Memoria y esperanza:

Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto

CONTENIDO

Introducción: Etapas en el camino 4

I. Historias desde el principio 24
1. Los primeros narradores de historias sagradas 25
2. Los ritos chamánicos en la tradición bíblica: entre el servicio al pueblo y la ambición de poder 28

II. Una memoria subversiva: la tradición de Israel 43
1. Síntesis de las tradiciones en el Primer Testamento 44
2. La memoria de Israel contra la esclavitud 51
3. ¿Una fraternidad universal? 77

III. La memoria violenta: escenarios bíblicos para "desaprender" 79
1. El aprendizaje empieza en el texto 81
2. La retórica de la violencia: odio al enemigo 84
3. Exégesis crítica de la violencia sagrada 92
4. De la venganza a la redención 103
5. El violento tiene entrañas 107

IV. La memoria sobre la Diosa en Israel 117
1. Monoteísmo con misterio 118
2. Estereotipos femeninos 124
3. El-la Dios-a bíblico-a desde una perspectiva de género 135

V. La memoria sobre los malditos 139
1. Los reinos inferiores 140
2. El pueblo de la tierra: herederos convertidos en jornaleros 143
3. El 'awon: una visión determinista del mal 157
4. El ciclo de Henoc: una teología "ambiciosa" de la historia 161
5. Indicadores religiosos de identidad étnica 167
6. La hermenéutica de Qumrán 175
7. Más allá de la i-lógica del herem 183

VI. La memoria de Jesús 195
1. Jesús interpreta la tradición con su propia vida 196
2. Se hizo human@ 197
3. Un profeta que escucha a Dios-a en las personas vivas 208
4. En diálogo con los símbolos de su época: la expectación apocalíptica 212
5. Libres e iguales en el servicio 216
6. Del prosbul al perdón: economía de la comunidad de Jesús 221
7. Descentramiento del poder divino y liberación de los infravalorados 224
8. Tú eres (también) Ella 228
9. El aprendizaje de Jesús: memoria y esperanza 234
10. Un nuevo modelo de identidad 236
11. Historia de la recepción: una *nueva* modernidad 238

VII. La memoria sobre el fin del mundo: una comunidad de iguales 241
1. Epifanía de la comunidad 242
2. Visiones sobre el trasfondo: Qumrán y el gnosticismo 252
3. Ascetismo imperial y milenarismo 259
4. La coherencia de los orígenes 305

VIII. Los evangelios en la encrucijada 309
1. Una narración singular 310
2. La fe, un acontecimiento histórico 313
3. Culturas mestizas en un solo mundo 318

IX. La asamblea humana: presencia y futuro de la comunión 334
1. La asamblea implícita 334
2. La muchedumbre evaluada 337
3. El proceso asambleario 354

X. Pérdida y recuperación de la memoria 379
1. Del testimonio a la Historia, a través de la historia oral 380
2. Memoria passionis 390
3. El olvido de la asamblea: una amnesia temporal 400
4. La eficacia de la memoria 409

XI. Mística del hecho histórico 412
1. Imitatio Christi 413
2. Contraste de paradigmas 417
3. El efecto de la humanidad de Jesús 420
4. Mediaciones dinámicas, lectura estática 423
5. La historia de Jesús 432
6. El fuego divino 435
7. La existencia de Cristo: fe, esperanza, amor 441

Epílogo: La Historia de salvación interpreta los signos de la memoria común 447
1. Diferencias entre el cosmos y el ser humano: sistema y libertad responsable 447
2. ¿Salvar la vida o destruirla? 449
3. Más allá de un sistema autolegitimador 450
4. El sentido de la vida y el sinsentido de la muerte: el corazón de Jesús 451

Apéndices 453
1. Tres órdenes históricos en la Biblia hebrea 453
2. Biblioteca de Qumrán: textos bíblicos y deuterocanónicos 454
3. Biblioteca de Qumrán: textos parabíblicos y doctrinales 457

Bibliografía general 459
Abreviaturas y referencias comunes 464
Abreviaturas literatura intertestamentaria 467

Bibliografía citada 469

ÍNDICE GENERAL 496

Introducción: Etapas en el camino

1.

Este libro tiene un carácter enciclopédico que dificulta su lectura de cabo a rabo. Sin embargo, he hecho todo lo posible para que fuera un relato ameno sobre la tradición religiosa, judía y cristiana, desde su origen a la *nueva* modernidad. Lo que tienen en común cada uno de los capítulos es el intento de actualizar la memoria, por medio de la razón crítica.

Memoria y esperanza van de la mano, no por un vínculo irracional, como el que fusiona a un poder injusto, el capital acaparado, la violencia y el patriarcado, con sus respectivas legitimaciones: el dios del dominio total o el dios esclavo de mis caprichos. La esperanza se funda sobre un relato inconcluso, una narración abierta, una historia que admite tener fines, en vez de disfrazarse bajo el azar de las partículas elementales o la necesidad de la selección natural, para que los más fuertes prevalezcan en el mercado financiero, en un paraíso fiscal o en alguna guerra. Si ése fuera el caso, hablaríamos de una certeza lógica, no de esperanza.

Dentro de un mundo rigurosamente clasificado por la norma (o por la ley física enmascarada de norma social entre humanos) no hay espacio para la esperanza, sino para la mera expectativa, según dictan los cánones: formatos, esquemas de acción, etc., los cuales sirven para orientar nuestros actos en situaciones siempre inéditas, no para determinarlos. Así lo explican los psicólogos del aprendizaje (Bruner): la mera repetición no es humana, sino que el desarrollo es facilitado por nuestra capacidad para narrar y para imaginar mundos posibles. Por el contrario, la esperanza da cabida a la novedad que se expresa en forma de *bienaventuranza* y abre continuamente las fronteras de lo fáctico, de modo que los aplastados por un orden injusto puedan buscar sentido más allá del absurdo: orientar con autonomía sus *vidas narradas*, su existencia vulnerable e incoativa, su imaginación de lo posible y su fe en una verdad que les incluye sin etiquetas, en pie de igualdad. La esperanza desautomatiza los hábitos de la persona viva, sus deseos y sus iniciativas, de modo que todo su afecto y su dinamismo puedan armonizarse con la libertad responsable de ser humanos, a diferencia de un universo *físicamente* azaroso; tiránico, cuando alguien confunde la ley física con la ley moral.

Las tradiciones religiosas siempre han contenido en su seno la historia de un aprendizaje, en cuyo desarrollo las distintas etapas no son excluyentes, sino que se integran en el conjunto como necesarias y, de alguna manera, simultáneas. El chamanismo, al que he dedicado la primera sección de este libro, ocurre tanto en la religiosidad de los pueblos sin escritura y sin estado, como en las religiones llamadas *mundiales*[1]. No por casualidad, una continua *emergencia desde los márgenes* en las grandes religiones, gracias a lo que hoy llamamos *mística*, ha permitido que el *complejo chamánico* (*shamanic complex*) se extienda a la generalidad de los creyentes, en confluencia con los distintos *tipos de modernidad* que caracterizan a sendas culturas de nuestro tiempo. Las formas de la oración personal en el judaísmo y el cristianismo, el Islam o el budismo, han sido profundamente influidas por el modelo aún fresco del hasidismo, la mística cristiana (en gran medida, femenina), el sufismo o el zen, respectivamente. A su vez, las devociones populares en cada una de estas religiones, durante milenios, han hecho todavía más patente que la *relación chamánica* con el

[1] Así lo constatan los antropólogos (MORRIS, 2006).

Misterio es guiada por el deseo de reconciliar al ser humano concreto con la divinidad favorable, familiar (Madre, Padre, Hermano/a); mientras que los espíritus destructores o demoniacos son susceptibles de algún tipo de control, el cual no tiene por qué consistir en el dominio aniquilador, sino en la sanación. Me parece muy significativo que ninguno de los evangelios haya narrado –a diferencia de la épica, los cómics de Marvel o los *mangas*- la destrucción del enemigo por la acción de Jesús, aunque sea en forma simbólica: los demonios.

El escenario de esa mediación con el Misterio, a la vez que el espacio público donde actúamos un ritual, es el diálogo interior y exterior donde esos demonios son desenmascarados *en cada uno*: el deseo homicida (la ambición de poder y de capital a costa de otros, la sacralización de la violencia, la supuesta primacía del macho). Cuando las narraciones chamánicas ya han dado lugar a una memoria colectiva, el ritual religioso se convierte en una oportunidad específica para la continua recreación del mundo social, el cual es vuelto a interpretar por la audiencia participante de acuerdo con sus situaciones concretas de vida. En la medida que no hay recepción sin interpretación, acerca de lo cual trata la hermenéutica; y, por tanto, es imposible no interpretar esos relatos fundadores de la sociedad, también es factible que algunos de sus actores/intérpretes reclamen fidelidad al *acontecimiento histórico*, en las raíces de la identidad narrada, mientras que otros se dedican a manipular la memoria hasta conformarla a una representación (supuestamente objetiva) del poder arbitrario, el tesoro acaparado, la violencia triunfal o el patriarcado humillante, contra las mujeres, los esclavos, los débiles, los inferiores[1].

El papel de un chamanismo *desarrollado* para articular una *memoria histórica* frente al mito legitimador de la *Herrschaft* (dominio, capital, violencia y patriarcado sacros) tiene tanta relevancia como para haber desatado un *proceso de argumentación* durante siglos, e incluso milenios, en el que intervinieron los profetas, los sabios (el clamor de Job) y filósofos (el *daimon* de Sócrates), los sacerdotes, los reyes y las primeras asambleas populares, cada vez más amplias, al menos en el ámbito de las culturas mediterráneas que nos han transmitido sus *historias sagradas*: judíos, griegos y romanos. Creo que en otras tradiciones culturales han ocurrido fenómenos comparables, a los que acabo de hacer referencia: la mística y las devociones, cuyos agentes han querido dar razón de sus actos, como ayuda a los aprendices, por medio de la narración (sufismo, budismo bodhisatva, devociones *sákti*)[2], o han sido urgidos a hacerlo por la sospecha de las burocracias religioso-políticas. Pero el ámbito de mi investigación en este libro se refiere al "camino cristiano", porque lo conozco mejor y porque la

[1] No carecen de pruebas, aunque prescindan de argumentos: hasta ahora, los triunfadores han sido violentos. En gran medida, una de las tentaciones más graves de la modernidad ha sido hacer pasar por *científica y sagrada* la facticidad contra la existencia humana real: la violencia y el dominio *parecen* más objetivos (físicos, biológicos) que el cuidado y la ternura, sencillamente porque aniquilan en vez de dar vida. Sin embargo, la memoria nos da acceso a ambas realidades y nos obliga a ponderarlas racionalmente. De otro modo, no hay propiamente Historia, sino una mera legitimación del orden injusto, que demanda otro juicio posterior, *final*.

[2] P.ej., el culto a Isis en el ámbito del imperio romano dio lugar a un género de la novela, donde se manifestaba la bondad de la diosa, propicia a los enamorados que son obligados a separarse: la "novela griega" (el *romance* antiguo) y una obra peculiar como *El asno de oro* de Apuleyo. En las culturas orientales (budismo, Islam), las narraciones han servido para el aprendizaje iniciático, sea en la forma del teatro hindú, sea en pequeños cuentos como los usados por sufíes y budistas, difundidos en lenguas europeas por IDRIES SHAH o por TONY DE MELLO. La expresión mística con un mayor grado de concentración –si es posible hablar así- tiene formas líricas: los oráculos, el *Cántico espiritual* o el *haiku*, que suelen ir acompañadas de "comentarios" o argumentaciones por diversos intérpretes, comenzando por sus autores.

autocrítica me parece el medio justo para superar la dialéctica con otras culturas o el "conflicto entre civilizaciones" al que parecíamos condenados.

No es difícil demostrar que las raíces del aprendizaje histórico en la modernidad europea se encuentran en la interpretación de los textos sagrados: profetas, legisladores (Torá, Corán), filósofos, místicos y místicas, humanistas (judíos, cristianos o musulmanes); así como las diversas formas de la cultura popular que están en el origen de la novela, la lírica y el teatro modernos. Al estudio de esas raíces he dedicado mi tesis doctoral, a lo largo de casi veinte años. Como cualquiera puede intuir, los evangelios tienen un papel fundamental en dicho proceso, por cuanto han llevado hasta sus últimas consecuencias la demanda de justicia histórica y trascendente acerca de una vida narrada, con un valor paradigmático en el aprendizaje humano: Jesús de Nazaret.

En nuestro tiempo se hace aún más necesario recuperar la cordura histórica del aprendizaje, sobre la base de la memoria cultural, de modo que podamos escapar a un ciclo de autodestrucción que había sido criticado mucho antes, hace dos mil años, por los evangelios. La colaboración de la crítica racional y la profecía, la narración y el canto, la sed de justicia y el deseo de servir al bien común; la certeza actual de que la persona humana es sagrada, antes que la norma y que cualquier otra consideración; la demanda para que la relacionalidad y el cuidado prevalezcan sobre la mera eficacia técnica, son signos de que el aprendizaje común en una sociedad civil no excluye a quienes se declaran creyentes, ni borra de un plumazo las tradiciones culturales. La racionalidad técnica puede ser discernida por la confianza en el Misterio del amor divino. Parece absurdo que alguien califique de inválidas las culturas religiosas, pero exalte las prácticas ignominiosas que debieran ser *desacralizadas* en distintos ámbitos de la vida: una economía destructora, una razón de estado aniquiladora o el poder egocéntrico del individuo; es decir, *lo sagrado sin Misterio*. Así pues, no hay ninguna religión, tampoco las "religiones civiles" y sus rituales, que esté exenta de esa demanda de racionalidad centrada en la persona viva[1].

En la medida que las narraciones sirven para reunir a una muchedumbre de actores/intérpretes que pertenecen a una sociedad determinada o a la sociedad globalizada, tienen que aceptar confrontarse con otras memorias, una vez que hemos aprendido a *hacer Historia*. Todas ellas demandan –y pueden ser cuestionadas por ello- validez en el mundo social (justicia); valor en el mundo subjetivo (el deseo guiado por el amor); validez objetiva (coherencia del mundo representado con una realidad experimentable por todos/as), a la cual se refieren, desde muy distintas perspectivas, la ciencia moderna y la mística. Ambas, ciencia y mística, pueden ser cuestionadas por cualquier aprendiz y deben dar razón de sus actos. La mística de la violencia es tan falsa como la cosmología de Ptolomeo.

Me parece que el discurso histórico no puede ocultar ninguna de esas dimensiones de la verdad, las cuales se esclarecen mutuamente –sin determinismos estructurales- a través de la relación interpersonal, cuando nos encontramos, nos reconocemos y servimos cara a cara. La fuerza de los evangelios consiste en incitar a la razón, con ayuda de la esperanza, para que continuemos la tarea de humanizar el mundo habitado. Durante dos mil años no ha sido posible anular al mensajero, junto con el mensaje y la memoria. El aprendizaje no concluye en la desesperación[2].

---

[1] Vid. la primera parte de mi tesis doctoral sobre *El aprendizaje narrado*, la cual ha servido de base para otro libro en preparación: *El canon de la vida*, acerca de las raíces transculturales del desarrollo humano.

[2] "Dios mismo se ha dado una « imagen »: en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de

2.

De un modo similar a la distinción hecha por Pablo entre Ley y Evangelio, con el fin de hacer posible una asamblea de judíos y griegos, cuyo sentido común fuera la fe, hoy podemos discernir la *gracia* en medio de la *herencia*. La *esperanza* es solidaria de la gracia (*kharis*, "amor gratuito"), mientras que una herencia determinista –más allá del gozo de tener un cuerpo- produce *desesperación*. Se trata de que el peso insoportable de la Historia y del saber humano, el cúmulo ingente de la erudición y el rigor de los sistemas que han racionalizado nuestra mente, no impidan el acceso de Dios-a al entendimiento de un enorme número de lectores de la tradición, especialmente de la Biblia.

Entre la función de los textos sagrados en la Liturgia (leccionarios) y el uso meramente documental o extrínseco de la Biblia por quienes estudian científicamente la Historia con los métodos actuales, se encuentra el valor que esos mismos textos tienen para la memoria personal de quienes forman parte de las culturas directamente influidas por el judaísmo y el cristianismo. Pueden ser creyentes, agnósticos o personas que han cambiado de religión, pero se han educado en una tradición común. Entre los creyentes, hay cristianos que participan de ella por medio de una cultura nacional o de una cultura particular. Los hay miembros de iglesias en sociedades seculares de Europa, USA, Latinoamérica y Sudáfrica; de esas mismas iglesias en sociedades tradicionales, puestas en crisis por la globalización de modo irreversible; por fin, de las iglesias cristianas que son minoritarias en un contexto cultural diverso y, a veces, hostil. A la par que la Ilustración, primero en Alemania y después en USA, ha surgido una ingente cantidad de mediadores para facilitar la interpretación y la adaptación de esos textos a la perspectiva (métodos de interpretación, modelos de análisis, teologías y valores) del mundo actual.

Ese caudal de expertos, que dan de leer a los intérpretes comunes de la Biblia, apenas tienen oportunidad de leerse entre ellos, ni aún menos tener en cuenta apenas algo más que un modelo de entre los muchos que ofrecen los historiadores y las ciencias sociales. Es lógico que sea más sencillo para alguien no tan especializado -y dispuesto a ser corregido por quienes lo estén- ofrecer una visión de conjunto, en busca de la gracia que da sentido a la herencia. Lo que pretendo.

3.

La tradición religiosa, judía y cristiana, ha delimitado un grupo de textos a los que otorga valor canónico. Aunque no sean los únicos textos sagrados, son aquellos que proporcionan los símbolos principales para la mediación humana con el Misterio.

El canon no fue cerrado hasta el s. II, al menos por lo que se refiere a la Biblia hebrea (TM). Sin embargo, la Biblia cristiana nunca llegó a limitar los márgenes,

---

un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe. Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la « revocación » del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva" BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 43 (2007).

aunque distintos "padres" y varios concilios propusieran una lista de textos similar entre sí, con mayores o menores variaciones (Metzger, 1989). Era lógico que en el s. XVI, cuando la Reforma protestante prescindió de la traducción latina de Jerónimo (la Vulgata, realizada en nombre de la *hebraica veritas*) y acudió de nuevo a las fuentes, a la zaga del humanismo anterior (Lorenzo Valla, Cisneros, Erasmo), con el fin de adaptar la Biblia a las lenguas vulgares, prefiriese asumir el canon hebreo o Tanakh (Torá-Nebi'im-Ketubim), en lugar de la Vulgata latina y el texto griego de los LXX, los cuales incluían un abundante (y todavía más variable) número de textos *deuterocanónicos*. Sólo entonces, el Concilio de Trento se ocupó de canonizar la Vulgata, prohibir las traducciones, para desgracia de la cultura católica hasta el s. XX, y cerrar completamente la lista, hasta excluir algunos textos que había incluido Jerónimo (IV Esdras, Carta de Pablo a los de Laodicea).

Sea como fuere, en la Historia de la recepción de la Biblia hay un centro neurálgico que permanece constante: la Torá, en el judaísmo; los evangelios, en el cristianismo. El canon, en su conjunto, tiene una organización secuencial (vid. apéndice 1), desde el Génesis al libro de Malaquías (TM) o hasta el Apocalipsis, pasando por los evangelios, los Hechos y las cartas apostólicas (de Pablo a Juan). En los márgenes se sostuvo una literatura *parabíblica* que fue incluida en la estimación de quienes podían leerla -no tanto en la audiencia popular- con una reverencia sacra. Los libros de la *tradición henóquica*, judía o judeocristiana; el Talmud en la cultura judía; la literatura canónico-litúrgica, por un lado, junto con la mística y la teología ("padres" y "madres"), por otro, en la cultura católica. Sólo al cabo de más de un milenio desde que habían dejado de tener influencia directa, la arqueología y la crítica textual nos han permitido acceder al contenido de las bibliotecas del Mar Muerto y de Nag-Hammadi. Sin embargo, una vez recuperados, los textos que contienen ya no podrían ser nuevamente enterrados. En el estudio que ahora me ocupa, son muy útiles para comprender el contexto cultural donde se fraguaron algunas interpretaciones que han llegado a dominar durante muchos siglos: la apocalíptica y el ascetismo (secciones V y VII).

Pero mi investigación no se ocupa de la formación del canon, sino que trata sobre el modo en que la memoria colectiva (Holbwachs, 1925; 1950) o la memoria social (Fentress y Wickham, 1992) de distintos grupos, y la memoria cultural de sociedades o civilizaciones enteras (Le Goff, 1988; Assmann, 2006), han sido configuradas por la gran narración bíblica y, concretamente, por los evangelios.

La memoria *colectiva* es una predisposición que organiza el lenguaje y los símbolos de un grupo social determinado. Los *marcos sociales de la memoria* configuran la percepción del espacio (el "mundo") y del tiempo (la "duración"), como también los campos semánticos de la lengua: el tiempo de la angustia o de la alegría, el espacio de la expansión o de la marginación. Esas "formas de la sensibilidad" no son abstractas ni universales, sino que caracterizan a un colectivo: el sábado, la tierra santa, la parra y la higuera.

Habría que matizar el hecho de que la memoria personal y la memoria actual pueden ser resultado del cruce entre varias memorias colectivas. No existe un "sujeto puro colectivo", sino que siempre aparece mezclado en la vida real[1], aun cuando

[1] Ese conflicto latente entre esferas de comunicación y modelos de mundo debería ser tematizado expresamente, con ayuda de conceptos como el de AMARTYA SEN (1999a): la *afiliación plural* (*plural affiliation*). Si la identidad personal se despliega por la intervención del sujeto en relaciones mediadas simbólicamente, cuyo trasfondo es el mundo de la vida común, al mismo tiempo que se integra en la sociedad, habría que reconocer la posibilidad de que el aprendizaje interpersonal tenga como resultado una actuación/interpretación novedosa de las tradiciones, en buena medida gracias a una apertura hacia *los otros*, que supera los prejuicios y redefine los esterotipos (entre diversas religiones, personas creyentes

algunos puedan proponer un canon para evitar manipulaciones, u otros quieran imponer su memoria como arquetipo contra las demás, hasta el punto de borrar otras huellas[1]. Como veremos a lo largo de este libro, las tradiciones judía y cristiana tienen mucho que ver con otros pueblos mediterráneos o con los pueblos bárbaros, con la cultura helenística y con las sectas gnósticas, con los imperios orientales y con las primeras democracias, con el dualismo persa, con las religiones politeístas y con los símbolos (también patriarcales) de la diosa. Pero no es mi propósito difuminar el proceso de aprendizaje histórico en una especie de magma informe.

Lo que se llama *social memory* en países anglosajones viene a ser lo mismo que la "memoria colectiva" (Olick, 1999), aunque el concepto se ha desarrollado con ayuda de la investigación etnográfica sobre la tradición y la historia en las culturas orales (Vansina, 1961). Los estudios sobre la memoria social investigan el modo en que las narraciones (los "grandes relatos" épicos o las historias de la vida cotidiana) han configurado la memoria de los campesinos o de los obreros, las memorias nacionales, la memoria de las mujeres; y, especialmente, cómo esos relatos han construido el mundo pre-científico de las sociedades tradicionales.

Por último, las *memorias culturales* integran los relatos y las categorías de distintos grupos en un marco nacional o regional, donde ha sido posible el intercambio gracias a una lengua *koinē*, los medios de comunicación, la literatura o las artes, a lo largo del tiempo. Como reconoce -y se queja- Jan Assmann, las huellas del monoteísmo egipcio en Europa, durante muchos siglos, han sobrevivido únicamente por medio de "Moisés, el egipcio", incluyendo la obra de Freud sobre dicho tema. Las religiones han tenido la oportunidad de configurar de modo más efectivo la memoria cultural, a través de los rituales donde los símbolos muestran su sentido pleno. En este punto habría que subrayar el hecho de que los mismos símbolos y rituales son *dialógicos*: están sujetos a la interpretación de distintas personas y grupos. Pero lo dejo para más adelante.

4.

Después de cien años de guerras en Europa bajo el pretexto del *odium religiosum*, hasta la Paz de Westfalia (1648) y aun mucho después, una constante violencia entre iglesias y brotes continuos de antisemitismo, es comprensible el esfuerzo de la Ilustración por delimitar los campos del Estado y de las religiones. Pero no por eso los textos de la Biblia han de ser circunscritos a un grupo social, fuera una secta o fuera una

---

y ateas, etc.). Aunque la filosofía del lenguaje (HABERMAS, 1987, I) ha investigado los procedimientos para que los símbolos del mundo vital se conviertan en tema a través de una argumentación racional, en forma de discursos (ética, estética, ciencia), no habíamos prestado la misma atención a los procedimientos de aprendizaje por medio de la memoria personal y colectiva, que concluye por ser asumida (parcial o completamente) en el discurso de la historia. Más allá del estrecho positivismo que caracterizaba al discurso histórico y a sus formas de manipulación retórica, la narración –que contiene muchas formas de diálogo y de dialogismo- permite que la historia no despersonalice las diversas memorias, sino que reconozca su fuente en la relación interpersonal. No existe una "Historia colectiva", sino una Historia de historias que se entrecruzan en forma de red, incluso cuando fabricamos una estructura impersonal y deshumanizada *para no comunicarnos*. El aprendizaje histórico a través de las memorias saca a la luz los procesos para construir la realidad social (SCHÜTZ; BERGER y LUCKMANN), a la vez que describe la formación de la identidad personal más allá de la mera adaptación o "ajuste" a un sistema (VYGOTSKI, 1929-1934; BRUNER, 1988; 1991).

[1] Ése último no es el trabajo de la Historia, cuando busca la verdad a través del contraste y la libre argumentación, sino el de los totalitarismos, que niegan *apriori* la verdad del otro y, si pueden, lo aniquilan.

u otra de las iglesias históricas, que acabaron por ser nacionales. En el ámbito de la cultura que integra a distintos grupos, aunque no pertenezcan al mismo Estado ni al mismo sistema económico, más allá incluso de la categoría "nación" y sus símbolos particulares, las narraciones bíblicas han afectado a varias civilizaciones en todos los continentes. Hay posturas defensivas, como respuesta a otras agresivas durante mil quinientos años, que prefieren cortar cualquier comunicación con esas fuentes de sentido en la educación y en la creación cultural, de modo que pudiera surgir una generación libre de su influjo, suponen.

No obstante, doscientos años de modernidad ilustrada (antes hubo otras, y después, también: la sociedad *postsecular*, según Habermas, 2008) parecen dar suficientes pruebas de que muchos de los símbolos y los esquemas narrativos que prevalecieron por medio de las grandes ideologías eran producto de una secularización inconsciente, a partir del cúmulo de la tradición: la economía del sacrificio colectivo, el dominio de la clase o la nación elegida, el mesianismo del líder o los carismas del poderoso, la religión del Código Civil. Ese modo de secularizar no era -o no exactamente- el que propiciaron los humanismos cristianos, como el de Erasmo, Tomás Moro, Luis Vives, Cervantes, Rembrandt o Dostoievski, quienes pretendían comunicar a una sociedad renovada desde sus raíces el producto de un aprendizaje reflexivo, a partir de las fuentes: el sentido de la libertad personal, la solidaridad, la justicia, la paz, la ironía profética, la memoria histórica, el perdón sin olvido. Con variantes significativas que no deberíamos eliminar, hay una intención común de convivir y aprender con el diferente en el humanismo judío (el personalismo de Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas) y musulmán (Edward Said, Naguib Mahfouz, Sami Nair, etc.).

En la obra de grandes figuras de la modernidad, como los moralistas escoceses, Marx, Weber, Lenin o Durkheim, aunque sigue impresionando su esfuerzo por desacralizar el mundo antiguo, se deja notar un déficit de reflexión. Dichos autores se limitaron a *desplazar* -o constatar el desplazamiento de- ciertas figuras *del inconsciente religioso al inconsciente colectivo* (económico, político, cultural), sin un análisis profundo del contexto en que habían surgido. Lo que subyace a todos ellos es una comprensión sustancial del ser humano, según la cual las religiones no serían más que un fenómeno de la misma identidad que se expresa en la economía o en el arte, ya sea una estructura de la materia, una configuración individual o un inconsciente colectivo. Es inquietante que ninguno de ellos se preocupara un ápice por constatar un proceso de aprendizaje en las religiones, con cierta independencia o en conflicto con el modo en que el poder construía una fachada religiosa homogénea, como si no ocurrieran tales cambios. Pero ocurren: *Eppur si muove.*

Esa exclamación oportuna tengo que atribuírsela, en los albores del discurso moderno, a Lessing y a Herder, cada uno a su manera. Herder fue contemporáneo de Kant y de la revolución francesa. Se opuso a la universalidad meramente formal de la razón ilustrada, para proclamar un ideal henchido de *Humanität*. Pensó que su realización dependía tanto del compromiso humano como de una tendencia intrínseca a cada cultura nacional, y a la religión que le está asociada, al modo de un organismo vivo, cuyo desarrollo es hecho posible y manifiesto por medio del lenguaje. El equilibrio entre pluralidad y mero relativismo podía fundarse sobre la intuición de la imagen de Dios en el ser humano: la *Humanität* [1].

Pero esa imagen rompe el marco del patrón nacional, de la misma forma que otros moldes cuyo desarrollo era limitado a la infancia o a la adolescencia de la humanidad,

[1] Vid. ARBEN FOX (2006).

en términos del propio Herder (1774): los valores de lo sagrado que autorrepresentan los intereses de un pueblo frente a los demás, de una élite en la nación, de un patriarca en su casa y de sus iguales en la sociedad local. La confusión entre religión y etnia (una religión=una cultura), al igual que entre religiosidad (o espiritualidad) y experiencia subjetiva, conocimiento y experiencia objetiva, ha sido un obstáculo que la *filosofía de la conciencia* –y la así llamada Paz de Westfalia- nos había puesto para impedirnos abrir ojos y oídos.

Lessing los abre a otra comprensión del proceso histórico, la cual se hace cargo del concepto secuencial de la Historia que se manifiesta en el texto bíblico, desde el Génesis al Apocalipsis, aunque a través de crisis, recaidas y retrocesos, al mismo tiempo que asume el deber pedagógico de la Ilustración en su propio tiempo. El *curriculo* de la humanidad no es un ethos virtuoso, impasible y ahistórico (*clásico*), sino una historia de aprendizaje. La educación es para el individuo lo que la Revelación ha sido y está siendo para un pueblo (*Die Erziehung*, § 3).

En primer lugar, la relación de Dios con su pueblo ocurre en forma de encuentro y relación dialógica, como el hecho educativo, al que Lessing considera su análogo. No era una noción que Lessing pudiera adquirir de la teología dogmática en su tiempo, aunque se hiciera manifiesto a los lectores/as de la Biblia, a partir de los modelos de la fe de Israel: Abrahán y los patriarcas, Moisés, los profetas y, singularmente, la relación personal entre el Padre y el Hijo, según los evangelios. Lo han ido rescatando de la tradición bíblica tanto la teología dialéctica de Karl Barth, al hilo del personalismo emergido entre las dos guerras, como la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II[1], después de un periodo de profunda reflexión durante la posguerra mundial. Como descubre Lessing con ayuda del texto bíblico, el aprendizaje de Israel –el primogénito de los hijos- no estaba destinado únicamente a sí mismo, sino a formar maestros para los demás pueblos, después que también los judíos hubieran aprendido en su relación con *los otros*; de lo cual es testimonio el profetismo expresado durante el exilio babilónico: el Deutero-Isaías. Lessing estaba definiendo la interculturalidad hace dos siglos y medio.

La profundidad del plan divino sólo se revela en Cristo, el "primer Maestro". No obstante, el plan no se detenía en el hecho mismo de la Revelación, sino que estaba orientado al aprendizaje de la humanidad. Lessing comprende que en el texto de la Revelación, además del monoteísmo, del cual era portador Israel, y de la resurrección (o su versión filosófica: "la inmortalidad del alma"), que se anuncia en el NT, se contienen otras posibilidades, prefiguradas, para que la razón humana pueda educirlas por sí misma, en correspondencia con lo revelado[2].

A esas dos explicaciones sobre el aprendizaje interno a las religiones tendría que añadir la dialéctica hegeliana. Pero la "voluntad de sistema" del idealismo alemán tiene poco que ver con este libro. Lo que pretendo no es totalizar la Historia del universo, ni siquiera abarcar toda la Historia de la humanidad, sino reflexionar sobre la base de la memoria acerca del *mundo vital* que está en la base del lenguaje cotidiano y lo nutre continuamente de sentido. Mi perspectiva es hermenéutica. Volveré sobre la cuestión al final del libro: en el epílogo.

[1] "En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía" DV, 2.

[2] LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 72.

5.

Habrá quien piense que el lenguaje de Herder o Lessing –sin tener en cuenta siquiera sus diferencias de perspectiva- es demasiado teológico, sólo porque intentan comprender la religión desde dentro, para explicar su proceso interno de aprendizaje, en vez de situarse completamente fuera, como observadores científicos. Algunos otros es probable que los consideren falsos teólogos, por haber hablado en lenguaje secular.

Cierto que esas dos perspectivas (Ilustración y apologética) han polarizado la cultura europea en distintas fases de su desarrollo. Aun así, me parece sorprendente que ni siquiera Weber, cuando utiliza el concepto de *carisma*, tomara seriamente en cuenta la radical transformación desde los modales de un líder poseído por la exigencia de venganza, en los inicios de la Historia de Israel, hasta la comunidad carismática donde el concepto (gr. *khárisma*) fue alumbrado: las primeras asambleas cristianas, que consideran modélico el *carisma* del amor fraterno, a semejanza de Jesús (1Cor 13; 1Jn 1-5). No digamos cuando Marx hereda de la apocalíptica la ansiedad por el Día de la Destrucción inminente, Malthus aplica la predestinación divina al ámbito de la selección económica del más fuerte o Durkheim comprende lo sagrado como una estructura de poder puro, cuya producción y reproducción simbólicas se realizan en el ámbito del derecho penal, a imagen de la Inquisición.

Como ya hice en mi tesis doctoral, me pregunto por qué algunas categorías sociológicas se han basado en el modelo más conservador e inhumano de la religión en su tiempo. Lo que se estaba construyendo eran sistemas autosuficientes (el Estado, el Mercado), ajenos a la comprensión o el cuestionamiento *simple* de los seres humanos, como había ocurrido con el *universo sacral* en las sociedades tradicionales. La crítica que derrumbó el Antiguo Régimen no se aplicaba a ellos, al menos hasta que comenzó su actividad la escuela de Frankfurt, mientras que ese monstruo independizado de la palabra y del ambiente humano ya había consumado el genocidio del pueblo judío.

Los efectos *secundarios* de tal forma de *secularización* fueron catastróficos, en muchos sentidos, hasta el punto que han desbordado las dimensiones inhumanas del mundo antiguo: las imágenes de "salvación" (sic) a través de una economía libremente destructora, un apocalipsis revolucionario, una racionalidad puritana, la dictadura de un clero intelectual o un sistema penal, a cargo de naciones iluminadas por su misión imperialista, se acumulan en la trastienda de la memoria globalizada, junto con otras que provenían de antes: la infalibilidad y la sacralidad del poder, el culto al líder o al monarca, la pesadilla de una violencia pura y "sanadora", la eternidad del patriarcado, la sublimidad del superhéroe.

No obstante lo dicho, los pensadores citados, en su mayoría sociólogos, tienen mucho que comunicar a un intérprete actual si empezamos por comprender el *aprendizaje histórico* a través del proceso contextualizado de la tradición, a grandes rasgos: en varias etapas sucesivas. Para que ese propósito sea viable, me sirven de ayuda los nuevos humanismos, quienes han sobrevivido al anti-humanismo que caracterizó el "pensamiento estructural" durante varias décadas, hasta el fin del anterior milenio[1]. No

[1] La hermenéutica (GADAMER, 1977; RICOEUR, 2003) es la directa heredera del Renacimiento, en la medida que desea recuperar el sentido originario de los textos y de los actos simbólicos, a la vez que defiende el valor de la interpretación para actualizarlos. El pensamiento dialógico judío (BUBER, 1922; LEVINAS, 1974) afirma que es posible el encuentro místico a través de los textos, no tanto con el mito de una gran personalidad romántica, cuando con el Misterio que se revela siempre de nuevo y proporciona un sentido que implica por entero a la persona que interpreta.
El personalismo y el existencialismo son parientes, como es bien sabido, a pesar de sus diferencias doctrinales; ambos animaron a descubrir en las narraciones el diseño de un proyecto de vida

se trata de que repitamos áridas discusiones sobre la "fundamentación del sujeto", en abstracto, sino que sigamos refiriendo, como hace el uso común del lenguaje, los derechos humanos a las personas vivas.

Mientras que los accidentes en el mundo físico y la selección del mejor adaptado en un ecosistema no son atribuibles a ninguna persona, los derechos, los deberes y las acciones, obviamente, sí lo son. Por eso, a la vez que reclamo para cualquier ser humano, con una sociedad civil y civilizada, el terreno original de la razón práctica, la deliberación democrática y la argumentación sobre el sentido de nuestras acciones, también puedo, como Job, solicitar a Dios-a que se haga cargo de las suyas: la creación y la redención.

Este libro está fundado en la razón creyente que dialoga con Dios-a, entre la esperanza y la angustia, la escucha y el clamor. El terreno de ese diálogo no es sólo una institución religiosa a la que pertenezco, ni únicamente una "comunidad de interpretación" con la que comparto valores y símbolos, dentro de un ámbito clausurado por la incomunicación entre culturas estancas, sino el ámbito de la existencia humana. Como reconocen algunos pensadores laicos, a diferencia del laicismo militante, p.ej. el citado Habermas, mi comprensión creyente de la realidad, que es vivida como un diálogo con Dios-a Amor, tiene derecho a expresarse con apertura en el espacio público.

Tengo que enraizar las razones que alego en el horizonte de una comunidad eterna, la cual incorpora las víctimas de la Historia y se hace cargo de sus memorias, a la vez que aspira a un mundo renovado por la justicia. De otra manera, me convertiría en un hipócrita que busca provecho junto con su secta en el mercado de las religiones (cf. Berger, 2005)[1], o que mantiene una doble moral y un doble discurso, para prosperar en el *cursus honorum* de instituciones vedadas a los creyentes.

---

humanizador, que otorgue sentido proactivo al azar meramente físico del universo. Es inevitable hacer opciones libres y comprometedoras ante los sistemas que pretenden anular la libertad humana, sean las cosmologías religiosas o sean las ideologías de nuevo cuño, como el evolucionismo darwinista. Quien acepta someterse a ellos no puede ocultar su responsabilidad en el cara a cara del diálogo humano.

Pero una actitud verdaderamente centrada en la persona no sólo se ocupa de la propia existencia, sino que se dedica a la acogida y promueve la aceptación incondicional del otro humano, como base para su autorealización (ROGERS y ROSENBERG, 1981). En la historia de la cultura contemporánea, el personalismo ha nutrido la nueva cultura de los derechos humanos, económicos y sociales, que se preocupan por favorecer las condiciones para el desarrollo de las capacidades como el contenido de la libertad humana: la participación política en democracia, la iniciativa económica con apoyo público (subsidiariedad), la creatividad y la solidaridad a través de redes interpersonales, afectivas y felicitantes.

[1] La asimilación entre el mercado y la pluralidad de opciones religiosas llega a convertirse en nuevo paradigma, como alternativa *consolidada* a la identificación entre religión, sociedad y estado en las sociedades pre-modernas: "El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses, con el empleo de la llamada "teoría de la elección racional"). Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben *competir* por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teológica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta […] Al dejar de ser súbditos, los laicos se transforman en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, deben ser consideradas seriamente" BERGER (2005).

Si explicamos la religiosidad de las personas reales como el fruto de una "elección racional", con independencia del amor actual y de la esperanza escatológica, tan perturbadoras para la economía; y hablamos de "consumidores", en lugar de ciudadanos co-responsables y de creyentes que se autodeterminan por la fe, estamos reduciendo la voluntariedad –la que tanto ha elogiado BERGER- a una triste máscara: la adecuación entre los intereses meramente subjetivos (en algunos casos, egoístas; en

5.

Muchos métodos para el análisis de los textos son útiles: el psicoanálisis, el formalismo, la lingüística o la llamada "deconstrucción" (Derrida), siempre que sean tomados *en serio*. No se trata de descomponer la memoria en piezas disponibles para el mero fingimiento, como si un genetista descubriera las claves del genoma humano para fabricar otro puzzle más a su gusto (p.ej. Celera Genomics), en vez de comprender y explicar las causas del sufrimiento provocado por una determinada *codificación*.

Hay símbolos que hacen sufrir a las personas que viven en contextos reales, no sólo por una cadena de accidentes, sino porque forman parte de una estructura deshumanizada o, en términos actuales, un *sistema independizado de la comprensión humana*: los intereses que planifican la economía global, en lugar del diálogo racional sobre las necesidades. Cada vez que sacrificamos una sola vida en el altar de ese sistema, fabricamos de seguido un mito para legitimar la memoria del agresor o para borrar la memoria de la víctima. Puede ser que alguien encargue una película a Hollywood, o que componga un canto arrítmico al azar. Pero lo más habitual, al menos en Europa, USA y Latinoamérica, es que recurra a la Biblia, de modo consciente o *desplazado*, retórico u onírico.

Además de la crítica a las manipulaciones, me importa el modo en que se ha desempeñado la pretensión de valor de los textos sacros como acciones comunicativas (Habermas, 1987), globalmente considerados. Poco a poco, sus portadores han dejado de aspirar a una validez objetiva, en el marco de una cosmología, aunque haya grupos fundamentalistas que todavía pretenden imponerse, a la fuerza, sobre la ciencia física y sobre la biología, como los redactores del libro de Henoc suponían que la predestinación bíblica (posteriormente, la cábala) era superior a la astrología del helenismo. No parecen darse cuenta que el campo donde se dirime el destino de la persona es la libertad actual, de la que no gozaban las partículas elementales, a pesar de su arbitrariedad, ni los dinosaurios, a pesar de su grandeza.

Los textos sagrados -no sólo la Biblia- siguen demandando un valor normativo en el mundo social, por referencia a la justicia, en general, y a la moral de un grupo determinado. Y se refieren a algo más que un valor estético en el mundo subjetivo, puesto que han servido para configurar lo que Aristóteles y Tomás de Aquino llamaban los *hábitos*, a modo de costumbres de la mente, adquiridas en la práctica, mientras el sociólogo Bourdieu utiliza el mismo nombre (*habitus*) para describir la reconfiguración del cuerpo por las estructuras socio-simbólicas: además del gusto, también la dominación o la sumisión.

Por un lado, es necesario tomar distancias respecto a las legitimaciones simbólicas del dominio, el acaparamiento, el patriarcado y la violencia, que pretenden pasar por sagradas. Por otro, intento poner de relieve los símbolos, los valores y las prácticas que pueden servir, hoy, para descubrir el Misterio de la gracia en el mundo actual, cuando más necesitamos reconocer lo sagrado en todas y cada una de las personas, como en los seres vivos.

Sólo podemos llegar a conocer lo que es valioso en todas las culturas y en todos los contextos, dentro de un universo cambiante, a través de un aprendizaje que se realiza en la Historia, con la ayuda de la razón y de la revelación. Pero la enorme dimensión de

---

otros, inmediatos) y la oferta religiosa, por medio del cálculo racional-instrumental, tanto del "clero" que "oferta" como de los "laicos" que "consumen".

la herencia no puede ocultar la validez infinita de lo que parecía más frágil, falible y mutable: la persona viva. Exige cuidado: "quiero amor, y no sacrificios" Os 6, 6.

6.

Escojo el título de esta introducción sobre una obra de Kierkegaard (*Etapas en el camino de la vida,* 1845), porque ha sido uno de los pensadores más destacados en recuperar el legado de la mística para la filosofía moderna. Sin embargo, no coincido con él cuando entiende la fe como una aceptación del absurdo. La entrada en el Misterio es un camino de iniciación, pero no excluye el uso de la razón humana, sino que lo demanda y lo agradece.

Sólo que la racionalidad de nuestra época no es la misma que en tiempos de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino o Hegel. Después de Auschwitz, el supuesto de una complicidad del ser divino con el mal es insoportable. Más allá todavía, la solución de que una divinidad todopoderosa se "ausentara" durante la prueba ha ignorado las formas personales y relacionales con que Dios-a se hace presente en la vida humana, a través del cuidado, la compañía y la solidaridad radical[1]. Cuando incluso esa presencia se oscurece, lo que aún resta es el grito de Jesús en la cruz o el eco de ese clamor, a la espera de respuesta.

No "peco de ingenuidad" por acercarme a la herencia de las culturas surgidas de la revelación judía y cristiana como un neófito. Lo que tengo que guardarme es de la actitud fanática y fundamentalista del converso acomplejado, aunque nadie que se deje fascinar por un grupo social, por un lugar en este mundo o por otra persona puede evitar -al contrario, puede disfrutar- de un periodo de enamoramiento. Más íntegro e integrador es descubrir que el amor consiste en un camino que se recorre a lo largo *con* la alteridad del otro ser. Ninguno puede imponer su voluntad sin que el otro sea anulado, en la práctica.

Ya ha pasado el tiempo, o está en trance de ser superado, cuando la iniciación en cualquier cultura, como han estudiado sobradamente los antropólogos (Gennep, Turner), consistía en una renuncia al pensamiento libre, a la intimidad y al apego para, una vez rota cualquier racionalidad y puesta entre paréntesis la persona, someter al individuo a una experiencia intensa y, en muchas ocasiones, brutal, de los símbolos que estructuran la mente de un grupo social, una comunidad, una etnia, un partido, una empresa transnacional. Una cosa es convencer a un niño de que coma pescado y otra desvestir a una víctima para que acepte su sacrificio. La memoria de Jesús, como la memoria de la *Shoá*, nos exige que rechacemos el dominio de lo inhumano. Ningún símbolo puede justificar la negación de la experiencia, las capacidades o la vida humana *de los otros* y de uno mismo como otro. La humanidad de Jesús no es anulada por el impuesto de la cruz, sino todo lo contrario. Fue nuestra imagen de Dios (¿Dios mismo?) la que tuvo que cambiar para responder al grito del Crucificado y hacerse *Madre* del Resucitado. Creo que me he expresado con claridad. No podemos acusar ni denigrar al ser humano *por ser vulnerable* para adorar una imagen de la divinidad *invulnerable*. Si lo hacemos, estamos suplantando las entrañas amorosas y la *sensibilidad* del Misterio divino por un ídolo horrendo. "A mí me lo hicisteis" Mt 25, 40.

[1] Así es como MELISSA RAPHAEL comprende la *Sekhiná* (2003), en profunda concordancia con lo que había expresado la mística judía, y otros pensadores más recientes: BUBER (1922; 1997) acerca de la condición relacional de la persona divina y humana; LEVINAS (1974) sobre el valor metafísico del rostro del otro humano y la exigencia ética que plantea.

Hoy, los *ritos de paso*, gracias a un nuevo marco social y comunicativo que es reconocido en muchas culturas contemporáneas, consisten de modo radical en un aprendizaje que promueve el desarrollo humano. Es más, tal aprendizaje se extiende *a lo largo de toda la vida*. Incluso en los campos de concentración hubo personas que experimentaron el poder del amor para vencer a la muerte (Frankl, 1945). La "liminaridad" que vivían durante un periodo circunscrito (la "communitas") quienes estaban iniciándose en el mundo estructurado por una cultura (Turner, 1969), se extiende ahora a todo el proceso del aprendizaje humano, puesto que la iniciación no empieza ni acaba, al menos en este mundo. Es la vida entera. Ahora bien, a fin de que el sistema económico de acaparamiento no se apodere de ese todo que ya es la vida (o recuperarla, si ya se ha apoderado de mi vida), necesitamos recuperar la sensibilidad para reconocer en qué consiste un desarrollo verdaderamente humano.

Alguien se preguntará, entonces, de qué sirve la experiencia religiosa y la herencia de las tradiciones culturales en ese nuevo contexto, además de para sanar la ansiedad individual ante la muerte o para gozar de una cierta sensación de continuidad con el pasado. Esa no es la ingenuidad del converso, sino del individuo que ha perdido la memoria y, en consecuencia, tampoco se preocupa por la Historia. El vínculo entre el legado de la herencia cultural y el trabajo crítico de los historiadores parece esfumarse si aterrizamos en este planeta como un *angelus novus* -decía Walter Benjamin (1939)- que sólo mira hacia atrás para cerciorarse de que hay ruinas. En este tiempo que nos ha tocado vivir, a diferencia de otros, tendemos a pensar que no hay otro marco común a los seres humanos que la evolución natural y la lucha por la supervivencia, donde la economía capitalista es la ley (o el sistema mejor adaptado). De tal manera, no hemos solventado los problemas que causaba una visión totalizadora del mundo y de la Historia: las ideologías, los dogmatismos. Por el contrario, hemos fabricado otros dogmas o ideologemas para sustituirlos, con la intención de resignar a las víctimas de la actual situación a que las cosas son como son.

Pero no era ésa la salida más humana ni más razonable. De lo que se trataba era de convertir la Historia en un aprendizaje, a partir de la experiencia transmitida, en vez de amoldarla a los intereses de una ideología o a una mente cerrada por el dogmatismo. Estamos *llamados* a buscar la verdad de forma cooperativa y comunicativa, tanto por la fe en su sentido más profundo: la confianza en el Misterio favorable y amante de la vida, que nos ha creado con una *libertad acompañada de otros, acompañando a otros*; como por la racionalidad que nos descubre seres comunicativos y capaces de entender todo lo que existe, para vivir en concordia con su más profunda y auténtica manera de ser. Nunca vamos a dominar el universo. Tenemos que vivir en él. Nunca podremos dominar a la humanidad. Tenemos que vivir *con ellas y ellos.*

7.

A los jóvenes cristianos de hoy que tienen la oportunidad de comparar los evangelios con la realidad actual del mundo globalizado, lo mínimo que puede ocurrirles es un choque, y lo máximo un severo trauma. Donde Jesús habla de renuncia a las riquezas, los cristianos o los para-cristianos son los más ricos del planeta en cualquier lista estilo Forbes. Donde Jesús aconseja que sus aprendices se conviertan en iguales de los últimos, para que los últimos sean primeros, ninguna mirada puede eludir el análisis de la desigualdad mayor que ha conocido la Historia humana, mientras gran parte del 10 % en la cumbre son cristianos. Donde Jesús les pide que dejen de imitar a los poderosos de este mundo, porque se las dan de benefactores pero no practican la

mínima justicia, vemos aupados en el G-8 o en el G-14 o en el G-20 a una mayoría de líderes cristianos o de países culturalmente cristianos que han arrumbado el sistema de Naciones Unidas y la representación de los países pobres, para dominar el mundo a su antojo, sin sufrir ninguna vergüenza aparente. Mientras Jesús solicita una confianza total en las capacidades naturales y humanas que aseguran la *sostenibilidad* de la vida, como los lirios del campo, nos encontramos ahora con la crisis más grave del ecosistema global desde que los dinosaurios aplastaban la hierba[1].

Millones de personas han comenzado ya a desplazarse a otros países a causa de un reguero de catástrofes humanitarias (en el Sahel, desde hace treinta años), pero se cuentan con los dedos de la mano aquellas naciones que se han comprometido a acogerlos, por medio de un reciente tratado sobre migración. En este planeta mutante, donde hasta los virus lo tienen cada vez más difícil para sobrevivir, se multiplican las plagas (el SIDA es sólo una de ellas), mientras la investigación médica es controlada abusivamente por unas cuantas transnacionales farmacéuticas, para quienes salud y dinero significan *casi* lo mismo, con excepción de alguna limosna. Por si fuera poco, el recurso a la guerra para solucionar los conflictos sigue siendo un hábito acendrado del que, a veces, los cristianos no somos culpables, pero que tampoco ayudamos a cambiar por medio de doctrinas tales como la "guerra justa". Ese tipo de prudencia, después de millones de víctimas, se ha demostrado inútil, por contraste con la fuerza del diálogo en una asamblea conjunta. No es una mera ilusión tecnológica la experiencia de que medios de comunicación menos selectivos y más horizontales hacen cada vez más viable ese diálogo.

Hay categorías en la tradición cultural que ponen impedimentos graves a la comunicación, comenzando por el prejuicio de que comunicar es sólo hacer propaganda, en vez de poner en común lo propio y lo distinto. El pretexto de acusar al "mundo" de nuestros errores, por medio de una filosofía que considera un mal la mera existencia finita y una limitación a la libertad el existir en compañía, es una forma de maldición encubierta contra "los otros": los *hijos de las tinieblas*. A nadie se le escapa hoy, excepto a unos pocos teóricos cuasi-sectarios, que una doctrina sobre el pecado como el mero producto de vivir en el cuerpo y tener necesidades vitales, es una aberración patológica, individual o colectiva, que se opone de medio a medio a los derechos humanos fundamentales.

Tendríamos que cambiar de modo radical el concepto de pecado, y otros conceptos, para ajustarlos a la realidad *revelada* del ser humano en desarrollo[2], desde el mero interés al mutuo entendimiento, desde la lucha por la supervivencia a la sociedad de servidores, desde el patriarcado a la equidad de género, desde el capital acaparado como botín (en todas sus categorías, como explica Bourdieu 1979; 2000: capital social, capital cultural, capital simbólico) al destino universal de los bienes, desde el homicidio o el genocidio legitimados por una ideología sacral –quien consiente una sola muerte se desliza inevitablemente a consentir muchas, incluso la propia- hasta el compromiso mundial por los derechos humanos, frente a cualquier atentado contra la humanidad.

Ésa es la historia originante de Jesús, quien se formó como cualquier otro miembro de una sociedad tradicional, con una identidad circunscrita por la etnia, el género, la posición social y los prejuicios contra *los otros*: códigos de pureza, supuestos

[1] A todos esos temas se refiere la última carta de BENEDICTO XVI, *Amor en la verdad*, 2009, a la vez que solicita una reforma democrática de las Naciones Unidas, una "autoridad política mundial", la regulación del sistema financiero en servicio del bien común, la promoción del desarrollo sostenible, comenzando por los pobres de la tierra (cf. los Objetivos para el Desarrollo del Milenio), una respuesta responsable con las próximas generaciones a la catástrofe del cambio climático, etc.

[2] BENEDICTO XVI, *Amor en la verdad*, 8.11.17, etc.; PABLO VI, *El progreso de los pueblos*, 16.20.42, etc.

de impiedad. Pero recibió y comunicó aumentada la *gracia* de reconocer en las personas vivas que le salían al encuentro los signos discernibles de Dios-a *Abbá*, a quien amaba tanto como reconocía ser amado fiel e incondicionalmente por Él-la, en un plano eterno. En el curso de esta investigación los lectores podrán comprobar hasta qué punto los rasgos más conmovedores del Misterio se referían a la realidad de las mujeres, los esclavos y los niños de su tiempo, a diferencia de los caracteres propios de los personajes dominantes: el emperador, el amo, el patriarca, el héroe militar, con quienes había sido enmascarada la divinidad.

Lo único que se puede comparar a la existencia de un ser humano por quien se revela el proceso completo de nuestro aprendizaje en este mundo es el momento anterior a una hipotética explosión, *big-bang*, el $t_{-1,}$ del cual no tenemos ninguna noticia matérica, por muy elemental que sea. Lo demás es producto de las leyes físicas, de la evolución biológica; y, dentro de ese contexto limitado, la emergencia del desarrollo humano a partir de la mera animalidad, que desborda tales límites, sea para poner en peligro la vida en la tierra a causa de un dominio arbitrario (o la sumisión a tal imperio), sea para hacernos cargo de la vida con una libertad plena.

No la fuerza del deseo en un recién nacido, como el bebé que he tenido en brazos mientras escribía este libro: mi hijo Marcos; sino el imperio de la ambición en un jefe de este mundo, a imagen del ser-en-bruto, nos ha conducido a la paradoja de dominar todos los ecosistemas hasta ponerlos en crisis, al límite de exterminar decenas de miles de especies. No podemos dejar de ser animales, pero sí cuidar el ambiente de la vida como seres humanos a imagen del Amor. No sirve a nadie, ni puede justificar nada el dios que yo me invento para que ruja y desgarre a mis enemigos. Termina por devorarme a mí, a mis hijos, etc.

O bien nos hacemos capaces de aprender a partir de la memoria cultural, donde se contienen los textos de la tradición como signos en un contexto histórico interpretable, o bien repetimos el esquema evolutivo de la depredación, con el agravante moral de haber aniquilado *conscientemente* a millones de semejantes. Lo que la *revelación* todavía añade hoy, sin amenazas de castigo divino, al juicio ético acerca de la inhumanidad de unas estructuras injustas y de unos comportamientos biocidas, es la *eternidad de la memoria*. Si algún sentido completo tiene este mundo es la vida que ha generado y las memorias que no se olvidan.

El escenario fantástico de un Juicio Final, donde vaya a aglomerarse una multitud inmensa de seres despersonalizados y sometidos al Poder Supremo, sólo podría compararse en la realidad a un campo de concentración, bajo el lema "la pena libera". Por el contrario, la permanencia *intersubjetiva* de la memoria, en relación con Dios-a y con los demás seres vivos que han participado de nuestra existencia, cercanos o lejanos, es fundamento de la esperanza en un mundo nuevo, tanto como de la *manifestación de lo que era ocultado*: la verdad sobre los agresores y las víctimas. No es posible concebir un mundo alternativo donde no salga a la luz el sentido social de nuestros actos, en la medida que fueran libres y voluntarios.

Precisamente por eso no puedo manipular unos relatos humanos que constituyen los textos centrales de la tradición, donde se contienen las huellas de cambios cruciales en nuestra Historia común, como signos de una continua búsqueda de mediación con el Misterio. En las culturas judeo-cristianas, la Biblia destaca como paradigma entre los clásicos antiguos y modernos, aunque cada vez cunde más la exigencia de no olvidar ninguna vida humana, a través de la historia oral, ni despreciar ninguna experiencia, sea cual sea su forma de expresión. En tal sentido, la fidelidad a una/cada tradición nos da la oportunidad de esclarecer entre todos hacia dónde queremos ir. El respeto a la memoria es el primer paso para esclarecer la verdad histórica.

Pero el supuesto de que el pasado prevalezca sobre el aprendizaje, como el fantasma de los padres sobre los hijos, hasta obnubilar el entendimiento, es una ideología que lleva a la tragedia (*Hamlet*). El trasfondo intuido y revelado del amor divino anima a perdonar los errores, injusticias y pecados, para que la vida de cada persona, de cada sociedad y de la globalidad planetaria no se empantane en el abismo de la venganza, a causa de una continua rivalidad por el dominio. La vida en este planeta *necesita* que los humanos aprendan a salir del campo del dominio, comenzando por una revolución interior, de modo que una asamblea local y global llegue a decidir razonablemente (siempre de modo imperfecto y revisable) sobre el futuro, para abrirlo desde dentro a una llamada misteriosa, cada vez mejor entendida: el Amor con signos humanos y humanizadores.

8.

He utilizado todos los modelos disponibles -los que conozco- en las ciencias sociales para analizar la *herencia* contenida por las tradiciones religiosas judeo-cristianas, desde el chamanismo a la mística, en busca de la *gracia*: los signos de amor interpersonal que avivan la esperanza. Los valores reconocidos en nuestro tiempo han surgido de la experiencia histórica y se enraízan en esa constancia sagrada del aprendizaje:
- la defensa de la vida sostenible y en desarrollo (sección I: el chamanismo),
- los derechos / deberes sociales y económicos, en lucha contra la esclavitud (sección II: la memoria de Israel)
- la práctica de la no-violencia (sección III: desaprender la violencia)
- la bendición y el cuidado (sección IV: el misterio de la Diosa latente en Israel, como en otras culturas de su tiempo)
- la renuncia a la voluntad de dominio mundial, a la cual los grandes sistemas religiosos o ideológicos han otorgado un valor sacro, por medio de la apocalíptica, y a la que siguen inmolando sacrificios humanos, mientras los imperios edifican y consolidan una sociedad altamente estratificada, al servicio de las élites (sección V: la memoria de los malditos)
- la identidad personal basada en el amor y en el servicio, que se forma en diálogo vital con Dios-a Amor y en un camino de aprendizaje real, gracias a las relaciones interpersonales a que da lugar (sección VI: la revolución de Jesús, a partir de su propia tradición)
- los Objetivos para el Desarrollo del Milenio (sección VII: la recuperación del *cuerpo sensible* y la superación del ideal ascético)
- la emancipación de la mujer y del varón por medio del servicio mutuo (secciones VI-XI: la superación del patriarcado y la venganza de género)
- el surgimiento de la memoria sobre el Crucificado y el memorial subversivo de la *ekklēsia* cristiana como anticipo de un mundo nuevo frente al imperio y frente a la maldición inhumana de la Ley (sección VIII: los evangelios en la encrucijada entre distintas memorias colectivas)
- la asamblea humana, donde sea posible la comunión en la diversidad (sección IX: el paradigma imperfecto de las primeras iglesias)
- la escucha y aceptación de la memoria de los/as otros/as, en el trance de buscar la verdad histórica (sección X: la recuperación de la memoria olvidada)

- la irreductibilidad del aprendizaje personal, incluso en un contexto hostil, a través del humanismo, la mística y los movimientos reformadores (sección XI: la vigencia del paradigma de Jesús para alumbrar una nueva modernidad).

Ninguna de esas etapas anula a otra anterior, sino que nos permite descubrir con una nueva luz, sin prejuicios, la actualidad de los *chamanes que escuchan* (acogedores, sanadores), sobre todo mujeres; los/as activistas del trabajo social y los derechos humanos; los nuevos movimientos civiles de carácter global, que articulan una asamblea común en germen; la mística que dignifica a las víctimas de este mundo. Todos esos *carismas*, tan distintos del "único" apreciado por Weber y por el siglo de las revoluciones violentas, se han vivificado en nuestro tiempo.

Nadie puede negar que dichas capacidades (carismas y valores), los símbolos que condensan sus potencias en la cultura (trabajo, arte, religión, filosofía, ciencias), y la práctica cotidiana que los hace carne en la vida cotidiana (géneros y esferas sociales de comunicación), permiten vivir experiencias de la *gracia*, por cuyo medio se hace ligero el peso de la *herencia*. La gracia no excluye el deber moral, sino que permite vivirlo como una capacidad realizable y como un fruto deseable (Schiller, 1795)[1].

Pero también hay que dar cuenta con sentido autocrítico de las consecuencias que ha tenido y sigue teniendo una interpretación fundamentalista o capciosa de los textos sagrados, que excluye la memoria de los otros y pretende imponerse con amenazas y con violencia sobre las demás, en lugar de someterse a la prueba del diálogo. No es sólo una condición inexcusable por la razón humana. Si el Misterio no hubiera querido dialogar con el ser humano, no hubiera hecho posible mi/tu existencia.

En vez de aspirar a una perfección matemática o geométrica, mi condición vulnerable me hace capaz de esperar la plenitud del amor, si la solidaridad me fortalece para que no sea aplastado por el odio, por la angustia o por la represión. Cuanto más poderoso y *blindado* sea el agente, menos capaz será de comprender la profundidad del Misterio que se ha revelado por medio de la relación interpersonal, la compasión, la solidaridad y la entrega de sí mismo.

9.

La vida individual de Jesús no pertenece a un tipo lógico superior a la vida de cualquier otro ser humano, a no ser que comencemos por prejuiciar un mundo en el que las jerarquías sean, además de consagradas por una sociedad, determinadas por la genética o programadas por un diseño divino. Quienes afirman tal cosa son adoradores de la monarquía, sea cual sea su cultura, lo cual puedo comprender y respetar, mientras no pretendan prevalecer por tal medio. Yo pienso de otro modo. El hecho de que su memoria haya permanecido, mientras que un hipotético dominio sobre el mundo se ha demostrado una mera falacia, significa algo mucho más relevante. Su historia *con nosotros/as* tiene un valor paradigmático, que no hemos terminado de interpretar.

Jesús no nació perfecto, lo cual sería un simple insulto contra quienes padecen el azote del azar. Más bien, su camino es un recorrido interior y exterior que nos hace reflexionar sobre el sentido de cualquier vida humana, hasta la plenitud del amor. En lugar del orden de los astros o la pirámide trófica de la biosfera, esa vida narrada ha sido revelada como signo del Misterio. Nuestro único destino prefijado es participar de la relación humana y asumir la profundidad de la memoria (libertad, responsabilidad), en

[1] Una reciente carta de BENEDICTO XVI trata acerca de ese vínculo desde su punto de vista: *Amor en la verdad*.

el seno del Misterio que nos reconoce iguales, con independencia de las categorías impuestas contra el *amor primero*. Si nos sentimos hijos de Dios-a, aunque sea, para empezar, como posibilidad y fundamento místico de la igualdad, comprenderemos un poco mejor los motivos de su búsqueda.

En otros libros[1] he analizado con el mayor detalle que podía la historia del aprendizaje de Jesús narrada por Marcos, a partir de un re-descubrimiento de lo obvio: el primer evangelio hace una reconstrucción histórica cuya validez no puede ser desechada, sencillamente, por prejuicio[2]. No es una investigación positivista, sino un intento de comprender la persona de Jesús desde su propio foco sobre los acontecimientos que vivió, los cuales habían sido transmitidos por diversas tradiciones orales, antes de su redacción. Aunque el historiador tiene mucha tarea que hacer, gracias al contraste con otras fuentes (los otros evangelios, el documento Q, la tradición de la comunidad joánica, los *agrapha*, los textos gnósticos), esa primera aportación no podía ser borrada. La ciencia literaria nos proporciona el instrumento para interpretarla, mientras la psicología del desarrollo, las ciencias históricas y otras ciencias sociales permiten comprender en su contexto original el *aprendizaje narrado*.

Esta obra me ha servido para revisar, comentar y ampliar en lo posible las lecturas más novedosas sobre la historia de Jesús que nos ha proporcionado la Tercera Investigación, desde los años 1970 hasta la fecha. Mientras que la *Third Quest* se ha preocupado, hasta ahora, por devolver a Jesús a su contexto judío, en todas sus dimensiones, también parece necesario explorar el *impacto de Jesús* en su cultura, en sus seguidores, en las primeras comunidades cristianas, en el imperio romano y en la modernidad. ¿Hemos agotado la interpretación de los evangelios o podemos reunir los sentidos y valores dispersos para aprender *con Jesús* en nuestra propia vida? ¿Qué hábitos de interpretar nos impedían ese contacto?

Antes de las últimas décadas, la interpretación de los padres y madres de la Iglesia, los teólogos liberales alemanes, e incluso la *New Quest* habían considerado la relación de Jesús con el pasado de Israel. Es sabido que Bultmann decidió prescindir llanamente del Jesús judío para evitar una tarea ingente: revisar la perspectiva desde la que Jesús se hace cargo de las tradiciones de su pueblo. Lo he llamado la *memoria de Jesús*; a mi parecer esa memoria era claramente judía, aunque tuviera noticia del modo de vida helenístico y la organización política y económica del imperio romano. Pero me ha interesado también la perspectiva social sobre el Jesús judío aldeano, galileo, identificado con los jornaleros sin tierra, de la mano de varios autores. En particular, me declaro afectado de por vida y comprometido con la judeidad de Jesús contra los planificadores de la *Shoá. Por eso* me parece imprescindible la tarea de interpretar el texto bíblico desde la experiencia del Crucificado, frente a las mitificaciones de una divinidad perseguidora y destructora de su pueblo *humano*.

La paulatina salida a la luz de las ediciones de un equipo de especialistas sobre los rollos de las once cuevas del Mar Muerto (además de Masadá y otras dos cuevas relacionadas con la guerrilla de Bar-Kokhba), coordinados por Florentino García, permite situar a Jesús y a su memoria personal en un contexto más amplio del conocido: la cultura *henóquica*, de la que teníamos alguna noticia; los rollos bíblicos editados en el tiempo de la comunidad de Qumrán (algunos de ellos por los propios qumranitas) y los rollos doctrinales de la secta, que permiten identificarlos como esenios separados de la

[1] *Jesús, el aprendiz* y *La vida de Jesús, según Marcos*, en proceso de publicación.

[2] ALBERT SCHWEITZER (1906, 1912[2]) dio suficientes razones para que exegetas, filósofos e historiadores evitaran el capricho de inventarse su peculiar ficción sobre Jesús, como si fuera "el verdadero", en vez de interpretar los textos desde la perspectiva declarada que su propia época o su personalidad puede aportar a una "Historia de la recepción", con argumentos razonables. He optado por esto último.

corriente general por el conflicto del Maestro de Justicia con los reyes asmoneos, quienes usurparon el sumo sacerdocio.

Jesús se hace cargo del lenguaje simbólico con que sus contemporáneos hablan sobre el reinado de Dios por venir: en boca de Juan Bautista, concretamente. Las correspondencias con la sabiduría de los esenios también son notables. Pero el modo en que interpreta esos símbolos es el resultado de su propia experiencia, a la cual tengo acceso a través del evangelio de Marcos, el amplio caudal de la tradición Q, conocido por Mateo y Lucas, y el evangelio de Juan. Ni cabe reducir a Jesús a un liderazgo al uso, puesto que desborda notoriamente las expectativas de sus contemporáneos, comenzando por sus aprendices. Ni tampoco cabe negar la oportunidad del anuncio de Jesús como el cumplimiento definitivo de lo anunciado por Juan Bautista y los profetas, para presentar en su lugar a un sabio moralista. El *aprendizaje de Jesús*, no los prejuicios de un biógrafo moderno, le conducen desde el seno del judaísmo normativo a la experiencia de comunión con *Abbá* en una comunidad de iguales. No lo tuvo fácil, pero cambió en todo lo necesario para cumplir una misión singular: redimir.

Jesús chamán y sanador étnico no sólo es una figura bien conocida por los evangelios y aludida por las fuentes rabínicas, sino que había sido prefigurado por la propia tradición de Israel. Hay algo más que ciertos personajes (Elías y Eliseo), los cuales sirvieron de tipo/antitipo para la construcción de su vida, sea en la conciencia de Jesús o sea en la de los evangelistas. Mucho más relevante me parece que la actividad sanadora de Jesús se apropie una posibilidad real de su propia cultura, en la periferia del Templo y de las interpretaciones puristas sobre la Torá: el mediador chamánico. A través de su anuncio y de su propia persona las imágenes de una divinidad ambivalente, benigna y maléfica, en un mundo dominado por los demonios y ansioso por la intervención violenta de los ángeles, por medio de una guerra entre *dioses* de distintas etnias, se resuelve de modo definitivo. El hacerse humano del pleno Amor, gracias a un aprendizaje auténtico, desacraliza, al mismo tiempo, los símbolos del dominio (el imperio), la violencia (la maldición del *herem*), el acaparamiento (el Templo) y el patriarcado.

Durante mucho tiempo he seguido con verdadero fervor las interpretaciones que me proporcionaban las intérpretes mujeres o feministas acerca de la perspectiva marginada de *Jesús en su relación con las mujeres* de los evangelios. Ignoro hasta qué punto era consciente de que la figura del Padre y del Dios masculino estaba incompleta, a causa de una cirugía traumática: la exclusión del sujeto femenino en relación con Dios-a. Los textos sólo me indican que Israel nunca ha dejado de reconocer a Dios-a con rasgos de mujer, a pesar del interdicto patriarcal, violento y excluyente. Aunque Jesús no sea un feminista explícito, sí que encuentro muchas referencias en sus dichos y hechos a la comunidad de iguales, donde mujeres y varones, esclavos y amos, mayores y niños, jornaleros y terratenientes, sacerdotes levitas y samaritanos, judíos y algunos gentiles, justos y pecadores, son asumidos a través de una experiencia radical del encuentro como signo de la presencia mística de Dios-a, en diálogo continuo con *Abbá*.

La relación de Jesús con la muchedumbre (*ókhlos*) es un tema recursivo de los cuatro evangelios, por contraste con fuentes extracanónicas de orientación gnóstica. Esa cercanía manifestada con el sujeto más despreciable para la aristocracia, hasta un grado que casi podría considerarse *okhlocracia* (reinado de Dios-a *con* la asamblea humana, sin separación ni confusión), me permite poner radicalmente en duda todas las interpretaciones sobre el *ascetismo de Jesús* que desoyen las noticias acerca de su convivencia en la misma mesa y en la misma casa con los impuros y con los pecadores. El modo en que Jesús se confronta con la crisis social, económica y política que padecía su pueblo, en anticipo de una crisis más general a partir de mediados del s. II, no es la

salida del mundo y el desprecio al cuerpo, sino la escucha de las necesidades y los deseos de los últimos para integrarlos en una sociedad nueva. De hecho, ese leit-motiv sigue animando las esperanzas de nuestros contemporáneos para que el "nuevo milenio" no sea una repetición del antiguo.

Por último, es bien sabido que los apocalipsis persas, griegos y judíos acerca de un pasado mítico y un futuro todavía más fantástico, en forma de visiones y viajes por el trasmundo, se convirtieron en las *visiones del Jesús Resucitado* por muchas comunidades cristianas. La resistencia del evangelista Marcos a representarlas al final de su evangelio, excepto como un signo del Misterio que se ha de contrastar en la vida, por medio del seguimiento *en Galilea*, me parece genuina. Nos informa acerca de un *control comunitario* en la primera generación respecto a tales visiones, quizá demasiado riguroso, a causa de un celo machista. De hecho, Lucas, Mateo y, sobre todo, Juan, atendieron mejor a lo que las mujeres compañeras habían transmitido en los relatos de la Resurrección, cuando emergieron de un ocultamiento estratégico.

Los textos gnósticos de Nag-Hammadi, al menos los que colocan a Jesús como protagonista, con excepción del evangelio de Tomás, pertenecen todos ellos a ese género apocalíptico: el monólogo o el diálogo con el Resucitado. Algo similar podríamos decir de un enorme caudal de visiones en la mística cristiana a lo largo de dos mil años. Ahora bien, lo que me ha parecido más interesante y más histórico en esa memoria plural es el testimonio de distintas personas y en distintos contextos acerca de *la imitación de Jesús*, primero como modelo de los mártires; después como una figura disgregada por los llamados "misterios" (nacimiento virginal, infancia, milagros, pasión, cruz, resurrección); a lo largo de todos esos siglos, como paradigma de la humanidad que se hace solidaria con los despreciados por las figuras del dominio, incluso de un Cristo dominador: Pantocrátor.

Pues bien, el conjunto de la investigación debería conducir a ese contacto con el Misterio: la renuncia explícita de Jesús a la tiranía, el rechazo de cualquier forma de dominación que se presentaba como sagrada, y *su atención centrada en la persona*, son la piedra de toque para reconocer *la gracia entre el caudal de la herencia*. No sólo la vida de cada ser humano, sino la organización misma de las iglesias y la gestación de una asamblea para humanizar la vida en el mundo, podrían descubrir lo que tiene que decirles esa experiencia mística.

Sin ese amor experimentado y vivido, primero como seres amados (el *apego*), luego y simultáneamente como amantes (el *cuidado*), el ser humano no tendría esperanza alguna de sobrevivir, todavía menos de participar en el desarrollo de la vida hasta la muerte y más allá de este mundo circunscrito. Para que la esperanza aflore en mí es imprescindible el amor; pero el que adquiera un horizonte eterno sólo es posible si reconozco en este mundo el escenario de una libertad capaz de madurar por medio de la memoria compartida con todos y todas.

I. Historias desde el principio

> Escuchad la palabra de YHWH, hijos de Israel, que YHWH pone pleito (*rib*) a los habitantes de esta tierra, porque no hay fidelidad ni amor, ni conocimiento de 'Elohim en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre. Por eso, la tierra está de duelo, y se marchita cuanto habita en ella; las bestias del campo y las aves del cielo y hasta desaparecen los peces del mar Os 4, 1-3

La *New Age* ha sido criticada por poner en boga técnicas para disminuir el estrés de las élites, mientras pretende conectarse con el "espíritu de la naturaleza", como un análogo del ecosistema, por una vía puramente individual, que deja las cosas como están. La búsqueda de armonía por ese canal asume algunos conceptos del budismo, el cristianismo o el chamanismo, a los que se ha privado de su profundidad en la memoria colectiva. Parece insuficiente[1].

El chamanismo surgió, desde hace miles de años, probablemente desde el origen de la humanidad y su relación con el Misterio, como un servicio al grupo, en beneficio de la comunidad de los vivientes. Los chamanes son mediadores con los espíritus para conseguir que favorezcan al bien común, en relación con los demás seres vivos. Los símbolos que utilizan, al menos en muchas culturas actuales, no son meros pretextos para la autocomplacencia. Ayudan a los demás para que disciernan aquellos deseos que son acordes con una *vida sostenible*, respecto de aquellos otros que (auto)destruyen a sus agentes y a sus semejantes, tanto los seres humanos como los demás vivos que habitan el planeta. Nos incitan a seguir aprendiendo por medio de la experiencia intersubjetiva cuál es el camino adecuado para el crecimiento. No es casualidad que algunos chamanes amerindios, hoy, recorran el planeta mientras defienden la llamada *Carta de la Tierra.*

Como era de esperar, no todas las formas de chamanismo son igualmente clarividentes, ni están exentas de una crítica racional acerca de su acceso privilegiado a la verdad o de una relación exclusiva y excluyente con el Misterio. Los chamanes, como cualesquiera otros seres humanos, sufrieron los efectos de estructuras sociales, políticas y económicas que se impusieron por medio de la violencia para construir las ciudades-estado y extender su ámbito de influencia: la ambición de imperio. El estudio del profetismo en Israel me ha permitido reconstruir una hipótesis sobre cuál pudo ser la evolución del chamanismo en conflicto con las religiones instituidas por los monarcas en las ciudades-estado y en los imperios.

Me parece que la memoria sobre los profetas hebreos y sobre el contexto histórico en que surgieron nos indica una salida a la crisis provocada por la globalización económica y militar. No hay relación posible con el Misterio que no comience por incluir a toda la humanidad y a todos los seres vivos, en lo cual coinciden Kant, Dostoievski o los maestros budistas que reúnen a los pastores de Mongolia en un espacio sagrado, mientras *interpretan* el ritual de reconciliación con los espíritus de todos los seres vivos[2], a los que afecta un modelo de desarrollo destructor.

Pero el modo en que se realizan tales formas de relación (*re-ligación*) no es únicamente el "santuario de la conciencia", ni consiste en inducir una pasividad extática

[1] Vid. POUPARD (2001).

[2] Vid. el documental etnográfico de BYAMBASUREN DAVAA y LUIGI FALORNI, *Historia del camello que llora* (2003), ambientado en las estepas de Mongolia (desierto del Gobi), donde los armónicos de la voz y los instrumentos musicales, además de reunir a los miembros de una familia de pastores, a lo largo de tres generaciones, también ayudan a sanar a una camella que ha rechazado a su vástago, a causa de un parto traumático.

ante el mundo contemporáneo, como si fuera un hecho natural, sino que ofrecen motivos razonables a la intervención activa de cada ser humano en la gestación *cultural* de un mundo nuevo.

Esta sección consiste, principalmente, en el estudio de los libros proféticos (*Nebi'im*), tanto los "profetas anteriores" (Historia Deuteronomista: de Josué a 2Reyes) como los "profetas posteriores" (también llamados "profetas escritores": los tres principales, Isaías, Jeremías y Ezequiel, junto con los Doce Profetas menores), para descubrir en ellos las actitudes de los chamanes y el modo en que se configuraron desde los orígenes de Israel hasta después del exilio.

1. Los primeros narradores de historias sagradas

1.1. Chamanismo

Probablemente los primeros humanos en relatar *historias sagradas* hayan sido los chamanes, en aquellas formas de religiosidad comunitaria anteriores a la organización del estado: sociedades cazadoras-recolectoras, aldeas neolíticas; así como, posteriormente, en el marco de los rituales apropiados a la familia extensa, el espacio doméstico y el vínculo entre distintas generaciones, a diferencia de los rituales donde se representa la estratificación social, de una manera o de otra. Los chamanes ejercen la guía en rituales de iniciación que permiten participar activamente al público durante un viaje imaginario por el mundo espiritual o el trasmundo, al mismo tiempo que propician la integración de todos y cada uno en la comunidad: un *vehículo compartido* en el viaje, sea la barca de Rá, el barco de Ulises o el arca de Noé [1].

Tanto el drama ritual y la representación pública de textos sagrados, como la narración de cuentos maravillosos, en épocas posteriores, pueden considerarse herederos de su función mediadora [2]. Pero aún más llamativo resulta que tales funciones sean asumidas por el *chamán* de los evangelios, junto a todas las demás que se habían dispersado a causa de la distribución jerárquica de los carismas en el espacio circunscrito del Templo: la sanación, la comunicación con los espíritus y, específicamente, el diálogo con la divinidad, en el cual Jesús nos introduce y nos lleva más allá de la tradición profética, en calidad de interlocutor connatural con Padre/Madre y con los hermanos. Su palabra transforma los mitos genealógicos y cosmológicos acerca de los orígenes de la comunidad, en parábolas vivas sobre el reinado de Dios-a a través de signos cotidianos. La comunicación del Espíritu es puesta en contraste por Jesús y por las tradiciones sinópticas con los fenómenos de posesión alienante, que enmascaran a la persona para convertirla en chivo expiatorio de una violencia supuestamente inevitable.

Durante las últimas décadas, la antropología de la religión ha resaltado las coincidencias entre descripciones etnográficas de distintas culturas para universalizar y perfilar de nuevo el concepto de chamanismo. A partir de su contexto genuino al este de Siberia (el pueblo evenki de Tungus), conocido gracias al trabajo de Shirokogoroff [3], el

[1] Vid. ELIADE, "La iniciación chamánica" (1964, 104-129).

[2] Así lo reconoce MORRIS (2006, 42-43), al final de su estudio sobre el chamanismo, al mismo tiempo que elogia los esfuerzos de LÉVI-STRAUSS, quien compara el fenómeno con el psicoanálisis para explicar su peculiar eficacia en el medio cultural adecuado; y, especialmente, el trabajo comparativo de IOAN LEWIS para interpretar el sentido social de los ritos chamánicos. .

[3] SHIROKOGOROFF (1935), apud MORRIS (2006, 16ss.).

ámbito de los ritos chamánicos fue reconocido por los investigadores en otras regiones, de la mano del fenomenólogo Mircea Eliade, y de Ioan Lewis (en la tradición estructural-funcionalista)[1], aunque entre ambos hay notables diferencias de perspectiva.

Mientras que el primero pretende dar cuenta de la experiencia religiosa en culturas tradicionales e imagina estar sacando a la luz los fundamentos de la religiosidad humana desde tiempos prehistóricos, el segundo descubre que el "complejo chamánico" se reproduce en todas las religiones, incluidas las que poseen una teología compleja y un horizonte universal.

Para Eliade, el núcleo del chamanismo está constituido por el "viaje mágico" al mundo superior o al inferior y por el control del chamán sobre los espíritus[2]. No obstante, separa con toda claridad su actividad 1) como mediador de la comunicación con los "espíritus" y como guía de la comunidad en su proceso de experiencia sobre el trasmundo, es decir, alguien que tiene la capacidad de dialogar con los espíritus en beneficio común, respecto de 2) el fenómeno ambiguo de la "posesión" (*spirit-possession*).

Lewis se funda en su trabajo de campo sobre la religión en Somalia para proponer una "sociología del éxtasis": los ritos chamánicos serían centrales (*central possession cults*) en aquellas culturas donde mantienen el orden moral. Pero también pueden darse en los márgenes de las sociedades donde se han extendido las grandes religiones (*peripherial religion cults*). Son muchas veces protagonizados por mujeres o personas de los estratos sociales inferiores y se oponen a la religión moralista, de modo que vendrían a ser "la religión de los oprimidos".

Según Lewis, la mediación ejercida por los chamanes con los espíritus, en cualquier cultura, puede ser de tres tipos: posesión, intermediación (*mediumship*, p. ej., en ritos adivinatorios) y control de los espíritus (el chamanismo clásico). Otros investigadores se limitan a distinguir entre el **trance**, más habitual en sociedades cazadoras-recolectoras, donde el agente o el participante del ritual son fortalecidos por la comunicación con los espíritus, respecto de la **posesión** (*possession-trance*) en sociedades agrícolas, durante la cual es puesto en escena **el dominio del espíritu sobre una persona** que ocupa un lugar subordinado en el orden social: mujeres, en muchos casos, a través de ritos donde se dramatiza la violencia, con frecuencia sexual, y se refleja la "sumisión" [3].

---

[1] Vid. ELIADE (1964, 232ss.); LEWIS (1971).

[2] Según LAING, psiquiatra especializado en el estudio de la psicosis y las terapias alternativas (antipsiquiatría) para su sanación, las experiencias visionarias y los sueños son "la fuente original de toda religión"LAING (1967, 112). Las alucinaciones serían respuestas –en el marco transformativo de la locura- a una situación insoportable (*distress*), cuando la persona no puede ajustarse a las expectativas de sus pares (*peers*), muchas veces generadoras de una ruptura interior ("doble vínculo"), a causa de mandatos/mensajes contradictorios.

La teoría antropológico-psicológica de LA BARRE (1972) se basa en sus investigaciones sobre los "estados alterados de conciencia" que caracterizan el "culto del peyote" practicado por los huicholes (estado de Nayarit, Méx.) y la cultura de otros pueblos amerindios, para defender que en ellos hay mucho de común con los ritos chamánicos.

LAING y LA BARRE escribieron casi en la misma época. El uso de drogas para provocar un "viaje" fue adoptado por la cultura juvenil durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, con unas consecuencias francamente desastrosas. La idolatría provocada por libros-fetiche como los de CARLOS CASTANEDA acerca de "don Juan" –un chamán habituado al uso del peyote- contribuyó a agravar la situación de pacientes psicóticos. En suma, las drogas sólo sirven de medio para un "viaje comunitario" en el marco de un ritual y en culturas donde estaban asociadas a un conjunto de símbolos muy determinados. De otro modo, dan pretexto a aberraciones imprevisibles.

[3] Vid. BOURGUIGNON (1979, 262-263).

Los rituales de **posesión** asociados al "culto Zar" en el norte y noreste de África han sido descritos por diversos autores, desde perspectivas variadas[1]. Todos destacan las diferencias y las implicaciones mutuas entre los cultos chamánicos y el orden de la religión islámica: a) el lugar otorgado a los *jinns* –seres invisibles, pero mundanos- en el imaginario musulmán, a manera de dobles espirituales de la bondad, la malignidad o la ambivalencia humana; b) el carácter amoral de los cultos Zar, en oposición al moralismo de la religión dominante; c) el protagonismo de las mujeres en los roles relacionales, tanto de pacientes, como de *folk healers*, mujeres-chamán que han adquirido control sobre los espíritus después de pasar por una enfermedad o por un trauma.

No obstante, los antropólogos ofrecen distintas explicaciones sobre el lugar de los cultos Zar en la sociedad islámica. Mientras que Lewis los considera un ejemplo de la "religión de los oprimidos", Boddy insiste en la mera funcionalidad del culto Zar dentro de un sistema simbólico "balanceado" por la oposición entre los géneros (hombre-mujer, espacio público – doméstico, actividad - pasividad, etc.).

1.2. Identidad resistente

Si comparamos a los profetas descritos por las tradiciones bíblicas o que actúan directamente en su transmisión (*nabi'*, "poseido"; *ro'eh* "vidente"; *hozeh* "visionario"[2]) con la figura genuina del chamán en las religiones de los pueblos siberianos (cazadores), amazónicos, sudafricanos o australianos (cazadores-recolectores), habría que llegar a la conclusión de John Grim:

> Aunque sus experiencias espirituales sean similares, los contextos en que funcionan y los roles que actúan en sus sociedades son diferentes. Comparados a los profetas, el sistema de símbolos del chamán no se yergue en un contexto altamente tradicional. En su lugar, el chamán experimenta una revelación numinosa primariamente en el mundo natural. El tipo chamánico no anuncia el mensaje revelatorio de una divinidad personal, sino que dramatiza su encuentro personal con las fuerzas numinosas en el mundo natural […] Su concepto de divinidad no está claramente desarrollado en términos de una relación de alianza, ni su espíritu asociado (*spirit-patron*) se expresa en términos de una terminología trascendente, monoteísta[3].

Sin embargo, acabamos de valorar el hecho de que los ritos chamánicos y la figura del mediador con una presencia espiritual en el mundo, tanto con espíritus malignos como benéficos (la *Ruah* hebrea)[4], está ampliamente representada, también, dentro del marco de culturas donde se han implantado religiones con una cosmología compleja, un orden legal procedente de la revelación y una memoria fijada por la escritura en forma de historias humanas sagradas. En el Israel pre-exílico, el ámbito de actuación de los/as profetas-chamanes sólo era marginal desde la perspectiva de una élite minoritaria, ya que estuvieron desde el principio en conflicto con las religiones, los dioses y el universo simbólico de las monarquías gobernantes en las *ciudades-estado*, según relatan las tradiciones narrativas sobre el éxodo o sobre la vida en Canaán.

Por propia experiencia puedo corroborar que la actividad de los chamanes, mujeres y hombres, ha servido a los pueblos indígenas mesoamericanos para configurar

[1] Vid. MORRIS "Zar Cults in the Sudan" (2006, 88-96), sobre IOAN LEWIS, PAMELA CONSTANTINIDES, JANICE BODDY.
[2] Sobre el sentido de los términos aplicados para nombrar a los profetas en su contexto, vid. SICRE (1992, 76-98).
[3] GRIM (1983, 185).
[4] SCHMID (1999, 55-58, 61).

identidades resistentes, a pesar de los intentos de aculturación emprendidos por el estado, por el mercado o por la religión oficial, sin que pueda considerárselos "marginales" en su cultura. Aunque tales mediadores no sean perfectos, ni se constituyan necesariamente en líderes carismáticos de la comunidad –a diferencia de los catequistas o los maestros autóctonos-, dan noticia cierta de una relación cotidiana con el Misterio cuyo marco no es el Templo ni la religión política, ni se somete a sus imposiciones.

En el antiguo Israel se da la circunstancia peculiar de que algunos de esos mediadores procedentes del ámbito de la aldea y del clan adquirieron un reconocimiento más amplio, o lo buscaron por sí mismos, en nombre de YHWH. En cualquier caso, la memoria de los profetas bebe de las tradiciones domésticas y comunitarias, para confrontarse a la reinvención de los orígenes por parte de los poderosos del momento: reyes, cortesanos y sacerdotes. En tal medida, es un ejemplo singular de lo que significa en cualquier época la demanda de historicidad por parte de una memoria colectiva, aun cuando no se mida en parámetros objetivos, sino que pretenda verificarse en el mundo social: la justicia con los pobres y los vulnerables del pueblo, la fidelidad a unas normas consagradas por el ser divino[1].

2. Los ritos chamánicos en la tradición bíblica: entre el servicio al pueblo y la ambición de poder

2.1. Posesión

Lo que hay de común en las imágenes variables que el texto bíblico atribuye a los "profetas anteriores" (los libros narrativos) y los "profetas posteriores" (los libros proféticos), a lo largo de varios siglos, es la identificación verosímil de una persona con los modales de YHWH. Sin embargo, no creo que fuera adecuado utilizar el concepto cristiano de encarnación para ese vínculo, en la medida que la relación entre Dios-a y el profeta no era propiamente personal, sino instrumental y subordinada, como la de amo y siervo, patriarca y heredero, varón y mujer.

Aunque no son infrecuentes las situaciones de diálogo entre ambos en el texto bíblico, en forma de visiones (Am 7, Is 6, Jer 1, Ez 1-3, etc.)[2], así como la referencia constante a lo que YHWH ha comunicado al profeta ("me dijo", "dice")[3], eso que acontece debería describirse mejor como un *estado alterado de conciencia* y como una posesión[4] (Miq 3, 8)[5], la cual no cabe interpretar solamente en sentido benéfico, sino también patológico (Cf. Jer 15, 10-21; Ez 3, 24-27 ss.).

---

[1] Vid. acerca de tales actos en la HDta, PLEINS, "Prophetics Acts of Power: Shamanism as Politics" (2000, 111 ss.).

[2] Vid. SICRE (1992, 101-108).

[3] SICRE (1992, 108-112).

[4] SICRE (1992, 113-117).

[5] Esta cita de Miqueas es la única de los libros proféticos preexílicos en que la Ruah es claramente asociada a YHWH como una fuerza que posee al profeta, pero no para provocarle un éxtasis ambivalente, vivificador-destructor. SCHMID duda que sea original (1999, 64 s.), porque la asociación de Rúah y YHWH, con un sentido benéfico, no ambivalente, es propia del exilio-postexilio (Is 42, 1b; Is 61, 1; Zac 7, 12), y cada vez más (el derramamiento futuro de la Ruah de YHWH, Jl 3, 1). Por mi parte, creo que Ez 36, 26 (11, 19) y 37 es todavía menos ambiguo que otros usos posteriores (s. IV en adelante). En esta Historia de la memoria coincidimos con SCHMID en señalar que el primer postexilio dio pie a un discernimiento profético peculiar sobre los dones (carismas) divinos: acerca de la inclusión de los otros

Las actitudes expresadas por los profetas yahvistas ponen en escena (*performance*) una fuerza natural superior a todas las demás (la tormenta, el huracán, el fuego: 1Re 19), al mismo tiempo que a un patriarca irritado y violento (Am 2, 6.13), un marido celoso (Os 2, 4 ss.) o, de manera muy significativa, por contraste con esa imagen patriarcal, una madre tierna y amable (Os 11, 1 s.; Is 43, 1s.; 44, 2.24, etc.). Me parece que la inspiración divina tiene en estos personajes rasgos chamánicos, contradictorios e internamente conflictivos (*possession-trance*). Como se hace patente en el texto, lo que nos comunican los profetas y quienes reconstruyen su personalidad ficticia en los libros narrativos son símbolos convencionales en su cultura, es decir, el modo como el pueblo imagina la figura de YHWH, tanto como el *ethos* del mediador, y, además, un tema o un contenido determinado.

Como sugiere un redactor tardío al narrar el viaje iniciático de Elías al monte Horeb, en el desierto, YHWH no está propiamente en ninguna de esas figuras (1Re 19, 9-12), sino en el fondo de la relación interpersonal: la acogida, la escucha, el compromiso con la vida real del profeta y del pueblo, con sus necesidades y con su demanda de justicia (Is 43, 8-13).

2.2. Etapas de aprendizaje

La tradición bíblica nos ha proporcionado un amplio elenco de experiencias que podrían ser incluidas en el "complejo chamánico", a través tanto de los libros narrativos como de los proféticos [1]. Sin embargo, han sido sometidas por sus redactores a una continua valoración, la cual, con cierta frecuencia, "deja pasar el camello pero cuela el mosquito".

Cuanto más atrás se retrotraen las tradiciones, tanto más abundantes y centrales son los testimonios de rituales chamánicos[2]: en la relación de los patriarcas y las matriarcas con *'El*; en personas determinadas que actúan como mediadores extraordinarios de YHWH ante su pueblo, a partir del ejemplo de Moisés; en las prácticas ambivalentes atribuidas a los jueces y los profetas por la Historia Deuteronomista; en la adivinación a cargo de sacerdotes (heb. *urim* y *tumim*) durante el periodo del Primer Templo, considerada aceptable por contraste con la protagonizada por mujeres. A pesar de eso, han quedado huellas del modo en que algunas mujeres realizaban sus ritos con ayuda de *terafim*[3], figurillas domésticas (Gn 31, 19.34-35), o bien ayudaban como intermediarias a hablar con los espíritus[4] (literalmente "dioses" o "Dios": *'elohim* Is 8, 19; 1Sam 28, 13), para lo cual disponían de una *'ob*: un espíritu asociado o un amuleto (1Sam 28, 8). Estas actividades no son reformadas, sino calificadas de hechicería y prohibidas con amenazas de muerte (cf. 1Sam 28, 3; Lev 19, 31; 20, 6), al menos a partir de la actividad del movimiento deuteronómico, durante el último tercio del s. VII a.C.

---

pueblos y todos los grupos sociales (no sólo las doce tribus), gracias a las imágenes *entrañables* de Dios-a. Durante esa breve época, antes de la nueva crisis, la profecía postexílica se vincula "a la profecía de salvación pre-exílica, con lo cual se acepta que los profetas de salvación –en oposición a los profetas de desgracias reconocidos canónicamente- se hayan remitido al 'espíritu de Yahveh'" SCHMID, 1999, 69. Parece razonable la explicación.

[1] Vid. una excelente reconstrucción del contexto social en que se desarrolló la función profética, así como su progresiva decantación, a cargo de SICRE (1992, 219-366). De modo más general, vid. la síntesis aún válida que propone ALBERTZ (1992, 58-83; 128-173; 174-192; 281-294 306-337; 510-528; 661-683; 684-709; 782-835).

[2] Vid. ZEVIT (2001, 480-510).

[3] Vid. SICRE (1992, 47)

[4] SICRE (1992, 43).

Parece que el cambio más profundo en la consideración de los ritos chamánicos coincidió con el desarrollo de una campaña oficial para centralizar el culto en Jerusalén e institucionalizar la función sacerdotal de forma excluyente[1]. Así pues, las contradicciones en la axiología sobre los mediadores/as –incluso cuando tratan de una misma persona: Jetró, Aarón, Miriam, las mujeres chamanes y profetisas antes del exilio- a lo largo del canon bíblico podrían explicarse en virtud de las estructuras sociales dominantes en cada contexto, tanto con arreglo a las tradiciones de donde proceden los relatos y las leyes, como por su valoración durante el exilio y el postexilio, al regreso de Babilonia [2].

Lo acabamos de comprobar por referencia a los *terafim* o a la *'ob* y su uso por las mujeres en ritos chamánicos: en el libro del Génesis ni son juzgadas, ni condenadas por esos hechos, mientras que el Levítico y la Historia Deuteronomista (HDta) las amenaza ostensiblemente. También es significativo que la HDta, cuando elabora su peculiar versión de las tradiciones narrativas, desde la conquista de la tierra hasta la caída de la monarquía y el destierro, haga un uso paradigmático de la etiqueta *varón de Dios* (is-ha'elohim, hasta 70 veces), como después los autores de la Historia Cronista y el libro de Esdras, con el fin de designar, además de a Moisés (Dt 33, 1), a los profetas y mediadores que intervienen como *instrumentos al dictado* contra los planes de los reyes, con un estilo caracterizado por su valentía, ciertamente, pero también por la amenaza en nombre de una violencia sagrada[3].

No tengo la intención de fabricar una dialéctica entre chamanes y sacerdotes, semejante a la que Wellhausen, a finales del s. XIX, proyectó en su hipótesis sobre las fuentes documentales del Pentateuco: un pasado glorioso durante el tiempo de la monarquía y de los profetas, antepuesto al judaísmo posterior, al que consideraba ritualista y falto de espíritu. Tan rituales eran las acciones de los profetas, quienes usaban muchas veces el espacio del Templo (incluso Jeremías 7 y 26), como las de los sacerdotes, aunque los ritos fueran de distinto género[4]. Además, la imagen de la divinidad que nos ofrecen es igualmente bipolar: peligrosa y amable, patriarcal y maternal; sedienta de venganza, pero protectora; violentamente posesiva y liberadora.

La oportunidad de comprender el contexto sociocultural de los símbolos nos debería ayudar a interpretarlos a manera de etapas en un dificultoso camino de aprendizaje que no es reversible, aunque los fundamentalismos antiguos o actuales provoquen una ilusión regresiva, como resultado de temores a perder un estatus privilegiado o de aspiraciones al dominio. De poco serviría reinstaurar el culto a la Diosa a través de sacerdotisas especializadas, como tampoco es posible seguir rechazando la participación de las mujeres en la mediación con la divinidad, a causa de una lectura acrítica de los textos sagrados.

---

[1] ALBERTZ, "La reforma deuteronómica" (1992, 366-435 y esp. 394-406).

[2] Vid. ALBERTZ (1992; 1996; 2004); SICRE (2002).

[3] La HDta hace uso de la tradición que figura al profeta como chamán, en los márgenes de la religión oficial, para dotarlo de unos rasgos muy determinados para caracterizar al propio YHWH como agente de la violencia sagrada, de modo que las desgracias sufridas por Israel se conviertan en portentos, cf. PLEINS (2000, 114). Lo que no parece interesar tanto a los redactores es el contenido concreto de la crítica a las élites que gobernaron al pueblo durante varios siglos y que sufrieron el destierro. "Los términos hebreos para la pobreza, tan comunes en los profetas canónicos, están casi enteramente ausentes de la HDta", con excepción del Deuteronomio (PLEINS, 2000, 115).

[4] Las coincidencias formales de los escritos proféticos con los salmos de plegaria (Is 26, 7-18) y lamentación, en el marco de una liturgia penitencial (Jl 1-2; Hab 2, 20; Lam 1-5, atribuidas a Jeremías), o con himnos de acción de gracias (Sof 3, 14-18), hacen comprensible que la Historia Cronista pretendiera reducir el oficio de los profetas a cantores del Templo, dentro del orden instaurado por los regresados de Babilonia (1Cro 25).

2.3. La memoria sobre los orígenes

Lo cierto es que gran parte del Primer Testamento se concibió o se redactó durante el exilio (s. VI a.C.) [1], mientras que la composición del Pentateuco es ubicada por la investigación actual en el periodo postexílico. La liberación de los desterrados a Babilonia (*golá*), tal como es cantada en el DeuteroIsaías, sirvió de signo para recuperar y dar forma a las tradiciones de Israel de la manera más esperanzadora que pueda imaginarse. Incluso el rescate de la memoria sobre los orígenes –las historias de los patriarcas y matriarcas- está profundamente motivado por la experiencia de la religiosidad doméstica durante el exilio babilonio. Los ritos chamánicos no habían desaparecido, sino que se fueron convirtiendo en acciones celebrativas de la memoria y la esperanza de liberación[2]. Pero poco más adelante veremos que ese tiempo fue breve y sus frutos, malinterpretados.

Albertz ha investigado ampliamente el proceso vivido por la religiosidad familiar en Israel, previo a cualquier forma de sincretismo "desde arriba"[3], hacia la vivencia integrada del judaísmo posterior al exilio (cf. Ez 20, 23-26). Es muy interesante el estudio de los nombres personales y su relación con los salmos de alabanza y lamentación individual[4], que empiezan en la época premonárquica siendo dedicados a *'El*, incluyen posteriormente a *YHWH* y *Baal*, y terminan, en la época anterior al exilio, dedicados mayoritariamente a *YHWH*.

De ahí deduce Albertz que la mancomunidad de *Isra-'el*, antes de la monarquía, celebraba a *'El*[5], hasta que se incorpora el nombre de YHWH con "el grupo del éxodo" (Efraín, Manasés y Benjamín), el cual trae consigo la memoria comunitaria de la liberación, que empieza a producir su efecto. Julio Trebolle, de acuerdo con Albertz, encuentra en el libro del Éxodo y sus ecos en la epigrafía egipcia razones suficientes para suponer que la religión yahvista, en origen, "se relaciona con un grupo de *hapiru*, formado básicamente por prisioneros de guerra de origen étnico muy diverso, condenados a trabajos forzosos en la región egipcia de Pi y Ramsés"[6], aunque su localización espacio-temporal no pueda ser corroborada por la arqueología.

A diferencia del baalismo y de las teologías propiciadas por ambas monarquías, Israel y Judá, YHWH no era el centro de un panteón que representara el orden eterno del cosmos, a imagen de un estado jerárquico y estratificado, sino el Dios de la memoria liberadora, de la Alianza y del acontecimiento histórico (heb. *dabar*), continuamente vivo en el relato, mejor que la simple "acción". Se hacía presente a través de la pragmática comunicativa que constituyen la promesa y la ley, la interpretación y el cumplimiento, no por medio de una publicidad representativa de su gloria, que sirviera a los propósitos del monarca y sus sacerdotes[7]. Por tanto, no sería aventurado reconocerle un carácter chamánico.

---

[1] Vid. ALBERTZ (2004).
[2] ALBERTZ, (1992, 58-83; 174-192; 350-366; 394-406; 510-528; 684-709).
[3] Ajab 1Re 17ss.; Acaz 2Re 16, 3-4.10ss.; Manasés, 2Re 21, 2.9.
[4] ALBERTZ (1992, 178-184).
[5] Vid. una argumentación similar de TREBOLLE (2008, 266), que viene a ser la opinión mayoritaria entre los actuales historiadores de Israel: la génesis del monoteísmo a partir del politeísmo, prácticamente hasta el exilio, y la poligénesis del pueblo por la reunión de clanes de distinta procedencia, entre ellos, los propios cananeos.
[6] TREBOLLE (2008, 277).
[7] Desde el título de su libro, TREBOLLE destaca que la religión nómada prescindiera de los iconos. Pero no es tan evidente que sea una religión del silencio, dada la resonancia de la Palabra y su enorme impacto cultural. Otra cosa es que Israel convirtiera el silencio en un signo muy potente, interpretable desde distintas perspectivas, puesto que ha sido usado por los poderosos (reyes-sacerdotes) para imponerlo y por quienes se niegan a adorar sus imágenes o a repetir sus fórmulas. Así lo ha interpretado el propio

El movimiento "sólo-YHWH" se inició en Samaria (Amós y Oseas) con un cariz antimilitarista y comprometido con una *justicia global* contra los imperios, sus prácticas y sus ídolos, que emana de la Alianza con YHWH: "Escuchad la palabra de YHWH, hijos de Israel, que YHWH pone pleito (*rib*) a los habitantes de esta tierra, porque no hay fidelidad ni amor, ni conocimiento de 'Elohim en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre. Por eso, la tierra está de duelo, y se marchita cuanto habita en ella; las bestias del campo y las aves del cielo y hasta desaparecen los peces del mar" Os 4, 1-3. Ese modo de relatar no es menos propio de un chamán por ser expuesto a las puertas de la ciudad o del santuario, ante una reunión improvisada o en una asamblea litúrgica (Os 4, 4ss.)[1].

La memoria colectiva sobre la liberación, el desierto y el don de la tierra es narrada una y otra vez (Am 2, 9-11; 3, 1-2; Os 11, 1-4; 12, 4-5 etc.), como la demanda de un amante abandonado después de una vida entera, pero sus imágenes mezclan la ira del macho invencible y destructor (contra las mujeres de Samaria Am 4, 1-12; Os 2, 4-25), con la amabilidad entrañable del pariente tribal, el enamorado, la hermana o la madre fiel (el *hesed*[2], cf. Os 2, 21; 6, 6). "Yo enseñé a caminar a Efraín, tomándole por los brazos, pero ellos no sabían que yo les cuidaba. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor. Yo era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer. Pues volverá al país de Egipto y Asur será su rey, porque se han negado a convertirse. La espada hará estragos en sus ciudades", etc. Os 11, 1-6. Esa ambivalencia era tan funesta como la enfermedad que pretendía sanar, si no se trataba de la misma patología.

Los profetas se enfrentan a todas aquellas formas de idolatría que simbolizan el poder de los monarcas, sus ambiciones imperialistas, a la zaga de Egipto o Asiria (Os 7, 11), en pugna con Aram[3], y la riqueza de las élites radicadas en la ciudad de Samaria, quienes demuestran ser consumidores de sacrificios ingentes con el intento de autolegitimarse (Am 5, 21ss.; Os 8, 13), pero han acumulado el despojo de los pobres a

---

TREBOLLE cuando comenta las narraciones de los supervivientes de la *Shoá* (2007, 223-224). Era necesaria una lectura crítica de la violencia, que permita hablar al silencio sin tamaña confusión (1Re 19, 10-12; TREBOLLE, 2007, 230).

[1] Los profetas, desde el s. IX, se quejan de que la mutua adopción entre YHWH e Israel había sido superficial, puesto que no iba acompañada de una solidaridad obediente a la Alianza, a favor de los pobres de YHWH, tratados como verdaderos hermanos. El movimiento "sólo-YHWH" condujo al proyecto deuteronómico de centralización religiosa, en tiempos del rey Josías (último tercio s. VI). Fue precedido casi un siglo antes por la reforma legal de Ezequías (finales s. VII), en el tiempo de que dan noticia crítica los profetas Miqueas e Isaías, mientras el pequeño reino de Judá se poblaba con los exiliados procedentes del Norte, a raiz de la destrucción de Samaria por el imperio asirio (722) y la deportación de sus élites políticas y religiosas: los adoradores del *toro*.

[2] De acuerdo con CROSS (2000), quien se basa a su vez en la etnología sobre pueblos semitas (árabes: ROBERTSON SMITH, 1903), el campo semántico de la Alianza en el AT procede de las relaciones de parentesco: la "lealtad" (*hesed*), el "amor" (*ahaba*), como también la "familia" (*mispeha*) y el linaje patriarcal (*bet'ab*). Sin embargo, un estudio actualizado que tenga en cuenta la perspectiva de género en antropología y exégesis debe asumir la entidad propia de las actitudes y los roles femeninos en la vida tribal, los cuales contrastan en gran manera con los masculinos. Así lo hace patente VAN DER TOORN (1996), mientras investiga el uso de los nombres hebreos de parentesco como "elementos teofóricos", para demostrar que los antropónimos (padre, hermano, tío paterno) se referían a los ancestros difuntos en el culto doméstico del Antiguo Oriente. Vid. como ejemplo el adjetivo fem. *hamudot* "amado de las mujeres", que es aplicado con frecuencia al protagonista del libro de Daniel (Dn 9, 23; 10, 3, etc.) por Dios-a, el cual puede estar en la base del *agapetos* con que Dios-a Padre/Madre se dirige a Jesús en el Jordán (Mc 1, 11 par.). Acerca del influjo de los estereotipos tradicionales sobre los géneros en las imágenes de Dios-a y en la relación personal con la divinidad he tratado en la sección IV.

[3] La adoración a la potencia de YHWH en la figura del toro, como el dios luna de Harrán, Os 8, 5-6, en el santuario real, Betel Am 7, 10s.

través de la economía de crédito (Am 5, 7-12; 7, 4-8; Os 6, 5-6). Los mono-yahvistas pretendían cambiar la relación familiar con la divinidad, a quien el pueblo solicita y agradece sus dones (Os 9, 1-6), por formas de solidaridad comunitaria, para lo cual interponen un condicionamiento, de modo que las bendiciones de YHWH se realicen en respuesta a la plegaria, *si* Israel cumple el mandamiento (Os 6, 6; Dt 5, 16; 15, 10. 18; 16, 15.20, etc.). Además, promueven una conciencia de nación elegida frente a los demás pueblos, que permitiera considerar a todos los miembros de Israel como hermanos.

Pero la tensión provocada condujo a una grave disociación: la maldición sustituye a la bendición; el mandato de amar al inmigrante (porque "fuisteis inmigrantes en el país de Egipto" Dt 10, 17-19) se contradice con el desprecio violento a los pueblos extranjeros y a los practicantes de otros cultos en la propia tierra. Además, el sistema del Templo –antes y después del exilio- no redunda en beneficio de la asamblea, sino en perjuicio de la solidaridad, a causa de los códigos insoportables de pureza que sacralizaban la estratificación social en castas y, durante el periodo postexílico, instituyeron los ritos de purificación exclusivamente en Jerusalén. El uso de otros ritos como las abluciones y el baño en la piscina ritual (la *miqweh*, vid. infra) no diluyó las fronteras sociosimbólicas[1].

Así pues, las consecuencias de ese proceso fueron demasiado graves, en la medida que la centralización del poder religioso y político dificultaba que se hicieran visibles los abundantes carismas de sanación en las mujeres (cf. 1Sam 28, 21-22) o que se hiciera sensible la mediación con la divinidad en el *pueblo de la tierra*, disperso por aldeas y familias extensas. Veamos ahora cómo pudo ocurrir, desde su origen.

2.4. Profetas bajo presión

Antes que se instituyera la monarquía, las rivalidades entre las diversas tribus, como narra el libro de los Jueces, se resolvían circunstancialmente por medio de la guerra santa contra enemigos externos, o bien por la invocación del *herem* contra chivos expiatorios, sean del color que sean (vid. sección III de este libro). El liderazgo carismático de los jueces servía para reunir a los distintos clanes en periodos de crisis y significar así la intervención divina bajo el signo de *esa* alianza (heb. *berit*). Los símbolos de lo sagrado eran una representación construida por el más fuerte, por el vencedor en una ordalía de sangre o por una alianza ocasional entre jefes de clanes, que durante aquel tiempo no trataba sobre la justicia con los pobres, las viudas, los huérfanos y los forasteros[2]. De estos últimos personajes no se empieza a hablar hasta el ciclo de Elías (s. IX) y, sobre todo, a través de los profetas escritores, en el s. VIII.

Durante los pocos siglos en que se erigen monarcas ungidos en ambos reinos, al norte y al sur, los profetas (*nebi'im*) desarrollan un culto extático que recibe un cierto refrendo de los clanes tribales, aunque cada vez se haga más patente una tensión latente con el culto oficial en los templos de Jerusalén (Judá) y de Betel (Samaria), todavía más en el Israel del Norte que en el Sur. Una explicación plausible es que el culto a YHWH fuera introducido en una época relativamente tardía, por "el grupo del éxodo", y que la memoria de la liberación, en conflicto con la teología política de ambas monarquías (Samaria y Judá), así como con una incipiente economía de crédito, fuera el detonante

[1] En el s. I, el bautismo de Juan vino a responder a la difusión de tales técnicas con un testimonio de perdón que devolvía a todo el pueblo su sentido unitario, en igualdad e integridad ante YHWH.
[2] El papel del culto levítico en distintos santuarios tribales es destacado por ZEVIT (2001, 652-658).

de los códigos legales imprescindibles que impidieran a Israel convertirse en un imperio como Egipto o Asiria, contra la imitación de sus hábitos (cf. Os 6, 6; 8, 12).

A través de la actividad de los profetas, la mediación con la divinidad abarca todas las necesidades del pueblo, como se revela en el ciclo de Elías y de Eliseo (1Re 18 – 2Re 13): la sequía y las hambrunas, las enfermedades, pero de modo muy peculiar el sentido social de la justicia y la fidelidad a un código consuetudinario que es considerablemente transformado por el yahvismo[1]. Precisamente en los ámbitos económico y político: el derecho a la tierra, la solidaridad con los pobres, la asamblea a las puertas de la ciudad, se manifiesta la personalidad del Dios de Israel entre una constelación de cultos muy similares[2]. Para ser más concretos, el baalismo instituido por el rey Ajab de Samaria, con la intención de representar su propia gloria, de acuerdo con el relato de la Historia Deuteronomista, se opone al chamanismo de Elías, quien demuestra su capacidad para comunicarse personalmente con la divinidad frente a una casta de cuatrocientos sacerdotes (1Re 18) [3].

Las grandes crisis provocadas por los imperios asirio y babilónico no hicieron más que colaborar en el protagonismo de YHWH sobre otros dioses percibidos como extranjeros, aunque fueran conocidos desde tiempo atrás, a los que la HDta calificó posteriormente de "cananeos" (Baal, Aserá)[4]. De acuerdo con la tradición bíblica, la característica común a tales cultos, tanto el baalismo de la dinastía de Omrí, como una forma de yahvismo cuyo icono sería el poder del toro, en tiempos de Jeroboán II, a semejanza de Aram, Asiria y Babilonia (el dios luna de Harrán), consistía en servir de emblema a la monarquía sagrada y a su pretensión de imperio, la cual se hacía cargar sobre la masa de los propios israelitas, al mismo tiempo que era sufrida por los pueblos vecinos. La intervención de YHWH para rescatar al pueblo de la esclavitud y para guiarlo por el desierto hasta la tierra prometida era opuesta por profetas y profetisas a los efectos perniciosos que resultaban de la centralización de recursos por parte de una ciudad-estado, de su monarca autodivinizado (heb. *melek*, raíz semita MLK: cf. el amonita Milkom, el sirio Hadad-Melek, el fenicio Melkart y el cruel Molec, en el reino de Judá) y de sus ambiciones imperiales.

Así pues, cabe deducir que los profetas (*nebi'im*) **no ejercieron las formas de violencia sagrada**: ni la jefatura del ejército[5], ni los sacrificios[6]. Los antecesores del

---

[1] Cf ALBERTZ (1992, 281-294); SICRE (1992, 257-260).

[2] Las distintas acepciones de la divinidad en el texto bíblico (sing. *El*, pl. *Elohim*: el/los Dios-es de Abraham, Isaac y Jacob/Isra-*el*; el Dios de la Alianza, *Baal-Berit*, Jue 8, 33; 9, 4) proceden de ese común sustrato.

[3] Si la hipótesis de FINKELSTEIN y SILBERMAN (2003, 189ss.), fuera corroborada por la arqueología, en realidad la tradición de Elías estaría reflejando la oposición social frente al primer gran reino histórico: el de Israel bajo la dinastía de Omrí. Aunque sea todavía necesario un compas de espera, lo cierto es que los argumentos de FINKELSTEIN, SILBERMAN o USSISHKIN y la nueva cronología que proponen para datar los hallazgos de estas últimas décadas han suscitado un debate fructífero en la historiografía de Israel, especialmente sobre el s. IX a.C. (WILLIAMSON, 2007), que tardará años en resolverse. ¿Existió el reino de David y Salomón, más allá de una jefatura tribal sin mucha repercusión entre sus vecinos? ¿No se refieren algunos de los datos bíblicos, acerca de un gran reino, de acuerdo con la investigación arqueológica, a la dinastía de Omrí en Samaria? Desde mi pobre punto de vista, las experiencias narradas en la Biblia acerca de los orígenes (el éxodo, la primer monarquía) debieron de existir a una escala comparable con la que aparece en el libro de Jueces, sin la hinchazón que produjo la historiografía deuteronomista (conquista, imperio).

[4] ZEVIT (2001, 586-609 y sus implicaciones, 648ss.).

[5] Cf. el ciclo de Samuel, el único de los jueces que es llamado profeta (*nabi'* 1Sam 3, 20), con la excepción de Jue 6, 8.

[6] Lo cual viene a confirmar, aunque sea una narración fantástica, la actitud extravagante de Elías ante los 400 sacerdotes de Baal (1Re 18, 20ss.).

carisma profético no eran esos tales, sino los "videntes" (1Sam 9, 9), es decir, el chamanismo aldeano y doméstico. La función profética en el "siglo de oro" de su expresión escrita (el s. VIII a.C.) se realiza en la forma de un relato crítico: la memoria sobre el Éxodo y la Alianza contra las ambiciones volcadas en la dialéctica de los imperios (Egipto vs. Asiria), contra la desapropiación de la tierra de los pobres por los poderosos funcionarios, sacerdotes o comerciantes, contra el militarismo, contra la monarquía sagrada y contra el Templo[1].

Con ayuda del testimonio bíblico –aunque sus complejas raíces permiten diversas interpretaciones-, podría explicarse que el *shamanic complex* (los ritos extáticos, la adivinación, la intermediación dramática con la divinidad) no desaparezca en las religiones hierocráticas, sino que sea sometido a una presión creciente por la jefatura autosacralizada: el monarca, la casta sacerdotal que controla el Templo. Los símbolos del grupo social dominante tienden a auto-representar las posiciones subordinadas por medio de una *cosmología jerárquica*.

Es en ese contexto cuando la imagen ancestral del cosmos en tres dimensiones (celestial, terrenal y subterráneo) se amplía enormemente, hasta convertirse en una pirámide presidida por el monarca. En mitad de la escala quedan varios estratos de la sociedad celestial (e infernal): una serie subordinada de potencias espirituales, ángeles y demonios, que ocupan el lugar de los antiguos dioses en el panteón semita. Dentro de ese orden cosmológico complejo, la figura suprema de la divinidad monoteísta disfrazaría una representación politeísta (olímpica, hindú) de los estratos sociales: monarquía, cortesanos, casta sacerdotal, nobleza militar, funcionarios y letrados, varones libres en edad militar, mujeres, esclavos "cananeos", y, en la sombra, personajes hechiceros/hechizados (practicantes de otros cultos, reyes malditos, etc.). Así pues, el dominio sobre los espíritus malignos (demonios) y la intervención favorable de los espíritus benignos (ángeles) es atribuido a la casta sacerdotal, quienes hacen las veces de chamanes o tienen junto a sí a chamanes colaboradores: los "profetas del Templo". Ahora bien, en ese contexto, los profetas se convierten en agentes sumisos del *espíritu del rey*. La intención explícita de tal construcción del imaginario es absorber la eficacia retórica del chamanismo sobre el pueblo, organizar sus ritos y desplazar sus símbolos para que sirvan a la legitimación de un nuevo dominio[2]; dicho sea a grandes rasgos.

2.5. Desintegración, resistencia o absorción

Gracias al análisis de las tradiciones bíblicas a través de los textos, podemos sugerir una hipótesis transcultural sobre la deriva del chamanismo bajo la presión de los primeros estados, que pretenden servirse de sus ritos de mediación para legitimar sus prácticas. Durante el proceso descrito, los chamanes tienen que elegir entre
1) **ser cómodamente absorbidos**, en forma de "profetas del Templo"[3], "profetas de la monarquía"[4], adivinos (*qosem*) y artífices de encantos (Is 3, 2-3; cf. Éx 4, 1-9; 7, 8ss.)[1];

[1] Vid. SICRE (1979; 1985).
[2] Vid. sobre el culto oficial en el reino del Sur (ALBERTZ, 1992, 230-255), en el reino del Norte (255-273), la reforma de Ezequías (337-350), la reforma de Josías, así como sus postrimerías (366-451), la restauración (567-729). También es muy útil sobre este aspecto el estudio de la religión en el postexilio que ofrece SACCHI (2004).
[3] Jananías, Jer 28, y todos los que consagran los planes de "paz a cambio de guerra" Jer 23, 9-40.
[4] Ya fueran sabios como Natán (2Sam 7; 1Re 1, 11-40), Isaías I (1Re 19, 1-7), Juldá (2Re 22, 14-20) ya fueran otros menos sabios pero claramente aduladores del poder real (1Re 18, 19; 2 Re 3, 13), autores de oráculos mesiánicos.

2) **adoptar una identidad arriesgada** de resistencia frente al poder real, la élite económica (quienes acumulan "casa con casa, campo a campo" Is 4, 8) o frente a un ejército ansioso de guerras[2];
3) **desintegrarse**, a causa de una rivalidad mimética, en lucha por el poder.

Ese *celo* afecta a todos los profetas "resistentes", a veces hasta absorber su mensaje. En diversa medida, es lo que le pasó a Eliseo y a una miríada de profetas menores de quienes sólo sabemos que salían al paso de los reyes para animarlos a hacer la guerra o para maldecirlos.

La desintegración convierte al intemediador chamánico en agente o propagador de la violencia sagrada. Tal abismo no es una revolución interior, aunque sus síntomas sean achacados a la *venganza de YHWH* [3], sino una figura del deseo de muerte[4]. Las causas son descritas en varios relatos de la Biblia. Seleccionamos la historia de Saúl en pugna con Samuel, su padrino-enemigo (1 Sam 8-28) y el ciclo de Eliseo.

Como es sabido, Eliseo pretende ser continuador de los carismas de Elías (2Re 2, 9ss.). De hecho, realiza aún más sanaciones (2Re 4, 1-7.8-37; 5, 1-27), y aviva la solidaridad y la esperanza en medio de la catástrofe (2Re 4, 38-41.42-44). Pero en el personaje de Eliseo adquiere proporciones gigantescas la tentación de dominar al pueblo a través de la violencia sacralizada (*donde no estaba YHWH*, cf. 1Re 19, 11-12). Eliseo tutela y utiliza a los reyes como instrumentos de sus propias ambiciones, como se hace de ver en varios episodios: el mandato a Jazael, hijo del rey de Aram, para que se convierta en enemigo de Israel (2Re 8, 7-13), o la unción de Jehú, el general más violento y fanático, para que asesine al rey y ocupe su lugar, con el fin de "vengar a YHWH" a través de un genocidio (2Re 9-10), entre otros hechos. La perspectiva hagiográfica del narrador no impide que interpretemos esas hazañas como signos de que el chamán se había convertido en mero agente de una violencia purificadora, en busca de prestigio, y transmisor de un carisma mixtificado por la ambición de poder.

Saúl, líder carismático (1Sam 10, 9 ss.), hace el papel tragicómico del trasgresor ignorante de los preceptos rituales en todos sus actos, como el *gafado* en la sátira popular, e incluso se deja poseer por un espíritu maligno que lo atormenta en rivalidad con el joven David, por envidia de su buena estrella (1Sam 19, 9). No es casual que aparezca relacionado con la mujer-chamán de Endor (1Sam 28, 4), al final de su reinado, la cual no carece, por cierto, de un control benéfico sobre los espíritus, ni de ganas de bendecir. Pero no puede evitar que Samuel, el cual se había *posesionado de Saúl*, previamente, a través de varias maldiciones (1Sam 13, 13s.; 15, 10s.), le anuncie por fin la muerte (1Sam 28, 15-19). Ambos personajes son colocados por la HDta en las sombras, bajo amenaza. No obstante, hay otro más con ellos.

No es difícil percibir que Samuel, desde el principio, también se había *desintegrado* en su relación con ese rey a quien él mismo había ungido, por un resentimiento patente contra la institución recién creada, la monarquía, lo que le convierte en su peor enemigo y en un perseguidor capaz de debilitar su confianza e impedirle cualquier relación personal, independiente, con YHWH. Saúl es

---

[1] Dependientes de los reyes, la corte de Jerusalén y, quizá, del Templo. Dan consuelo a cambio de sustento, bendicen a quien puede sostenerles, como clientes de un patrón, pero "declaran la guerra" a los que no pueden, Miq 3, 3ss.

[2] Así hacen *Elías* ("ruina de Israel" lo llama el rey Ajab, 1Re 18, 17), *Amós* (Am 7, 10-13), *Oseas* (Os 5, 1), *Miqueas* (Miq 3, 8), *Jeremías* (contra el Templo Jer 7, contra la monarquía, Jer 21-22, contra profetas *oficiales*, que predican la guerra como una "carga de YHWH" Jer 23, 33-40; objeto de persecución violenta Jer 18, 18, etc.); y, en determinadas situaciones, *Isaías I* o *Natán* (Is 1-12; 30-31; 2Sam 12).

[3] Cf. la figura del *Go'el* como vengador de sangre, en la sección III, cap. 4.

[4] Vid. FROMM (1973).

supuestamente reconocido jefe por YHWH, en lugar de Samuel, pero no puede comunicarse con la divinidad sino por medio de quien le odia. Es decir, que Saúl acaba siendo, no un siervo de Samuel, sino su endemoniado, un *Golem*, el cual obedece su extraño mandato: fracasa, asesina, muere.

El marco de ese anti-ritual para demonizar al enemigo es una rivalidad mimética: Samuel no se aviene a abandonar el carisma de la jefatura sobre el ejército y el pueblo (1Sam 12, 16ss.), hasta que aparece David (1Sam 16,1 ss.). El pobre Saúl, si puede hablarse así sobre el personaje de un asesino, no recibió al comienzo el espíritu divino para relacionarse con YHWH, sino el espíritu de Samuel, que se adueña del suyo por medio del colectivo, gracias al prestigio que el sacerdote, chamán y juez (1Sam 2, 11.18ss.; 3, 1-21; 7, 3ss.) se ha ganado ante el pueblo, de modo que Saúl sea dependiente de Samuel en cada una de sus decisiones (1Sam 10, 9). Es llamativo que la mecánica de la guerra santa, asociada al *herem*, sea aplicada por Samuel a rajatabla (1Sam 15, 3ss.), para poner trabas y provocar miedos y angustias a Saúl, que desconoce sus reglas, hasta desquiciarlo. He aquí que Saúl había perdonado la vida a su hijo Jonatán por transgredir el ayuno en la batalla (1Sam 14, 24-30), mientras que Samuel no perdona a Saúl por incumplir el voto de *exterminio*, sino que comienza de inmediato a buscar otro rey. Eso sí, el relato describe la traición como si Samuel fuera la víctima (1Re 15, 35; 16, 1 ss.).

Como resultado de rivalidades por el control de las personas, además de los espíritus, los profetas-chamanes dejan de servir como mediadores personales de la sanación, la resistencia en tiempo de crisis, la fertilidad o la resolución de conflictos.

Tanto en la primera opción (ser absorbido) como en la tercera (desintegración), se dedican a representar a través del mito una estructura de poder, sea con el rol de quien actúa en connivencia con los espíritus "señores del mundo"[1], sea la estrategia de quien pugna por la jefatura[2]. Sólo si confundimos el llamado *carisma* de los líderes guerreros con la acción mediadora de los chamanes y, peculiarmente, de los profetas en Israel, como hizo el sociólogo Max Weber por exigencias de su modelo, podríamos identificar la preparación para la guerra santa con uno de los oficios proféticos. Pero los *profetas escritores* antes del exilio (Oseas, Amós, Isaías, Miqueas, Sofonías y Jeremías) nos ofrecen suficientes pruebas para ponerlo radicalmente en duda.

También puede ocurrir que los chamanes conserven su valor sagrado, vuelto del revés por la ideología oficial, cuando se someten a la humillación de poderes representados como agresores/posesores, a través de una compleja trama de mitos que significan un castigo fatal, inapelable. Lo hemos comprobado en el relato sobre Saúl, condenado a la autodestrucción. No hay posibilidad ni de asimilarse ni de resistirse. Tal es la situación en que muchos códigos legales de diversas culturas han puesto el cuerpo ajeno de la mujer, el niño, el esclavo, el enemigo inferior, tratados como chivos expiatorios y víctimas del *herem*. Concretamente, el Deuteronomio amenaza con la pena de muerte al profeta, al "soñador de sueños" o a la mujer hechicera, y predica el exterminio (*herem*, anatema) contra un pueblo entero si se demuestra que practica otros cultos (Dt 13, 1-18) en la tierra de Israel.

Las prácticas de la religiosidad dominante se sirven de una figura marginal, señalada como siniestra por la fantasía punitiva, sobre la que pueden ejercer ritualmente un *dominio necesario*. Es el escenario de los ritos sacrificiales con víctimas humanas, entre los que habría que incluir (a pesar de las apariencias) la ley de la venganza, la guerra santa y el *herem*. Quienes son convertidos en símbolo de maldición no pueden

[1] Cf. el *Chilam Balam* o la cosmología mítica de Uruk.
[2] Las ideologías caudillistas, los milenarismos violentos.

librarse de tal estigma. Su marco de acción sólo les permite *autoinculparse* como objetos de una posesión muy real, por cierto: el dominio de las castas superiores o del patriarcado. En tal escenario florece un chamanismo *marginal*, al término de su desintegración, donde ya no actúan mediadores ni espíritus benéficos, sino hechiceros y endemoniados, los cuales no hacen más que cumplir la regla de juego dictada por los intermediarios oficiales, dentro del espacio simbólico que les ha sido asignado: el inframundo, los reinos inferiores[1].

Los rituales de **posesión por espíritus** pueden proporcionar un cierto grado de reflexividad a quienes participan en ellos acerca de las consecuencias que un orden estructural concreto tiene sobre las relaciones interpersonales y sobre la psicología de sus miembros. Pero sólo aluden oblicuamente a las causas de la opresión sufrida por quienes son subordinados en el orden social. En los cultos Zar, "los espíritus son únicamente aplacados y permanecen atados a sus huéspedes de por vida", comenta Brian Morris [2]; por lo cual Constantinides sugiere que el rol de esos líderes sería más bien el de un "compañero sufriente" (*fellow sufferer*) que el de un/a chamán[3].

2.6. Redefinir la identidad, actualizar la memoria

La resistencia del profetismo en Israel frente al poder, con algún apoyo popular, es una excepción sorprendente, que nos informa sobre un proceso cultural poco investigado. La actitud de los profetas resulta extraordinariamente significativa por el valor que sus textos adquirieron para reconstruir el pueblo y su cultura, después de la destrucción sufrida por ambos reinos, sucesivamente: Samaria y Judá[4].

El último paso de una tensión creciente entre chamanes y monarquía nunca pudo llevarse a sus últimas consecuencias en la Historia de Israel, reducido al reino de Judá. Consistía en prohibir los ritos chamánicos y sustituirlos exclusivamente por ritos hierocráticos. Así comenzó a hacerlo el rey Ezequías ca. 720 a. C. y volvió a intentarlo

---

[1] Así pues, en una sociedad separada por castas, los mandatos éticos (si los hay, como en la Torá judía), son distraídos por la suprema reglamentación de la pureza, como se hizo muy patente a partir de los ss. IV y III a. C., hasta tiempos de Jesús. Si un extranjero no se circuncidaba, no había que respetar su vida. Si una mujer se atreviera a entrar en el espacio sagrado de los varones, allí mismo sería destruida.

[2] MORRIS (2006, 89).

[3] No es aventurado suponer que ese rol simbólico autorrepresenta a quienes sufren una opresión cotidiana. En el contexto descrito por los antropólogos, son las propias mujeres oprimidas por los varones dominadores, e incluso por una divinidad etiquetada como masculina. LEWIS sopesa los intereses desplegados por las mujeres a través del ritual para obtener regalos de sus agrios maridos, junto con la función conservadora del culto Zar en el orden del patriarcado. A pesar de su dinamismo y el "hecho de que las creencias espirituales constituyen una forma de *reserva espiritual* (*spiritual reservoir*), en la cual las mujeres afligidas pueden actuar" MORRIS (2006, 87-88), aun así, LEWIS reconoce que la terapia Zar es esencialmente conservadora, "al capacitar a las mujeres para ajustarse y aceptar presiones en aquellas direcciones que no desafían de modo radical el orden masculino dominante" LEWIS (1991, 7), apud MORRIS (2006, 88).

[4] Pero es posible reconocer un valor parangonable a los profetas resistentes en la cultura europea, durante la edad media y el renacimiento: herejes, brujas, "soñadores de sueños", al igual que los judíos y los judeocristianos conversos. El proceso de eclosión de la modernidad se debe en gran medida a ellos y a ellas, en todas las dimensiones de la actividad humana: el uso público de la razón, la investigación científica, el arte, la poesía y la mística. Después de la Ilustración, se dio mayor relevancia al ateísmo en el proceso de salida del infierno totalitario, hasta que la segunda guerra mundial puso de manifiesto que las nuevas ideologías nos abocaban al mismo efecto, a causa del modo en que reinstituyeron la sacralidad del poder, el capital, la violencia y el patriarcado. Pero en este libro, sin privar de valor al "libre pensamiento", vamos a dedicar las secciones VII, VIII y IX a la diversidad que surgió dentro del cristianismo, hasta romper todas las presas interpuestas por la religión política. La clave de esa inteligencia es la imitación de Cristo, a diferencia de otros paradigmas (vid. sección XI).

Josias, al cabo de un siglo, pero no se logró hasta el regreso de los desterrados a Babilonia. Sólo entonces los ritos domésticos fueron regulados, la agencia mediadora de las mujeres fue prohibida junto con la imagen femenina de la divinidad (*Aserá*, cf. Jer 7, 18; 44, 1-30[1]). A su vez, los profetas –al igual que los sacerdotes locales: los llamados levitas, supuesto linaje de Leví- fueron objeto del control organizado por la casta sacerdotal o por un consejo de notables, bajo amenaza de muerte (Dt 13 y 18; Mc 12, 1-12; Lc 11, 49-51 Q; 13, 34-35 Q). A la vuelta del exilio, la profecía sólo fue aceptada en cuanto podía ser útil a una *restauración* que interpretaba el pasado de forma cada vez más conservadora. La crítica a la monarquía en la Historia Deuteronomista sólo reconoce a los profetas el oficio de visionarios sobre el castigo inminente. Los redactores de la Torá superaron parcialmente ese esquema, puesto que Moisés es convertido en modelo de profeta, pero también sirvió para sacralizar el rol del caudillo, hasta un grado mayúsculo. En tal medida, los "profetas posteriores" (en realidad, los primeros y más influyentes) son admitidos en el canon, aunque su valor ha de compararse con el del líder autoritario y, a ratos, violento.

Nuestra memoria del Dios de Israel se funda en la resistencia activa de los profetas-chamanes, que se hizo más coherente y, si me permiten, más difícil de explicar únicamente por mecanismos sociológicos o psicológicos, en la medida que hace posible, todavía hoy, la reflexión sobre su contexto. Su trasfondo último era un diálogo con el Misterio que se comunica en la vida narrada.

Pero no hablamos de un proceso lineal ni de un progreso imparable. Cierto que las imágenes de la profecía, al menos desde el exilio y, sobre todo, gracias al Deutero-Isaías, llegaron a abarcar a toda la humanidad, aunque sea de manera tentativa y centrada en una sola nación, para anunciar el amor divino. La Torá se hace eco de esa apertura a través de las tradiciones incluidas en el Génesis. Sin embargo, en el mismo texto se reflejaron otros *pretextos* para que el memorial de la liberación y el regreso del exilio se convirtiera en lo contrario: una simbología del dominio mundial y una legitimación de la violencia globalizada. La amenaza del diluvio y los motivos alegados para una condena global de la humanidad (Gn 6 ss.) fueron convertidos en el eje de la tradición *henóquica* y en el combustible imaginario que condujo al paroxismo de dos guerras sucesivas contra el imperio, con el propósito de purificar el mundo y destruir a los impíos[2].

2.7. ¿Ambición de poder?

En la periferia del judaísmo normativo durante el Segundo Templo, a partir del s. IV a.C., la literatura apocalíptica fija y consagra por medio de la escritura una ideología y un universo simbólico[3] rígidamente dualistas, cuyas raíces se encuentran en el

[1] Vid. una revisión coherente de otras investigaciones en HADLEY (2000); DEVER (2005). Es necesario subrayar que el nombre *Aserá* no procede, con bastante seguridad, de la edad del bronce cananea ni de los vecinos semíticos. Vid. la ausencia señalada en los topónimos de posible origen cananeo por ZEVIT (2001, 604 y 649), así como el cap. que dedica a la Aserá en los testimonios epigráficos (ibid. 350-438, esp. 359-405).

[2] El fanatismo de la apocalíptica fue adoptado por las ideologías totalitarias en el cruce del s. XIX al s. XX, con el propósito de secularizar sus poderosos mitos: el mesianismo militar, la guerra santa, la destrucción de los impíos. Una vez que el marxismo-leninismo y los fascismos han perdido, afortunadamente, la posibilidad de construir nuestro futuro, han aflorado de nuevo los monstruos de una religión *todopoderosa*, a través de *mediadores desintegrados* que aspiran a entronizarse por medio de la violencia sagrada. De ahí la necesidad urgente de revisar nuestra memoria.

[3] Aunque podemos encontrar huellas sobre la continuidad de ese proceso cultural después del exilio en la síntesis de ALBERTZ, ha sido JOSEPH BLENKINSOPP (2007) quien ha reconstruido sus grandes rasgos, entre

profetismo y en las visiones de Zoroastro, es decir, la religión oficial de los emperadores persas, aunque su deriva sigue nutriéndose del chamanismo *in situ*. Era de esperar que se avivara en una sociedad aldeana, relativamente alejada de centros políticos y económicos[1], sometida de forma arbitraria e inesperada a la presión de los imperios que combatían, durante la primera mitad del s. IV a.C., por el control de Egipto y de Fenicia; o que se disputaron el dominio de Palestina para someterla a espantosos tributos (cf. sección II de este libro), comenzando por las campañas de Alejandro y siguiendo por los generales y emperadores que le sucedieron (*diadokhoi*).

Los desastres de la guerra en serie[2] afectaron a la población judía en una medida que desconocemos. Flavio Josefo, las crónicas macabeas y los textos intertestamentarios, dejan entrever la corrupción de los sumos sacerdotes en Jerusalén[3], mientras negociaban cuotas de poder con los sucesivos dueños (persas, ptolomeos, seléucidas); en disputa con la aristocracia laica de los Tobíadas, asentada en Transjordania, a quienes poco les importarían las narraciones de la memoria colectiva ni los compromisos sociales de la Torá[4]. Ese contexto no hizo más que alentar el surgimiento de una fantasía ideológica, en paralelo con las tradiciones conocidas por el pueblo y los ritos que pretendía instrumentalizar. Tales fábulas o mitos pretendían ser apasionantes: amedrentar al enemigo, tanto como aglutinar a sus partidarios.

La narración fantástica de viajes al trasmundo gracias a la mediación de espíritus benéficos –ángeles y arcángeles-, en lucha con espíritus oscuros que se han posesionado de la tierra y la han sometido a todos los males, también encaja fácilmente con el tipo chamánico de la intermediación[5]. La escritura pseudonímica, al menos durante esa época, puede ser mejor explicada que lo fue hasta ahora como una forma de *posesión instrumental*, gracias a la cual parece *hablar* la figura del mediador mítico: el patriarca Henoc o alguna de las figuras más sonoras en la memoria de Israel (Noé, Abrahán, Moisés, Elías, Isaías, Jeremías, los doce hijos de Jacob, etc.). Tendremos ocasión de examinar sus imágenes con algún detalle en la sección V.

Mientras tanto, hago notar que la relación de esos letrados con los espíritus no está orientada a servir de mediadores para la salvación de la comunidad en su conjunto y de

---

los ss. VI al II a.C. (incluyendo "the lost century", desde Artajerjes II, 404, a la era seléucida, 312). "Si podemos estar de acuerdo, como mínimo, en que los *asidaioi*, conventículos pietistas de devotos (*hasidim*), del tipo mencionado en 1 Mac (2, 42; 7, 12-17), representaron un movimiento con una historia que se remonata a antes del reino de Antíoco IV [empereador seléucida, primer tercio del s. II a.C.], podemos tomar ese fenómeno 'hasídico', tal como exisitió en el periodo helenístico temprano, como un *terminus* para nuestra discusión […] Esa perspectiva anticipadora (forward-looking) implicaría, en primera instancia, una lectura de Esdras-Nehemías como nuestra principal fuente acerca de un estadio primitivo en el desarrollo del sectarismo y una visión de los individuos Esdras y Nehemías como puntos de referencia para las ideologías en conflicto durante el s. IV y después" ibid., 388-9.

[1] Cf. la cosmología chamánica según ELIADE (1964, 213-231), en el marco de los viajes iniciáticos.

[2] "This endless series of *disasters or war*", BLENKINSOPP (2007, 387).

[3] Vid. detalles escalofriantes en la sección II, cap. 2.7: "La economía política del emperador".

[4] Los papiros de Zenón, funcionario real, nos han legado el relato de un viaje por la Palestina sujeta al imperio de los Ptolomeos durante los años 260-258, que corrige las informaciones de JOSEFO acerca de esa familia dirigente. Vid. ALBERTZ (1992, 734 ss.); SACCHI (1994, 180 s.).

[5] Vid. un estudio detallado de las visiones apocalípticas como estados alterados de conciencia (PILCH, 2005), aunque no profundice en esta otra dimensión: el contexto cultural de la ambición de dominio, en chamanes desintegrados del servicio a la comunidad, pero deseosos de obtener refrendo en su rivalidad con otros grupos por el poder (o el capital). La literatura de Henoc, a diferencia, p.ej., del *viaje* relatado brevemente por profetas para vencer sus reticencias antes de aceptar una misión o recibir autoestima durante una situación oprimente (cf. Is 6, 1-13; Jer 1, 4-19; 2Cor 12, 1-5), es claramente pseudonímica y, por decirlo así, suplantadora. Como ha ocurrido en la literatura juvenil de los años setenta del pasado siglo (valga la comparación), un *viaje fingido* no es una ficción literaria, sino una estrategia retórica de manipulación que obedece a intereses políticos o económicos.

cada uno de sus miembros, sino más bien a que la muchedumbre de los damnificados acepte como si fuera voluntad divina un **poder en trance** de organizarse: los *hasidim*[1]. "Una característica común a textos sectarios o cuasi-sectarios de esa época es la preocupación por vincularse con el exilio babilónico como el momento decisivo (turning point) en la historia religiosa del pueblo, y, al hacerlo, invalidar los siglos intermedios", comenta Blenkinsopp. La mayoría del pueblo se sentía alienada respecto de la élite que se había instalado en Jerusalén durante el postexilio y, concretamente, en el periodo de ocupación por los imperios helenísticos. El modelo de los pietistas es Daniel y sus compañeros en la corte fabulosa de Babilonia (Dn 1-6), que se parecía al ambiente cortesano más inmediato: Alejandría, Antioquía o Persia. El modo en que ese imaginario Daniel interpreta la realidad es del mismo tipo (*pesher*) que Dn 7-12 y que los escritos de Qumrán: el fin de una era, anunciado por el mediador, a veces desde hace siglos, está a punto de cumplirse. Los mismos patrones se repiten en el libro de los Jubileos y en el Apocalipsis de los Animales y de las Semanas (1Henoc 89, 68 – 90, 5; 93, 1-12 + 93, 12-17). Según todos ellos, el periodo del Segundo Templo es inválido, impuro. El *Testamento de Leví* y el fragmento de Qumrán *4Q Moisés* denuncian la corrupción del Templo durante tal periodo, lo que conducirá a la aniquilación general, excepto a un resto.

De acuerdo con Blenkinsopp, las conexiones de la literatura *henóquica* con la ideología de Qumrán (el *Documento de Damasco*) dan pie a suponer que hubo un movimiento pre-esenio, durante los ss. IV y III a. C, cuyas raíces podrían estar en los regresados de Babilonia: los *bene haggolá* (hijos de los desterrados), "que se establecieron en Judá como una sociedad auto-segregada"[2]. Aunque sus antecedentes un poco más lejanos (y sus inmediatos sucesores: la revolución de los macabeos) se retrotraigan a la ideología de la guerra santa para defenderse de los opresores extranjeros[3], su objetivo era todavía más ambicioso: el dominio del mundo para purificarlo de todo mal. Incluso Pablo demuestra haberse educado en esos presupuestos cuando discute si la "herencia del mundo" prometida a Abrahán (cf. Gn 18, 18; 22, 17-18) les pertenece a sus herederos por la fe o por la observancia de la Ley (Rm 4, 13-14).

---

[1] BLENKINSOPP (2007, 389). Más adelante analizaremos la conexión entre una protología fantástica sobre el origen del mal y el *fatum* de la destrucción apocalíptica.

[2] BLENKINSOPP (2007, 392). A estos se sumaron otros regresados, incluso hasta el periodo asmoneo. Aunque no lo diga BLENKINSOPP, parece evidente el influjo del dualismo persa en el universo simbólico que trajeron con ellos. "La comunicación entre Judá y la diáspora oriental debió de ser frecuente a lo largo del periodo del Segundo Templo" ibidem, como testimonia JOSEFO. Las figuras de Esdras y Nehemías fueron opuestas polémicamente por intérpretes oficiales (asmoneos), a favor del segundo, y por los *hasidim* (hasta las tradiciones rabínicas), el primero. Cabe suponer que el grupo de Esdras (*haredim*, temerosos de Dios, Esd 9, 4; 10, 3) son predecesores de las sectas piadosas. "Esdras pudo servir como modelo del Maestro de Justicia reverenciado por los sectarios de Qumrán", ibid. 397. BLENKINSOPP repasa después las conexiones entre la escatología profética tardía, fruto de sucesivas ediciones entre los ss. VI y II a.C. (referencias al Día de YHWH, Zac 9-14, Trito-Isaías, Is 24-27, Jl 3, etc.), y la apocalíptica sectaria (398 ss.). "En Is 56-66, los *haredim*, aquellos que tiemblan ante la palabra de Dios [Is 66, 5], a quienes nos encontramos antes en nuestra discusión, mientras promovían el refuerzo riguroso de la ley de Esdras, aparecen como un grupo profético odiado y rechazado por sus 'hermanos' a cuenta de sus creencias escatológicas (Is 66, 5). Son asociados con los pobres y afligidos de espíritu a quienes Dios mira con favor, en preferencia al templo y sus funcionarios (Is 66, 1-4)" ibid. 401. La inspiración de esos textos para configurar la *mirada de Jesús* y su práctica comunitaria puede ser contrastada con la deriva apocalíptica. En vez de manipular las esperanzas de los pobres, Jesús alienta su autoestima/dignidad, su libertad y su solidaridad, en anticipo del reinao de Dios.

[3] Cf. LEWIS (1971, 127 y 175-176), quien atribuye las visiones extáticas al efecto de una causa extrínseca: las presiones físicas o sociales.

En suma, sobre la base del testimonio bíblico, a la teoría sociológica del carisma (Weber)[1], habría que añadir el estudio del "complejo chamánico"[2], de modo que entendamos el proceso mediante el cual el liderazgo político y/o económico ha llegado a hacer uso de prácticas tradicionales de relación con espíritus –o con las divinidades- para abastecerse de un instrumento retórico, en orden a controlar la sociedad *desde arriba*. Parece sólida la hipótesis según la cual aquellos carismas en asociación con un proyecto de conquista del poder (el modelo analizado por Weber) son construidos por medio de una *racionalidad instrumental* del dominio, que somete los símbolos y los rituales de mediación y sanación a un fin primordial: elevar al aspirante (*would-be king*), junto a su grupo social, a una posición intermediaria entre el pueblo y el trasmundo, a manera de un semidiós o una casta de semidioses, supuestamente dotados por la divinidad para el ejercicio de la violencia sagrada, el dominio y el acaparamiento. De tal manera, el chamanismo pierde sus propias raíces y racionaliza sus incoherencias en forma de ideología, como una función del sistema político.

[1] Sobre el aprendizaje en las religiones y, concretamente, la teoría sociológica del carisma, he tratado en la primera parte de mi tesis doctoral; así como el libro *El canon de la vida: Raíces del desarrollo humano*, en preparación.

[2] WEBER asocia ambas realidades desde el comienzo de su análisis. "El carisma de un poseso […], de un chamán […], del fundador de los mormones […] o un literato entregado a sus éxtasis demagógicos […] todos ellos se consideran por la sociología, exenta de valoraciones, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son grandes héroes, profetas y salvadores" (WEBER, 1922, I, 253). Pero acabo de argumentar la necesidad de diferenciar entre unos y otros a través de un proceso de aprendizaje demostrable, que importa a cualquier cultura, en vez de aglutinarlos como un conjunto caracterizado por la voluntad de dominio (*Wille zur Macht, Herrschaft*).

II. Una memoria subversiva: la tradición de Israel

Mose salió de Misrayim
huyendo del rey Paró
se fue derecho a Midiam
y se encontró con Yitró
Le dio a Zipora su hija
porque era temiente a Dios
Alabado sea su nombre
porque siempre bien nos dio
En los cielos y en la tierra
su merced nunca faltó
Mose paseando el ganado
que su suegro le entregó
Mose paseando el ganado
al monte de Horeb llegó
Viera ardir una zarza
el zarza no se quemó
Oyó una voz que decía
Mose, Mose, mi siervo
descalza los tus zapatos
que en lugar santo estás tú
Mose se cubrió sus ojos
temiendo de ver a Dios
Irás derecho a Misrayim
y dirás al rey Paró
que te entregue las llaves
de mi pueblo el hebreo [...]

La Consagración de Moisés, Romance de Pascua (Tetúan, 1983)[1]

La actividad de los profetas –o la interactividad del pueblo con ellos- tuvo un enorme efecto en la Historia de Israel. No obstante, el modo en que es percibido, fuera de los libros proféticos, es decir, en la Torá y en los demás escritos (*Ketubim*), a través de los ojos de los letrados y sacerdotes que reconfiguraron las tradiciones de Israel, durante el exilio y, sobre todo, a la vuelta de él, nos obliga a investigar el contexto social, político y económico de los reinos de Israel y Judá, así como de los imperios que administraron el territorio de Palestina durante la época del Segundo Templo.

Los profetas se opusieron a la institución de una casta de burócratas en la corte de los reyes y en el Templo, quienes prosperaban por medio de los impuestos y del crédito, a costa del empobrecimiento de otras familias, hasta que ambas instituciones fueron destruidas por otros más poderosos. El modo en que se organizó la economía del Templo de Jerusalén, una vez reconstruido (s. V a.C.), ya no dependía de una monarquía autóctona. Pero era gravemente condicionado por su función en un orden más amplio: el imperio ocupante y el orden político de la provincia de Judá, dentro del cual se movían las élites que negociaban cuotas de poder con la administración imperial.

La revolución macabea (primera mitad s. II a.C.) dio lugar a una reorganización distinta a la esperada, dado que los reyes asmoneos absorbieron el cargo de sumos sacerdotes, a semejanza de los emperadores helenísticos y, posteriormente, los emperadores romanos. Herodes y su dinastía trajeron consigo una aparente separación de poderes entre reyes y sacerdotes –en realidad, él era quien elegía y controlaba a los sumos sacerdotes[2]-, que continuó vigente bajo el gobierno de los prefectos y los procuradores romanos.

En cada uno de esos periodos se hizo patente la tensión entre el memorial de la Pascua o el don gratuito de la tierra, y los intentos de asimilar a Yehudá con el orden del

[1] Cantado por Alicia Bendayán, en SUSANA WEICH-SHAHAK (dir.), *Traditional Sephardic Songs and Ballads from Morocco*, Madrid, Saga, 1991.

[2] Al parecer, no tuvo en cuenta la elegibilidad de los sadoquitas. "Desde entonces, el cargo ya no fue ni vitalicio ni hereditario" JEREMIAS (1967, 216-217).

esclavismo legitimado por la religión imperial. El rechazo de los letrados piadosos al *helenismo*, hasta obtener el consenso de la mayoría del pueblo, a pesar de los rasgos del judaísmo en común con las culturas mediterráneas, incluido el uso del griego por las élites y por los emigrados (la diáspora: Alejandría, Antioquía, Damasco, etc.), se explica mejor como una resistencia activa y subversiva frente a la esclavitud.

En esta sección he investigado los rasgos específicos de Israel y del judaísmo postexílico en los textos, especiamente a través de la Torá, por contraste con el sistema instituido por los imperios de turno, gracias a una memoria que actualiza, siempre de nuevo, la liberación del pueblo que padecía servidumbre en Egipto. La identidad resistente que caracterizaba a los profetas es asumida por la generalidad del pueblo, en mayor o menor grado.

En nuestra época, la defensa de los derechos económicos y sociales se ha fundado sobre esa memoria, junto con la aportada por otras tradiciones religiosas, especialmente por el Islam. Ahora bien, se hace tanto más necesario descubrir en cada una de ellas los símbolos que trascienden las fronteras étnicas, de modo que una lectura conservadora de las *historias sagradas* y de los preceptos legales no impida la vigencia de esos derechos en una sociedad globalizada, ni restrinja el servicio de los deberes a la propia etnia.

1. Síntesis de las tradiciones en el Primer Testamento

A pesar de las apariencias, durante la génesis de Israel las fronteras eran más permeables que en otras culturas de su entorno, es decir, las monarquías de las ciudades-estado y los imperios, sucesivamente; al mismo tiempo que actuaban criterios normativos para discernir los símbolos –y los textos- asumidos en el mundo de la vida común.

Mucho antes que se constituyera formalmente el canon de los textos sagrados, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, hubo mediaciones de distinto orden: orales o escritas, proféticas, sacerdotales o sapienciales, que respondían a la demanda de reunir al pueblo en la asamblea de Dios (heb. *quehal YHWH*). Dicho de otra manera, las intervenciones de los *expertos* en la Palabra estaban ordenadas al propósito divino de promover y profundizar la reunión del pueblo, como insisten los profetas y aun sus editores tardíos. YHWH convoca a todo su pueblo, incluido el portavoz mismo, a un debate público por medio del género *rîb* (heb. "pleito"), según se transparenta en las profecías anteriores al exilio (Dt 32, 6; Is 1, 2; Os 2, 1; 11, 1).

El *rîb* nos puede servir –como le sirvieron los credos históricos a Gerhard von Rad (Dt 26, 5b-9; 6, 20-24; Jos 24, 2b-13; Sal 136) - para descubrir el origen del esquema narrativo con que se escribe la Historia Deuteronomista[1], reiterado en distintos momentos (sobre todo en el libro de Jueces; en la historia de David o de Ezequías). Tal secuencia narrativa fue adaptada por la estructura total del Pentateuco: *elección y llamada, alianza, pecado, castigo, conversión y salvación*[2]. Como todos los esquemas, es demasiado rígido para aplicarse a la realidad, pero nos ayuda a entender la manera en que ha trabajado la memoria de Israel: su *mythos*, aun en el sentido más positivo. Quienes proporcionan la visión total de la Historia de salvación son los profetas, por la confianza que manifiestan en la misericordia y la fidelidad de Dios con su pueblo (y, en

[1] Vid. sobre la HDta el manual clásico de GONZÁLEZ LAMADRID (1993).
[2] GONZÁLEZ LAMADRID (167-174; 79-82).

última instancia, con toda la humanidad)[1]. Sobre todo, nos ayuda a reconocer que ese mito está inserto en el diálogo concreto y presente de la liturgia y la oración de Israel con su Dios, concretamente en las Lamentaciones y en los salmos de conversión, tanto en el género de las lamentaciones comunitarias, como en las plegarias individuales. De modo que la distinción establecida por el método histórico-crítico entre una perspectiva deuteronómica y otra sacerdotal se fue diluyendo después del exilio[2]. Si podemos determinar dos composiciones distintas y sucesivas de la Torá (K^D y K^P), sin embargo, la historia de Esdras y, más tarde, el libro de los Jubileos, muestran que ambas se habían fundido.

Cualquier estrategia de dominio por parte de una casta, a través de la escritura, del Estado o del Templo (los proyectos imperiales de Samaria y de Jerusalén, el macro-proyecto deuteronómico de centralización, el programa de los regresados tras el exilio), por medio del rito o del mito (literatura intertestamentaria: Qumrán), a través de las escuelas sapienciales (Ben-Sirá) o de los partidos (macabeos, esenios, saduceos, fariseos), era más pronto o más tarde sometida al criterio profético[3], es decir, a la distancia entre las ambiciones o las estrategias humanas y la fidelidad del amor divino. No obstante, el modo en que se manifiesta es el de un juicio sobre el pasado y un futuro abierto a diversas expectativas, hacia mayor desgracia o hacia una salvación concreta, histórica, cuya expresión cada vez más clara, aunque interpretada de muy distintas formas, serían el reinado de Dios y la esperanza en la resurrección.

Muchas de las incoherencias y paradojas que centenares de investigadores detectaron en el Pentateuco, desde la lectura crítica de la Ilustración e incluso antes[4], han sido finalmente explicadas como aportaciones de distintas corrientes en el seno del judaísmo posterior al exilio[5]:

---

[1] "Los Doce se estructuran de una manera que demuestra el pecado de Israel y de las naciones, el castigo del pecado y la restauración de ambos después del pecado" (HOUSE, 1990, 68); citado por ENRIQUE SANZ en sus clases de la UPCO sobre los profetas.

[2] ALBERTZ (1992, 471ss., 482).

[3] Cf. el influjo de las tradiciones proféticas en el Pentateuco, a través de sus características bien establecidas por SICRE (1992, 367-536). No hay motivo intrínseco para suponer que la agencia crítica haya desaparecido de las tradiciones judía y cristiana, a pesar de las dilaciones –o las represiones- en su ejercicio

[4] Vid. el primer cap. de BLENKINSOPP (1999).

[5] Vid. los esfuerzos de VERMEYLEN (1990); SICRE (1992b); ALBERTZ (1992); NICHOLSON (2006), por ofrecer un panorama integrador de las muy distintas líneas de investigación histórico-crítica sobre las tradiciones narrativas y las formas del Pentateuco, desde la sólida teoria "documentaria" de WELLHAUSEN, quien proponía la existencia de tres fuentes/documentos sucesivos: yahvista (J), el más antiguo, compuesto en la corte de David y Salomón; elohista (E), procedente de Israel del Norte, en un ambiente profético; y sacerdotal (P), la más tardía, elaborado después del exilio. Entre los dos primeros y el último habría que situar el Deuteronomio (D), escrito antes del exilio. Precisamente el punto débil de la hipótesis estriba en el imposible encaje del no-documento D, aun cuando las huellas de una intertextualidad notable con el resto de la Torá (vocabulario, frases, imágenes, tópicos) son notorias.
Las variantes y reformulaciones más conocidas sobre el esquema afectan a la composición del conjunto de los libros, en relación con la llamada "Historia Deuteronomista" (NOTH, 1943; dos editores/ediciones: Dtr^1/$HDta^1$ en tiempos de Josías, y Dtr^2/$HDta^2$, durante el exilio, CROSS, 1973):
1) el "Hexateuco", según el propio WELLHAUSEN y VON RAD: los documentos originales englobarían el Pentateuco y el libro de Josué.
2) el "Tetrateuco" (cuatro libros: Gén, Éx, Lev, Nm) vendría a ser el prólogo, lógicamente posterior, escrito para preceder al Deuteronomio y la Historia Deuteronomista, según MARTIN NOTH, lo que corroboran estudios más recientes sobre el yahvista como un autor tardío, de M. ROSE y VAN SETERS.
El punto de un nuevo consenso podría ser una alternativa total a la hipótesis sobre los documentos, basada en la historia de las formas (RENDTORFF, apud NICHOLSON, 2006, 101-131), que abre paso a la teoría de que el Pentateuco fuera enteramente compuesto después del exilio, en dos ediciones (según BLUM: K^D y K^P). El panorama abierto por los estudios sobre las sucesivas ediciones de los libros proféticos, el lento

1) defensores de la tradición profética, del monoteísmo y de la elección de Israel/Judá entre los demás pueblos, a la vez que exigían cierta igualdad y una organización pre-democrática en el consejo de ancianos, formado por los "cabezas de familia" (heb. *rosh 'abot*); algunos de ellos, miembros destacados de clanes que regresaron del exilio con certificados de autenticidad (corriente deuteronónomica o *D*);
2) defensores de una genealogía patriarcal (heb. *toledot*) frente a los extranjeros; practican un código de pureza ritual, construyen una cosmología muy organizada y promueven una clasificación estamental, para cohesionar al pueblo en estamentos subordinados, al mismo tiempo que asumen o formalizan tradiciones populares que se reivindican originarias (como el nazireato, el levirato y el jubileo: corriente sacerdotal o *P*).

Ambas corrientes de la *golá* (los regresados de Babilonia) se aliaron durante el imperio persa y se entremezclaron en la época del imperio ptolemaico, dentro de cuyas estructuras actúan como administradores y letrados expertos en la Torá (Nehemías, Esdras). Como acabamos de ver en la sección I, es posible señalar una continuidad ideológica entre los grupos que se dedicaron a recoger las tradiciones y editarlas durante el postexilio, con rango de Ley, quienes se las apropiaron en el s. IV (los *haredim*), contra samaritanos y "enemigos internos", y los *hasidim* que radicalizaron sus posturas hasta los extremos formulados en la literatura apocalíptica, a causa de una segregación permanente respecto del pueblo *contaminado*, aun después de la revolución macabea.

Con relativa independencia de ambas corrientes (letrados y sacerdotes, en resumidas cuentas), hay mediadores/as que favorecen la inclusión tanto de las mujeres como de los extranjeros que participaban de la fe en el Dios de Israel, en razón de la transculturalidad del monoteísmo y, todavía más, fundados en la personalidad "misericordiosa y clemente" (heb. *rahum we hanun*), revelada cara a cara (*panim el-panim*), del Dios misterioso (YHWH, Éx 34, 5b-6). Estos últimos no parecen constituir una corriente, pero han dejado huellas dispersas a todo lo largo y ancho de las Escrituras: el profetismo universalista (Deutero y Trito Isaías); las narraciones de un nacionalismo abierto: Rut y Jonás; interferencias llamativas en las genealogías, que sirven de signo profético sobre el reinado de Dios futuro (Moisés casado con Seforá, egipcia; David descendiente de Rut, la moabita, etc.); el protagonismo de las mujeres, tanto judías como extranjeras, en Génesis y todavía más en los inicios del Éxodo: las

---

proceso de fijación del canon, hasta los ss. I-II d. C., y la brecha mantenida durante varios siglos por la literatura intertestamentaria (Jubileos y ciclo de Henoc, paráfrasis de libros canónicos, códigos legales sectarios, según el ejemplo de Qumrán) describe un dilatado proceso de tradición escrita. Cf. VAN SETERS (1994); BLUM (1984; 1990); BLENKINSOPP (1999); GARCÍA LÓPEZ (2004; 2007); NORBERT LOHFINK (1999); varias obras de FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ y JULIO TREBOLLE BARRERA acerca del "magma" literario de Qumrán, a las que haremos alusión en notas posteriores.

Desde hace varias décadas, exegetas norteamericanos han intentado una actualización de la lectura tradicional en forma de "lectura canónica", que pretende explicar la coherencia del canon cerrado sobre sí mismo, como obra literaria inspirada, en la línea de BREVARD S. CHILDS. Su ejemplo español sería SANZ GIMÉNEZ-RICO (2004). La lectura narrativa de los textos (JEAN LOUIS SKA, entre otros) parece situarse dentro de ese ámbito, aunque SCHÖKEL, en colaboración con SICRE, había mostrado en sus comentarios sobre Job y los profetas que era compatible el estudio de la Biblia como texto literario con la aplicación de los métodos histórico-críticos.

En la obra de diversas mujeres exegetas, GÓMEZ-ACEBO (2006) encontramos una lectura plural de los textos que afronta y traspasa la corriente del *malestream* (en términos de SCHÜSSLER-FIORENZA), para criticar las caracterizaciones ideológicas del patriarcado (los "textos de terror", TRIBLE, 1984; la viol,encia sexual, WEEMS, 1997; KEEFE, 1999) o para descubrir sentidos canónicos que eran una y otra vez dejados al margen: la agencia de las mujeres (las parteras de Israel, la hija del Faraón), el paradigma de las relaciones interpersonales (Sara, Rebeca), las demandas de equidad y las esperanzas de igualdad (Hagar, Lía, Tamar, Miriam), la estética gozosa de la sexualidad (TRIBLE, 1978).

matriarcas, la egipcia Hagar, las parteras, la hija del Faraón; Asenet y Seforá, hijas de un sacerdote egipcio y otro madianita, a más de esposas extranjeras de José y Moisés, respectivamente; Miriam, la profetisa.

La agencia de Jesús se sitúa en el marco de tal diversidad de tradiciones con matices muy peculiares, que sólo pueden ser comprendidos a través del análisis separado de cada uno de los evangelios, en diálogo con los otros tres, con otras referencias fiables (extracanónicas, arqueológicas) y con el conjunto de la tradición (bíblica e intertestamentaria). Pero podemos destacar algunas señales de su singularidad: Jesús interviene en el marco de la cultura oral, en lugar de introducirse a través de los círculos de letrados expertos en la Ley, fueran del partido que fueran; considera normativa la igualdad en las relaciones sociales, sin hacer acepción de casta[1]; no se deja utilizar por quienes hacen interpretaciones particulares de la Torá para su propio beneficio (Mc 2, 23-28; 3, 4; 7, 1-23; 12, 38-40), ni por quienes ambicionan puestos de privilegio en un reino apocalíptico (Mc 8, 11; 9, 34.38; 10, 35-45). En razón de estas y otras señales –no por signos en el cielo- es reconocido como Mesías y *desborda* la esperanza de la muchedumbre, para que no se proyecte en forma de violencia sagrada contra aquellos o estos enemigos. La fe en el Misterio de Jesús, antes y después de la Pascua, no puede ser descolgada de estos broches *tan humanos*: su humanidad es signo inseparable de su divinidad.

Diferencias cualitativas

Aun admitiendo que en cualquier cultura las fronteras son más permeables de lo que parecen[2], es necesario reconocer que en la tradición de Israel se percibe una diferencia cualitativa. Las fiestas y los símbolos cosmológicos (las Semanas, las Tiendas) que han incorporado en forma de memorial el acontecimiento de la liberación, el paso por el desierto y el don gratuito de la tierra, albergan un potencial que podríamos llamar *subversivo*. La *paideia judía* tiene su centro en las fiestas del calendario anual (Éx 12 y 23; Dt 16; Éx 22, 28; Dt 26)[3], donde y cuando se hace de nuevo presente el rescate del pueblo que sufría un trato injusto en el lugar de servidumbre, así como su tránsito por el desierto. De tal modo, varones, mujeres y esclavos hebreos (Dt 16, 11) son oficiamente urgidos a sentirse libres de una u otra manera por su relación con el Dios de Israel –filiación, conyugalidad, fraternidad, compromiso: Alianza-, aunque había muchos motivos en la actualidad de los subordinados para la crítica y la parodia de las incongruencias.

En el texto bíblico actúa la ironía popular para sacar a la luz los desmanes o las actitudes que humillan a mujeres, pobres o esclavos. Tamar, Ana, varios profetas y profetisas, son agentes de dicha crítica, de manera directa o indirecta. P. ej., cuando el sacerdote Elí acusa a Ana de estar borracha al encontrarla *murmurando* una oración a la puerta del Templo: "Ana hablaba interiormente. Movía sus labios, pero no se oía su voz. Entonces, Elí pensó que iba tomada" 1Sam 1, 13. Las mujeres tenían prohibido entrar en el Templo y, además, el programa de centralización (posterior a los hechos que se narran) había demonizado la oración femenina, a la que el texto alude por la raíz *LHS*

[1] Mc 3, 32-35; 7, 29; 8, 2ss.; 8, 15; 9, 35.37.39-40.41.42-49; 10, 5s.; 10, 14-15.17-27.29-30.31.42-45.

[2] Las historias sagradas siempre han necesitado de un proceso interpretativo para subsistir, en cuyo transcurso la presencia del Misterio irrumpe bajo la forma de un diálogo: una relación interpersonal que da lugar a un aprendizaje humano, en lugar de la constricción impersonal que impedía su libre desarrollo. Vid. GADAMER (1977, 466 ss.).

[3] La Pascua y los Ázimos, las Semanas, las Tiendas, las Primicias.

(vx;l')): "susurrar, decir encantamientos", portar amuletos (Is 3, 3.20). De tal manera, el relato ridiculiza el terror de algunos sacerdotes o letrados a la *murmuración oral* del pueblo (a causa de la sed, el hambre o la represión violenta Éx 15, 24; 16, 2.7.8; 17, 3; Nm 14, 2; 17, 6), el cual se reflejó en su elaboración del Pentateuco[1] (con amenazas de muerte Nm 14, 27-29; 16, 11ss., cumplidas o desviadas por el ritual Nm 17, 20 ss.). Pero también se burla de su recelo ante la religiosidad femenina.

La celebración de la memoria no pretende disfrazar a Israel con los símbolos que invisten a los imperios, como quisieron hacer los reyes de ambas monarquías (Judá y Samaria), sus cortesanos, militares y sacerdotes, a quienes los profetas denuncian ante el pueblo. "Te acordarás (rkz) que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que YHWH, tu Dios, te rescató" Dt 15, 15; 16, 12; Lam 3, 19-21. "Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre (*abodáh*). Nosotros clamamos a YHWH, Dios de nuestros padres, y YHWH escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión. Y YHWH nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y prodigios. Y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel" Dt 26, 5b-9. Albertz lo interpreta así:

> En especial, un elemento como el gran potencial antijerárquico inherente a la tradición yahvística, cuyo efecto sobre el orden social se había dejado sentir ya en la época pre-monárquica y en los movimientos de oposición de principios de la monarquía, requiere una explicación basada en el desarrollo histórico-religioso de Israel. La respuesta reside, en mi opinión, en la peculiaridad con que el pueblo de Israel, a diferencia de sus contemporáneos medio-orientales, no basó esencialmente su religión en las condiciones de la propia nacionalidad o de su específica cultura agrícola, sino en la situación excepcional de un proceso revolucionario de liberación y en las extremas condiciones de subsistencia por las que tuvo que pasar en el desierto [2].

Los primeros en recordar, antes de sendos desastres para Israel y Judá; antes, por tanto, que se redactara el resto de la Biblia, son los profetas (Os 13, 4; 2, 16ss.; 11, 5), quienes representan el drama del olvido en un género que sirve para resumir la historia de Israel, como ya dije: el *rîb* o requisitoria de la víctima frente al agresor "a las puertas de la ciudad" (Os 2; Is 1, 2-20; Miq 6, 1-8.9-16; Jer 2, 1ss.; Ez 16; 34, etc.), donde se celebran las asambleas y los juicios. YHWH se dirige en primera persona al pueblo para hacer memoria de la esclavitud, el rescate, la traición contra los pobres y contra su persona, por cuanto fueron subordinados a otros intereses: el militarismo y los pactos bélicos con los imperios, la acumulación de capital, la autolatría.

> Escuchad ahora lo que dice YHWH:
>
> "¡Levántate, pleitea con los montes y oigan las colinas tu voz!"

---

[1] Vid. FRANKEL (2002). Su estudio demuestra que hay rastros de elaboración sacerdotal sobre dichas tradiciones desde los estratos más antiguos hasta su redacción última. "La asunción de que el material sacerdotal (P) refleja exclusivamente los últimos estadios de la escritura del Pentateuco [como suponía WELLHAUSEN] debe ser rechazada" ibid. 321. Además, tal hecho informa sobre la confluencia pre-exílica entre los valores de grupos sacerdotales y los de otros grupos sociales. Las consecuencias teológicas de ese descubrimiento son de gran calado: 1) antes del exilio, la confluencia entre la casta sacerdotal y otros grupos dominantes ya se hizo sentir en la creación de las tradiciones sobre la murmuración; 2) los redactores del Pentateuco después del exilio utilizaron el motivo de la murmuración para construir una imagen de la divinidad en un contexto histórico-social determinado. La amenaza de Dios contra el "pueblo de la tierra" (vid. infra) para excluirlo de la toma de decisiones es mejor entendida como un procedimiento de control social por parte de letrados y sacerdotes.

[2] ALBERTZ (1992, 57).

> ¡Escuchad, montes, el pleito (*rîb*) de YHWH, prestad oído, cimientos de la tierra, pues YHWH tiene pleito con su pueblo, se querella contra Israel:
>
> "Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he molestado? Respóndeme. ¿En que te hice subir del país de Egipto, y de la casa de servidumbre te rescaté, y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María? Pueblo mío, recuerda, por favor, qué maquinó Balaq, rey de Moab, y qué le contestó Balaam, hijo de Beor [... anacoluto] desde Sittim hasta Guilgal, para que conozcas las justicias de YHWH".
>
> "¿Con qué me presentaré yo a YHWH? ¿Me inclinaré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales? ¿Aceptará YHWH miles de carneros, miríadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?".
>
> "Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que YHWH de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la misericordia (heb. ds,x,ê tb;h]a;ä; gr. LXX ἀγαπᾶν ἔλεον) y caminar humildemente con tu Dios", Miq 6, 1-8

El lenguaje patriarcal y violento ("pornoprofético" [1] cf. Os 2, 12; Is 3, 16-24; 47, 1-3; Jer 3; Éx 16, etc.) que puede comprobarse en otros "pleitos" dificulta hoy que entendamos y compartamos un sentido común con los autores. La manía de representar la infidelidad de Israel en figura de mujer no obedece a otra realidad que a la constricción patriarcal sobre la sociedad y sobre la imagen divina.

Más acá de ese obstáculo, no creo que sea exagerada la hipótesis de que la estructura del *rîb* en Oseas, Miqueas, Jeremías y Ezequiel haya servido de modelo comprensivo para la composición del Pentateuco, durante y después del exilio. La estructura narrativa del *rîb* es un *despliegue hacia el origen* de la voluntad de salvación que el profeta descubre en medio de la crisis de Israel o después del destierro. Lo que el ser amante quería desde el principio puede cumplirse ahora, si el pueblo escucha la llamada del perdón y se vuelve a la fuente de su esperanza, después de experimentar las consecuencias de la guerra, la esclavitud, la insolidaridad, y, soterradamente, la denigración sufrida por las mujeres a causa del acaparamiento de la imagen divina por los varones, junto a la tierra, el poder y el llamado "honor".

La reconciliación no es un regreso al punto de partida, sino una comunión con las entrañas de quien es fiel en el amor, como nos comunica el libro de Rut. Por eso, los redactores del PT en el postexilio se refieren a YHWH como *el Dios de la misericordia y la fidelidad*. En los estratos sucesivos de redacción del PT, a través de las etapas de la Historia de Israel en que son escritos y editados, se subraya cada vez con más claridad la recuperación de la memoria y la iniciativa del perdón con que Dios se dirige al pueblo, al menos hasta el fin del imperio persa.

Sin embargo, las guerras entre los diadocos, sucesores de Alejandro Magno, durante el s. III a.C., señalan el comienzo de una nueva crisis, extendida con breves paréntesis hasta el s. I d. C. A una edición conjunta de los libros proféticos se añade el

---

[1] Vid. DRORAH SETEL (1985). "Un tema central para las feministas religiosas contemporáneas es en qué medida el uso de esos (u otros) escritos bíblicos continua definiendo de lal modo a las mujeres en nuestras sociedades […] Para algunas, la comprensión del marco histórico de los textos proféticos podría nutrir una perspectiva de 'realismo moral', la cual permite leerlos como escritura sagrada. Para otras, la índole 'pornográfica' de la objetualización de las mujeres demandaría que tales textos no fueran declarados 'la palabra de Dios' en un marco público […] Por muy difícil que parezca el proceso [de interpretación], nos permitiría redefinir nuestra relación, no solo con el texto, sino también con nuestras propias historias y comunidades por vías que reconozcan plenamente la experiencia femenina" ibid., 94. Cf. un estudio específico sobre las figuras del matrimonio entre YHWH y su pueblo en los textos proféticos, así como acerca del efecto pernicioso que pueden causar en la audiencia contemporánea: la autopunición de las mujeres y la identificación de los varones con un estereotipo violento de género (BAUMANN y MALONEY, 2003, 229-231).

Siguiente

libro de Daniel, nuevas partes a Zacarías (9-11, 12-14), así como una visión de YHWH muy distinta a la que acabo de anotar.

Ya antes comenté que YHWH (el de Sinaí, Jue 5, 5; el de Temán, Hab 3, 3) era asociado a las fuerzas naturales más violentas, que convierten la tierra en inhabitable: la aridez y la tormenta, el fuego, así como a los efectos más desastrosos de la guerra. La faceta demoniaca de tal fuerza no puede ser ocultada, sino más bien discernida por el aprendizaje histórico.

Donde más patente se hace esa figura terrorífica es en los oráculos sobre el Día de YHWH, comenzando por los más antiguos: Amós (5, 18-20; 8, 9-14), Isaías (2, 6-22), Sofonías (1, 14 – 2, 3) y Joel (1, 15; 2, 1-11). En el contexto anterior al exilio, se dirigen contra las instituciones construidas por la élite gobernante en las ciudades-estado, Samaria y Jerusalén, como antes lo hicieron contra Egipto o las ciudades cananitas, a favor de los esclavos huidos: los hebreos (Éx 15; Jue 5). Pero esta vez, desde los ss. IV-III a.C. en adelante, es dirigido por algunos grupos y por los editores contra las naciones paganas (Jl 4, 9-17) y contra quienes ataquen a Jerusalén (Zac 12), a la vez que se augura una ampliación del dominio del pueblo acrecido con la diáspora (Is 24-27). La amenaza contra los impíos adquiere, sobre ese trasfondo, dimensiones mundiales, y también las expectativas de los fieles, desproporcionadamente, en nombre de YHWH Sebaot (Mal 3, 19-21).

La última edición de la Biblia, aun antes que el canon fuera completamente fijado (vid. el apéndice 1, al final de este libro)[1], es contemporánea de la literatura intertestamentaria[2] que desarrolla un tema ya conocido por medio de las figuras de Noé y, sobre todo, de Henoc: los orígenes de dos mundos irreconciliables y el Diluvio universal, que aniquila al enemigo. Malaquías aparece en la clausura del texto, de similar manera a como el Apocalipsis de Juan concluye el canon cristiano. Quienes los compusieron tenían la intención de condicionar el futuro con un sesgo que oculta parcialmente lo anunciado en otros textos.

Conviene recordarlo, porque las expectativas proyectadas sobre Jesús, cuando aparece predicando el reinado de Dios, de vuelta a Galilea, reproducen de forma automática tales imágenes: "Voy a enviaros al profeta Elías, antes que llegue el Día de YHWH, grande y terrible" Mal 3, 23 (4, 5), cf. Mc 9, 11 ss. El canon de los libros proféticos (y el orden establecido después de las guerras judías) concluye del siguiente modo: "Él hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, para que yo no venga a golpear la tierra con el exterminio (*herem*)" Mal 3, 24 (4, 6). Juan Bautista, según el documento Q, utiliza esos términos para motivar la esperanza, junto con la amenaza: cólera y misericordia.

---

[1] Puede comprobarse en una tabla que los textos hacen visibles al menos tres secuencias distintas entre los libros y las unidades que los componen: 1) la sucesión histórica de los acontecimientos, la cual es usada por los editores hebreos para situar el Pentateuco antes de la Historia Deuteronomista, los profetas anteriores antes que los posteriores, los Escritos (supuestamente atribuidos a David: los Salmos; y Salomón: la sabiduría) antes que los profetas, y para ordenar internamente las tres grandes secciones de la Biblia (Torá, Profetas, Escritos), así como el libro de los Doce profetas menores; 2) el orden en la producción de los textos, al menos su primera aparición; 3) el orden en que son editados en conjunto, junto con otros añadidos posteriores.

[2] La vinculación entre la última edición de los Doce profetas menores, los libros proféticos en su conjunto y, de manera provisional, un canon todavía abierto hasta el s. II d.C., fue sugerida por BLENKINSOPP (1977, 121-123), quien sitúa el acontecimiento en el contexto de la crisis que venimos comentando. Cf. una opinión distinta (pero no contradictoria), de acuerdo con la línea formalista de interpretar el canon, por CHAPMAN (2000, 133), quien relaciona el final de Malaquías con el augurio de Moisés al final del Deuteronomio y de la Torá (34, 10-12).

¿Cumple Jesús tales expectativas? ¿En qué medida? ¿No es demasiado injusto que quien había venido a anunciar el reinado de Dios-a por medio del amor, para concluir de una manera inesperada y consecuente, a la vez, nuestra Historia de aprendizaje, fuera de nuevo desmentido por un texto como el Apocalipsis, al final del canon? Desde luego, los cuatro evangelios son conscientes de lo que hacen cuando interpretan que la vida y la palabra de Jesús han trascendido el orden de una secuencia abocada a la destrucción, a través de su Pasión y de su muerte.

2. La memoria de Israel contra la esclavitud

2.1. Templo, estado y mercado

La economía política no es una mera suma de enunciados sobre una y otra materia (economía y política), sino una disciplina científica que surge de la práctica económica, desde los comienzos del capitalismo moderno, con la pretensión de probar, al menos, dos supuestos sesgados[1]:

1) (la *racionalización económica*) El desarrollo de las fuerzas productivas viene dado, de forma natural o naturalista, por el libre ejercicio de una racionalidad que se había ido formando durante toda la historia humana: la razón instrumental con arreglo a fines, gracias a la cual los individuos o los grupos sociales pueden conseguir sus metas, ya sea el propio interés de una pluralidad de individuos racionales, ya sea la satisfacción de las necesidades colectivas, si pueden organizar racional y conscientemente los medios;

2) (la *irracionalidad política*) Tal desarrollo fue impedido por una organización política (el Antiguo Régimen, el estado regulador e intervencionista), por el modo de producción o por la relaciones sociales que constituyen los distintos modos (en secuencia y solapamiento históricos: esclavismo, feudalismo, capitalismo), entre la fuerza de trabajo y quienes poseen los medios productivos, es decir, entre el capital y el trabajo.

Los análisis económico-políticos acerca del mundo antiguo tienden a proyectar sus modelos –y sus prejuicios acerca de la naturaleza humana- sobre una realidad difícil de reconstruir, a partir de los escasos documentos de que disponemos. En la actualidad, los análisis de Moses Finley[2] –inspirado a su vez en Karl Polanyi[3]- sobre la especificidad de la economía antigua, a diferencia del capitalismo, son objeto de polémica debido a otra afirmación extrema y difícilmente demostrable: que las relaciones de producción en sociedades tan diversas como Grecia y Roma, Egipto y Mesopotamia, aun sin tener en cuenta otras realidades históricas (la América precolombina, China y la India, las sociedades tradicionales contemporáneas), no incluían como uno de sus componentes principales el mercado de bienes y mano de obra, gobernado por las leyes de la oferta y la demanda, sino que consistían básicamente en mecanismos de reciprocidad entre agentes de un mismo *estatus* o de redistribución entre distintos estatus por medio del poder religioso-político: templos y palacios, reinos e imperios, los cuales acumulaban

[1] Ambos presupuestos dejan en la sombra un análisis participativo de la realidad que comience por reconocer las necesidades expresadas por las personas y las capacidades que pueden desarrollar, en el marco de una democracia social, política y económica, sea porque la dan por sobreentendida (los liberales) o la sustituyen por un estudio empírico cuantitativo, sea porque la sitúan al final del proceso (el marxismo), que nunca llega.

[2] Vid. FINLEY (1973; 1982).

[3] POLANYI (1989a; 1989b); id., ARENSBERG y PEARSON (1976).

bienes/personas y los distribuían en función de sus intereses o las necesidades de los grupos sociales que de ellos dependían como clientes. Por el contrario, otros analistas: Morris Silver[1] (Oriente Antiguo) y Peter Temin (Grecia y Roma), defienden la posibilidad de analizar la economía antigua por medio de la misma teoría económica que se aplica al capitalismo[2], puesto que en estas sociedades había mercados –lo cual es difícil negarlo- y estaban interconectados[3].

Sin embargo, cualquier generalización en un sentido u otro resulta limitante. En los libros proféticos encontramos suficientes pruebas para demostrar, a través del filtro de la crítica, que los templos y los palacios se encargaban de redistribuir, por medio de tributos en especie sobre los campesinos, los bienes para el consumo de la élite gobernante (grano, aceite), haciendo un uso exclusivo de instrumentos de medida y cálculo, fácilmente manipulables, así como de una legalidad tribal sujeta a presiones por los cortesanos residentes en Samaria. El parasitismo tributario de la *ciudad* respecto del *campo* era completado por el mercadeo de productos perecederos (frutas, carne) y de algunas manufacturas (cerámica). La vigencia de los préstamos, junto con el cobro de impuestos abusivos, podría ser la explicación más adecuada, precisamente, para que se establecieran frenos legales en Mesopotamia y, sobre todo, en Israel, contra la expropiación y la esclavitud que sufrían los endeudados.

Además, es plausible el *despegue* de una minoría de enriquecidos comerciantes y latifundistas en épocas de expansión militar, política y económica, no sólo por los efectos del crédito, sino también por medio de intercambios injustos y por el comercio de objetos de lujo. Uno de sus escenarios probables sería la economía del Templo en Jerusalén (como en los demás templos orientales), la cual se capitalizó extraordinariamente después de su reconstrucción monumental por Herodes[4]. El testimonio bíblico sobre el recurso de la monarquía a mayores impuestos y al trabajo

---

[1] Vid. SILVER (1983; 1995).

[2] A ese modo de acercamiento se le puede aplicar la crítica hermenéutica contra las proyecciones occidentales en otros contextos culturales, ROHRBAUGH (2007); MALINA (1995, 13-44).

[3] TEMIN (2001, 2).

[4] Vid. JEREMIAS (1967, 25-27; 49-50; 65; 113-117). El perfume que utiliza la mujer para ungir a Jesús (Mc 13, 3-9) pudo fabricarse en el taller del perfumista que ha sido excavado en la ciudad alta de Jerusalén (cf. la "Casa quemada"), con el dato de que pertenecía a una familia sacerdotal de las mejor situadas. Iba destinado al uso del Templo, por lo que la unción de Jesús podía ser considerada "un sacrilegio". El pretexto de su venta "para dárselo a los pobres" se comprende según el punto de vista de la beneficencia de la época, practicada por las grandes familias, no desde el punto de vista de los judíos galileos pobres que eran extorsionados por la economía del Templo, quienes aclamaron a Jesús al entrar en Jerusalén como el Mesías pacífico de Zac 9 (a lomos de un asno) y comprendieron de inmediato el signo de la expulsión de los mercaderes (funcionarios del Templo, como los guardias) que estaban instalados en la gran basílica de la Puerta Sur o la Stoa Real.

La Misná y el Talmud babilónico recogen el siguiente dato sobre el precio de los pájaros ofrecidos en sacrificio por las purificaciones y los pecados, p.ej., en la presentación de Jesús descrita por Lc 2, 24. Simeón ben-Gamaliel (el mismo que fue convencido por Juan de Giscala para que sustituyera a Josefo en el gobierno de Galilea, a causa de sus prevaricaciones, durante la guerra del 66, luego elegido sumo sacerdote; cf. *Autobiografía* XXXVIII s.) se preocupó de corregir los abusos en la venta, treinta años después de la acción simbólica de Jesús: "Antes, en Jerusalén, dos *qinnim* [nidos=dos pájaros para el sacrificio] llegaron a costar un denario de oro [cada uno]. Entonces Rabbán Simeón, hijo de Gamaliel, dijo: '¡Por esta casa (el Templo)! No iré esta noche a dormir antes de haber conseguido que cuesten *sólo* un denario [de plata]'. Así que se dirigió al tribunal y enseñó este principio: en ciertos casos, en vez de cinco sacrificios de pájaros es suficiente ofrecer uno. Y aquel mismo día los dos *qinnim* bajaron a ¼ de denario [cada uno]" *m. Ker*. I, 7 (apud JEREMIAS, ibid. 50). Comenta JEREMIAS: "Como un denario de oro equivalía a 25 de plata, la disposición del sanedrín, según la Misná, produjo una reducción del precio en una proporción de 100 a 1".

forzoso, tanto para la guerra como para las obras públicas[1], parecen confirmar, por un lado, que la mayor parte de la actividad productiva descansaba sobre los campesinos libres, en el estrato inmediatamente superior a las mujeres y a los esclavos; y, por otro, que el control político estaba fundado en la manipulación de la muchedumbre como un capital humano, prácticamente inagotable, a través de la economía y el derecho de guerra.

2.2. Entre la economía tribal y la política imperial

Los investigadores actuales ponen en duda que haya existido históricamente el reino de David y de Salomón, al menos con las dimensiones e importancia que le atribuyeron los redactores de la Historia Deuteronomista. No obstante, el mundo reconstruido por la narración bíblica sobre tales figuras no es meramente fantastico, sino que corresponde, más bien, a la memoria de los profetas sobre Israel del Norte, en tiempos de Jeroboán II (Oseas, Amós); y, antes todavía, a las prácticas introducidas por la casa de Omrí, de acuerdo con la cronología usada por algunos arqueólogos en sus excavaciones[2] y las primeras referencias externas que es posible encontrar sobre una monarquía en Israel[3].

El simple hecho de retrasar la cronología sobre los datos contextuales hace más comprensible que la legalidad procedente de la vida tribal persistiera con mayor fuerza hasta el tiempo de los profetas escritores (s. VIII y ss.). La coexistencia de distintos modelos de economía política y el desarrollo paralelo de diversos sistemas religiosos, uno sostenido en la tradición de la alianza entre las tribus, donde el culto a YHWH llegó a ser preponderante gracias a la entrada de los clanes procedentes del desierto (el *éxodo*), y otro generado por las élites urbanas y por la monarquía, primero en nombre de Baal, después, del mismo YHWH, apenas tuvo reflejo en los códigos legales recogidos por la Torá. Ninguno de ellos trata sobre los reyes y la monarquía, hasta el Deuteronomio (Dt 17, 14-20; cf. 1Sam 12, 1-25). La explicación más plausible es que el orden simbólico de la Alianza –de acuerdo con el libro de los Jueces- fuera construyéndose, no sobre el derecho de los imperios asirio o babilonio, sino sobre la memoria tribal[4]. Las relaciones de parentesco y las tradiciones que aseguraban la persistencia del orden patriarcal junto con la economía del clan (goelato, levirato), a la vez que ponían freno al acaparamiento de poder o de capital y a la esclavitud, se convirtieron en símbolos primordiales del Misterio divino.

Tanto el Deuteronomio como la Historia Deuteronomista, a la que Dt sirvió como prólogo, son resultado de un esfuerzo histórico de síntesis entre ambos sistemas: la

---

[1] Cf. el relato de 1Re 9, 15-24 sobre las obras públicas de Salomón, para compararlo con la narración que hace Flavio Josefo sobre Herodes, imitador de Salomón en el proyecto de reconstruir el Templo (AJ XV, 11) y en multitud de obras suntuarias. Para lograr ese honor de filántropo al estilo romano tuvo que oprimir a sus súbditos, a causa de lo cual era conocido por todo lo contrario: su misantropía, comenta JOSEFO (AJ XVI, 5).

[2] Si la hipótesis de FINKELSTEIN y SILBERMAN (2006, 189ss.) fuera cierta, en realidad la tradición de Elías estaría reflejando la oposición social contra el primer gran reino histórico: Samaria bajo la dinastía de Omrí. Aunque sea todavía necesario un compas de espera, lo cierto es que los argumentos de FINKELSTEIN, SILBERMAN o USSISHKIN y la nueva cronología que proponen han suscitado un debate fructífero en la historiografía de Israel, especialmente sobre el s. IX a.C. (WILLIAMSON, ed. 2007), que tardará años en resolverse. ¿Existió el reino de David y Salomón, más allá de una jefatura tribal sin mucha repercusión entre sus vecinos? ¿No se refieren algunos de los datos bíblicos, acerca de un gran reino, de acuerdo con la investigación arqueológica, a la dinastía de Omrí en Samaria?

[3] Cf. ALBERTZ (1992, 277, esp. n. 14).

[4] Vid. CROSS (2000).

centralización del poder y de la burocracia religiosa en Jerusalén, a la vez que el mantenimiento de una economía basada en los clanes y la distribución étnica de la tierra, a través de un sistema político balanceado por la asamblea que había destronado al tirano y entronizado al "rey pío" (2Re 11, 14-20; 14, 21; 15, 5; 16, 15; 21, 24; 23, 30.35; Joás, Ozías y Josías), semejante al que estaba fraguándose en otros pueblos mediterráneos: las ciudades griegas y Roma alrededor de los ss. VII y VI a.C., en conflicto con tiranos y monarcas[1]. La magnitud de la obra del "deuteronomista" y el monumental despliegue de una retórica favorable a la exaltación del pequeño reino de Judá como una potencia expansiva es mejor comprendido si se tiene en cuenta que iba dirigido a un público determinado: la asamblea del pueblo de la tierra. Su principal objetivo consistía en persuadir a sus miembros sobre la necesidad de que contribuyeran al sostenimiento de la administración central: el Templo y un ejército de extracción autóctona (como los *hoplitas* en las ciudades griegas), rigurosamente disciplinado por sus votos (el *herem*, cf. Dt 20, 1-20; 23, 10-15), que sirviera a tal proyecto. El uso de la fuerza para extraer los impuestos es parcialmente sustituido por una retórica persuasiva que dotara de cohesión a la sociedad patriarcal: la conciencia de nación sagrada.

Es patente que ese esfuerzo de síntesis moldeó y, si se quiere, desfiguró, la memoria de Israel narrada por los profetas, antes del exilio; y, al mismo tiempo, aseguró su transmisión en forma de texto sagrado por los escribas. El "autor implícito" a quien llamamos "deuteronomista" construyó su Historia como el cumplimiento de lo profetizado en Dt: la conquista de la tierra y el exterminio de los pueblos extranjeros[2]. Uno de sus pilares era la alianza eterna con el rey David (2Sam 7), que se remonta a la elección de Samuel (1Sam 16, 1-13); el otro, la supuesta invulnerabilidad de Jerusalén (2Re 18, 13 – 19, 37). En realidad, son los tópicos del nacional-imperialismo en cualquier cultura. Apenas una década después que fuera concluida la gran obra, los cortesanos y los profetas del Templo que se opusieron a los avisos del profeta Jeremías, hasta que lo hicieron preso (605-604 a.C.), no hacían más que repetir la misma canción (cf. Jer 23, 9-40; 26, 11; 27, 14-15; 28, 10, etc.)[3].

En consecuencia, las nuevas circunstancias provocadas por la derrota de Josías y por la catástrofe posterior obligaron a que ambas partes fueran revisadas. Los redactores de la segunda edición de la Historia Deuteronomista (Dtr^2), en el exilio[4], convirtieron el producto anterior (Dtr^1): la sátira de los reyes impíos, comenzando por Saúl, y la crónica de la elección divina, en favor del linaje de David, que culminaba con la exaltación popular del rey Josías (2Re 22, 1 – 23, 24; 2Sam 7 11b-16.18-29; 1Re 11, 34-36; 13, 2;

[1] Vid. más detalles en el cap. 2 de la sección III y en el cap. 2.1 de la sección V de este libro.

[2] Más allá de la frecuente asociación entre profecía y cumplimiento en diversos pasajes de la Historia Deuteronomista, como subrayó VON RAD (1976), es posible reconocer que el texto en su conjunto (Prólogo Dt + Jos-2Re) está organizado de acuerdo con ese esquema, según ha explicado POLZIN (1981). "La primera segmentación de la HDta resulta de separar el libro del Dt de Jos-2Re. Entonces vemos que Dt, el cual contiene casi por completo una serie de discursos de Moisés, funciona como una expresión de la palabra profética de Dios, y que Jos-2Re en su mayoría recuenta hechos que constituyen *su cumplimiento exactamente observado*" POLZIN (1981, 194). La mayor parte del Dt se compone de "discurso referido" en boca de Moisés o de Dios; mientras que sólo una pequeña parte es "discurso referente" en boca del narrador: "Aquí está lo que Dios ha profetizado concerniente a Israel" Esa proporción es la contraria si hablamos de los libros narrativos, de Josué a 2Reyes, donde el discurso del narrador es el dominante: "Así es como la palabra de Dios se ha cumplido exactamente en la historia de Israel, desde su asentamiento hasta la destrucción de Jerusalén y el exilio" (ibid., 195).

[3] Vid. ALBERTZ (1999, 281).

[4] Vid. CROSS (1973, 274-289); ALBERTZ (1992, 471-510). Cf. ALBERTZ (1999, 271-302), quien defiende que el grueso de la HDta se compuso en Babilonia (cf. 1Re 8, 46-53).

15, 3ss.; 2Re 8, 18ss.; 2Re 21, 24; 22, 2ss.; cf. Dt 17, 8-12)[1], en un relato con mayor carga antimonárquica (2Re 23, 25 – 25, 26; cf. 17, 7 – 23, anterior). Probablemente también fueron ellos quienes añadieron al Dt los complementos que ha señalado la investigación histórico-crítica, con el fin de ratificar el cumplimiento de las maldiciones contra el pueblo en su conjunto, una vez derrotado por el imperio babilónico (Dt 4, 25-31; 8, 19s.; 28, 36s.; 28, 47-57; 28, 63-68; 29, 21-27; 30, 1-10.15-20; 31, 16-22.28-30)[2]. La influencia del profeta Jeremías y su grupo debió de ser relevante, por cuanto había profetizado la catástrofe (Jer 11, 1-14; 25, 1-13) y responsabilizado a la casa real, junto con sus cortesanos y sacerdotes áulicos (Jer 7, 1-15; 17, 19-27; 19, 1 – 20, 6; 21, 1 – 23, 40; 27, 1 – 29, 32; 34, 1-22). Pero dicho influjo no fue tan profundo como para que la edición Dtr^2 distinguiera entre las élites de la nación, que hicieron oídos sordos a sus anuncios, y el "pueblo de la tierra", el cual respetó en mayor medida el rol mediador del profeta al servicio de YHWH (cf. Jer 26, 16-19)[3].

Como señala oportunamente Albertz, el supuesto de que la HDta se compuso para demostrar la vigencia del Dt en la Historia de Israel sólo es parcialmente cierto. "Un examen más detallado muestra que los deuteronomistas tomaron sólo una porción de la ley deuteronómica como criterio para su relato de la historia subsiguiente de Israel": la prohibición de otros dioses e imágenes (Dt 5, 6-10; cf. 4, 15-24), la centralización del culto (Dt 12) y la prohibición de prácticas "paganas" como el chamanismo femenino (Dt 18, 10.14), las "ofrendas a Moloc" (Dt 18, 10; 12, 31) o la prostitución cultual (Dt 23, 18-19), además de la promulgación de votos relativos a la guerra (Dt 20, 15-17; 7, 2) y la exclusión de cualquier connivencia con gentiles (Dt 7, 2-3).

> En suma, los deuteronomistas sólo se sentían concernidos por leyes y mandatos dirigidos a asegurar el culto exclusivo de YHWH en tajante contraste con el mundo entorno; según su visión, el futuro de Israel dependía de tales leyes. Los historiadores deuteronomistas ignoraron, sencillamente, la legislación social del Dt, la cual se orientaba a asegurar la solidaridad interna del pueblo de Dios[4].

---

[1] La expresión reiterada hZ<h; ~AYh; d[; "hasta este día", se refiere, según CROSS, al tiempo de la primera edición (Dtr^1): el reinado de Josías (2Re 8, 22; 16, 6; vid. 1Re 8, 8; 9, 21; 10, 12; 12, 19; 2Re 10, 27; 14, 7; 17, 23, como también Jos 4, 9; 5, 9; 6, 25; y Dt 34, 6; hasta 52 ocurrencias entre el Dt y la HDta).

[2] Además, CROSS (1973) circunscribe los siguientes pasajes de la HDta para atribuirlos a Dtr^2, en la medida que condicionan el cumplimiento de la promesa hecha a David: Dt 4, 27-31; 28, 36s.63-68; 29, 27; 30, 1-10; Jos 23, 11-13.15s.; 1Sam 12, 25; 1Re 2, 4; 6, 11-13; 8, 25b.46-53; 9, 4-9; 2Re 17, 19; 20, 17s.; 21, 2-15, así como el relato sobre los hechos posteriores al reinado de Josías. Vid. una explicación detallada de los pasajes dudosos, en diálogo con F. M. CROSS, VON RAD, N. LOHFINK, etc., por FRIEDMAN (1981).

[3] Al contrario, la responsabilidad del desastre, según los pasajes que Dtr^2 añadió en el exilio (ej. 1Re 9, 6-9), es hecha caer todavía más sobre el pueblo entero; con la excepción de las referencias a Manasés, "extraviador" del pueblo (2Re 21, 9.11). Vid. FRIEDMAN (1981, 187 s.). Se deja suponer que el pueblo se hizo solidario de las decisiones de sus jefes. Al contrario, la intervención de un último redactor, quien añade la cláusula final de la HDta, abre la puerta a una nueva determinación divina para que la dignidad monárquica pudiera recuperarse (2Re, 25, 27-30). Por lo cual MARTIN NOTH atribuía a la HDta en su conjunto una tonalidad "optimista". FRIEDMAN argumenta que esos versos finales son de un redactor posterior a Dtr^2 (1981, 188 y 191). Sin embargo, tal imaginación no se realizó en la historia posterior. La pretensión de entronizar a Zorobabel, descendiente de David, entre la primera generación de los regresados, era inviable (cf. Zac 6, 9-15).

[4] ALBERTZ (1999, 288). Las causas que ALBERTZ imagina para explicar ese particular sesgo es que la HDta fue escrita en el contexto del exilio: Babilonia. Pero no creo que sea necesario: basta advertir las diferencias entre distintos grupos sociales, tal como son narradas. Tanto Jeremías como los reyes y cortesanos de su época se educaron durante la reforma de Josías (Jer 1, 2-3; 22, 15-16). Pero las élites militaristas aspiraban a realizar, únicamente, su programa religioso-político, mientras que Jeremías les ponía ante los ojos la prioridad de la reforma económica y del compromiso solidario para que YHWH les diera vida.

Quienes compusieron la Torá debieron de ser más conscientes sobre la predicación profética en su conjunto, puesto que rescataron –durante el proceso de una negociación entre diversos grupos sociales, después del exilio- una memoria más amplia sobre los orígenes de Israel y, en especial, la historia de su relación con el YHWH liberador del éxodo, quien había vuelto a demostrar la misma fidelidad a los desterrados en Babilonia. Aun así, la síntesis entre la perspectiva jerárquica de los letrados, divididos en diversas corrientes, y las tradiciones tribales, patriarcales y antijerárquicas siguió produciendo efectos paradójicos en el texto (Éx 20, 19-21; 40, 34-38; cf. Dt 5, 23-31; Éx 24, 1-11; Nm 16, 1 – 17, 28, etc.).

A diferencia de su dimensión económica, que se dirige a promover la inclusión social, la política religiosa del Deuteronomio –y, a su zaga, de la Torá- muestra ser autoritaria y excluyente hasta el extremo, más semejante a Esparta que a Atenas. Es difícil negar que los redactores hicieron uso de protocolos vigentes en la práctica de los reinos orientales[1] y, sobre todo, en la llamada "teología de Sión" de origen autóctono (p.ej. 1Re 8, 16), para figurar a YHWH como un personaje imperativo y colérico, el cual promete la bendición y amenaza con la maldición fulminante a su propio pueblo, incluido el rey. El sentido de la alianza tribal fue subsumido en el Dt, al menos según su redacción definitiva, por una retórica maximalista que trataba a YHWH como a un emperador mucho más poderoso que las monarquías sagradas en su entorno. ¿Es ésta una condición insuperable del monoteísmo político, a diferencia del politeísmo, o más bien el producto de una ambición que se hace pasar por divina, en cualquier mundo posible?

Para construir esa imagen se apoyaron en la iconografía *verbal* (el imaginario narrativo y oracular) de los chamanes-profetas, dado que la figura de una divinidad procedente del desierto, terrible y destructora, era yuxtapuesta por ellos a la imagen de Dios-a cercano/a, entrañable, misterioso y sorprendente a causa de su fidelidad en el amor (Os 2; Ez 16; Dt 32; Éx 34). Como vengo diciendo desde el principio, el *chamanismo doble* no es una paradoja mística, sino una patología esquizoide que puede sanarse, en atención a la persona humana y divina (cf. Mc 1, 24-25; 3, 22-30; Rm 8, 15; 1Jn 4, 18; Sant 3, 14-18; 2Tim 1, 17). Pero el modo de sanarla no es el dominio mundial.

En esta sección me refiero a la vertiente económica y legal del Primer Testamento, cuyas raíces son indudablemente tribales: la lucha contra la esclavitud. En tal marco, la generosidad arbitraria de los reyes que condonaban las deudas y liberaban a los esclavos ocasionalmente (sumerio *andurarum*) fue adaptada y transformada por la regulación legal del año sabático y del jubileo (heb. *deror*). La faceta política y militar de la HDta, así como de la Torá, será tratada en la sección III.

2.3. El canon de la vida

Aunque algunos estudiosos del NT insisten mucho en el carácter clientelar de la economía política antigua, lo cierto es que los pequeños campesinos, sujetos a tributos,

[1] "De hecho, las coincidencias temáticas y terminológicas entre el libro del Dt y los tratados *adê* de Asaradón y Asurbanipal indican con alto grado de probabilidad que los secretarios reales, a los que sin duda pertenecían los responsables de la reforma deuteronómica, tenían conocimiento directo de los tratados asirios de vasallaje con Judá. Por eso, se puede admitir que fue precisamente la práctica contractual asiria, vivida y sufrida en propia carne, la que inspiró a los teólogos deuteronómicos una manera de expresar su nueva visión de la relación de Israel con Dios, en una forma análoga a los tratados de vasallaje. Con la caída del rey asirio, el que se presentó, en cierto modo, como el verdadero rey de Israel fue Yahvé" ALBERTZ (1992, 431s.)

no eran considerados dignos de entrar en ese circuito del honor, el poder y el dinero; todavía menos los esclavos y las mujeres. Sólo en el medio urbano, entre varones libres, se establecían relaciones de dependencia y protección como patrones y clientes, desde la plebe urbana al emperador. Como es sabido, era éste quien debía encargarse de alimentar a los ciudadanos de Roma (la *plebs*), si no podían hacerlo por sus medios. La relación entre ciudad y campo sólo fue cambiando a medida que la élite urbana conseguía acaparar cada vez más tierras y esclavos, por medio del crédito (o de la guerra, en el caso de Palestina), así como, mucho más tarde, por otras fórmulas de producción como el colonato[1].

En la sociedad rural mediterránea, organizada en forma de clanes o familias extensas, los vínculos entre el jefe y los demás parientes son patriarcales, en un sentido más amplio. También el *pater familias* en la casa romana tenía que ocuparse de quienes estaban bajo su dominio, pero no en calidad de clientes, sino de inferiores. La "propiedad", si puede hablarse así, pertenece al clan; el primogénito por la línea masculina *hereda el clan*, junto con la jefatura. Los códigos legales de la Torá no cuestionaban esos pilares del patriarcado y la patrilinealidad, sino que fortalecían el papel del varón y del primogénito como portadores del honor familiar. En el caso de una familia que sólo tuviera hijas, se garantiza que "se casará con uno de un clan de la tribu de su padre", para que la heredad no se enajene de la línea del varón (Nm 36, 5-9). Incluso la ley del levirato, que obliga a un pariente del difunto a casarse con la viuda y adoptar a sus hijos, es muestra del celo patriarcal[2].

Flavio Josefo advierte (vid. infra) que Herodes el Grande no trataba a los judíos como a clientes, dado que la cultura judía no obedecía a tal sistema de intercambiar honor y poder; sino que intentaba dominarlos como a súbditos, cuya función consistía en financiar sus proyectos megalómanos. El caso de Herodes Antipas puede ser algo distinto, dada su preocupación por dárselas de rey piadoso, a la vez que creaba dos ciudades al estilo romano, Autocratoris y, sobre todo, Tiberias. En Autocratoris-Séforis fueron a vivir muchas familias sacerdotales. Pero Juan Bautista afectó a su prestigio religioso al denunciarle por cometer adulterio con la mujer de su hermano, Herodías[3]. Al construir Tiberias, tuvo que invitar a la generalidad del pueblo para que la habitaran, porque los sacerdotes y letrados alegaban que había sido edificada, en parte, sobre un cementerio. Probablemente por eso se decidiera a asesinar al Bautista. Sea como fuere, la incidencia social de Jesús y sus críticas no se limitan al clientelismo urbano de Antipas (Lc 7, 24 ss. Q), sino que incluyen la economía patriarcal del clan (Mc 3, 31-35; Lc 9, 57-62 Q, etc.) y, sobre todo, el sistema del Templo, según veremos.

Para conseguir sus fines y legitimar el sacrificio del pueblo como medio, las élites político-religiosas hacían uso de argumentos teológicos y de un "universo sacral"[4] en el que las diferencias jerárquicas se proyectaban con visos de eternidad. Lo cual no es sustancialmente distinto del recurso moderno a la naturalidad del interés egoísta y la

[1] Los colonos, a diferencia de los campesinos libres, estaban atados a la tierra y dependían del terrateniente a quien pagaban una renta, mientras que las obligaciones tributarias con el imperio eran negociadas conjuntamente por el patrón en su nombre.

[2] No es de extrañar que entre los primeros cristianos abundaran las viudas con una herencia a su cargo, dado que esas disposiciones legales habían dejado de comprometerlas. Podían seguir siendo responsables de la familia y hasta presidir las asambleas.

[3] Lo cierto es que ese comportamiento llegó a provocar una guerra el año 36 con el vecino reino nabateo de Aretas IV, cuya hija repudió Antipas.

[4] Vid., acerca del "universo sacral" construido en Israel antes del exilio, VERMEYLEN (1990); sobre los métodos para legitimar el poder y el sacrificio de las masas, BERGER (1979), aunque el autor se desdijo posteriormente en algunos aspectos, para rechazar cualquier vía hacia el socialismo y solicitar una reforma del capitalismo (cf. id., 1984).

eficacia científica de la razón instrumental, con el fin de legitimar la subordinación de las necesidades y aun de las vidas de muchos humanos reales al cálculo de intereses. La diferencia más relevante entre la mentalidad antigua y la moderna –consideradas en abstracto-, consistiría en que la economía, incluyendo el mercado, eran dominados por la "lógica" totalitaria de quienes podían tratar personas y bienes como su patrimonio, a través de una pirámide de instituciones y castas dependientes: una economía del dominio. Los símbolos religiosos (p.ej., la "teología de Sión") y la manifestación ritual del poder, a través de su "publicidad representativa"[1], hacían que lo privado del poderoso se convirtiera en público. Los inferiores tienen sus propios hogares y sus necesidades propias, mientras que la élite dominante exige que sus clientes o súbditos participen en su representación suprapersonal, como figuras impersonales de su gloria.

Sin embargo, la perspectiva desde abajo mostraba al rey desnudo. A pesar de la preocupación mostrada por Flavio Josefo en defender su propio honor (cf. *Vita*), el mismo autor nos ofrece un guiño de cómo funcionaría el circuito del capital simbólico en su época, mientras describe la publicidad de Herodes desde distintos puntos de vista: el dicho monarca, sus superiores jerárquicos (el César, Agripa) y sus súbditos judíos. De tal manera, percibimos en qué dirección se movía el circuito del honor. A Herodes le importa muy poco lo que piensen sus inferiores, ni aun sus parientes, tratados como rivales, sino la imagen de su grandeza ante quien tiene tanto o más dominio que él:

> Al hacer gastos más allá de su poder, estaba obligado a ser duro con sus súbditos, ya que lo mucho que gastaba para otros le hacía administrador de aquellos a quienes tomaba […] Pues en cuanto a sus familiares, si alguien no le agasajaba de palabra, confesándose por esclavo suyo, y si le parecía que maquinaba algo contra su autoridad, no era capaz de dominarse, y pasaba a una a parientes y amigos, persiguiéndoles como a enemigos, cargándose con tales culpas por el deseo de ser el único que recibiese honores. Testimonio de esta pasión, que era en él grandísima, sean los honores que tributó a César, a Agripa y demás amigos […] Pero el pueblo judío es ajeno por su ley a todos estos procederes, y está acostumbrado a amar la justicia antes que la gloria. Por lo cual no le era grato a Herodes […] AJ XVI, 5, 4.

De similar manera que los demás judíos, aunque con mayor independencia de criterio, Jesús toma sus distancias para comparar la fachada de Herodes Antipas con la de Juan Bautista: "¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver, si no? ¿Un hombre elegantemente vestido? Los que van vestidos de gloria y viven con lujo están en la corte" Lc 7, 24b-25. Todavía más explícita es su denuncia del circuito por el que se acumula el capital simbólico, cuando pide a los Doce que renuncien a la primacía, en vez de competir por el honor. Si quieren conseguirlo, en todo caso, sea por adoptar los roles asignados a los últimos (esclavos, mujeres, niños), con un fin declarado: su redención (Mc 10, 42-45).

Esa declaración consciente de sus efectos adquiere todo su valor subversivo sobre el trasfondo de los símbolos que representan a los dioses en figura de patrones principales del imperio y sitúan a Augusto entre ellos, como su único par: "Dios, benefactor y patrón", proclama Jerome Neyrey en un artículo reciente[2]. A lo cual responde Jesús: "Sabéis que los que aparentan (gr. *dokein*, *doxa, endoxon*) gobernar (ser primeros, gr. *arkhein*) los pueblos, ejercen su *señorío* (gr. *kyrios, katakyrieuein*) sobre

[1] Vid. HABERMAS (1962, 44-52); LOTMAN y Escuela de Tartu (1979).

[2] NEYREY (2005) describe la estructura patrón-cliente en el circuito oficial de la religión política, durante muchos siglos, "así en el cielo como en la tierra": rey (basileus), padre (pater), salvador (sotēr), benefactor (euergetēs), creador (dēmiourgos), soberano (despotēs). El buen mediador (ing. *broker*) es el que consigue la confianza tanto del patrón como de sus clientes. Los beneficios que se esperan del patrón corresponden con las necesidades humanas básicas, además de un honor parejo. Pero no basta "estar necesitado" para pertenecer a tal sistema, puesto que el dios-César exige, a su vez, una disposición total a la obediencia y a la adoración más allá de cualquier sentido de la justicia.

ellos, y que los grandes entre ellos tienen autoridad (gr. *exousía*, *kataexousiadsin*) sobre los demás. No *es* [pres.] así entre vosotros […]" Mc 10, 42-43a. Jesús profundiza la tradición narrada sobre los profetas, quienes, a pesar de sus peculiares contradicciones, hacían parodia de la religión política (y aun de sí mismos), tal como era ilustrada por los monarcas en sus templos.

Los sucesores en el poder han acaparado la memoria colectiva, *en apariencia* insignificante, mientras las vidas *ocultas* de millones de personas tienen que esperar a un Juicio Final para ser reconocidas, no sólo por los lejanos, sino por los más cercanos (Mt 25, 31-46)[1]. La representación del dominio (*Herrschaft*), el dinero, la violencia o el patriarcado, sean varones o sean mujeres quienes ejercen el principado, no describe el modo en que el ser humano *hace memoria*, sino, más bien, una lucha titánica de las élites contra el aprendizaje que da sentido a la memoria, con el fin de acaparar el *capital simbólico* de la fama, la honra e incluso la vergüenza. Aunque no es el momento de discutirlo en profundidad, al menos podemos reconocer el anuncio de que el *canon de la vida*, en la raíz del desarrollo humano, atañe a todos los semejantes y, desde la perspectiva *desemejante* del Misterio, a todos los seres vivos, sin exclusión[2]: "porque nada hay oculto sino para que se manifieste, ni nada sucede en secreto, sino para que se haga manifiesto" Mc 4, 22. Los criterios de la memoria en trance de hacerse Historia son condiciones de posibilidad para la redención de unos y otros: olvidados y exaltados, víctimas y agresores.

Dentro de la Historia de Israel, tal como es narrada por la Biblia, constituye una radical novedad que la economía del pueblo de la tierra, las necesidades de los pobres, la vida cotidiana de las mujeres y el servicio a la persona débil o enferma, aparezcan en el centro de la representación e incluso desplacen los símbolos del dominio, hasta obligarlos a manifestarse en igualdad: la alianza del patriarca Abrahán junto a la alianza de Hagar, la esclava, con el mismo YHWH (Gn 12-21); el derecho de Tamar, amenazada por el olvido y la muerte, sobre la arbitrariedad resentida del patriarca Judá (Gn 38); el rey David, descendiente de una moabita que recogía espigas en la rebusca (Rut 4, 13-22); Jonás, agente *malgrais lui* de la misericordia de YHWH con los enemigos ninivitas (Jon 4, 1-4); el clamor de Job, un extranjero, a quien la desgracia aplasta y sus amigos maldicen.

En suma, las *religiones del estado y del mercado* tienen dos principios comunes. El supuesto de la naturalidad de un mercado que representa la supremacía del valor de cambio contra el valor de uso, del capital sobre el trabajo, ocupa el lugar de otro aún más antiguo: la naturalización de la guerra para representar la superioridad de un hombre sobre otro, como justificante de la esclavitud. El mercado de esclavos, regido exclusivamente por la ley de la oferta y la demanda, con independencia de cualquier identidad personal, es un precedente obvio del capitalismo, el cual tan sólo fue moderado por la promoción y defensa de los derechos humanos: la extensión de los derechos civiles, la lucha por los derechos laborales, la emancipación de la mujer, de modo que el agente del trabajo sea reconocido como fuente del valor, en sí mismo. Pero cualquier crisis económica produce una grave regresión hasta más allá de los límites de la esclavitud, si la solidaridad no lo impide.

---

[1] Desgraciadamente, la publicidad representativa ha funcionado en la Historia de la Iglesia durante demasiados siglos: el papa, la curia y los (pocos) santos declarados canónicos. Recordemos que la canonicidad de tales santos no se mide por su mucho amor, sino por la eficacia de, al menos, un milagro que hayan hecho, en sentido unilateral, y no interpersonal. La cosa ha llegado al extremo expuesto por NEYREY: más importante que la justicia y que el amor es el honor de la jerarquía.

[2] Parece razonable que la perspectiva ideal del historiador también incluya las *otras memorias*: las vidas olvidadas.

El otro principio, tan antiguo como éste, trata sobre la sacralidad de un poder público que magnifica sus intereses privados: la economía del dominio. La casa del rey es el reino, y viceversa. Ese concepto de la *oiko-nomia* llegó a su culminación con el imperialismo, desde Egipto y Persia hasta Roma; pero no ha desaparecido en este tiempo nuestro, cuando el capital acumulado por cien individuos es directa o indirectamente proporcional a la desposesión de mil quinientos millones de semejantes. La atención dedicada por los medios de comunicación masivos a unos cuantos –la aristocracia global- es mucho mayor que la información disponible sobre la vida de mil millones de hambrientos.

Pues bien, la memoria de Israel contra la esclavitud es un testimonio válido de que era *posible* desacralizar/desnaturalizar la iniquidad, de modo que la persona más vulnerable emergiera de la nada *antes del fin*. En la medida que atendemos a su demanda de hacerse histórica, sin confundirla con una mera exigencia de *objetividad*, comprenderemos que está interpelando a nuestro criterio de *justicia* y a las normas de nuestro *mundo social*[1]. En similar medida que los griegos rechazaron la tiranía, muchos judíos, antes y después del exilio, tampoco soportaron la monarquía. Pero, a diferencia de griegos y romanos, el judaísmo pone límites a la extensión del esclavismo y a la acumulación de tierras y riquezas, por boca de los profetas.

Las parábolas de Jesús son un signo meridiano de esa actitud, porque anulan una y otra vez los axiomas de la economía imperial por medio de la ironía: la mayoría de las parábolas ridiculizan al amo que racionaliza sus beneficios y pretende hacer de los demás seres humanos herramientas de sus intereses (Mc 10, 42-45; Lc 12, 39 Q; Lc 14, 15-24 Q; Mt 20, 1-16; Lc 15, 11-32; 16, 19-31; 12, 16-21, etc.). En las demás parábolas de tema económico, el *oikodespotēs*, sencillamente, se ha ausentado para que los siervos se hagan protagonistas (Lc 12, 42-46 Q; Mt 25, 14-30), y sólo regresa para sacar a la luz la *memoria de los olvidados* (Mt 25, 31-46). Puesto en el rol del amo, Dios Redentor (o el Hijo del humano) aplica la norma de la redención; subvierte con sus decisiones la trama de la economía imperial, hasta anular y revertir todo poder (1Cor 15, 24). Mejor que una utopía, habría que considerar esas narraciones, sencillamente, como una profecía regulativa que describe la transición hacia otro mundo posible. Los evangelios anuncian que el reino subversivo de Dios ha empezado y es, de modo contrafáctico o misterioso, irreversible. Nos narran cuáles son sus agentes y sus medios, muy distintos a los meramente fantásticos.

Esa historicidad hace inteligible por qué la resurrección aparece al término del proceso, en lugar de a su inicio[2]. No es una idea entre otras, para consolar a los mortales con la inmortalidad, sino el desenlace de un aprendizaje histórico, en relación latente o patente con el Misterio (cf. Mc 4, 26-29.30-32), que comenzó cuando un grupo de esclavos huidos atravesó el desierto. La insignificancia de la persona y del ser vivo a los ojos/oídos de los dominadores o de los aspirantes al dominio es subvertida por esta memoria que ustedes ya conocen o que desean conocer, mientras tanteamos buscando, de noche y de día, con ayuda de la razón y de la fe, el Misterio a que se refiere: el más

[1] Si el Éxodo no ocurrió como fue narrado poco importa; tampoco es un mito sobre el paraíso perdido o sobre la edad de oro degenerada en bronce y hierro. Es actualizado por el proceso histórico en las situaciones donde la redención de los esclavos se hace nuevamente necesaria. En tal sentido, la memoria de Israel no se opone, sino que se complementa con la filosofía de Atenas, la cual interpela a nuestras normas éticas, a la vez que *estéticas* (*kalós kai agathós*). Sin embargo, la memoria de la redención es incompatible con el presupuesto de una economía al servicio de los intereses del emperador.

[2] Por el contrario, el mito de Henoc, trasladado a los cielos según Gn 5, 22 y las obras que lo exaltan (1Henoc, Henoc eslavo, etc.), pretendía hechizar la memoria, *convirtiendo el origen en un remedo del fin*.

profundamente deseado, en el otro, en ti, en mí. La sacralidad de la persona viva no tiene más allá. Es el fin anticipado y la trascendencia sensible.

2.4. Origen de los enunciados legales sobre economía en la Torá

Los códigos legales han sido estudiados, comenzando por Albrecht Alt durante el periodo de entreguerras[1], a partir de dos situaciones distintas de comunicación:

1) Los enunciados casuísticos describen con detalle, según Alt, unas circunstancias que importan a jueces y encausados en el proceso de un juicio a las puertas de la ciudad, sentados en el tribunal[2]. En el "código de la Alianza", su estadio más primitivo, la referencia condicional a cualquier *esclavo hebreo* (Éx 21, 2) se refiere a una persona que ha caído en la esclavitud por deudas, a diferencia del hombre libre; de modo similar a como aparece el término en los textos legales del Próximo y Medio Oriente Antiguo (2000-1000 a.C.): p.ej. en Egipto, los 'PR (¿*habiru*?) son los prisioneros de guerra[3].

El anagrama en la raíz léxica produce un estremecimiento a cualquier lector, como una antítesis misteriosa: *'ebed 'ibri* yrIêb.[i db,[,ä no sólo significa "esclavo hebreo", como si todos los hebreos fueran esclavos o viceversa, sino que comunica una *revolución interior.* Ningún hebreo puede ser *de nuevo* esclavo, porque quienes eran esclavos han sido liberados por YHWH de una vez para siempre. De hecho, la raíz 'BR rbc (a diferencia de 'BD dbc) significa "pasar al otro lado (de las aguas, la frontera)".

Sea como fuere, los mandatos casuísticos debieron de ser el escenario visible de las tensiones sociales durante la monarquía. A través de ellos se hace comprensible un largo proceso de reforma, con el estímulo de la fe yahvista, en boca de los profetas, y la esperanza de liberación que procede del memorial del Éxodo (Os 13, 4; Am 2, 9-11). Las idas y venidas en los términos jurídicos del código de la Alianza, el Deuteronomio y el Levítico hacen patente el filtro de una práctica jurídica habitual en los tribunales organizados por ambas monarquías, antes del exilio[4], "a las puertas" de las ciudades (Am 5, 10.15; Is 1, 23; 5, 20-23; 10, 1-2; Miq 3, 1-3.9-11)[5].

2) Por el contrario, los enunciados apodícticos bien pueden provenir de la tradición profética, a través de los santuarios donde se reunía Israel para celebrar el memorial de su rescate de Egipto, lo cual fue proclamado por los jefes de familia extensa como pretexto con el fin de rebelarse contra una monarquía unificada (1Re 12, 1-19)[6]. Para el

[1] Antes que comenzara el control nazi sobre la ciencia bíblica, vid. infra.
[2] Vid. ALT (1968, 101-171). ALT sostiene que las influencias de la legalidad casuística del Medio Oriente no son directas, sino mediadas por la cultura de Israel.
[3] ibid., 119s.
[4] ibid., 124.
[5] También resaltan las ventajas y desventajas que supuso el nuevo protagonismo del Templo y del Sanedrín durante el postexilio, una vez que la monarquía hubo desaparecido. Por un lado, en el análisis posterior comprobaremos algunos avances que supuso el código de santidad del Levítico respecto a la legalidad anterior. Por otro, la discusión interminable acerca de la liturgia, las cuestiones de pureza sacerdotal y su imitación por los letrados puristas hizo perder el norte de lo que era más relevante, como subraya Jesús en diálogo con los letrados (Mc 7, 6-13; 12, 28-34).
[6] "La idea de que ni uno solo de los diferentes códigos legales que se relacionan con los sucesos del Sinaí se remonta a la época de Moisés tiene consecuencias decisivas para la reconstrucción histórica de la religión de Israel. El Decálogo, al que siempre se ha atribuido un origen mosaico, es claramente una adición posterior […] El Código de la Alianza (Éx 20, 22 – 23, 19) –quizá la codificación más antigua- no es, según la opinión más reciente, de época pre-monárquica, sino que refleja la reforma de Ezequías, a

caso, es menos relevante que haya existido realmente, o no (como defienden los historiadores *minimalistas*), el modelo imperial de David[1]. Los profetas remiten al ámbito del patriarcado tribal entre sus contemporáneos ("un patrón (*geber*) y su casa, un varón y su heredad" Miq 2, 2), donde es plausible que el calendario de fiestas sirviese de contexto a una tradición constante que se fundara en la memoria del don de la libertad y de la tierra por una divinidad étnica[2].

De modo aún más concreto, los libros de Amós, Oseas y Miqueas relacionan la memoria fiel de YHWH con la justicia debida al hermano. Estos "profetas tribales", al servicio de una alianza entre los clanes que sea inclusiva (aunque dentro del régimen patriarcal), son claramente opuestos a los profetas y sacerdotes del Templo y de la corte, tanto por ellos mismos y el pueblo de la tierra como por sus perseguidores (Os 8, 4-7; Am 7, 10-15; Miq 2, 12-13; 3, 5-12; Jer 26, 16-19).

Durante la época a que remite el libro de los Jueces, antes que las afirmaciones apodícticas llegaran a formularse, el contexto de los santuarios era ya donde se establecían los procedimientos a seguir en caso de homicidio o delito grave: la "venganza de sangre" a cargo del *go'el*. En ese marco pudieron establecerse algunos métodos para "desactivar" las tendencias al acaparamiento y evitar la extensión del esclavismo (p.ej. la obligación de redimir al pariente, su familia y sus tierras, cf. el libro de Rut), lo cual sería coherente con el origen histórico de Israel: un pueblo de esclavos liberados/huidos de Mesopotamia y de Egipto que se refugian en Canaán y hacen lo posible por escapar al control de sus ciudades-estado.

La reinterpretación del *goelato*, a lo largo de varios siglos (vid. cap. 4 de la sección III), fue reduciendo el ámbito de la venganza, hasta prohibirla, mientras daba mayor énfasis a la práctica antiesclavista de la redención (entre parientes, entre prójimos israelitas [*re'a*], incluso con extranjeros), tal como nos ha narrado el libro de Rut:

> Sólo cuando, ya bien entrada la monarquía, la creciente diferenciación económica hizo imposible el funcionamiento efectivo de las viejas instituciones jurídicas, se desató un proceso de reflexión teológica que, partiendo de los principios fundamentales del yahvismo, codificó –e incluso cambió sustancialmente- la diversidad de tradiciones sobre la administración de justicia. Y cuando se llegó a formular y motivar sobre bases teológicas los derechos de los oprimidos y marginados sociales, las tradiciones religiosas de liberación y el ideal de una sociedad igualitaria, que caracterizaban a la época primitiva, cobraron nueva fuerza y terminaron por imponerse[3].

Las primeras crisis fueron provocadas por las ambiciones imperialistas que caracterizan a Samaria (la casa de Omrí, Jeroboán II) y por las nuevas clases sociales que surgieron de la institución monárquica en ambos reinos[4]. Los monarcas, sus

---

finales del s. VIII. Y el texto conocido como "Decálogo cúltico" (Éx 34, 11-26) tampoco pertenece, como se pensaba, al "Derecho foral" de los tiempos pre-monárquicos, sino que es, más bien, una composición tardía […]" ALBERTZ (1992, 117-118). No obstante, los primeros textos escritos, con toda seguridad, en el s. VIII, es decir, los libros de Amós y Oseas, hacen referencia a un código de justicia ancestral que, para nuestra sorpresa, relaciona directamente la fidelidad de Israel a la memoria de la liberación, es decir, a su relación personal con YHWH, y el trato dado al "hermano" israelita. La formación del Decálogo y de otras listas de mandamientos se basa en esa tradición viva que garantiza el traspaso de la libertad y de la tierra de padres a hijos, con ayuda de garantías legales que fueron sobreponiéndose a las crisis históricas.

[1] Cf. FINKELSTEIN y SILBERMAN (2006, 189ss.); WILLIAMSON (ed. 2007). Desde mi punto de vista, las experiencias narradas en la Biblia acerca de los orígenes (el éxodo, la primera monarquía) debieron de existir a una escala comparable a la que aparece en el libro de Jueces, sin la hinchazón que produjo la historiografía deuteronomista: la expansión imperialista.

[2] Ahora bien, el origen de tal tradición podría ser mucho más reciente de lo supuesto hasta ahora.

[3] ALBERTZ (1992, 173-174).

[4] Vid. el "modelo" de Salomón: cortesanos 1Re 4, 1 – 5, 4; semi-esclavos israelitas 5, 27-32 y esclavos "cananeos" 9, 20-21; ejército 9, 22; israelitas rebeldes, entre el "grupo del éxodo" [Efraín] 11, 26 ss.

funcionarios y el ejército tendían a introducir un sistema económico "civilizado"[1]: los tributos en especies (Am 5, 11), la producción y el comercio para consumo de los adinerados (Am 4, 1), el crédito solicitado a otros propietarios para pagar los impuestos, el cual conducía rápidamente a la expropiación (es decir, a la situación del jornalero) o la esclavización de los deudores, junto con su familia (Am 6, 4-6; 8, 4-6; Miq 2, 1-2.8-9), hasta dar lugar a una economía esclavista (Am 3, 9.15). El marco de la crisis reiterada (baalismo, guerra con Asiria, derrota de Josías, destrucción de Jerusalén) fue una política militarista que emborrachaba a la nación con sueños de victoria y conquistas fulgurantes (Am 6, 1-13; Os 10, 13; cf. Is 7, 7-9; 8, 3-7ss; 28, 15ss.; 30, 1-5.15-16; 31, 1-3). El "olvido" (xkv) que lamenta Oseas se resume en la (auto)divinización de los poderosos, quienes han puesto la imagen de su dominio en el lugar de YHWH (Os 8, 14; Am 7; Is 31, 1-3)[2].

Después del exilio, los pactos que hicieron posible la redacción conjunta del Pentateuco introducen con mayor énfasis todavía el reclamo de las tierras por parte de quienes pudieran demostrar su pertenencia al pueblo a través de listas genealógicas, como narran los libros de Esdras y Nehemías. Lo cual, a su vez, se constituyó en obstáculo para que la potencial transculturalidad de los mandatos apodícticos pudiera ser tomada en consideración, una vez que el monoteísmo había fraguado en la mayoría de los textos que conocemos.

En tal proceso, además de las contradicciones que ya hemos señalado, destaca la pluralidad de perspectivas integradas en los textos bíblicos y la posibilidad de incorporar novedades favorables al pueblo como realizaciones de las promesas divinas.

2.5. La lucha de Israel contra la esclavitud

Un alto grado de protección a las viudas, los huérfanos, los levitas[3] y los emigrantes afincados en Israel, así como el reclamo de los derechos de los pobres como derechos de YHWH (la institución del *go'el* o la *ge'ullah*, el *descanso* [*sabbat*] y el jubileo [*deror*]), son reconocidos e instituidos en los códigos legales, por correspondencia con la justicia divina: YHWH escucha su clamor (Éx 22, 22.26; Dt 24, 17-18; cf. Miq 2, 7-9), para que sean tratados como hermanos (Dt 15, 3-12; 22, 1-4; 23, 20-21; 25, 3). En contra de la aplicación del "derecho de crédito" en la economía y sus terribles consecuencias: el despojo y la esclavización de los endeudados, los códigos van siendo reconfigurados sobre la base del profetismo. El pueblo de Dios nunca aceptó

[1] ALBERTZ (1992, 294-350).

[2] De la raíz semítica MLK en las distintas lenguas que corresponden a ciudades-estado del entorno derivan los nombres de distintos dioses étnicos: Hadad-Melek; Milkom; el ídolo enigmático a que aluden los profetas, con evidente ironía: Mólec, imitando las vocales de la palabra "abominación" (cf. WEINFELD apud ALBERTZ, 1992, 360). Sin embargo, la imagen del rey estaba tan adherida al imaginario del mundo oriental, que incluso los mismos profetas, al igual que la teología monárquica de Sión en los salmos, han disfrazado a YHWH, el redentor, con los hábitos del monarca/patriarca: arbitrario, violento, vengativo, amenazador, maldiciente para unos y bendecidor de otros. El modelo contractual en el trasfondo del Deuteronomio, con sus cláusulas de bendición y maldición, produce al lector contemporáneo un doble efecto: *desdivinizador* y/o deshumanizador.

[3] La centralización del culto y el nuevo sistema del templo en Jerusalén dejó a los sacerdotes locales a cargo de la limosna de sus vecinos (Dt 12, 12.18, etc.), sin herencia; en la práctica, les obliga a residir en Jerusalén y participar de la reforma institucional como beneficiados: los "sacerdotes levitas" (Dt 18, 1-8) se suman al grupo dirigente de los sacerdotes del templo de Jerusalén (Dt 17, 2; 18, 3, etc.), en un conjunto indiferenciado. Sin embargo, después del exilio, los sadoquitas titulares no les reconocen igual dignidad; el sistema del templo se jerarquiza en funciones auxiliares. Vid. ALBERTZ (1992, 413ss.).

que se institucionalizara la esclavitud del semejante étnico, sobre el fundamento de la Alianza (Am 8, 4-6; Neh 5, 1-5ss.)[1].

En el primer código (Éx 21, 1-6ss.) ya se prohibía el derecho de crédito y sus consecuencias, tal como se administraba en los juicios (*mispat*, 23, 6), aunque el periodo forzoso de esclavitud era tolerado hasta siete años (el año sabático 23, 10ss.). La mujer vendida como esclava por su padre no debería ser sometida a abusos sexuales por el amo (Éx 21, 7-11; Am 2, 7), aunque el patriarcalismo "concede" derecho de posesión al comprador. La diferencia entre el uso y el abuso de la esclava es muy ambigua; el amo puede ejercer ocasionalmente como violador. Los esclavos "poseídos" no pueden ser asesinados, pero se tolera el homicidio "involuntario" (Éx 21, 20-21. 26ss.). Si sobrevive a una paliza, pero pierde un ojo o un diente, quedará libre. El mandato de descansar el día séptimo también se aplica a los esclavos (Éx 20, 10). El Decálogo prohibe codiciar los esclavos del prójimo, aunque no sabemos en qué se concreta (Éx 20, 17). Isaías resume el ideario yahvista que impulsó la reforma de Ezequías –a la cual atribuyen los historiadores el "código de la Alianza"- con términos heredados de la teología monárquica de Sión: el rey justo. "Juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra" Is 11, 4. Miqueas se dirige a la conciencia del "humano"[2], quien ya "sabe" lo que "YHWH quiere de ti": "tan sólo respetar el derecho, amar la misericordia y proceder humildemente con tu Dios" Miq 6, 8.

En el Deuteronomio, como resultado de una reforma planificada, la aparente naturalidad de las jerarquías socioeconómicas se va sometiendo dificultosamente a las exigencias de la Alianza con el Dios que ha rescatado a su pueblo y le ha dado la tierra, de modo que las relaciones sociales lleguen a ser fraternas (Dt 15, 12-18). La justicia (*sedaqáh*) se funda en el amor revelado de Dios, que ha rescatado a su pueblo (*padáh*) de la esclavitud (*abodáh* Dt 15, 15; 24, 18), y en su promesa de bendición (Dt 15, 14). Los límites establecidos a la violencia y a la ambición son condiciones de un discernimiento moral que se funda en la relación interpersonal: "abrir la mano" a los hermanos pobres (*'ebyon* Dt 15, 7-11); proveer de lo necesario al esclavo hebreo, aun de los propios bienes, para emanciparse (Dt 15, 13-18); acoger a los esclavos fugados, sin condiciones (Dt 23, 16ss.); compartir con los jornaleros (*sakhir* Dt 15, 18; 24, 14-15). Jeremías sintetiza la Alianza ante la casa real de Judá, igual que ante el pueblo de Israel en asamblea: "Practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelléis; no hagáis violencia ni derraméis sangre inocente en este lugar" Jer 22, 3.

No hay duda que la liberación de los desterrados a Babilonia puso de actualidad, en su sentido más radical, la actualidad de la Alianza con YHWH. Es probable que también los judíos que hubiesen caído en la esclavitud se vieran favorecidos por el imperio persa. En el Levítico, al final del código de Santidad, la exigencia de libertad efectiva (la misma que YHWH dio a su pueblo) llegó a eliminar la esclavitud como algo impropio del pueblo de la Alianza (Lev 25, 35-43). El grado de extensión y aplicación de tal norma debió de ser muy amplio, si atendemos al testimonio de los evangelios, donde las parábolas protagonizadas por jornaleros y por criados no deberían confundirse

[1] Vid. un ejemplo modélico de análisis del texto en su contexto de redacción (CROATO, 1991, 196-203), que explica la inclusión del sábado en la cosmología de Judá, desde Gn 2, 2-3, como respuesta a la memoria actual de la servidumbre padecida en Babilonia (y reproducida en el postexilio), por oposición a la cosmogonía imperial que legitimaba el trabajo forzoso y continuo de los "dioses inferiores", así como la exaltación del héroe dominador (Marduk en el *Enuma Elis*).

[2] ~d"Þa' ^±l. "a ti, humano"; LXX σοι ἄνθρωπε

con una aquiescencia favorable a la esclavitud, como tendieron a hacer los dueños cristianos de esclavos en distintas épocas y lugares, sino que tienen como trasfondo la vigencia de tal rechazo en la Galilea del tiempo de Jesús: "Si se empobrece tu prójimo (*re'a*) en asuntos contigo y tú lo compras, no le impondrás trabajos de esclavo; estará contigo como jornalero o como huésped, y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo. Entonces saldrá de tu casa, él y sus hijos con él, volverá a su familia y a la propiedad de sus padres. Porque ellos son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo. No serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios" 25, 39-43.

Sin embargo, seguidamente, el código del pueblo santo permite la esclavitud de los extranjeros, de la misma forma que permanece vigente el derecho de guerra (Lev 25, 44-46) [1]. El periodo de siete años para redimir a los esclavos se sigue aplicando para regular las relaciones económicas de los judíos con los propietarios extranjeros (Lev 25, 47-55), porque sólo a los primeros se los considera rescatados por Dios. En ese contexto debió de redactarse el libro de Rut, con el fin de hacer memoria sobre una historia mucho más plural e integradora que la esquematizada por las genealogías, en la cual una mujer moabita podía convertirse en ejemplo de fidelidad a YHWH, de modo que el amor de Boaz mantuviera vigente el sentido de las obligaciones tradicionales: el levirato y el goelato.

Quizá lo más destacable sea la coherencia y secuencia interna con que fue expuesto un orden normativo que incluía, en primer lugar, el *sábado de la tierra* cada siete años (Lev 25, 2-7), para permitir su renovación y la rebusca de los pobres. Después, dictaba la celebración del jubileo (heb. *deror*, cf. el sumerio *andurarum*) cada "siete semanas de años", con la finalidad de que la tierra y las casas de los campesinos embargados por las deudas pudieran volver a sus herederos: "Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia" 25, 10. Aunque no se expresa con total claridad, la vigencia de la liberación podría incluir también a los extranjeros. El tercer capítulo de esta serie de medidas se hace cargo de la tradicional *ge'ullah* y del levirato, en unos términos que dejan lugar a pocas dudas: entre un jubileo y otro, quien se vea privado de sus tierras o de su casa puede redimirlas con ayuda de su *go'el*: "Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su *go'el* más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano. Si alguno no tiene *go'el*, adquiera por sí mismo recursos suficientes para su rescate; calcule los años pasados desde la venta y devuelva al comprador la cantidad del tiempo que falta; así volverá a su propiedad. Pero si no halla lo suficiente para recuperarla, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el año jubilar, y en el jubileo quedará libre; y el vendedor volverá a su posesión" 25, 25-28.

La precisión y la prudencia de los consejos a acreedores y deudores para que calculen el monto de la remisión, conforme a los años hasta el próximo jubileo, dejan constancia de que podía ser un orden legal experimentado en la práctica. De hecho, entre la segunda mitad del s. III y mediados del II a.C., los grupos de letrados tradicionalistas escribieron y difundieron una paráfrasis del Génesis (el *libro de los Jubileos*), de inspiración sacerdotal, en cuya trama la obsesión característica por la genealogía y por las señas de identidad externas frente a los demás pueblos iba acompañada de un calendario basado en la sucesión de los jubileos desde Adán y Eva. Aunque tal libro no fuera incluido en el canon –excepto por las iglesias copta y etiópica, junto con 1Henoc-, es signo de que el tiempo jubilar había sido asumido por muy

[1] Cf. el alcance de Éx 23, 9.

diversos grupos en el postexilio, como se hace ver por su presencia abundante en las cuevas del Mar Muerto[1].

Desde el 2400 a.C. hasta el 1600 a.C., durante los imperios sumerio y babilónico antiguo, las redenciones de esclavos y de tierras por decreto real fueron muy frecuentes, aunque no llegaran a consolidar un sistema de control sobre la economía como el que es dibujado en el Levítico[2]. Es posible que los jubileos fueran celebrados realmente en *Yehud*, después del regreso de los exiliados a Babilonia. El economista e historiador Michael Hudson ha dedicado su esfuerzo a demostrarlo, en colaboración con los especialistas en la interpretación de las culturas del Medio Oriente Antiguo[3]: "Lo que hace revolucionario en Israel el *revival* de esas liberaciones es que fueran desplazadas de las manos de los gobernantes, para convertirse en un mandamiento popular sagrado"[4].

Después de la proclamación del jubileo y antes de abolir expresamente la esclavitud –entre "hermanos"-, el código de santidad del Levítico inserta la prohibición del interés en los préstamos: "Si tu prójimo se empobrece y vacila su mano en asuntos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu prójimo junto a ti. No le darás por interés tu dinero ni le darás tus víveres a usura. Yo soy YHWH, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios" Lev 25, 35-38.

2.6. Proverbios ricos, mandamientos pobres: Problemas en la práctica

Los códigos legales, en secuencia histórica, por contraste con la literatura sapiencial, escrita en un ambiente cortesano, expresan las capacidades y las vulnerabilidades del reformismo. Se debate entre corrientes opuestas de la sociedad israelita, antes y después del exilio, a la escucha de la exigencia profética para que la Alianza con el Dios liberador impregnase toda la vida social, además de la Liturgia[5]. A la demanda profética y legal se opone el aparente realismo de los proverbios, que exaltan la prudencia del libre o del rico frente a la necedad o la humillación del esclavo (Pro 11, 29; 12, 9; 29, 21): "El rico domina a los pobres, el deudor es esclavo de su acreedor" 29, 7. La riqueza y el honor son el premio del justo (Pro 22, 4); la pobreza es el castigo del perezoso (Pro 12, 24); los pobres son unos desgraciados (Pro 10, 15); el esclavo necesita mano dura (Pro 29, 19.21); el rey siempre tiene razón (Pro 24, 21-22; 20, 8). La ideología de la retribución (si le va mal, es que será un maldito Pro 10, 24-30, etc.) y el escepticismo del poderoso anciano (Qohelet: "Todo es vanidad"), aunque su sabiduría sea paradójica (cf. Qo 4, 13-14), no dejaban ver cuál era la demanda de YHWH, como solicita Job desde su lecho de dolor.

Las medidas socializadoras del Dt, a finales del s. VII a.C., se habían restringido a sostener, aun por debajo de las posibilidades de supervivencia, a los grupos desheredados, jornaleros, huérfanos y viudas, "levitas" en las ciudades y aldeas de

[1] "Jubileos refleja el ideario básico de la comunidad esenia en el puesto supremo y validez eterna de la ley, en el afán por mantener a Israel apartado de la impureza e idolatría gentiles e incluso en la adopción del calendario solar". En todo caso, la ausencia de otros rasgos específicos de la comunidad de Qumrán "obliga a postular como autor no a un miembro estricto de la comunidad, sino a un 'protoesenio' […] probablemente un sacerdote", DÍEZ MACHO et al. (1983, 69).
[2] Vid. HUDSON (1993).
[3] Vid. HUDSON (2002).
[4] HUDSON (1993, 7).
[5] Vid. ALBERTZ (1992, 349-50; 440; 667ss.).

Israel[1]. Pero el rescate de las tierras y las personas por medio de las instituciones tradicionales (el goelato) u otras que las desarrollan en el contexto de una economía esclavista (el año sabático, el jubileo), era inoperante sin una reforma agraria que afectara a los latifundios. La crítica de Jeremías contra los ricos jerosomilitanos por seguir reclamando las deudas a los pobres y por someterlos a esclavitud, después que Sedecías actuó como un rey oriental, perdonando a los deudores de manera extraordinaria (Jer 34)[2], en plena guerra contra el imperio neo-babilónico, demuestra que la reforma deuteronómica no dio los frutos que se esperaban: la penetración de la Alianza con el Redentor (YHWH, Go'el de Israel) en todas las esferas de la vida social.

Durante el postexilio, finalmente, se hizo posible una conflictiva redistribución de la tierra, entre los desterrados y los que se quedaron en Judá, gracias a la intervención de personajes políticos judíos que contaban con avales del emperador persa. Pero Nehemías tuvo que reaccionar contra una clara tendencia a reproducir la crisis social de los ss. VIII y VII, a causa del sistema de crédito y de la carestía, en situación de penuria (Neh 5)[3]. Tales conflictos subsistieron y todavía se agravaron por el aumento de la presión impositiva que significó la entrada en escena de los imperios helenísticos, hasta culminar, a causa de la crisis motivada por Antioco IV, en la revolución macabea.

Hay que subrayar el hecho de que los procedimientos tradicionales de lucha contra la esclavitud (*levirato, goelato*) correspondían a una sociedad patriarcal y tribal, dentro de la cual reforzaban el poder del patriarca sobre mujeres o retoños y el patronazgo ejercido entre distintos clanes (dentro de la misma tribu). Pero lo tenían mucho más difícil en el marco jurídico de la economía tributaria y otras formas muy distintas de patronazgo/clientelismo que caracterizaron a las clases sociales dominantes en la ciudad-estado y en una monarquía imperialista, antes del destierro. A la vuelta del exilio, esas categorías se reproducen en el ámbito de una pequeña provincia bajo el poder del imperio persa, dentro de cuyas disposiciones se incluye el sistema del Templo y aun la misma constitución de la Torá, como una ley étnica que atañe a cualquier israelita, tanto a judíos como a samaritanos y a la comunidad emigrada a Egipto (Elefantina).

En la historiografía actual hay una corriente que explica la tardanza –y, hasta cierto punto, su posterior fracaso- con que aparece el "sistema estatal" en Israel, como resultado de los obstáculos que la organización tribal puso a la racionalización del sistema económico-político por medio de una burocracia[4]. Parece improbable la existencia de un estado consolidado en Palestina, al menos hasta el tiempo de la casa de Omrí (s. IX), en lo cual son acordes la teoría etnográfica de Pfoh[5], cuando describe las jefaturas tribales en el Oriente Antiguo, y la arqueología interpretada por Finkelstein[6].

Sin embargo, no podemos confundir la organización patriarcal y tribal, basada en el patrilinaje, con la fantasía fabricada por las élites en su lugar (*fictive kinship*): el

[1] La práctica de la rebusca Dt 24, 19-22; los banquetes litúrgicos, para que también los sin-tierra pudieran subir a Jerusalén, durante las fiestas Dt 16, 11.14; 26, 11; el diezmo trianual, ofrenda consagrada Dt 14, 28-29; 26, 12-14.

[2] ALBERTZ (1992, 409-410).

[3] "A partir de la reforma financiera de Darío, había que pagar impuestos al rey de Persia (v. Neh 5, 4); el monto global se fijaba de antemano para cada provincia, sin tener en cuenta el rendimiento de las cosechas. Como la provincia de Judá no contaba con ingresos propios en plata, el dinero no se podía reunir más que a través de una venta de los productos naturales. Y por ello era necesaria una superproducción, para la que no estaba capacitada la pequeña propiedad agrícola, que tradicionalmente sólo servía a la propia subsistencia", ALBERTZ, ibid., 664-665.

[4] Cf. PFOH (2005).

[5] PFOH (2008).

[6] FINKELSTEIN y SILBERMANN (2006).

poderoso como padre protector de una corte de clientes, es decir, el patronazgo. Éste último no representó ningún impedimento para el desarrollo de la burocracia y de la jerarquía en la corte o en el Templo. Los imperios antiguos hicieron compatibles una economía tributaria que se apoyaba sobre los "súbditos" (generalmente, campesinos), con las relaciones de dependencia patrón-clientes en el seno de las élites urbanas, entre personajes influyentes (comenzando por el emperador) y ciudadanos de menor rango (comerciantes, *plebs*, esclavos libertos). Sería necesario destacar los rasgos que diferencian las alianzas tribales, antes que surgiera el estado, y las redes de influencias en el sistema de la ciudad-estado y del imperio, para comprender la crítica de los profetas sobre la *ficción* de una estructura étnica y un culto voraz que no se traducía en justicia para los pobres.

La lucha contra la esclavitud en Israel comenzó por ser una estrategia desplegada por la sociedad tribal frente a la ciudad-estado, que pretendía vencer a las tribus por la guerra (Hazor, según el libro de Jueces 4, 2 ss.), o que planeaba sustituir los viejos pactos por una administración central y la economía tribal por un sistema tributario (Salomón, si existió, 1Re 3-12, o la casa de Omrí en Samaria, 1Re 16, 23 ss.). De hecho, la resistencia de los clanes en Judá llegó a influir en los monarcas "piadosos" (Ezequías) y provocó una profunda reforma de la monarquía, que debía someterse a la Torá (el Deuteronomio) en tiempo de Josías. Acerca de los paralelismos entre el *pueblo de la tierra* organizado, durante la segunda mitad del s. VII, y la lucha contra la tiranía en las ciudades griegas o en Roma, trataré en las secciones III y V.

A lo largo del periodo del Segundo Templo, la "publicidad representativa" en la sociedad judía era ejercida tanto por el sacerdocio étnico, cuanto por un imperio extranjero (persa, alejandrino: ptolemaico, seléucida), los cuales estuvieron jerárquicamente unidos como socios políticos, aunque separados por la etnia en lo que respecta a la jefatura visible de la nación[1]. Al menos, tal era la organización oficial, vista desde arriba. En la práctica, fue muy necesario reunir al pueblo a través de la Liturgia para celebrar el memorial de la liberación y *representar desde abajo* una cohesión, más o menos ficticia, entre las clases sociales del imperio (Neh 8, 1-18).

2.7. Breve descripción del sistema del Templo

La sociedad *tenía que* sentirse representada por la casta *sacerdotal*, a la que mantenía por medio de su trabajo, gracias a un modelo como el que regía en otras regiones administradas por los persas. El programa de reformas del grupo de Ezequiel (Ez 45, 1-5; 47, 13 – 48, 29), el cual se basaba en que todas las tribus de Israel, incluidos los sacerdotes y los levitas, tuvieran asignada una tierra suficiente en herencia para cultivar y subsistir, no pudo aplicarse. Los textos bíblicos de KP y del cronista (Esdras) nos ofrecen una somera descripción del sistema de acumulación de recursos para sostener a miles de sacerdotes y levitas[2], una vez levantado y en marcha el ritual del segundo templo[3].

[1] Cf. el retrato mayestático del sumo sacerdote Simón II (210-195 a.C.), *prostatēs* (regidor) de Jerusalén, durante la guerra entre Ptolomeos y Seléucidas, Sir 50, 1-21.
[2] Vid. ALBERTZ (1992, 600-610).
[3] 1) La participación de los sacerdotes, por 4 turnos (unas dos veces al año) en

La demanda de moneda fenicia para el Templo se explica, desde antiguo, por el abastecimiento de sus proveedores en el mercado de Akko y Tiro: incienso, vajilla de lujo, metales, maderas preciosas, telas, púrpura y escarlata, etc. (cf. Ez 27, 3-24). La ciudad de Tiro dependía casi completamente del abasto de trigo, aceite, miel, higos, resina o bálsamo que provenía de los campesinos de Galilea, a través de los impuestos pagados por los galileos a las élites, que éstas, a su vez, intercambiaban por las mercancías de lujo tirianas. O bien los funcionarios reales y sacerdotales cambiaban el trigo y el aceite recogido en sus silos por otros bienes suntuarios, o bien los aldeanos judíos y galileos vendían sus productos a intermediarios fenicios para conseguir moneda (siclo, *sekel*) con que participar en la economía sacrificial del Templo, además de pagar el rescate del primogénito y el tributo anual de medio *sekel*.

Aunque en época romana consiguieran algo directamente de los silos imperiales, abastecidos por los impuestos en especie de Judea, la ciudad de Tiro estaba vinculada en una medida relevante al sistema del Templo de Jerusalén para forzar a las aldeas galileas a que vendieran, no el excedente, sino una parte de lo que aún tenían para comer. Los galileos que acudían a hacer sacrificios al Templo no podían acarrear sus ofrendas en especie sin grandes dificultades, con excepción de las primicias de la cosecha y, quizá, parte del diezmo. Sin embargo, dado que las reses y el diezmo de los productos agrícolas, para ser *koser*, no podían tener defectos ni ser contaminados por diversos motivos (p.ej. cruzar por tierra de samaritanos), a los galileos les era exigido

---

a) la porción mayor o total (Lev 6, 22; 7, 7) de los sacrificios expiatorios (*hatta't*), por un delito involuntario, y penitenciales (*'asam*), por una culpa (cf. la confusión entre ambos en Lev 4-5), vid. Nm 18, 9. Por lógica, la institución de tales sacrificios (antes limitados a la expiación y la penitencia comunitarias) convirtió el judaísmo en una religión expiatoria. Dado que la conciencia moral no se fundaba tanto en las relaciones personales, como en un orden simbólico de la pureza y un sistema de tabúes (Lev 4-5; cf. la impureza en la vida cotidiana Lev 12-15; con motivo de la consagración sacerdotal o levítica Éx 29; Lev 8; Nm 8; el Día de la Expiación Lv 16 y en las demás fiestas), los efectos no fueron humanizadores (el chivo expiatorio, Lev 16, 7-16);
b) una porción de los sacrificios de comunión (*zeváh selamim* "de paz" Lev 3 y Lev 7, 11ss.; cf. Éx 29, 28) y la piel de los holocaustos (Lev 7, 8). Pero la acción de gracias vinculada al sacrificio de comunión por los bienes recibidos (animales, primicias, etc.) perdió relevancia respecto a épocas anteriores (cf. Dt 27, 7; Éx 20, 24; Nm 7; 1Re 8, 63; Am 5, 22);
c) el total de las ofrendas de flor de harina, las doce roscas semanales (Nm 8, 19; Lev 2, 3; 7, 9; 5, 13; 6, 18ss.; 7, 6ss.; 24, 5-9); en general, "todas las ofrendas (*terumot*) de las cosas santas que los hijos de Israel ofrezcan a YHWH, las he dado a ti, a tus hijos y a tus hijas contigo, como decreto perpetuo" Nm 18, 19 (18, 8.11);
d) el primogénito de la oveja, la vaca, el asno ("es de YHWH" Éx 13, 1-2.12-13; 22, 29; Nm 18, 17-18; Lev 27, 26); el precio del rescate del hijo primogénito (¡cinco siclos! Nm 3, 45-47) y del primogénito de los animales, si tiene defectos (la tasación que haga el sacerdote, más un quinto, o el precio de su venta Lev 27, 27); la rosca de la primera harina (Nm 15, 17-21), lo prometido libremente en un voto (Lev 27, 1-8 ss.) y el botín consagrado al exterminio (Nm 18, 14; cf. Lev 27, 28)
e) "lo mejor del aceite, del vino y del trigo" (Nm 18, 12; Neh 10, 38); las primicias (Nm 18, 13; Neh 10, 36).

2) Para sostener a los levitas se empezó a cobrar el diezmo de la producción agrícola (de donde 1/10 era para los sacerdotes; Nm 18, 20-24), además de un segundo diezmo, el cual se distribuía a los pobres, pero debía gastarse en Jerusalén (Dt 26, 12 LXX; Jub 22, 8-14; Tob 1, 6-8; *m. MS*; cf. Nm 18, 25-32; Lev 27, 30-33)

3) Para mantener el culto oficial, por fin liberado de la "protección" de la monarquía, un impuesto en metálico: medio siclo (Éx 30, 11-16; cf. Mt 17, 24); y una ofrenda ocasional de leña por las familias (Neh 10, 35; 13, 31).

vender su producción por moneda fenicia, única admitida por levitas y sacerdotes en tiempo de Jesús. Luego habrían de cambiarla, una vez en Jerusalén, por animales u otras mercancías *koser*, cuyo abastecimiento era asegurado por las grandes familias sacerdotales[1]. Si vendían sus productos en Séforis, en Tariquea-Magdala o en Tiberias por moneda romana, estaban obligados a cambiarla por siclos a la entrada del Atrio de los Gentiles. Dado que cada paso en esa cadena absurda [campesinos→ intermediarios (mercaderes, cambistas)→ (criados de) los sacerdotes] retraía una parte del excedente en intercambios no equivalentes, es difícil imaginar cuánta injusticia se acumulaba sobre aquel escenario.

No se puede obviar la gravedad del enredo que provocaban el conjunto de normas exigidas para el sostenimiento de la *oikonomía* del Templo, si queremos entender los actos de Jesús cuando entra en el Pórtico Sur (la Stoa Real) y se tropieza, como siempre, a los mercaderes; así como la aprobación tácita de la muchedumbre al simbolismo de su acción. El Pórtico Sur del Templo de Herodes, por el que accedían la mayor parte de los fieles desde la Ciudad Baja, a través de una escalera monumental, era una basílica espléndida formada por tres series de columnas[2]. Los campesinos galileos que, como Jesús, entraban al Templo y se encontraban *en medio de la basílica* a los oficiales encargados del cambio de moneda y la venta de animales para el sacrificio, identificaban tal construcción, si querían, con la basílica de cualquier *polis* romano-helenística del entorno, es decir, con el edificio público destinado a los tribunales y al cobro del impuesto. La única diferencia serían sus enormes dimensiones, que no tuvieron parangón hasta que Augusto edificó la Basílica Julias y, por fin, Trajano produjo una fusión comparable a la intentada por Herodes y la casta sacerdotal en un nuevo foro: Templo, mercado y edificio administrativo. De hecho, algunos juicios a cargo del Sanedrín se celebraban en una de sus dependencias, a mayor altura, desde la que pudieron verse los hechos narrados[3].

Quizá se entienda mejor ahora el sentido y la radicalidad de la acción de Jesús el primer día, nada más entrar en la ciudad y en el "foro" del Templo. "Vosotros la habéis convertido en una cueva de *violentos*"[4] Mc 11, 17b o "en una casa de mercado"[5] Jn 2, 16. Las motivaciones de Jesús no son simples ni se excluyen una a la otra. La interpelación "vosotros" no se refiere sólo a los sumos sacerdotes, sino, por extensión, a las élites que organizaron el sistema del Templo, construyeron aquel espacio y, después, se repartían el poder y los tributos en Jerusalén, desde la perspectiva *marginal* de un judío galileo, laico y conocedor de la tradición por sus prácticas, antes que por la letra de la Torá.

Con el apelativo "cueva de bandoleros" podía referirse metafóricamente al apoyo de tal economía en el supuesto de la coacción divina, bajo la que se amparaban quienes llegaron a cobrar, en función de su alta demanda durante la fiesta, un denario de oro por cada *qinnim* ("nidos"), es decir, por *cada pájaro* destinado a la ofrenda de purificación (*m. Ker.* 1, 7). Pero también aludía, como trasfondo, a la creciente delincuencia que asolaba Galilea desde tiempos de Herodes el Grande, a causa de la desintegración

[1] Cf. JEREMIAS (1967, 76).
[2] Sobre la inspiración buscada por Herodes en el *Caesareum* romano-helenístico de Alejandría, a su vez usado por los arquitectos de Augusto, cuando se dispuso a ampliar el Templo, vid. MAZAR (1986), apud BAHAT (2001, 39).
[3] Vid. YARBRO COLLINS (2001, 58), a diferencia de JEREMIAS (1967, 75-76).
[4] Gr. *lestes*, σπήλαιον λῃστῶν
[5] Literalmente, "no hagáis de la casa de mi Padre una *casa oficial de mercado*", es decir, una basílica romana: οἶκον ἐμπορίου.

familiar provocada por el endeudamiento y la represión violenta; emboscados para dejar de pagar lo que ya no tenían[1].

2.8. La economía política del emperador

Así pues, la economía política de los imperios se diferencia sustancialmente del capitalismo, no tanto por la idea de carestía (bienes limitados), que no pareció afectar a los proyectos de los emperadores, excepto en épocas de grave crisis, sino porque aún no se habían delimitado con claridad los "institutos" del estado y del mercado, ni se habían organizado autónomamente los susbsistemas económico y político[2].

A diferencia de la economía actual, en el marco del imperio esclavista, el poder "fabricaba dinero" para cumplir sus objetivos: acumulaba bienes y metal por medio de impuestos, lo acuñaba y, si era necesario, lo robaba de los templos consagrados a sus dioses. No era tan fácil que subiera la carga impositiva, por las consecuencias sociales que podía acarrear. No obstante, el caso de Palestina es peculiar.

Si hacemos caso a las cifras que ofrece Flavio Josefo, el agravio comparativo en las tasas exigidas por el imperio a los judíos resulta abrumador. Mientras que en otros territorios solían representar entre el uno y el tres por ciento de la producción (grano, aceite, frutos de la tierra, sal, etc.), los campesinos judíos tendrían que aportar un cuarto de lo sembrado (AJ, XIV, 10, 5-6 #202-206) al imperio romano, lo cual representaba un cierto desahogo respecto del periodo helenístico, cuando los impuestos representaban un tercio del total (AJ, XIII, 2, 3 #49-51; 1Mac 10, 30). Si tenemos en cuenta que algunos investigadores explican la decadencia del Bajo Imperio como resultado de una subida de las tasas hasta el cinco e incluso hasta el diez por ciento[3], con el fin de sufragar una administración cada vez más centralizada, es difícil imaginar lo que significaría un tercio o un cuarto para un campesino galileo, a lo que debería sumarse el diezmo solidario con pobres y levitas, el medio siclo para los gastos del Templo, los cinco siclos por el primogénito y la especulación en el cambio y la venta de animales para el sacrificio. Parece inverosímil, por muy fructífera que fuese la tierra.

Lo que subyace a cantidades meramente virtuales es una estrategia determinada: promover la extensión de los latifundios y del esclavismo en una región donde la tierra estaba muy repartida. Las élites locales debieron de consentir tales abusos a cambio de un doble privilegio: 1) los habitantes de Jerusalén, la ciudad santa, estaban exentos de cualquier impuesto; 2) la recaudación corría a cargo de un consejo de nobles (*protoi* BJ, II, 405-407). Este último mecanismo era idéntico al que funcionaba en las polis helenísticas del imperio, cuyos consejeros (*bouleutai*), curiales o decuriones, eran los encargados de cobrar el impuesto a los campesinos. El monto era establecido por el emperador anualmente, en plata, por lo que el consejo podía quedarse con "las sobras" (o tendría que completar lo recaudado, en una situación hipotética).

La corrupción de las élites en Jerusalén no puede determinarse exactamente. Pero nos hacemos una idea del margen de beneficio al que podían llegar, si carecían de

---

[1] Cf. HORSLEY (2003), cap. 4.

[2] Aunque el capitalismo no sea más justo que el imperio esclavista, alguna ventaja es posible encontrar en la racionalización progresiva de tales sistemas, si es que se someten a un control democrático. Pero no se puede confundir la "modernización" tecnológica durante los últimos quinientos años con el proceso más amplio de una modernidad que comenzó por tramar el fin de los imperios y todavía no ha concluido, desde hace al menos dos mil años. La racionalidad democrática y dialógica, entre la ironía y el compromiso por amor, ha desarrollado el germen más valioso de las tradiciones en nuestro mundo vital, tanto la cultura ática (la ciudadanía de Pericles, la crítica y el diálogo de Sócrates), como el judaísmo (la solidaridad de los profetas, la libertad y el servicio de Jesús).

[3] Cf. P. BROWN (2003[2], 55-57).

escrúpulos. A los emperadores de Alejandría, quienes inauguraron este sistema en Palestina, no les importaba congraciarse al pueblo, sino a las élites locales, al igual que los emperadores romanos, sus herederos directos. *Por eso* permitían a los contratistas del impuesto que acaparasen *hasta un tercio* del grano y del aceite (los romanos, como ya dijimos, "un cuarto"). Sin embargo, el monto anual que solicitaba Ptolomeo III Evergetes, en tiempos del sacerdote Onías II (240 a.C.), según cuenta Flavio Josefo, era *sólo* de 20 talentos de plata. Se mire como se mire, la diferencia entre esa cantidad, a pagar por los recaudadores, y el valor de un tercio de la cosecha, es decir, el máximo que podían ingresar, debía ser notable. Dos siglos después, cuando el reino de Herodes fue traspasado a sus hijos, Josefo calcula que los ingresos por impuestos de cada uno de los tetrarcas ascendían a: 400-600 talentos en Judea (Arquelao); 200 en Galilea y Perea (Antipas); 100 en la Traconítide (Filipo, cf. AJ XVII, 11, 4-5 #317ss.; BJ II, 6, 3 #93ss.)[1]. No conozco la cifra exacta que debían aportar al imperio. Aun así, el balance de los recaudadores tanto en tiempo de los Ptolomeos, como en el s. I, debía de ser extraordinariamente favorable.

No es de extrañar que muchos judíos prefiriesen emigrar a Egipto, Siria, el Medio Oriente o las ciudades mediterráneas, comenzando por Roma. Les permitían escapar a ese yugo, que no se justificaba por solidaridad, sino por la gloria del emperador y la avaricia de los principales (*protoi*). De hecho, Josefo sostiene que los judíos siguieron disfrutando de una exención de impuestos en las ciudades romanas incluso después de la guerra del 67-70.

El caso es que, gracias a la astucia persuasiva del sistema, los *protoi* todavía podían presumir de no haber cobrado *todo lo que les estaba permitido*. Exceptuando a las familias de Jerusalén, o a las familias sacerdotales, funcionarios, letrados y cortesanos en las ciudades de Galilea (Séforis, Tiberias), quienes permanecían en la tierra de sus padres eran *los pobres*, como los llama Pablo (Gál 2, 10; Rm 15, 26). Recordemos que el objetivo implícito al sistema era que esos pobres campesinos terminaran por ceder sus tierras a los habitantes de las ciudades, quienes se convertían *naturalmente* en latifundistas y explotadores de esclavos. Pero las leyes judías contra la esclavitud daban lugar, más bien, a una creciente masa de jornaleros. Así es como las parábolas de Jesús adquieren una encendida actualidad.

Hasta cierto punto, el dinero significaba dominio, al menos, en la medida que las familias más ricas de cada ciudad tenían derecho a participar en la representación del poder imperial, en calidad de benefactores (*evergetes*, Mc 10, 42-43), a la vez que eran beneficiados por su patrón: el emperador. No obstante, el término *imperium* procede de la jerga militar: el mando otorgado sobre las legiones, el cual fue finalmente acaparado por Augusto de manera perpetua. Desde entonces, el emperador, entronizado por los legionarios, era el único que otorgaba el mando del ejército a otros generales, en calidad de legados imperiales. Ni aun los más ricos del imperio podrían adquirir *imperium*, ni control directo sobre la violencia, por cuanto el derecho romano y los derechos de las principales *polis* limitaban su dominio; incluso el del César, si no inventaba algún pretexto para evadirlos. Sin embargo, quienes participaban de la ciudadanía romana o quienes intervenían en la representación del dominio imperial podían dormir tranquilos, siempre que recaudasen la cantidad exigida a sus subalternos, año tras año. En pacto con el emperador, nada les podía pasar. La *violencia global sagrada* estaba dispuesta a defender su vida y su hacienda. Tal era el intríngulis de la *pax romana*.

El "gran patrón" del imperio concentraba en sí todos los medios de control: el poder político, en conjunción con el Senado; el poder económico, a través de una red

[1] Vid. JEREMIAS (1967, II parte, cap. I.1: "La corte").

densísima de clientes y subclientes, quienes mantenían su estatus a costa de los campesinos tributarios; el poder militar, por medio de las legiones; el poder patriarcal, en cuanto la casa del César era el centro de la autoridad moral y la *prima causa* de todo honor; el poder sagrado, hasta el punto que Augusto no sólo era sumo sacerdote de Roma, sino que fue divinizado ya en vida. Todo el imperio, por decirlo así, era consagrado por servir a los intereses del emperador. También se reservaba para su propia "casa" al núcleo del ejército: los pretorianos. Sus posesiones directas se distribuían a lo largo y ancho del territorio realmente inmenso de la *oikoumenē*, incluida quizá la Galilea autónoma bajo Herodes; con toda seguridad, en tiempos de Josefo. Séforis fue urbanizada y redenominada por Antipas *Autocratoris*, en honor del César Augusto, mientras que su segunda fundación fue dedicada a Tiberio. Los legados imperiales podían hacer llegar sus órdenes (*imperium*) y su presencia (*euangelion*) a cualquier lugar del mundo habitado. Cada vez más provincias pasaban a estar bajo su autoridad inmediata, a través de gobernadores (prefectos y procuradores) nombrados personalmente de entre las élites romanas. En consecuencia, el imperio entero era expresión de la publicidad representativa del César, es decir, de su ficticia presencia en todo lugar, que era actualizada por medio del culto imperial.

Ese modelo de la *economía del dominio* tiene correspondencias directas en la tradición del *poder puro* e incluso en su transmisión, desde el imperio helenístico al Sacro Imperio romano-germánico, de éste al imperio alemán, de ahí al Tercer Reich; por medio de la imitación posterior de sus insignias, sea en la Roma del Papa-rey, sea en los Campos Elíseos, sea en la Casa Blanca, después de sendas revoluciones; o por simple analogía con otras potencias, como las dinastías faraónicas, persas, mogoles o chinas.

Veamos un ejemplo de lo que antes sugeríamos: la ironía popular de Jesús en su actuación pública, perfectamente inteligible por su audiencia cuando trata sobre los símbolos del poder, desde el mesianismo regio de David (Mc 12, 35-37) hasta la prosopopeya de los jefes políticos evergetas (Mc 10, 42 ss.) y, concretamente, el rostro pseudo-divino del César (Mc 12, 16-17). Como antes dijimos, las parábolas protagonizadas por amos (*oikodespotēs*) aparentemente enajenados, quienes reparten seriamente sus riquezas por igual entre jornaleros que casi no han trabajado o distribuyen enormes cantidades (talentos) a los servidores, son una parodia de la economía tributaria y esclavista, si la situamos en el "mundo al revés" del reinado divino. Otras dos metáforas utilizadas por Jesús tratan sobre el paisaje urbano y rural, respectivamente: la puerta estrecha, la senda estrecha (Lc 13, 24 Q; Mt 7, 13-14). ¿A qué se refieren? ¿A una exigencia ascética o a una opción de vida en el contexto real de sus oyentes?

La llamada a entrar por la puerta pequeña o angosta (Mt 7, 13a[1]) y a seguirle por la senda ("el camino estrecho") son sendas imágenes de innegable plasticidad. Una se refiere, con bastante probabilidad, a las *ciudades amuralladas* (Jerusalén, Séforis, Jotapata, Tiberias, etc.); la otra, a las montañas de Galilea y de Judea, cruzadas por caminos poco utilizados y por centenares de sendas que afrontan la pendiente por el filo del monte para conducir fácilmente de una aldea a otra, casi a diario.

En esta parábola de Jesús, la *puerta pequeña* de acceso a la ciudad se diferencia de la *puerta monumental*, por la que entran y salen reyes y ejércitos: "porque ancha es la puerta[2] y amplio el camino[3] que conduce a la *destrucción* [1] y muchos entran por ella[2]"

[1] διὰ τῆς στενῆς πύλης
[2] πλατεῖα ἡ πύλη
[3] εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς

Mt 7, 13-14. Lucas retraduce el dicho de Q a un vocabulario más específico en griego: "puerta doméstica"[3] Lc 13, 24, que es habitualmente estrecha. De esa traducción obtiene la concordancia para unir este dicho con otra parábola jesuana que describe la preparación de los creyentes durante la vigilia, hasta que se cumplan los tiempos (cf. Mc 13, 33 ss.), de la misma temática que el aviso a las jóvenes prudentes que se preparan para las bodas o a los servidores que reciben carismas y ministerios para ponerlos a trabajar por sus compañeros (Lc 13, 25 ss.). En el contexto de Mateo, la imagen de la puerta no es asociada a una amenaza sobre la clausura del reino a partir de un determinado momento; sino que trata sobre la prueba a que se someten quienes pretenden conquistar "las puertas de la ciudad": los "falsos profetas" que "por dentro son lobos rapaces" Mt 7, 15 ss. Por eso, el paralelismo antitético entre puerta ancha y puerta estrecha es unido a la parábola sobre "la senda estrecha y el camino ancho".

Los rabinos criticaban a los romanos –con más finura que los personajes de la película de Monthy Piton, *La vida de Brian*- porque habían construido las calzadas para su propio beneficio[4]: para que pasaran los ejércitos y para servirse de los bienes que necesitaban extraer de cada región –cosas o esclavos-, como una máquina se mueve a través de sus engranajes, al servicio de quien controla sus entradas y salidas[5]. Un siglo antes que los romanos construyesen calzadas duraderas por el territorio de Galilea, una vez que se hubieron hecho totalmente dueños del país, ya había caminos trazados por los ejércitos, desde la conquista de Asiria hasta la entrada de las legiones, especialmente durante el periodo en que Herodes fue su gobernador, con aspiraciones de convertirse en rey.

La senda que ha domesticado con el paso de los pies por generaciones la aspereza de la montaña (heb. *'orah*) es comparada en otra antítesis por Jesús al "camino ancho que conduce a la destrucción". A través de esos montes, como en muchas otras regiones escarpadas del planeta, habían cruzado ejércitos, carros y caballos, dejando una estela muy distinta a los "pies de los pobres" Is 26, 6: caminos que trazan amplias curvas para ir de una ciudad-estado a otra (la Via Maris) o para llevar la maquinaria de guerra y el material de construcción a algún reducto (hasta las fortificaciones construidas por los asmoneos en Gamala, Giscala, Jotapata, Séforis; hasta el desfiladero de la Arbelá, frente a la orilla oeste del gran lago, donde se refugiaban los insurrectos en tiempos de Herodes). Jesús invita a entrar en el reino de Dios por la senda que él camina, más conocida por sus paisanos que los caminos semiborrados de los sucesivos conquistadores.

2.9. El prosbul de Hillel

La práctica ya vigente desde antiguo, el tributo en plata o en moneda al emperador de turno, fue agravándose con el paso de un imperio al siguiente. La conquista de Alejandro y las victorias posteriores de los Ptolomeos sometieron Palestina a la órbita de un reino helenístico, bajo el control de Alejandría. Acabamos de ver que los nuevos dominadores introdujeron una relativa novedad en el cobro de los impuestos: la

---

[1] εἰς τὴν ἀπώλειαν

[2] δι' αὐτῆς, "por esa puerta", a la gran ciudad, se sobreentiende.

[3] στενῆς θύρας

[4] Vid. HORSLEY (1996, 97, 215).

[5] Hitler se hizo admirable para muchos alemanes por las autopistas que construyó a través de las regiones montañosas, hasta comunicar casi todas las ciudades; lo mismo han hecho otros gobernantes. Sin embargo, quienes circulaban con mayor frecuencia y provecho eran las tropas y la infraestructura de su complejo militar-industrial.

recaudación estaba a cargo de gestores casi-capitalistas que se insertaban en el sistema administrativo del imperio como clientes directos del emperador[1]. Por lo demás, las instituciones judías (el gobierno de la ciudad, a cargo del *prostátēs* o gobernador, y el Sanedrín o *gerousía*; el sistema del Templo), así como su relación subordinada con el imperio, se asemejaban a las instituciones en la época persa.

Sin embargo, la conquista del Mediterráneo oriental por los Seléucidas, a la vez que comenzaban a enfrentarse con un poder romano en expansión, provocó que Antíoco IV se atreviera a disponer del tesoro del Templo de Jerusalén por medio de un saqueo legal (y la ayuda de Menelao), como ya había hecho en otras ciudades. Sus pactos con las familias sacerdotales que se disputaban el sistema del Templo (Jasón, de parte de los Oníadas, y Menelao de los Tobíadas) fueron acompañados por el intento de transformar Jerusalén en una polis helenística, en abierta ruptura con las tradiciones judías (*hellēnismós* 2Mac 4, 13).

Tal fue el detonante inmediato de la revolución macabea; aunque en el trasfondo obraban motivos sociales que continuaron agitando a los campesinos judíos (especialmente a los galileos) durante los siglos posteriores: los tributos eran tan altos que el proceso generador del esclavismo parecía imparable. Por el contrario, el intermedio a que dio lugar el gobierno de los asmoneos convirtió a la nación judía en conquistadora y opresora de otros pueblos limítrofes, durante casi dos siglos. La repoblación judía de Galilea se produjo en ese transcurso (ss. II-I a.C.), seiscientos años después que diez de las doce tribus fueran mayoritariamente deportadas por los asirios (Tiglat Pileser: 734 a.C., Sargón: 722 a.C.).

Pero ese breve paréntesis fue interrumpido con violencia por la conquista de Pompeyo y la transformación del reino asmoneo en tributario del Senado romano, hasta que el emperador Augusto confirmó a Herodes como su cliente público. Entre sus funciones estaba el cobro de los impuestos, los cuales fueron multiplicados [2] por la publicidad mayestática que pretendía Herodes, ejecutor de obras monumentales tanto en Palestina como en otras ciudades del oriente imperial. De tal época procede la práctica del *prosbul*, que nos ha llegado formulada legalmente a través de la Misná.

Por lo que llevamos dicho, es posible detectar una racionalidad estratégica del acaparamiento –aunque no fuera *estrictamente* capitalista- que regía las relaciones de los ricos ciudadanos con los aldeanos, incluso entre campesinos (cf. Lc 12, 16-21): la extensión de la economía esclavista como resultado último de la desigualdad geométrica en las relaciones. Los códigos legales de la Torá no regulaban todos los intercambios, no fijaban los precios ni las penas; sino que tenían por tema *hacer justicia* a los débiles, las viudas y los huérfanos, los esclavos, el pueblo de la tierra empobrecido ("los pobres de la tierra" Am 2, 6; 8, 4, etc.; Éx 23, 11; Dt 15, 11; Jer 2, 34; 39, 10 y ss.) a causa de los tributos, la enfermedad o las malas cosechas, por lo que se veía obligado a acudir al préstamo. El mismo Dios que había rescatado a su pueblo de la servidumbre en Egipto y lo había liberado de la opresión de las ciudades-estado en Canaán, era el único garante

[1] Cf. Tobías el ammonita y su familia (Neh 6, 17-18; 13, 4), según ALBERTZ (1992, 721), cuyo descendiente sería José, protagonista de la "novela" construida por JOSEFO (AJ XII, 160-236), la cual interpretan ALBERTZ (1992, 733 ss.) y SACCHI (1994, 231 ss.). José el Tobíada consiguió hacerse con el control político (*prostasía*) y el contrato de la recaudación, frente a los Oníadas, sumos sacerdotes (*timē arkhieratikē*), en calidad de cliente de Ptolomeo III (no Ptolomeo V, como dice equivocadamente JOSEFO). Su cargo de recaudador en toda la provincia, incluidas las ciudades helenísticas, se extiende entre 240-218 aC.

[2] Incluso más allá de los límites que había fijado Julio César con representantes del Sanedrín judío, de lo cual se quejan los propios nobles AJ XVII, 11, 2 #307.

de la prosperidad de Israel en la tierra que le fue dada –como a otros pueblos, otras regiones (cf. Am 9, 7).

El único modo de conservar la tierra era que la justicia fluyera desde los afortunados y prósperos hacia los empobrecidos por las desgracias. Los códigos legales no hacen más que establecer el derecho divino que YHWH había definido al optar por la vida frente a los dioses de muerte; por el pueblo más pequeño de todos, Israel, en el éxodo y durante la travesía del desierto; por los pobres en sus pleitos. La sabiduría cortesana internacional (cf. supra) recortaba el efecto de esas disposiciones por medio de una prudencia que interesaba a los empoderados. Al igual que le había ocurrido a los sabios autores o adaptadores de proverbios durante el s. VII a.C. y en el postexilio –con la excepción de un grupo muy determinado de máximas explícitamente yahvistas[1]-, las leyes sociales podían ser consideradas demasiado rigurosas por algunos de quienes nutrieron las tradiciones de la Misná[2]. De hecho, necesitaban recuperar el dinero de los préstamos para no arruinarse. ¿Cómo superar ese escollo?

El mecanismo del "*prosbul* de Hillel" estaba vigente en tiempo de Jesús para garantizar el cobro de los préstamos, de modo que el temor no retrayera a los prestamistas. Bastaba con que el acreedor declarase formalmente ante los jueces que "la deuda a mí debida podré recuperarla en el momento que quiera" *m. Shebi* 10, 4. Esa argucia prudencial se aplicaba también a los derechos sobre las propiedades inmuebles del deudor, de su mujer y de sus hijos. En consecuencia, los bienes que habían sido entregados en fianza al tribunal no eran afectados por la exigencia de Dt 15, 3b: "lo que tu hermano tenga de ti se lo condonarás (LXX: lo dejarás libre de tu exigencia, *afēsin poiéseis tou khreous sou*)"[3]. En época tardía, la Misná atribuyó al rabí Hillel ese desarrollo legal que auspiciaba el *prosbul* (*m. Shebi* 10, 3-7; *m. Git.* 4, 3). Cabe pensar que tal institución funcionaría sólo cuando se redactó; sin embargo, el erudito judío Jacob Neusner retrotrae su vigencia mucho tiempo atrás. De hecho, ya estaba en activo en el s. I d. C., según demuestran documentos de contrato recuperados en la cueva de Murabba'at, a donde fueron a parar durante la guerra de Bar-Kokhba (132-135 d.C.).

A esa argucia legalizada para que siguiera habiendo préstamos *a pesar de* los derechos reconocidos a los israelitas en año sabático o jubilar, se añade otra carga, si cabe, todavía más grave. Aunque el préstamo con interés estaba prohibido por todos los

[1] Ezequías, Pro 25, 21-22; 28, 5.25; 29, 7; "Salomón" [s. V] Pro 10, 22; 11, 1; 14, 31; 17, 5; 19, 17, 21, 3, etc.

[2] En la Misná no se dan avances respecto de la Torá, ni se reduce su vigencia, excepto en algunos aspectos que debieron de provocar inquietud entre los empobrecidos. Por ejemplo en el tratado *m. Pea* 1-8, se habla extensamente sobre el derecho de los pobres a una "esquina en el campo" (pe'a), a la rebusca y la gavilla perdida. En *m. Shebi* se trata del año sabático, de las transacciones durante el año séptimo, pero apenas se dedica a la remisión de las deudas el último capítulo (*m. Shebi* 10), donde también se regula el *prosbul* y se recomienda de cualquier modo pagar las deudas. Las deudas al tendero no caducan, pero el salario del obrero puede ser remitido si el trabajo concluye el año séptimo (*m. Shebi* 10, 1 lo cual provocaría conflictos notables). También se regula la administración del "segundo diezmo" (Dt 14, 22-26) a favor de los pobres, los años tercero y sexto de cada siete en *m. MS* 1-5. El libro de Tobías incluye una descripción verosímil del pago de los diezmos –incluyendo el segundo diezmo para los pobres, que se podía cambiar por dinero y entregar en Jerusalén- en Tob 1, 6-8. Vid. el comentario de JEREMIAS (1967, 153-156). Además, *m. BM* 7, 2-5.7-8 desarrolla el precepto de Dt 23, 24-25 sobre el derecho de los trabajadores asalariados a comer de lo que cosechan. El hijo y la hija son iguales para la herencia, con excepción del primogénito, que hereda el doble de los bienes paternos, *m. BB* 8, 4.

[3] Parece que tanto el nombre como la práctica proceden de la institución legal griega de la *prosbolē* (προσβολή) que regulaba las hipotecas y legalizaba el atropello del embargo y el deshaucio, en contra de las disposiciones del Levítico sobre la tierra heredada en patrimonio (Lev 25, 23.25-28). Vid. "Prosbul", *Jewish Encyclopaedia*.

códigos legales –excepto a los extranjeros[1]-, sin embargo, había modo de coaccionar a los deudores por el procedimiento de la multa si no se cumplía el plazo estipulado, como podemos comprobar hoy en otros papiros recuperados del desierto y editados en las últimas décadas. De tal modo se obtenía un interés del 20 por ciento. "En otras palabras, había un medio muy fácil y hasta lucrativo de obviar la prohibición bíblica de prestar dinero a interés a otro judío" [2]. En la sección VI trataré sobre el modo en que el judío Jesús de Nazaret propuso alternativas concretas a la angustia provocada por la extorsión de los poderosos, la urgencia de los préstamos y el aumento de jornaleros sin tierra.

3. ¿Una fraternidad universal?

Frente al panorama mundial que he trazado en esta sección, la historia de un pequeño pueblo que lucha contra la esclavitud parece una gota en medio del mar. El emperador tenía poder para esclavizar un pueblo entero, y así quiso demostrarlo Roma después de vencer en la guerra judía del 67-70, a través de la deportación y la venta masiva de los supervivientes (*Iudaea capta*). Después de esa terrible representación del poder impersonal y totalitario, tan cruel e inhumana como la *Shoá*, la semilla de una libertad irreprimible parecería circunscrita al devenir misterioso de un pueblo entre muchos.

Sin embargo, el potencial subversivo de las tradiciones israelitas tenía una dimensión transcultural que estos *evangelios* revelan, hasta sus últimas consecuencias, en los dichos y las acciones de Jesús: más allá del sistema del Templo, contra la lógica de la esclavitud y del poder imperial; contra el patriarcado que configuraba la unidad económica del *oikós*, gobernado por el varón, confería estabilidad a la relación clientelar, desde el emperador hasta el *pater familias*, y reproducía el capital simbólico del honor. En el mundo social de los evangelios, el lugar del César no es ocupado por una concentración mimética del dominio –todavía menos en el relato primigenio de Marcos sobre el aprendizaje de Jesús-, sino unas capacidades personales y unas relaciones interpersonales que fundan de modo irrevocable la comunidad fraterna entre iguales/diferentes.

Weber considera que la *fraternidad* no puede ser absorbida por el dinamismo propio de la racionalidad instrumental que ha hecho triunfar el capitalismo, por medio del ahorro y del cálculo, la cual se había fundado a su vez en una ética muy particular: el ascetismo activo que caracterizaría a las iglesias surgidas de la Reforma[3]. No

[1] De similar manera, los banqueros de hoy no suelen aplicar el interés a sus propias inversiones, eso sí, de modo completamente legal.

[2] CROSSAN (1994, 268). Cf. M. GOODMAN (1982).

[3] "Cuanto más se acomoda el mundo de la economía capitalista a sus propias leyes internas tanto más dificulta toda posible relación con una ética religiosa de fraternidad. Ello ocurre tanto cuanto más racional, y por ende más impersonal, deviene el capitalismo […] Externamente esta tensa relación ha sido resuelta de la manera más radical en la ética de los virtuosos religiosos, a saber, negándose a la posesión de bienes económicos […] Sólo existieron dos caminos no contradictorios para evitar fundada e *internamente* la tensión entre la religión y el mundo económico. Primero, la paradoja de la ética puritana de la vocación. Como religión de virtuosos, el puritanismo abandonó el universalismo del amor, y "rutinizó" racionalmente todo trabajo mundano como realización de la voluntad divina y prueba del propio estado de gracia […] De hecho, esta actitud no fraternal ya no constituía una genuina "religión de salvación" […] El otro camino no contradictorio que hizo posible evitar la tensión entre economía y religión es el misticismo. La "bondad" del místico, que no se informa acerca de la persona a quien y por

obstante, concibe esa fraternidad en términos tan genéricos que podrían cuadrar con cualquier asociación entre iguales, ya fueran aldeanos o ciudadanos, *aristoi* o plebeyos, empresarios o trabajadores[1]. Una evolución en tales términos tampoco podría explicar el salto desde el amor al semejante de la misma casta, clase, etnia o género (heb. *re'a*), hasta el amor expansivo que produce una transformación en las relaciones sociales. No podría concluir, por su propia lógica, en el "amor al enemigo".

A diferencia de la "comunidad religiosa", tal como la concibe Weber, la comunidad fraterna que adquiere su impronta en los evangelios -y es parcialmente desarrollada por la experiencia de las primeras iglesias cristianas, según el Nuevo Testamento-, era capaz de integrar a personas de cualquier género, clase social o etnia, en la medida que desearan participar del testimonio sobre esa historia humana sagrada: un Misterio de amor con la humanidad, a partir de su relación con el pueblo que sufre bajo el poder de los imperios, hasta hacerse humano en la persona de Jesús, a través de un proceso de descentramiento simbólico, sobre el cual podemos reflexionar en la sección VI.

La relación interpersonal entre los diferentes por el vínculo del amor es la esencia de la comunión en la memoria de un pueblo renovado, que llega a ser multiétnico (cf. Ef 2, 11 ss.) e interétnico (cf. Flp 4, 8). Funda una economía de la solidaridad sin fronteras que no impide la libertad y la creatividad personal, sino que la orienta al servicio del bien común, por medio de la participación actualizada en la liturgia y el memorial. Desarrolla los procedimientos de una sociedad abierta, iniciados por la asamblea (*ekklēsía*) de la polis griega, gracias a una llamada a la comunión (*koinōnía*) que puede integrar a cualquier persona (1Cor 1, 9; 10, 16; Flp 2, 1; Rm 15, 26). Da comienzo a una nueva era en las relaciones sociales, políticas y económicas; lo cual ha sido lamentablemente olvidado durante el segundo milenio d.C.[2]. Es el tema de las secciones VII-XI de este libro.

---

quien se sacrifica, ejemplifica de manera bastante pura este camino. En última instancia el misticismo se desinteresa de la persona en cuanto tal persona; el místico bondadoso da mucho más de lo que le piden, sea quien sea la persona que ocasionalmente se cruce en su camino y se le acerque, y lo hace meramente porque ocurre que esa persona se halla en su camino", WEBER, *Zwischenbetrachtung* (1906-15).

[1] "[…] la religión profética produjo en la nueva comunidad una ética religiosa de hermandad. Esta última no hizo más que adoptar los principios originales de conducta social y ética ofrecidos por la "asociación de vecinos", ya se tratara de la comunidad de pobladores, miembro de la estirpe, del gremio o de camaradas en expediciones de navegación, caza o guerra", WEBER (1906-15).

[2] Las asambleas políticas en la civilización helenística, los *collegia* romanos y las sinagogas de aldea en la tradición judía eran asociaciones entre iguales, circunscritas por la etnia, la clase social y el género. Las liturgias religiosas que sirven a la cohesión social, ya fueran los ritos tradicionales de paso, ya fuera la religión política que idolatra el poder sacral del estado, se limitaban a reproducir las estructuras sociales con ayuda de símbolos legitimadores.

III. La memoria violenta: escenarios bíblicos para "desaprender"

Mi padre lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero
Así lo cuenta la Hagadá
El gato estaba al acecho
se lanzó sobre el cordero y lo devoró
El perro estranguló al gato
que devoró al cordero
que mi padre compró
Lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero
El palo golpeó al perro
que estranguló al gato
que devoró al cordero
que mi padre compró
Lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero
La llama consumió al palo
que golpeó al perro
que estranguló al gato
que devoró al cordero
que mi padre compró
Lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero
El agua apagó el fuego
que consumió el palo
que golpeó al perro
que estranguló al gato
que devoró al cordero
que mi padre compró
Lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero
El carnicero degolló al buey
que se bebió el agua
que consumió el palo
que golpeó al perro
que estranguló al gato
que devoró al cordero
que mi padre compró
Lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero
El ángel exterminador mató al carnicero
que degolló al buey
que se bebió el agua
que consumió el palo
que golpeó al perro
que estranguló al gato

que devoró al cordero
que mi padre compró
Lo compró por dos chavitos
el cordero, el cordero

¿Por qué cantas, cordero?
No es la primavera
no es la época de la Pascua
¿Has cambiado?
"Yo he cambiado este año
Anoche, como cada noche
sólo hice cuatro preguntas [las que se hacen en el ritual del Seder pascual]
Pero esta noche se me ocurre otra pregunta:
¿Hasta cuándo durará este ciclo infernal
del opresor y del oprimido
del verdugo y de la víctima?
¿Hasta cuándo tanta locura?"

Chava Alberstein, *Chad Gadya*, חַד גַּדְיָה, "El corderito", basado en un romance sefardí ("Un cabrito por dos chavicos")

Además de enfrentarse con quienes despojaban a los pobres de lo necesario para vivir, la mediación crítica de los profetas en diálogo con YHWH, sobre la base de una memoria colectiva, también se refería al militarismo de los monarcas, sus cortesanos, funcionarios y ejército, quienes soñaban con acaparar nuevas tierras a costa de las naciones limítrofes.

No obstante, desde la primera sección hemos podido comprobar que el chamanismo de los profetas era ambivalente y contradictorio en muchos aspectos. Un pueblo nómada de esclavos huidos e instalados fuera del dominio de las ciudades cananeas se apoyaba en una solidaridad tácita con la dureza del entorno físico para sobrevivir contra sus perseguidores, como cuenta el libro de los Jueces (canto de Deborah, Jue 5, 4-5.20-21), así como en una alianza entre las tribus.

El recurso amenazante a la profecía del *Día de YHWH* está fundado en los *símbolos naturales* de la destrucción contra el cosmos (catástrofes humanitarias: terremotos, plagas, sequías), los cuales se oponen al orden construido por la injusticia. Es difícil negar la eficacia de esas *profecías autocumplidas* para provocar un efecto retórico sobre el pueblo y para configurar su memoria. Pero lo que se iba construyendo de esa manera, sobre todo a la vuelta del exilio, era una ambición de proporciones descomunales, cuya satisfacción última sólo podía estar, por correspondencia con el monoteísmo universalista, en el dominio mundial.

El pueblo liberado de la esclavitud estaba sometido a dicha amenaza como una forma de justicia suprema: la violencia pura que ha de purificar el mundo. La ley del Talión que castiga el mal con un mal proporcionado adquiere la forma de un sistema en la sabiduría tradicional, tanto en los proverbios judíos como en la tragedia griega (p.ej. el ciclo helénico de Tebas): la retribución cósmica compensa cualquier impiedad. Toda desgracia es fruto de una transgresión: el incesto inconsciente de Edipo provoca la peste en Tebas; las calamidades que sufre David y, por extensión, todo su reino, son consecuencia de su adulterio y su homicidio. El *fatum* de la violencia parece un instrumento ciego e implacable de la justicia.

Sólo después del exilio, en el código de santidad que contiene el Levítico, he comprobado las huellas de un proceso de aprendizaje que convierte al *vengador de sangre* en redentor pacífico de sus hermanos empobrecidos, como narra el libro de Rut. Por su parte, el libro de Job es una denuncia dramática y enérgica que adopta el punto de vista de la víctima frente a sus perseguidores, contra la sacralización mecánica de la violencia.

Más allá de los símbolos de la violencia sagrada, la demanda de justicia en nombre de YHWH va abriendo paso a una relación con la divinidad que procede, en realidad, de otras formas de chamanismo, cuyas protagonistas eran las mujeres. Pero sobre esa transición hablaré más adelante.

Por ahora, hay que subrayar el (des)aprendizaje histórico que hizo posible la superación de la "ley del Talión" a través del amor al prójimo "como tú" (heb. *kamókha*). El trabajo por la paz comienza por superar el mecanismo de la venganza, en favor de un espacio público donde sea posible invocar la memoria de las víctimas y obtener el reconocimiento de sus agresores, de modo que la amenaza de la violencia no determine nuestras historias de vida futuras. Para acercarnos a esa utopía es necesaria la racionalidad compartida por todos los grupos sociales en una cultura global. Las tradiciones religiosas conducen a un horizonte que trasciende parte de sus postulados previos. De otra manera, se autoinvalidan.

Esta sección se dedica al estudio de las *isotopías* sobre la violencia sagrada (la venganza de sangre; el exterminio-sacrificio, heb. *herem*; la guerra santa; el mesianismo militar y violento; el imperialismo oriental y mediterráneo) a lo largo del Primer Testamento, mientras las tradiciones producían su antídoto, gracias a una sed de diálogo *cara a cara* con el Misterio. En la sección V trataré sobre esas y otras imágenes en la literatura intertestamentaria y en el Nuevo Testamento.

1. El aprendizaje empieza en el texto

Aunque este libro no es el lugar indicado para hacer hipótesis sobre los descubrimientos arqueológicos de las últimas décadas, es oportuno subrayar, de acuerdo con Julio Trebolle, que la memoria de Israel sobre los orígenes guarda en sí misma el antídoto frente a las mitificaciones evidentes sobre caudillos militares, es decir, el relato de la Conquista de la tierra y sus prolegómenos: Moisés en figura de tirano sagrado y Josué, jefe angélico del ejército celestial. Además, la Historia fundada en la arqueología nos obliga a admitir no sólo la índole fantástica de tales relatos, a manera de símbolos meramente "espirituales", sino también su construcción retórica y su función legitimadora en la propaganda de una ideología que repele a la razón humana.

Lo que escuchamos representado en las narraciones del Génesis y la primera parte del Éxodo (1-15), desde Abrahán hasta el canto de Miriam, pone de manifiesto que los *habiru*/hebreos tuvieron la oportunidad de ensayar otras formas de vida alternativas a la violencia fundadora de ciudades-estado e imperios. La memoria de la liberación por la única fuerza de YHWH, a pesar de sus ambigüedades, entronca con esa "religiosidad patriarcal y familiar", propia de "grupos seminómadas", en la cual "llama la atención la ausencia de elementos guerreros"[1].

No podemos ocultar, sea cual sea nuestro punto de partida ideológico, el protagonismo de las mujeres en el relato para subvertir el poder del Faraón, durante décadas de resistencia, como nos ha narrado el comienzo del Éxodo: la estrategia de las

[1] TREBOLLE (2008, 263).

parteras (Éx 1, 15-21); y de algunas mujeres egipcias en solidaridad con hebreas (1, 22 – 2, 10); la residencia matrilocal de Moisés (2, 15b-22) [1]. La investigación histórico-crítica ha contribuido a revelar la asociación directa entre el referente legendario del Éxodo y el acontecimiento histórico del exilio, junto con el regreso de los desterrados, de donde procede la experiencia simbolizada por el texto. La exégesis feminista ha acelerado un proceso de aprendizaje que nunca terminaba de cuajar, de modo que nos hiciéramos todos conscientes sobre la perspectiva androcéntrica con que eran escritos los textos sagrados, hasta que dejemos de usarlos como un falso cristal: un instrumento para la dominación o para el impuesto de *una sola lectura*.

El período del exilio y el primer postexilio dio lugar a una experiencia religiosa muy especial, aunque fuera elaborada literariamente por letrados varones[2] y cifrada en el formato de una biografía épica de Moisés[3] por la composición postexílica del Pentateuco (K^D)[4]. No es casual que algunas mujeres, todavía presas de un orden patriarcal, se convirtieran en agentes principales de la sociedad judía, capaces de resistir o aun de fortalecer la identidad del pueblo frente a la gloria del imperio babilónico y las tendencias, más tarde triunfantes, a confundir a Dios-a con el rostro del dominador. Dado que los desterrados eran los jefes y las castas superiores de la monarquía, la mayoría de los varones, incluidos Ezequiel o los grupos que reinterpretan a Jeremías y a "los cuatro" profetas (Os, Am, Miq, Sof), debieron de hundirse en el trauma del que informan algunos de sus textos (Lam; Ez 3, 22 ss.). La mediación de las mujeres en aquella situación, aunque a través de roles tradicionales, contribuyó mucho más de lo interpretado oficialmente a darle un *corazón de carne* al canon de lo sagrado (las historias patriarcales: Abrahán, Sara y Hagar Gn 12-22; Isaac y Rebeca Gn 24, 27; Rebeca y Jacob, Gn 27, 11-13; Jacob, Lía y Raquel, Gn 29, 15-30 ss.; Tamar y Judá, Gn 38; el libro de Rut; el *Génesis materno* del pueblo, según el DeuteroIsaías Is 46, 13; 48, 1; 49, 1.15), aunque sólo podamos recibirlo *en los márgenes del texto* y en la vida que lo circunda.

---

[1] ALBERTZ (2003, 246 ss.); GÓMEZ-ACEBO (2006, 25 ss.); SANZ GIMÉNEZ-RICO (2002, 83-91); SIEBERT-HOMMES (1998, 101 ss.); VAN SETERS (1993, 15 ss.).

[2] Vid. dos artículos de una misma autora sobre el mismo tema, los primeros dos caps. del Éxodo, el primero de los cuales resalta la agencia de las *doce* mujeres en el texto, mientras el segundo toma distancias de la perspectiva androcéntrica del libro en su conjunto, que "desplaza y distorsiona" la experiencia de las mujeres (EXUM, 1983 y 1994). Basta comparar el trato dado a esos personajes con la maldición contra Miriam, la profetisa, en Nm 12.

[3] Vid. distintas perspectivas acerca del valor símbólico de Moisés en el Pentateuco (VAN SETERS, 1993), en la memoria colectiva de Israel, fuera del Pentateuco, desde que es vindicado su valor superior por los levitas, hasta que se escribe el libro de la Ley de Moisés, con sus siguientes consecuencias (según DIJKSTRA, 2003, 70-98), y en la tradición sobre Egipto, desde el helenismo hasta el psicoanálisis (ASSMANN, 1997), las cuales coinciden en ser androcéntricas. DIJKSTRA sintetiza distintas aportaciones de la investigación actual, acerca de la crisis del politeísmo y la afirmación del monoteísmo en Israel, cuando afirma que "el fundador del monoteísmo israelita no fue el Moisés de la historia, sino el Moisés de la memoria" ibid., 97. ASSMANN sigue la pista de Moisés, el egipcio, en la memoria cultural como única señal superviviente del monoteísmo ("cosmoteísmo") implantado por Akenatón en Egipto, aunque tal signo sea el de su represión. Por mi parte, considero que la memoria no sustituye, ni compite, con las técnicas que investigan los restos materiales, sino que colabora de un modo muy peculiar: cada época y, potencialmente, cada intérprete puede recuperar un sentido histórico que permanecía oculto en el acontecimiento. P. ej., en nuestra época se ha hecho relevante que el Moisés histórico, aun filtrado y elaborado por la memoria durante tres milenios, tiene un origen *intercultural*: egipcio, hombre del desierto, hebreo (levita).

[4] En la composición pre-sacerdotal de la Torá (por autores de la corriente deuteronómica, post-deuteronomista), Moisés es "elevado a la categoría de superprofeta" (ALBERTZ, 1992, 626), por encima de los profetas que le sucedieron.

Si no hacemos una crítica del texto y del contexto, a causa de postulados ideológicos sobre el modo de la revelación (la inspiración por dictado, la inerrancia de la letra, la lectura fundamentalista), sólo conseguimos traicionar el sentido de la memoria, cuya fidelidad se refiere en primer lugar a las víctimas de la injusticia; pero ni aun así podríamos evitar que otras personas hagan la *Historia de la memoria* y reconstruyan un aprendizaje que ocurre en la audiencia, no en la mera objetividad del texto, aunque comienza por rescatar sus huellas.

La(s) lectura(s) crítica(s) nos permiten acercarnos al Misterio sin pretender dominarlo, con una capacidad de escucha que antes era suplantada por la sumisión a la letra o al poder del letrado (varón, patrón). De tal manera resulta más fácil comprender la singularidad de Israel y de su aportación al aprendizaje humano global, en diálogo con la profundidad mística de una divinidad *distinta a los dominadores*, incluso a la imagen de quienes escribieron los textos.

El fermento que Israel ha transmitido en lucha contra la esclavitud, no permite que nos hagamos esclavos de las ideologías, ni deuteronómica ni sacerdotal, como debería ser evidente a estas alturas. Tampoco tiene caso elaborar una idealización fantástica que nos impida hacer *Historia de la memoria*, como la supuesta *ingenuidad* de las tribus de Israel antes de David, cuando la alianza (posiblemente sin YHWH: *Isra'el*, *Baal berit* cf. Jue 2, 10 ss.; 8, 33 ss.)[1] todavía estaba en sus inicios. Dicho de otra manera, el niño no nace *aprendido.*

Ni la institución de la monarquía israelita, ni sus antecedentes en el libro de los Jueces dibujan precisamente un pasado idílico, sino que exigen una interpretación contextualizada y crítica. Cierto que, junto a la imagen de YHWH Sebaot (Dios de los ejércitos), en otros textos encontramos la concepción de Israel como "un pueblo sin armas cuyas guerras eran sólo de liberación y, sus victorias, milagros operados por Yahvé"[2]. Me temo que una y otra son análogas; ambas adolecían de similar confianza en la *violencia sagrada.* Hasta tal punto es así, que todavía provoca *terror pánico* plantear objeciones al respecto, aunque estemos interiormente convencidos de que *la violencia no es sagrada*.

Esa vivencia cultural del acontecimiento era coherente con la situación de un pueblo nómada, sin ejército organizado, cuya mejor defensa serían el desierto y los accidentes climáticos (cf. Éx 15; Jue 5); es decir, esas fuerzas naturales que habitan lo inhabitable, como decíamos al comienzo. Pero de ahí a la imagen de Dios-a que ama de modo preferente a los esclavos, para su liberación; a los pobres y vulnerables, para fortalecerlos y levantarlos, había un camino que recorrer, cuyos guías conocidos, a manera de narradores chamánicos, fueron los profetas, mujeres y varones.

Mucho más largo y escabroso ha sido el viaje desde la imagen de una divinidad violenta y posesora, que aterroriza y fascina a sus mediadores, hasta la relación posible y sensible con Madre/Padre, cuya única fuerza (heb. *Ruah*, gr. *pneuma, dynamis*) para orientar a la humanidad es el amor hecho humano, consumado. Como veremos en la sección IV, sólo si tenemos muy en cuenta la experiencia de las mujeres concretas, reales, más acá de un "eterno femenino" abstracto, conseguiremos explicarnos la enorme dimensión de tal cambio.

[1] Los nómadas israelitas vivían en medio de las ciudades-estado (Jue 3, 5).
[2] TREBOLLE (2008, 315).

2. La retórica de la violencia: odio al enemigo

2.1. Macabeos y espartanos

Es difícil dudar sobre la originalidad que distingue a la Torá respecto de las culturas construidas por los imperios orientales, hasta su época. Pero debería ser comparada con los procesos casi contemporáneos que vivieron otros pueblos mediterráneos, antes que se constituyeran a su vez en imperios: las revoluciones sociales que agitaron las ciudades griegas desde el s. VII a.C., en contra de la aristocracia homérica, primero, y la tiranía, unas décadas después; la tendencia nunca consumada a la equiparación entre patricios y plebeyos durante el periodo de la República romana; las cuales dieron ocasión, en ambas culturas, griega y romana, a la emergencia de verdaderos líderes democráticos (Pericles, los Gracos), imperfectos pero corregibles, además de caudillajes populistas cuya consecuencia última fue la institución del emperador: Alejandro, César, Augusto[1].

Los paralelos entre pueblos mediterráneos en una historia compartida fueron establecidos por los propios líderes judíos, cuando estaba desplazándose la fiebre imperialista desde el Próximo Oriente (Egipto, Mesopotamia, Asiria) hacia occidente. Los imperios helenísticos, si no antes (los filisteos invasores, de origen griego; la experiencia de los comerciantes fenicios, evocada por el libro de Jonás), provocaron que los judíos se interesaran por lo que ocurría al otro lado del mar[2]. La peculiar épica de los macabeos (1 y 2 Mac) está escrita en griego, aunque no se esfuerce demasiado por ser objetiva, ni tampoco por representar la perspectiva de los otros, a diferencia de Heródoto o, a su manera, el libro del Éxodo. En el marco de una narración retórica, cuyo objetivo es garantizar el sostén divino a las hazañas bélicas de los macabeos, el autor tiene sorprendentemente claro cuáles habían sido las grandes ideologías que se disputaron el control de Grecia durante los siglos anteriores: Atenas, la polis democrática *abierta*, aun con todas sus limitaciones; y Esparta, una organización autoritaria, basada en la obediencia a las leyes, el reclutamiento militar, la esclavización de los mesenios (*hilotas*) y la igualdad de derechos entre los ciudadanos varones, junto con un total desprecio al extranjero.

En consecuencia, el pacto narrado entre el estado espartano y lo que pretendía ser una república judía autoritaria (1Mac 12, 5-23; 14, 16-23), al menos en la mente de los macabeos, tiene valor simbólico. Ni Judas, ni Jonatán, ni Simón desean regresar a la monarquía davídica, pero aún menos se avienen a que la tradición judía sea absorbida por un helenismo de aspecto monstruoso, a causa de la mixtura entre los ideales atenienses y la cruda realidad de los imperios orientales: la violencia bestial de

[1] LANE FOX (2007).

[2] Las polémicas que siguieron a un extenso libro de HENGEL (1969) sobre las huellas de la helenización en Judea desde los ss. IV-III tienen como trasfondo el presupuesto teológico de que el judaísmo, gracias a la revolución macabea (y antes, gracias a las instituciones de la llamada "restauración" por Nehemías y Esdras) había permanecido "sin contaminar". Cierto que el influjo de la cultura griega puede ser más evidente en el Qohelet, dada su ruptura crítica con la sabiduría tradicional, y menos en el libro de los Jubileos; aunque también romanos y espartanos eran celosos defensores de sus tradiciones. Según matiza LEVINE (1998), la "helenización no es meramente el impacto de la cultura griega en el mundo no-griego, sino más bien el intercambio de un amplio rango de fuerzas culturales sobre una *oikoumenē* (el mundo civilizado como era conocido, entonces), en gran parte, aunque no exclusivamente, definida por las conquistas griegas de los ss. IV-III a.C." ibid. 19, cuyas influencias en Judea son patentes. Pero no se limitan a los tópicos ya conocidos: "los documentos del Mar Muerto desvelan a una secta cuya ideología y prácticas fueron muy influidas por el mundo helenístico más amplio" ibid. 20, incluidas las culturas orientales.

Alejandro, por contraste con el arte y el pensamiento helénicos, orgullosos de lo propio, pero curiosos de lo ajeno. El profeta citado por el texto es Jeremías (2Mac 2, 1ss.; 15, 14-15), con el fin de recalcar que los nuevos líderes no repetirían los errores de los reyes (sic). Además, el narrador remite a la obra de la *restauración*, en la figura de Nehemías, tanto por la purificación del Templo como por el rescate íntegro de las tradiciones escritas (2Mac 1, 18-36; 2, 13). Sin embargo, la consciente separación respecto de la monarquía preexílica (incluido el mesianismo davídico) no impidió que la mentalidad macabea fuese claramente deudora de la reforma condensada por el Deuteronomio y de un celo furibundo y homicida, a la luz de sus hechos, contra los signos externos de contaminación helenística, a la vez que contra el dominio imperial. Tal celo se transformó inopinadamente, al cabo de una generación, en imperialismo de signo autóctono.

Al obrar de esa manera, los macabeos tradicionalistas se comparaban a los clásicos espartanos y los emergentes romanos (1Mac 12, 1-3; 14, 24; 15, 15-24), por medio de una reinvención del pasado: "En un documento sobre espartanos y judíos se ha descubierto que son hermanos y que son descendientes de Abrahán" 1Mac 12, 21 (cf. 2Mac 5, 9). Lo cierto es que los embajadores enviados por los macabeos se llamaban Numenio, hijo de Antíoco, y Antípatro, hijo de Jasón, quienes con toda probabilidad hablarían griego, como resultado de dos siglos en que las élites se habían relacionado con patrones helenísticos. Cuando se presentaron ante el senado romano, unos y otros decían renovar la amistad mutua y "la alianza de antiguo" (*tēn symmakhian kata to proteron*) 1Mac 12, 3. Aunque tales referencias a un pasado común fueran fantásticas, los paralelos tenían mayor fundamento histórico, si atendemos a los procesos sociales que habían vivido cada uno de sus pueblos.

2.2. La retórica del Deuteronomio (1, 8 – 11, 32; 26, 26 – 30, 20) en su marco social

Ya vimos que el Dt sirvió de prólogo a la Historia Deuteronomista (HDta) en su primera edición, a la que se añadió sucesivamente el relato de la derrota del rey Josías y, luego, la caída y destrucción de Jerusalén[1]. El discurso de Moisés en el llano de Moab es comparable a los discursos puestos en boca de los caudillos militares de Grecia y Roma por historiadores y biógrafos, cuando se disponen a una campaña de conquista[2]. No se trata únicamente de una ficción histórica, puesto que fue compuesto expresamente para servir como programa de cohesión nacional durante el reinado de Josías, con el fin de legitimar una empresa de reconquista, cuyo modelo sería Josué en

[1] Vid. el resumen de GONZÁLEZ LAMADRID (1993).

[2] "El libro del Dt abunda en discursos militares destinados a fortalecer al pueblo para sus futuras guerras contra sus enemigos. De hecho, reflejan el fervor nacional en tiempos de Ezequías-Josías […] La idea de la restricción sobre toda la población cananea parece haber cristalizado en ese tiempo" WEINFELD (1985, 91). La estela del rey Mesá de Moab que describe tales prácticas *contra las ciudades israelitas de Galaad* sería, por tanto, anterior. Vid. el estudio histórico-crítico de esa ideología por DION (1991), quien se basa a su vez en WEINFELD. La influencia asiria sobre el tipo legal del fanatismo religioso contra "el otro" está dentro del marco de la emulación imperialista que poseyó a las élites de Judá (y antes a la nobleza de Samaria), hasta conducir a su pueblo al desastre. Pero la causa principal no era la diversidad de cultos, sino la ambición de los poderosos y los aspirantes en aquella época. El paradigma de una obsesión imperial e imperiosa en la élite de Judá es la figuración del personaje de YHWH como un Señor asirio que demanda víctimas humanas en pago por las ofensas al pacto. El modelo de la Alianza en nuestra lectura tiene que superar ese esquema terrorífico, denigrante y deshumanizador, que actúa en el fondo de un *texto de terror*, como los llama TRIBLE (1984). De otro modo, nos hacemos esclavos del texto sin contexto y frustramos el acontecimiento de la liberación, por quedar fascinados con la imagen del Faraón: eso sí que es un "retorno a Egipto".

el libro correspondiente, hasta alcanzar los límites atribuidos a las doce tribus, que no por casualidad coinciden con los del –supuesto- imperio davídico.

Si tomamos seriamente en consideración los datos que nos ofrece la HDta sobre la entronización del rey-niño Josías, nos encontramos una trama politica cuyo protagonista original era el "pueblo de la tierra":

> Los siervos de Amón se conjuraron contra él y mataron al rey en su casa. Mató el pueblo de la tierra a todos los conjurados contra el rey Amón, y el pueblo de la tierra proclamó rey en su lugar a su hijo Josías […] Josías *tenía* ocho años cuando comenzó a reinar, y reinó treinta y un años en Jerusalén [...] En el año dieciocho del rey Josías, envió el rey al secretario Safán, hijo de Asalías, hijo de Mesullam, a la Casa de YHWH diciendo: Sube donde Jilquías, sumo sacerdote, para que funda el dinero llevado a la Casa de YHWH y que los guardianes del umbral han recogido del pueblo, y que se ponga en manos de los que hacían las obras, los encargados de la Casa de YHWH y ellos lo den a los que trabajan en la Casa para hacer las reparaciones de la Casa de YHWH […] Después el secretario Safán anunció al rey: El sacerdote Jilquías me ha entregado un libro. Y Safán lo leyó en presencia del rey. Cuando el rey oyó las palabras del libro de la Ley rasgó sus vestiduras. Y ordenó el rey al sacerdote Jilquías, a Ajicam, hijo de Safán, a Akbor, hijo de Miqueas, al secretario Safán y a Asaías, ministro del rey: Id a consultar a YHWH por mí y por el pueblo y por todo Judá acerca de las palabras de este libro que se ha encontrado, porque es grande la cólera de YHWH que se ha encendido contra nosotros porque nuestros padres no escucharon las palabras de este libro haciendo lo que está escrito en él, 2Re 21, 22 – 22, 13.

La mayoria de los comentaristas modernos reconocen que entre la infancia y la madurez de Josías hubo tiempo para que se organizara un programa politico del alcance que debió de tener la primera redacción del Dt. Durante ese período, el derrumbe del imperio asirio había alentado esperanzas de liberación y ambiciones expansivas en el pequeño reino de Judá. Ahora bien, no puede olvidarse que el Dt significa una ruptura brusca, casi revolucionaria, con la teología monárquica de Sión que nos han transmitido algunos salmos, además de los relatos sobre la exaltación de David (cf. Dt 17, 14-20). Podemos situarnos en un contexto similar al vivido en las *polis* griegas de Asia Menor y, poco después, en Roma, cuando sustituyen las monarquías sagradas por la sacralidad impersonal de la ley, cuyo referente social empieza a ser la asamblea de los varones libres en edad militar, si no lo había sido antes. Son éstos los que actúan en lugar del ejército mercenario para deponer a los asesinos de Amón y quienes han decidido "darse un rey": Josías; pero lo han sometido a las directrices de la Torá (Dt 17, 18) y a una ideología nacionalista, que los intelectuales del momento fabricaron a partir de dos fuentes muy distintas, opuestas en muchos sentidos: 1) el profetismo antimilitarista, cuyo emblema era el yahvismo contra la monarquía, junto con 2) el discurso expansionista de otros pueblos en el Próximo Oriente (p.ej., la estela del rey Mesá de Moab, s. VIII), que se caracteriza por una violencia extrema.

Así pues, habría que añadir una tercera dimensión del texto sagrado, que no está apoyada en la experiencia de los ancianos de cada aldea, ni en la memoria celebrativa de Israel, en fidelidad a la Alianza con YHWH, sino en una retórica insuflada desde el poder político y económico para aleccionar a la masa y aspirar al dominio entre las naciones. La expansión de los asirios y los babilonios por el Próximo Oriente no tenía otra ley que la fuerza. Sus ejércitos sirvieron para canalizar el crecimiento demográfico en sus territorios, a la vez que ejercían la *ingeniería imperial*, mientras destruían otras culturas u obligaban al desplazamiento de otros pueblos: deportaciones, reducciones forzosas, pogromos, genocidios.

Los poderes emergentes en Grecia y Roma, en Persia y el pequeño reino de Judá, al menos durante el reinado modélico de Josías, coinciden en el ansia de legitimar sus aspiraciones de dominio y de colonización –claramente expresadas en el Dt y en la HDta- por medio de un programa civilizador (el helenismo, la romanización), por el respeto a las tradiciones de los pueblos conquistados/liberados (Persia, Roma) o a través

de un proyecto de consagración de la tierra al único Dios, como empieza a perfilarse en la corte de Jerusalén, durante el reinado de Josías. La demanda de justicia social que distingue en mayor medida a la democracia ática y a la nación judía/israelita, aunque en beneficio de los varones prominentes, sólo podría llevarse a la práctica por medio del derecho de guerra: el cobro de tributos a los extranjeros (los "no-hijos", cf. Mt 17, 25), y la ocupación de nuevas tierras. En vez de promover la total esclavización de los vencidos en la guerra, los redactores del Deuteronomio optan por aplicar contra los varones el voto de exterminio (*herem*) y reservarse la vida de las mujeres (Dt 20, 13-14).

Tal era el programa planteado en el discurso introductorio del Dt, y corroborado por algunas disposiciones legales, aunque no llegara a realizarse de inmediato, sino parcialmente y en otras condiciones históricas, durante la revuelta de los macabeos. De tal manera se hace más patente la continuidad entre la ideología deuteronómica/deuteronomista y la literatura apocalíptica que se forjó cuatro siglos después.

El estilo del discurso no es sustancialmente distinto al de los rétores en las ciudades griegas o los oradores romanos, sino que adquiere algunos rasgos peculiares por contagio simbólico de la tradición propia de cada cultura. Las referencias a YHWH (o a Milkom amonita, o a Kemosh moabita, o a Atenea ática, o a Júpiter Capitolino) en los alegatos por la guerra santa que pronuncia Moisés en el Deuteronomio (así como Judás y Simón en los libros macabeos, durante la revolución contra el imperio seléucida), invisten a la divinidad de una imagen peculiarmente violenta.

Pero el retrato se convierte en esquizoide cuando el proceso histórico no se realiza según lo planeado. A las amenazas dirigidas a los pueblos extranjeros se suman las maldiciones *post-eventu* contra el pueblo *por sus jefes* (Dt 4, 25 ss.; 8, 19-20; 28, 49 ss.; 29, 21 ss.), en una burda imitación de los oráculos proféticos preventivos (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas).

La retórica de la violencia sagrada tiene su lugar en el discurso deliberativo (*genus deliberativum,* gr. *symbouletikē*)[1], ante una asamblea que puede decidir entre un camino u otro, entre el bien y el mal, entre la bendición o la maldición (Dt 11, 26). No se refiere en tal contexto a la asamblea litúrgica en el templo, sino a la reunión de los varones libres en edad militar, que van a emprender la conquista de Canaán: la misma congregación que tenía lugar ante las puertas de la ciudad, presidida por los ancianos, para hacer justicia, pero también para escuchar, poner o deponer al rey; semejante, al menos en sus bases sociales, al movimiento encabezado por los macabeos al cabo de cuatro siglos; y comparable por sus funciones a las asambleas ciudadanas (Tiberias, Tariquea, Gush-Halav) y algunas sinagogas de aldea (*kneset*) que fueron determinantes para la eclosión de la revuelta militar contra el imperio romano[2], entre el 66 y el 74 d.C..

[1] "De la oratoria se cuentan tres especies, pues otras tantas son precisamente las de oyentes de los discursos. Porque consta de tres cosas el discurso: el que habla, sobre lo que habla y a quién; y el fin se refiere a éste, es decir, al oyente. Forzosamente el oyente es o espectador o árbitro, y si árbitro, o bien de cosas sucedidas o bien de futuras. Hay el que juzga acerca de cosas futuras, como miembro de la asamblea; y hay el que juzga acerca de cosas pasadas, como juez; otro hay que juzga de la habilidad, el espectador, de modo que necesariamente resultan tres géneros de discursos en retórica: deliberativo, judicial, demostrativo" ARISTÓTELES, *Retórica* 1358a37-1358b8. "Poco más o menos, las cuestiones sobre las que todos tratan y sobre las que hablan en público los que deliberan resultan ser principalmente cinco en número, y son las siguientes: las referidas a los recursos, a la guerra y la paz, a la salvaguardia del país, a las importaciones y exportaciones y a la legislación" ibid., 1359a20.

[2] Vid. el estudio de LEVINE (2000), que reconstruye un proceso dis-continuo desde la reunión comunitaria a las puertas de la ciudad antes de la monarquía, hasta las asambleas populares después del exilio. A diferencia de la *proseukhē* (las casas judías de oración en la diáspora, estudiadas por muchos autores:

La defensa persuasiva de la guerra (en nombre de la divinidad o de los valores sagrados) o de una estrategia violenta para conseguir el dominio (el patriarcado, la superioridad étnica, el acaparamiento, la lucha de clases) como la única opción posible, pasa por calificar al amigo y al enemigo, amar a uno y despreciar al otro, hasta un extremo de la desemejanza que nos lo haga parecer inhumano. Éstos no son más que "lugares comunes" de la retórica antigua que sirven a la persuasión[1].

Lo peculiar en este caso, a causa de las redacciones superpuestas, a las que ya hemos aludido, consiste en que la retórica textual presenta al pueblo como prácticamente incapaz de elegir el camino que le permitiría evitar la amenaza del castigo (Dt 31, 28-29). La manía de culpar a los débiles por los errores de quienes han acaparado el dominio y las decisiones políticas impide una reflexión más profunda, como la que ofrecían originariamente los profetas, e incluso más allá de ellos: sobre la estructura del patriarcado. El producto, aunque no fuera el intento de los redactores, describe a la divinidad todopoderosa como un enemigo paradójico de la humanidad vulnerable, a semejanza de los mitos politeístas: teogonías y cosmogonías. Un dios que maldice a varias generaciones (es decir, los hijos del exilio) por los pecados de sus padres (Dt 5, 9) es un fantasma egocéntrico e insoportable por su patente inhumanidad. Tanto es así que Ezequiel, a pesar de la crueldad de su lenguaje, y los discípulos desterrados de Jeremías, corrigieron notoriamente la imagen, para devolverle sentido humano (Ez 18, 2; Jer 32, 29-30). A su vez, el DeuteroIsaías convirtió el luto en fiesta del regreso, sin perder la memoria.

La lectura simbólica o alegórica sobre tales atributos en la Historia de su recepción posterior no ha servido más que para *desplazar* el terror que provoca una fantasía siniestra, en vez de explicar las raíces de tal imaginario: la voluntad de dominio (*Wille zur Macht*). El mejor amigo del *superhombre* sería esa divinidad hecha a su imagen, como se hizo trágicamente visible durante el nazismo[2]. Es curioso y lamentable que

---

MARTIN HENGEL, el propio LEVINE) y de la comunidad sectaria de Qumrán, en Palestina, dada la cercanía del Templo, las congregaciones del Sábado se reunían para leer e interpretar la Torá y para tratar de la vida social. "Las sinagogas del siglo primero son –en conjunto- grupos de varones judíos" MCKAY, (1994, 250). En ese escenario se desarrolla la predicación de Jesús por la Baja Galilea. RUNESSON (2001), ha reformulado las investigaciones anteriores, hasta ofrecer una explicación razonable a la coexistencia entre dos tipos de *sinagogas* con ese nombre en el NT: "casas de oración" y *bet ha-kenesset* o *kneset*. "[…] En el NT tenemos evidencia de instituciones llamadas 'sinagogas' que eran asambleas públicas de aldea donde se desempeñaban las funciones de la administración local y judicial, y se leía y discutía la Torá durante el Sabbath (referencias generales a actividades judiciales, p.ej. Mc 13, 9; lecturas y enseñanza de la Torá en Nazaret Lc 4, 16-30; en Cafarnaún, Mc 1, 21-28. Vid. también las referencias de Josefo sobre este tipo de institución pública). No obstante, también tenemos referencias a sinagogas que eran instituciones semi-públicas, pertenecientes a ciertos grupos, tales como la Sinagoga de los Libertos en Hch 6, 9. Tal tipo de sinagoga es también evidenciado en Filón, quien describe la sinagoga de los Esenios en su *Prob*. 81", RUNESSON (2004).

[1] ARISTÓTELES, *Retórica*, caps. V y ss., de modo específico 1363a20.

[2] "Como otros miembros de la Iglesia Confesante [opuesta a los "Cristianos Alemanes" favorables a Hitler desde el principio], von Rad vino a defender la significación del Antiguo Testamento para los cristianos. Lo hizo rechazando su judeidad: el Deuteronomio, el foco más importante de su interés académico, era un un proto-evangelio, un kerygma, y no un libro legal, argumentó. Sin embargo, tal redefinición demuestra, no la oposición de von Rad al Movimiento Cristiano Alemán, somo Bernard Levinson ha argumentado, sino una afinidad metodológica más fundamental con los Cristianos Alemanes con vistas a la inaceptabilidad de la judeidad dentro del cristianismo. Exactamente como los Cristianos Alemanes transformaron a Jesús de judío en ario, con el fin de reducirlo a la Cristiandad Germánica, von Rad transformó el Deuteronomio de un libro estigmatizado judío legal en un texto cristiano del kerygma" HESCHEL (2008, 216).

No es mi intención en absoluto atribuir al judaísmo como una seña de identidad tales rasgos. Muy al contrario, la memoria de los tres mil años de su existencia demuestran que los judíos han sido el pueblo

decenas de exegetas durante la oleada nazi hayan censurado el "antropomorfismo judío" de la personificación divina en la Biblia, en vez de criticar específicamente los rasgos de un *ethos* semi-divino, jefe dictatorial, despreciador y patrón del ser humano, el cual caracteriza a muchos héroes y dioses de la mitología entre 1000-600 a.C.: los dioses olímpicos igual que Aquiles, el Panteón babilónico igual que Gilgamés, el dios airado que guía al pueblo (Éx 32, 34) igual que un perfil de Moisés violento y amenazador. La fantasía de una divinidad enemiga de su pueblo, por no haber conquistado un imperio y por haberse mezclado con las demás naciones, se convirtió en pretexto terrorífico para el antisemitismo[1], el cual fue aplaudido tanto por católicos como por protestantes[2]. Pero hay otras imágenes y otros perfiles de hondo calado en el Primer Testamento, que el nazismo, como Nietzsche, consideraba despreciables: una divinidad aliada de los desposeídos, bendecidora de las mujeres y los esclavos, subversiva frente a los imperios. Esos rasgos están en la raíz del modelo de humanidad *transcultural* que emerge de nuevo en nuestro tiempo como verdadera gracia.

También por motivos redaccionales, una ambigüedad semejante se hizo manifiesta desde el primer texto del Pentateuco: el Génesis. La confusión que no puede dejar de provocar la atribución del Diluvio a la misma persona del Creador que da vida a sus criaturas apenas es compensada por el testimonio de su tácito arrepentimiento y por la renovación de la Alianza con todo lo creado y con la humanidad ("toda carne"), a través de Noé (Gn 8-9). Lo que subyace es el mito del dios artesano[3] al que sus mitógrafos figuran con derecho a destruir lo que ha creado.

Poco que ver con Dios-a Madre/Padre, quien comprende el proceso del desarrollo evolutivo, comenzando desde la capacidad trascendente por antonomasia: el lenguaje. La Historia de los patriarcas y las matriarcas (Gn 12 ss.) permite que se manifieste ese desarrollo, en el que caben el error y la corrección, el deseo y lo inesperado, a través de la relación interpersonal. Hay un Logos divino y un logos humano, pero no son extraños entre sí, sino cercanos gracias a la búsqueda de entendimiento. Quizá el ser humano no pueda comprender totalmente el Misterio; pero Dios-a, más allá de nuestras fantasías de Gran Poder, se ha hecho humano para comprender, amar y sanar nuestra vulnerabilidad.

---

más perseguido por esa fantasía humanicida. Los representantes más voraces del antisemitismo pretendieron apropiarse la doctrina del exterminio para aplicarla contra los judíos. No es mera coincidencia entre programas ideológicos. A lo largo del presente libro se hace patente que la *judeidad de Jesús* es el fundamento de la renovación de los valores que el totalitarismo europeo, al igual que el imperio romano, tenía la pretensión de erradicar a sangre y fuego. El invento de una "Biblia alemana" y de un "Jesús ario" consistía en arrebatar al pueblo judío el signo de pueblo elegido, para poner en su lugar a la raza aria. De tal manera, los nazis también borraban las huellas de una divinidad amante del ser humano, que ha creado a todos los pueblos para su salvación, en una comunidad de naciones capaces de convivir y desarrollarse gracias al aprendizaje intecultural.

[1] HEMPEL, director del *Institutum Judaicum* de Berlín entre 1937 y 1945 "vió el Antiguo Testamento como un informe de la degeneración moral de Israel, como ejemplificaba su odio por otros pueblos [sic], y describió el Antiguo Testamento como el libro más antisemita de la literatura mundial" HESCHEL (2008, 170).

[2] "Al distinguir entre el Antiguo Testamento y el judaísmo, y al definir el Antiguo Testamento como anti-judío, una posición seguida por la teológicamente conservadora Iglesia Confesante y los católicos, los principios" antisemitas del "Instituto para el Estudio y Erradicación de la Influencia Judía en la Vida de la Iglesia Alemana" (y su director, Walter Grundmann) ganaron apoyo entre obispos neutrales. "La política racial fue afirmada, Jesús y el Antiguo Testamento, ambos, fueron situados en oposición al judaísmo, y el Nacional Socialismo fue declarado en vínculo con los cristianos; tal fue la posición "moderada" de quienes rechazaron la declaración de Godesberg" HESCHEL (2008, 86), es decir, quienes se mantuvieron al margen del movimiento de Cristianos Alemanes, a la vez que utilizaban a los judíos como chivos expiatorios para salvarse a sí mismos. A partir de esa fecha, 1939, comienza a gestarse la *Shoá.*

[3] Cf. el relato de los orígenes según el *Enuma Elis* (Babilonia) y el *Popol Vuh* (cultura maya).

El resultado de ese encuentro no es un superhombre, sino la persona viva en la asamblea humana, donde todos y todas son incluidos desde antes de nacer.

2.3. De las sinagogas de aldea a un nuevo modelo de asamblea

Como he tenido ocasión de reconstruir en la lectura del relato de Marcos, durante la investigación ya citada (*Jesús, el aprendiz*), Jesús acude a las sinagogas de aldea[1], antes que al Templo de Jerusalén, para anunciar el reinado de Dios frente a las distintas formas de dominio que oprimen al pueblo de la tierra.

Su organización ya no era tribal, sino meramente patriarcal: el parentesco tejido a través del patrilinaje y la residencia patrilocal[2]. Cierto que en ese contexto aldeano seguían comunicándose las tradiciones de ayuda mutua y redención popular en Israel, a las que acabamos de referirnos: el goelato, el levirato; probablemente los *nazires* consagrados por votos propios o promesas de sus madres y padres[3]. Sin embargo, el anuncio de Jesús no se funda en ambiciones de reconquista y refundación del imperio de David, el rey mesiánico, ni en la preparación militar para una guerra contra el impío, sino en los salmos del Hallel: la exaltación de los pobres y los que son puestos realmente abajo (vid. sección VI, cap. 7).

Los escritos rabínicos, de acuerdo con la edición preparada por Neusner, no contienen normas destinadas a las sinagogas antes del 70 d.C. "No ofrecen reglas sobre la vida sinagogal, sobre todo acerca de la lectura de la Torá y la predicación en sinagogas. Sería difícil mantener que la secta [farisea] pretendía ejercer influencia en la vida de sinagogas no controladas por sus propios miembros o predicar abiertamente en sinagogas"[4]. Sobre la base de los evangelios sinópticos, comenzando por el relato de Marcos, se induce que tales asambleas, al menos dentro del marco de la Baja Galilea, fueron influidas en mayor grado por el imaginario apocalíptico de distintos grupos en el judaísmo (la *tradición henóquica*, según Sacchi)[5], antes que por la obsesión acerca de las cuestiones de pureza que exhibían esos u otros grupos[6]. Los únicos que no aceptaban

---

[1] Acerca de las sinagogas en tiempos de Jesús, que no estaban instituidas en forma de edificios oficiales, como en los ss. III-IV d.C., sino como asambleas populares, vid. HERZOG II (2000, 144-147; 2005, 74); HORSLEY (1995, 223-230).

[2] Vid. el estudio socio-antropológico sobre la predicación del reino de Dios en sintonía con el contexto de Jesús, concretamente con las obligaciones y la protección que recibian los individuos de las relaciones de parentesco, en una estructura diádica, MALINA (2000), aunque no estoy de acuerdo en todas sus conclusiones, precisamente por su esfuerzo de concreción sociológica. De modo general, el lenguaje del reino de Dios en la predicación de Jesús no se basa en un sistema socio-simbólico *cerrado*, sino en tradiciones susceptibles de interpretación: un *mundo de la vida* al que la práctica y la palabra de Jesús afecta profundamente. Hay que analizar, paso por paso, en qué consisten esos cambios.

[3] Cf. la comparación que efectúan varios autores (HERZOG, CROSSAN) del pluralismo religioso en Judea y Galilea durante el s. I, con la "Gran Tradición" y la "Pequeña Tradición" en el budismo, a partir de un esquema de oposiciones sociológicas entre "centro" y "periferia", "ciudad" y "campo", HERZOG II (2000, 149-155), aunque resulte más prudente basarse en los propios evangelios para destacar tales diferencias. La autopresentación de Jesús como *Go'el* del pueblo, en un sentido transcultural, para rescatarlo de sus deudas y su servidumbre, sobre el trasfondo de una tradición viva en la práctica del goelato –y, claro está, sobre el memorial del Éxodo- es confirmada plenamente por el relato de Marcos en un lugar central: Mc 10, 42-45.

[4] NEUSNER (1971, III, 289-290)

[5] Como sugiere SACCHI (2003), la tradición henóquica, en un sentido amplio, debió de configurar la formación de los letrados durante el s. I, lo que se hace patente en las cartas paulinas.

[6] Vid. más detalles en la sec. V, cap. 5, "Indicadores religiosos de identidad étnica".

el desafío henóquico eran los saduceos (Mc 12, 18-27), quienes sólo se preocuparon de interpretar las exigencias rituales de la Torá.

En ese ambiente anuncia Jesús el reino de Dios. Ante la expectación de una audiencia impactada por Juan Bautista, Jesús predica que no es necesario preparar la guerra escatológica ni esperar al fin, porque *ya se está cumpliendo*, de una manera parcialmente distinta a la esperada[1]. Los símbolos apocalípticos que circulaban por la reunión de los varones, para estimularse mutuamente en la expectativa del triunfo sobre los enemigos, son usados y reinterpretados por Jesús, el *Hijo del humano*, quien ha llevado la "guerra" de liberación a la estructura del hogar patriarcal (Mc 3, 20.33-35; Lc 13, 51-53 Q) y ha transformado el escenario imaginado de la violencia en la práctica actual, no-violenta, de la justicia: desde el primer anuncio del reino de Dios, que resuena con ecos amenazantes (Mc 1, 15.21 ss.), a la esperanza en el Hijo del humano (Mc 13, 26s.), quien viene a rescatar del infierno, en vez de a provocarlo. Tanto el amor y la fidelidad como la violencia y la injusticia ya se están revelando y discerniendo en este tiempo (Mc 13, 5ss.). No los códigos de pureza, sino los motivos del corazón (Mc 7, 1-22), el perdón de las deudas (Lc 11, 4a; Mt 6, 12 = Q), y la relación de servicio con cualquier prójimo humano son los temas de la *Memoria final* (Mt 25, 31 ss.), que se ha anticipado gracias a una historia en gestación[2]. Dicho de otra manera, Jesús reinterpreta los símbolos apocalípticos con su propia vida.

De ese modo resulta coherente que quienes estaban *realmente fuera* –no en la sinagoga local- *y todavía más abajo*, convocados por las resonancias de Jesús en la aldea y en la región (Mc 1, 32-33.41-45, etc.), demuestren una recepción del mensaje mucho más amplia: los enfermos declarados impuros (Mc 1, 40ss.), las mujeres estigmatizadas (Mc 1, 29ss.); a quienes Jesús añade, por propia iniciativa, los pecadores públicos (Mc 2, 13ss.). El ámbito identitario de la congregación sabática (cf. sección V, cap. 5) es rápidamente desbordado por la reunión de la muchedumbre (*ókhlos*), justo desde el momento en que Jesús tropieza de forma irrebasable con el *odio al enemigo* en la sinagoga:

> En cuanto salieron, los fariseos [o letrados, cf. Mc 2, 6] se confabularon con los herodianos para ver cómo eliminarle. Jesús se retiró con sus aprendices hacia el mar, y le siguió una gran muchedumbre de Galilea. También de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán, de la campiña de Tiro y de Sidón [es decir, judíos de toda Palestina], una gran muchedumbre, al oir lo que hacía, acudió a él Mc 3, 6-8.

A esa multitud judía se añade otra, asimilada casi por completo a la cultura helenística (sirio-fenicios de la costa y la Decápolis, alrededor de Galilea), a raíz de su encuentro con la madre de una niña endemoniada (Mc 7, 23-31ss.). La muchedumbre comparte, en alguna medida, el aprendizaje de Jesús. Su mutuo transcurso por los evangelios simboliza una profunda renovación de la historia de Israel, sobre la que trata la sección VI y en adelante.

A partir de ese testimonio continúa anunciándose el reinado de Dios, después de la pasión y la resurrección de Jesús, junto con la *parusía*. Un tema que distintos

---

[1] Cf. las explicaciones demasiado opuestas de TROCMÉ (1972, 125-134) y HORSLEY (1987, 149-150), aunque me parece más coherente la primera: la revolución de Jesús es un hecho social y político, pero intencionadamente no-violento. De lo que adolecen ambas es de un análisis sobre el modo en que Jesús interpreta los símbolos apocalípticos a través de su propia vida, de acuerdo con el evangelio de Marcos.

[2] Vid. RADCLIFFE (1987), quien propone interpretar el discurso apocalíptico de Mc 13 de manera que los anuncios se vean cumplidos durante el Misterio de la Pasión, sobre la base de muchas coincidencias señaladas en el relato (la vigilia en Getsemaní, la huida de los Doce y la perseverancia de las mujeres, la proclamación que Jesús hace del Hijo del hombre ante los jefes religiosos, la muerte en cruz y la Resurrección). En consecuencia, la expectativa de la destrucción, la guerra escatológica y un juicio inminente es subvertida por Jesús, con un sentido distinto: la desacralización definitiva de la violencia.

historiadores y exegetas han señalado, pero cabe desarrollar por extenso[1] (vid. sección IX), sería el modo en que las primeras *ekklēsíai* y la red tejida entre las primeras comunidades por medio de apóstoles, profetas, testigos y maestros en itinerancia, llegaron a hacer visible la superación (aunque fuera parcial e inconsecuente) de una asamblea cuyos rasgos eran patriarcales, en el contexto de la *polis* romano-helenística. La junta de varones libres, tanto en Judea como en el mundo helenístico, fue sustituida por asambleas de mujeres y varones, amos y esclavos, judíos y griegos, dotadas con el carisma judío de la actuación/interpretación de la memoria, el cual transmitían los misioneros itinerantes, y con la capacidad helenístico-mediterránea de tomar decisiones sobre la organización de la vida social o la acción política futura, en cada ocasión que interpretaban la Ley y las tradiciones de Jesús (cf. Hch 21, 11-14). Esas asambleas, allí donde mantuvieron una estructura abierta (cf. 1Cor 14, 20-25) y donde participaron en el memorial, aprendieron con Jesús a rechazar la sacralización de la violencia y del poder militar. Así fue, al menos, hasta mediado el s. IV.

3. Exégesis crítica de la violencia sagrada

3.1. Concentración de lo sagrado en la persona viva

La crítica de pensadores como Hans Blumenberg sugiere que las legitimaciones de la guerra y de la violencia por las grandes ideologías que han arrasado el planeta durante los últimos dos siglos fueron resultado de una secularización de los mitos y los rituales religiosos, cuando no de su repentina actualidad, a causa de los diversos integrismos en cada una de las religiones. Así pues, el modo de acabar con cualquier violencia –o, al menos, de reducirla cada vez más- estaría en acabar con toda huella de las religiones que ensombrecieron el pasado de la humanidad. Tal era uno de los lemas de la Ilustración y de una secularidad consecuentemente humana, argumenta Blumenberg[2].

Sin embargo, el intento de reducir el ámbito de la violencia y de la guerra, a través de sistemas autonomizados donde se aplica de forma supuestamente racional[3], adolece de la misma falta de legitimidad que en épocas anteriores. Cuando menos lo esperamos,

[1] Vid. STEGEMANN y STEGEMANN (2001); sobre el desarrollo del movimiento de Jesús en la Galilea de los años 30-40, hasta la aparición de las cartas paulinas, es decir, de las *ekklēsiai* urbanas, CROSSAN (2002); sobre el peculiar contexto de producción de 1Pe, en el que debió de ser un factor crucial la integración en las *par-oikíai* de migrantes procedentes de distintos lugares del imperio y, especialmente, judeocristianos que padecieron persecución, ELLIOTT (1981); además, varios textos de RAFAEL AGUIRRE, GERD THEISSEN y RICHARD HORSLEY.

[2] BLUMENBERG (1966) dedica la primera parte de su ensayo sobre la legitimidad del tiempo nuevo (la modernidad, *Neuzeit*) a la crítica de la categoría "secularización". Su argumento principal es que el concepto moderno de progreso no es una trasposición de la creencia en una intervención divina (el mesianismo o el fin del mundo) al discurso profano –en polémica con KARL LÖWITH (1949, 1953[2])-, sino que implica un proceso inmanente sobre la base de las opciones humanas, la autoafirmación y la responsabilidad ante el propio destino. Habría que matizar, como de algún modo hace el mismo autor, que las culturas religiosas nos han proporcionado otras formas de sentir y de pensar muy distintas del apocalipticismo o del "deus ex machina". Además, un concepto de responsabilidad que esté fundado en la autoafirmación y no en el reconocimiento del Otro, si no me saca del autocentramiento, tampoco me hará co-responsable de la vida común, en grado pleno.

[3] El ejército preparado para la guerra justa, que tantas veces coincide con los intereses particulares de una nación; el sistema penal que no rehabilita al agresor, si es que consigue probar su delito; un sistema deshumanizado de crédito, que no atiende a la situación ni las razones de los otros, hasta convertirse en un feudalismo financiero.

violencia y guerra adquieren de nuevo dimensiones globales y solicitan de la *asamblea humana* un respeto sacral. No resulta fácil, dado que las sociedades abiertas empiezan a desarrollar una racionalidad comunicativa que no permite aplazar la respuesta frente al belicismo y a la inhumanidad durante un siglo o un milenio. Los simulacros son cada vez más caducos.

Era necesario –y sigue siéndolo- desacralizar los ídolos atávicos del dominio para descubrir que lo sagrado se concentra en la persona viva. Esa trascendencia no es prescindible, aunque sólo fuera el reconocimiento del ser humano vulnerable y vulnerado como algo más que una criatura del azar, ante quien no puedo volver la espalda. Levinas contempla en su presencia el signo definitivo del Absoluto. De hecho, el aprendizaje histórico en la mayoría de las culturas, además de en la Europa cristiana o en la Europa ilustrada, hace sensible esa concentración de la sacralidad –la inviolabilidad, el respeto y la veneración- en cada una de las personas vivas.

En vez de continuar alimentando el mito ilustrado de un mundo sin religión –lo digo con respeto y con reconocimiento a lo aprendido de quienes así lo *creen*-, habrá que continuar la reflexión sobre los símbolos que cada cultura considera sagrados, aunque sea oficialmente atea. Las religiones, por el hecho de serlo, están íntimamente urgidas a discernir las mediaciones que se orientan hacia el Misterio; no hacen más que explorar el umbral. De nada sirve seguir proyectando sobre el rostro divino, con figuras del terror o del desprecio, nuestro miedo a la libertad y la responsabilidad consiguientes, de modo irreflexivo. La *revelación* sólo demuestra ser Palabra de Dios-a cuando es interpretada en beneficio de toda la humanidad, comenzando por los vulnerables de la tierra.

Cierto que la extensión de los derechos humanos como norma suprema del mundo social globalizado, más allá de donde alcanzan, hasta hoy, los sistemas político y económico, se ha desarrollado racionalmente gracias a una ética civil mundial y un derecho internacional en ciernes, que cuenta con instituciones imperfectas. No sólo el Tribunal Penal Internacional, los relatores sobre derechos humanos u otras muchas organizaciones en el sistema de Naciones Unidas (UNESCO, PNUD, FAO, etc.), sino, en mayor medida, ese espacio de comunicación global, horizontal y multilateral que llamamos *internet*, aunque agrupa muy distintos medios y géneros (correo, foro, blogosfera, webcast, bibliotecas digitales y "web-2", etc.), sirven de instrumento para que una *racionalidad alternativa* afecte a los símbolos de lo sagrado, tanto en el ámbito de las religiones, como en el de las diversas formas de ateísmo.

No hay un organismo que vaya a sustituir a las culturas particulares ni a las religiones transculturales, pero esos medios interactivos también saltan las *fronteras interiores*, las cuales sólo subsisten en la sociedad porque las hemos internalizado como un *habitus*: el poder sagrado, el dominio de un género sobre el otro, las castas, el clasismo, la incomunicación forzosa. Millones de vidas narradas a través de *internet* representan el primer paso hacia la constitución de una sociedad civil mundial. Me parece que no es un supuesto idealista, porque no hay realidad más auténtica y primigenia, ni para un sociólogo marxista, ni para un economista liberal, que la vida concreta (vid. secciones X y XI).

3.2. La guerra santa

En el caudal de las tradiciones de Israel encuentro, al menos, dos formas de concebir el *proceso ritual* que pretendían consagrar la violencia. Una de ellas es la guerra santa o las "guerras de YHWH" (Nm 21, 14; 1Sam 18, 17; 25, 28), tal como han sido narradas por los libros de Números y de Josué, así como por el libro de los Jueces,

de un modo mucho menos formal. El canto de Deborá (Jue 5) es, probablemente, el texto más antiguo de la serie. En la Historia del Cronista, esas guerras y las emprendidas por los reyes "píos" tomaron la forma de un ritual para propiciar la intervención de YHWH. Los macabeos, según su propia crónica, aplican *realmente* ese protocolo antes de entrar en batalla. Los monarcas de la Cristiandad ritualizaron todavía más, si cabe, la acción violenta, como si fuera el juicio de Dios el que decidiese cuál era la nación más santa. No obstante, desde el principio, la consagración de la guerra era resultado de unos determinados votos, sobre los que hablaremos después, que impedían cualquier alternativa una vez puesto en marcha el proceso, como el detonante de una explosión.

Los relatos de la guerra santa, junto con su reflejo en los códigos legales, especialmente en el Deuteronomio, han sido estudiados por muchos autores a lo largo del siglo pasado, desde el exegeta y teólogo Gerhard von Rank, pasando por Wright, Bright y Allbrigt, quienes hacen uso de la arqueología como prueba circunstancial sobre una providencia todopoderosa que domina la Historia, hasta Norbert Lohfink[1], sea para proporcionar cobertura teológica al belicismo europeo y norteamericano, sea en búsqueda de señales sobre un pacifismo germinal en la Historia de Israel[2]. Obviamente, la estructura ideológica de la guerra santa se apoya en la imaginación de YHWH como un "guerrero divino", según aparece en el canto de Miriam (Éx 15, 1.21), cuya figura había sido previamente moldeada por la mitología egipcia y asiria, tal como se hace patente en la iconografía.

La lectura canónica del Pentateuco y de la HDta, desde Orígenes alejandrino a Brevard S. Childs[3], prefiere explicar tales directrices sobre la guerra a semejanza de los comentaristas místicos del Corán sobre la *yihad*; los filólogos helenísticos (estoicos, neoplatónicos) sobre Homero, o los sabios hindúes que explican los símbolos del Bhagavad Gita: una lucha interior contra el pecado que posee el corazón del lector, a la vez que estimulan su confianza en el Todopoderoso o en el destino fijado por los dioses. He ahí la raíz de la confusión. Sólo si comprendemos los textos sagrados desde una hermenéutica cerrada sobre sí misma, convertimos el canon en una prueba irrefutable de nuestros postulados, en la que no cabe la crítica razonable. No puedo presumir que mi

[1] Cf. VON RAD (1957, 41s.; 91s.; 106-109; 139-140; 371-372ss.; 382-383; 394; 406-407; 466), donde resume su estuudio monográfico *Der heilige Krieg im Alten Israel* (1951); LOHFINK (1983). Sobre las "guerras de YHWH" en el periodo pre-monárquico, ALBERTZ (1992, 149-154), quien no encuentra en el texto bíblico vestigios sobre el *herem* antes de la monarquía (ibid. 154, n. 84). La mayoría de los autores (R. BACH, 1971; también SCHMIDT, RENDTORFF, etc.) reconocen que incluso la crítica de los profetas al militarismo se basaba en los símbolos de la guerra santa y en la figura ancestral de YHWH como un "guerrero divino" (MILLER, 1965; 1973). ROSE (1976) intentó explicar una veta explícita de rechazo a la violencia, que se hace patente en las historias patriarcales del Génesis y, concretamente, en el ciclo de Jacob/Israel (encuentro con Esaú, Gn 32-33; rapto de Dina Gn 34), como resultado de la recepción de los profetas (Jeremías, Isaías) durante el exilio. VAN SETERS atribuye esa perspectiva "desmilitarizada" al autor "yahvista", mientras que BLUM y ALBERTZ identifican varias ediciones de las historias patriarcales, en el exilio y en el postexilio. Acerca de una supuesta correspondencia entre el libro de Josué y la arqueología, vid. ALBRIGHT (1959), quien ha sido completamente desmentido por FINKELSTEIN (1994).

[2] Vid. la monografía de CRAIGIE (1978). Puede encontrarse un grupo de estudios recientes y una bibliografía actualizada sobre el lenguaje y la imagen de la guerra en la Biblia (retórica, género, ética) en KELLE y AMES (eds. 2008). En la introducción, su editor comienza por plantearse la definición de la guerra, como si fuera la clave para discernir que en la Biblia hay más o menos *de eso* (ibid. 19-31). No entiendo que la guerra sea un "constructo de la imaginación académica" (ibid. 31); la guerra es definida por sus víctimas. Por el contrario, considero que la beligerancia religiosa es una constante necesitada de crítica (vid. PIKAZA, 2004; 2005), con independencia de las variables: guerras ocasionales o guerras organizadas, defensivas o agresivas. Las "guerras de baja intensidad" pueden provocar incluso más víctimas, como en el sur de Sudán o los Grandes Lagos, porque se extienden durante años sin que las partes se reúnan a tratar sobre la paz y abdicar de la venganza.

[3] Cf. CHILDS (1985, 184 ss.).

interpretación sea *la única ajustada*, la única posible, la canónica, sin caer en el totalitarismo.

El canon sólo describe un grupo de textos que una tradición religiosa ha seleccionado por determinados criterios históricos y/o *inspirados*. Pero no sirve para establecer, además, la *interpretación única.* Ni la revelación cristiana sirve para convalidar la guerra santa como su antecedente inevitable, ni el judaísmo actual puede legitimar sus actos en relación con otras culturas como si no fuera necesario escuchar las interpretaciones de los otros, comenzando por las memorias ajenas-próximas: los cananeos, los asirios, los egipcios, los árabes; Jonás, además de Josué. De otro modo, daríamos la razón a quienes exigen la desaparición de las tradiciones culturales como cárceles virtuales y gravísimos condicionamientos sobre el futuro común. No tenemos derecho a destruir otros pueblos porque nuestros antepasados pudieran, si es que pudieron.

La confusión todavía es mayor cuando combinamos una aproximación canónica y una explicación contextual *ad hoc*, como si el canon y la interpretación única fueran establecidos desde que se produjo el texto. El resultado es una postura que se pretende ajena al acontecimiento, a manera de un espectador distante (esteticismo religioso) o un antropólogo que hubiera confundido su oficio. La legitimación presuntamente ingenua del hecho construido por el texto imita las pautas del relativismo cultural, sin el cual no sería posible que un antropólogo hiciera su trabajo. Ahora bien, lo que hacen un antropólogo o un etnólogo es reconstruir el relato de los participantes; no intervienen en su textura, *antes de interpretar*. Sólo si el científico se erige en ideólogo nos *prohibirá* interpretarlo, en lo cual coincide el relativismo ético con el totalitarismo.

Si lo que estamos haciendo es leer un relato ya configurado, como la Biblia, cuando eludimos el *compromiso* de interpretar, producimos lo siguiente: "los prisioneros y el botín son ejecutados y quemados, no como un acto sádico de venganza, sino para transferirlos a la asamblea divina"[1]. Eso mismo podrían declarar los autores del atentado el 11-S o el 11-M, así como quienes prepararon el exterminio de ocho millones de judíos. No basta con alegar que si *hubieran ganado la guerra* tendríamos que aceptar su interpretación como canónica. Antes de hacer teología, es necesaria una fenomenología del Misterio; de lo contrario, nos fabricamos dioses y héroes a la medida de nuestros intereses, incluso nuestros intereses académicos.

Sería un atentado contra la humanidad no señalar hoy que el fundamentalismo judío y cristiano sigue apoyándose en tales textos para legitimar el escenario de guerras actuales[2], sea en el marco de un *choque de civilizaciones* que ha provocado, principalmente, la ambición dominadora de las potencias occidentales, contra cualquier posibilidad de diálogo; sea en el mapa aberrante que han construido algunos movimientos religioso-políticos, bajo su responsabilidad, al disfrazar a los palestinos como si fueran cananeos[3] o filisteos, reclusos en el *bantustán* de Gaza[4], contra quienes cualquier violencia parece justificada, no obstante las condenas reiteradas de Naciones

[1] MATTHEWS y BENJAMIN (1993, 99).

[2] Vid. TREBOLLE (2008, 308 ss.).

[3] Vid. la denuncia antes citada de GÓNZALEZ LAMADRID (1981) sobre la ideología de la Conquista de América fundada en la Biblia.

[4] THOMPSON (2008) se sitúa en la línea de los historiadores "minimalistas", que cada vez parece más sustentada por una *arqueología negativa*, por parafrasear el método de la "teología negativa": lo que Dios *no es.* Ocurriera o no la conquista según el libro de Josué, lo cierto es que la memoria de Israel, como los demás pueblos, ha legitimado el exterminio del enemigo y que, en gran medida, ese *pecado original* tiene que ser sacado a la luz para evitar su reproducción presente y futura.

Unidas[1]. Produce estupor la constatación de que todos los integrismos que se hacen la guerra *se unen contra la ONU* y contra el derecho internacional inspirado por la memoria *histórica* de las víctimas. Quienes se apropian la imagen del Misterio hasta convertirlo en un *esclavo doméstico* de sus intereses pretenden hacer lo mismo con toda la humanidad y con todo el planeta. De tal manera, la visión integrista no ofrece ninguna alternativa al escepticismo, sino que se retroalimenta con él, por decirlo así.

Cierto que no fueron los israelitas quienes inventaron la *guerra santa*, si atendemos al modo en que las crónicas egipcias, asirias y babilónicas describen sus empresas militares como un mandato de sus dioses étnicos respectivos[2]. Pero lo preocupante no son los políticos y pueblos de ayer, sino los intérpretes de hoy que re-construyen la memoria de los orígenes a partir de sus propios comportamientos o de sus expectativas[3], en beneficio del *ego militarista*: las transnacionales del petróleo, las empresas de armamento, las pujas en el sistema mundial por controlar materias primas y mercados. Juegan al juicio final en una especie de *ordalía de la violencia sagrada*. Pero de tal manera *pierden la vida* (Mc 8, 36-37), sean quienes sean sus jueces, porque ni aun la mayoría de los ateos dudan que, *si Dios-a existiera*, no podría consentir tamaña manipulación. La *Historia de la memoria* que los ponga en su lugar es necesaria tanto para los agresores como para las víctimas, cuánto más desde una perspectiva creyente.

Quienes tengan los saberes adecuados para interpretar el Corán o el Bhagavad Gita serán igualmente responsables si continúan utilizando los símbolos de la guerra o del sacrificio humano como si no hubiera ocurrido, desde que se escribieron, un aprendizaje histórico en relación con otras culturas y con los grupos sociales amenazados, dentro de su entorno más cercano. Desde luego que una organización como *Hamas* ("odio"), en Palestina, el ultranacionalismo hindú o el budismo de Sri-Lanka no parecen darse por aludidos cuando propugnan el terrorismo y la victoria militar sobre el enemigo como si fueran la voluntad divina[4]. Una paz justa, que recupere hasta el último hilo de la memoria, sólo es posible por medios pacíficos.

---

[1] El análisis del sionismo violento por MASALHA (2007) es certero en la medida que denuncia la manipulación de la memoria colectiva para legitimar la violencia, en lugar de confrontar las distintas memorias en un espacio común de diálogo. La explicación sobre el origen del movimiento *Hamas* en Palestina también es convincente. Pero la estrategia de la violencia para afrontar la violencia, ambas desde una pseudo-fundamentación religiosa, ¿a dónde conduce? Como narra una canción popular que procede del judaísmo sefardita ("El corderito" o "Un cabrito por tres chavitos") la espiral de la violencia sólo otorga el triunfo a la muerte (el "ángel exterminador"). Por el contrario, lo más lógico y deseable sería que se cumpliera la expectativa de un solo estado pluriétnico en Palestina (EDWARD SAID). La pregunta sería: ¿quién y por qué lo impide? ¿No es cierto que los palestinos, antes de 1948, se sintieron amenazados por la inmigración judía y reaccionaron con violencia? ¿No es también un hecho que la Cristiandad y el Imperio (hasta el Tercer Reich) obligaron a muchos judíos a recluirse en el estado de Israel, como último recurso, después de haberlos expulsado (Constantino y sus sucesores)? El sionismo de MARTIN BUBER es muy distinto a la ultraortodoxia que ha legitimado la guerra. ¿Sirve de algo el derecho internacional inspirado por la memoria de las víctimas? Me parece que es un instrumento eficaz, si la estrategia consiste en la no-violencia activa.

[2] Vid. LANG "Herr des Krieges" (2002, 65-99). Acerca del origen asirio de la maldición contra un pueblo, que los profetas dirigen contra Israel, junto a otros, SMOAK (2008). La ponencia de HASEL (2008), en el mismo simposio, se hace eco de toda la investigación histórico-crítica sobre los precedentes asirio y babilónico de las leyes sobre la guerra.

[3] Prior (1997).

[4] JUERGENSMEYER (2003). Cf. la respuesta de VOLF (2008, 5 ss.), aunque se limita a sancionar la oposición entre razón ilustrada y pernsamiento simbólico, como si fuera insuperable. El discurso apologético no asume la crítica, aun cuando sea tan hermoso como el de este autor.

3.3. El herem

Otro ritual de la violencia, en principio distinto a la "guerra de YHWH", es descrito literalmente por los Hechos de los apóstoles, en el pasaje de una conjura para matar a Pablo: el voto de exterminio (heb. *herem*; gr. *anatema*) contra el enemigo étnico (Hch 23, 14). Hasta tal punto era crucial en el lenguaje de lo sagrado, que las palabras con que se describe el acto de consagrar a una persona o un objeto a YHWH y a la destrucción hacían uso de la misma raíz: HRM, vb. ~r;x' (*haram*) "consagrar por medio de un voto; destruir completamente, exterminar" (Dt 7, 2; Éx 22, 20). Es fácil percibir que a ese núcleo semántico tenía que corresponder una imagen terrorífica de la violencia sagrada. El consagrado para ejecutarla, el acto de consagrar y el objeto despersonalizado de la aniquilación son nombrados por medio de una tautología. "Nos hemos consagrado por un voto[1]: qué ninguno probará bocado mientras no hayamos matado a Pablo" Hch 23, 14.

Se recomienda consagrar la vida a Dios, por un lado (Lev 27, 21.28), mientras se exige que no haya contacto entre ningún miembro del pueblo elegido y aquel ser anatematizado que una determinación ciega condena irremisiblemente al exterminio: "Todo ser consagrado a la destrucción entre los humanos[2] no será redimido[3]: ha de morir" Lev 27, 29; "No meterás una abominación en tu casa: serás anatema (*herem*) como ella. Tienes que detestarla, porque es anatema" Dt 7, 26. Todo lo consagrado por el *herem* en Israel es para el sacerdote y puede disponer de ello, al igual que todo lo que "abre la matriz", el primogénito de todo ser viviente. "Todo ser consagrado en Israel[4] será para ti" Nm 18, 14-15; Ez 44, 49. Se obliga a todo el pueblo a redimir a los primogénitos (humanos) como si fueran prenda de la muerte; lo que resulta más traumático: como si Dios deseara su muerte (Nm 18, 15; cf. Éx 4, 24-26).

3.4. Enredados

Hay que subrayar las vinculaciones directas entre la guerra santa y el *herem*, tanto en la HDta como en el Pentateuco, como resultado de su redacción canónica: la que conservamos. Una ofrenda voluntaria (vb. *nadar*; n. *neder*), que se integra en la estructura ritual del *herem* (en sentido amplio, "toda cosa consagrada"[5]), es la preparación del soldado para la batalla, dentro del contexto de la *guerra santa*. El hecho de que podamos hacer una lectura simbólico-canónica de tal ofrenda en un contexto completamente distinto, para representar la completa disponibilidad de uno mismo al amor de Dios-a, no anula el valor de una lectura contextualizada sobre su origen histórico. Al contrario, impide que confundamos desgraciada y funestamente ambos contextos, como sigue ocurriendo en algunas narraciones de *martirio* que identifican a la divinidad con el sacrificador, además de con las víctimas que padecen la violencia.

El proceso global de la guerra hasta el exterminio consumado es otro ritual del *herem*, del cual nada puede ser redimido. Los soldados y el ejército entero que se han consagrado al anatema –como esos 40 enemigos de Pablo que se conjuraron entre sí para matarle- sólo tienen una forma de redimirse a sí mismos: aniquilar al enemigo y todas sus cosas. "Di a los israelitas: Cuando paséis el Jordán hacia el país de Canaán,

[1] ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτοὺς

[2] ~d"Þa'h'-!mi ~r:²x\y" rv<ôa] ~r<xeª-lK'

[3] vb. *padáh*, liberación divina.

[4] laeÞr"f.yIB. ~r<xeî-lK'

[5] ~r,xeª-lK'

arrojaréis a vuestra llegada a todos los habitantes del país […] Pero si no exterminái a vuestra llegada a los habitantes del país, los que dejéis serán para vosotros pinchos en vuestros ojos y aguijones en vuestros costados y os oprimirán en el país que vais a habitar. Y yo os trataré a vosotros en la forma que había pensado tratarles a ellos" Nm 33, 50-56. Como vimos en la sección I, esa maldición le fue aplicada al desgraciado Saúl por su guía-enemigo, Samuel.

La conclusión del proceso de la guerra santa es la ciudad destruida: *hormáh*[1]. "Entonces Israel hizo este voto (*neder*) a YHWH: Si en efecto entregas este pueblo en mis manos, yo destruiré sus ciudades. YHWH escuchó la voz de Israel y le entregó al cananeo, y los destruyó a ellos y a sus ciudades. Por eso recibió aquel lugar el nombre de Hormá" Nm 21, 2-3.

En el proceso de preparación-iniciación ascética para emprender la batalla se incluyen otros votos especiales: la ascesis sexual (Dt 23, 10-12); la reducción de la fuerza militar a un contingente pequeño y muy aleccionado (Jue 7, 1-8; Dt 20, 5-9); o algunos otros que fueron puestos en duda por su falta de eficacia: el ayuno (1Sam 14, 24ss.; 28, 22ss.); o por su arbitrariedad, como el sacrificio de la hija de Jefté. "Y Jefté hizo un voto a YHWH: "Si entregas en mis manos a los amonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso de los amonitas, será para YHWH y lo ofreceré en holocausto" Jue 11, 30-31ss. Los profetas se opusieron tanto al militarismo (Os 5, Is 30, Jer 6)[2] como a la práctica del sacrificio infantil (Jer 32, 35), aunque los redactores de la HDta y del Pentateuco sólo se hicieran eco de la segunda crítica (2Re 23, 10; Lev 20, 2; Gn 22). Jeremías había llegado al extremo de ironizar sobre la llamada a la guerra santa, para dirigirla en contra de sus portavoces (Jer 6, 4). No obstante, la ironía de los profetas fue interpretada literalmente, como prueba de una maldición desbocada: Israel fue destruido por su creador, igual que un botijo mal hecho (Jer 19). Lo más santo, en suma, sería la i-lógica de la violencia.

La condición de que el pueblo sea fiel a la Ley (Dt 11, 8-9.13-15; 28, 1-2.13-14) queda oculta y distorsionada por la mera fuerza de los hechos: si Judá fue vencida en la guerra y fue esclavizada y desterrada o si pasó hambre y sed hay que deducir que se "portó mal" y está siendo corregida por un patriarca terrorífico (Dt 8, 1-8.19-20; 9, 7.-8.22-24; 11, 16-17; 28, 45-46.58s.63s.), al que a duras penas puede contener el chamán Moisés con sus rituales y su apelación al prestigio de un emperador, cuando pretende aniquilar al pueblo (Dt 9, 13-14.18-20.25-29): "Para que no se diga en el país donde nos sacaste: Porque YHWH no ha podido hacerlos entrar en la tierra que les había prometido, y por el odio que les tiene, los ha sacado para hacerlos morir en el desierto" Dt 9, 28[3].

3.5. La máscara de hierro

Tal supuesto es una ficción que proyecta sobre el rostro de Dios la máscara horrenda: un Faraón más fuerte y terrible que el Faraón, con quien se disputa la posesión del prestigio, además del pueblo. El referente de tal personaje en el contexto histórico del discurso bíblico –el sujeto que pretende autolegitimarse- era la monarquía,

[1] hm'(r>x'

[2] Vid. el estudio de SICRE (1979) sobre la actitud de los profetas ante las riquezas, el poder y el militarismo (los *dioses olvidados*).

[3] La sorprendente propagación de tal idea en la mente de los exiliados, como un efecto psicosocial del trauma sufrido, puede comprobarse en el DeuteroIsaías. En contradicción con sus expresiones de amor a Israel, hace decir a Dios que lo rescata "por amor a sí mismo" o a su nombre (Is 43, 25; 48, 9.11), como también escribe Ezequiel (Ez 20, 9.14.22.44; 36, 21-23).

incluida su casta de funcionarios y sacerdotes, que condujo a los dos reinos de Israel y Judá al desastre, en guerra permanente con sus vecinos por el predominio. El Dios amante (Dt 7, 7-8ss.), que pide amor desde sus *entrañas* (Dt 6, 5; 11, 1; cf. *rahum we hanun* Dt 4, 31; Éx 34, 6 par.), se comporta en tales representaciones como un ser odioso hasta el extremo. La combinación no produce un efecto místico, sino una esquizofrenia colectiva. Sin embargo, la promesa del reinado de Dios consistía declaradamente en el fin de la violencia (Os 2, 20; Is 2, 1-5; 11, 6-9; Miq 4, 3; Zac 9, 10) y en la reunión de las entrañas divinas con el actuar comunicativo del ser humano[1].

La ambivalencia se extiende a otros libros del Pentateuco. Condiciona la comprensión del Dios personal, quien ha constituido la humanidad a su imagen (Gn 1, 26-28; 9, 6b) y elegido a su pueblo con una misión especial entre los demás pueblos. Se refleja en la proyección del sin-sentido sobre el rostro de Dios.

Por un lado, es evidente la doble estructura de la la bendición y la maldición que emanan de YHWH (Dt 30, 19; Lev 26, etc.), padre amante y celoso devorador. Por el otro, a manera de herramientas para tal agente, los votos del exterminio (Dt 13, 13-19; 20, 16-18) y de la guerra santa (20, 1-20) aparecen vinculados por el texto y por su universo simbólico. Fueron formulados por la reforma deuteronómica como parte de su programa y aplicados a la redacción de las tradiciones narrativas sobre la Historia de Israel por la HDta. El *herem* es muy usado en los episodios de la conquista (28 ocurrencias sólo en el libro de Josué) y la guerra de Saúl contra los amalecitas (8 veces en 1Sam 15), pero apenas aparece en el resto de los libros, por lo que parece ser factura del redactor deuteronomista. De similar modo, la doctrina de la guerra santa se limita a los libros de Josué y, parcialmente, Jueces y 1Sam, hasta que se instituye la monarquía. Posteriormente, la Historia del Cronista extendió la clave de la consagración a todos los hechos bélicos de los reyes considerados *píos*.

Así pues, YHWH era imaginado como un amigo y un guía, que dialoga no sólo con los "siervos de YHWH", patriarcas y profetas de Israel, sobre todo con Moisés, sino también con Adán y Eva, con Caín y con Noé, a quienes revela la fidelidad divina a su amor creador para guardar la vida de todos los seres. Pero también fue narrado como un vengador que quiebra lo creado a manera de un artesano, tomando y desechando sus cacharros en una serie cíclica de construcción y destrucción, a semejanza de los dioses mitológicos tanto en el Medio Oriente y en Hesíodo, como en el Popol Vuh: primero un hombre de palo, luego el hombre de maíz [2].

---

[1] Vid. SANZ (2004), quien ciñe su estudio del Dt a una lectura canónica, pero ofrece abundantes recursos para una crítica de la ideología del texto. N. LOHFINK (1983) defiende una particular interpretación del documento sacerdotal en el Pentateuco, "sincronizado" con la Historia Cronista, como un texto "libre de violencia", en el que no encontraríamos ningún relato de guerra santa. Sin embargo, el mismo autor comprende que la violencia en el AT tiene una dimensión sacral y se funda en la proyección de una imagen (¿falsa o verdadera?, ¿símbolo o ídolo?) *contra el rostro* de Dios, que comienza por la "legalización de la violencia" del Estado o del Templo, a través de la coacción o de los sacrificios cruentos. PIKAZA ha dedicado una de sus líneas de investigación a la crítica de la violencia en las tradiciones religiosas, con el propósito de examinar las coincidencias entre ambas y resaltar las oportunidades que ofrecen las religiones, particularmente el cristianismo, para superar la constante de la violencia en las culturas históricas (1990; 1997; 2004; 2005).

[2] A pesar de las apariencias, la sacralización de la violencia en el Pentateuco no es sólo un artificio introducido por una redacción deuteronómica de Gn 1-11, sino que está presente, por medio de un desplazamiento semántico, en la composición sacerdotal (KP). De hecho, los investigadores más recientes (BLUM, ALBERTZ, etc.) consideran que KD comenzaba con el episodio de la fe de Abrahán y su salida hacia Canaán. Como señala NORBERT LOHFINK, la institución sacerdotal de los sacrificios animales es definida con el lenguaje de la guerra santa: "El diluvio no cayó sobre el cosmos por la sola maldad de los hombres [Cf. Gn 6, 11-13…] La inundación de la tierra por la violencia, provocadora del diluvio, se produjo principalmente, en el sentir de P^g [el documento sacerdotal sobre el Génesis], entre el hombre y

Mi interpretación del texto bíblico comienza por desprender la máscara, no como un mero postizo del que podemos prescindir, sino como una parte de nuestra propia memoria, personal y colectiva, sobre la que debemos hacernos más conscientes, si no deseamos repetir los mismos errores. Durante demasiado tiempo hemos confundido las pulsiones inconscientes en cualquier ser humano con el *inconsciente cultural* que ha arrastrado el *eros* y la agresividad hasta las peores monstruosidades. Estamos en disposición de seguir sanando para salvar, aprendiendo para enseñar, gracias a que el paso de una generación a otra deja huella.

Como dije en la introducción a este libro, el concepto de la *inerrancia bíblica*, si alguna vigencia conserva, no puede referirse a la sacralidad del dominio, la acumulación de capital en los templos, la imperturbabilidad del patriarcado y la prolongación de la violencia. Podría ser reformulada como la *constancia de la memoria*, que no debe ser alterada, de manera que los intérpretes actuales y futuros puedan aprender por medio de las *historias humanas sagradas*. En vez de ser un pilar del totalitarismo, tal condición es exigida por la hermenéutica, antes que comience el trabajo de interpretar sobre el horizonte de mi propia cultura. La mediación de la Palabra para hablar con Dios-a consiste en una escucha activa, todavía más libre y profunda, a la persona misteriosa detrás de la máscara.

3.6. El análisis desacralizador de la violencia

Se considera que la guerra santa en occidente comenzó cuando el emperador Constantino cruzó su Rubicón, es decir, en la batalla de Puente Silvio (312), donde dijo (o Eusebio de Cesarea dice que dijo) ser guiado a la victoria por un signo en el cielo: una cruz, y un mandato divino: *Hoc signum vinceras*. Sin embargo, tales signos fueron deseados e invocados por los líderes griegos, helenísticos y romanos desde antes que se escribiera la *Ilíada*, de lo cual son prueba suficiente los historiadores greco-latinos. Todas las culturas han distinguido entre una violencia civilizada, grata a los dioses y a los hombres, la que practican contra sus enemigos, y una violencia bárbara, la que sus enemigos practican contra ellos[1].

Las herramientas que nos proporcionan las ciencias sociales (estructuralismo, antropología simbólica) permiten considerar que la sacralización de la guerra y, más generalmente, de cualquier violencia, sea el producto simbólico de unas estructuras sociales radicalmente injustas, cuya legitimación formal estaría en el derecho de guerra o en el predominio *épico* del más fuerte. La actualidad de tales axiomas se escenifica en procesos rituales que dramatizan la resolución del conflicto por medio de la eliminación del enemigo, o de su control por medio de tal amenaza: el espectáculo del *agon* donde se dirime el dominio del mundo. Si las sociedades muy jerarquizadas, estamentales y burocráticas, que organizan una cosmología compleja, tienden a considerar la guerra

---

los animales. La revisión consiste en delimitar para el futuro el campo de la violencia: los hombres podrán ya matar y comer animales (Gn 9, 2-6). Tal es la forma postdiluviana del señorío del hombre sobre los animales ¡Y esta tesis se expresa con la terminología tradicional de la guerra santa! … un oráculo de guerra santa: "Infundiréis terror y miedo a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo y a todo lo que repta por el suelo y a todos los peces del mar…" (9, 2ss.)" N. LOHFINK (1983, 84). Como si fuera inevitable dicha ambivalencia, el mandato de infundir terror a las demás criaturas se contradice con el de cuidar el Edén, que YHWH Dios había dado a Adán (Gn 2, 15). La degeneración de la edad de oro en una edad de hierro (cf. Hesíodo) es una maldición encubierta que una cultura legitimadora de la injusticia propina a sus víctimas: los lectores.

[1] La crítica poscolonial sobre el uso que los imperios cristianos han hecho de la Biblia hebrea para legitimar la venganza y hasta el genocidio contra los pueblos colonizados como si fueran "cananitas" es una interpelación contra el olvido, vid. CROWELL (2009, 221 ss.).

como el *génesis* del orden actual (*sociogénesis*), aquellas otras más inestables, en las que imperan los liderazgos individuales o una continua competencia por acaparar dinero y poder, hacen uso de la guerra como símbolo de sus procesos de cambio, es decir, de su *apocalipsis*.

En ambos tipos de sociedad, o en distintas culturas dentro de una misma sociedad, es posible señalar el gobierno de una lógica binaria o el conflicto entre dos principios, aun cuando sea para legitimar la eliminación de uno de ellos, los cuales representan a los grupos sociales en conflicto directo: el poder (malo o bueno, divino o demoniaco) y los aspirantes a obtenerlo (malos o buenos, etc.). A causa de tales mecanismos de simbolización ("modelos", en sentido fuerte), la mayor parte de la realidad se convierte en invisible. Esa indiferencia afecta tanto a la concepción del mundo natural como a la cultura, pero resulta especialmente grave en esta última dimensión, dado que la posibilidad de escapar a la lógica binaria reside en personas, grupos sociales y sub-culturas convertidas en insignificantes, inapreciables, inválidos.

El antropólogo René Girard ha rastreado la génesis de la violencia y su relación universal con el sacrificio a través de la tradición occidental[1]; pero ha sacado a la luz aspectos reflexivos de la religión en diversos textos bíblicos (Salmos de plegaria individual, libro de Job), por cuanto ofrecen el testimonio de las víctimas para desacralizar el mito[2]. En tal medida, nuestra lectura de los evangelios y nuestros rituales pueden convertirse en memorial de las víctimas, frente a los intereses de los poderosos y los grupos sociales que han fabricado los sacrificios para ocultar el origen de la violencia en los conflictos humanos: el *deseo metafísico* y la *rivalidad mimética*, los cuales se escenifican críticamente en la literatura de Cervantes, Shakespeare o Dostoievski[3]; y para disfrazar el asesinato de la víctima expiatoria que detiene provisionalmente la espiral de violencia creciente. Así lo han revelado los evangelios, de modo más dramático (Marcos) o más teológico (Juan).

La violencia se origina a causa de un deseo mal orientado: un sujeto comienza por desear el mismo objeto que otro por imitación (su maestro, padre o madre, etc.), lo cual es un procedimiento fundamental del aprendizaje: Girard reivindica abiertamente el valor de la *mímesis* en el desarrollo humano[4]. Pero se convierte en deseo torcido cuando aspira a ocupar el lugar "metafísico" del otro y suplantarlo de modo irracional. Lo peor es que el mediador-objeto del deseo reacciona muchas veces creando un "doble vínculo" (*double bind*) de amor/odio, como el que habían estudiado previamente Bateson y la teoría de sistemas (escuela de Palo Alto)[5]: le satisface ser imitado y estimula al imitador, pero tiene miedo de perder su posición de prevalencia. El mensaje recibido por el sujeto es: "Imítame" (aunque nunca lo harás como yo) + "No me imites", porque eres indigno de hacerlo. El único modo de liberarse es reconocer la indigencia –no la potencia mítica- en el otro ser humano como en uno mismo.

La violencia fabricada por los rivales no tiene solución en sí misma, sino que implica a su entorno social y se extiende cada vez más[6], hasta el punto de utilizar como objeto a un tercero designado por ambos como chivo expiatorio, sobre el cual pactan una falsa reconciliación. Para ocultar el homicidio y sus consecuencias, los rivales fabrican el pretexto religioso de sacralizar a la víctima en calidad de culpable y divina al mismo tiempo, a través del mito y la repetición ritual del sacrificio. Sin embargo, según

[1] GIRARD (1972; 1982).
[2] GIRARD (1985).
[3] GIRARD (1961; 1976; 1990).
[4] GIRARD (1976).
[5] Vid. nota infra, BATESON y RUESCH (1951).
[6] Cf. *Storia de la colonna infame* de Manzoni, o *La peste* de Camus.

explica Girard en una obra más reciente, el acontecimiento de Jesús no se limita a repetir la mecánica sacrificial, sino que desvela de modo definitivo su trama y el modo de superarla[1].

Otro autor clave, en el ámbito de la psicología social, es uno de los jesuitas asesinados en la UCA, El Salvador (1989), Ignacio Martín-Baró[2], quien ha contribuido a comprender los procesos que generan la violencia por medio de la bipolarización económica (clases) y política (partidos no democráticos), así como su generalización a la opinión pública a través de la mentira institucionalizada por ambos bandos en el contexto de una "guerra psicológica". La concienciación sobre sus causas es el primer paso para escapar del bipolarismo, para sanar el trauma y el síndrome de estrés postraumático en las víctimas, con ayuda de la terapia psicosocial, así como para hacer frente a la violencia estructural o bélica a través de la incidencia política y el compromiso con la liberación de quienes padecen realmente sus efectos [3].

La herencia de una "violencia sacralizada" se hizo sentir en las grandes ideologías del siglo pasado, incluso en pensadores opuestos a su idolatría, como Walter Benjamin[4], precisamente por las referencias directas a la tradición bíblica de una *violencia pura*:

> Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina […] Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece limites y confines, esta destruye sin limites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre.

Ese lenguaje paradójico, que subraya la *pura* función junto con el sin-sentido del acto, no es otro que el de la consagración de la víctima. Benjamin justifica un paroxismo revolucionario para acabar con toda violencia, incluso la violencia del derecho; y llama "violencia divina" o "pura" a la "justicia reinante" en un estado final de la historia donde haya desaparecido la violencia humana. Aunque pueda entender la fascinación que provocan esos símbolos cuando leemos las historias sagradas, sea en la Biblia, sea en los medios de masas, disiento radicalmente de su propaganda. Lo más parecido a esa inhumanidad fue la Shoá contra millones de víctimas, inocentes o culpables. La venganza nunca hace justicia, sino que extiende el poder de la guerra: la bipolaridad entre ayudantes y oponentes, la ambivalencia de sus dioses.

Habría que añadir a esta serie incompleta una pedagogía consecuente con el análisis desacralizador de la violencia en multitud de autores y agentes, desde el

---

[1] GIRARD (2001).

[2] Vid. MARTÍN-BARÓ (1992; 1998; 2003). Tuve ocasión de conocer la psicología social de MARTÍN-BARÓ a través de los talleres sobre trabajo con víctimas y reconstrucción del tejido social que ofrecieron ARACELI GARCÍA DEL SOTO (desde entonces, amiga) y CARLOS MARTÍN BERISTÁIN en el Master de cooperación al desarrollo y ayuda humanitaria de la UPCO.

[3] La investigación psicosocial de MARTÍN BARÓ está radicalmente inserta, como la vida de ÓSCAR ROMERO, en la realidad de El Salvador durante los años 80 del pasado siglo, hasta que fue asesinado en la UCA, junto con dos compañeros jesuitas y una mujer. Precisamente por ese motivo, permite descubrir analogías con otras sociedades, las cuales no dependen del modelo, sino de las situaciones vividas: la presión ideológica, el "conflicto de baja intensidad", la polarización, etc. El compromiso de su obra tiene como principal objetivo detener la guerra, de acuerdo con la voluntad de la mayoría social, pero sus estudios atienden a todas sus dimensiones (causas y efectos): 1) Investigar y denunciar el fondo ideológico de los actos violentos que son declarados legales ("contexto posibilitador"). 2) La polarización alimentada e institucionalizada por los beligerantes tiene consecuencias destructoras (la "mentira oficializada"). 3) La guerra psicológica era una estrategia global, después de la guerra sucia (represión contra miles de civiles), para provocar la huida y la despolitización. 4) El efecto directo de la represión sobre la población: el trauma psicosocial sería una "cristalización" de las relaciones sociales "enajenantes" impuestas por la guerra. 5) Los "dilemas existenciales" que se reflejan crudamente en los niños: acción/huida; identidad/alienación, entre el miedo y la apatía política; polarización a favor de uno de los bandos o desgarramiento.

[4] BENJAMIN (1921).

budismo a las mujeres místicas medievales, de Gandhi a Paulo Freire. Pero los cristianos podemos descubrirla de manera paradigmática –como recomiendan que hagamos el propio Gandhi o el Dalai Lama- en la trama del aprendizaje de Jesús y su opción por la no-violencia frente a los poderosos, según narra el evangelio de Marcos. Nuestra tarea es sacarla a la luz después de siglos en que ha permanecido latente, por razones contextuales. Ahora bien, el modo de hacerlo no consiste únicamente en una secularización de sus valores.

Además de las ventajas que nos ha proporcionado el proceso secularizador de la modernidad, tales como la desacralización y el control democrático de la violencia, también ha acarreado otras desventajas, dado que los sistemas económico y político han multiplicado su poder destructor, tanto sobre el ambiente natural (crisis ecológica), como sobre la humanidad víctima de la modernización. Ese aparente absurdo puede ser explicado, aunque no legitimado, por el hecho de que las ciencias naturales y las ciencias sociales sólo han considerado la posibilidad de erradicar la violencia, más allá de su ámbito de análisis, como resultado, paradójicamente, de *otra* violencia: los teóricos del liberalismo económico (los moralistas escoceses) y del neoliberalismo sacralizan el mercado como una ley natural, suficiente por sí misma, contra sus víctimas; el socialismo científico recurre a la revolución violenta y a la dictadura del proletariado para armonizar al ser humano con el progreso técnico; los ideólogos de una mejora genética de la especie niegan la vida a quienes no se ajusten al modelo inventado.

Por el contrario, la *revolución interior* comienza por participar de un aprendizaje histórico disponible para cualquier ser humano en la cultura globalizada, a través de la *Historia de la memoria* en cada una de las tradiciones culturales y religiosas. A diferencia del prejuicio contemporáneo, las religiones esconden una mística radicalmente opuesta al "instituto" sagrado de la guerra, en cualquiera de sus formas, la cual no se conforma con proyectar sobre el rostro del Misterio la imagen de la violencia pasada o presente. Muchas versiones de la metafísica (hinduismo, budismo, helenismo, judaísmo o cristianismo, gnosticismo), protagonizadas por la burocracia religiosa o por grupos marginales, construyen una cosmología que sitúa su primer o último fundamento más allá del escenario dominado por la violencia. Sin embargo, sólo por la práctica mutua, no humillante, del amor, del servicio y del perdón, en las vidas narradas de cada uno de nosotros y de nuestros contemporáneos, tales elucubraciones se convierten en signos *místicos* de otro mundo posible, en todas las dimensiones de la existencia presente: la persona, la familia, la comunidad, la sociedad abierta, la democracia política, la economía social y participativa[1].

4. De la venganza a la redención

Las dos modalidades de ritual que sacralizaron la violencia durante el período de la monarquía (la guerra y el herem/anatema) pueden tener un ancestro común: la venganza de sangre a cargo del pariente más fuerte (*go'el*), es decir, el sentido violento de la redención (*ge'ullah*), cuando no había todavía una Alianza a favor de la vida que

[1] De otra manera, como parodia JUAN BONILLA en el título de un libro de cuentos (*El que apaga la luz*), "apaga y vámonos".

diera nuevo sentido a las palabras y a los actos de unos cuantos clanes dispersos (¿huidos de la esclavitud, *hapiru*?) por Canaán, el desierto del Negev y Egipto[1].

Durante el relato de la venganza de las tribus contra los benjaminitas a causa del crimen de Guibeá (Jue 19, 1ss.), no se nombra a YHWH o a Elohim ni una sola vez. Sólo aparece cuando los israelitas son derrotados y se reúnen en el santuario de Betel, donde se encontraba el arca de la Alianza, a cargo de Pinjás, por medio del cual consultan a YHWH[2]. La expresión "no había rey" (la inclusión que da unidad a los fragmentos del relato: 19, 1 – 21, 25) puede leerse como "Dios no reinaba en Israel"; el levita sólo se distingue por ser un hebreo asentado en medio de otra tribu, en Belén. La mujer del levita, la víctima de una violación brutal (cf. Gn 34, 1ss.), es llamada "su concubina" (*pileges* Jue 19, 1.2, etc., hasta once veces)[3]. De acuerdo con Mercedes Navarro, el engranaje de la violencia que construye el texto comienza por cebarse contra ella como un chivo expiatorio[4], con la intención de aniquilar y fragmentar su cuerpo desordenado[5]. El primero en vengarse de forma cruel es el marido que había ofrecido a su esposa "nómada" para que fuera destruida.

No sólo a los de la tribu de Benjamín, por negarse a entregar a los culpables, sino también a quienes no acudieron a la cita para ejecutar la venganza se les aplican las mismas fórmulas que vimos en el libro de Números: "consagraréis al anatema a todo

---

[1] ALBERTZ (1992, 128-174).

[2] El relato del crimen de Guibeá y su venganza es tomado de una tradición antigua por el historiador deuteronomista, como un argumento para hacer la etiología conjunta de la venganza de sangre, de los votos de la guerra santa y del exterminio. Sobre todo, pretende autorizar la aplicación de tales votos a un *enemigo interior*. Probablemente por eso, el patrón y mediador de esta ceremonia resulta ser el celoso Pinjás, el asesino de un israelita y su mujer extranjera en Peor (Nm 25. 1-18), al menos en la redacción que situaba el arca en Betel (Jue 21, 26-28). Otra redacción más temprana designa a Siló como santuario donde se reunían las tribus para "la fiesta de YHWH" (Jue 21, 19). El motivo del relato en su conjunto, después de haber sido revisado y enredado como una madeja sin centro de gravedad, en distintos momentos, por diversos redactores, no es una celebración de la Alianza, como en las demás narraciones del libro de Jueces, ni por la actuación de personajes carismáticos ni por el memorial de la liberación de los esclavos en Egipto. Está dirigido a la legitimación del exterminio de otros israelitas, del modo más cruel, por una *razón de estado*. La apariencia de sin sentido es fruto de un trabajo redaccional que pretende sacralizar los hechos y engarza un argumento con otro hasta conseguir una representación de la violencia que reproduce más violencia. YHWH es colocado en medio de ese laberinto como un personaje sancionador del sin-sentido, que es invocado por adivinos para conocer cuál será el vencedor del próximo episodio; lo mismo hacen los vaticinios de arúspices o sacerdotisas en el poema de la Ilíada. Al editor final todo el magma le parece escandaloso, por lo que decide situarlo entre paréntesis: "cada uno hacía lo que le parecía bien" Jue 21, 25b.

[3] vg<l,ypi

[4] Vid. NAVARRO (2006).

[5] BAL (1988, 80-93) intenta explicar la tensión entre el padre y el marido de la mujer pîleºgeš ("nómada", es decir, sexualmente más libre de la norma patriarcal) como una huella del paso desde la patrilocalidad (aunque BAL se fija en la figura del padre de la mujer, y confunde los términos: sería una forma de matrilocalidad, porque la mujer y su padre pretenden que el esposo viva en su casa) a la virilocalidad (o patrilocalidad propiamente dicha). EXUM (1993) interpreta la alegoría del cuerpo fragmentado como una representación de la violencia patriarcal. YEE (1995) considera que esa parte del texto fue compuesta durante el reinado de Josías, como instrumento de su propaganda contra el clero local y contra la solidaridad tribal que amenazaba el equilibrio de la monarquía. Añade a la lectura de BAL sobre pîleºgeš el sentido de "esposa secundaria", no para concebir, sino para el uso sexual. Además, en coherencia con su "crítica ideológica", subraya la actitud depravada del varón que entrega a la mujer para librarse a sí mismo. Pero esa estrategia no era nueva: Lot la utiliza en Gn 20 para proteger a su huésped a costa de sus hijas, como han señalado tradicionalmente los comentaristas. Una revisión completa de la exégesis (comenzando por la crítica feminista, y siguiendo por PSEUDO-FILÓN, JOSEFO, rabinismo, patrística, protestantes) es ofrecida por THOMPSON (2001, 179ss.), quien se inspira directamente en la perspectiva de TRIBLE (1984), como también mi propia lectura.

varón y a toda mujer que haya conocido varón, pero dejaréis con vida a las doncellas" Jue 21, 11. El *motivo absurdo*, como el que caracteriza al asesino en una historia de terror, es que los benjaminitas supervivientes se habían quedado sin mujeres, después del genocidio; *por tanto*, era necesario asesinar a los varones de Yabés de Galaad y quitarles sus doncellas para dárselas a los benjaminitas. En un intento de formar un *collage* con distintas tradiciones, estas doncellas son llevadas a Siló ("en el país de Canaán" Jue 21, 12), el santuario de las tribus, de modo que pudieran ser entregadas allí a los benjaminitas. En otra versión (Jue 21, 19-23), las doncellas son raptadas sin conocimiento de los habitantes de Siló, durante la fiesta de YHWH, para que no caiga sobre ellos el anatema: "Maldito el que dé mujer a Benjamín" Jue 21, 18. Así pues, el anatema viene a funcionar como un *fatum* que flota sobre las cabezas de las tribus, con la amenaza de caer sobre cualquiera de ellas en caso de que incumplan la mutua conjuración. El "motivo absurdo" que subyace al anatema sólo tiene una explicación: la mecánica ritual de la *venganza de sangre.*

Ante ese fragmento de una memoria ancestral, es difícil seguir mitificando el pasado de una "anfictionía" entre las tribus de Israel, cuando vivían libres y sin tributos que pagar[1]. Al igual que la matanza y la destrucción de Troya por la anfictionía de los aqueos, no hay otro pretexto real para una cadena de asesinatos que la adoración común a la violencia sagrada. La ley del Talión es multiplicada por la venganza hasta lo impensable, si no fuera porque tenemos ante los ojos el reciente horror de la guerra en Irak, precedida por la matanza terrorista de las Torres Gemelas, a su vez precedida por X[2].

¿Cómo pudo ser que esa tradición destructora, la cual todavía podemos ver en acción hasta conducir a familias y pueblos enteros al mutuo exterminio, llegara a transformarse en una práctica de redención?

Las atribuciones del *vengador de sangre* (go'el) empezaron siendo limitadas por la institución de las ciudades de refugio, adonde podían acudir quienes hubieran cometido un crimen sin premeditación, durante una pelea, por error o por inadvertencia (Dt 19, 2-10; Jos 20, 1-9). Raramente, en un solo caso, la venganza fue impedida por la protección del rey mesiánico (2Sam 14, 5-11).

Pero sus *plenos poderes* sólo fueron suspendidos por el Levítico, después del exilio (Lev 19, 18), a causa de la tensión social que reinaba entre los pobres, los *haredim* y los *resha'im* ("impíos"), la cual había dado lugar a una espiral de violencia entre clanes[3] que sólo podemos intuir por las quejas de los grupos proféticos contra la matanza de los inocentes (Is 57, 1-2; 58, 4; 59, 3-7), después del exilio.

> No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con un pecado por su causa. *No te vengarás ni guardarás rencor* a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, YHWH Lev 19, 18.

No es casual que la expresión del Levítico desborde la medida del principio tradicional de retribución sobre los males y los bienes, que provenía de la legislación mesopotámica y del código de la Alianza: la ley del Talión. A partir de ese principio, la sabiduría *internacional* había elaborado una cosmovisión (la "ley de la retribución": una teodicea) para explicar las desgracias como consecuencia del pecado y la buena fortuna como efecto retributivo a favor del justo. El libro de Job hace explícita la lucha interior contra la maldición. Y este mandato del Levítico abre una ventana en la penumbra.

---

[1] Así leen el Primer Testamento las sectas ultranacionalistas y ultraliberales, como critica el documental de MICHAEL MOORE, *Bowling for Columbine.*

[2] MICHAEL MOORE, *Fahrenheit 9/11*; JOAQUÍN MARTÍNEZ, "Una canción sefardí y una parábola de Amos Gitai contra la guerra en Palestina", http://blogs.periodistadigital.com/romances.php/ (1-8-2009).

[3] Vid. ALBERTZ (1992, 661-684).

No era la primera vez que Dios pedía en la Torá amar a "tu hermano, tu paisano" (*re'akhá*), al miembro de tu etnia y de tu clan, "como a ti mismo" (*kamókha*), en paralelismo con las diversas formulaciones del Talión que articulaban tanto el derecho apodíctico como el casuístico: harás con el otro lo que te haya hecho a ti; le exigirás compensación proporcionada a lo que te haya hecho (Éx 21, 23-25; Dt 19, 21b). Poco a poco se fue desarrollando una fórmula mediadora, que sirve de puente al mandato de Lev 19, 18, a la cual llamamos la "regla de oro". Pero no se formó en los juicios ni es manifestada en los códigos legales, sino en la sabiduría popular del Próximo Oriente y de otras muchas culturas: "No harás con otro lo que no quieras que te hagan a ti"[1]. Es el principio de una ética verdaderamente (inter)personal, que no llega a madurez plena hasta que vuelve a formularse en positivo, sin rastro del Talión ni de la venganza: "Tratad a los humanos como queráis que ellos os traten" Lc 6, 32 Q; Mt 7, 12.

El mandato citado del Levítico también pretende servir a la cohesión étnica, a través de ecos procedentes del Deuteronomio que el consejo de gobierno de Jerusalén pudiera aceptar por unanimidad: *re'akhá* "tu paisano, tu hermano", a quien debes mirar en todo momento para respetarlo, como a sus bienes materiales o humanos (Dt 5, 21; 19, 14; 22, 4), a diferencia de tus enemigos; igual que tus enemigos miran con amor a sus paisanos y malmiran a sus rivales en una simetría del horror (cf. Mt 5, 43-48). Sin embargo, hay otros significantes que abren el horizonte a una legalidad que no esté fundada en el interés sino en la relación *con* la persona del Otro en su integridad, el Tú por quien tenemos acceso a la vida de Dios: *kamókha* "*como tú*".

En esta sencilla forma de autoconciencia a través del otro, en esa palabrita débil de apariencia, reside la esperanza en un mundo redimido –esta vez sí- de la violencia legal y sagrada contra el otro ser humano y contra la vida de Dios-a, distinto-común a *nosotros* y ajeno a nuestra rivalidad, distinto-común a *ellos* y a su odio simétrico, para reconciliar a todos los seres humanos y a todos los pueblos:

> Al forastero (*gēr*) que reside entre vosotros, en vuestra tierra, no lo oprimáis. Al forastero que reside entre vosotros, lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo (***kamókha***). Pues también vosotros fuisteis forasteros en la tierra de Egipto. Yo, YHWH, vuestro Dios Lev 19, 33-34.

La ilustración contemporánea al texto citado, contra el rol de la venganza, estuvo a cargo de quienes recogieron un relato popular sobre la fidelidad mutua de Rut y Noemí, para discernir en lo más granado de la tradición de Israel el verdadero sentido de la *ge'ullah* ("goelato, redención, rescate"). Antes que un imperativo patriarcal, meramente obedecido por Boaz para rescatar a su pariente y la tierra de su pariente, guardar la memoria del difunto y asegurar su continuidad en Israel (como alega diplomáticamente ante el consejo de ancianos), la redención se muestra aquí actuando *des*centrada, en la persona de Rut, la mujer moabita, tanto o más que en Boaz, el varón israelita. Ambos personajes se saltan las convenciones para conseguir la rehabilitación de personas concretas. Boaz no se molesta en separar su deseo por Rut de la justicia indudable en el rescate de dos mujeres infortunadas. Su generosidad hacia Rut y Noemí convierte el *eros* en *agapē* desde el principio. No obstante, sólo la audiencia –y, quizá, la autoría- femenina podía percibir en la figura de Rut, con todo detalle, el heroísmo de una compañera que prefiere dejar su tierra, trabajar y, finalmente, soportar a un patriarca extranjero (aunque bondadoso), con tal que Noemí pueda sobrevivir.

Así pues, un capítulo de la ley de santidad en el Levítico había tejido el hilo y rehecho el camino de la Alianza, cada vez más abierta y capaz de regenerar a quienes participaban de ella. La revolución comenzó, de acuerdo con la Historia deuteronomista,

[1] Vid. "La regla de oro: La común dimensión ética de las religiones", VIGIL (2005).

cuando el rey Ezequías, en la segunda mitad del s. VIII a. C., de la mano de Isaías, Miqueas y otros contemporáneos desconocidos, preparaba un tribunal en Jerusalén que acabase con los pactos de intereses entre familias, para tratar a los pobres y a los inmigrantes huidos del poder de Asiria como a paisanos-hermanos[1]. Los mandatos que contiene revelan el trasfondo teológico de la fe yahvista, que se refleja también en paralelos sapienciales y proféticos: en los libros de Isaías (Is 3, 14-15; 10, 1-4; 11, 4ss.; 29, 15-34) o de Miqueas (Miq 2, 1-2; 3, 9-11; 7, 2-4) y en algunos proverbios publicados en tiempos del mismo rey Ezequías[2], a diferencia de los que antes señalábamos por su aquiescencia con la esclavitud.

5. El violento tiene entrañas

5.1. Paradojas del mesianismo

Según venimos sosteniendo, la persistente violencia de la divinidad en los símbolos bíblicos está asociada a la auto-representación de la monarquía, tanto en Israel como en los pueblos de su entorno. De modo similar a como ocurriera en Atenas o en Roma, el control al que se sometió al monarca, por medio de la Ley (Dt 17), no desvaneció el cúmulo de imágenes que lo representaban en figura divina, ni el supuesto de una jefatura sagrada que terminó por destruir la incipientes democracias en el Mediterráneo. Por el contrario, la economía del patronazgo y el esclavismo sin límites terminó por segregar una imagen todavía más violenta, a escala mundial.

Lo que vamos a decir resultará chocante, pero espero que sea bien comprendido. El mesianismo, tomado en *bruto*, no es fruto de una inspiración del Espíritu, ni define un rasgo específico de la cultura judía, a la vista de la relevancia que adquirió el poder sagrado en el helenismo y en Roma, por influjo de los imperios orientales[3]. En todo caso, lo que resultó determinante para el imaginario del judaísmo postexílico es que la esperanza mesiánica no llegara a realizarse según era planeada por las profecías sobre un retorno de la monarquía purificada de toda injusticia (a partir de Is 9-11: el Emmanuel, Jer 33, 15ss., Ez 34, etc., hasta Zac 9, 9-10 LXX). En consecuencia, la esperanza popular (Nm 24, 17) terminó por dirigirse hacia una figura celestial, quien es investido por Dios mismo y ya no ha de consagrarse por medio de la guerra: el Hijo del humano (Dn 7, 13; 1Hen LP 46, 3 ss.; Mc 13, 26-27; 14, 62)[4].

El hecho de que las figuras de Judas Macabeo o de Simón, su inmediato sucesor tenían una índole mesiánica a los ojos de sus contemporáneos puede comprobarse por el modo en que los representa la tradición henóquica en dos apocalipsis: un cordero, dotado de poder (un cuerno 1Hen LV 90, 9ss.); la venganza de la espada (1Hen EH 91, 12). Juan Hircano, fundador de la dinastía de los asmoneos, se amparó en esos poderes especiales para acaparar el cetro junto con los emblemas del sumo sacerdocio. Pero

[1] Vid. ALBERTZ (1992, 337-350).
[2] Pro 25, 21-22; 28, 5.25; 29, 7; "Salomón", s. V, Pro 10, 22; 11, 1; 14, 31; 17, 5; 19, 17, 21, 3, etc.
[3] Vid. la genealogía descrita por LANE FOX (2007), cuyo *turning-point* sería la figura de Alejandro Magno.
[4] Cf. el estudio del mesianismo en el postexilio por COLLINS (1995), a partir de los testimonios de las cuevas del Mar Muerto, quien considera que la figura del Hijo del humano en Dn 7 es un mesías celeste; mientras que SACCHI (1994, 414 ss.) lo identifica simplemente con el pueblo santo, aunque enumera otras "figuras sobrehumanas" en su tiempo (Elías, Henoc, Melquisedec, el buey de grandes cuernos según 1Hen LV 90, 37s.).

aquellos tres siglos (II a.C. - I d.C.) terminaron por producir similar degeneración que la Historia de los reinos preexílicos, hasta el extremo representado por Herodes y los hijos supervivientes de una secuencia de crímenes y guerras fratricidas[1]. No es despreciable el dato de que los macabeos, desde el principio, interpretasen *literalmente* los códigos del *herem* y de la guerra santa, de tal manera que o bien exterminaron o bien hicieron huir a los pobladores de Judea, Samaria, Idumea y Galilea que no se avinieran a circuncidarse, a más de imitar a David en sus expediciones de saqueo contra las ciudades helenísticas del entorno: la costa y la Decápolis. Hoy hablaríamos, sencillamente, de pogromos o de limpieza étnica.

La doctrina mesiánica de algunos letrados durante el postexilio se fue radicalizando[2], como el espejo invertido de una secuencia de imperios cada vez más destructores, hasta llegar al maximalismo con que se expresan las comunidades de Qumrán[3]: la guerra escatológica contra los impíos (cf. Salmos de Salomón) para establecer un dominio mundial, con la fantástica ayuda de un guerrero celestial[4] y un ejército de ángeles. El mesianismo se hizo doble (dos ungidos: sacerdote y rey 1QS 9, 10-11; aunque la primacía es del sacerdocio TJudá 21, 4; TLeví 8, 12; TSim 7, 1-2, etc.), desde que volvieron los desterrados de Babilonia, en tiempos de Ciro y el Siervo (Is 42, 1ss.; 45, 1), Josué y Zorobabel (Ag 2, 23; Zac 6, 9-13), por interés de la casta sacerdotal (cf. TLeví 4, 2-4; TRubén 6, 8). Los sacerdotes necesitaban el refrendo de la administración imperial o, en su defecto, un ejército como instrumento, de manera similar a como se organizó el equilibrio de poderes en la Cristiandad medieval[5]. Dentro de ese marco también encaja el programa conquistador de la comunidad de Qumrán: el rollo de la Guerra (1QM y 4QM), la cual debería ser ganada por el Mesías militar con la ayuda del arcángel Miguel y su ejército celestial (4Q259).

Por su parte, los llamados *zelotes* apenas se distinguen de las demás sectas judías, excepto por su negativa a pagar el tributo a los romanos. La saga de Ezequías; su hijo Judas el Galileo; los hijos de éste, Jacobo y Simón; el último hijo de Judas, Manahén; y Eleazar, sobrino de Manahén, parecen haber optado por la violencia, aunque no está

---

[1] Desde que fue asesinado el sumo sacerdote Onías III (ca. 170 a.C., 2Mac 4, 30-38; Dn 9, 26), los macabeos se convirtieron en dinastía y Aristóbulo I, hijo de Juan Hircano, asesinó a su hermano Antígono (104-103 a.C.), *por si acaso.*

[2] Vid. dos obras recientes en colaboración que investigan las raíces del mesianismo en el PT y en la literatura intertestamentaria, a la vez que analizan la intertextualidad de los evangelios y, en general, del NT (GUIDA y VITELLI eds. 2006; PORTER ed. 2007). No obstante, adolecen de una carencia lógica entre especialistas: el contraste del imaginario con la vida narrada de Jesús, para que no acabemos forzando una tipología en sentido contrario, como ocurrió en el marco de la Cristiandad. He intentado investigar paso a paso la construcción narrativa de la identidad de Jesús, en relación con tales figuras y por contraste con ellas, en dos estudios: *Jesús, el aprendiz* y *La vida de Jesús, según Marcos.* Vid. un análisis temático de esta cuestión, que se atreve a poner en duda el mesianismo convencional de Jesús, FITZMYER (2007, esp. cap. 8, 132-145).

[3] Vid. SACCHI (1994, 405-434); COLLINS (1995). No es casual que el último texto correspondiente al ciclo de Henoc, el *Libro de las Parábolas* (1Hen 37-71), no fuera encontrado entre los rollos del Mar Muerto. Su visión del Mesías celeste, el Hijo del humano (1Hen 46), es mucho más cercana a las imágenes de Dn 7, 13.27 que al Rollo de la Guerra. Abarca a todo Israel, el pueblo santo, sin señalar a una secta contra las demás. Su tarea consiste en destronar a los reyes. En vez de ungir mediadores para la conquista del poder mundial, lo que narra es un suceso misterioso, difícil de interpretar desde una estrategia política inmediata o de asignar a un personaje concreto (¿Henoc, un ángel?). Dada la relevancia de la imagen *Hijo del humano* en el relato de Marcos, he investigado su contexto en el estudio sobre *Jesús, el aprendiz*.

[4] Miguel cf. Dn 10, 13; 12, 1, o Melquisedec, el "rey justo" (vid. infra, sec. V, cap. 7).

[5] Precisamente el motivo original de que fuera creada la comunidad de Qumrán comenzó por la inconformidad del Maestro de Justicia y los demás fundadores con la decisión tomada por Juan Hircano de apropiarse el rol de sumo sacerdote además del poder político, contra la convención genealógica de la casta sadoquita.

claro en el relato de Josefo[1]. En la historia de ese linaje hay una escalada desde la resistencia frente a los abusos de Herodes el *Gibbor*, hasta la lucha armada contra los romanos. Ezequías fue ejecutado, junto con otros nobles del Golán por enmendar la plana a Herodes, a causa de lo cual el Sanedrín protestó enérgicamente. A la muerte del tirano, cuenta Josefo que Judas ocupó Séforis; pero los arqueólogos no han encontrado ninguna huella de conquista violenta. Sin embargo, la represión de los legionarios romanos debió de ser brutal. El bandidaje durante varias décadas tuvo como bandera a Ezequías y a Judas, por su resistencia a pagar tributos, como una incitación latente, de la que Jesús se separa con claridad (cf. Mc 12, 14-17). Por el contrario, el organismo de la revuelta los años 66 y 67, especialmente en Galilea, fue protagonizado por la ambición mesiánica, con unos rasgos que los textos de Qumrán han hecho por fin comprensibles. Josefo nos había dado una pista: "Lo que en mayor medida incitó a los judíos a la guerra fue un oráculo ambiguo, que de igual manera se encuentra en sus escrituras sagradas; dice así, que en aquel tiempo (*kairós*) alguien de su tierra sería el príncipe (*arkhein*) del mundo (*oikoumenē*)" BJ VI 312.

El análisis de tales figuras con ayuda de un modelo sociológico advierte sus similitudes con otros contextos[2], pero deja en la sombra algunos elementos específicos de su cultura contemporánea. La contienda sanguinaria por el control de Jerusalén y, sobre todo, del Templo, entre los cabecillas mesiánicos que condujeron al pueblo hasta el desastre (Manahén, Juan de Giscala, Simón ben-Giora), sería mejor entendida si reconociéramos el trasfondo de la ideología *henóquica* y de la guerra santa como una intervención divina. Estaba en juego el dominio fantástico del mundo sobre el tablero del espacio sagrado. Incluso la huida al desierto y el refugio en la fortaleza de Masada encajan con tales ambiciones, que preludian los milenarismos medievales, en busca de un liderazgo militar y un imperio mundial. La estrategia de provocar un cambio en las propias estructuras de la religión política (cf. Mc 11, 15-18; 12, 1-11.13-18, etc.)[3] no cabía en ese diseño *galáctico.*Todavía menos que el Mesías no recurriera a la violencia para obtener sus fines, ni resistiera militarmente a sus enemigos (cf. Mc 13).

Sin embargo, las doctrinas sectarias de los letrados que se fue configurando al regreso del exilio (el doble mesianismo, la ambición apocalíptica) no evitó que la esperanza popular otorgase un valor muy distinto y peculiar a la figura del profeta que había de venir (Dt 18, 15; Mal 3, 23-24; Mc 6, 14-15; 8, 27-29; 9, 11-13), reconocida incluso por los macabeos (1Mac 14, 41). Este último personaje ya no estaba forzosamente asociado a la conquista del poder, sino a la esperanza plena en el reinado de Dios, sin mediaciones, es decir, a través del pueblo santo en paz, justicia, libertad e integridad, como auguraban el Deutero y el Trito Isaías (Is 49, 6-10; 60, 17; 61, 1-3, etc.; cf. Dn 7, 18.27; Jub 1, 26.29).

Los movimientos sociales durante la primera mitad del s. I tienen por modelo consumado a Juan Bautista: un profeta reúne al pueblo para realizar una acción simbólica, en la confianza de que el Dios Redentor va a intervenir en su favor sin necesidad de violencia, si se hacen obedientes a la Alianza. Josefo hace referencia a varios de ellos: un samaritano sube al monte Garizim, en busca de la Torá escondida (AJ XVIII 4, 6); Teudas conduce a una muchedumbre al desierto, para iniciar un nuevo éxodo (AJ XX, 1, 1); un judío egipcio se sitúa en el monte de los Olivos, a la espera de algún signo celeste (AJ XX, 8, 6). Los tres son aplastados por el ejército romano,

[1] Por este orden, BJ I 204-5; BJ II 68-9; AJ XX 6, 2; BJ II 433 ss.; BJ II 447 ss.
[2] Vid. HORSLEY y HANSON (1988).
[3] Un cambio en la vida personal, social y económica, de la forma que describen las parábolas: el fermento Lc 13, 20-21 Q, la semilla Mc 4, 26-28, etc., la compasión, Lc 10, 29-37, la solidaridad Mt 20, 1-16, el perdón Lc 15, 11-32, etc., la igualdad radical, Lc 14, 15-24 Q.

mientras que el Bautista era secuestrado y asesinado por Antipas. Es muy probable que la disposición popular a la escucha de esa serie de profetas tuviera que ver con su extrema vulnerabilidad, hasta el despojo, frente a las exacciones de los recaudadores, como vimos en la sección II de este libro. Sin embargo, la dureza de las autoridades frente a fenómenos sociales que no comprendían o les inquietaban debió de ser aún más determinante para el auge del zelotismo y otra forma muy distinta de mesianismo, durante las décadas 50-60 del s. I. La violencia arbitraria de los legados, prefectos y procuradores romanos tenía un símbolo terrorífico: la cruz.

Como advierte Crossan, distintos episodios contemporáneos o poco posteriores a Jesús inspiraban otra salida [1], a través de la resistencia no violenta. Prácticamente al comienzo de la vida pública de Jesús, o al término de la misión profética del Bautista, la multitud reunida para la fiesta de la Pascua se sublevó contra los estandartes (el águila del César) introducidos por Pilato en Jerusalén (aprox. 26-27 d.C). El modo de hacerlo es coherente con un aprendizaje sobre las técnicas de la resistencia civil no violenta, en lo cual tanto Juan Bautista como Jesús tuvieron un protagonismo indudable. La muchedumbre se echó al suelo delante de los soldados y desnudaron su garganta "diciendo que preferían morir antes que admitir algo en contra de sus sabias leyes", es decir, un acto de idolatría (BJ II #169-174; AJ XVIII, 3, 1, #53-59). Filón nos ha relatado el mismo suceso aunque desde una perspectiva distinta, para destacar la actitud violenta de Poncio Pilato y dejar constancia de que el emperador Tiberio intervino –a diferencia de Calígula, posteriormente- para que se respetasen las costumbres judías y los estandartes (o escudos con inscripciones, según Filón) fueran depositados en el templo del emperador en Cesarea (Filón, *Embajada a Gayo*, XXXVIII # 299-305).

Pocos años después del proceso, el suplicio y la crucifixión de Jesús, se produce otra respuesta popular contra la pretensión de erigir la estatua de Gayo Calígula en el Templo (Filón, *Embajada a Gayo* # 203-348; Josefo BJ II #185-203; AJ XVIII, 8, 1-9 #261-309). El episodio es narrado por Josefo en varios escenarios, en el texto quizá más inspirado de su obra. Primero, en Alejandría, donde los griegos acusan a los judíos de no aceptar estatuas del César en lugar sagrado. Apión escribe contra ellos (cf. Josefo, *Contra Apión*) y Filón los defiende ante Calígula en Roma (*Embajada a Gayo*), pero ni siquiera es escuchado; éste es el segundo escenario. El tercero transcurre en Ptolemais, adonde llega Petronio con dos legiones y tropas auxiliares, enviado por el César como legado a Siria para que se cumpla su designio, aun por medio de una guerra. Los judíos, mujeres, ancianos, niños y varones, se afirman en obedecer la voluntad de Dios, sin violencia, cuando miles de ellos salen a su encuentro en la ciudad (BJ II # 192-193; cf. *Embajada a Gayo* # 222-225). El cuarto escenario se desarrolla en Tiberias, adonde acuden miles de galileos (AJ XVIII # 269). Al trasluz de las dos últimas escenas es plausible vislumbrar el efecto del movimiento de Jesús en Galilea y Judea, que se encontraba entonces en plena actividad. Antes que se desatara una espiral de violencia, en las décadas posteriores[2], la acción de la multitud y su impacto sobre el legado romano Petronio sólo es comparable al de los mártires cristianos durante dos siglos de

[1] CROSSAN y REED (2001, 173-226). BJ II, 169-174; 185-203; 192-193; AJ XVIII 269; FILÓN, *Embajada a Gayo*.

[2] Las circunstancias políticas, a las que también aluden los Hechos de los Apóstoles (el celo creciente de los fariseos; la ambición de los saduceos, que se tradujeron en varias persecuciones contra los judeocristianos), produjeron un aumento de la tensión. La corrupción de los últimos procuradores romanos (Félix, Festo, Albino y Gesio Floro) dio lugar a una cadena de desmanes para provocar al pueblo. Finalmente, la decisión de Nerón de privar del derecho de ciudadanía a los judíos de Cesarea, a favor de los griegos, fue causa principal de la guerra.

persecuciones; y, de manera acuciante, a la actitud de Jesús Mesías frente a los poderosos de su tiempo.

> Tomando consigo a sus amigos y familiares [Petronio] se dirigió a Tiberíades, para ver en qué condición se encontraban los asuntos de los judíos. Éstos conocían el gran peligro a que se exponían en una guerra contra los romanos, pero todavía más temían transgredir la Ley. Muchos miles de ellos se presentaron ante Petronio en Tiberíades, suplicándole que no los pusiera en tal situación y que no manchara su ciudad con una estatua. "¿Acaso –dijo Petronio- declararéis la guerra al César, sin tener en cuenta sus preparativos y vuestra debilidad?". Pero ellos repondieron: "Bajo ningún aspecto haremos la guerra, pero estamos dispuestos a morir antes que transgredir la Ley". Prosternándose en el suelo y descrubriendo sus gargantas, declararon que estaban dispuestos a morir. E insistieron en esta forma durante cuarenta días. Entretanto dejaron de cultivar la tierra, a pesar de que era la época de sembrar. Permanecían firmes en su propósito de morir, antes que tolerar que se colocara la estatua en el Templo AJ XVIII, 8, 3.

Se mire como se mire, algo había ocurrido en Galilea para que el espasmo violento y el bandidaje –utilizado como excusa por Herodes y por los legionarios durante el s. I a.C. para represiones violentas, la última de ellas alrededor del año 4 d.C.- fuera desbordado por un movimiento social que hizo trastabillar el orden económico del imperio en ese escenario local, en cuanto dependía de la cosecha para que subsistieran los soldados y las ciudades costeras. También ha cambiado algo en el legado romano, Petronio, quien, en vez de acarrear trigo de una región cercana y dejar que los campesinos se mueran de hambre, se conmueve y cede en nombre de *los derechos humanos*. Quinto escenario.

> Petronio prefirió anunciar a Cayo que aquella gente era intratable… Si se indignaba contra él, era bueno para el que practica la virtud no esquivar la muerte a favor de una gran multitud. Decidió, por lo tanto, atender a lo que se le pedía AJ XVIII, 8, 5[1].

La lectura tipológica de los cristianos durante los primeros siglos utilizó el imaginario mesiánico para erosionar, precisamente, el aura del emperador, puesto en contraste con el Mesías Crucificado. La paradoja fue buscada por Jesús, cuando asumió la expectativa generada a su alrededor, por medio de un signo cómico-popular, extraido de Zacarías (Zac 9, 9): la entrada de un Mesías pacífico en Jerusalén, montado en un asno, como los primeros israelitas, en vez de sobre un carro, como el general en triunfo, o un caballo, como el rey. La interpretación que el mismo Jesús hace de la esperanza mesiánica, según Marcos, se distancia del modelo de David (Mc 12, 35-37) y hace uso de un personaje introducido por la apocalíptica: *bar-enash*, el Hijo del humano, para provocar *suspense*.

El Hijo de Dios (Mc 1, 1.11) se nombra a sí mismo "este humano", mientras descubre su identidad en relación profunda con las personas de su entorno. Remite una y otra vez al anuncio de Isaías: el agente de la salvación que redime al pueblo persona por persona (Lc 7, 18-23 Q; cf. Is 42, 6-7; 61, 1-3). A medida que el relato deja ver la vulnerabilidad del Mesías ante la violencia de los jefes, a través de sus propios anuncios (Mc 8, 27-31; 9, 9s.31; 10, 32-34), a la acción salvífica del Hijo del humano se añade la pasión de quien se identifica con el Siervo sufriente (Is 52, 13 – 53, 12), para redimir a las víctimas: una muchedumbre de niños, mujeres y esclavos que sufren el peso de la dominación (*Herrschaft*, Mc 9, 33 - 10, 45). El contraste creado por el relato entre el título impuesto por quienes le crucifican, "el rey de los judíos" (Mc 15, 2.26.32), y la identidad del Hijo que clama al amor de Dios-a, sin etiquetas (Mc 15, 34), no es una simple ironía. Jesús no encaja en el modelo antiguo: David o Alejandro, el mito populista del emperador señalado por los dioses.

[1] Lo más verosímil de la continuación del relato por JOSEFO es que Calígula amenazó a Petronio con aniquilarlo por no hacer su voluntad (como expresa directamente en.la versión más breve del relato, BJ II #188-203).

Las expectativas mayúsculas que había alimentado la literatura intertestamentaria sobre un Mesías emperador sólo podían convalidar a Vespasiano, vencedor de la guerra judía, a lo cual se resignó Flavio Josefo, vencido. La cita que hice antes continúa del siguiente modo: "Lo que en mayor medida incitó a los judíos a la guerra fue un oráculo ambiguo, que de igual manera se encuentra en sus escrituras sagradas; dice así, que en aquel tiempo (*kairós*) alguien de su tierra sería el príncipe (*arkhein*) del mundo (*oikoumenē*). Esto lo tomaron como un asunto doméstico, y muchos de los sabios erraron acerca del juicio (*krisis*). Ahora, el dicho de la hegemonía ha revelado a Vespasiano, designado emperador (*autokrátor*) sobre Judea" BJ VI 312-313.

Pero el Emmanu*el*, Dios/'El con Isra*el*, tiene entrañas filiales, hermanales, materno-paternas, solidarias hasta el extremo con los seres más vulnerables de la tierra. Mucho mejor que en algunas imágenes de los profetas, las cuales no son exactamente "conyugales", sino patriarcales y violentas, le reconocemos en el Cantar, en las bodas del con-reinado, entre quienes aman y se aman, en la esperanza popular frente al dominio de la muerte[1]. La narración evangélica pone de manifiesto, tanto en Jesús como en quienes le acompañaron, la sed por profundizar en el Misterio, en busca de su rostro, más allá de la máscara de hierro.

5.2. El tenso brazo del Señor de la tormenta: henoteísmo

El personaje divino que se presenta en el Dt, en la HDta y en la composición D (K^D) del Pentateuco estaba fuertemente marcado por una identificación metafórica de YHWH con la violencia sagrada en la agencia del "Señor de la tormenta": una fuerza cosmogónica (el toro o el león que representan a las monarquías sagradas) [2] que destruye a sus enemigos con el ardor de su cólera (Dt 4, 11-12; 5, 22ss.; 9, 3.8.14.19-20), para implantar su propio orden. El "tenso brazo" de YHWH en una imagen típica de Dt/HDta/K^D (1Re 8, 42; 2Re 17, 36; Éx 6, 6; 15, 16; cf. Is 30, 30; 51, 9; 52, 10; Sal 98, 1)[3] es exactamente el mismo que aparece representado en las estelas de Ugarit o Hazor, durante el Bronce Final, para simbolizar la fuerza destructora, resistente e inapelable de Baal-Hadad o de la diosa Anat[4]. Tal complejo sería descrito por la

[1] Vid. SCHÖKEL (1997); CASTRO (2001).

[2] Un complejo de imágenes muy similar ha sido identificado por la historia de las religiones orientales en la iconografía de múltiples hallazgos arqueológicos. El más cercano a la tierra de Israel es precisamente la representación de una estela en la puerta monumental de Geshur/Betsaida, antes que fuera conquistada por los asirios el 732 a.C. En ella aparece el toro armado para la batalla y coronado por el signo del *dios luna de Harran*, el mismo icono que fue usado por los reyes asirios como marca imperial de su dominio al menos desde tiempo de los sargónidas. Vid. el muy amplio estudio de la iconografía de la estela de Betsaida en BERNETT y KEEL (1998); así como un artículo que completa las referencias a la divinidad sirio-aramea y palestina de las tormentas: ORNAN (2001). La estela aparecida en Betsaida es prácticamente contemporánea del culto al toro en el santuario israelita de Betel. En síntesis, lo que representa el emblema del toro (o el león, en la imaginería bíblica) es, con suficiente claridad, *la violencia sagrada*, por lo que está asociado también a otros símbolos de dominación en una figura sincrética: la tormenta, el brazo extendido, etc.

[3] Aparece asociado a otras imágenes: "juicios grandes" Éx 6, 6; "gran nombre", "mano fuerte" 1Re 8, 42; "gran poder" 2Re 17, 36; todos los fenómenos naturales que señalan la catástrofe Is 30, 30; la narración mítica de un combate entre YHWH y las fuerzas del caos (Rahab, el dragón), Is 51, 9. Otro modo de representar el mismo símbolo del poder absoluto es "la diestra" de YHWH (Éx 15, 6; Sal 20, 6; Hab 2, 16), algunas veces para figurar a un ejecutor violento de tal atributo: un ejército, jefes militares y reyes Sal 110, 5; Is 45, 1 (asociada al "brazo tenso" Sal 98, 1; Is 62, 8); otras veces, para señalar el favor de YHWH en la tribulación Éx 33, 2; Sal 118, 15-16; Is 41, 13 (cf. la Aserá, sección IV).

[4] Idéntica imagen fue usada –probablemente captada de la fuente bíblica- por las ideologías totalitarias del pasado siglo para simbolizar un centro de poder al que la masa despersonalizada se esclaviza a cambio de otros beneficios.

psicología de la religión como *psicótico*, y por la teoría de la comunicación como *retórico*, con el fin perlocutivo de provocar terror en las víctimas y evitar que surja la compasión en los agresores.

Por medio de tales figuras se presenta con una investidura divina la ira del patriarca, del monarca o del jefe tribal, que se descargan contra cualquier insubordinación (Dt 8, 2.5; 9, 7; la ira de las élites desterradas, Dt 1, 37; cf. Nm 16-17; 20; 25). Además, la intención de los autores se dirige a excitar el furor guerrero del pueblo-ejército en el marco imaginario de un juicio sagrado –una especie de ordalía- sobre el predominio o la aniquilación, el cual se dirime en la batalla entre las etnias (Dt 7, 2.10.16; 2, 24-25.33-36). En ese formato coinciden las imágenes proyectadas de la divinidad dominante ("henoteísmo") entre las monarquías que disputaron el control del Próximo Oriente durante más de un milenio. Las estelas de Ramsés, del rey Mesá de Moab o de los reyes asirios exhiben sus victorias y las atrocidades cometidas sobre los pueblos vencidos, como pruebas de la potencia de sus dioses respectivos.

Así pues, mi interpretación no se basa sólo en la estructura semántica de los textos bíblicos, especialmente Dt y Nm, sino también en la abundante iconografía de los restos arqueológicos desenterrados durante varias décadas. De hecho, la misma imagen de la potencia sagrada se comunica verbalmente en varias teofanías: p. ej., el oráculo donde aparece el conjuro de Nah 1, 2-8: "Dios celoso y vengador, YHWH; vengador YHWH y rico en ira"; el himno de resonancias ugaríticas del Sal 29: "La voz de YHWH sobre las aguas, el Dios de la gloria truena". Semejante epifanía se repite en otro *relato de terror*[1], como el del crimen de Guibeá, que también pretende provocar la subordinación del pueblo a un mediador sagrado con la divinidad amenazante, durante el prólogo al establecimiento de la Alianza con Moisés en el Sinaí (Éx 19, 16s.; 20, 18s.): "Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte humeante, y temblando de miedo se mantenía a distancia". Samuel amenaza al pueblo, que estaba a punto de cosechar el trigo y, a la vez, de elegir un rey, con ese horror: "Pues bien, voy a invocar ahora a YHWH para que haga tronar y llover" 1Sam 12, 18. La autorrevelación de Elías como verdadero profeta ante el pueblo y ante el rey Ajab, ocurre en una especie de ordalía contra los demás dioses, que imita sus atributos: en el fuego que consume ofrendas y agua, para dar pie a la masacre de sus enemigos (1Re 18, 38-40); en el fragor de la tormenta (1Re 18, 41), en el viento y en la lluvia torrencial (1Re 18, 45).

Aun cuando en Israel el *aniconismo* era norma regulativa para la concepción de lo sagrado (así lo recuerdan los profetas, el Decálogo y Éx 19-34), lo cierto es que la representación de YHWH por el imaginario verbal[2] era similar en muchos aspectos a los iconos plásticos de otras religiones henoteístas de su entorno, que visibilizan una agencia sagrada violenta, con el fin de provocar terror en la audiencia y legitimar su uso a los propios ojos de la élite gobernante, por medio de una analogía directa o indirecta con las fuerzas naturales: la potencia del león (Is 31, 4; Os 13, 7-8), la fuerza destructora de la tormenta y el terremoto (Am 1, 14; Is 28, 2; 30, 3; Sal 68, 2-3; 1Sam 12, 18-19), el desastre humanitario (oráculos de condena, Am 1, 3 – 2, 16; el libro de Nahum; Is 28, 1 – 31, 9; 34, 1-17; Sof 2, 4-15; Jer 46, 2 – 51, 64, etc.).

El diálogo del pueblo con YHWH en el texto sagrado percibe esa terrible disonancia y expresa su desconcierto en forma de clamor, cuando sufre una desgracia (Sal 6; 51; 88, etc.). Las quejas de Job contra Dios hacen uso de aquellas mismas imágenes en sentido exactamente contrario a quienes solicitan o jalean la potencia de una divinidad vengadora (Job 9, 1 – 10, 22; 30, 17-23, etc.): "Porque él me quebranta

[1] Como el de la mujer destruida en Jue 19, 1ss., vid. TRIBLE (1984).
[2] Es decir, la tópica (catálogo de lugares comunes) de una retórica violenta.

con una tempestad, y sin causa multiplica mis heridas" 9, 17. "Diré a Dios: no me condenes, explícame por qué me atacas" 10, 2. "Con la furia de un león me das caza, repitiendo tus proezas a mi costa" 10, 16. El redactor final del ciclo de Elías corrige visiblemente las imágenes que igualaban a YHWH con Baal y otros dioses, más allá de la mera verificación de su existencia: no está en el huracán, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en la voz de un murmullo sutil[1] (en femenino, heb. *demamah*, 1Re 19, 12).

5.3. El Misterio asoma tras la máscara

Partiendo de una divinidad concebida como los dioses étnicos, acerca de lo cual trata una parte de la tradición del Sinaí/Horeb y de los documentos más antiguos[2]; revelada en medio de la tormenta, el terremoto y el fuego (Éx 19, 16ss.), Israel se abre a una revelación más profunda. La transición o, por mejor sentirlo, el contraste entre lo tremendo de la naturaleza y las entrañas de Dios, se hace explícito en el diálogo de YHWH con Moisés (Éx 34, 6) y con Elías (1Re 19, 11-13); en la reelaboración de un himno cananeo al que se añade Sal 29, 11b (cf. Mc 4, 35-41): "qué YHWH lo bendiga con la paz".

La coincidencia con Nm 6, 24-26 no es casual: "qué YHWH te bendiga y te guarde / qué YHWH haga brillar su rostro hacia ti y te muestre su gracia / qué YHWH levante su rostro hacia ti y te oriente a la paz". Tampoco lo es que el fragmento escrito más antiguo del texto bíblico, hallado en un amuleto ca. 587 a.C. [3], sea un antepasado textual de tal bendición (cf. Sal 4, 7; 67, 2). Lo veremos con más detalle en la sección IV. El Misterio del amor de Dios no pudo ser apresado, ni olvidado, por las instituciones de la monarquía y de la Ley, ni tampoco por la impostación terrible que caracteriza a los profetas (Éx 32, 19-30; 1Re 18, 40; cf. Lc 9, 54-56)[4]. Lo que

---

[1] hQ'd: hm'm'D> lAq

[2] BLUM y ALBERTZ (1992, 108) consideran que los fragmentos de la teofanía en Éx 19, 2b.3a.10.11a.13b-17a.18-19; 20, 18-21 son una composición pre-deuteronómica; cf. 24, 1. 9-11; "a los ojos de los hijos de Israel" v. 17; 33, 11s.; 34, 6s.

[3] Vid. BARKAY (1992); BARKAY, LUNDBERG, VAUGHN, B. ZUCKERMAN, K. ZUCKERMAN (2003; 2004). Dos rollos de plata en miniatura, que contenían sendos textos paleohebreos, fueron encontrados en 1979 dentro de una cueva funeraria de Ketef Hinnom, es decir, en el lugar proverbial del infierno (*Gehennna*). Según los últimos análisis, datan de poco antes de la caída de Jerusalén. Al conseguir una lectura completa y fiable (2004), puede asegurarse que eran amuletos usados para proteger a sus portadores. Ambos textos (KH1 y KH2) concluyen con una fórmula de bendición que reproduce, parcialmente, Nm 6, 24-26. Pero comienzan refiriéndose a otros tópicos deuteronómicos, concretamente KH1 a Dt 7, 9 (o bien Dt 5, 10; Éx 20, 6). Dado que ambos objetos han aparecido en medio de una ingente cantidad de *debris* (desde fragmentos de vidrio a puntas de flecha de hierro) no es posible contextualizarlos mejor.

En Ketef Hinnom era donde los profetas denunciaban la práctica de ritos para sacrificar a niños y niñas, durante la misma época (Ez 16, 20-21; Jer 7, 31; 19, 5; cf. Dt 12, 31), aunque lo hacían en nombre de YHWH, como protesta Jeremías. ALBERTZ (1992, 358 ss.) opina que no serían ritos infanticidas, sino una forma de culto común a otros pueblos o de influencia asirio-aramea.

Éstos pueden ser amuletos masculinos tanto como femeninos. Quizá señalaran al primogénito de una familia, como en el judaísmo posterior al exilio, cuando la bendición es puesta en boca del sacerdote durante el ritual para el rescate del primogénito (Éx 13, 13; Nm 13, 16; 3, 45-47), a los 31 días de haber nacido. Sin embargo, el énfasis puesto por la tradición sacerdotal en esa ceremonia, que debía realizarse en el Templo, no puede ocultar que había otro ritual paralelo, en el seno de la familia y de la aldea, donde se bendecía tanto a las niñas como a los demás niños. Esa fiesta es celebrada por las familias judías el primer sábado siguiente al nacimiento (antes incluso que la circuncisión): *Shelom habat* (la paz de la niña) y *Shelom zakhar* (la paz del varón). El caso es que ese amuleto debió de acompañar al difunto o a la difunta desde que fue bendecido/a (¿en un rito de consagración?) hasta la tumba.

[4] Por el contrario, uno de los rasgos que caracterizan a Jesucristo como el Hijo del hombre es su decisión para afrontar la máscara terrible del dominador (Mc 10, 31-45).

permanece después de analizar críticamente el texto, de modo similar que si realizamos una lectura del canon en su integridad, no son los símbolos del patriarcado y de la monarquía, sino ese Misterio inapresable[1].

Después de haber narrado el proceso de la liberación del pueblo que padecía servidumbre en Egipto (Éx 1-14/15), hasta iniciar su camino por el desierto, la sección de Éx 19-40 nos relata por medio de una trama completa el proceso del descenso de YHWH a su santuario ("la tienda del encuentro"; la "morada" en K^P), en cuyo transcurso se establece de modo definitivo la Alianza de YHWH/Elohim con Israel por la mediación de Moisés[2]. Si hacemos una lectura dramática del texto, desde el inicio hasta la clausura, a través de varios nudos y desenlaces subsecuentes, notamos que la intención del redactor final era subrayar la fidelidad de YHWH a su intención de hacer Alianza, aunque el pueblo –en el episodio de la adoración al becerro/toro- demostrase no haber entendido sus mandatos, ni el modo especial de relación que YHWH deseaba, más allá de las mediaciones simbólicas que eran comunes a las religiones orientales. Sin embargo, la prueba de ese amor incondicional no consiste propiamente en la edificación de un santuario, sino en el encuentro personal con YHWH, que es relatado de varios modos hasta que "la gloria de YHWH llenó la morada" y ni siquiera Moisés podía entrar. A partir de entonces, ya no es la orden de Moisés, sino el signo de la nube sobre la morada el que guía al pueblo durante el camino.

Los paralelos con los relatos de la institución del templo de Baal (Ugarit) o de Marduk (Babilonia, según *Enuma Elish*) no debieron de ser casuales en la intención de la escuela sacerdotal (P), que añade la construcción del santuario al relato del Sinaí (Éx 25, 1 – 31, 17; 35, 1 – 40, 38). No obstante, la redacción final de esa parte del libro del Éxodo no da como resultado una consagración de la monarquía, ni aun de la casta sacerdotal, en el imperio que ha triunfado sobre las demás naciones y grupos sociales. Es una lectura distinta[3] al libro de Números, donde *impera* una nueva redacción *rigorista* de los episodios del desierto en el Éxodo (y decididamente terrorista, protagonizada por el celo de Pinjás and CIA Nm 25, 7-8, la ira de Moisés-YHWH contra cualquier desacato Nm 12, 1ss.; 14, 1ss.; 16, 1ss.; 20, 1ss.), aquellos en los que Israel había expresado ante YHWH sus necesidades humanas *y fue escuchado*, durante la primera travesía: la sed, el hambre (Éx 15, 22 – 18, 27; cf. Nm 10, 29 – 36, 13)[4].

Pues bien, el relato desde Éx 19 al 40 *describe un cambio radical en el lugar de YHWH y en su imagen ante el pueblo* [5]. Tal cambio en la gloria (heb. *kabod*; es decir, en la relación personal de YHWH con/ante su pueblo) puede hoy ser leído como el rechazo creciente y la renuncia a los ropajes simbólicos propios del henoteísmo en casi todas las religiones/monarquías orientales durante la primera mitad del primer milenio. Las

[1] Vid. 1Jn 1, 1-4; 2Cor 3, 4-18; RATZINGER (2007, 27-29).

[2] Vid. SANZ (2002, 130-145).

[3] NORBERT LOHFINK ha señalado que la escuela sacerdotal (para nosotros, de acuerdo con BLUM, K^P) se caracteriza por un principio de renuncia a la violencia militar (vid. nota supra, en el cap. 3.5 de esta sección), aunque sigue usando los símbolos de la guerra santa por tradicionalismo.

[4] En el programa de sus clases sobre Pentateuco, ELISA ESTÉVEZ nos ha enseñado a poner en relación y a comparar estos episodios en Éx y Nm (Éx 15, 22-27; Éx 16 y Nm 11, 4-35; Éx 17, 1-7 y Nm 20, 1-13), bajo el sugestivo título: "Sed y hambre en el desierto: exégesis, teología, historia". Cf. el análisis de BLENKINSOPP (1999, 210-228); ALBERTZ (1992, 126-128).

[5] Desde la teofanía monstruosa de Éx 19, 16ss.; 20, 18-21, que excluye al pueblo de cualquier relación (19, 23), pasando por el encuentro/banquete con los notables de Israel (además de Moisés, Aarón, Nadab y Abihú, y setenta ancianos Éx 24, 1-11), siguiendo por la manifestación de su gloria (bondad Éx 33, 19, clemencia y misericordia, Éx 34, 6) al pueblo, por medio de Moisés (Éx 32-34), hasta concluir en el descenso permanente (=morada, heb. *shakhan/mishkan*) de su gloria en medio de su pueblo (Éx 40, 34ss.).

inclusiones señaladas al principio y al final de la sección subrayan ese cambio: desde "la gloria divina es como un fuego devorador" Éx 24, 17a; hasta "la nube contiene un fuego *que alumbra*" 40, 38a[1].

El *Dios de clemencia y misericordia*, lento a la cólera y abundante en amor y fidelidad (Éx 34, 6; Nm 14, 18a; Jon 4, 2; Jl 2, 13; Sal 86, 5. 15; 111, 4; 112, 4; 145, 8; Neh 9, 17.31; 2Cro 30, 9; cf. Nah 1, 3)[2], es presentado y diseminado a lo largo del texto por una lectura postexílica del conjunto de las tradiciones, que subraya el carácter personal de la Alianza. Se basa en la relación personal de YHWH con el profeta-chamán (Moisés, Elías, etc.), más allá de la mera función de comunicar al pueblo un oráculo: un anuncio o una denuncia. La endíadis "misericordia y fidelidad" (*hesed we'emet*) se refiere al rostro revelado de Dios en la intimidad de la oración personal y comunitaria (cf. los salmos citados y Sal 145, 13), entre YHWH y el pueblo elegido, para participar de su amor durante el despliegue de una historia común (Gn 24, 27; 32, 11, etc.). El ritual que reúne al pueblo de Israel consiste en ese diálogo salvífico: "cara a cara" *panim el panim*, "ante tu rostro", *paney ka*; *pané YHWH* [3].

Los amuletos a que hemos aludido, los cuales datan de poco antes que Jerusalén fuera destruida, concluyen en una misma o similar bendición: el rostro que ilumina a la persona (Nm 6, 24-26). Cada uno inicia de distinta manera: KH1, con una alusión a la Alianza y la misericordia de YHWH (Dt 7, 9); KH2 se refiere a YHWH como el guerrero y el vencedor del mal. Pero no era por medio de la guerra que podía mostrar YHWH su misericordia ni realizar su bendición. A causa de tantas paradojas y contradicciones, su rostro permaneció oculto, incluso a Moisés y a Elías (Éx 33, 20-23; 1Re 19, 13; cf. Mc 9, 4)[4], hasta un tiempo oportuno.

[1] Vid. SANZ (2002, 136).

[2] Vid. un texto comentado en sus clases por ENRIQUE SANZ: SCORALICK (2002), acerca de la familiaridad estructural entre Éx 34, 6 y el libro de los 12 profetas menores, en todas sus dimensiones.

[3] Con el gozo de la salvación Gn 32, 31; Éx 24, 9-11; 33, 11-19; Dt 31, 11; Sal 4, 6; 13, 1; 17, 15; 24, 6; 27, 8-9; 31, 16; 42, 2; 44, 3-4; 51, 9-10; 67, 1; 69, 17-18; 80, 3ss.; 89, 14-15; 143, 7-8; etc.; con terror Dt 4, 33; 5, 24; Jue 6, 22-23; 13, 22; 1Sam 6, 5; Is 6, 5.

[4] Vid. RATZINGER (2007, 25-30).

IV. La memoria sobre la Diosa en Israel

> Escuchadme, casa de Jacob, y todo el resto de la casa de Israel, los llevados desde mis entrañas, los cargados desde mi matriz. Hasta la vejez, yo soy el mismo, y hasta los cabellos blancos, yo sostendré. Yo *lo* he hecho, y yo cargaré; y yo sostendré, y yo libraré Is 46, 3

Anoche, mi madre
cené y me eché a dormir
Soñaba un sueño
tan dulce, lo he de decir
que me bañaba
a las orillas del Sil
Viniera la ola
y me quisiera vencer
Con amor, madre
con amor iré a dormir

El sueño de la novia, Romance sefardí de bodas (Tánger, 1984-1987)
[1]

Vós siau ben arribada
a reynar eternalment
on tantost, de continent
per Nós sereu coronada

Sed bien llegada
a reinar eternamente
en seguida y ya
por nosotros seréis coronada

Misteri d'Elx (*Consueta* 1709, "Coronació", Santissima Trinitat)

Acabo de rehacer con ayuda de los textos del Primer Testamento las grandes líneas de un aprendizaje histórico para salir del *campo de batalla* donde se propaga la esquizofrenia sagrada. Tampoco el budismo, ni el cristianismo, al menos en sus versiones extracanónicas, han podido librarse de repetir los tópicos de la violencia sagrada, que *adornan* la épica de la conquista o del predominio para mayor gloria de los héroes nacionales. Basta echar un vistazo a las grandes producciones cinematográficas que han globalizado las nobles virtudes de los maestros budistas en la práctica de artes marciales o han dado nuevos bríos al mito de las cruzadas.

Sin embargo, no creo que estemos obligados a inventar una divinidad para llenar el hueco –o el abismo- que están dejando los dioses patriarcales en todas las religiones, prácticamente sin excepción. Como sugiero en el último capítulo de la sección anterior, los símbolos del Misterio eran ocultados por la *máscara de hierro*, que fue usada por todos los pueblos conquistadores para legitimar su proyecto de imperio. Lo que algunos psicólogos actuales llaman la "ausencia del Padre" sólo es signo de que la paternidad y la fraternidad en género masculino todavía están por redefinirse, una vez que el aprendizaje histórico ha "desaprendido" lo viejo: el mito de la violencia sagrada y el sacro predominio del varón.

Esta sección es dedicada a las investigaciones sobre la Diosa latente en los textos del Primer Testamento, sea bajo el nombre rechazado de la *Aserá*, sea en forma de

[1] El romance de *El sueño de la novia* es cantado en sendas versiones por Rachel Levy (1987) y por Ginette Benabu (1984), en SUSANA WEICH-SHAHAK (dir.), *Traditional Sephardic Songs and Ballads from Morocco*, Madrid, Saga, 1991. El texto más antiguo conservado del *Misteri* (junto con su partitura musical) es la *Consueta* de 1709, a su vez copia de otro ejemplar que se remonta a principios del s. XVII; puede encontrarse editado por FRANCESC MASSIP, *Consueta 1709 [Misteri d'Elx]. Estudi crític del text*, València, Generalitat Valenciana, 1986, disponible en http://www.rialc.unina.it/elx.htm. Como es sabido, el *Misteri* es un drama litúrgico de origen medieval que representa la Asunción de María, *Mare de Deu*, el cual se ha transmitido con muchas variantes hasta nuestros días.

símbolos que caracterizaron a la divinidad patriarcal como a un ser masculino dotado de gran matriz (entrañas maternas 2Sam 24, 14 y ubres abundantes Is 66, 11-12) para cuidar de su pueblo; lo cual es suficiente para impulsarnos a redefinir nuestras mediaciones con el Misterio.

No es mi intención propiciar un nuevo culto, ni adornar los viejos ídolos del señorío (*kyriarcado*, en términos de Schüssler-Fiorenza) con ropajes femeninos que los hagan asimilables durante otra generación. Vendría la siguiente y se encontraría con el mismo cuello de botella: ¿cómo reconciliar los símbolos del odio y del amor, el cuidado y la destrucción de las criaturas, el "no matarás" con el "derecho a matar", la providencia y la solidaridad universal con un sistema cósmico penal que atribuye al ser divino el hábito de "castigar al que ama"?

Me parece que la recuperación de la *Diosa latente* en las tradiciones judeo-cristianas, comenzando por los textos canónicos, permite renovar de manera radical las relaciones de género, de modo que también los varones puedan aprender los roles que les estaban vedados por estereotipos excluyentes y opresivos: la criación, la nutrición, el cuidado y, sobre todo, la relacionalidad que caracteriza al ser inter-personal. Si recuperamos la plena significación de Dios-a en la vida narrada de las mujeres reales, quienes son y quieren ser signo del Misterio, los varones podremos escapar de la trampa que nosotros mismos habíamos dispuesto en muchas culturas modernas: la obligación de que las mujeres imiten los estereotipos agresivos, competitivos, individualistas y dominadores del héroe patriarcal si quieren convertirse en *varonas.*

1. Monoteísmo con misterio

1.1. Raham, rahamim, rahum

La imagen de una "divinidad entrañable" desborda la medida del monoteísmo patriarcal y la idolatría de la violencia, en un sentido que resulta más subversivo, finalmente, que la salida apocalíptica a las últimas crisis vividas por el pueblo, de lo que trataré más tarde.

El término con que el conjunto de la Biblia se refiere a las entrañas de Dios ("grandes" 2Sam 24, 14; Neh 9, 19; Sal 69, 16; Is 54, 7), a su capacidad de conmoverse por su pueblo (1Re 8, 50; Sal 25, 6; Is 63, 7; Lam 3, 22; Dn 9, 9), la cual puede transmitir a los humanos (Gn 43, 14; Jer 42, 12, como un mandato Zac 7, 9), es *rahamim*, *rahum*, *raham*[1], un campo léxico que se refiere con toda claridad al vientre capaz de concebir, dicho de otro modo: la matriz.

Ese cúmulo de metáforas cotidianas no es arbitrario, sino que tiene una motivación y un correlato históricos. Antes de ser imaginado en masculino excluyente, el Dios de Israel también era Diosa[2]. Tal lenguaje –abundante y muy significativo en todo el Primer Testamento- se ha formado durante siglos a través de la oración y el culto de Israel a la *Aserá* (hr"_vea]) *de YHWH* [3]. Aún después que se escribiera el Pentateuco, la figura simbólica de una divinidad tierna, acogedora, bendiciente,

[1] n. ~ymix] r: , adj. *rahum*, vb. *raham* (gr. σπλάγχνα, vb. σπλαγχνίζομαι Mc 6, 34; 9, 12).

[2] Vid. ALBERTZ (1992, originaria, desde el comienzo, 159-163; influjo asirio-arameo, s. VII, 362-365; reinvestida en masculino por la adaptación monoteísta de la religiosidad familiar en el exilio, 516-517).

[3] Vid. CROATO (2001b).

vivificadora, relacional-emotiva, erótico-agápica, que ilumina el interior reprimido, hasta provocar terror, por un imaginario patriarcal, ha seguido obrando tanto en la tradición cristiana, católica y oriental, como en el judaísmo de la diáspora: la presencia divina o *Sekhiná*, a diferencia de una divinidad ausente y distante con que no era posible convivir[1].

1.2. La Aserá en la Biblia y en la iconografía

Aserá es un nombre propio de la Biblia que aparece la mayoría de las veces en plural, en los libros de Reyes o en Jeremías. Es uno de los objetos preferidos del celo destructor que caracterizó al movimiento "Yahweh solo" o "solamente Yahweh", como lo denomina Rainer Albertz[2]. Durante mucho tiempo, el término en plural fue traducido por "cipo de madera", "árbol sagrado" o similar.

Pero en algunos contextos estaba claro que el singular se refería a una diosa en territorio de Israel y a la religión de la diosa (1Re 15, 13; 18, 19; 2Re 21, 7; 23, 4-7; quizás otros en pl.: Jue 3, 7, etc.)[3], al menos después que fueron descubiertas las tablillas de Ugarit, donde se relatan los mitos comunes a las religiones cananeas y se habla de una diosa por nombre Athirat[4]. Severino Croato argumenta que el antiguo himno a YHWH incluido en Dt 34, donde se comienza invocando sus santuarios en el desierto (Sinaí, Seir, Paná, Qadés), lo muestra acompañado "a su diestra por *'šdt*" Dt 34,

---

[1] Vid. PATAI sobre la *Sekhiná* (1990, 96-111) y la unión mística con el Sabbath, que consagra la unión sexual (ibid. 273-276). MELISSA RAPHAEL hace un estudio profundo, doloroso y revelador, que transparenta un amor desbordante por Dios-a, por la humanidad y por las víctimas de la *Shoá* como testigos de la presencia mística, en vez de fantasmas de nuestro imaginario ambivalente, hasta que sea transformado por la compasión y el rechazo de toda violencia en la imagen divina (2003, 152-157). DEVER sigue hablando, como hace veinte años, de la "Asherah Abscondita" en el culto a la diosa o a la Gran Madre que profesan el judaísmo y el catolicismo (2005, 303). La Historia de las religiones tiene que reconciliarse con la religiosidad real en la vida cotidiana ("real-life religión"), concluye DEVER (ibid. 305).

[2] Vid. sobre el pasado politeísta y henoteísta, del que emerge el movimiento *YHWH-Allein* (ing. *One-God-Alone*), ALBERTZ (1992, 386-406). KEEL y UEHLINGER (1999) intentan una reconstrucción de las religiones de Israel durante el segundo milenio y la primera mitad del primero, sobre la base de una análisis de la imaginería procedente de los hallazgos arqueológicos: en el Bronce Medio (1800-1550), la pareja de un dios del clima y una "diosa desnuda", vinculada a animales salvajes, con igual estatus; en el Bronce Final (1550-1200), el colapso de tales imágenes por el dominio egipcio de figuras del dios guerrero, masculino; en el Hierro I (1200-1000), las imágenes masculinas agresivas predominan sobre imágenes femeninas con atributos animales, más que antropomórficos; en el Hierro II A (1000-900), domina la imagen del dios-toro de la tormenta, mientras las imágenes feminas ("señora de los animales", "diosa desnuda") son poco frecuentes; en Hierro II B (925-700), prevalecen los símbolos tales como el sol y el escarabajo para la divinidad principal, mientras que la Asherah sería un objeto de culto, más que una diosa consorte, según los autores. En Hierro II C (720-600), durante el dominio asirio, aparecen figuras astrales, en vez de solares. Caballos y jinetes se refieren al "ejército de los cielos" o al ángel de YHWH (en sing.), aunque la imagen más frecuente sea el dios luna de Harrán (vid. supra sobre la estela de Betsaida). YHWH no aparece en imágenes antropomórficas; sin embargo, retornan las representaciones de la diosa en coincidencia con el reinado de Manasés, con la forma tubular arriba descrita.

[3] Cf. HADLEY (2000, 63-75). Es probable que el profeta Jeremías se refiera a la misma diosa cuando habla con un eufemismo de "la reina del cielo", para condenar su culto: Jer 7, 18; 44, 17ss., aunque haya solido interpretarse que se trataba de la Istar babilónica.

[4] CROATO (2001b); HADLEY (2000, 38-53). En la inscripción de una jarra para almacenamiento hallada en Tel-Miqne (Ekron), contemporánea del imperio neo-asirio (Senaquerib), aprox. 30 kms. al suroeste de Jerusalén, la dedicatoria nombra a *'šrt*, que podría vocalizarse *Asherat*, *Ashirta*, etc., de modo más semejante a Athirat ugarítica, Astarté fenicia o Istar babilónica. HADLEY (ibid. 181) discute la posibilidad de que tal fuera el nombre común de la diosa en Israel, en vez de *'šr*, como en el texto bíblico. Ya hemos citado la opinión de ZEVIT de que el nombre *Aserá* no corresponde a una diosa extranjera, sino a un culto originario de Israel.

2, es decir, por la Aserá[1]. Es plausible que el único uso en plural como nombre propio señale una tendencia a identificar la diosa con sus símbolos, tratados impersonalmente[2], igual que otras ocurrencias en singular[3].

Lo cierto es que el subsuelo de Palestina ha dejado salir a la luz centenares de estatuillas domésticas que representan, en sucesivas épocas, a una mujer con pechos exuberantes y anchas caderas, o bien figuras estilizadas con forma tubular y una base ancha[4]. La primera reacción de un lector asiduo de la Biblia quizá fuera aprobar que los profetas quisieran eliminar el culto a los ídolos de la fertilidad. No obstante, lo que se hace visible en esas figuras son atributos o capacidades de las mujeres que los varones no tienen, ni tendrán, con independencia del tamaño de los pechos o la anchura de caderas, los cuales son fuente de la vida humana, a imagen del Misterio.

Para eludir las consecuencias no cabe que diferenciemos sencillamente el ámbito de una disciplina llamada "Historia de la religión", la cual se ocupa de los hallazgos arqueológicos, respecto de la "teología bíblica", que trata sobre lo que su propio nombre indica[5]. Pues ni aun el nombre de la Aserá sería conocido si no fuera por el correlato del

---

[1] Con la terminación –t del fem. semítico, que el hebreo posterior conserva en el constructo. "Sacadas las vocales (tardías) nos quedan las consonantes *'šdt*, que en el alefato hebreo son casi idénticas a *'šrt* ("d" y "r" son extremadamente parecidas). Conocido es el recurso de los masoretas de *sustituir* (y no de revocalizar solamente) palabras odiadas por otras, denigrantes, cuyas vocales orientaban a la lectura con consonantes no escritas" CROATO (2001b).

[2] "Los Baales y las Aserot" Jue 3, 7. Cf. el paralelo *Asterot* Jue 2, 13; 10, 6; 1 Sm 7,4 y 12,10. HADLEY (2000, 4-10) piensa que ese doble uso, con el paso del tiempo, se convirtió en la denominación del mero símbolo, sin referencia a la diosa.

[3] "Poste" sing. Dt 16, 21; Jue 6, 25-30; 1Re 16, 32-33; 2Re 13, 6b; 17, 16; 18, 4a; 21, 3; 23, 6.15b. "En pocos lugares encontramos *ašerôt* ("los postes"), para designar el símbolo específico de la Diosa Asherá. Así, en 2 Cro 19,3; 33,3 (singular en 2 Re 21,3). En general, el plural aparece *en masculino* (*ašerîm*) en una larga lista de textos que al mismo tiempo enumeran diversos otros símbolos divinos o instalaciones cúlticas. En esos pasajes el término ya ha perdido su sentido originario de símbolo de la Diosa Asherá. Más aun, la "masculinización" del vocablo es otra manera de "erasio memoriae" para alejar hasta el recuerdo de la Diosa [En el Pentateuco: Ex 34,13; Dt 7,5 y 12,3 (tres normas iconoclastas). En la tradición Dta: 1 Re 14,15.23; 2 Re 17,10; 23,14. En el corpus profético: Is 17,8; 27,9; Jr 17,2; Miq 5,13. En el Cronista: 2 Cro 14,2; 17,6; 24,18; 31,1; 34,3.4.7. La mayoría de estos pasajes son tardíos]" CROATO (2001b).

[4] DEVER (2005) argumenta con brillantez la posibilidad de que la arqueología por sí misma pueda ofrecer símbolos, además de meros datos, para reconstruir históricamente la religión del Israel antiguo, concretamente sobre el culto a la diosa (ibid. 176 ss.). Vid. también el cap. dedicado por HADLEY (2000, 188-205) a las imágenes aportadas por la arqueología. KEEL y UEHLINGER (1992) intentaron una reconstrucción de las religiones de Israel durante el segundo milenio y la primera mitad del primero, aunque la cronología utilizada ya esté caduca (cf. FINKELSTEIN). Con tal fin, interpretan la imaginería procedente de los hallazgos arqueológicos: en el Bronce Medio (1800-1550), la pareja de un dios del clima y una "diosa desnuda", vinculada a animales salvajes, ambos con igual estatus; en el Bronce Final (1550-1200), el colapso de tales imágenes por el dominio egipcio, sustituidas por figuras del dios guerrero, masculino, o reducidas al culto doméstico (*plaque figurines*); en el Hierro I (1200-1000), las imágenes masculinas agresivas predominan sobre imágenes femeninas con atributos animales, más que antropomórficos; en el Hierro II A (1000-900), domina la imagen del dios-toro de la tormenta, mientras las imágenes femeninas ("señora de los animales", "diosa desnuda") son poco frecuentes; en Hierro II B (925-700), prevalecen los símbolos, tales como el sol y el escarabajo para la divinidad principal, mientras que la Aserá sería un objeto de culto, más que una diosa consorte, según los autores. En Hierro II C (720-600), durante el dominio asirio, aparecen figuras astrales, en vez de solares. Caballos y jinetes se refieren al "ejército de los cielos" o al ángel de YHWH (en sing.), aunque la imagen más frecuente sea el dios luna de Harrán (vid. supra sobre la estela de Betsaida). YHWH no tiene imágenes antropomórficas; sin embargo, aparecen de nuevo representaciones de la diosa (¿Aserá?), en forma de tubo (*pillar figurines*). Al fin del periodo (reforma deuteronómica) se encuentran imágenes anicónicas. El período Hierro III (600-450) muestra el efecto de la reforma: desaparecen las figuras femeninas en Judá, a diferencia de Edom.

[5] Cf. COLLINS (2005, 99s.).

texto escrito. En sentido contrario, la condena de profetas como Jeremías y la persecución del movimiento deuteronómico contra el culto a la diosa, junto a cualquier rastro de politeísmo, deja constancia de esa realidad, no sólo como un paso superado, sino como una alteridad irreductible al prototipo masculino excluyente.

La huella de la divinidad femenina ha nutrido de motivos un aprendizaje histórico que configura la Biblia en su conjunto, a través de sus redactores y editores después del exilio, hasta la lectura revolucionaria sobre las tradiciones que procede del mismo Jesús y produjo el NT. Sin la figura presente/ausente de la Aserá, difícilmente podríamos entender que tales procesos no se estaban dando en la mente de unos pocos privilegiados (sacerdotes o letrados, guerreros varones, aspirantes mesiánicos al poder), sino que ocurren en el conjunto de la sociedad, en su religiosidad popular, tanto como en la elitista, en sus instituciones y en sus procesos de cambio. Sólo de esa manera el proceso histórico de aprendizaje podría incluir el conjunto de un canon aceptado, a su vez, por el conjunto de la asamblea y del pueblo[1], para desbordarlo a través de la interpretación y de esta, o cualquier otra, *Historia de la memoria*.

1.3. Epigrafía: "Por YHWH y por su ASRT"

También han aparecido inscripciones que nos revelan algunas facetas transculturales de la religión de la diosa. Al igual que Istar de Babilonia, Astarté de Fenicia, Isis de Egipto, Deméter griega, Cibeles romana, la Aserá de Israel era el nombre con el que se hacía una bendición y con el que era simbolizada la misericordia divina, siempre en relación con YHWH.

En medio del desierto del Sinaí, setenta kms. al sur de Cadés Barneá (Kuntillet ʻAjrud), se han encontrado restos de muro y fragmentos de cerámica (*pithoi*) de principios del s. VIII a.C. El lugar está próximo al cruce de varias rutas por el desierto, por lo que Judith Ashley piensa que sería un caravasar donde reposaban los viajeros, aunque otros lo consideran un centro cúltico[2]. Sobre uno de esos *pithoi* pintaron con tinta algunas figuras, junto con una dedicatoria. "Yo te bendigo por YHWH de Samaria y por su *Aserá*". Tal texto se suma a tres invocaciones similares en el muro y en tinajas de almacenamiento, que bendicen idénticamente "por YHWH (de Temán) y por su *Aserá*". Así pues, se repite similar fórmula: *lyhwh* [šmrn / tmn / htmn] *wl'šrth*. Otros epígrafes en el mismo lugar se refieren a Baal o a ʻEl, junto a muchos restos con escritura fenicia. Ahora bien, cerca de Khirbet El-Qom, entre Lakhish y Hebrón, sobre el pilar de una cueva funeraria, ha aparecido otra inscripción muy similar, datada poco más tarde: "Bendito sea Uriyahu por YHWH y por su *Aserá*"[3].

Aunque haga la traducción en mayúscula, sin embargo, el hebreo bíblico, rabínico o epigráfico no había ofrecido hasta ahora ningún ejemplo de un nombre propio construido con sufijo personal posesivo (masc.), como el que aparece en todas las inscripciones citadas[4]. Collins se pronuncia por la posibilidad de que *aserá* (en minúscula) fuera un nombre común y se refiriese a un objeto cúltico, según es frecuente que aparezca en el texto bíblico[5]. Aun así, tal objeto representaría a la diosa[1]. Sea

---

[1] De otro modo, sería lógico que las mujeres abandonaran la asamblea cúltica con un portazo y para siempre, no sólo por fidelidad a sí mismas, sino a una parte crucial de la verdad, objetiva y subjetiva, que no encuentra reconocimiento intersubjetivo.

[2] COLLINS, 2005, 107. Probablemente sirviera para ambas funciones.

[3] Cf. el análisis de las inscripciones y su contexto arqueológico por Z. ZEVIT (2001, 359-370; 392-405).

[4] *l'šrth = l + 'šrt* (constructo: de *'sr*) + *h* [*o*], *l^{e}'as^{e}rtó.*

[5] COLLINS, 2005, 111 ss. Desde mi experiencia limitada como lingüista considero nada extraño que se tratara de un uso coloquial, tan chocante y habitual, al mismo tiempo, como "mi María" o "su Pepe" en

nombre común o propio, según el uso del hablante, parece indudable su género femenino (sing. aserá o aserat, pl. aserot, const. asert-). Es más, la dualidad de usos, tanto en la Biblia como en la epigrafía, se explica mejor si entendemos que la cultura de la época diferenciase, como en religiones actuales, la perspectiva androcéntrica sobre la *aserá* como un *objeto femenino*, por completo sometido a la figura dominante de YHWH, respecto de una comprensión femenina del mismo símbolo, que distingue su personalidad y su forma de ser. "Yo y mi costilla". El patriarcado de entonces no era tan distinto al de ahora.

1.4. Marco social de la bendición: de la religión doméstica femenina al sacerdocio masculino

Además de esos textos extrabíblicos, hay un referente indirecto, ya antes aludido, que podría considerarse *la epigrafía más antigua conocida de un texto bíblico*: dos cláusulas de la bendición de Nm 6, 24-26. Eran contenidas por dos amuletos que se llevarían colgados al cuello, comparables a las posteriores filacterias[2]. La apelación al rostro de YHWH en una fórmula de bendición resulta sugestiva para entender el origen ritual del relato de Éx 34, acerca del encuentro entre Dios-a y Moisés en la cumbre del Sinaí, como hemos comprobado.

También nos puede informar por contraste, a la vuelta del exilio, sobre la intención sacerdotal de controlar las relaciones del pueblo con YHWH, más allá incluso de la centralización oficial del culto en Jerusalén durante el movimiento deuteronómico. La cosa llegó al punto de prescribir la imposibilidad de que las mujeres, tanto en el culto centralizado por el Templo, como en la religión doméstica pudieran "ver el rostro de Dios-a"[3]. La bendición de Nm 6, 24-26 se siguió utilizando –como probablemente antes- en el ritual del rescate de un hijo, el cual estaba consagrado a YHWH; pero después del exilio su uso está reservado al sacerdote y, específicamente, al rescate del varón primogénito.

Justo antes de ese texto, el libro de Números describe la regulación del nazireato, el cual no dejó de ser una expresión viva de la religiosidad popular (Am 2, 11-12; Jue 13, 3-5; Zac 7, 3ss.; 1Mac 3, 49; *m. Naz.*). Pero se hace patente, gracias al texto, que los sacerdotes quisieron desplazarlo a su propio ámbito, en el espacio circunscrito del Templo. Esa peculiar estética de los *cabellos largos*, sobre los que no pasaba la navaja durante la duración del voto, vinculaba a los nazires, incluidos los varones, con la imagen de las mujeres (cf. Lam 4, 7; Jer 7, 29). Más allá de la señal externa, que puede parecer anecdótica, el nazireato era un voto temporal o permanente –un estilo de vida, diríamos hoy-, accesible a las mujeres en igualdad con los varones, por lo cual fue integrado en la Misná como una *masekhet* del Seder *Nashim*, dedicado específicamente a las mujeres. En suma, la composición sacerdotal de la Torá (K^P) incluye el texto de bendición (Nm 6, 24-26), pero lo pone exclusivamente en labios de "Aarón y sus hijos" 6, 23. Como explican las intérpretes feministas del texto bíblico –es uno de sus

---

castellano. El hecho de que un nombre propio sufijado aparezca en otras lenguas semíticas, pero no en hebreo, es comparable al caso del castellano (ns. propios sin determinante) y el catalán (con artículo y con posesivo), siendo ambas lenguas románicas.

[1] COLLINS, 2005, 119.

[2] Vid. nota supra. ZEVIT (2001, 396), propone un desarrollo en tres fases (o quizás tres modalidades) entre la bendición de una sola frase o cláusula en el pythos-B de Kuntillet 'Ajrud, que está referida a la Aserá; las dos cláusulas de la bendición de Ketef Hinnom y las tres de la bendición sacerdotal de Nm 6, 24-26.

[3] Cf. DIJKSTRA (2001).

principios teóricos-, los relatos descriptivos que excluyen a la mujer tenían una función prescriptiva, con el fin de coartar otras prácticas habituales.

1.5. Origen autóctono, sincretismo y represión

Así pues, en origen, la Aserá no era un culto extranjero, sino una figura asociada como diosa consorte a YHWH en Israel, quizá por sincretismo con la anterior correlación, testimoniada en Ugarit cuatro siglos antes y en el Líbano, algunos siglos después, entre Athirat y el ancestral dios *'El*. Mientras que a YHWH se le invoca como el "dios de los ejércitos" (*Sebaot*) para emprender las guerras y triunfar sobre los enemigos, a la Aserá la nombran, con YHWH, para bendecir o solicitar bendición. En esto no se distinguían ambas figuras de otras religiones en el Próximo Oriente; de hecho, durante el s. VII, Aserá fue probablemente fundida con la fenicia *Astarté* y la babilónica *Istar*[1]. Por la misma razón se puede observar que la diosa amable y misericordiosa en las monarquías orientales (Innana, Istar, Astarté, Afrodita) era una figura subordinada al poder del dios guerrero, al igual que las mujeres estaban sometidas por la sociedad patriarcal y reductas de buen o mal grado a la vida doméstica.

La defensa de un único YHWH por los profetas iba unida a una crítica de la monarquía y de los monarcas que se representaban a sí mismos por medio de los símbolos religiosos. Éstos investían sus ambiciones y la realidad de su dominio por medio de una figura ambivalente, como la que muestran el esposo temible y la esposa amable (cf. el *dominus* y la *domna* medievales). Por el contrario, los defensores del monoteísmo tienden a representar a Dios con independencia de los proyectos políticos y de las ideologías, lo cual es un símbolo más liberador que el de la *diosa sometida*.

No obstante, los profetas, a su vez, representaban su propio hogar patriarcal cuando obligaron a borrar la imagen femenina de la diosa e hicieron desaparecer su rostro debajo del rostro masculino de YHWH [2]. No hablaban –y seguimos sin hablar, excepto en textos de teología feminista *inclusiva*, como Elisabeth Johnson- de que Dios y Diosa fueran una misma persona[3]. Y no lo hacían porque no lo pensaban.

La síntesis entre las figuras de YHWH y de su Aserá, a partir de los textos de los profetas y en el Pentateuco, resultó ser una divinidad exclusivamente masculina, quien trata con amor a sus amigos pero destruye a sus enemigos (Is 66, 14). No bastaba con seguir el mandato para ser amigo de YHWH; además, como ordena el profeta Jeremías, había que erradicar esa figura femenina a la que las familias ofrecían tortas de pan (*kewan* Am 5, 26) en el culto doméstico y llamaban "reina del cielo" (Jer 7, 18; 44, 17-19.25).

1.6. ¿Diosa latente, Dios patente? Hacia la comunión interpersonal

A lo largo de los siglos, los artistas, mujeres o varones, han simbolizado a la diosa al hablar de la divinidad. El texto de Isaías se extiende en describir las entrañas y los pechos de YHWH (Is 66, 7-14); y antes compara el preludio de su acción liberadora con

[1] El libro de Jeremías incluye en su narración final (Jer 44, 16-18) una explicación ad hoc sobre el origen del santuario judío de Elefantina, en Egipto, para explicar que en él se siguiera adorando a YHWH y a su diosa consorte con el nombre de *Aserat*, junto a otras deidades locales, como ocurrió incluso durante el imperio persa. Del relato se deduce que sus fundadores serían los últimos judíos que huyeron de su tierra, tras el asesinato de Godolías.

[2] La supresión violenta de la religiosidad local, popular y doméstica afectó de lleno a las capacidades de las "hijas de Israel" para su relación con Dios-a, cf. BIRD (1991).

[3] Vid. JOHNSON (1992, 82-85).

una mujer cuando sufre las contracciones del parto (Is 42, 14ss.). La función mediadora de María en la religión católica es un símbolo de la constante misericordia de Dios-a, quien ha llegado al extremo de encarnarse y dar a luz / ser dado a luz. Las místicas y los místicos han subvertido el modelo que impedía tratar en femenino a la única divinidad, sin subordinar los atributos del género femenino a un masculino eterno. Hablan de Jesús, *nuestra Madre*, quien nos alimenta de su costado igual que una madre a sus hijos (vid. infra, sección X).

Sin embargo, los humanistas del Renacimiento, desde el Quattrocento italiano hasta Garcilaso, volvieron a usar los símbolos de la mitología clásica, ante la imposibilidad de representar el deseo por una mujer como una emoción sagrada, que no la redujera a un objeto pornográfico ni renunciara a la unión de los amantes: la figura de María había sido privada de sexualidad, como hace ver el Dante al sustituir a la amada Beatriz por la Virgen, al final de su periplo. El Cantar debía ser interpretado alegóricamente: Fray Luis de León fue perseguido y encarcelado por traducirlo. Por su parte, las feministas que leen la Biblia, como las que han renunciado a hacerlo, buscan un reconocimiento de la diferencia en la sexualidad femenina, que nos libre del falocentrismo.

Dios/Diosa es esencialmente Amor, tanto en género femenino como en masculino. Pero la arqueología en la tierra de Israel ha descubierto que la misericordia estaba asociada a la diosa consorte de YHWH. El amor erótico y la sexualidad eran despreciados por insignes teólogos, mientras que la mayoría de los filósofos desde Aristóteles consideraban que el poder de engendrar procedía del semen, para el cual la maternidad sería únicamente un vehículo utilitario. Puede que las adoradoras del dios Tammuz, semental germinador que muere a tiempo, antes de convertirse en un patriarca insoportable, sintieran y pensaran lo contrario. Hacía falta cambiar los patrones de género con el fin de romper el hechizo y empezar a encantarse de nuevo, sin aquellas máscaras, con el Misterio de Dios/Diosa que se hace presente en la comunión interpersonal.

2. Estereotipos femeninos

2.1. Un aprendizaje demasiado difícil

El modo más adecuado de abordar la cuestión del género en las religiones pasa por interpretar sus símbolos. Como investigué a través de mi tesis doctoral, el aprendizaje del género es profundamente condicionado por los estereotipos. Tales imágenes previas son inevitables en nuestra vida psíquica. Las previsiones que hacemos al comienzo de cualquier relación personal no pueden basarse más que en hipótesis poco fundadas. El desarrollo infantil y adolescente no podría apoyarse en una experiencia de la que todavía carece la persona. En consecuencia, cabe responsabilizar al conjunto de la sociedad, y a los agentes educativos en particular (familia, escuela, literatura-cine, medios masivos, también las religiones) acerca de qué tópicos ponemos en circulación.

Los estereotipos pueden tener un sentido aceptable para quienes los imitan, como una mediación satisfactoria en orden a lograr la identidad y la autoestima; pero también pueden bloquear o impedir la comunicación, a causa de un sentido patógeno. Además, sitúan a la persona bajo el poder de una imagen (superego contradictorio, prejuicio degradante), en el marco de aquellas sociedades donde los géneros son jerarquizados y subordinados. En tal caso no sería apropiado hablar de imitación, sino de un modelado

social conflictivo: 1) por la sumisión consciente a la norma social y la represión de los deseos obligados a hacerse inconscientes; 2) o viceversa, entre la reproducción inconsciente del modelo y su rechazo consciente.

Lo que no tenemos ningún derecho a suponer en cultura alguna, en tiempos pasados ni futuros, es que los seres humanos *nacieran inferiores*, resignados bajo el dominio, el despojo, la subordinación de género, que representan tales imágenes, como si fueran naturales. El hiato que produce un modelo social injusto, por la diferencia de trato entre mujeres y varones, dueñas y esclavas, es perfectamente sensible en el personaje del ama de cría de Ulises, cuando regresa a Itaca en la *Odisea*. Para los demás aquel hombre *no es persona*, a causa de su apariencia empobrecida y decrépita. Pero ella le reconoce mientras lo trata con un amor que los superiores considerarían servil. Más profundo todavía es el valor estético de la narración del Génesis gracias a Hagar, la esclava de Sara que ésta regala a Abrahán como un animal para la cría. Lo que nace de ella, Ismael, no es inferior, como tampoco ella, sino que reclama el mismo derecho que Isaac, hijo de Sara, y ambos son reconocidos por el narrador, en nombre de YHWH. Sin embargo, la continuación del relato (la memoria de Israel) es puesta de manera exclusiva en manos de Abrahán, su hijo Isaac y su descendencia. Para un lector actual, es una historia incompleta.

El grado *relativo* en que el símbolo alcanza el Misterio podría cifrarse por la validez transcultural del ser narrado. Si colabora en reconocer la presencia del Misterio en el Otro, además de en sí mismo (el yo, el propio grupo), tanto más trascendente nos resulta hoy. Por el contrario, lo que llamamos *relativismo* consiste en resignarse a que los patrones del dominio, el acaparamiento, el patriarcado, la violencia sean sacralizados en la nuestra como en las demás culturas.

2.2. La presión de los modelos

El primer modo de tensión entre tipo e individuo –sumisión consciente, represión inconsciente- es el que corresponde a culturas donde la norma es muy definida y exigente. P.ej. aquellas donde la clasificación de los géneros incluye el mundo natural y social en una cosmología totalizadora: el hinduismo, el Islam, el judaísmo ortodoxo, la Cristiandad medieval. En el catolicismo conservador se niega la evidencia de que los géneros son construidos socialmente, de diversa manera en distintas culturas, a partir de una base biológica. El fundamentalismo protestante, a su modo, niega la teoría de la evolución natural, en vez de preocuparse a causa de la selección cultural del varón fuerte y poderoso. No obstante, el "maldecido" uso de la razón en el marco de una sociedad abierta permite que las personas puedan actuar con libertad práctica, precisamente porque la teoría que define el modelo es percibida como una construcción cuestionable o mejorable. Podemos superar las represiones por el simple medio de cambiar de ámbito: país, grupo social, familia. El estilo de vida de un-a católico/a o de un-a musulmán-a varía considerablemente entre diversos ambientes sociales.

El segundo modo –reproducción inconsciente, rechazo consciente- causa tanto o más dolor en nuestra época, como efecto de la globalización cultural en cualquier lugar del planeta. Las imágenes de lo femenino en distintas formas de publicidad (márketing, medios de masas, literatura y cine) pueden ser tan manipuladoras y deformantes de la realidad cotidiana en que viven las mujeres, como lo eran los ídolos de una mujer resignada a la esclavitud[1]. Los modelos de masculinidad pueden convertir a los jóvenes

[1] Vid. una crítica al estereotipo de la Gran Diosa, por contraste con el estudio de las diosas en la antigüedad, GOODISON y MORRIS (eds. 1999). El icono de la Diosa originaria fue fabricado por el

pandilleros en seres insoportables incluso para ellos mismos: agresivos, machistas, infieles, pero eficaces socialmente. El márketing publicitario reproduce y multiplica tales estereotipos hasta un grado más o menos opresivo. Los y las adolescentes pueden odiar el tipo pero reproducirlo para sentirse integrados/as.

Sin embargo, la toma de conciencia de la mayoría de las mujeres en el espacio público de opinión (escuela, universidad, literatura y arte, medios de información, blogosfera, etc.) somete a crítica y rechaza tales estereotipos. La cultura *rosa* es objeto de una permanente parodia, que la reduce a un juego estético (p.ej. la organización antibélica *CodePink*). La pornografía sólo es tomada en serio cuando descubrimos las enormes dimensiones del mercado sexual, a costa de mujeres, en su mayoría inmigrantes, que caen en una tela de araña tejida por la violencia machista, los códigos de honor/vergüenza y el dinero. La sociedad capitalista no sostiene a una madre por el hecho de serlo, cabeza de familia mono*maternal*, pero sí a una prostituta. Lo que prevalece de esta forma no es la decisión libre de las mujeres sobre su sexualidad, como debería, sino el patrón masculino de uso del cuerpo. En consecuencia, la socialización de las mujeres reconoce esos dos elementos de la tensión: la presión de un modelo fabricado por varones (aunque haya hombres que no participen en tal serialización), para su placer exclusivo o su predominio, y la oportunidad de construir su identidad sobre la imitación consciente de otros modelos.

2.3. Crítica de los arquetipos

Los estereotipos religiosos necesitan ser revisados por la experiencia, no sólo a causa del valor indudable de cada historia personal, sino con el fundamento que pueda ofrecernos la *Historia de la memoria*. No basta con abstraer un *eterno femenino* (Goethe), como hizo el romanticismo europeo, para llenar el hueco dejado por las religiones patriarcales con una proyección fantasmática (o fantástica) de la mujer ideal, sin atender a la realidad de las mujeres. De sobra es sabido que la literatura romántica tomó de la fantasía popular los símbolos de la mujer angélica y la mujer infernal. De tal manera, estaba categorizando con rasgos demoníacos a las mujeres que habían optado por una vida independiente del patriarcado: las llamadas brujas. Si una mujer real no se aviene a satisfacer el deseo masculino, se convierte en virgen; si no acepta su tutela o su dominio, es etiquetada como mujer fatal. La tipicidad impide aceptar algo tan simple como un rechazo erótico.

El Dante, en *La Divina Comedia*, profundiza un poco más cuando comprende que es la mujer cercana y conocida (Beatriz) quien puede proporcionarle un sentido del que carecía por su educación unilateral. Pero no es casual que abandone a la amada Beatriz en el escalón último del Paraíso, mientras recurre a una imaginación del arquetipo para entrar en el Misterio. La Virgen María es quien recibe a ese peculiar chamán, en viaje por el cosmos medieval, para introducirlo a la visión de la rosa mística, el manantial de luz, el nuevo nacimiento. Lo cual es una experiencia maravillosa para cualquier lector, pero nos plantea similar problema: la preferencia por el sueño sobre la realidad, la experiencia desplazada antes que la experiencia cotidiana.

---

historicismo decimonónico de algunos varones (BACHOFEN) y ampliado por la psicología profunda (JUNG). De similar manera, las elucubraciones de ENGELS sobre el origen de la familia no iban orientadas a renovar las formas de amor conyugal y a promover la igualdad de género, sino a instituir el fantasma de la comuna originaria, donde los varones tenían derecho a la promiscuidad sin corresponsabilizarse de la concepción. Es una imagen atrayente, pero no revolucionaria: se remonta al paraíso de los guerreros y sus partenaires fantásticas (valkirias, huríes).

Como católico que sigo siendo, he tenido la oportunidad de reconocer a través del símbolo de María Madre de Dios (*Theotokos*) los rasgos de la Diosa que bendice a sus criaturas en medio de pruebas provocadas por la injusticia y aun la propia religión, cuando me sentía excluido por ser laico o incomprendido por amar a quienes no eran amados: mis parientes represaliados durante la posguerra, para quienes la Virgen del Carmen era "de los rojos"; las familias gitanas en La Cañada Real, que respetaban a la Madre, aunque eran evangélicos; los indígenas más pobres de México, mixtecos y nahuas, para quienes María del Tepeyac es testimonio de que Dios-a ha optado por los pobres (en mixteco *nandavi*), desde antes que llegaran los *güeros* (*na zaa*, "calentones, airados").

La maternidad virginal de María adquiere un sentido muy concreto cuando es contemplada en una situación histórica donde las mujeres estaban sometidas a la voluntad del patriarca, de modo que su libertad para amar y para dar vida era puesta entre paréntesis. Podemos reconstruir la escena de Lucas a partir de un paralelo temático, léxico y sintáctico en la Biblia de los LXX, en griego: la humillación sufrida por Hagar, en manos de Abrahán y Sara (Gn 16, 6)[1]. María aprovecha la ocasión para quejarse de su esclavitud (*doulē*), de modo análogo a Abrahán cuando le echa en cara a Sara el modo en que domina a una "niñita" (*paidiskē*); pero aquí es la mujer-niña quien habla. María, como cualquier mujer en una cultura desigual y patriarcal, se siente humillada ante una divinidad con rasgos dominantes que se presenta *sin preguntarle cuál es su voluntad*, para imponerle la suya. El texto nunca plantea esa cuestión previa, ni parece interesarse por su vida. Así pues, la aceptación de María es también una queja contra el estereotipo: "Mira la esclava del Señor: qué se haga según tu intención (*rēma*)" Lc 1, 38[2].

A esa humillación (*tapeinosis*) se refiere nuevamente más tarde, una vez que ha sido recibida con un saludo y una palabra de bendición por su prima Isabel (Lc 1, 42). "*Ha mirado con atención* (*epiblepein*) el estado humillante de su esclava" 1, 48a. Sólo en ese momento, siente María que la redención prometida tiene que ver con ella; es entonces cuando se alegra y agradece a Dios, cara a cara, que "ha hecho algo grande por mí" Lc 1, 49. A diferencia de los salmos y de los himnos en el PT, cuya temática reproduce este canto (primera parte: alabanza individual, Lc 1, 46b-49a; segunda parte: alabanza comunitaria, 1, 49b-55)[3], el personaje hace uso de la tercera persona para dirigirse al Dios masculino, mientras conversa con una segunda: Isabel, a quien agradece su acogida (cf. 1, 40-45).

El uso que se ha hecho del texto en la liturgia cristiana corresponde a un himno[4]. No obstante, si observamos bien, el comienzo del *Magnificat* es más propio de una plegaria o lamentación individual, por contraste con los cánticos puestos en boca de Miriam (Éx 15, 1-21), Deborá (Jue 5, 2-31) o Ana (1Sam 2, 1-10). Los salmos de plegaria, súplica o lamentación de Israel se caracterizan por que su enunciado anticipa la realización de la esperanza y comienza a dar gracias a Dios antes que se consume. En la oración de María se expresa aún la angustia de quien espera que culmine y se verifique la obra divina, como en la plegaria de Judit (Jdt 9, 2-14). De acuerdo con el texto bíblico y con una situación mucho más general, así se realiza también la oración de las mujeres que son sometidas a los valores opresivos de una sociedad patriarcal (amenazadas por el

[1] "Mira tu esclava (niñita) en tus manos: Úsala como te plazca" ἰδοὺ ἡ παιδίσκη σου ἐν ταῖς χερσίν σου χρῶ αὐτῇ ὡς ἄν σοι ἀρεστὸν ᾖ Gén 16, 6 LXX.

[2] "Mira la esclava del señor: qué se haga según tu intención" ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου Lc 1, 38.

[3] Vid. sobre los tipos formales de salmos litúrgicos en Israel, GUNKEL (1928-1931).

[4] Cf. VALENTINI (1987).

repudio Dt 24, 1; cf. Mal 2, 16; Mc 10, 2-9), humilladas por no haber tenido hijos (Sara Gén 18, 9-15; 21, 6-7; Raquel Gén 30, 22-24, Ana 1Sam 1, 9-18; Isabel Lc 1, 25), por el desamor de su esposo (Lía Gén 29, 31-35) o por un riesgo mortal como el que corren Hagar (Gén 16, 6-15; 21, 14-21) y María, ambas expuestas a una sanción terrible: mucho más vulnerables a causa del modo en que su género es construido por una sociedad concreta.

Difícilmente sería casual el paralelismo entre la persona de Hagar y la persona de María, en el marco de un orden patriarcal que pone en riesgo su vida; una y otra son mujeres, destinatarias de la Alianza en primera persona: "Mira, tú has concebido y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael [raíz *sama'*, "Dios escucha"], porque YHWH ha escuchado tu opresión[1]" Gn 16, 11; cf. Lc 1, 31s. Nos da una pista fiable para traducir el gr. *tapeinosis* (Lc 1, 48a; Gn 16 11 LXX; Jdt 6, 19; 13, 20; Sal 9, 14, etc.), entre sus diversos significados, con el sentido de "opresión" (*'ānī*)[2], de la misma raíz que *'anaw* o *'ani*, "humillado=oprimido". Como señala Monloubou[3], en el texto hay un vínculo directo –frecuente en las tradiciones narrativas del PT- entre el nombre asignado al hijo que viene y el nombre con que María, la madre, dirige su oración a Dios (*mi Jesús*, heb. Yehoshua', "YHWH salva"[4]; 1, 31.48b), al igual que Hagar se vincula con su hijo, cuando son arrojados al desierto. El ángel se dirige a ella en parecidos términos que a María, como acabamos de ver (cf. Gn 21, 17-20).

La mayor diferencia en la situación dramática viene dada, precisamente, por la solidaridad entre dos mujeres: la acogida que Isabel ofrece a María (Lc 1, 39-45), de modo que su plegaria pueda anticipar una acción de gracias individual (Lc 1, 46b-49a), hasta que la redención sea completa y visiblemente realizada, como pide en nombre de su pueblo y de las mujeres que sufren opresión (plegaria comunitaria: 1, 49b-55)[5]. En ambos seres humanos, Isabel y María, se ha hecho patente la intervención de Dios-a, de un modo similar: por medio de su capacidad para engendrar, con independencia de los esquemas impuestos por el orden patriarcal. Cuando la plegaria-himno manifiesta la esperanza de que "las generaciones me llamarán feliz" [6] Lc 1, 48b, está manifestando un cambio radical en el modo como se había revelado la fidelidad de Dios, hasta ese momento: Jesús es el *hijo de María*, mientras que el paso de las generaciones (heb. *toledot*), la herencia y los carismas era marcado por medio de una secuencia patriarcal: cf. "el linaje de Abrahán" Lc 1, 55. Es notorio que el redactor del texto se detiene ante ese hecho y se asoma a sus consecuencias, pero reduce el ámbito de su impacto: "hijo de José, como estaba mandado[7] (por la costumbre: *nomidsein*)" Lc 3, 23b.

Aún así, la narración expresa la queja de "la esclava del Señor" Lc 1, 38 y su esperanza en la redención *completa* (el *Magnificat* Lc 1, 46-55), con independencia de los impedimentos que se pone a sí mismo el autor. Las tradiciones cosechadas por Lucas (1-2), Mateo (1-2) y Juan (2, 1-12; 19, 26-27) acerca del "hogar de Jesús" proceden de las comunidades judeocristianas y toman pie sobre la reverencia a María en

---

[1] %yE]n>['-la, hw"ßhy> [m;îv'

[2] ynI[\

[3] Vid. MONLOUBOU (1976, 146ss.).

[4] gr. τῷ σωτῆρί μου

[5] Acerca de diversos paradigmas (liberación personal, relacionalidad, comunidad liberadora, deconstrucción del kyriarcado) con que la exégesis feminista podría interpretar el encuentro de María con Isabel, así como a la persona de Cristo que lleva dentro, a diferencia de una "cristología hegemónica", vid. SCHÜSSLER-FIORENZA (1994, 57-96).

[6] ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαι

[7] ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ

términos muy similares a la *Sekhiná* judía (Ez 9, 3)[1]: la inmanencia de Dios-a que ama y favorece incondicionalmente a quienes se confían a su amor (cf. Jn 2, 3-5).

El modo como las tradiciones sobre Nazaret y Belén (los "evangelios de la infancia") explican la concepción de Jesús tiene resonancias en las historias sagradas de diversas culturas sobre "el nacimiento del héroe"[2]. La virginidad de una mujer antes del matrimonio en las culturas mediterráneas del s. I no era ningún Misterio, sino un atributo exigido por el celo posesivo de los patriarcas que se intercambian su cuerpo como un objeto atesorado. Por el contrario, la noticia de que la "Madre de Dios" hubiera concebido sin que interviniera un varón –lo cual colocaba socialmente a María en el mismo rango que una prostituta, al borde del apedreamiento (Mt 1, 18-25)- sirve de símbolo para algo mucho más relevante en el futuro de nuestra Historia común. El compromiso de María y su deseo de engendrar da pie a una renovación profunda del *mundo de la vida* en su/nuestra cultura, que ha ido desmontando los prejuicios del patriarcado a través de un largo proceso de erosión.

En muchas sociedades contemporáneas, a pesar de las amenazas aún pendientes, la maternidad libremente deseada y afrontada no convierte a la mujer en presa del dominio de un varón-patrón, sino que significa por sí misma el acontecimiento misterioso de la Vida gratuitamente dada. El reconocimiento de esa libertad no es un obstáculo para que el amor reúna a una mujer y a un hombre para formar una familia, sino todo lo contrario, como cualquiera puede corroborar por propia experiencia. Los padres no lo son por depositar semen en un instrumento a su servicio, como en la mente de los filósofos o los teólogos ascetas, sino en la medida que comparten con la madre el proceso de engendrar y criar, al servicio del nuevo ser. Supongo que esa forma de paternidad *real* fue anticipada en alguna medida por José, de acuerdo con el relato de los evangelios (Mt 1, 24; 2, 13-14; 3, 20-21; Lc 2, 41-50).

Después de dos milenios en que hemos repetido los tópicos patriarcales, hoy es posible reconocer el protagonismo de muchas mujeres en la *genealogía de la salvación* (cf. Mt 1, 3.5a/b.6.16b; Lc 1, 23b) y en el acontecimiento liberador del pueblo en su conjunto, gracias a capacidades inalienables (una sexualidad distinta, la maternidad), además de las que comparte con los varones (la profecía, la autoridad). Esa ventaja no puede ocultarse "erradicando los iconos de la diosa", sólo porque asustara a quienes temen perder el privilegio asociado a una imagen exclusiva del dios masculino. Al contrario, la Historia del pueblo de Dios-a ha recuperado ostensiblemente esa imagen y ha poblado literalmente el mundo con ella, mientras cultivaba diversas formas de devoción a la imagen divina en la mujer, las cuales son inseparables del amor en la experiencia humana.

Ahora bien, nuestra manera de recordar a María se ha desentendido de los índices bíblicos que señalan a una mujer real[3] en una situación dramática (el *topos* de la opresión), de modo que el arquetipo había llegado a ocultar la queja y la esperanza, como si Dios-a no se hubiera hecho solidario-a de la humanidad hasta ese punto. El estereotipo de la mujer sumisa y obediente ha sustituido a la experiencia de una madre

[1] Vid. POTTERIE (1993). Ciertamente, la construcción narrativa de Lucas en la primera parte de su evangelio describe ese desplazamiento de la *Sekhiná*, desde el Santo de los Santos, donde presta su servicio por turno el personaje de Zacarías (Lc 1, 5ss.), hasta la aparición de María y el encuentro con Isabel, quien señala a María como la nueva *Sekhiná* (Lc 1, 42-43), hasta el nacimiento de Jesús (Lc 2, 1-20).

[2] Cf. RANK (1909).

[3] R. BROWN et al. (1977); NAVARRO (1987); PIKAZA (1996); JOHNSON (2003). Vid. nota al final de esta sección, cap. 3.2.

que se hace cargo de la vida, precisamente, contra la presión de los estereotipos negativos.

Así pues, la mayor parte de la reflexión hecha por varones acerca de la divinidad femenina[1] ha consistido, sobre todo, en una exploración introspectiva, a la vez que analizaban la representación objetiva sobre los símbolos creados (muchas veces por varones) con género femenino. Por el contrario, las mujeres remiten a la experiencia vital, mientras analizan las relaciones entre los géneros, tal como son construidos por una sociedad concreta. Esa diferencia de perspectiva es todavía más significativa cuando uno de los dos accesos es prohibido por su peligrosidad para una institución de carácter patriarcal, como es el caso de la Iglesia católica, hasta que deje de serlo.

Las elucubraciones sobre los arquetipos de la diosa -como las declaraciones dogmáticas sobre la Virgen María- no se traducen en una renovación de las relaciones sociales, que haga posible la equidad, sin ocultar la diferencia. Tampoco sirven para comunicar la revelación del Misterio infinito amante, mucho más similar a las madres que a los padres reales a causa de la división social de los roles, incluso en la sociedad contemporánea. La dualidad estructural entre poder y sumisión, actividad y pasividad, hace imposible que esas actitudes se extiendan al conjunto de la sociedad. Las mujeres que desean ser activas prefieren renunciar, con frecuencia, al desarrollo de unos valores que les eran atribuidos de modo automático. Los varones que quieren ser amantes corren el riesgo de ser etiquetados como pasivos y sumisos, comenzando por su propio autoconcepto.

Más allá de la exaltación esencialista de arquetipos meramente psíquicos, como si fueran eternos, los símbolos religiosos son condensaciones de una sabiduría que se ha expresado narrativamente en forma de *historias humanas sagradas*, en las que la *Sofía* nos cuenta la relación del ser humano, mujer y/o varón, con el Misterio del ser eternamente común y del ser infinitamente diverso. En nuestro tiempo, podemos interpretar los símbolos desde nuevas perspectivas, a través de historias de vida que conviertan las diferencias en un aprendizaje mutuo, gracias a la relación interpersonal y la comunión[2].

Como veremos en la sección XI, las mujeres místicas medievales demostraron que podían profundizar en la memoria narrativa para recuperar sentidos presos por la sociedad patriarcal. Algunas mujeres que tienen una experiencia libre y positiva de la maternidad en la vida real, aunque no sea la propia, pueden descubrir en los evangelios que Jesús se entrega incondicionalmente como una madre. Los rasgos supuestamente esenciales del "eterno femenino" son, en la vida, roles que pueden ser asumidos y compartidos por los varones para garantizar la equidad: la bendición, la acogida incondicional, la escucha, el cuidado, la *marentalidad*, la educación infantil, etc. Pero un reparto *arquetópico* entre los papeles sociales de mujer y varón produce el efecto contrario: que las mujeres sean sancionadas cuando desempeñan roles clasificados como masculinos y que los hombres se enmascaren bajo actitudes inhumanas que les amargan la memoria.

---

[1] Cf. GRAVES (1948); NEUMANN (1956); BOFF (1979).

[2] El mejor acceso al Misterio de Dios-a dador-a de vida sigue siendo la experiencia cotidiana de muchas mujeres, comenzando por la mujer judía en el marco histórico de Galilea, a quien se refieren las parábolas (Lc 13, 20-21 Q; 15, 8-10), para comprender a María de Nazaret (JOHNSON, 2003, 185-206). Pero también significa que es necesario su magisterio y su reflexión libre para transformar relaciones sociales injustas, cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, "A imagen y semejanza de Ella: Mujeres de la Sabiduría" (1994, 229-266). "Una teología de la liberación crítico-feminista no arranca de la psicología establecida, la religión popular o la dogmática, sino que comienza con una reflexión feminista sobre las experiencias particulares de las mujeres" ibid., 250.

2.4. Revisión de los estereotipos religiosos

¿Qué sentido tiene para una persona la comunidad y la diferencia entre varones y mujeres concretos, si no puede ser reducida ni a la biología ni a la construcción social *por el colectivo*, pero tampoco puede prescindir de los símbolos (al fin y al cabo, estereotipos) durante su iniciación? ¿De qué manera podemos verificar la validez de tales símbolos, además de a través de la experiencia que uno/a mismo/a pueda hacer del error y el trauma consiguiente? ¿Cómo ayudan los modelos narrativos al desarrollo humano? Estas preguntas atañen al *canon de la vida*, en su conjunto, pero tienen especial incidencia en esta investigación.

En las religiones, desde tiempos ancestrales, también se ha dado la tensión entre el estereotipo y la experiencia vital, que es inevitable en cualquier acto de interpretación. Budistas, cristianos, judíos, musulmanes pueden coincidir en el elogio a la madre de un ser excepcional (Budha, Jesús, Mahoma, Moisés, Samuel, etc.), o a la madre del varón-ego, en general, pero demostrar su indiferencia o su desprecio ante cualquiera otra madre ("hijo de x"). Lo único que no es un azar, ni una mera opción, sino un compromiso tomado por alguien *desde antes que fuéramos concebidos*, por parafrasear a los profetas cuando hablan de una divinidad masculina (Jer 1, 5; Is 49, 1; Gál 1, 15), es que nacemos de mujer. Sin embargo, las religiones patriarcales presentan esa concepción y ese nacimiento como un hecho ajeno por completo a la libertad de las mujeres.

Para investigar el modo en que los símbolos de cada cultura categorizan la maternidad o la fertilidad, la paternidad o el patronazgo, la mujeridad y la hombría, podríamos fijarnos en la manera como entienden el proceso de engendrar (no sólo el acto de concebir) y en cómo distribuyen la autoridad entre los géneros. ¿Consideran que la sabiduría necesaria para la educación infantil y el cuidado procede de las mujeres o reside, más bien, en los varones? ¿Es realista esa consideración? ¿En qué medida valoran la crianza, en comparación con cualquier discipulado o competencia técnica? ¿Es la autoridad un atributo del varón, de la mujer o de ambos? ¿Se manifiesta tal autoridad en el espacio doméstico o también en otras relaciones sociales y en los rituales religiosos? ¿Cómo pueden mujeres y varones entrar en relación con la divinidad? ¿Han de renunciar a alguna actitud o capacidad para conseguirlo? ¿Qué actitud o capacidad se considera impresicindible (el *sexto sentido*) para conocer la ultimidad y dialogar con el Misterio? ¿La tienen las mujeres y/o los varones? Hay muchos otros cuestionarios posibles, pero lo que hacía falta era detenerse a reflexionar sobre la enorme diversidad de respuestas que *caben*, no sólo entre religiones distintas, en las antípodas, sino entre culturas próximas (p.ej. griegos, sirio-fenicios, judíos y romanos) e incluso dentro de la misma cultura religiosa, si quien nos contesta es una mujer o un varón, una mujer de la élite social o de una aldea campesina, un-a esclavo-a, un-a médico-a o un-a *capitán de empresa*.

Atenea nace, supuestamente, de la cabeza de Zeus, de quien emana el poder. Pero habrá pocas mujeres que se hayan resignado a carecer de autoridad durante la educación de sus hijos e hijas, en cualquier contexto cultural. Los símbolos pueden ser poco o nada realistas, puesto que se construyen para representar lo sagrado en una sociedad determinada. El Santo Niño de Atocha es objeto de veneración en la catedral de Acapulco, donde la gran mayoría de la población es afromexicana; pero la élite sigue siendo *güera*. Otros símbolos pueden ser fruto de la experiencia o dejarse corregir por el aprendizaje histórico, sin que por eso pierdan su poder de significar en comunicación con el Misterio. La Virgen de Guadalupe comenzó por ser Tonantzin, la madre de los dioses y la protectora de los campesinos, pero ha ido adquiriendo los rasgos de una niña-mujer campesina, en la Galilea mexicana, con ayuda del relato sobre la fundación

de su santuario, mediada por Juan Diego: el *Nican Mopohua*. Es bastante obvio que las mujeres han tenido una perspectiva muy distinta sobre la religión que los varones, incluso tratando del mismo símbolo. Por eso sus narraciones, sea la tradición oral, sea su interpretación de la literatura religiosa o sea su propia escritura, difieren de lo rígidamente oficial.

Sería un error, como señalan las investigadoras del hecho religioso, tratar los símbolos femeninos en su conjunto como señales de un pasado terrorífico que debe ser olvidado [1]. La nueva interpretación de la iconografía y de las historias sagradas en cada una de las tradiciones religiosas permite denunciar la opresión, y rescatar los símbolos más conscientes que las mujeres pudieron usar para su relación con el Misterio, en busca de mayor coherencia ética[2]. Partimos del criterio señalado por Luce Irigaray: es posible y universalmente deseable que solicitemos a Dios –figurado por el orden patriarcal- su encarnación en las mujeres y una respuesta ética a sus demandas[3]. "Para que la mujer pueda decir que va donde es su deseo, hace falta que nazca en el deseo [mujer deseada, mujer que desea]. Otra mañana, nueva parusía que acompaña necesariamente a la de un Dios ético"[4].

2.5. Estereotipos positivos, negativos y ambivalentes

A través de los estudios antropológicos que adoptan la perspectiva de género podemos reconocer estereotipos negativos, junto a otros que ayudan a las mujeres a desarrollar una identidad felicitante, para sí mismas y para su entorno, así como figuras ambivalentes (la mayoría) que necesitan una nueva interpretación. Un proyecto de Ria Kloppenborg nos lo hace ver, a través de la diversidad, sin usar de prejuicios etnocéntricos[5], ni de un relativismo acrítico: el estereotipo de las viudas en Israel y en

---

[1] Nos pueden servir como ejemplo para "separar las aguas" las dos obras de TRIBLE, una sobre los textos de terror (1984), otra sobre la construcción de los símbolos de la sexualidad (1979) en Gn 2-3, el Cantar y el libro de Rut, aunque su análisis de la retórica sexual se extiende a toda la Biblia, a través de imágenes como el vientre o las entrañas humano-divinas. KING (ed. 1997) ha publicado las actas de un congreso sobre las diosas en diferentes religiones, que no se orienta a la fundación de un culto a la Gran Diosa, con unas consecuencias simétricas a las que tuvo el patriarcado, sino al rescate de la experiencia femenina del Misterio, hasta ahora reprimida o infravalorada.

[2] Para superar el primer prejuicio, es posible comprobar que la imagen femenina de Dios-a no es una anécdota olvidable por las religiones patriarcales. ANN y MYERS IMEL (1995), han reunido un elenco de treinta mil figuras femeninas de la divinidad, entre las que se encuentran, lógicamente, la Madre de Dios en la Iglesia católica y la Aserá en la religión pre-exílica de Israel. Pero hay que subrayar las diferencias enormes en ese catálogo, con un criterio ético, además de teológico, para reconocer cuáles de esas mediaciones pueden evocar la presencia divina, más allá de cualquier dialéctica entre géneros, en cada cultura. No puede ser azaroso que la aceptación y el arraigo del cristianismo en las culturas indígenas (latino)americanas comenzara por el símbolo de la Madre-Niña, como nos ha narrado el *Nican Mopohua*, en vez de por figuras crueles o violentas, incluido Tezcatlipochtli, el dios de los sacrificios humanos. De esa manera, en lugar de apartarnos de la memoria originante, nos acercamos de nuevo a ella: Jesús, el hijo de María, signo pleno del amor divino. En cualquier caso, la exaltación de un modelo de mujer al rango de diosa y la denigración de un anti-modelo al estatus demoniaco no son camino para ninguna búsqueda. Son las vidas narradas de las mujeres concretas las que nos aproximan al Misterio de Dios-a viviente, más allá del espejo.

[3] IRIGARAY (1984, 139 y ss.). Con distintos argumentos, proponen un cambio similar RUETHER (1983; 1993) y SCHÜSSLER-FIORENZA (2004; 2007).

[4] Irigaray (ibid.).

[5] Es parte de la actividad impulsada en la Universidad de Utrecht por el grupo investigador "Reconstrucción e Interpretación de las Tradiciones Religiosas", KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (1995). Vid. también el resultado de un seminario sobre "Tramando las rutas más allá: El futuro de las mujeres y los estudios religiosos" (1991), promovido por el canadiense Instituto Calgary, JOY y NEUMAIER-

Mesopotamia [1]; la misoginia en el zoroastrismo[2]; imágenes (diversas) de la mujer en el judaísmo antiguo (Primer Testamento, literatura intestamentaria y rabínica) [3]; "mujeres sueltas", como se etiquetaba socialmente a las beguinas, que vivían en comunidades sin votos ni reglas, dedicadas a la oración, la escritura y la vida activa [4]; las "madres de los creyentes", es decir, las esposas del profeta Mahoma[5]; las santas sufíes en el subcontinente indio, quienes fueron veneradas y hasta deificadas por la religiosidad popular [6]; la imagen anti-convencional de la santa Akka Mahādēvi en el movimiento reformador hindú Vīraśaiva[7]; los estereotipos en el budismo inicial (en la parte del canon Pālī atribuida a mujeres: el Therīgāthā), así como en el budismo tibetano (la progenitora/devoradora que habita el inframundo)[8]; las imágenes de la bruja en el movimiento wicca y similares, entre los extremos representados por "la puerta del diablo" y "la diosa interior"[9].

La editora ofrece su propia síntesis:

> Las mujeres han sido descritas como inestables, irracionales, incapaces de pensamiento lógico, conectadas con el mundo de la materia a causa de su función femenina, física y reproductiva; y son vistas como tentadoras, conectadas con lo destructivo y el mal, los lados satánicos y ocultos de la experiencia humana. Las mujeres son, además, observadas como seres emotivos, e incontrolables cuando no son protegidas por autoridades masculinas, sean miembros familiares o autoridades religiosas. Se considera que funcionan de acuerdo con reglas y morales de la sociedad dominada por varones, solamente si su sexualidad y sus funciones reproductivas son controladas por hombres. Las mujeres son respetadas cuando se conforman a esas reglas y se someten al control masculino, de modo que restrinjan sus actividades a la nutrición y a los roles maternos. En todas las contribuciones [a la investigación sobre el papel de las mujeres en las religiones] somos confrontadas con los miedos que emergen de la sociedad masculina siempre que es desafiada por mujeres que se escapan del control masculino, quienes rechazan los roles tradicionales y rehúsan someterse a los estereotipos existentes, o quienes sencillamente se han desplazado a un estatus social que no encaja demasiado bien en las instituciones del control masculino (p. ej., las ancianas o las viudas)[10].

Sólo disiento de ella en la justicia, o injusticia, de categorizar las capacidades inalienables de las mujeres como un factor de subordinación (¿por naturaleza?), en lugar de señalar críticamente el modo en que tales capacidades son construidas socialmente por los "varones protectores" o, siendo más objetivos, por patrones que amenazan con el ostracismo o la sanción física a quienes pretendan un reconocimiento equitativo. Como

---

DARGYAY (1995), dividido en dos partes: "Perspectivas de género$_2$ (gender)" y "Exploraciones de los géneros$_1$ (genre)".

[1] VAN DER TOORN (1995). Acerca del control social ejercido sobre las viudas por los jefes masculinos del clan, vid. ROOK (1997). El concepto actual de viuda no coincide con la *'almanah* hebrea. Sólo cuando una mujer no encuentra en el clan un varón que pueda ocupar el lugar del marido (levirato), entonces adquiere ese estatus amenazante para la honra familiar, pero todavía más para su supervivencia en situación marginal, como en los casos de Tamar (Gn 38) o, algunos siglos más tarde, la suegra de Pedro (Mc 1, 30 s.).

[2] JONG (1995).

[3] VAN DER HORST (1995). Cf. la crítica más aguda y diversa (PHYLLIS BIRD, ESTHER FUCHS, MIEKE BAL) a la construcción narrativa de tales estereotipos en una recopilación de artículos preparada por BACH (1999).

[4] PASSENIER (1995). Vid. una selección de textos que incluye a beguinas místicas, entre la admiración y la persecución de sus contemporáneos, como HADEWIJCH DE AMBERES y MARGARITA PORETE, a cargo de CIRLOT y GARÍ (1999).

[5] ASSCHA (1995).

[6] BONOUYRIÉ (1995).

[7] SCHOUTEN (1995).

[8] KLOPPENBORG (1995, 151-170; 171-212).

[9] HANEGRAAFF (1995).

[10] KLOPPENBORG (1995, vii-viii).

veremos en las secciones que dedico a Jesús y los orígenes del cristianismo, la clave de la injusticia cotidiana está en el modo en que se organiza la *oiko-nomía* de la familia y de la comunidad religiosa, para privilegiar el paradigma del varón (el poder y/o la pureza) así como, directamente subordinados a éste, tanto la "matrona" como la "varona", viudas y vírgenes.

A través de esa gama de símbolos, podemos encontrar analogías y diferencias con los estereotipos construidos en la propia cultura; el modo en que son valorados, aceptados o rechazados. Un ejemplo *difícil* para algunas mentes, por el modo en que sigue siendo categorizado en los cuentos infantiles y en los chistes, es el chamanismo femenino: mujeres sanadoras, curanderas, videntes, etc. La imagen de la bruja, sin connotaciones negativas, ha adquirido una proyección notoria durante las últimas décadas, junto con otras prácticas que contribuyen al empoderamiento de las mujeres (reiki, grupos de terapia o autoayuda, etc.; obviamente, el movimiento feminista), sin renunciar a sus identidades y a las diferencias de género construidas por ellas mismas [1].

Esto es todavía más necesario en sociedades tecnocráticas, donde se desintegran las comunidades religiosas patriarcales, pero sigue sin reconocerse la sacralidad de los carismas y los ministerios ejercidos por mujeres en las relaciones interpersonales. Si buscan un reconocimiento convencional, han de plegarse a las exigencias de subordinación pasiva por la élite del Templo o adaptarse a la agresividad del patrón dominante. El riesgo que han de afrontar es el ya vivido por cualquier forma de religión chamánica, como analicé en la sección I del libro: el mimetismo de las figuras de poder patriarcal que han dejado una huella traumática en su vida, sea como víctimas, sea como agresoras.

2.6. Recuperar el rostro oculto

> Sugiero que por medio del cuidado mutuo [algunas mujeres que resistieron a la profanación nazi de su personalidad femenina] convocaron a la Sekhiná (la tradicional imagen femenina de la presencia santa de Dios) al abismo real de la profanidad. Puesto que las mujeres son hechas a imagen de Dios, la Sekhiná sufrió en el sufrimiento de las mujeres. De tal modo, lo que ha sido llamado la "herida de género" [gender wounding] de las mujeres judías en la muerte y los campos de concentración era también una herida de Dios. Pero, a la inversa, ese cuidado mutuo por el cual las mujeres restauraron la imagen divina la una con la otra también restauró a Dios con Dios. Porque el borrado de la feminidad de Dios ha separado a Dios del mismo Dios durante milenios de teología patriarcal y dominación religiosa. En tal sentido, la redención de ambos, mujeres y Dios, respecto del patriarcado, ocurría al mismo tiempo que su caída en una fosa de oscuridad total: una crisis de tanta urgencia e intensidad como para dar cuenta del proceso anterior al menos como una prefiguración del juicio escatológico posterior[2].

La recuperación del rostro oculto de la divinidad en la mística de la relación interpersonal, la escucha, el cuidado, el compromiso ético y un afecto con valor pleno[3] ya no pueden ser el efecto secundario de una condena asumida por las mujeres, a causa de los roles sociales que les asignaba el patriarcado. Todas esas actitudes han pasado al primer plano de la vida humana y son -o deberían ser- el signo sensible de que la revelación no es un hecho circunscrito por la memoria, sino actualizado en el camino

[1] Vid. sobre los movimientos "neopaganos" en Europa y USA, el estudio crítico del antropólogo MORRIS (2006, 273-304), quien pone de manifiesto las diversas fuentes y el contraste entre grupos abiertos y otros más cerrados (esotéricos), idealistas o jerárquicos. La reivindicación de la memoria de las brujas perseguidas durante siglos o de los cultos paganos a la diosa no puede ser dejada de lado. Pero es curioso que algunos varones tengan tanta influencia cuando predican un individualismo a su medida.

[2] RAPHAEL (1999, 54).

[3] Vid. BUBER (1922); LEVINAS (1974); GARCÍA BARÓ (2007).

místico. Dios-a es amor en todas las personas que aman y se aman; en todos los seres, por el hecho de ser vulnerables, y en todas las personas que se hacen cargo de la vida.

Pero el derecho de las mujeres a ejercer su libertad y a *equivocarse* no tiene por qué anular el valor de los símbolos religiosos que han mantenido ardiendo el fuego sagrado de la ternura, la acogida incodicional, la compasión, la bendición, las actitudes centradas en la persona. Es precisamente en el contexto de la emancipación transcultural de las mujeres, frente a los impedimentos que aún ponen los integrismos, cuando se nos hace aún más necesario recuperar el rostro oculto de una divinidad que desborda los géneros y que los pone en relación. Lo más característico del Misterio, que anula y trasciende los estereotipos masculinos (o, actualmente, femeninos) de la dominación, el acaparamiento y la violencia, se concentra en el amor a la persona viva, en propiciar su liberación frente a cualquier opresión y su reconocimiento contra cualquier exclusión; auspiciar el desarrollo de sus capacidades y el servicio a las necesidades en sí mismo como en los otros; optar a favor de los más vulnerables frente a los fuertes, los empobrecidos frente a los acaparadores, las víctimas frente a sus agresores.

Sólo si salimos del terreno de una ambigüedad calculada (la violencia amable, la *noble* competencia, la "muerte enamorada", el patriarcalismo benefactor) conseguiremos evitar que otra casta, por debajo de nosotros/as, sea cargada con los estigmas ambivalentes del máximo valor y del no-valor, mientras nosotros/as nos descargamos. P.ej. los inmigrantes que se encargan del servicio personal en las sociedades opulentas, para que los emancipados de occidente (obreros, mujeres) tengan *sensación de ser príncipes*. Lo afirmo desde la experiencia en la acogida y la escucha a miles de personas que sufren opresión en el servicio doméstico, los trabajos menos valorados y peor pagados, la limitación de sus derechos civiles. Hay muchas salidas a esa aporía, pero las más eficaces consisten en compartir los roles de género y valorar con justicia los servicios a la persona que son necesarios para su vida, así como la persona en sí misma; uno de cuyos rasgos inocultables es ser dependiente –o necesitar de la relación- para desarrollar sus capacidades.

3. El-la Dios-a bíblico-a desde una perspectiva de género

3.1. El lenguaje androcéntrico y su parodia

A causa de un lenguaje androcéntrico, las diferencias sexuales han sido convertidas en pretexto para una construcción sagrada del género que afecta a los varones tanto como a las mujeres. En la tradición judeocristiana, la exclusión de la sexualidad como un motivo de impureza, hasta llegar a la exigencia del celibato, fueron explicadas por obediencia al precepto sacerdotal de excluir a las mujeres del contacto con lo sagrado, bajo el supuesto de "protegerlas" contra una divinidad superior, amenazante y destructora. Tan sólo un cierto prototipo de cuerpo –por lo demás, variable a lo largo del tiempo- ha sido considerado *perfecto* para presentarse ante Dios (cf. Lev 21). Esa interpretación del trato con la divinidad, tanto más deshumanizado aquél, cuanto más exclusivamente masculina ésta, se exhibía de modo obsceno a través de códigos y cánones, aunque fuera contradicha por otras prácticas siempre vigentes: el nazireato de ambos sexos (Nm 6, 1 ss.); el Cantar de los cantares y las bodas del reino de Dios; las fiestas litúrgicas, especialmente la Pascua. De hecho, es contraria al sentido subversivo de algunas tradiciones bíblicas, a traves de las cuales se revela tanto la

bendición divina sobre la sexualidad y el amor conyugal, como la relevancia de una serie abierta de mujeres en la Historia de salvación.

La parodia desde el interior de la Biblia a las interdicciones impuestas por el código de pureza es de por sí notoria. Manifiesta otros símbolos y formas transmitidas de relación con Dios: las tradiciones del Génesis y el Éxodo descubren a las mujeres estableciendo la Alianza (Hagar Gn 21, 17-18; Seforá 4, 25-26) o pasando pruebas de fe para desarrollar su vocación (Tamar Gn 38, Miriam Éx 15, 20-21; Nm 12, 1 ss.). La tradición del nazireato es representada por la oración silenciosa de Ana *a la puerta* del Templo, hasta que es escuchada y entona un *hallel* por su liberación, sin haber puesto un pie en tal recinto (1Re 1, 9-15ss.). La tradición profética reconoce abiertamente la participación y el carisma de las mujeres (Deborá Jue 4, 4 ss., Juldá 2Re 22, 14-20) en situaciones de crisis, aunque apenas se conserve su palabra.

No es sólo que el Dios bíblico tenga "entrañas de mujer" (*rahamim, rahum*) con un pueblo al que trata maternalmente, como a un-a hijo/a, sino que sería imposible conocerl* bajo una determinación de género, excepto por subordinación, represión y contrariedad de uno de sus elementos (*El-Elohim* vs. *Aserá*). Sería absurdo que el acontecimiento de la humanización de Dios-a por medio de su Hijo continuara sirviendo de pretexto para sostener el patriarcado en el espacio religioso, contra una historia de aprendizaje común a diversas culturas y aun contra las mujeres-prójimas[1].

La genealogía patriarcal (*toledot*) y etnocéntrica en el Primer Testamento ya había sido interferida por mujeres consideradas heroínas (cf. Mt 1, 2-6): Tamar, quien tiene que apropiarse por las bravas el semen de su suegro; Rahab, la prostituta, abierta a cambiar el signo de los tiempos; Rut, la moabita, redentora de su familia judía; Judit, Ester, etc. Pero el acontecimiento de Jesús en el NT rompe la sucesión monótona de las *toledot* desde el origen mítico e inaugura una era nueva: el "hijo de María" (Mc 6, 3), junto con el nacimiento virginal, sin interferencia de varón, es un signo que no rechaza la sexualidad (cf. Mt 1, 25), sino el impuesto del honor masculino y la sacralización del patrilinaje, los cuales impedían el reconocimiento de la *Sofía* en el Hijo y de la *Rúah* en el Espíritu que nos transmite.

3.2. Lectura crítica a partir de la imagen inclusiva de Dios-a

Las relaciones de Dios, en diálogo con los héroes y heroínas de las tradiciones narrativas, son un testimonio de la igualdad reconocida en Gn 1, 26-28: la imagen de Dios-a es inclusiva. No puede ser categorizada por roles de género, pero no prescinde de la naturaleza sexuada ni de la sexualidad. Si se ha evitado durante tres milenios confundir la divinidad con una hierogamia sagrada, era porque servía de emblema a las monarquías hereditarias en las ciudades-estado del Próximo Oriente Antiguo. Los carismas divinos no se heredan como una propiedad privada, ni se transmiten por mera generación, *como tampoco la malignidad*. La misma tradición –profética, sapiencial e incluso legal- también había rechazado identificar a Dios con la monarquía, con los ejércitos, con las riquezas y con la violencia característica del patriarcado, tanto en figuras masculinas (el dios-toro o el dios-luna de Harrán) como femeninas (Anat,

[1] Vid. dos artículos del admirado biblista argentino CROATO (2001a y 2001b). En vez de hablar del "eterno femenino" o la dimensión femenina del Padre, es preferible recuperar el lenguaje de la Diosa en el/la único/a Dios-a. "Estimo que el verdadero avance en la teología debería darse por la recuperación de *la Diosa*, para que los símbolos femeninos sean coherentes, equilibrados y claros. Sobre todo, para que también la mujer tenga un "modelo divino" que le corresponda. Y, más que sobre todo, para que no haya una legitimación en un Dios *solamente* masculino de las prácticas patriarcales y kiriarcales que tienen "vía libre", o apoyo trascendente, en una concepción *trunca* de la divinidad" CROATO, 2001a, 28.

Astarté, etc.). Sin embargo, la redacción postexílica del texto bíblico ahogó desde la raíz cualquier invocación femenina a la divinidad, mientras que ha consentido reflejar los intereses políticos y las convenciones de los imperios orientales a través de conceptos como la guerra santa, el exterminio (heb. *herem*), la "ambición apocalíptica" que desea la destrucción del mundo con tal de dominar al enemigo.

Tanto el Primer como el Segundo Testamento adolecen de las mismas plagas cuando categorizan a las mujeres según las convenciones sociales de su época: reglas de pureza excluyentes del sacerdocio, códigos domésticos subordinantes[1]. Ha sido necesaria una lectura crítica del texto [2] que permita contemplar a las mujeres

[1] Vid. ESTÉVEZ (2003); MENÉNDEZ ANTUÑA (2008).

[2] Vid. a manera de señas entre una bibliografía amplísima, SCHÜSSLER-FIORENZA, 2004 (teología y exégesis bíblica); JOHNSON, 1993 (teología dogmática), además de R. RADFORD RUETHER, E. MOLTMANN-WENDEL, DOROTHEE SÖLLE, etc. Una introducción útil y accesible serían los artículos de GÓMEZ-ACEBO (2003; 2006). A lo largo del libro he hecho referencia a la exégesis y la teología bíblica en cada contexto. En España, el ámbito más desarrollado por la crítica feminista de la religión ha sido la historiografía, entre cuyas cultivadoras recuerdo como profesora y amiga a MARIA DEL MAR GRAÑA. Hay algunas obras que sirven para introducir a la teología feminista en un ámbito cultural determinado, p.ej., KUNG (1990); WILLIAMS (1990); AQUINO (1993); AQUINO et al. (2000).
Además de las teólogas y exegetas ya referidas, hay que dar cuenta de autoras *poscristianas* que han puesto en cuestión la misma posibilidad de un cristianismo *despatriarcalizado*, a causa de categorías como Dios=Padre o la relación privilegiada Padre-Hijo, desde la obra de DALY (1973), quien recupera la memoria de teólogas del siglo anterior como la editora de la *Biblia de la mujer*, ELIZABETH CADY STANTON; cf. el diálogo entre ROSEMARY RADFORD RUETHER y DAPHNE HAMPSON (Abadía de Westminster, 1986; organizado por Catholic Women's Network) sobre si la religión cristiana es "intrínsecamente sexista", o no. Como se queja SCHÜSSLER-FIORENZA, una postura poscristiana entra en juego con la estrategia integrista que defiende el "derecho de la Iglesia a discriminar" en nombre de Dios. Tanto o más relevante es la crítica de autoras judías al cristianismo (cf. varias obras de JUDITH PLASKOW comentadas por SCHÜSSLER-FIORENZA), en el proceso de un diálogo religioso siempre vigente, aunque pueda ser recibida desde muchos ángulos. La figura de la Diosa, siempre excluida de las representaciones verbales del Primer Testamento por un conflicto económico y político con la estructura de la ciudad estado (Tiro y Sidón, Samaria, Babilonia) donde se adoraba a una diosa-consorte, ha sido reivindicada no sólo en una corriente poscristiana o en las tradiciones religiosas de un chamanismo femenino y matrilineal, más histórico que el movimiento Wicka; sino también en la teología feminista cristiana, especialmente en los ensayos sobre María, la Madre y "la Diosa escondida", al menos cuando no se limitan a señalar una "complementariedad" femenina respecto al paradigma dominante masculino, p.ej. MULACK (1991); y la reflexión sobre el simbolismo psicológico de la cultura cristiana en la adoración a María (cf. la "cuaternidad" según JUNG, *Simbología del espíritu*), WEILER (1990).
En este marco ampliado se plantea como un lugar común la cuestión ardua del lenguaje sobre Dios-a, cf. RUETHER (1983); MCFAGUE (1987); CHOPP (1989), JOHNSON (1993); SÖLLE (2000). Un panorama temático sabiamente elaborado lo encuentro en SCHÜSSLER-FIORENZA (1994, 229-266). La manera más elegante de salvar el obstáculo de categorizar a Dios-a como "Padre" es considerar tal apelativo una *metáfora* junto a muchas otras que sirven para denominar la relación de Dios-a con su pueblo, muchas de ellas expresiones en género gramatical femenino y algunas con *un fuerte trasfondo de género*: la Espíritu – heb. Ruah; la Sabiduría – heb. Hokhmá; gr. Sofía; la Madre con entrañas de amor a todas las criaturas y de modo preferencial a un pueblo de pobres, pequeños y aplastados por la dominación patriarcal-kyriarcal (*Herrschaft*). Lo cierto es que Jesús llama a Dios *Padre* para expresar algo más que una metáfora en su participación personal y social con una comunidad de hermanos, hermanas y madres en igualdad radical y en anticipo de la Historia consumada.
Pasamos por alto una miriada de obras de estética y simbología que reflexionan sobre el "eterno femenino" en redundancia con la imaginación de Goethe y su poema dramático *Fausto*, a su vez heredero de una cadena de elucubraciones esotéricas sobre la divinidad femenina en clave de función o símbolo de *la naturaleza frente a la cultura*, el *receptáculo del semen*, etc. Otra serie abundante de textos se refieren al "genio femenino", como la literatura romántica decimonónica, a manera de *adjetivo* del ser o de la *ontología masculina*; lo cual se hace evidente en cuanto que no hablamos del "genio masculino" por correspondencia. En todo caso, sufrimos el mal genio de algunos patriarcas cuando se les mientan los "padres de impureza" (en términos comparables de la *Misná*): *el ministerio de las mujeres* sin discriminación en ningún plano simbólico; *la maternidad* como un acontecimiento *fruto de la libertad*

(post)mesiánicas en relación con Cristo, verdadero humano, y el rostro de la Madre en la invocación de Jesús al *Abbá*. A causa de una distribución subordinante de los roles, ese rostro oculto no ha sido asumido *por todos* en la práctica cristiana de la escucha y del aprendizaje con Dios-a: el cuidado, la relación interpersonal, el tejido comunitario en igualdad y en reciprocidad, la libre donación de sí mismo para hacer justicia a quienes son privados de capacidades por la injusticia social, la genética o la enfermedad. "Lo trascendental es sensible" (Luce Irigaray); si no impedimos por la violencia y el dominio que Dios-a se dé a conocer investido de emociones humanizadoras, más acá de cualquier abstracción[1].

con que las mujeres deciden ejercer su propia capacidad de engendrar, a imagen de Dios-a Madre/Padre, y no por el fatalismo de una casualidad, como si a Dios-a se le hubiera derramado el bote para germinar al ser humano; *la sexualidad* como medio de comunicación con Dios-a, que no puede ser despreciada sin denigrar a el-la Creador-a que nos ha concebido tal como somos; *la igualdad de la representación de Cristo* en el servicio de todos los cristianos a la vida, y aun de tod@s l@s human@s que defienden y promueven la dignidad de l@s otr@s, después de siglos de adoración a una *potestas* mágica.

[1] Muchas teólogas e historiadoras, en la línea del "ecofeminismo", han hecho una lectura crítica sobre los textos sagrados cuyos objetivos son la recuperación del cuerpo maldecido por el simbolismo occidental, la superación del odio contra el mundo creado, así como el alumbramiento de una nueva conciencia de género que acabe con la estigmatización de las mujeres, junto con todas las formas de dominación sobre las criaturas. Vid. MCFAGUE (1993); GEBARA (2000); ESTÉVEZ (2003); NAVARRO PUERTO (2006).

V. La memoria sobre los malditos

La reina Sherifa mora
la que reina en Almería
dicen que tiene deseos
de una cristiana cautiva
[historia del rapto y el parto de la infanta,
que estaba embarazada]
Un día estando la infanta
con su niña a la cocina
con lagrimas de sus ojos
lavó la cara a la niña
"Ay mi niña de mi alma
Ay mi niña de mi vida
Quién te me diera en mis tierras
en mis tierras de Almería
te nombrara Blancaflor
nombre de una hermana mía
que la cautivaron moros
día de Pascua florida
cogiendo rosas y flores
en las huertas de Almería"
"Por tu vida, mi esclava
repite esta cantartica"
"Yo la ripitiré, señora
por la gran desdicha mía"
"Qué señas tiene tu hermana
qué señas ella tenía"
"Tiene un lunar en el pecho
debajo de la tetilla"
Siete vueltas les dieran
siete vueltas se darían
y de allí se conocieron
que eran hermanas queridas
Se cogieron de la mano
y se fueron para Almería
Hermanas reina y cautiva, Romance de cautivas (Casablanca, 1990)

Pariome mi madre
criome mi tía
púsome por nombre
niña y sin fortuna
Pariome mi madre
en una noche oscura
ni gallo cantaba
ni perro ladraba
Sólo la aguililla
negras voces daba
Pariome mi madre
en una noche oscura
Los malos augurios, Endecha (Tetuán y Alcazarquivir, 1979)

[1]

Las fronteras establecidas por los estratos sociales en un cosmos piramidal convierten lo que es producto de la cultura en un segundo destino: a la vulnerabilidad y la finitud humanas se suma la maldición provocada por el nacimiento en *los reinos inferiores*. Las castas son el resultado de una consagración de la desigualdad, como si fuera voluntad divina.

Varias novelas en el Primer Testamento se compadecen del sufrimiento padecido por quienes penan en el único infierno real: el mundo construido por la injusticia. La novela de José esclavo en Egipto (Gn 37, 2-36; 39, 1 – 47, 34), Tamar rechazada y amenazada de muerte por Judá (Gn 38), Ana despreciada por su esterilidad y su condición de mujer (1Re 1, 1 - 2, 11), los libros de Rut, Job y Tobías, etc. La memoria próxima del pueblo judío sobre el exilio ha nutrido de experiencia humana esos signos de la compasión divina.

Sin embargo, el orden socio-político en Palestina durante la época del Segundo Templo, tras el exilio, dio pie a que se formaran nuevas castas y nuevas legitimaciones religiosas de la desigualdad, contra los campesinos, las mujeres, *los otros*. "Surgió en Egipto un nuevo rey, que no había conocido a José" Éx 1, 8.

Esta sección se dedica a investigar la literatura intertestamentaria y la situación de los textos bíblicos antes que se elaborase el canon, con ayuda de la biblioteca

[1] El primer romance fue grabado por Marcel Cohen en Tel Aviv (1990) y el segundo por Flora Bengio y por Simí Suissa en Ashdod (1979), vid. SUSANA WEICH-SHAHAK (dir.), *Traditional Sephardic Songs and Ballads from Morocco*, Madrid, Saga, 1991. Los moriscos y los judíos españoles, expulsados por la política inquisitorial del nuevo imperio católico, confluyeron y convivieron en Marruecos durante varios siglos, desde el XVII hasta el XX.

descubierta en las cuevas del Mar Muerto y en Masadá. Nos ofrece un panorama suficiente acerca del modo en que se construyeron los símbolos de la maldición en grupos sectarios que se disputaban el predominio en la sociedad judía, en conflicto mimético con el imperio. La i-lógica del *herem* amenazó de nuevo, como en tiempos de los profetas pre-exílicos, a la generalidad del pueblo. Pero cabe señalar el agravante que suponía el supuesto de que la ira de Dios sólo amenazase a *los otros*.

Algo similar, o todavía más grave, podríamos decir acerca de la construcción de la Cristiandad tras la persecución sufrida por el imperio romano, que ha sido especialmente penosa para el pueblo judío, desde el s. V hasta la Shoá. Todavía estoy esperando una invitación efectiva de la flamante Unión Europea para que los judíos que la poblaron durante más de mil años, todavía más tiempo del que vivieron en Canaán, puedan volver a *su tierra*, con derechos reconocidos: Sefarad, Países Bajos, Polonia, Alemania, Grecia. Lo que el diálogo con el Misterio pone en cuestión es precisamente la validez de muchas fronteras, internas y externas, que tan sagradas parecían a los poderosos y tan opresivas han sido para los *inferiores*.

1. Los reinos inferiores

Los imperios contemporáneos son objeto de burla en la Biblia, a pesar de o a causa del terror que inspiran (Sal 82; 146, 3; Mc 12, 16-17; Hch 4, 24-31, etc.). Después de la destrucción de Jerusalén y del exilio, tampoco la monarquía sagrada tenía fácil su legitimación, aunque las profecías apocalípticas ambicionen mucho más que el reino de David: el dominio del mundo. La humillación de los pobres, las mujeres y los esclavos no podía ser resuelta por medio de formas de terror que sólo afectan a quienes se consideren súbditos. Ningún judío, tampoco mujeres ni esclavos, era considerado inferior por designio divino, a pesar de los códigos de pureza ritual. De hecho, según la Misná y el Talmud, a las mujeres no se las prohibía participar en las sinagogas (e intervenir leyendo), en las oraciones diarias o subir a Jerusalén en las fiestas, sino que se las declaraba "exentas" de tales obligaciones varoniles[1]. Lo mismo podríamos decir en

[1] La discusión en el judaísmo actual sobre cómo interpretar la Torá, sea para incluir a las mujeres o sea para excluirlas como receptoras de los preceptos (deberes y castigos) entregados a Israel en el Sinaí, sigue abierta, a raíz de las críticas expresadas por teólogas feministas como JUDITH PLASKOW (1991) y por la historiadora TAL ILAN. PLASKOW defiende la recuperación de la memoria de las mujeres que fueron excluidas por el texto de la Torá y por cada una de sus actualizaciones a lo largo del tiempo. ILAN se hace cargo de esa tarea, en todas sus obras. En su último libro (ILAN, 2006), examina la lectura de los *midrashim haláquicos* que se produjeron simultáneamente, como alternativa, a la literatura rabínica, cuyos autores defendían que no era la tradición oral tanaíta (la Torá oral, también procedente del Sinaí), sino el comentario de la Torá escrita el mejor medio para deducir las leyes necesarias. Los comentaristas se dividieron en dos escuelas, que produjeron dos series de *midrashim* a los libros de la Torá (conservadas sólo parcialmente o en fragmentos), a las que se denomina por convención la *Mekhilta de rabbí Ismael* (el libro así llamado, sobre Éx, y la *Sifré* sobre Nm, a más de fragmentos sobre Dt) y la *Mekhilta de rabbí Akiva* (*Sifrá* sobre Lev y sobre Dt, junto a fragmentos de la *Mekhilta de rabbí Simeón bar Yohai*, sobre Éx, y la *Sifré Zuta*, sobre Nm), la primera de las cuales adoptó una perspectiva inclusiva sobre el destinatario de los preceptos (toda la humanidad, incluyendo a las mujeres), mientras que la segunda excluía a las mujeres de los castigos que se refieren a un "hombre" en el texto, y a mujeres, esclavos y gentiles de los mandatos genéricos, supuestamente por fidelidad a la letra. La conclusión de ILAN es que los *midrashim* de la línea inclusiva encontraron oposición en su tiempo y la siguen encontrando ahora, aun cuando sea para otorgar privilegios a las mujeres en algún aspecto (p.ej. excluirlas de los castigos). La línea de Akiva deja fuera a las mujeres en aspectos claves para el judaísmo: la lectura de la Torá, el liderazgo ("un rey, no una reina") o la herencia. Mientras que la línea de Ismael sólo las incluye en

sentido contrario: nada prohibía a los varones el servicio doméstico, excepto sus prejuicios.

Aun así, el imaginario que había quedado colgando de un *cielo monárquico* siguió provocando miedo, el cual era atribuido a la divinidad por los guardianes de su propio estatus, antes que "amigos de las tradiciones" (cf. Os 6, 6; Mc 2, 27-28; 7, 1-23; Mt 9, 12-13). Ese cielo amenazador sobre Israel era representado por la doctrina del *herem*, sobre todo en tres ámbitos: la guerra santa teorizada en el Deuteronomio, narrada en Números o Josué y desplazada al ámbito de los sacrificios por el Levítico.

Así pues, la tradición bíblica se había cargado con símbolos legitimadores de la violencia y del dominio, como es fácil detectar en las narraciones épicas de la conquista y en el llamado *derecho* de guerra, los cuales fueron asimilados durante siglos de los enemigos orientales. Sin embargo, la derrota de Josías frente al ejército egipcio a fines del s. VII a.C. y la rápida desintegración posterior de la monarquía de Judá, que concluye en la destrucción de Jerusalén y en el exilio, permitieron que tales representaciones fueran desplazadas por otras en la tradición: p.ej. el pacifismo universalista de Is 2, 15ss., que el Deutero y Trito Isaías han llevado a una expresión ambigua, en trance de aclararse (Is 54-55; 60-62; 65, 1-25). Después, aquellos símbolos del horror fueron tratados como alegorías (la *tipología* exegética), desde los primeros comentarios cristianos al Pentateuco hasta la hoy llamada "lectura canónica". Finalmente, están siendo analizados por los métodos histórico-críticos para situarlos en su contexto de producción y comprender sus motivaciones humanas.

No obstante, los intentos de materializar un poder sagrado en el judaísmo postexílico: la guerra de los macabeos (primera mitad del s. II a.C.), la ambición de las sectas que propician la guerra contra Roma (67-74 d.C.); de similar manera que otros grupos en la historia posterior del cristianismo (anti-paganismo, antisemitismo, perseguidores de herejes, reclutadores de cruzados, predicadores castrenses), echaron mano de tales referentes para legitimar un reino del terror contra los enemigos[1]. No sería posible entender la estrategia de dominio que caracteriza a los movimientos apocalípticos, en la Judea del s. I, durante la crisis del Bajo Imperio, en distintos periodos de la edad media europea, en las ideologías que defienden el terror o que lo provocan como un mal menor, sin tomar en consideración las doctrinas que demonizan al pueblo y consideran necesario un exorcismo colectivo.

Como veremos, una vez que el texto de la Torá ya no podía ser sustancialmente modificado, comenzaron a producirse paráfrasis y textos parabíblicos que parecen obsesionados, sin exageración, por reducir la diversidad, sobre todo en las narraciones. El libro de los Jubileos se preocupa expresamente por borrar los rastros de una perspectiva autónoma en las mujeres (p.ej. Tamar, según Jub 41, 25-28) y construir un texto uniforme, bajo la ley de la retribución (desgracia=pecado, cf. Jub 41, 3) o el axioma que excluye cualquier comunidad con los extranjeros, comenzando por el matrimonio (Jub 25, 1-9; 30, 7-17), en nombre del celoso Leví (Jub 30, 18-20). Tal

---

aspectos secundarios (pureza/impureza) o en la amenaza de castigo. En realidad, ambos están desarrollando el mismo sistema legal, que era excluyente (ILAN, 2006, 139-140). No obstante, hay diferencias: rabbí Ismael incluye a las mujeres en el concepto "Israel", mientras que Akiva las excluye. En suma, las versiones del judaísmo que salieron triunfantes durante su institucionalización, a partir de fuentes sectarias, fueron las menos favorables a la igualdad entre mujeres y varones (fariseismo inicial vs. rabinismo, Toseftá vs. Misná, Midrás vs. Misná, bet Hillel vs. bet Samai), por motivos históricos (ibid. 147-148).

[1] Vid. supra, el cap. de este libro "La memoria violenta". Frente a tales demostraciones de una providencia humana sin entrañas, el reinado subversivo de Dios-a *tenía* que hacerse presente, primero, entre los etiquetados como inferiores.

supuesto obligó, p.ej., a modificar la memoria colectiva sobre un Abrahán capaz de convivir con otros pueblos (Jub 22, 16 ss.), aunque se hubiera ratificado durante el exilio. Su encuentro con el "rey justo" Melquisedec y la ofrenda incruenta al Dios Altísimo (Gn 14, 17-20), asi como la bendición que sobrevendría a todos los linajes de la tierra, por medio de Abrahán (Gn 12, 3b cf. LXX), desaparecieron del mapa, hasta que fueron adaptadas por otra doctrina: el dominio del mundo (11QMelquisedec; cf. Rm 4, 13).

Desde el s. III a.C., las antinomias

- entre los *rituales de separación*, promovidos tardíamente a partir de códigos sacerdotales de pureza, y los *ritos inclusivos* de iniciación pascual, que se remontan a las raíces del pueblo;
- entre el memorial de la liberación y las formas de represión internas: contra esclavos, jornaleros sin tierra, mujeres, además de las formas opresivas externas: los tributos inicuos que los sucesivos imperios cargan sobre los campesinos[1],

tendieron a ser resueltas a través de la expectación apocalíptica de una catástrofe sin parangón, excepto con el Diluvio.

El mito de la destrucción provocada por la divinidad había cegado la percepción sobre el modo en que podemos anticipar el horizonte de un juicio final frente a la iniquidad presente, de acuerdo con la predicación de los profetas y, todavía más, en la intuición de Jesús: la recuperación de la memoria olvidada y de las vidas enterradas. Además, el terror de muchos a la condena, junto con la catástrofe, hacía todavía ininteligible la nueva promesa de resurrección, como un signo pleno de la vida frente al poder de la muerte. Las formas de mesianismo prescritas en ese contexto cultural tenían relación con los Apocalipsis que habían sido escritos, copiados y leídos ávidamente por esenios y qumranitas, e incluso cultivados en épocas de crisis social por los fariseos: al fin de la monarquía asmonea (*Salmos de Salomón*, mediados s. I a.C.), tras la muerte de Herodes (el cambio de siglo), y durante la crisis causada por una secuencia de prefectos y procuradores romanos dedicados a la violencia y la extorsión, incluido Pilato (años 6-70 d.C.) [2].

En el relato de Marcos se percibe, a través de la sensibilidad al aire de una muchedumbre nómada, que la *ambición apocalíptica* resultaba tan amenazante como esperanzadora: otro rito de dominación, aunque supusiera un cambio de poder. Para sus ideólogos, las víctimas previsibles del castigo anunciado no eran sólo los *kittim* (de cultura griega, sirios o romanos), sino también los judíos colaboradores del imperio o de una monarquía *no ungida*: los herodianos, las familias de donde el imperio seleccionaba a los sumos sacerdotes desde tiempo de los asmoneos (Caifás y Anás), los recaudadores. Por amplificación retórica (toda la humanidad es pecadora, pero de manera especial los ignorantes de la Ley), la amenaza se extendía sobre *la muchedumbre* de impuros, sometidos al estrés de la supervivencia y al rigor de los intérpretes de la Ley: el *'am ha'aretz*.

[1] Recordemos que tanto los funcionarios como los sacerdotes, incluso los más poderosos, estaban exentos.
[2] Vid. el estudio de YARBRO COLLINS (1996) sobre los referentes históricos posibles del mesianismo fraudulento sobre el que avisa Mc 13, en los personajes que se aprovechan del río revuelto desde el verano del año 66 para liderar facciones en lucha por el control de la nación: Manahén, Juan de Giscala y Simón Ben-Giora.

2. El pueblo de la tierra: herederos convertidos en jornaleros

2.1. El derecho a la tierra

Es notoria la confusión en autores bien documentados [1] acerca del término *'amme ha'aretz* (todos "los pueblos de la tierra", en pl., que significa la universal humanidad Dt 28, 10; Jos 4, 24; 1Re 8, 43.53.60; Sof 3, 20; Ez 31, 12), y la expresión deuteronomista *'am ha'aretz*, sing.[2] ("pueblo de la tierra"), para referirse a la asamblea del pueblo o a la tradición rural y tribal de Israel en apoyo de la monarquía davídica, quienes instalan al "buen rey" Josías (2Re 21, 24; 23, 30.35), como antes habían hecho con los niños Joás y Ozías (2Re 11, 14-20; 14, 21; 15, 5; 16, 15), y después de su muerte en Meguidó hicieron con Joacaz, su hijo (2Re 23, 30). El faraón egipcio Necó impuso al rey Joaquín, el cual comenzó por cobrar al pueblo de la tierra el impuesto destinado a su protector (2Re 23, 35), lo que la HDta interpreta como signo de decadencia. Por referencia a la sección anterior, añadamos que el periodo durante el cual funcionó una monarquía hereditaria bajo el control de una asamblea cívica se circunscribe, de acuerdo con el relato, a aquella parte de la HDta donde aparece el personaje del *'am ha'aretz* con tal función y nombre, ni antes ni después. Ese periodo culmina (y acaba) con la composición del Deuteronomio.

No obstante, el concepto se fundaba implícitamente sobre el don gratuito de la tierra por YHWH, según era narrada la memoria del pueblo por los profetas (Miq 6, 4-5; 7, 14-15). En la segunda mitad del s. VIII, Miqueas se presenta como un igual entre sus pares (Miq 1, 1; cf. Jer 26, 17-19) en la asamblea de YHWH (*qehal YHWH* Miq 2, 5), para quejarse contra los acaparadores instalados en Samaria y Jerusalén, sedes de ambas monarquías (ciudades-estado, como en otros tiempos y lugares), porque han empobrecido y desposeido al pueblo, a causa de las deudas, mucho antes que la "herencia" les fuera arrebatada por los invasores asirios y babilonios (Miq 2, 1-4; 3, 1-3)[3].

Al principio del reinado de Joaquín (609-604), entronizado por el Faraón, es decir, poco después de la muerte de su padre Josías, cuando Jeremías exige que la Torá promulgada siga vigente, la asamblea del pueblo se opone a los "sacerdotes y profetas" del Templo que pretenden matarle, mientras los más viejos recuerdan las profecías de Miqueas de Moreset en tiempos del rey Ezequías (Jer 26, 16-19). Sin embargo, la actitud refractaria del rey, quien ordena asesinar al profeta Urías por idénticos motivos, endurece la situación (Jer 26, 20-24). Años después, durante el reinado de Sedecías (597-587), Jeremías incluye a esa asamblea decisoria de jefes de clan, vinculados a la monarquía, a quienes se había dirigido en varias ocasiones, entre los responsables de la desgracia reiterada (Jer 34, 19; cf. Dn 9, 6)[4]. Prácticamente lo mismo hace Ezequiel en las profecías de la catástrofe (Ez 7, 27; 12, 19; 33, 2), mientras especifica sus injusticias, junto a las de sacerdotes y profetas del Templo (Ez 22, 29). Como vimos en la sección

[1] Cf. JOHN P. MEIER (2001, 62), SANDERS y CROSSAN en varias obras.

[2] Acerca de tal expresión `#r<a'_h' ~[;` en la HDta, vinculado a la monarquía, vid. SOGGIN (1963). Una interpretación del pueblo de la tierra como asamblea decisoria, pre-constitucional, en SULZBERGER (1909). La hipótesis de que el *'am ha'aretz* estuviera formado por propietarios conservadores, una especie de nobleza campesina que controla a la monarquía (con apariencia democrática), es defendida por DAICHES (1928). NICHOLSON (1965) entiende que el término no tiene una significación fija, sino que cambia de sentido según su contexto en el Primer Testamento.

[3] Vid. BLENKINSOPP (1996, 93 s.).

[4] Entre los que distingue a los "ancianos de la tierra", los patriarcas campesinos que se declaraban continuadores de la tradición profética de Miqueas (Jer 26, 17-19).

II, cap. 2.2, y en la sección III, la síntesis intentada por el Deuteronomio había dado lugar a un nacionalismo de corte militarista, violento y belicoso, que enterró la dimensión económica y social de la reforma.

Cierto que si comenzamos la Biblia desde el Génesis, en lugar de por la secuencia histórica en su redacción, encontraremos que el *'am ha'aretz* denomina a los pueblos cananeos, tal como se interpreta hoy en una lectura común (Gn 23, 12-13) [1]. Pero en ese contexto y en el de la historia de José, donde se refiere a todos los pobladores de Egipto (Gn 42, 6), la expresión tiene un sentido neutro: los habitantes de una región determinada, como los israelitas en Israel.

Así pues, la connotación positiva del *pueblo de la tierra* en sing. era asociada a la legislación social del Dt y a la regulación del Jubileo por Lev 25: cada familia israelita tiene derecho a la tierra. De hecho, el Levítico se hace eco de la antigua categoría cuando identifica al *'am ha'aretz* (Lev 20, 2) con la asamblea patriarcal de los varones libres, encargados de celebrar las fiestas y de ejecutar los mandatos penales de la Torá (Ez 45, 22; 46, 3.9), según una legalidad más cercana a la polis griega que a la estratificada organización romana[2]. Ese modelo se refleja en el símbolo usado por Jesús en el evangelio de Juan para describir los ideales del aprendiz Natanael: "cuando estabas *debajo de la higuera*, te vi" Jn 1, 50. La tradición bíblica había imaginado el *Salom* de tal manera: "cada uno bajo su parra y bajo su higuera" Miq 4, 4; Zac 3, 10; 1Re 5, 5; cf. 2Re 18, 31; Jer 8, 13; Jl 1, 7.

Sin embargo, el reinado de Dios que Jesús anuncia y hace realidad trasciende los límites impuestos a las relaciones interpersonales por los estereotipos sobre la pureza y el *odio legal* al enemigo. Aquellas condiciones asumidas por el pueblo de la tierra como señas de identidad: la restricción sobre la comunidad de mesa, la subordinación humillante de las mujeres, la sacralización de la violencia vindicativa y de la guerra, la purificación ritual para acceder al espacio sagrado, y aun los mismos sacrificios cruentos, eran armas simbólicas que se volvían contra sus portadores. La comunidad de Jesús llega a transformar de manera radical las estructuras sociales, económicas y políticas, aunque no fuera más que en germen. A través de sus liturgias con la muchedumbre (Mc 6, 33 ss.; 8, 1 ss.), el pueblo de la tierra *sin tierra* (sing. Israel) y *los* pueblos de la tierra sometidos por el imperio (pl. los gentiles) pueden compartir los dones divinos: el primero de todos, un corazón de carne, amante, servicial y solidario (Mc 6, 34.37; 8, 2-3.17-21).

2.2. El pueblo contaminado

A lo largo del postexilio, de manera cada vez más acentuada, y aun todavía en tiempos de Jesús, los intérpretes de la Ley mostraron una peculiar animadversión hacia ese pueblo que se había mezclado con otros pueblos (de ahí el plural en la literatura

[1] Cf. el por otra parte extraordinario libro de BEN-CHORIN sobre la formación judía de Jesús (1967, 46).

[2] Por lo demás, el contexto sigue siendo el impuesto por la violencia sagrada: el apedreamiento de quienes den culto a otros dioses (*Molekh*), y concretamente a quienes entregan a un hijo para que lo sacrifiquen, lo cual es ciertamente abominable. Pero ya hemos comprobado que la retórica del *herem* en Israel también participaba del mismo rito de consagración esquizoide, cuando imaginaba una divinidad en trance de exigir que le fuera sacrificado el primogénito (Éx 13, 1, etc.; cf. Gn 22), aunque fuera simbólicamente, a diferencia del genocidio causado entre los primogénitos de Egipto la noche anterior a la liberación (Éx 12, 29 ss). El trasfondo de todos esos ritos era la mera exaltación de una violencia sagrada y suprema, que se sobrepone a cualquier vínculo humano, en vez de usarlo como significante.

rabínica[1]) durante el exilio y, por tal razón, se había hecho impuro. Esas deprecaciones pretenden dar continuidad a las que emitieron los profetas contra los reinos de Israel y de Judá, antes del exilio, así como al género de las Lamentaciones (incluidos los salmos con tal tema), durante el destierro. El oráculo de Zac 7, 5, emitido a poco de comenzar la reconstrucción del Templo (el año cuarto del rey Darío), echa en cara al "pueblo de la tierra" y a los sacerdotes que permanecieron en Betel (samaritanos, a todas luces) el hecho de haber celebrado ayunos y votos a su aire[2], así como fiestas de comunión ("comer y beber") ajenas al orden deuteronómico. El razonamiento del profeta es coherente con una demanda ética, pero no parece reconocer que durante todos aquellos años hubiera yahvismo en Israel. Debió de estar en boca de los primeros regresados, quienes ciertamente habían lamentado más las consecuencias del exilio. Pero, ¿a qué sujeto atribuyeron las culpas?

Como ya dije en la sección I, el lenguaje profético y las imágenes que los profetas (Jeremías, Ezequiel) comparten con la *lírica penitencial* en el destierro, mientras hacen profesión de fidelidad a "sólo-YHWH", estaban trufados de un odio sorprendente y acervo contra las mujeres, como si hubieran sido las responsables de los desastres sufridos por el conjunto del pueblo, a costa de las guerras emprendidas por la monarquía y sus sostenedores. La sangre de la menstruación, ritualmente impura en la tradición sacerdotal, es usada como emblema para suplantar la realidad de la sangre derramada en nombre del dios-violencia (Lam 4, 14-15). De tal manera, se achaca al cuerpo de las mujeres[3] la culpa de las impurezas *morales*: la corrupción de los jefes, la opresión de los pobres, la ambición imperialista. Pues bien, a la vuelta del exilio, no era difícil que legistas y escritores educados en la manipulación ideológica volvieran a hacer lo mismo, con otro sujeto-víctima.

Después de la deportación babilónica, que afecta casi íntegramente a la casta letrada (funcionarios de la corte y del Templo) y a los artesanos útiles para armar el país, fue cuando "los más vulnerables del pueblo[4], que no tenían nada" (Jer 39, 10) ocuparon parte de la tierra abandonada por los mejor situados: "viñas y parcelas", con permiso y estímulo de los nuevos gobernantes[5]. Tales eran los "pobres de la tierra" de

---

[1] Vid. un estudio exhaustivo de los usos de *'am ha'aretz* y de *'amme(i) ha'aretz*, ambos casi homónimos en el Talmud (OPPENHEIMER, 1977), el cual recoge y desarrolla la lectura de BÜCHLER (1906), con la intención de despejar cualquier duda acerca de la pertenencia de tal grupo (mayoritario, en realidad) al judaísmo contemporáneo. La diferencia del pueblo de la tierra con respecto a sacerdotes (*kokhanim*) y puritanos (*haverim*) estaría en su ignorancia de la letra de la Torá, lo que provocaba que no la siguieran escrupulosamente, por inadvertencia.

[2] Al final de la parte más antigua del libro de Zacarías (ProtoZac 7, 3ss.), es todo el pueblo el que declara haber estado cumpliendo el voto de *nazir* junto con el ayuno para lamentarse por la caída de Jerusalén, durante el mes quinto de muchos años consecutivos. Los pobladores acuden por propia iniciativa a "los sacerdotes del templo del Señor y a los profetas" para preguntar si deben continuar haciéndolo, una vez que ha comenzado su reconstrucción. Para sorpresa de cualquier lector, el pueblo en cuestión es *Betel*, donde estuvo situado el santuario real de Samaría durante dos siglos. El profeta responde con un oráculo de YHWH: "Di a *todo el pueblo de la tierra* y a los sacerdotes: ¿Al ayunar y hacer lamentaciones el mes quinto y el mes séptimo durante setenta años, era por mí que multiplicabais los ayunos?" Zac 7, 3-4. Lo mismo había dicho YHWH a los profetas antiguos, en tiempo de paz, y les había pedido más bien lo siguiente: "Celebrad juicios en fidelidad; practicad el amor y la compasión (*hesed werahamim*) cada uno con su hermano; no oprimais a la viuda, al huérfano, al extranjero, al pobre; no maquinéis malas acciones entre vosotros" Zac 7, 9-10. La respuesta profética separa con toda claridad la actitud *ética* del profeta respecto de una forma de luto sacrificial ante la desgracia caída sobre el pueblo.

[3] Jerusalén, mujer de sexualidad no controlada Lam 1, 2 ss.; idólatra, Jer 2, 23-25; 3, 1 ss.; Ez 16.

[4] ~yLi[a]D:h; ~['äh'-!mi

[5] Cf. las protestas de los desterrados, quienes reiteran la acusación de idolatría y anuncian su regreso purificador, Ez 11, 15-21.

que hablaban los profetas (Sof 2, 3) y el Deuteronomio (Dt 15, 7-11). Lo paradójico es que sólo cuando las élites fueron desterradas, esas familias despojadas por el derecho de crédito y engañadas por la redención temporal de esclavos que denunció el profeta Jeremías (Jer 34, 8-22), habían recibido finalmente tierra para cultivar. El único que se refiere a ellos con esperanza y bendición es Sofonías (Sof 3, 11-13). Los pobres son "el resto de Israel" (*se'erit yisra'el* Jer 3, 13).

En los libros de Esdras y Nehemías los dos términos antes citados (el *pueblo* y los *pueblos* de la tierra) se identifican y llegan a adquirir un sentido *demasiado cercano* a la categoría de los *impíos* (*resa'im*) en los salmos postexílicos[1] o en la última edición del Pentateuco, durante la misma época[2]. "(Prometimos) que no daríamos nuestras hijas a los pueblos de la tierra ni a sus hijas las tomaríamos para nuestros hijos. Si los pueblos de la tierra trajeran mercancía y todo tipo de grano en el día de descanso (*sabbat*) para vender no las tomaríamos […]"Neh 10, 31-32. "Y el pueblo de la tierra desalentaba [debilitaba las manos] al pueblo de Judá y les ponían dificultades para edificar (el Templo)" Esd 4, 4. Sin embargo, según el propio texto, "el pueblo de la tierra", es decir, los judíos no pertenecientes a las élites que fueron desterradas, había pedido participar en la empresa común de construir el Templo, lo cual les era negado, una y otra vez, sin otros argumentos que éstos: la circularidad del prejuicio (Esd 4, 1-3). Lo que el texto deja suponer es que *los otros* (el pueblo de la tierra, sing.) suponían una amenaza para los regresados de Babilonia, a causa de sus connivencias con samaritanos y árabes[3]. El modo de construir el prejuicio consistía en formar un conjunto con todos ellos, fueran o no yahvistas, y etiquetarlos como "pueblos de las tierras", en un plural casi indefinido.

Durante el dominio de los babilonios, una vez que el gobernador Godolías fue asesinado por celos de un superviviente de la familia real, davídida (Ismael, Jer 41, 1-10), la administración de Judá debió de quedar sometida a un gobernador extranjero. Es probable que en la sospecha transmitida por los cronistas afines a Nehemías y Esdras contra el pueblo/los pueblos asentados en la tierra se mezclaran motivos políticos y económicos. Era un hecho la reivindicación de preeminencia por parte de los clanes que volvieron de la *golá*, con ayuda de extensas genealogías (*toledot*), fantásticas en algún

[1] ALBERTZ (1992, 670 ss.) describe en esa época, por medio de la literatura de maldición contra los *resa'im*, una estrategia social de ataque a una pequeña –pero muy poderosa- parte de la clase alta que se negaba a obedecer la Ley para ejercer la solidaridad con los pobres, a diferencia de otro grupo, que sí lo hacía: los justos o los piadosos, entre los que hay tanto ricos como pobres (Pro 10, 16; 12, 10; 14, 31; 1, 8-19; Sal 37, 14.21.39; 49, 6-10.16; 62, 2-3.6-9.11; 73, 1-16.21-26; 94, 5-6.14-15.20-21; 112, 5.9; 140, 13-14). La crítica oficial contra las clases altas, al menos durante el primer período de la restauración, se basaba en la conciencia clara de los pecados inducidos por las élites antes del exilio: reyes, jueces y sacerdotes, tal y como se había expresado durante un siglo de destierro y ocupación en las lamentaciones (cf. Neh 9, 33-35). Sin embargo, en los textos más tardíos de Is III, la oposición entre "el justo y el malvado" ya se ha convertido en tópica para separar a quienes refuerzan la identidad judía y quienes la amenazan (comen cerdo, Is 66, 17; practican idolatrías Is 57, 3-13; 65, 1ss.). A lo largo de los ss. V y IV a.C., los grupos de piadosos autosegregados (*haredim*) llegan a identificar el enemigo exterior (los imperios que oprimen al pueblo y, en general, las demás naciones) con sus enemigos interiores: los extraños a la comunidad de los regresados del exilio, los paganos sincretistas (cf. Sal 9/10), los *resa'im*, que son castigados con la desgracia y malditos hasta la muerte (Is 65, 15). En vez de atenerse a las obras, el modo de etiquetar a los "malvados" consiste en la desgracia (el juicio de Dios Éx 9, 27; 22, 8; etc.; los maldecidos de entre el pueblo: Coré y quienes le apoyan, Nm 16, 26). El libro de Job (un extranjero, árabe, del país de Us) responde criticando la falsedad de tales prejuicios (la "ley de la retribución"): sobre él ha caído la desgracia, a pesar de su moralidad y su fidelidad. Por eso reclama a YHWH que se manifieste como su *go'el*: su redentor.

[2] Vid. la reconstrucción del contexto histórico de la composición del Pentateuco, de los grupos que editan los libros de los profetas, y por último de los salmos postexílicos, junto con los inicios de la literatura apocalíptica, en el estudio todavía valioso de ALBERTZ (1992, 567 ss.).

[3] Vid. C. SCHULTZ (1980).

grado (en cualquier grado, excluyentes), que se repiten a lo largo de todos y cada uno de los escritos del postexilio. Tales listas fueron esgrimidas por quienes volvían de la corte con credenciales del imperio persa, para reservarse (contra "los enemigos de Judá y de Benjamín" Esd 4, 1) la participación en las tareas de reconstrucción del Templo, con mayor motivo si carecían de tierras o si aspiraban a recuperarlas.

Así pues, la fuente de aquel cambio de doctrina era una inquietud conservadora. A diferencia de Isaías (II y III), cuando proclama una reunión de pueblos en Jerusalén (Is 55, 5; 56, 1-9; 66, 18-21), los protagonistas instituidos por los emperadores persas fingen que la generación regresada de Babilonia (la *golá*) tiene que emprender una *segunda conquista* de Canaán ocupado por "*los pueblos de la tierra*" (cf. 1Cro 5, 25). El consejo de ancianos había dado cabida, en un primer momento, a las familias yahvistas que permanecieron en Israel, aun cuando se hubieran mezclado en relaciones de parentesco con otras etnias desplazadas para repoblar Judá. De hecho, la composición del Pentateuco canónico refleja sin escrúpulos que los israelitas al salir de Egipto iban acompañados de otros pueblos (Éx 12, 38.48-49), y que no se extrañaron porque Moisés hubiera emparentado con madianitas que compartían la fe en YHWH, hasta el punto de reconocer y proclamar que no era una divinidad ligada a la tierra, sino a la historia de su pueblo[1]. Tanto los que se fueron como los que se quedaron podían celebrar por distintos motivos esa memoria histórica[2]. Es significativo que el profeta Ageo, contemporáneamente a los hechos, incluyera al *'am ha'aretz* en su aleccionamiento a Zorobabel para reconstruir el Templo (Ag 2, 4), mientras que Nehemías y el cronista ideólogo de Esdras, más tarde, lo presentaron con tintes siniestros, como si se hubieran enfrentado (cf. Esd 4, 1 ss.) a tal empresa. Probablemente rehacían la memoria de lo ocurrido a partir de otros conflictos posteriores.

En consecuencia, la tarea de los *enviados especiales* a Jerusalén tuvo que deshacer una obra en curso (Neh 13, 1-29): la reconciliación anunciada por la escatología de los profetas entre las tribus del sur y del norte, Judá e Israel/Samaria (Ez 37, etc.), así como el reconocimiento de los extranjeros creyentes en las mismas condiciones que los herederos (Éx 12, 48-49; Nm 9, 14; 15, 15-16; Ez 47, 22; Is 55 y 56; Zac 2, 11; 8, 12-13.20-23, etc.). Cuando llegaron, primero Nehemías, y después Esdras, la Torá había sido ya compuesta en una forma similar a la actual, aprobada y promulgada por las autoridades persas, la cual ellos traían el mandato de hacer cumplir. Aquella misma Ley había sido asumida por los samaritanos[3], quienes introdujeron algunas correcciones, posteriormente, una vez que concluyó la obra de cirugía étnica.

Dentro de tal contexto, los cronistas de la epopeya en el s. IV a.C. etiquetaron a un "enemigo interior": los pobladores que se quedaron en Judá después del destierro ("los débiles del pueblo de la tierra" 2Re 24, 14) y se mezclaron con otras etnias, como también les ocurrió a los samaritanos después de la deportación asiria. A los ojos de los

[1] Cf. HAYES (2002), quien concluye que "la interacción entre judíos y gentiles no fue seriamente entorpecida por el alegato de una impureza ritual gentil [la cual no consta en Lev 12-15], y la motivación de diversas costumbres y leyes acerca de la interacción judío-gentil durante el Segundo Templo y en fuentes rabínicas posteriores no fue, como se afirma a menudo, el miedo a contraer impureza ritual por contacto. Los tipos de impureza aplicada con mayor consistencia a los gentiles [para impedir, p.ej., el matrimonio interétnico] fueron morales y genealógicos […]" ibid. 193. La influencia de Esdras se hace notar, a juicio de HAYES, sobre la prohibición de matrimonios interétnicos en el libro de Jubileos y en los códigos legales de Qumrán (4QMMT).

[2] Vid. muchos más detalles ven la reconstrucción histórica el periodo que intenta ALBERTZ (1992, 567 ss.). La hipótesis sobre la composición de la Torá en el marco del imperio persa, antes que Esdras fuera autorizado para evaluar su aplicación en la provincia Transeufratina, ha sido propuesta por BLUM (1990, 345-360) y aceptada a lo largo de estas últimas dos décadas.

[3] Vid. HJELM (2004).

letrados, especialmente de genealogía sacerdotal y levítica (Neh 13, 29), era imposible aceptar su existencia y asumir su fe yahvista en igualdad con los desterrados. Un nuevo término, todavía más difuso, para denominarlos sería "los pueblos de *las tierras*" *'amme ha'aretzot*, Esd 9, 1 quienes son considerados conjuntamente *igual que* extranjeros y, por tanto, excluidos de la comunidad de salvación (Esd 9, 11)[1].

En la medida que las actitudes de Jesús se forman y transforman en relación con esa memoria cultural, de forma patente gracias al relato de Marcos, requieren un estudio acerca de los símbolos que configuraban la memoria colectiva de su tiempo. El mensaje de bendición sobre la muchedumbre (el *ókhlos*) y la personificación que el evangelio hace de tal sujeto, en relación permanente con Jesús, no es un mero recurso de la retórica narrativa para propiciar el entusiasmo colectivo, impersonal por un héroe carismático, sino una investigación de cómo se gesta un *nuevo tipo de carisma*. Nos transmite las huellas de un aprendizaje histórico, el cual recomienza por la convocatoria de Juan Bautista en el Jordán y continúa por el regreso de Jesús a Galilea.

Sólo si recuperamos y hacemos consciente esa memoria comprenderemos un relato tantas veces oído, en boca de Jesús: "Coincidió que un sacerdote cualquiera bajaba por aquel camino y, al verlo, pasó por el lado contrario. Por las mismas, un levita, le ocurrió andar frente a aquel sitio, y pasó por el lado contrario. Pero un samaritano cualquiera, al que sus asuntos le hicieron pasar junto a él, lo vio y se compadeció" Lc 10, 32-33.

El relato habla de una muchedumbre para evocar al pueblo de Israel olvidado de su origen, de su liberación y de su éxodo, reducido por la maldición de los jefes y de los aspirantes rivales, además de por el dominio romano-herodiano, a la situación de un enfermo y un endemoniado. Lo estudiaré en la sección IX. La pedagogía de Jesús consiste en rememorar con el *ókhlos* las etapas del camino de Israel, pero también superar junto con ellos los impedimentos que impedían reconocer el amor de Dios-a, bajo una opresión multiplicada por símbolos esquizoides, para discernir juntos los medios de la justicia divina, evitar la trampa de la violencia y crecer en solidaridad.

2.3. Llamada a purificar la tierra

Tal situación no fue superada por varios siglos de convivencia, pero sí soterrada por otros problemas, en especial por el agravamiento de las cargas impositivas y la serie de guerras que asolaron Palestina mientras los emperadores ptolomeos y seléucidas se disputaban su control, desde la conquista de Alejandro.

Las diferencias internas fueron dejadas aparte ante el oprobio provocado por la helenización que pretendió imponer Antíoco IV, con el apoyo de algunas familias enriquecidas durante su reinado. La revolución macabea, en el segundo cuarto del s. II a.C., sirvió para aglutinar a todos los grupos sociales, aunque tal periodo fuera breve.

Las campañas de conquista, limpieza étnica y repoblación emprendidas por el imperio asmoneo permitieron aliviar ciertas tensiones, mientras creaban otras, entre los grupos mejor situados para ocupar el poder y quienes se vieron marginados. Sobre todo, dieron nuevos vuelos a una lectura literal de la violencia sagrada en la Torá e incluso más allá, dado que algunos decían tener acceso a las "tablas celestiales", gracias a lo que hoy denominaríamos *viajes astrales*. Los grupos poseídos por la ambición apocalíptica se sintieron legitimados para denigrar al forastero y tratarlo como a un enemigo, contra la antigua tradición, o para endurecer la moralidad patriarcal: aun la

[1] Es decir, como en la Historia Deuteronomista eran descritos los "cananeos, fereceos, hevitas y jebuseos" (Dt 7, 1; 20, 17; Jos 3, 10; 9, 1; 12, 8; 24, 11; Jue 3, 5).

misma Torá fue re-escrita y parafraseada para que se ajustara a la medida de su rigor. Las figuras de Abrahán, Esdras o Henoc sirvieron de mediadores visionarios para el anuncio de una tarea aún por realizar: la purificación del país y aun del mundo conocido.

Pero la crisis de tal sistema y una nueva serie de tropelías a cargo de Herodes y de los ocupantes romanos, dio lugar a que tanto los funcionarios religiosos como los aspirantes frustrados al poder desplazaran *otra vez* sobre la figura del pueblo de la tierra, los ignorantes de la Ley, en gran medida ajenos a las disputas escolásticas entre sectas, la responsabilidad de los males que afectaban, sobre todo, a esos mismos "ignorantes". El celo fomentado por la *golá*, y multiplicado por una revolución autoritaria, había proporcionado las herramientas para sostener tal prejuicio: desde la crónica de Esdras, pasando por el libro de Jubileos, hasta cuajar en la *tradición henóquica*. Los únicos que no parecían obsesionados por la pureza eran los proverbialmente impuros.

Los textos rabínicos atribuyen a los saduceos los peores extremos. Hoy sabemos, a través de los manuscritos de Qumrán, que los códigos de pureza más estrictos eran casi comunes entre los jefes del Templo que administraban los sacrificios, y los aspirantes a purificar el espacio sagrado de la nación, por medio de víctimas expiatorias. Ambos se nutrían con la violencia contenida en el simbolismo del *herem*. A esos celosos perseguidores, a imagen de Pinjás, contagiados por el fervor apocalíptico: esenios, fariseos o legistas puritanos, algunos habitantes de aldeas y ciudades como Cafarnaún, se refieren las tradiciones de los evangelios. Lo comprobaremos en los siguientes apartados.

J. P. Meier ha añadido a lo dicho una comparación oportuna entre el judaísmo de Jesús y los hábitos y reglamentos de la secta de Qumrán[1]. Donde más patentes se harían las diferencias entre ambos debió de ser, precisamente, en la *halakhá* acerca de la pureza y del uso del sábado[2]. Hasta tal punto era así que las exageraciones aludidas por Jesús, en las controversias con letrados y fariseos, significaban un puente tendido a éstos para que salieran de la influencia ritualista, tanto de los saduceos[3], como, implícitamente, de los esenios. La exigencia ritual sabática de la *halakhá* preceptuada por Qumrán llegaba hasta ese extremo que Jesús describe: prohibir que un animal fuera rescatado de un hoyo o de un pozo, e incluso que se tendiera una escalera a una persona, aunque fuera su hijo, en tales circunstancias (Mt 12, 11-12; Lc 14, 1-6 Q). Jesús argumenta sobre la base de una mayor tolerancia entre los legistas fariseos, para defender ante ellos la posibilidad y la necesidad de hacer el bien, sanar enfermos y salvar a un ser humano en sábado (Mc 2, 23-28; 3, 1-6; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-18; 9, 1-17).

> Los mundos de Qumrán y de Jesús estaban muy alejados. Era una distancia más espiritual que geográfica, pero tan grande que los qumranitas o no sabían de la existencia de Jesús o no lo tenían en cuenta para nada. Jesús y los fariseos chocaban a veces porque se tomaban mutuamente en

[1] Vid. MEIER (2001, 495-542).

[2] Cf. ibid., 532-537. HARRINGTON (2006) resume la investigación de las últimas décadas sobre los rollos de Qumrán, de modo que podamos percibir la enorme preocupación de aquella secta por las cuestiones de pureza. Se suma, sin anularla, a la imagen que ofrecieron los primeros descubrimientos: monjes disciplinados e intérpretes ideológicos que preparaban la guerra de los últimos días contra los impíos. Las reglas excluyentes de pureza, sobre todo si identifican a impuros y a impíos, hasta abarcar a todo ser humano, funcionan como un etiquetado previo a la gran catástrofe.

[3] Según constata la Misná, los saduceos se oponían al *'erub*, es decir, al tránsito en sábado entre las casas de dos vecinos o en un callejón cerrado, al contrario que los fariseos. Tal rigorismo los acerca a los qumranitas.

serio. Qumrán no podría haber tomado en serio a Jesús y se habría desentendido de él. Muy probablemente, no significa otra cosa el silencio de los evangelios sobre Qumrán [1].

También pudo darse otra circunstancia: que algunos de aquellos letrados galileos a los que se refiere Marcos, al igual que algunos *impuros* desafiantes (paradójicamente insertos en las sinagogas de aldea: Mc 1, 23 ss.) y ansiosos ante una catástrofe final a punto de acontecer, participaran de las doctrinas esenias en un alarde de *suma* pureza. Es razonable pensar que los espiritus violentos que le interpelan llamándolo "Santo" o "Hijo de Dios" (Mc 1, 24; 3, 11) se manifestaban así después de haber experimentado la iniciación y el rechazo en alguna de las comunidades de los esenios, si no en el mismo Qumrán. Se consideran impuros a sí mismos, pero el pueblo parece hacerse cargo de ellos, sin escrúpulos.

No es difícil inducir de los datos contextuales el trauma que sufrirían quienes deseaban ser iniciados en las prácticas ascéticas y aceptaban unas reglas de admisión, control y expulsión por transgresiones e incluso por faltas involuntarias contra cualquier precepto de la Ley o de la regla comunitaria, erigida con el mismo valor (Cf. BJ II, 143s.; Documento de Damasco 4Q266, 18, 6; Regla de la Comunidad 1QS 8, 22). Si la falta se consideraba leve, sólo era posible la readmisión tras dos años de extrema penitencia (1QS 8, 24-25).

Así pues, el celo extremado de una comunidad de *santos*, sometida de modo voluntario al dominio de una divinidad ambivalente (celosa y misericordiosa, fuego devorador con los enemigos y amable con los justos Dt 4, 24; cf. Heb 12, 29) convertiría a esos sujetos, no sólo en "temerosos de Dios" (*haredim*, cf. Is 66, 5), sino también en víctimas de un estrés postraumático. El modo como se manifiesta de forma comprensible en el relato de los evangelios, de similar modo que en cualquier historia de vida antigua o contemporánea, debía de ser a través de una *crisis de ansiedad* ante el anuncio del reinado divino, cuando era hecho con la autoridad personal de Jesús (Mc 1, 23 ss.)[2].

El análisis ya efectuado sobre la retórica del *herem* (gr. *anatema*) en la tradición bíblica nos hace inteligible que en distintos momentos de la Historia el uso recursivo de tales símbolos para legitimar la violencia contra chivos expiatorios llegara a los extremos más denigrantes para la condición humana: la persecución antisemita o misógina, la Inquisición, la *purificación del mundo* por medio de un fuego devorador. Más adelante (sec. IX, cap. 3) veremos el intenso debate que provocó en las iglesias durante el s. III d.C. el rigorismo de algunos grupos y líderes cristianos, aunque sus demandas se referían de modo circunscrito a los pecados graves. Es lógico que los historiadores actuales denuncien un germen de la tiranía en tales prácticas[3]. Aunque la autoridad sea democrática, si sus códigos siguen siendo *purificados* (=contaminados) por la *limpieza* (=impureza) de ese odio sacro, las prácticas resultantes se deslizan hacia el totalitarismo, después de fabricarse una legitimación adecuada[4] ("sepulcros blanqueados" Mt 23, 27-28).

Probablemente, si Pablo de Tarso no se hubiera empeñado en delimitar nuevamente esas fronteras (cf. 1Cor 5, 1-13), con un ojo puesto en los celosos de la Ley que pretendían invalidar su evangelio (Gál 1, 8-9), es decir, si hubiera salido del campo generado por la dinámica del *herem*, no habría pasado por la terrible experiencia de ser etiquetado como víctima para el sacrificio, de acuerdo con un código homicida, a causa

[1] MEIER (2001, 538).
[2] Cf. Mc 14, 33, otra crisis ante una amenaza real, poco antes que Jesús sea apresado.
[3] LANE FOX (1986, 501).
[4] Cf. el proceso y la muerte de Sócrates en Atenas, pasando por la era McCarthy en USA o el uso de la razón de estado para justificar las leyes anti-inmigrantes en la Europa actual.

de su regreso a Jerusalén (Hch 21, 28 ss.; 23, 12ss.). Lucas, en oficio de historiador, insiste en que quienes le amaban intentaron evitarlo (Hch 21, 8-14). Pero, además, lo dice *en primera persona* [1]. Ni idolatra al personaje, ni esconde la diversidad de puntos de vista. Pablo no se deja convencer, por motivos que hoy calificaríamos de psicosociales: "Porque desearía yo mismo ser *anatema*, separado de Cristo por amor a mis hermanos, mis parientes según la carne" Rm 9, 3.

Para que se produjeran esas tensiones en el imaginario religioso no bastarían los motivos exclusivamente simbólicos: un deseo de distinción estética o un espíritu sectario. En la época descrita, desde el regreso de los exiliados en Babilonia hasta el s. I d.C., las condiciones de vida empeoraron sensiblemente durante largos periodos de crisis, que fueron motivados por un recrudecimiento del sistema de impuestos, a cargo de recaudadores privados, desde el imperio ptolemaico hasta el final de la dominación romana. De similar manera que en el contexto de otros imperios, hasta hoy, la coerción en el cobro de impuestos iba de la mano con un programa de *ajuste económico* contra los pobres: 1) los préstamos y el endeudamiento; 2) la pérdida y concentración subsiguiente de la tierra; 3) como consecuencia, la caída en la esclavitud o en su análogo: los jornaleros[2].

El pueblo de la tierra, según narran las parábolas de Jesús con ironía popular, se ve obligado, en muchas ocasiones, a sobrevivir por medio del trabajo jornalero y el servicio en las haciendas de los terratenientes absentistas (Mc 13, 34s.; Lc 12, 42ss. Q; Mt 25, 14ss.), cuya residencia principal estaba en las ciudades. Así fue, al menos, hasta la época del Bajo Imperio, cuando se aceleró la ruralización de los terratenientes por medio del colonato, en transición al feudalismo. La violencia resultante de tales relaciones inicuas, que situaban a miles de personas a la intemperie del hambre o de la esclavitud, se canaliza de manera, si se quiere, obscena, a través de pretextos religiosos. Desde la revolución macabea (174 a.C.) hasta el levantamiento mesiánico de Bar-Kokhba (132 d.C.), el espacio sacro se tornó en un territorio conquistable por derecho de guerra y disputado por rivales beligerantes, fratricidas.

Según los evangelios, Jesús manifiesta ser un apasionado agente de purificación. Pero el terreno que llama a hacer puro es el del propio corazón, por la única fuerza del amor[3]. De tal manera engloba todas las relaciones personales y sociales, que creamos y *nos re-crean* (Mc 7, 15; 10, 17-21.29-31; 11, 25; 12, 29-31), en lugar de una retórica gestual cuyo fin ostensible era separar el pueblo en castas. Jesús es intolerante con el odio (Mt 5, 20-48; Lc 6, 27-38 Q) y con las legitimaciones religiosas que empujan al pueblo hacia la destrucción, a través de una trama de rivalidades y humillaciones entre castas o sectas, cuyas primeras víctimas son los etiquetados por los códigos de pureza, precisamente por ser considerados inofensivos (Lc 11, 39-52 Q; Mt 23, 16-22). Toda la agresividad que genera la injusticia instituida y sacralizada es dirigida por Jesús, a

[1] El cambio brusco en el discurso del narrador, que por un momento abandona la perspectiva del historiador en tercera persona para relatar un hecho autobiográfico, tiene un enorme significado para cualquier lector que se aperciba de la seriedad del asunto tratado. No es un mero artificio para ganar verosimilitud. En pocas palabras, los amigos y compañeros de Pablo temían realmente por su vida y, además, sentían que el Espíritu también velaba por ella.

[2] Quizá podamos entender mejor, con ayuda de esa memoria, lo que ha significado en las últimas décadas el dominio global del capital financiero.

[3] Cierto que esa preocupación prioritaria por la pureza moral también puede descubrirse en la literatura profética y, posteriormente, en los rabinos, cf. KLAWANS (1997). Pero el desafío de Jesús deja en suspenso la misma necesidad de una pureza externa y excluyente, que los antropólogos (DOUGLAS, 1966) asocian como símbolo a la estructura de una sociedad estratificada y separada en castas. Es imposible evitar las clasificaciones lógicas o sociales, pero no es motivo suficiente para la exclusión, nada menos, que del trato con Dios-a (cf. Gn 4, 1-16).

través de una *revolución interior*, en diálogo con el Misterio del amor divino, hacia su expresión abierta en dichos y hechos: una acción comunicativa, liberadora, y no violenta.

El resultado de su misión no se redujo a un pequeño grupo de aprendices (*mathētai*), sino que comenzó por trazar una red de solidaridad en la memoria y la esperanza, a lo largo del camino, que Santiago Guijarro ha llamado *el pueblo Q* [1]. Sin cada uno de esos testimonios, como intento explicar en las secciones VIII, IX y X, ni habría tradición oral, ni se habrían escrito los evangelios, ni la fe en Jesús se referiría a una vida narrada, sino a un mito comparable al de Osiris o de Tammuz: "murió y resucitó". Las asambleas reunidas por Pablo y por otros y otras testigos, eran vivificadas gracias a esa tradición en proceso siempre de verificarse, de igual modo que por la comunión de bienes y personas: una *koinonía en la memoria*, que se concentra en el ritual de la *anámnesis*.

La herencia del memorial judío sobre la liberación de Egipto es incorporada y transformada por la purificación del odio y la plena identificación con el amor divino, en el acto de darse enteramente, en cuerpo y sangre (Mc 14, 22-25). El seguimiento de Jesús consiste en rehacer su historia, como intérpretes y como amantes de Dios-a hecho/a carne, de modo que la vida misma, la mía y la de los demás, sea, por fin, declarada pura.

2.4. Los haverim

El debate entre los expertos acerca de cuáles eran las corrientes internas dentro del judaísmo desde el s. II a. C. a la época en que se escriben los evangelios, y hasta qué punto estarían organizadas en partidos o sectas, ha ocupado extensas monografías[2]. Por lo que llevamos visto, podríamos dar parte de razón al estudio ya centenario de Schürer (1890) acerca de la continuidad de ideas entre las posturas representadas por el letrado Esdras, al regreso del exilio, y los movimientos puritanos con los cuales tuvo que confrontarse Jesús durante su vida pública.

Sin embargo, no es tan evidente que aquellos legistas, conocedores e intérpretes de la Torá y de otros libros (la tradición henóquica), así como la "Torá oral" de los sabios (la tradición tanaita o pre-Misná), puedan adscribirse en bloque al grupo de los fariseos, como tendieron a creer Lucas y Mateo cuando redactan sus evangelios respectivos. Ni siquiera estamos seguros de a quiénes se refieren etiquetas tales como "los fariseos" (heb. *perasim*, "separados")[3], dada su amplitud de sentido, al igual que otras anteriores y posteriores: *hasidim*, "piadosos"; *haverim*, "puros"; *qanna'ot*, "celosos". Como explica Rivkin, podría tratarse de un nombre común o bien, en determinados casos, un nombre propio: "los Fariseos".

De la información disponible a través de Filón, Flavio Josefo (AJ, BJ), las fuentes rabínicas (Misná, Toseftá, Midrashim) y el NT (evangelios, cartas paulinas, Hechos de

[1] Vid. un estudio hipotético del modo en que ese "pueblo-fuente" re-construye la realidad social, en consonancia con los datos materiales que ofrece la arqueología sobre distintos modelos de familia, según GUIJARRO (2004), aunque sus conclusiones sean demasiado restrictivas. Su análisis excluye que hubiera misioneros itinerantes entre las comunidades, o bien solidaridad con las personas sin hogar. Por su parte MIQUEL (2006) ha investigado la relación entre el movimiento social de Jesús y el llamado grupo Q, puesto que la investigación sobre Q revela dos estilos sociales, tanto en su acción comunicativa como en su moralidad: un movimiento campesino, orientado hacia su renovación moral, y otro, de funcionarios, marcado por su vocación sectaria.

[2] Vid. NEUSNER (1972; ed. 2001), SALDARINI (1988), SACCHI (2003).

[3] Vid. RIVKIN (2001, 6 s.).

los apóstoles), podemos sintetizar, al menos, que los piadosos guardianes de la tradición, en contacto con la diáspora en Babilonia, se escindieron en varios grupos a partir de la revolución macabea. Unos formaron comunidades de vida ascética en las ciudades (esenios) o en una especie de monasterio como Qumrán (*Yahad*) y los "terapeutas" de Egipto. Otros siguieron participando activamente en la vida pública y en la política, pero se enfrentaron a causa de su cercanía o lejanía a los reyes asmoneos, mientras duró su dinastía, así como por una diversa interpretación de la Torá: saduceos, más rigoristas y elitistas, y fariseos, a quienes el verse apartados del poder y perseguidos los hizo entroncar con las protestas del pueblo.

Todas las familias del judaísmo coincidían en reconocer que la Ley era actualizada por sus intérpretes, lo cual dio pie al desarrollo de escuelas de comentaristas y a la producción de *midrashim*. Los fariseos afirmaban ser portadores de una *Torá oral desde el Sinaí*, transmitida a través de una cadena de sabios, cuya validez no se restringía al uso de su secta, sino que afectaba a todo el pueblo. La autoridad que los letrados se arrogaban por tal cauce es parangonable a la del Maestro de Justicia entre los qumranitas. Pero también los inventores de la tradición henóquica se situaban en el Sinaí para imaginar que eran herederos de unas *tablas celestiales* donde estaba escrita la historia del mundo, las cuales fueron transcritas a Moisés por medio de un ángel (Jub 1, 26 – 2, 1; 30, 19.22). Los chamanes que hacen uso de Henoc como un espíritu mediador, junto con los ángeles, pretenden haber accedido al contenido de dichas tablas a través de sus visiones (1Hen LA 81, 1-4).

Las narraciones visionarias del henoquismo debieron de tener un influjo considerable en los diversos grupos, con excepción de los saduceos, quienes rechazaban tanto la mediación de los ángeles como la esperanza en la resurrección (Mc 12, 18-27; Hch 23, 6-9), y calificaban el chamanismo apocalíptico de modo semejante a lo que hoy llamaríamos "religiosidad popular". Por el contrario, los fariseos contemporáneos a Jesús y a Pablo debieron de considerarlas parte de la "Torá Oral", hasta que el apocalipsis vuelto del revés por la guerra judía (66-74), a lo cual ya hice referencia, significó a los ojos de los rabinos supervivientes la inviabilidad de algunos postulados sobre los que trataré más tarde. Aun así, parece que hasta la segunda guerra liderada por Bar-Kokhba (132-134) y apoyada por rabí Akiva la expectativa de una intervención divina por dichos medios siguió teniendo efecto en el ambiente germinal del judaísmo rabínico.

Finalmente, habría que señalar aquellos que no practicaban la comunidad de bienes ni compartían un mismo hogar[1], sino que vivían mezclados en las ciudades y aldeas con el pueblo de la tierra, pero pretendían cumplir en sus propias casas los preceptos rituales que los sacerdotes guardaban por exigencia de su oficio. No cabe asignarlos automáticamente a un partido. Muchos comentaristas se apoyan en los textos de la Misná para atribuir a los fariseos sus prácticas, las cuales coinciden en gran medida con algunas que reflejan los evangelios: la comunidad de mesa frecuente, pero excluyente (*havuráh*), los rituales de purificación con agua viva. Sin embargo, la *Misná* llama muchas veces a esos compañeros de mesa *haverim*, y ocasionalmente (*m. Hag.* 2, 7), *perasim*[2]. A la pretensión de distinguirse por su pureza se suma la preocupación por

[1] E incluso consideraban la comunidad de bienes un rasgo de bajo estatus social, por lo que era automáticamente atribuido al *'am ha'aretz*: "Hay cuatro tipos de carácter en los hombres: El que dice: lo mío es mío, y lo tuyo es tuyo, es un tipo neutral, algunos dicen que es un tipo Sodoma; [el que dice]: lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío, es un *'am ha'aretz*; [el que dice]: lo mío es tuyo y lo tuyo es tuyo, es un *hasid*; [el que dice] lo mío es mío y lo tuyo es mío, es un impío" *Pirqé Abot* 5, 10.

[2] Cf. GOODMAN (1987, 82 ss), quien tampoco llega a identificar a los fariseos con los *haverim*, dado que JOSEFO no incluyó entre los rasgos fariseos (de quienes dice fue miembro) la preocupación por la pureza

separar los diezmos hasta de las hierbas del campo (cf. Lc 11, 42.45 Q), lo que fue consignado por la Toseftá (*t. Demai* 2) y, de modo más breve, por la Misná (*m. Demai*)[1].

El texto de la Misná explica con mucho detalle los motivos de impureza ritual asociados al uso del Templo, cuyo servicio corría a cargo de las familias sacerdotales en 24 turnos anuales, además de señalar las causas de transgresión ("pecado", heb. *hatta't*) contra la Torá. El modo de evitar que la impureza produjera un pecado "por inadvertencia" era un rito de purificación frecuente, accesible a las élites que tenían una piscina cultual en casa, alimentada con agua *viva* (*miqweh*; cf. Lev 15, 12-13), es decir, agua de lluvia[2] o agua corriente, como la del río Jordán.

Si, pongamos por caso, una mujer de familia campesina vivía en una aldea dominada por el celo de algún legista (es decir, una *ciudad*: el heb. *'ir* del Talmud se refiere a cualquier lugar dotado de infraestructura religiosa) y no acudía mensualmente a la piscina pública (*miqweh*), sería catologada por unos, los más liberales, como "pueblo de la tierra", mientras no subiera al Templo de tal guisa, porque entonces transgrediría otro mandato más grave; para otros, los más celosos, sería una pecadora, por contaminar a otros con su "falta de observancia", ya que los ponía en peligro de contacto con la impureza (cf. Lc 7, 36-50). No digamos la mujer con flujos de sangre durante doce años, que tocó el manto de Jesús porque andaba *suelta* buscando la salud (Mc 5, 25ss.)[3].

---

o el rito de la comunidad separada de mesa. Es más probable que los "colegas" haverim fueran un grupo de selectos conocedores de la Ley, laicos y no sacerdotes, como empezó siendo la *bet midrash* de los rabinos.

[1] Vid. OPPENHEIMER (1977, 118-156). La historiadora judía TAL ILAN ha puesto en relación el estatus de la mujer en la *havuráh* (*t. Demai* 2, 16-17) con la comunidad de iguales en las cartas de Pablo (2006, 97-110, esp. 107-110). ILAN argumenta que la *havuráh* es el nombre que los fariseos se daban a sí mismos (a diferencia de *perasim*, como eran llamados por otros, cf. 2006, 100 ss.). Además, defiende que la Misná, a diferencia de la Toseftá, revisó las tradiciones tanaitas desde una perspectiva más androcéntrica y misógina (ibid. 103), la cual no era propia de los fariseos. La intención de los redactores era borrar el origen sectario de la *havuráh* (frente al pueblo de la tierra mayoritario) y situarla en el marco de una sola religión, de modo que identifican al *haver* con el rabino actual. ILAN considera que *t.Demai* 2, 16-17 se retrotrae a la situación de la secta farisea. Interpreta que una *mujer haver* (rbx hva) era confiable aunque se casara con un *'am ha'aretz* (v. 17), y que una mujer casada con un *haver* necesitaba iniciarse en sus prácticas (v. 16). Las reglas que Pablo, formado en el fariseísmo, aconseja a los cristianos cuando se casan con no-cristianos sostienen términos similares, a la vez que permiten el matrimonio mixto (1Cor 7, 12-14).

[2] Cf. el debate a principios del s. XX entre EMIL SCHÜRER (1890) y ADOLF BÜCHLER (1906), acerca del *'am ha'aretz*. SCHÜRER, historiador erudito del pueblo judío que se sirvió de las técnicas del historicismo a fines del s. XIX y comienzos del XX, reconoce en Jesús la intención de tomar a su cargo la existencia del "pueblo de la tierra" frente a sus maldecidores, a la luz de algunos textos de la Misná que se refieren a ellos con evidente desapego. Por su parte, BÜCHLER interpreta en la postura de los rabinos dos conceptos, ambos peyorativos, aunque en distinto grado: el "pueblo de la tierra" *le mitzwot* (en el orden de los preceptos sobre rituales y diezmos) y "el pueblo de la tierra" *la Torá* (en cuanto a la Ley). Según BÜCHLER, el *'am* o los *'ammei ha'aretz la Torah* se refiere a los transgresores de la Ley en general y en cualquier tiempo, aunque los sabios lo aplican a la situación de los galileos antes de la revuelta de Bar-Kokhba. El otro sentido (*'ammei ha'aretz le mitzwot*), en boca de los rabinos durante el periodo Ushan (post 135 d.C.), serviría para distinguir, en el subconjunto de los sacerdotes aarónidas, quiénes eran fieles a las regulaciones propias de su condición (los *haverim*) y quienes las transgredían (el *'am ha'aretz*) y, de tal modo, caían en la impureza, con las graves consecuencias que describe el Levítico. Por tanto, no afectaría siquiera a quienes no fueran sacerdotes, aunque hubiera rabinos que considerasen obligatorias para la generalidad del pueblo las mismas exigencias rituales; y grupos que las habían hecho propias o las habían agravado con antelación. De tal manera, BÜCHLER pretende dejar sin fundamento la sospecha de que los *'ammei ha'aretz* de que hablan los rabinos pudieran ser sus contemporáneos judeocristianos.

[3] ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη Μχ 5 25ᾶ ἡ ῥύσις αὐτῆς ἐν τῷ σώματι αὐτῆς Lev 15, 19.25.26.28 LXX.

El protagonismo del *haver* ("compañero de mesa") que muestra la literatura rabínica (con mayor frecuencia cuanto más antigua), quien cumple escrupulosamente las reglas de pureza, el lavado de manos, la ofrenda (*terumáh*) y los diezmos, sea un sacerdote cumplidor o sea un legista emulador en su propia casa, significa una exclusión social que el mismo Sanders, prudente respecto a una identificación errónea entre impuros y pecadores en los textos rabínicos, termina por reconocer. Según un pasaje de *m. Demai* 2, 3, un *haver* no puede aceptar la invitación de un *'am ha'aretz*, ni recibirlo como invitado, excepto por medio de un protocolo:

> Ciertamente, la relación en asuntos sociales (social business intercourse) era restringida por los *haverim.* Pero *la exclusión no era completa*: nótese la excepción a la regla en la Misná, antes citada: Un *haver* puede servir de huésped a un 'am ha'aretz *si este último se muda de vestido* […] Otros aspectos de las leyes de pureza y ofrendas de la Misná muestran varias formas de contacto. Demai 4, 2, por ejemplo, contiene todavía más *reglas para comer con un 'am ha'aretz*, y Makshirin 6, 3 permite *ciertas* adquisiciones de comida procedente de un 'am ha'aretz [1].

No obstante, sobre la base de un profundo estudio de las fuentes, Sanders[2] defiende que el judaísmo de la Misná no ofrece ninguna cita en que puedan identificarse los *'ammei ha'aretz* o el *'am ha'aretz* con los pecadores (*hatta'im*) ni con los impíos (*resa'im*)[3]. Antes que él, otros estudiosos judíos como Oppenheimer habían aportado esa conclusión[4]. Sanders defiende razonablemente que, en ese universo sacral de varias constelaciones, habría lugar para la distinción: Jesús no es motejado por "los letrados (de los fariseos)" a causa de estar comiendo con *impuros*, puesto que él mismo, igual que los letrados, *viven inmersos en la impureza* del pueblo de la tierra, sino por sentarse a la mesa con *los pecadores* de tomo y lomo (Mc 2, 15-16). Jesús, al compartir mesa y comida con los pecadores redomados, invitado por Leví, *se hace a sí mismo pecado*, para manifestarles su perdón.

Habría que matizar el hecho de que esa actitud de Jesús tenía precedentes en la tradición judía (Sal 25, 8; 51, 13). Pero los extremos del rigorismo, en cuanto servían a una estrategia de dominio y al deseo de distinción en una sociedad estratificada, impedían que los letrados percibieran su intención. Algo similar podríamos decir acerca de la obsesión puritana en el cristianismo, por presentar a Jesús como un ser perfecto, sin rastro de pecado, deshumanizado. El docetismo de origen helenístico impide comprender que Jesús pudiera reflexionar sobre su propia cultura y ofrecernos un camino de aprendizaje paradigmático, puesto que el ser divino con mera apariencia humana no podía ni siquiera haberse educado en el error. Esa forma de mentalidad dogmática viene a coincidir con símbolos de origen sacrificial: el cordero sin mancha (Éx 12, 5; 1Pe 1, 19). La alusión al Cordero como imagen de la mansedumbre y la no violencia, frente a sus sacrificadores (Is 53, 7; Jn 1, 29; Ap 5, 6 ss.), es prácticamente anulada por el axioma de su ser impoluto, a pesar de su vida narrada por los evangelios. El memorial de la Pascua en que resucita quien fue *asesinado* [5] (Ap 5, 6.9.12; 7, 9.10), para devolver la esperanza a miles de víctimas que portan la etiqueta de la maldición (Mc 14, 24-25), es disfrazado por el empeño en figurar la entronización de un superhombre puritano.

Después de la destrucción de Jerusalén, el judaísmo dejó de estar dirigido por la élite aristocrática de sacerdotes y letrados que había constituido el Sanedrín (una especie

[1] SANDERS (1985, 192), el sydo. es mío.
[2] Vid. SANDERS (1985, 179-182ss.).
[3] Cf. lo dicho supra, acerca del "pueblo contaminado". La bipolarización llevó a considerar pecadores a quienes sufrían desgracias, como prueba de un castigo divino.
[4] OPPENHEIMER (1977).
[5] ἐσφαγμένον

de consejo de *arcontes*), a partir del dominio de los Ptolomeos helenistas, el s. III a. C. Tal organismo, aunque fuera un simulacro bajo el imperio romano, continuó vigente, con capacidad para enjuiciar a cualquier judío[1], hasta el 68 d. C., cuando el poder político en Jerusalén fue arrebatado por los zelotes (en su mayoría galileos desplazados después de la primera campaña de las legiones: Manahén, Juan de Giscala, Eleazar) y por el líder mesiánico Simón ben Giora. Como ya es sabido, condujeron al pueblo judío hacia un callejón sin salida. Flavio Josefo da noticia crítica, aunque poco autocrítica, de tal proceso, en calidad de participante directo, y deja entrever que el imaginario apocalíptico había calado también entre fariseos: él mismo.

A raíz de la asamblea de Yavné, la autoridad pasó a ser representada por rabinos, en su mayoría artesanos. Por tanto, surgían de un medio social afín al "pueblo de la tierra", distinguido con tal nombre del rey y de los sacerdotes al menos desde los tiempos de Josías; los *laicos*, en terminología actual. Como ya habían hecho los *haredim* cuando volvieron de Babilonia (Esd 9, 4; 10, 3; Is 66, 5)[2], los rabinos no se mezclaban con "los pueblos de las tierras". La Misná denomina al grupo que rehizo las bases del judaísmo hasta el s. III d.C. los *haverim* ("compañeros, asociados" = lat. collegae), quienes se exigen a sí mismos una pureza legal sin merma. Sanders los compara en la cultura cristiana con quienes se "mortifican". Se diferenciaban del pueblo de la tierra a causa de su particular obsesión por la pureza, pero, insiste, no considerarían "pecadores" a los otros.

Con el fin de evitar cualquier sospecha de antisemitismo, podemos situarnos en el tiempo cuando se redactaron la Misná y el Talmud, entre los ss. III-V d.C. [3], para reconocer que esa actitud hosca de algunos rabinos, quienes comandaron el nuevo Sanedrín, frente al pueblo impuro y/o pecador de Galilea, era adoptada también por sus contemporáneos en el norte de África, pero esta vez en una iglesia cada vez más estratificada socialmente, desde Tertuliano hasta tiempos de Agustín. Tertuliano despreciaba a la multitud de ignorantes[4] hasta el punto de terminar acusando de herejía, desde posturas montanistas, a la gran Iglesia en su conjunto. Cipriano fue el primero en proclamar una jerarquía escatológica, en la tierra como en el cielo, es decir, una regresión desde el "reino de sacerdotes" (Mc 9, 34 – 10, 45; 1Pe 1-2) a la sociedad donde los sacerdotes reinan; mientras que Agustín reservó la salvación a una lista

[1] Vid. una reconstrucción de sus facultades, basada exclusivamente en las fuentes rabínicas, por OPPENHEIMER (1998).

[2] Vid. supra el comentario de BLENKINSOPP sobre tal grupo como precedente de los *hasidim* ("asideos") que protagonizan el movimiento macabeo y escriben la literatura intertestamentaria de tradición henóquica.

[3] De seguro que este apartado es insuficiente para describir tal proceso, dado que las dos versiones del Talmud (*Yerusalaimi* y *Bavli*) recogen la sabiduría legal de sabios que vivieron en muy distintas épocas y lugares, desde quienes convivieron con los reyes asmoneos, pasando por las épocas "doradas" de las academias rabínicas o bet ha-midrash (tanaim, "transmisores": primero en Jerusalén, después en Yavné, luego, tras la guerra de Bar-Kosiba, en Galilea); y, a partir de rabí Judá ha-Nasí (heb. nasí, "príncipe" o presidente del Sanedrín, desde ca. 190 a.C.), quien fuera el último editor de la Misná, tanto las sinagogas instituidas en Galilea, con apoyo del emperador Caracalla, como los sabios instalados en Babel (amoraim, "intérpretes" de la Misná), hasta la persecución de los emperadores "cristianos", que obligaron a emigrar a los judíos aún residentes en Palestina, y los últimos rabinos que consigna el Talmud babilónico (ss. IV-V). Vid. un artículo breve, pero respetuoso, de AVANZO, sobre las relaciones entre rabinos y pueblo (1975). Si se desea analizar con mayor extensión el valor de las fuentes rabínicas para el estudio del NT, vid. MANNS (2002), en lugar de otros estudios cuestionados por su antisemitismo.

[4] La mayoría parecía preferir el modalismo de Práxeas antes que su fórmula de la *Trinitas*; aunque quizás eran sus modos fiscalizadores de argumentar los que causaran rechazo.

invisible de predestinados, a diferencia de la masa *condenada a condenarse* por un sistema de doble predestinación sobre justos y pecadores[1].

En cualquier caso, nadie podría interpretar contra sentido el uso que hacen los libros históricos y proféticos en el Primer Testamento del término *'am ha'aretz*, el cual no es peyorativo en absoluto. Tampoco es posible ocultar las raíces del desprecio puritano en otros usos: aquellos que promovieron las prácticas separadoras de Esdras y Nehemías, incluso aunque no tomáramos en consideración los libros dejados fuera del canon por la academia de sabios, a partir de Yavné. Ya en aquellos era patente la mirada displicente sobre el pueblo como *masa damnata*, desde la perspectiva de una casta letrada. No obstante, la interpretación liberal de algunos sabios, antiguos o modernos, quita hierro a tales fronteras, con buen sentido a mis pobres ojos, ya sea que hablemos del derecho canónico en nuestras iglesias, el cual me afecta, como del Talmud, al que respeto. Tanto más cuanto más se acercan al "corazón de la Ley" (Mc 12, 28-34).

3. El 'awon: una visión determinista del mal

En la cultura de Jesús, el modo en que un sector influyente del judaísmo concebía la transmisión del *'awon* podría describirse como una visión determinista del mal. Incluso sirve de tipo a otras visiones posteriores que condenaron a la *masa damnata*, de tal modo que legitimaban subliminalmente el recurso apocalíptico a la violencia para castigar a los impíos y controlar al pueblo[2].

En la Regla de la Comunidad de Qumrán se describe una oposición eterna de dos conjuntos de espíritus gobernados por el "Príncipe de las Luces" (los "hijos de la luz") y por el "Ángel de las Tinieblas" (los "hijos de las tinieblas" 1QS III, 12 – IV, 1); la denominación no es metafórica, con el fin de interpretar una historia dominada por la violencia de los poderosos (las "bestias" de Daniel 7), ni se refiere únicamente a las obras de los árboles que dan fruto bueno o malo (Lc 6, 43-45 Q). Tales espíritus eran los responsables, según el Maestro de Justicia y sus seguidores en Qumrán, de las marcas sufridas por los enfermos de la piel, que los hacían impuros ante Israel. Aunque no tuvieran pecado, se les atribuía una "culpa" (heb. *'awon*); en realidad la misma que caía

[1] El lugar de los rituales de purificación externa en un sector del rabinismo, para situarse por encima del pueblo, es ocupado en la Iglesia norteafricana por la sospecha de que el pecado original fuera con-natural al ser creado y se transmitiera por generación en el acto sexual (especialmente por culpa de las mujeres que "corrompen el semen"). Los extremos se tocan: quienes acusaban al pueblo de Dios en masa de haberse paganizado, con el fin de dominarlo, y quienes, en sentido contrario, alegaron que Jesús era un griego práctico y los galileos estaban completamente helenizados en su tiempo, para reivindicar un cristianismo ajeno al judaísmo, de modo que pudieran separar a los judíos como inferiores.

[2] "Una de las ideas más antiguas de la tradición apocalíptica es la atribución de la existencia del mal en el mundo a la acción de un agente exterior a la historia y al hombre; solamente en la cuarta fase de la apocalíptica, y como reacción sin duda al peligro de dualismo que esta explicación conlleva, el origen del mal se situará en el *cor malignum*, el *yetzer ra'a* del Libro IV Esdras. De la unión de los ángeles caídos con las hijas de los hombres en el Libro de los Vigilantes al príncipe Mastema de Jubileos o a los "ángeles de las tinieblas" y a Melki-resha de Qumrán, a Belial o al Satán de los evangelios, el origen de la existencia del mal y su presencia y dominio sobre el hombre está ligado a estas figuras sobrehumanas. Dentro de la tradición apocalíptica, este tema está íntimamente unido con el de la futura destrucción del mal, con el triunfo final de Dios y el castigo definitivo de los causantes del mal" GARCÍA MARTÍNEZ (1991, 194). Así pues, las visiones de los chamanes judíos en aquel tiempo vinculan claramente la "protología" con la "escatología": el origen del mal por la intrusión de una "divinidad doble" (como en los cuentos maravillosos: el "falso héroe") con la predestinación doble de justos o santos y de impíos o pecadores, en el mundo definitivo, más allá de la Historia.

sobre las espaldas de cualquier ser humano o criatura, aunque de modo visible y condenable en ese grupo: *hammetzorá*, tratado como intocable por miedo al contagio de su impureza (Lev 13-14).

> Los Rollos dejan claro que el *metzorá* está en tal condición a causa del pecado. En 4Q Tohorot A [4Q 274] 1 el metzorá pide misericordia: "Comenzará a presentar su súplica. Dormirá en una cama de penas y residirá en una morada de suspiros" […] De acuerdo con un texto reconstruido por Baumgarten, hecho de fragmentos del Documento de Damasco de la cueva 4 (4Q266, 4Q272 y 4Q268), *tsara'at* [la marca o el "toque" en la piel] es producido por un espíritu (evidentemente maligno) `xwr` (línea 4), y es curado cuando vuelve el Espíritu de vida (línea 7) [1].

La comunidad de Qumrán llamaba a esta culpa transmitida de generación en generación, por ser criaturas, con el término *'awon*. Aunque no se identifica con el "pecado" (*hatta't*) en los textos legales de la Torá, cierto es que las reglas de pureza en Levítico y Números lo hacían comparable. "Si alguien peca sin darse cuenta, haciendo algo prohibido por los mandamientos de YHWH, se hace culpable y cargará con su iniquidad (*'awon* `An*wO[]`)" Lev 5, 17; así como de las consecuencias por no cumplir el código de pureza (Lev 15, 31-33).

> El hombre está en pecado ('awon) desde el seno materno y en iniquidad culpable hasta la vejez. Sé que la justicia no pertenece al hombre, ni el camino perfecto, a la criatura humana 1QHimnos 4, 29-31.
>
> Pertenezco a la humanidad malvada, a la asamblea maligna. Mis culpas, mis transgresiones y mis pecados, con la perversidad de mi corazón, pertenecen a la asamblea de los gusanos (=impura) y a los que andan en tinieblas 1QS 11, 9-10.

Después de un periodo fundacional en que los escritos del *Maestro de Justicia* agravaron la exigencia de pureza a todo Israel, una vez que se hubo constituido firmemente la comunidad, sólo podían ser purificados de esa culpa los miembros practicantes, a través del ritual propio. Florentino García lo resume así:

> En Qumrán, en un comienzo, como en el resto de Israel, la pureza es una exigencia del ámbito del Templo y del culto y que afecta particularmente al sacerdote. En los textos del período formativo [4QMMT, 11QTemplo XLV - LI 10] encontramos ya, sin embargo, una tendencia a extender las exigencias de pureza del Templo a toda la ciudad santa y a no reducirla a los sacerdotes sino a extenderla a todos los fieles. Paralelamente, hemos podido constatar un recrudecimiento de las exigencias de pureza, una rigurosidad mayor[2], coincidente con las posiciones del grupo saduceo. Una vez realizada la ruptura con el Templo, cuyo culto se considera profanado y cuyos ministros son vistos como impuros, la comunidad adapta las prescripciones de pureza a su nueva situación con objeto de salvaguardar la pureza de la comunidad [CD; 1QS; 1QM]. La comunidad misma es vista como un sustituto del Templo, lo que lleva consigo una transferencia de las exigencias de pureza a a la esfera de la comunidad. El estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba por identificarse con el de pecado […] La teología de la secta llegará incluso a ontologizar la impureza radical del hombre y a identificar la purificación con la justificación […] [3].

Esa visión dualista del universo no era privativa de los qumranitas, sino que probablemente se divulgó durante al menos tres siglos, a través de la literatura intertestamentaria (Jubileos, ciclo de Henoc), a quienes interpretaban la Ley en las congregaciones de aldea (*kneset*):

---

[1] HARRINGTON (1993, 81-82).

[2] P.ej., queda prohibido cualquier acto sexual en la ciudad santa (y cualquier otra impureza: 11QTemplo XLVII 3-6) y se obliga a quien haya eyaculado a permanecer tres días sin entrar en la ciudad (11QTemplo XLV 11-12), como en el Sinaí (Éx 19, 10-15). Según *m. Kelim* 1, 8 la exclusión duraba dos días y se refería al espacio de la *Sekhiná*, es decir, el Templo mismo. Ninguna persona con un defecto físico puede entrar en la ciudad santa (11QTemplo XLV 12-13), como tampoco en la comunidad de Yahad.

[3] GARCÍA MARTÍNEZ (1993b, 185-186). El autor considera que el Rollo del Templo (11QTemplo XLV - LI 10) pertenece a la etapa formativa de la comunidad de Qumrán (Yahad).

> ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrando gigantes? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos […] Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada […] Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron 1Hen 15, 3-4.8-11.

La argumentación a partir de un cúmulo de implícitos es tan densa que provoca mareo. Lo que importa ahora es desenredar la madeja de asociaciones que hace recaer sobre la carne un principio de muerte bajo el cielo de los espíritus eternos.

Esa dualidad es anterior al mito de la mezcla que produce el mal por contaminación, aunque le sirve de expresión. En el universo simbólico de la época, representa un principio de dualización social entre castas[1]. El mapa o la topografía simbólica del espacio sagrado en las fórmulas sacerdotales del Levítico (amenazas de castigo a mujeres, impuros y paganos: muerte, excomunicación o purificación) y de la Misná (*m. Kelim* 1, 6-9) llega a extenderse a todas las relaciones sociales, a través de los grupos judíos que imitaban sus prácticas (fariseos, *haverim*[2]) o que pretendían aún mayor pureza que los sacerdotes (esenios, qumranitas). El pueblo de la tierra, las mujeres y los paganos, por este orden, son subordinados y amenazados por la violencia de las castas dominantes/aspirantes, sea como enemigos, sea como súbditos.

La descripción de los ángeles o "vigilantes del cielo" que se han "corrompido con mujeres", para procrear gigantes (*nefilim*), no es sólo una condena del matrimonio con extranjeras, como habían hecho los letrados desde el tiempo de Nehemías y de Esdras hasta el momento de la redacción conjunta de ambos libros (Esd y Neh), para acusar de sincretismo al pueblo de la tierra. Además, entronca con una visión deuteronómica/deuteronomista de la impureza por contaminación con las culturas extranjeras, la cual se había seguido cultivando en los salmos y en el libro de los Jubileos[3], al mismo tiempo que se propagaban unas señas de identidad étnicas frente a los demás pueblos: contra la comunidad de mesa y de alimentos con los gentiles; a favor del sábado como emblema de la congregación[4]. Otras señas, como los límites contra el incesto, la promiscuidad o el adulterio, eran y son transculturales, pero se hacían pasar por exclusivas e identitarias.

La visión determinista del mal a modo de un espíritu que actúa por necesidad en la historia, en rivalidad permanente con Dios[5], más allá de una forma de pecado personal o

---

[1] Vid. la aguda y sintética explicación de JOHANN MAIER, sobre el paralelismo simbolizado entre la jerarquía angelical y la estructura social de Judá en el postexilio: "Ángeles como sacerdotes y sacerdotes como ángeles" (1996, 238-239).

[2] Cf. NEUSNER (1972, 83s.).

[3] Cf. MAIER (1996, 223-290).

[4] Vid. infra, el cap. de este libro "Indicadores religiosos".

[5] El origen de ese simbolismo está en el dualismo persa que predicó ZOROASTRO. Ahura Mazda (Ormuz) es el creador del mundo y quien salvaguarda su orden (*asha*), por medio del *Spenta Mainyu* (semejante al Espíritu Santo). Otros seis *Spenta* (es decir, ángeles) se encargan de adorar a Ahura Mazda, junto con el ser humano. Pero Ahura Mazda tiene un gemelo, Angra Mainyu (o Ahrimán), que pretende destruir el *asha* por medio del *drug* (la "mentira"). Ahura Mazda también repudia a su rival en los *Gathas*: "No coinciden ni nuestros pensamientos, ni nuestras enseñanzas, ni nuestras voluntades, ni nuestras elecciones, ni nuestros actos, ni nuestros fueros internos ni nuestras almas". Su campo de batalla es el mundo, según el plan de Ahura Mazda para combatir el desorden, aunque el tiempo está limitado ("tiempo de mezcla"). Al final, "Angra Mainyu será destruido, el *drug* quedará neutralizado, el *asha* prevalecerá de forma absoluta y ubicua, el cosmos quedará liberado de las fuerzas del caos" COHN (1993,

social, sirve de presupuesto para un sofisma propagandístico: los hijos de la impureza, los gigantes, no son capaces de hacer el bien, sino que han multiplicado los males con sus hechos sobre la tierra; y lo seguirían haciendo aún, bajo la forma de "espíritus malignos", en tiempo de Jesús[1]. Debían ser destruidos en una guerra escatológica, como la prevista en los Apocalipsis o en el Rollo de la Guerra qumranita. La *diferencia* de Qumrán respecto a la profecía apocalíptica es que se había organizado como un grupo en alerta permanente, una reserva militar y religiosa:

> Libro de la Regla de la Comunidad, para buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma […] para amar a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios 1QS I, 1.9-11.

En ese ambiente denso y cortante comienza su predicación Jesús, cuando entra a dialogar con la congregación de las aldeas y con letrados de distintas corrientes. Los "espíritus impuros", en lenguaje apocalíptico, a los que Jesús conmina para que dejen de atormentar a sus portadores (Mc 1, 25.34; 3, 11-12), no son los agentes de una impureza ritual, sino los síntomas psicosociales de un estado de crisis, hasta el paroxismo, en la persona de quienes han confundido a Dios con la violencia sacralizada (cf. Mc 13, 5-22; Lc 9, 55-56; Jn 8, 3ss.). Tampoco son los pecadores con quienes Jesús se reúne para celebrar la fiesta del perdón, en casa de Leví, el recaudador, sino mentes atormentadas a causa de la obsesión de estar poseídos por tales espíritus, a quienes no "conocerían" si no hubieran pasado por alguna forma de adoctrinamiento (cf. BJ II, 137ss.).

En palabras de Sacchi, ningún profeta

> niega a Dios la posibilidad de intervenir en la historia […] Todos saben, para utilizar las palabras del Canto de Ana, que nadie puede resistir a Dios por la fuerza: "El arco de los fuertes queda destrozado, mientras los débiles se ciñen de valor" (1Sam 2, 4, pasaje postexílico). El problema está en si la justicia y el arrepentimiento pueden impedir el castigo amenazador. Jeremías conoce la desesperación de ser un profeta, justamente porque tuvo dudas sobre la posibilidad del arrepentimiento[2].

Sobre ese trasfondo cultural, que explica la angustia del pueblo, el bautismo predicado por Juan como un nuevo comienzo en la Historia de Israel se refiere a los pecados concretos de cada persona. Se realiza con agua viva[3] (agua corriente o de lluvia Nm 19, 17; Lev 14, 5.50; cf. Gén 26, 19; Jer 2, 13; Zac 14, 8), para evitar la impureza, de acuerdo con la *halakhá* oral; y significa un compromiso consciente de conversión (*metanoia*) para recibir el perdón (Mc 1, 4; cf. 2, 5), más allá de la mera limpieza externa o del efecto inconsciente. El ritual no se celebra en el Templo, sino en el río Jordán, con la intención de congregar a todo tipo de personas, por encima de las

---

99). Los santuarios mazdeístas contenían un fuego sagrado que simbolizaba el orden, ante el cual rezaban. Las leyes de pureza no se referían solo a los sacerdotes que oficiaban los sacrificios, sino a cualquier aliado de Ahura Mazda: rehuir el contacto con los cadáveres, el óxido o los fluidos y excreciones humanas y destruir a los animales impuros, aliados de Angra Mainyu. De tal manera, los zoroástricos vivían apartados de los otros pueblos. Otros aliados de Ahura Mazda eran el ganado y los perros, así como las poderosas *fravashis* (espíritus de los antepasados muertos); mientras que Angra Mainyu contaba con una hueste de demonios, de los cuales los más relevantes eran los *daevas* (según el *Vendidad*), al igual que las tendencias humanas a transgredir el *asha* (ira, envidia, pereza) y los males que ponen en peligro la vida. El contexto en el que surge Zoroastro parece ser la formación de jefaturas guerreras para robar el ganado y dominar a las demás: "Los malvados que aparecen como grandes señores y señoras también han destruido vidas; han robado la propiedad del heredero […] han arruinado la vida de la vaca", los que "con su lengua incrementan la furia y la crueldad, los no pastores de entre los pastores". De ahí que el jefe de los *daevas* sea llamado Indra, como el principal de los dioses invasores en la India.

[1] SACCHI (1994, 368-369).

[2] SACCHI (1994, 353).

[3] ~yYIßx; ~yIm:ï

fronteras entre castas, géneros y sectas en el judaísmo de la época (Mc 1, 5)[1]. Si nos ponemos en el contexto de otros rituales usados por diversos grupos dentro del judaísmo durante el s. I, comprobamos que el relato de Marcos acerca del Bautista hace uso de símbolos (el agua viva, la expectación mesiánica, el Espíritu Santo, cf. 1QHimnos XVII, 31; 1QS III, 7; CD-A II, 12; 4QPalabras de las luminarias[a], 15 etc.) y prácticas comunes (purificación, ayunos cf. Mc 2, 18) a todas las sectas que consideraban impuro el Templo, por la connivencia entre los sumos sacerdotes y los impíos ocupantes (los *kittim*); pero los ha puesto a disposición del conjunto del pueblo para que vuelva a consagrar la tierra de Israel. La investidura simbólica del agente-iniciante (pelo de camello, comedor de langostas, etc.) subraya el sentido de la acción: regreso a la libertad de Israel en el desierto, antes de conquistar la tierra; confianza en la voluntad divina.

Sin embargo, hacía falta algo más para sanar el interior de la persona que había sido separada de Dios por el dualismo de una doctrina maldecidora contra la condición humana (cf. Lc 11, 52 Q). El bautismo en Espíritu Santo que anuncia Juan Bautista (o que previene la comunidad cristiana Mc 1, 8) iba dirigido precisamente a quitar ese más-que-pecados: el sentimiento de culpa generalizado a causa del *'awon*, ante la expectativa de un juicio apocalíptico inminente contra la masa condenada. Ahora bien, el modo de sanar tal herida en una persona o en una comunidad no puede consistir en reafirmar *de nuevo* la misma doctrina contra el resto de la humanidad y, por tanto, contra la condición humana:

> Porque Dios no los eligió al principio del mundo, y antes que fueran establecidos conocía sus hechos, y maldijo las generaciones a causa de la sangre y ocultó su rostro a la tierra, a Israel, hasta su extinción. Y conocía los años de su existencia, y el número y detalle de sus edades, de todos los que existieron por los siglos, y de los que existirán, hasta que tal cosa ocurra en sus edades a través de años sin término. Y entre todos ellos levantó hombres de renombre para él, para dejar un resto a la tierra y con el fin de llenar la faz del mundo con sus retoños. Y les enseñó por medio de los "ungidos" con su espíritu santo por medio de videntes de la verdad, y sus nombres fueron establecidos con precisión. Pero a quienes él odia, hace que se pierdan CD-A II, 7-12

Cuando Jesús comparte mesa, banquete y fiesta con los pecadores públicos, sin exigirles ninguna ceremonia (Mc 2, 13 ss.), está deshaciendo como un castillo de naipes los presupuestos de quienes predicaban la inminente destrucción de la humanidad (cf. Mc 1, 24), salvo un resto de hombres piadosos. "Nadie es bueno sino sólo Dios" Mc 10, 18, dice Jesús, por experiencia. Pero la bondad de Dios no proyecta nuestra aniquilación a través de una catástrofe total o un imperio mundial, sino que ha consumado una vida dedicada a salvar (Mc 2, 17; 10, 45 par.) y un aprendizaje de la salvación en nuestro ser vulnerable, falible y finito.

4. El ciclo de Henoc: una teología "ambiciosa" de la historia

Dentro de la "biblioteca virtual" de un letrado de Jerusalén[2] y, quizá, de otras regiones de Palestina, es muy probable que estuviera alguno de los libros, si no todos,

[1] La narración de Marcos nos ofrece así un ejemplo de la "communitas" propiciada por la fase "liminal" del rito (TURNER, 1969), sin referencia a una jerarquía humillante como la diseñada en los códigos de pureza del Levítico.

[2] SACCHI (2003) piensa que en tal "biblioteca virtual" no es probable que estuvieran los libros que caracterizan a la secta de Qumrán (propiamente esotéricos, tales como los rollos de la Comunidad y de la Guerra), pero sí estaría buena parte de la literatura intertestamentaria: los libros deuterocanónicos, Jubileos, ciclo de Henoc, Testamentos de los Doce Patriarcas, Salmos de Salomón, algunos apocalipsis (Moisés), etc., además de un canon no cerrado del Primer Testamento.

que introdujeron el dualismo apocalíptico en la cultura judía y establecieron la conexión virtual entre protología y escatología: el pasado, el presente y el futuro, como efecto de una caída todavía más espectacular que la expulsión del Edén.

Paolo Sacchi explica una diversidad de "áreas" en el judaísmo del Segundo Templo: esenios / henoquismo, qumranismo, fariseos y saduceos, las cuales perduran todavía en el tiempo de Jesús, hasta la guerra y la destrucción de Jerusalén el año 70. Aunque sus argumentos pueden verse considerablemente ampliados en *Gesù e la sua gente*, vamos a utilizar una síntesis del propio Sacchi en un artículo anterior:

> El henoquismo es aquella forma de la religión judía que a partir de la época postexílica se desarrolló de manera compleja hasta el s. I d.C., corriendo paralelamente al judaísmo que *hoy* aparece como oficial y que, más históricamente, podemos calificar como sadoquita. El nombre de henoquismo deriva del personaje revelador de la mayor parte de las obras que se atribuyen a tal tradición. Esto parece acomodarse en gran parte con el esenismo, según la información que tenemos de las fuentes hebreas en lengua griega (Filón y Flavio Josefo). Son obras seguramente henóquicas aquellas en que el revelador es Henoc. Otras obras de ideología similar a la henóquica, pero cuyo revelador no es Henoc, vienen insertas en la teología que alguna vez fue llamada apocalíptica, o bien en el grupo aún más amplio e ideológicamente indeterminado de los apócrifos. El henoquismo se distingue del judaísmo sadoquita por [diversas] características, que permanecen durante toda su historia[1].

Sachi enumera hasta diez rasgos, de los cuales destacamos el primero:

> El henoquismo ignora la Ley mosaica (1H [LS] 89,27-38: episodio del Sinaí. Moisés se ocupa solamente del Tabernáculo; 2B 4,5). Algunas obras fundamentalmente henóquicas de los ss. II-I a. C. (Jub; EH) reconocen la Ley de Moisés, pero subordinada a la Ley de las Tablas Celestiales (1H [EH] 99,2);

unas "tablas" cuyo contenido más común, en las últimas obras del ciclo, sería la condena de los ricos, defraudadores e idólatras (1H [EH] 94,6 - 103,5)[2].

La referencia más antigua a esa revelación paralela, comparable a la "Torá Oral" en el ámbito del fariseísmo, se encuentra en el Libro de la Astronomía (1H [LA] 81, 1-4), que se remonta al s. III a.C., así como en los Jubileos, unas décadas después (Jub 1, 26 – 2, 1; 30, 19.22; 32, 21). En su primer contexto, cuando el esenismo estaba prefigurándose, las *tablas celestiales* vienen a ser la alternativa sacerdotal judía al ordenamiento del cosmos que caracterizaba a la astrología oriental-helenística (atribuida a los ángeles caídos cf. 1H [LV] 8, 3). Tanto el Libro de la Astronomía como los Jubileos se preocupan por ofrecer una representación del tiempo sujeto a la voluntad divina, con una proporción clara y predeterminada, que amplía el efecto de la creación en siete días (y la prescripción sabática) al ámbito de la Historia y de la cultura humanas: la separación de los seres vivos según su especie. La Historia del universo responde a un patrón, igual que el Templo sigue un modelo celestial (según K^P, Éx 25, 9.40).

Así pues, el calendario solar que propugnan los esenios y los qumranitas, como también la organización de la secuencia histórica en forma de una sucesión de jubileos, cada cincuenta años, hacen las veces de una red o una cuadrícula (*grid*) donde encajar el devenir humano, el cual se ha apartado del plan inicial y se ha convertido en un proceso degenerativo a causa del pecado de los ángeles o los *santos* (cf. el apocalipsis de Abrahán Jub 23; el libro de Noé; 1H [LV] 8 y 18, 15; [LA] 80, 6). La tradición

[1] SACCHI (1999, 20s.).

[2] Las coincidencias con los textos sapienciales hallados en las cuevas del Mar Muerto (los últimos en ser editados por los especialistas) son notables, como veremos en el cap. 7 de esta sección. No es de extrañar que la EH aparezca en dos manuscritos: $4QHen^{c,g}$arameo. Las resonancias en los dichos de Jesús de la tradición Q y de la tradición lucana (L) también son patentes (Lc 6, 20-26 Q; 12, 4-5 Q; Lc 12, 15.16-21; etc. cf. 1H 94, 6-8; 95, 3-7; etc.).

sacerdotal en aquella época ya no recurre a las genealogías para hacer propaganda de sus intereses, sino a la estricta separación entre las etnias, en favor de Israel; entre los géneros, para evitar la impureza sexual que afectó a los ángeles; entre los justos y los impíos; a la vez que promueven una sociedad radicalmente igualitaria en lo económico y en lo religioso. No en vano los esenios y los qumranitas llevaron a la práctica la comunidad de bienes, mientras otros letrados puristas de distinta extracción (*haverim*) practicaban exclusivamente la comunidad de mesa.

Sin embargo, los "símbolos naturales" (como los llama Mary Douglas) que describen una clasificación normativa en alto grado sirven para representar una sociedad hondamente estratificada y con un mapa de fronteras interiores muy marcadas. A pesar de su proclama sobre la igualdad (entre los santos), los herederos de la tradición henóquica, en general, y los esenios y qumranitas, en particular, habían construido una pirámide amenazante: los justos, arriba; las mujeres, en el segundo piso, los demás judíos en el semi-sótano; los pecadores (ricos, idólatras, etc.) y el resto de los pueblos en un sótano sellado para la aniquilación.

El hecho de llamar "tablas" a ese modelo de *cosmos* y a la predestinación divina, parece más explicable si los letrados henóquicos pretendían introducir en el canon sus propios textos, por el recurso a una revelación tan legítima como la de Moisés en el Sinaí[1]. Pero la mera referencia mimética a unas *tablas* distintas viene a reconocer la existencia de las anteriores[2]. No encuentro en los textos ninguna huella explícita de su anulación. En todo caso, ambas terminan siendo equiparadas por una ideología basada en el estilo deuteronomista de comprender la Historia: todo ha sido predeterminado por una divinidad omnipotente[3]. La caida y la intervención de Mastema (Satán) forma parte del programa, como *se quejaba* amargamente Job en medio de la desgracia.

Según Sacchi, "en los textos más recientes [del henoquismo] se desarrolla la idea del amor (2H/B 44,4; 50,5-6; 52,7-13; también hacia los animales: 2H/B 58, 6) como único criterio ético"[4]. La intención del historiador es allanar el camino a la hipótesis de que el grupo de Jesús pudiera inspirarse en la tradición henóquica, lo cual parece cierto. Pero a la vez deberían señalarse con claridad las diferencias, como intento sugerir en el conjunto de esta sección del libro.

El primer texto en el proceso de redacción del ciclo de Henoc es el Libro de los (ángeles) Vigilantes [LV]. Estaba a su vez basado en tradiciones comunes con los caps. 6-11 del Génesis, los cuales explicaban la historia de los orígenes de una forma distinta a la creación en Gn 1 y a la causa del pecado y de los males que hacen infelices a los seres humanos, según Gn 2-3 (la desobediencia de Adán y Eva) o Gn 4-5 (el odio

---

[1] JOHN J. COLLINS (2007, 33) ha sugerido también la posibilidad de que existiese un "movimiento henóquico", para el cual la Torá no fuera el único centro de interés. Aunque la hipótesis saca a la luz aspectos curiosos del simbolismo apocalíptico, como la aparente sustitución de la Ley mosaica, tal como fue plasmada en el Sinaí, por una fuente superior (las "tablas celestiales" que son mostradas a Henoc), sin embargo, no es posible deducir que el esenismo compartiera otros rasgos.

[2] Cuando componen los últimos libros del ciclo de Henoc (incluyendo el Henoc eslavo), sus autores "atribuyeron a la ley mosaica un valor puramente histórico: sólo podía ser considerada válida en los límites que respetaba la ley de las Tablas celestiales. Esto representaba evidentemente un compromiso para absorber de algún modo la tradición sadoquita o sacerdotal" SACCHI (2003, 37-38). En este aspecto discrepo de SACCHI, quien tiene en mente destacar los rasgos coincidentes entre el henoquismo y el judeocristianismo.

[3] Vid. SACCHI (1994, 351-378).

[4] El Libro de las Parábolas, el último del ciclo de Henoc, pudo ser reelaborado, al igual que 2Baruc y IV Esdras o Ap Esdras, por autores judeocristianos, para introducir conceptos poco coherentes con la "ambición apocalíptica" de dominar el mundo y el odio al enemigo, tales como el amor o la piedad hacia los impíos. Con toda seguridad, el segundo libro de Henoc o Henoc eslavo, donde se emplean tales términos, es posterior a la predicación de Jesús.

homicida de Caín). Aunque la figura misma de Henoc es integrada de modo sucinto en Gn 5, 18-24 (22.24), lo único que podemos inducir del fragmento es que la tradición henóquica era conocida en el postexilio; pero, por algún motivo, no fue introducida en el relato de los orígenes. El hecho de que Ben Sirá, a finales del s. III a.C., se haga eco prácticamente de los mismos datos (Sir 44, 16; 49, 14) no hace más que confirmar el hecho de que Henoc era reconocido como uno de los patriarcas, entre Adán y Noé, notable porque "fue trasladado" al cielo y dio un "ejemplo de conversión para las generaciones"; sin embargo, la trama mítica que le correspondería no era susceptible de la misma aceptación[1].

Las prevenciones ante tales historias se hacen más comprensibles si leemos en el libro de los *Jubileos* las huellas de esa peculiar versión acerca del origen del mal que acabamos de exponer en el capítulo anterior. La escatología sobre la destrucción por venir iba precedida de una *reinvención del pasado*. Los males, en plural, serían resultado de la impureza contraída por los ángeles vigilantes, cuando se unieron con mujeres humanas (Jub 4, 21-26; 5, 1-18ss.; 1Hen 6-9; cf. Gn 6, 1-4) para engendrar a los gigantes (*nefilim*). También conocemos la teoría sobre la predestinación de los justos y de los impíos, la cual está basada en la *tradición henóquica* y concluye con el diluvio: la condena de los ángeles, la destrucción de la humanidad y el rescate de Noé junto a un pequeño resto (Jub 5-7; 1Hen 9-11)[2]. *Jubileos* alude al envío de Henoc para exhortar a los vigilantes (Jub 4, 22; 1Henoc 12,1 – 14, 7; 15, 1 – 16, 4), relata su viaje cósmico (Jub 4, 21 ss.; 1Hen 17-36) y refiere su asunción al cielo, como prototipo del escriba con poder para juzgar (Jub 4, 23), lo cual caracteriza al ciclo henóquico. Nos describe la situación en que se coloca a sí mismo el *autor implícito* del texto en su conjunto (1Hen 1-5), además de cada uno de los libros en particular[3].

El sentido principal del *mythos*, para una comunidad de autores y lectores, a pesar de que hubiera variaciones en su disposición, consiste en explicar el mal como una contaminación de la humanidad, de acuerdo con el universo simbólico de la pureza y la impureza en las tradiciones sacerdotales del judaísmo postexílico, que ya hemos citado: las normas correspondientes del Levítico y de Números; los textos doctrinales de Qumrán. De hecho, el LV ha sido vuelto a editar con ayuda de las abundantes copias

[1] 1Henoc sólo ha sido incluido en el canon de la iglesia etíope, junto con el libro de los Jubileos. Sin embargo, la tradición henóquica ha dejado huella en el canon de las demás iglesias a través de la carta de Judas y la segunda carta de Pedro. Ésta combina la amenaza del infierno con el anuncio de una destrucción similar al diluvio, contra la humanidad presente. Lo paradójico es que ese texto haya servido de prueba arrojadiza contra la "falsa profecía" y los "falsos profetas", como si la inspiración divina (2Pe 1, 20-21) se orientara a que se cumplan tales desastres, bajo el lema "Dios no perdonó al antiguo mundo" (2Pe 2, 4 ss.). Por su parte, Judas 5-16 emplea las imágenes de la destrucción en la literatura bíblica y henóquica, citando la "Asunción de Moisés" y 1Henoc 1, 9, para incitar al odio contra los "impíos", a quienes auguran las maldiciones del *herem*.

[2] En realidad, la historia del diluvio en el libro del Génesis es el último capítulo de un mito elidido, más extenso, como el que se narra en el libro de los Jubileos, o de varios mitos resumidos, si hacemos caso a la posibilidad de que los fragmentos hallados en Qumrán sobre Noé y los héroes semidivinos (los "gigantes", *nefilim* y *gibborim:* Gilgamesh y Nimrod, entre ellos) constituyeran un relato anterior o paralelo al ciclo de Henoc, junto con Jubileos y otras paráfrasis del Génesis (1QapGen = 1Q20).

[3] Así pues, el protagonista de Jub 4 es el mismo Henoc (1Hen [LV] 6-36). Los demás libros del ciclo (la Astronomía o las luminarias celestes [LA], las Visiones y los Sueños [LS]; la Carta de Henoc [EH]; las Parábolas [LP]) no hacen más que introducir nuevas visiones en una trama ya conocida y proseguida. Lo que no podemos saber con certeza es si esa invención de los orígenes quedaba subordinada en su primera fórmula a la historia de Noé (como suponen muchos exegetas al delimitar un "Libro de Noé" subyacente al LV) o si había un "Libro de los Gigantes", tan antiguo como éste, sólo reconstruíble por los fragmentos aparecidos en las cuevas 1, 2, 4 y 6 de Qumrán.

aparecidas en las cuevas del Mar Muerto, de las cuales se deduce que había adquirido para sus usuarios un valor comparable al de los textos bíblicos.

En ese universo, no sólo se considera a la sexualidad *contaminante* como un símbolo del pecado (cf. Ez 16), sino que se llega a identificar la impureza con el pecado. La separación entre cielo y tierra, ángeles y humanos, mujer y varón, es transgredida por los Vigilantes, lo cual produce una cadena de males por medio de su prole de gigantes (*nefilim*), quienes se dedican a oprimir y matar a la humanidad. La orden de que los ángeles sean encadenados y que los gigantes se destruyan entre sí por medio de la guerra (1Hen 10) no detiene la propagación de la impureza, por la acción continuada de los "espíritus" de los gigantes, a manera de potencias demoníacas. La fusión entre las tradiciones del diluvio (Noé), el mito de los ángeles caídos y el mito de los Gigantes (*gibborim*, los héroes antiguos: Gilgamesh) da lugar al supuesto de que los espíritus malignos sobrevivieron a aquella destrucción, para tentar a los hijos de Noé (Jub 10 y ss.).

La corrupción de las criaturas y la identificación entre la condición humana y el pecado es el pretexto para introducir el Diluvio como un castigo implacable de Dios, tanto en Gn 6 cuanto en el LV. Sin embargo, es necesario subrayar que la imagen del Diluvio en el ciclo de Henoc, hasta el libro de las Parábolas, no se refiere sólo a un hecho inscrito en el relato de la Creación y la renovación de una primera alianza con las criaturas, gracias al diálogo recomenzado por Noé con Dios, sino que constituye más bien el símbolo con que los letrados henóquicos anunciaban una catástrofe inminente, a causa de los espíritus maléficos de los gigantes, que precedería al juicio final y a la resurrección de los justos. El contexto de su redacción no es uno solo, sino que se fue extendiendo con nuevos libros en distintas épocas:

1) Durante el segundo periodo sadoquita, bajo el imperio de los Ptolomeos, los habitantes de Palestina vieron prosperar a las grandes familias de Jerusalén con injusticias (Oníadas y Tobíadas), en pacto con los emperadores más violentos y rapaces que pueda imaginarse, cuando saqueaban los pueblos sobre los que se abatieron, a la muerte de Alejandro. La costumbre de contratar recaudadores para los impuestos, todavía con mayor margen de negocio que los romanos, procede de ellos. Como los ángeles del mito henóquico, los helenizadores presumían de poseer la ciencia y la técnica más avanzadas de su tiempo, fruto de varios siglos de cultura griega[1], pero la emplearon casi exclusivamente para multiplicar sus signos de ostentación. Debió de ser cuando se compusieron el LV y el LA[2].

2) La lucha por el poder entre las familias citadas, como narran Josefo y los libros de los Macabeos, acarreó la intromisión del emperador seléucida Antíoco IV Epífanes en sus disputas, quien pretendía hacer uso del capital acumulado en el Templo. Dio pie a su profanación, además de a un proyecto aculturador contra la práctica de la Torá en toda Judea. Por tales fechas se escriben el Apocalipsis de los Animales (1 Hen [LS] 83-90) y

[1] Vid. acerca de la corte, el mecenazgo cultural y los grandes proyectos de ingeniería emprendidos por los Ptolomeos, LANE FOX (2007).

[2] Vid. MILIK (1976); cf. COLLINS (1998, 43-44). El manuscrito más antiguo de la apocalíptica en las cuevas del Mar Muerto (4Q En[a]) es datado por la paleografía ca. 170 a.C. Pues bien, contenía ya la versión aramea de 1Hen 1-11, por lo que se deduce que: 1) la introducción al LV (1Hen 1-5 + 1Hen 6-36) ya se había añadido al texto; 2) por tanto, la prehistoria del texto debería remontarse mucho más allá. Por la reconstrucción de los fragmentos se puede afirmar que el "Libro de la Astronomía" (o las luminarias celestes) 1Hen 72-82 era copiado de forma independiente. También se ha detectado una redacción distinta de las entrevistas de Henoc con los gigantes, entre los que aparece el héroe babilónico Gilgamesh; y lo mismo podría decirse de un Libro de Noé autónomo con los caps. 6-7 y 106. Sin embargo, no se ha encontrado rastro del Libro de las Parábolas (¿mediados s. I a.C.?), que está dedicado de modo principal a presentar al Hijo del humano o el Elegido como un mesías celeste.

el Apocalipsis de las Semanas (1Hen [EH] 93, 1-14, 91, 1-7), donde se anuncia la victoria de los macabeos, junto con el juicio final contra los impíos.
3) Más tarde, cuando se escribe la primera versión del Libro de las Parábolas (ausente de la biblioteca hallada en Qumrán), gobernaba el más violento de los asmoneos, Alejandro Janeo, o bien el cliente modélico y rapaz de los romanos, Herodes el Grande, quienes se comportaban como los "gigantes" mitológicos (o las "bestias" del libro de Daniel).

Los qumranitas hicieron suya la *ambición apocalíptica* del ciclo de Henoc, una vez concluida la crisis seléucida, al término de la guerra macabea, por lo que seguían esperando un castigo implacable y fatal contra *el mundo entero* por medio de una intervención divina, de acuerdo con un orden *anti*-histórico que se fundaba en la doctrina de la predestinación de justos e impíos –o, mejor dicho, la supuesta predeterminación de los acontecimientos[1].

A las visiones con el pseudónimo de Henoc siguieron muchas más, inspiradas por otros "profetas de antaño", que coincidían en el pronóstico de una catástrofe: el Día del Fin[2]. Como ya hemos visto, tal imaginario sería probablemente el síntoma de un trauma una y otra vez actualizado, a causa de las guerras que asolaron Palestina durante los ss. III y II a. C.: la destrucción de Jerusalén, junto con lamentaciones plagadas de imágenes violentas con que los grupos proféticos recrean la memoria de aquel hecho, durante el exilio en Babilonia[3]. Para dichos grupos, la restauración emprendida al regreso no había dado los frutos esperados, a causa de la corrupción de las élites o del pueblo en general. Por tanto, el castigo merecido era inminente.

El viaje cósmico de Henoc, guiado por ángeles mediadores e intérpretes del "entre-mundo", sirve de argumento narrativo para demostrar que la separación de justos e impíos estaba preparada por la cosmología, desde la creación, y se va a realizar como un programa predeterminado en la historia, hasta consumarse en el juicio. Ese programa sería una mera repetición del episodio previamente narrado sobre la contaminación y la condena de los ángeles vigilantes. La protología, la cosmología y la escatología estarían unidas por una correspondencia simbólica; el futuro no sería más que la reproducción del Diluvio a otra escala. Los impíos actuales desempeñan el rol acuñado por los Vigilantes y los Gigantes; los santos, el rol de Noé. Henoc sigue haciendo su papel de escriba.

Es bastante probable que el imaginario henóquico *en arameo* se hubiera generalizado a través de la interpretación sabática de la Torá, los Profetas y los Salmos en las sinagogas de aldea. Sirve de trasfondo a varios dichos de Jesús, tanto en el relato de Marcos (la venida del Hijo del humano: Mc 13, 24-27; 14, 62), cuanto en las tradiciones Q: el reino de Dios en la tierra como en el cielo (Mt 6, 10). El Apocalipsis de Juan es una relectura de tales fuentes: el Libro de la Vida del Cordero (Ap 21, 27) simboliza la predestinación divina y el poder del escriba que revela los secretos ocultos, al igual que esas "tablas celestiales" a las que se refieren los escribas henóquicos. Otro concepto semejante es tomado por Lucas de una tradición particular: "alegraos de que vuestros nombres están escritos en los cielos" Lc 10, 20b (cf. Mt 25, 34; Jn 14, 3).

Ahora bien, no es en absoluto casual que las declaraciones de Jesús sobre el futuro desmonten la ilusión de un determinismo físico: un destino conocido por los ángeles y preparado como un cosmos paralelo, al cual fue de visita Henoc en sus viajes

[1] Vid. el texto ya citado de SACCHI (1994, 351-378). Muchas de las referencias y perspectivas sobre la literatura apocalíptica intertestamentaria, hasta el Apocalipsis joánico, las he obtenido gracias a un amplio e intenso seminario organizado en la UPCO por FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO.
[2] Cf. TIGCHELAAR (1995, 12-13; 242-265).
[3] ARANDA PÉREZ (1998).

alucinantes, al igual que Moisés, Abrahán o Jacob en sus visiones. "De aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre" Mc 13, 32. La expectativa sobre los "signos en el cielo" (Mc 8, 11-12 ss.) no es aceptada por Jesús, sino desplazada por el relato hasta el final inminente de su vida (Mc 13, 24-27; 14, 62), y por las comunidades cristianas hasta la vuelta urgente del Señor (1Tes 2, 19; 4, 15-18; 5, 1-10, etc.). En lugar de "mirar al cielo", Jesús anima a interpretar la acción divina en las relaciones interpersonales, en su práctica y en su palabra (Mt 16, 2-4; Lc 11, 29-32 Q; 12, 54-57 Q; Lc 11, 17-22; cf. Hch 1, 11). La tensión entre esas dos visiones del tiempo: la predeterminación de los acontecimientos por una divinidad todopoderosa y la libertad en su sentido pleno, deseada por Dios desde el principio para la maduración de sus criaturas (de lo cual tratan sencillamente las parábolas del reino: Mc 4, 3-9.21-23.24-25.26-29.30-32; Lc 13, 20-21 Q), no era fácil de resolver en medio de las angustias de la vida[1]. La queja de Job es justificada por Dios mismo (Job 42, 7ss.), quien conoce nuestra vulnerabilidad y los efectos insoportables de haber creado un universo completamente libre: *Eli, Eli, lama sabactaní*.

También es demostrable que la memoria de Jesús sobre su pueblo y sobre la humanidad consideró que las injusticias eran efecto de una voluntad torcida de poder y acaparamiento (cf. Mc 3, 27; 8, 15; 10, 21-27.42-45; 12, 35-37.43-44 par.; Lc 6, 20-26 Q), de acuerdo con la tradición henóquica y, antes todavía, profética[2]. Pero el modo en que significa el reinado divino con sus actos y sus palabras debería entenderse como una respuesta contundente, desde el principio, a las expectativas de una destrucción cósmica (Mc 1, 24 par. Lc): "Cállate y sal de él" Mc 1, 25. Tan malignos eran los imperios como quienes aspiraban a ocupar su puesto, en el nombre de una divinidad vengativa (Mc 8, 35-36; 10, 35-45; 13, 22; Lc 12, 51-53 Q; Lc 9, 54-55; Jn 12, 24-32). "Pero a vosotros, los que me escucháis, os digo: Amad a (quienes consideráis) vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen [...] Y tratad a los humanos como queréis que ellos os traten [...] Haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio y vuestra recompensa será grande. Seréis hijos del Altísimo, porque él es servicial con los ingratos y los perversos" Lc 6, 27-38 Q.

5. Indicadores religiosos de identidad étnica

En cualquier cultura religiosa, la identidad se significa de forma visible, tanto para sus contemporáneos como para la arqueología, a través de restos materiales que pueden ser interpretados de manera similar a los documentos de la época, con el fin de reconstruir las mentalidades en una sociedad histórica.

[1] Aun así, no me parece aventurado a estas alturas afirmar que el aprendizaje histórico *ya* ha transformado radicalmente el imaginario de la esperanza, para hacernos conscientes de la vulnerabilidad humana en un cosmos limitado. La nueva ciencia (física cuántica, lógica de probabilidades) que ha sustituido a la ilusión ilustrada (Kepler, Newton) de un "universo perfecto" nos ha ayudado a superar el mito. Pero ha costado dos mil años. Todavía hay quien responde a Job que sus quejas a causa de las desgracias sufridas son una ofensa al orden divino.

[2] KÄSEMANN (1969, 40) concluyó que la teología cristiana, según comienzan a mostrar las cartas paulinas, puso sus bases sobre la apocalíptica (obviamente, judía). Pero el teólogo alemán se preocupa excesivamente por "librar" a Jesús de cualquier contacto con esa simbología; a la vez que da por entendido que la mera fuente de la teología cristiana (los dichos de Jesús) no puede ser calificada, a su vez, de "teología". No creo que ninguna de esas dos afirmaciones pueda ser categórica, a no ser que imaginemos a un Jesús ajeno a su cultura.

Según Jonathan L. Reed, los "indicadores religiosos" del judaísmo en tiempo de Jesús, que las excavaciones hacen más visibles, serían los siguientes:

> Aspectos clave de la cultura material de Galilea de este período coinciden con la de Judea: recipientes de piedra, *miqwa'ot* en las casas, pero no cerdos dondequiera que se han publicado análisis de huesos [procedentes de los basureros de las poblaciones], y enterramientos secundarios junto con osarios en forma de *kokhim* [tumbas digitiformes provisionales, perpendiculares al suelo, en cuevas o en hipogeos] [1].

La razón de ser de los rituales de purificación en el judaísmo postexílico se funda en la concepción de Dios como fuente actual de vida, inconfundible con la muerte y separada de cualquier forma de "pérdida de vida": el derramamiento de sangre o de fluidos orgánicos. La colección de las aguas (*miqweh*)[2] en Gn 1, 10 se convierte en metáfora de la reunión de Israel y su vivificación por el "agua viva", que se celebra ritualmente por medio del baño en la piscina cúltica o *miqweh*. No obstante, no hay una consecuencia lógica entre tal principio y el modo extensivo de desarrollarlo en el Levítico, para que los sacerdotes –y los *haverim* que les imitan- evitaran el contacto y aun la cercanía con un difunto (y sus familiares), con una mujer (por si acaso tenía la menstruación, acabase de parir, etc.), con un enfermo de la piel, así como con todo tipo de objetos que pudieran hacerse impuros y contagiar su impureza.

En ese terreno entraba a jugar la interpretación de la Ley (*halakhá*), con la intención de facilitar la vida cotidiana de los puristas (los *haverim*) o con ánimo de endurecer las exigencias para que los sacerdotes no contrajeran impureza (saduceos y qumranitas). En el propio texto de la Torá se marca el estilo a seguir por las tradiciones que sirven de reglamento a cada uno de los preceptos: "[…] La fuente y la cisterna donde se recogen las aguas[3] permanecerán limpias, pero lo que haya tocado los cadáveres será inmundo" Lev 11, 36. Un cacharro de cerámica es conductor de impureza, pero un recipiente de piedra (caliza), como las tinajas descritas en las bodas de Caná[4], no lo es. Por lo cual, se hicieron necesarios talleres para fabricarlos.

Tales indicadores han sido hallados por Reed profusamente en Séforis (en la ciudad alta amurallada o acrópolis del s. I), y por otros equipos de investigación en "ciudades amuralladas" de la Alta Galilea y del Golán[5]. Éstas, como también la acrópolis de Séforis, responden al prototipo de "ciudad amurallada" (Lev 25, 29-30) que la Misná sitúa en su mapa topográfico del espacio sagrado justo por debajo de la cota del Templo y de la ciudad de Jerusalén (*m. Kel.* 1, 6-9). Esa escala topológica se incluye dentro de un catálogo sistemático de las reglas de la pureza, el *seder*[6] dedicado a las *Toharot*: "Las ciudades amuralladas (de Israel) son más santas que las otras partes (del país), ya que los enfermos de la piel [*hammetzorot*] son expulsados de su interior […]" *m. Kel.* 1, 7. Sin embargo, el origen histórico de tales disposiciones debía de encontrarse en el hecho de que los primeros asentamientos judíos, de carácter militar, durante la *reconquista* asmonea de Galilea en los ss. II-I a. C., se situaron en los enclaves citados. Aunque los reyes asmoneos obligaron a circuncidarse a los pobladores que eligieran

---

[1] REED (2000, 52-53).

[2] Del vb. hw"q' (qʷwâ) en niphal, "recoger".

[3] *miqwe'-mayim* ~yIm:ß-hwEq.mi

[4] Cf. heb. *Qanna'*, "celoso", a que se refiere el simbolismo de Jn 2, 6s.

[5] Gush ha-Lav/Giscala, Jodefat/Jotapata (Alta Galilea), Gamla (Golán). Acerca de las ciudades citadas, en general, REED y CROSSAN (2001, 33-58); FREYNE (2008, 576). Sobre Gamla/Gamala, GUTMAN (1994); sobre Jodefat/Jotapata y Gush Halav/Giscala, vid. los trabajos de campo de AVIAM (2004).

[6] Heb. "orden". Así se denominan (además del ritual de cada una de las fiestas litúrgicas), cada uno de los "tratados" de la Misná, compuestos por comentarios de la tradición rabínica a los temas disputados de la Torá (en este caso, las reglas de pureza), desde el s. II a.C. hasta el s. III d.C., cuando fue editado el texto.

permanecer en la zona, desde aquella época la fama de los galileos como pueblo de frontera, poco riguroso o ignorante de la Torá, era proverbial.

Los indicadores no aparecen juntos, ni al mismo tiempo, en otras zonas de Galilea, aunque fueran de población judía[1]. Es probable que algunos de esos signos de identidad no funcionaran como símbolos de cohesión, sino que sirvieran para diferenciar a unos judíos de otros:

> Los recipientes de piedra, como las *miqwa'ot*, se piensa que eran indicadores de una preocupación por la pureza ritual (p.ej. m. Kel. 10, 1). No es sorprendente que hayan sido encontrados en las áreas ricas (Ciudad Alta) de la ciudad de Jerusalén, en Qumrán y en Masada. Llegaron a ser indicadores de contextos propios de la economía política y del "parentesco político" (*political kinship*), es decir, están en correlación con los domicilios de los poderosos o de sus agentes [2].

Como ya hemos señalado, los dos extremos más rigurosos en la interpretación y la práctica de la Torá en tiempos de Jesús –más que los fariseos- eran dos partidos radicalmente enfrentados durante siglos, antes incluso que se formara la secta farisea. Por un lado, la *halakhá* saducea se centra en la pureza ritual para acceder al Templo. Según testimonios de la Misná, era más exigente sobre el cumplimiento del sábado, de las purificaciones y los sacrificios expiatorios que los fariseos. Caracteriza a algunas familias de Jerusalén, habitantes de la Ciudad Alta, y probablemente de Séforis, donde las casas sacerdotales más poderosas cubrían sus privilegios con el manto de la pureza externa.

Por otro lado, de acuerdo con los hallazgos arqueológicos, el grado de concentración de indicadores externos de pureza en Qumrán es difícilmente superable[3]: fragmentos de doscientos recipientes de piedra, entre los que destacan proporcionalmente por su abundancia las tinajas más voluminosas (cf. Jn 2, 6), las más funcionales en el desierto; decenas de piscinas construidas en forma de baños rituales (*miqwa'ot*) con una escalera de siete escalones, aunque fueran destinadas en su mayoría a almacenar agua y a hipotéticos usos industriales, tales como una curtiduría para fabricar pergaminos, con mayor motivo por el hecho de que ese oficio era considerado una fuente de impureza.

La liturgia de la comunidad de Qumrán en el Mar Muerto preparaba con ansia el momento del regreso a Jerusalén y la renovación del Templo hecho impuro a causa del "sacerdote impío", desde que los asmoneos se hicieron cargo del sumo sacerdocio. Después de un intermedio, a raíz de un terremoto que destruye parte de las instalaciones, la segunda época de esplendor de Qumrán comienza en las postrimerías del reinado de Herodes. Especialmente ilustrativos son los comentarios (*pesharim*) al libro de Habacuc (1QpHab), acerca de los romanos y de los sacerdotes; así como el Rollo que contiene la Regla de la Guerra final. Su proyecto sectario de reconquista continúa a lo largo de la primera mitad del s. I y alcanza a sintonízar con la defensa organizada por zelotes y sicarios en Masadá y con las luchas fratricidas por el control del recinto sagrado del Templo en la guerra del 66-70. La crueldad alcanzada por los líderes mesiánicos Simón ben Giora y Juan de Giscala (Gush ha-lav) contra las élites sacerdotales que habían gobernado la ciudad de Jerusalén durante el primer periodo de

[1] Los gentiles con quienes los judíos galileos estaban en relación desde hacía siglos no habitaban en las aldeas. La presencia de greco-sirios en Séforis y en Tiberias, está comprobada por el relato autobiográfico de Josefo. En todo caso, es posible que permaneciesen comunidades de etnia sirio-fenicia en los valles que se abren hacia la costa de Tolemaida-Akko y Tiro, a través de una frontera permeable. Otra situación se daba en el reino de Filipo: en Betsaida el propio rey instituyó el culto a la hija de Tiberio, Julia.

[2] OAKMAN (2001, 115-116).

[3] Vid. HARRINGTON (2006, 404-407).

la revuelta, acusadas de connivencia con los impíos romanos o con el rey Agripa, sólo es inteligible si se tiene en cuenta el pretexto apocalíptico.

En la Alta Galilea y en el Golán se advierten relaciones más tensas con el entorno sirio o fenicio helenístico. Estas regiones eran productoras de aceite *koser* para el consumo de los judíos de la diáspora[1], en consonancia con una halakhá que ha transmitido la Misná (*m. Tah.* 10, 2-3; *t. Tah.* 1, 3; cf. *m. Miq.* 7, 4)[2]. De acuerdo con los testimonios de Josefo sobre la formación de los grupos de zelotes (celosos, *qanna'im*), su afirmación de identidad frente a las demás etnias estaba vinculada con la tendencia centrípeta de Jerusalén a restaurar el poder de un estado judío sobre los pueblos vecinos –como poco antes en tiempo de los Asmoneos. Tal vínculo se hacía patente por medio de las más estrictas reglas de pureza y por el uso normativo de la *miqweh*. El descubrimiento de una sinagoga en Gamala, junto con una *miqweh*, al igual que en la fortaleza de Masadá, no parece obedecer a una estrategia de separación respecto de Jerusalén, sino más bien al deseo de reforzar el sentido de pertenencia con orgullo de legítimos poseedores, frente a los usurpadores contemporáneos de la jerarquía[3].

La disputa étnica se exacerbó en las ciudades helenísticas donde coexistían gentiles y judíos, especialmente en Cesarea Marítima. Tales tensiones no se limitan al periodo de la guerra desde el año 66, como narra Flavio Josefo, cuando los judíos de Cesarea fueron masacrados; una milicia enviada desde Tiberias saqueó varias ciudades de la Decápolis[4]; otra milicia de la Alta Galilea atacó Kerasa y, en réplica, los tirios

---

[1] JOSEFO se extiende en la denuncia de los manejos de Juan de Giscala para beneficiarse del dominio sobre los recursos de la Galilea Alta: la venta del aceite de oliva a los judíos de las ciudades para su consumo en una especie de mercado étnico (con Cesarea de Filipo y Siria BJ II #591-592), que comportaba una enorme plusvalía por tratarse de un consumo simbólico. JOSEFO añade que, a pesar de la guerra judía, los emperadores Vespasiano y Tito mantuvieron este privilegio de los judíos en las ciudades egipcias y asiáticas, con la excepción de quienes se levantaron en armas (cf. AJ XII, 3, 1-2). Por lo cual la industria del aceite se convirtió en una "empresa sagrada" muy rentable en Palestina y, sobre todo, en Galilea, la cual obligaba a disponer piscinas de purificación (*miqwa'ot*) junto a las presas. En las cercanías de Cesarea marítima se han encontrado restos de una hacienda dedicada a producir aceite de oliva y vino en condiciones de estricta pureza (no el aceite "virgen", sino sus productores), con ayuda de una *miqweh*, vid. HIRSCHFELD y BIRGER-CALDERON (1991, 87-100).

[2] De las setecientas piscinas rituales (*miqwa'ot*) que los arqueólogos han desenterrado en Palestina, un buen número de ellas (veinte) están asociadas a prensas de vino o de aceite. Además del comercio externo, ese modo de producción puede estar relacionado con la demanda interna de los *haverim*: aceite y vino, así como con la pureza exigida por la *terumá* (las ofrendas en especie). Vid. el estudio específico de ADLER (2008).

[3] El hecho de que el zelotismo participara de la expectación apocalíptica no significa que su doctrina fuera la elaborada en Qumrán, pero es posible detectar coincidencias notables, por el comportamiento de sus líderes: Manahén y Eleazar.

[4] Según el relato de JOSEFO, desde el mismo inicio de la guerra con Roma las ciudades helenísticas se dividieron en partidos (judíos y "sirios") que se exterminaban mutuamente, hasta el punto de asesinar y despojar bajo sospecha a quienes de entre ellos mismos mantenían mejores relaciones interétnicas o a los no beligerantes e indefensos; como hoy se aplica el concepto de "guerra preventiva". Durante el asedio de Escitópolis, al principio, los judíos locales luchaban forzados junto con la población local contra sus correligionarios; pero las sospechas de sus conciudadanos provocaron otro genocidio de treinta mil judíos (*BJ* II, 18, 1-3 #466-476). En Tiro, la población judía fue encarcelada o puesta bajo custodia, lo mismo que en Hippo y Gadara, después de asesinar a algunos. Solamente los judíos de Sidón, Antioquía y Apamea fueron respetados, "porque sentían lástima de una gente que no mostraba ningún afán revolucionario" (BJ II #479). Tampoco en Gerasa tomaron represalias, aunque habían sido atacados: "En cuanto a los gerasenos, no hicieron ningún daño a quienes habitaban con ellos; y a aquellos que decidieron marcharse, les acompañaron hasta sus fronteras" ibid. Sin embargo, en Damasco, después de la derrota de la duodécima legión al mando de Cesenio Galo y de Cestio, gobernador de Siria, fueron exterminados cruelmente más de diez mil judíos presos en el gimnasio, entre los que probablemente estarían los primeros cristianos (BJ II #559-561). Las luchas internas por el control del Golán entre los mismos judíos, que se tachaban de traidores unos a otros (partidarios del rey Agripa o del gobierno

hicieron una *razzia* hasta Gush ha-Lav (BJ II #459.478)[1], etc. Se hace patente, tres décadas antes, en la intimidad del encuentro entre Jesús y el endemoniado procedente de Gerasa (Mc 5, 1-20 par.), una de las ciudades de la *Decápolis*, al otro lado del mar de Galilea; y con la mujer de cultura griega, etnia sirio-fenicia, en el campo alrededor de Tiro (Mc 7, 24-30 par. Mt).

A diferencia de esas dos regiones[2], la clave de la identidad judía en la Baja Galilea descansaba en hechos sociales como la reunión del Sábado, así como en formas de solidaridad y de consagración que están enraizadas en la tradición de Israel: las fiestas y las bodas, el nazireato (el llamado "hermano del Señor", Santiago, era un nazir, según Hegesipo), entre otros votos, y probablemente la redención de las deudas (goelato, jubileo). Los galileos fueron caracterizados en la Misná porque no reconocían el protocolo de algunos ritos en el Templo, según era especificado en el código sacerdotal que debían realizarse[3]. Tampoco es que el nazireato fuera un signo de distinción anti-social o clasista, puesto que lo practicaban igualmente familias de Jerusalén[4].

En Galilea, los arqueólogos han encontrado dos sinagogas edificadas de modo peculiar, con forma de sala (*synagoge hall*), en Gamala (Golán)[5], hasta que fue

---

revolucionario de Jerusalén o de su facción más extremista), dieron lugar a una sucesión de ocupaciones en Gamala, hasta el momento en que Josefo dice haber enviado ayuda para fortificar la ciudad, donde se concentró la resistencia armada contra Roma en la región.

[1] Los derechos de los judíos habitantes en la ciudad y la *khorá* de Tiro habían sido puestos en cuestión o negados por el tirano Marión, protegido de Casio (AJ XIV 12, 1-3 #313.317.321), el cual conquistó y puso guarnición en "tres ciudades fortificadas" de la Alta Galilea (ibid.), hasta que Herodes se las arrebató y trató "cortésmente" a los soldados tirios.

[2] Vid. un panorama actualizado sobre la historia de Galilea en la antigüedad, hasta el s. V d. C., a través de las fuentes escritas, los hallazgos arqueológicos y, específicamente, la investigación sobre el Jesús histórico, ZANGENBERG, ATTRIDGE y MARTIN (eds. 2008)

[3] Las ofrendas en estado de pureza: *terumá*; los sacrificios asociados al *herem*; cf. *m. Ned* 2, 4. La cosa iba más allá de lo común en el "pueblo de la tierra", el cual era "sospechoso por lo que respecta a los diezmos". ¿Sería por "ignorancia" o por una práctica selectiva? Acerca de la distinción que establecen los escritos rabínicos entre *'am ha'aretz le mitzwot* (poco cumplidor en lo que respecta a los diezmos y la pureza ritual) y *'am ha'aretz la Torah* (que transgrede otros preceptos por ignorancia de la Ley), vid. OPPENHEIMER (1977, 67 ss.). Las semejanzas y diferencias entre los personajes construidos por la literatura rabínica, considerada en su conjunto, siguen siendo objeto de debate, comenzando por las sugestiones de SCHÜRER: los *minim* ("herejes"), el pueblo de la tierra, los galileos, ¿se refieren a los judeocristianos en Palestina? ¿Cuáles sí y cuáles no? En la introducción y en el cap. 6 del texto de OPPENHEIMER se afirma que no es posible establecer correspondencias, todavía menos con el movimiento de Jesús por Galilea en la primera hornada. Lo cierto es que la cita del tratado *Nedarim* (acerca de los votos), 2, 3, no puede confundirse con un anatema contra los galileos, aunque marca las fronteras entre dos castas: los sabios y los otros. Más bien pretende manifestar una cierta dispensa hacia otra manera de entender el judaísmo, durante la época tanaita (cf. el tono de Jn 7, 41.47-52): "[…] los galileos no distinguen [rkn] […]" la terumá de la cámara del Templo ni el herem de los sacerdotes. Cf. *j. Hagigah* (ofrendas en las fiestas) 3, 4. Otras expresiones son muy distintas: conjuros o maldiciones contra Galilea, que auguran su destrucción (vid. OPPENHEIMER, 1977, 202-203).

[4] En el contexto contemporáneo de Jesús, había personas que se consagraban al nazireato de por vida incluso en las clases altas de Jerusalén, como es el caso de una familia enterrada en el Monte Scopus, debajo de la actual Universidad Hebrea. De Jonatán (Yehonatan) el Nazir nada sabemos, excepto el detalle de que el osario de su hijo Ananías (Hananiah), a diferencia de otros que aparecieron en el mismo enterramiento –por ejemplo, el de su esposa Salomé (Shalom)-, no está decorado. Vid. AVIGAD (1971); CHEPEY (2005, 19-146).

[5] Como defiende REICH (1995, 290-292), sólo en las pocas sinagogas del s. I (Gamala, Masada) hay un vínculo arquitectónico con una *miqweh*, mientras que en las sinagogas edificadas posteriormente por iniciativa de los rabinos (ss. II-VII) o no lo hay o no puede demostrarse. Por tanto, ese vínculo puede atribuirse a los zelotes que construyeron las sinagogas antes citadas, concluye REICH (ibid., 295-296).

destruida por los legionarios el año 68, y en Tariquea/Magdala[1], así como un edificio público basilical en Tiberias, que hizo las veces de *boulē* para reunir a los ciudadanos durante la guerra del año 67[2]. Es probable que el tipo "sinagoga en sala" [3], a lo largo de cuyos muros se dispone un banco corrido, con el cual coinciden los restos de la sinagoga más antigua en Cafarnaún y el edificio excavado en Magdala, existiera ya en tiempo de Jesús para albergar la reunión del sábado. La edificación en piedra (forma cuadrangular y diáfana, bancos en todo su perímetro, alrededor de una tribuna o púlpito) debía de imitar el modo en que operaban las sinagogas "de carne" (*kneset*) en cada una de las aldeas. Como tuvimos oportunidad de contrastar en la sección III, las *asambleas* sabáticas de varones judíos (cf. Mc 1, 21-34 par.) tenían un carácter religioso y político a la vez, puesto que servían para celebrar el ritual de la memoria, tanto como para decidir sobre la vida comunitaria en presente y en futuro. Aun así, la identidad que integraba al *'am ha'aretz* no incluía en los mismos términos a las mujeres, los niños o los enfermos (cf. Mc 1, 30-34 par.), y excluía notoriamente a los pecadores y a los extranjeros. Los letrados o los miembros afines a los grupos rigoristas –minoritarios, pero influyentes- que se atribuían una observancia exigente de los preceptos rituales, debieron de controlar con celo las fronteras de dicha congregación, lo cual coinciden en señalar los evangelios sinópticos (Mc 3, 1-6 par.; Lc 13, 10-17). En sentido contrario, incluso un jefe de sinagoga pudo reconocer en Jesús un carisma divino de sanación, para vencer el temor a la impureza en contacto con la muchedumbre (Mc 5, 21-43 par.).

Parece lógico que en las cercanías del Templo de Jerusalén[4], a diferencia de otras ciudades a lo largo del imperio (Alejandría, Damasco, etc.), la edificación sinagogal fuera considerada menos necesaria. Tan sólo cuando pareció inviable la reconstrucción del Templo, las comunidades judías y las autoridades rabínicas, nuevamente reconocidas por el senado romano en tiempos del emperador Caracalla, se plantearon la necesidad de edificar sinagogas en Galilea[5], para lo cual adoptaron como prototipo la arquitectura de la basílica romana, por su técnica y por su función pública. Al cabo de uno o dos siglos de actividad rabínica organizada en las "academias" (*bet ha-midrash*), desde la primera de ellas, fundada en Yavné después de la destrucción del Templo, se edificaron sinagogas para albergar la congregación sabática en pueblos galileos (*bet ha-kneset*), como Cafarnaún, Nazaret, Corazín o Betsaida (ss. III-IV), presididas por rabinos.

Si bien es cierto que los fariseos (o, con mayor certeza, los *haverim*) sirvieron de núcleo para la refundación del judaísmo después del año 70, en la asamblea de Yavné y en las "academias" de sabios o casas de estudio que se formaron a lo largo de Palestina (*m. Dem.* 2, 3), sus señas de identidad hasta esa época debieron ser similares a las que

[1] En el año 2009 se han hecho públicos los resultados de la excavación en Migdal/Magdala (gr. Tariquea) que ha sacado a la luz una *sinagoge-hall* que contiene una sala amplia (120 m^2), cuya datación oscila entre el 50 a.C. y el 100 d.C. La ciudad fue parcialmente destruida por las legiones romanas en la guerra del año 67. Se había convertido en refugio para miles de familias, mujeres y niños, los cuales fueron esclavizados en masa, según JOSEFO.

[2] Cf. la descripción del edificio de la *proseukhē* en Tiberias por JOSEFO, *Vita*, 54, 277-280.

[3] Ese mismo plano fue utilizado por los seguidores de Bar-Kokhba para su adaptación de una sala en el Herodión, así como en el palacio herodiano de Jericó.

[4] El hallazgo a principios del siglo pasado de una inscripción a cargo de Teodoto en Jerusalén abrió un abanico de especulaciones sobre la existencia de una sinagoga edificada en paralelo a la actividad del Templo (o posterior a él, entre el 70 y el 135 d.C.).

[5] Cf. el trabajo pionero de TSAFRIR (1989), posteriormente confirmado por diversas excavaciones.

marcaban la presencia de familias sacerdotales en Jerusalén o en Seforis, así como las de otros grupos que pretendieron emular sus ritos de purificación [1].

En realidad, el apelativo de *haver* que aparece en los escritos tanaítas (la Misná y la Toseftá), a pesar de las diferencias doctrinales, podía emplearse por igual para describir a letrados y sacerdotes celosos de la Ley[2], por contraste con el "pueblo ignorante": el pueblo de la tierra (cf. *m. Demai* y *t. Demai* 2). Podría usarse, también, para designar a la comunidad de letrados (cf. Mt 13, 52) que transmitió el siguiente mandato: "Amén os digo: hasta que pasen el cielo y la tierra, no pasarán ni una yod, ni un punto de la Ley, hasta que todo ocurra. Por tanto, cualquiera que desate uno de estos preceptos más pequeños y lo enseñe a los humanos, será llamado el más pequeño en el reino de Dios. Pero cualquiera que los realice y enseñe, será llamado el más grande en el reino de Dios" Mt 5, 18-19.

Ese dicho puede muy bien proceder de Jesús, pero hay que situarlo al inicio de su camino de aprendizaje: su primera predicación entre los congregados para el sábado en Cafarnaún (Mc 1, 21 y par.) y en otras congregaciones de aldea, recién separado de la comunidad de Juan Bautista. A resultas de ese camino por Galilea, que Mateo intenta reconstruir a su manera, Jesús descubre y anuncia que el reinado de Dios-a *ya ha trascendido* tales límites: "Pues todos los profetas y la Ley profetizaron hasta Juan [Bautista]. Y, si queréis aceptarlo, él es Elías, el que iba a venir" Mt 11, 13-14. Ese comentario es consecuente con lo afirmado al comienzo de su predicación. Mateo lo hace entroncar con otro dicho de la fuente Q: "Amén os digo: nadie se ha levantado entre los nacidos de mujer más arriba que Juan el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él" Lc 7, 28; Mt 11, 11. Una vez anunciado el reino de la comunión con Dios viviente a través de la comunidad *abierta* de iguales, los niños aventajan a los observantes más admirables (Mc 9, 37; 10, 14-15 par.).

Más allá de los datos exclusivamente materiales sobre la identidad étnica, el sentido de pertenencia a un grupo (la familia extensa, la aldea o la ciudad, la secta, la etnia), tanto en la cultura helenística como en la judía, se fundaba mucho menos en la comunión que en la exclusión de los *otros* y en las fronteras internas que marcaban diferencias jerárquicas en el trato (patrón-clientes, varón-mujer, sacerdotes - pueblo de la tierra, puros-impuros, justos-pecadores, judíos-kittim, etc.). En una sociedad estratificada (India, USA, Europa, Japón, emiratos árabes) los indicadores de

---

[1] Parece que los rabinos no frecuentaban las asambleas del "pueblo de la tierra" en Galilea durante el s. II; es más, recomendaban a los *haverim* o "puros" que no asistieran, para evitar errores en la interpretación de la Torá, los cuales debían ser corregidos en la *bet ha-midrash* por los sabios.

Sigue siendo una cuestión abierta qué grado de influencia tuvieron los fariseos en las sinagogas anteriores al año 70, a las que aluden los evangelios: 1) si las crearon y las controlaron, como alegó MARTIN HENGEL (1975); 2) si tuvieron interés en controlarlas, según defiende SALDARINI (1988), como parte de un programa político activo para ganar influencia; 3) si los fariseos se habían convertido en una secta pietista, durante el reinado de Herodes, la cual se caracterizaba por su celo en imitar la pureza ritual de los sacerdotes (abluciones, diezmos), por sostener la valía de una "Ley oral" junto a la Torá escrita, y porque sus reuniones consistían en comidas comunitarias (*havuráh*). Esta última es la interpretación de NEUSNER, a resultas de haber identificado en las fuentes rabínicas tanaitas a los fariseos con los *haverim* (vid. OPPENHEIMER, 1977, 119). Esa fusión (¿o confusión?) se apoya, además, en los datos ofrecidos por los evangelios, por contraste con lo que JOSEFO dice sobre ellos. "La congruencia en los temas de las leyes atribuidas a los fariseos por ambas, los evangelios y las fuentes rabínicas tardías, es chocante" NEUSNER (2007, 311). También es notable que cuando los evangelios hablan de los "jefes de la sinagoga" (*archisinagogo*) no los adscriban al grupo de los fariseos (Jairo, Mc 5, 22 ss.; un celoso del sábado, Lc 13, 14; quienes invitan a hablar a Pablo y Bernabé, en Antioquia de Pisidia, Hch 13, 15; Crispo, archisinagogo de Corinto, que se hace cristiano junto con su familia, Hch 18, 8 ss.).

[2] Cf. el análisis de los indicadores religiosos que acabamos de enumerar, aplicados a los fariseos por STRANGE (2007).

pertenencia más ostensibles y determinantes son factores excluyentes, en vez de inclusivos, puesto que no pretenden asegurar la integración social, ni aun provocar un compromiso solidario entre sus miembros, tanto como reafirmar su privilegio o significar su posición en el sistema.

El interés inusitado de los letrados en el s. I por desarrollar legalmente las restricciones a la comunidad de mesa o la infraestructura ostentosa de las purificaciones, más allá incluso de la Torá, contrasta con el oscurecimiento de lo que pudiera significar para el pueblo el acontecimiento de la Pascua y el ritual del *Seder* pascual. Las fiestas litúrgicas han servido para integrar a mujeres y varones, patrones y jornaleros, en el acontecimiento de la solidaridad, el memorial de la liberación y la acción de gracias (Dt 16, 11), a través de una cultura que se ha transmitido de forma oral, con diversas variantes, en todas las manifestaciones del judaísmo hasta nuestros días. De hecho, el texto de la Haggadah que sirve de soporte al ritual del Seder durante la Pascua se remonta, al menos, a mediados del s. II. "En cada generación, la persona está obligada a considerarse a sí misma como si hubiera salido de Egipto, según se dice: Ese día le contarás[1] a tu hijo, esto es por lo que el Señor hizo por mí cuando salí de Egipto [Éx 13, 8]".

La costumbre jerosomilitana de invitar a cualquier (judío) forastero y a quienes carecían de familia, durante la fiesta, es prueba de lo dicho[2]. No obstante, como se burla amargamente la película *Cándido* de Berlanga, acerca de una Navidad en la España nacional-católica, tal espíritu se diluía al día siguiente bajo el esquema jerárquico del dominio, el dinero y la propiedad cercada. Algo semejante a los habitantes de Jerusalén podríamos decir de los atenienses, quienes acogían a miles de extranjeros (grecófonos, no *bárbaros*) en busca de sabiduría, pero cargaban de impuestos a los *metecos* y sólo permitían participar en la politica a los varones de origen ateniense.

Cada uno de los lectores podría señalar actitudes semejantes en sus respectivas esferas sociales, a la vez que describía las corrientes internas que promueven la inclusión más allá de tales límites. Desgraciadamente, la tendencia reactiva contra una globalización impuesta nos ha llevado a confundir de nuevo una afirmación violenta y excluyente de la identidad con el rito y la oportunidad de la memoria *integradora*.

Aun así, en el corazón del canon bíblico, la clasicidad greco-latina y otros órdenes del imaginario sagrado encontramos testimonios radicalmente favorables a *otro mundo posible*, donde la supervivencia fuera asegurada por el amor, en lugar de por la guerra. El fundador simbólico del judaísmo, Moisés, es rescatado de la muerte por una mujer egipcia (Éx 2, 6 ss.), criado por sus enemigos, salvado en el desierto por una familia madianita (Éx 2, 15 ss.; cf. Jue 6), casado con Seforá, hija de Reuel/Jetró (Éx 2, 21-22), quien lo protege de una cólera sagrada cuya base material era la pertenencia excluyente (Éx 4, 24-26). Algo similar podríamos decir de Mahoma, amparado por una mujer independiente que lo adopta como esposo y padre de hijas, no de varones; Budha, confundido con miles de *sanyasin* que vivían de la limosna por los caminos de la India; Sócrates, quien avergüenza a los ricos y poderosos ante el sentido común de sus esclavos (*Menón*).

Los evangelios nos permiten advertir que Jesús rechaza la validez simbólica de tales índices externos del honor (Mc 2, 15-27; 7, 1-23); pero, además, nos dan la oportunidad de indagar las razones que motivaron esa actitud, en el marco de su historia de aprendizaje. Jesús propone a sus contemporáneos unas formas de iniciación y un autoconcepto que no se basan en el *capital simbólico*, sino en la relación interpersonal,

---

[1] *higgadta*, hiphil vb. dgn

[2] JEREMIAS (1967, 135, n. 91).

en la comunidad de iguales y en la pureza del corazón, después de comprobar que los signos de *distinción* estaban marcados por la jerarquía social y económica (Mc 7, 29-30 par. Mt; Lc 11, 37 ss.; 14, 1-24)[1].

6. La hermenéutica de Qumrán

6.1. Textos bíblicos [2]

(Vid. apéndice 2 al final del libro)

Lo primero que se hace manifiesto al revisar la catalogación y estudio de los escritos hallados, y editados hasta ahora, en 11 cuevas del Mar Muerto y en otros lugares relacionados (la fortaleza de Masadá) o posteriores (guerra de Bar Kokhba: Nahal Hever y Murabba'at), sean procedentes de una comunidad que habitó en Khirbet-Qumrán durante dos siglos, sean de quienes quiera pretendiesen protegerlos por miedo a los romanos, durante algún momento de la guerra entre los años 67-74, es que proporcionan datos inestimables acerca de la formación del canon judío entre los ss. II a.C. y I d.C.

Por azaroso que fuera su origen, esa biblioteca contiene fragmentos de muy distintos libros bíblicos, parabíblicos y extrabíblicos, los cuales debieron de ser usados y valorados por los letrados contemporáneos. Además, es posible deducir su distinta relevancia en un canon virtual de la época, por el número de copias que aparecen, así como por las versiones más o menos frecuentes.

Antes que se conocieran los manuscritos de Qumrán, las variantes entre el hebreo del TM y del Pentateuco samaritano [PS], así como el griego de los LXX, remitían a un "arquetipo único" (Lagarde) o eran explicadas por referencia a "textos vulgares" (Kahle) que se fueron unificando gracias al trabajo de los copistas. Los manuscritos de Qumrán hicieron necesarias otras hipótesis sobre la formación del canon bíblico. Florentino García Martínez considera que las tres siguientes, aunque han aportado mucho a la comprensión de la historia de los textos, eran unilaterales:

---

[1] Sobre los conceptos de honor y vergüenza (male *honor and* female *shame*) o de clientelismo y patronazgo en la cultura mediterránea, vid. MALINA (1995, 45-83); MOXNES (1996); NEYREY (1998); GUIJARRO (2003), quienes se basan en los estudios de campo sobre culturas tradicionales contemporáneas (pastores griegos y beduinos, campesinos andaluces, chipriotas y argelinos) a cargo de JULIAN PITT-RIVERS o PIERRE BOURDIEU, cf. PERISTIANY (1966). Desde entonces, algunos de estos investigadores se han desvinculado de una hipótesis "panmediterránea" transhistórica. Por ejemplo, BOURDIEU ha desarrollado una sociología del *gusto* (1979) basada en el análisis del *habitus* (la posición social que configura incluso el cuerpo), así como de las relaciones sociales (*le monde*, en francés) y los saberes/competencias como formas de capital acumulable por las élites: el capital *social* y el capital *cultural*. El circuito simbólico del "honor", así como las redes clientelares y los patronazgos, no son propios de las culturas mediterráneas, sino que se producen en todas las sociedades donde la desigualdad, el patriarcado y la jerarquización social están muy acentuados. Son detectables tanto en el teatro de Calderón como en *À la recherche du temps perdu* de Proust.

[2] Vid. TREBOLLE (1993; 1996); GARCÍA MARTÍNEZ (1993); FLINT y HUN KIM (eds. 2001); VANDERKAM y FLINT (2002).

1) F. M. Cross se fija en el origen de los tipos textuales o "textos locales" a partir de tres grandes centros del judaísmo: Palestina (amplificado), Babilonia (breve y más conservador: texto proto-masorético [proto-M]), Egipto (intermedio);
2) Shemarhayu Talmon se basa en su resultado final, los cánones bíblicos de sendos grupos: judío, cristiano y samaritano, que prevalecieron por motivos sociológicos, después de la fase creativa que aún podemos comprobar en Qumrán;
3) Emanuel Tov ha investigado el proceso que da lugar a los tipos, a partir de una "multiplicidad" de formas textuales mucho mayor, como prueba el examen de 11QpaleoLev[1].

Sin embargo, el hallazgo y el estudio de otros dos mss., 4QpaleoEx^{m} y 4QNum^{b}, ambos adscritos a la familia textual palestinense y antepasados del Pentateuco samaritano, obligó a admitir que "en el interior mismo del texto bíblico hay un amplio territorio que resulta aún *terra incógnita*", según decía García Martínez en 1993. El texto samaritano, al que se consideraba poco fiable y manipulado, es heredero de una tradición más antigua[2]. El TM, como los otros dos textos finales (no tipos ni arquetipos: PS, LXX), tampoco es unívoco, sino una "colección de textos disparejos, de diferentes periodos, diferente naturaleza, diferente valor textual, etc."[3].

Así pues, no cabe negar las variantes ni sería deseable absolutizarlas. Las aportaciones de la crítica textual tienen valor por sí mismas, además de las investigaciones sobre la historia del texto bíblico, en cuanto "las variantes únicas e

[1] En un análisis más reciente sobre los textos bíblicos del desierto, una vez editados (unos 200, sin contar los deuterocanónicos), TOV (2002, 128-154) llega a conclusiones más perfiladas. La conciencia sobre la canonicidad de los textos desde la perspectiva de sus contemporáneos es "incierta". Además, no está claro que incluyamos determinados textos como bíblicos (p.ej. los salmos, a pesar de su heterogeneidad; otros rollos cuyo uso podría ser litúrgico), y excluyamos otros (las variantes de los *pesharim*, las filacterias, los *testimonia*), excepto por los títulos que les han puesto los investigadores. Los criterios externos para dilucidar si un texto era considerado sagrado por los escribas no se aplica en muchos casos a los rollos de Qumrán. El uso circunstancial de la escritura palohebrea en textos de la Torá y de Job, por efecto de una tradición saducea, señala que eran vistos como antiguos, lo cual debe ser tenido en cuenta. Es probable y demostrable que una parte (mayoritaria) de los textos no fuera copiada ni compuesta por la comunidad de Qumrán. ¿Qué criterios objetivos pueden usarse para clasificar los textos? Ni criterios cronológicos ni topológicos parecen relevantes, excepto en las cuevas 7 (griego) y 11 (carácter ritual o litúrgico). Tampoco los criterios paleográficos son firmes. "Probablemente, el mejor criterio para clasificar sea de acuerdo con el carácter textual, aunque también resulte problemático" ibid., 144. Los "cinco grupos textuales" que pueden encontrarse dependen de la cercanía respecto de TM, PS y LXX, o a ninguno de ellos. Además, TOV distingue un subgrupo por la coincidencia en su escritura con las prácticas de los escribas qumránicos (comprobables en sus textos doctrinales). A este último grupo pertenecen 4QExod^{b}, 4QDeut^{j}, 1QIsa^{a}, 4QIsa^{c} y 11QPs^{a}, hasta 27 textos. No obstante, los criterios que enumera TOV favorecen "sutilmente" la impresión de que el grupo predominante según la estadística sea el TM. P.ej., si un texto contiene por igual rasgos del TM y del PS o de LXX, es contado como TM (cf. ibid, 144). Quizás sería más lógico añadir un sexto (y séptimo) grupo, aunque de tal manera el conjunto más numeroso vendría a ser el de los mss. "no alineados".

[2] 4QpaleoEx^{m} demuestra que el libro del Éxodo, concretamente, "circulaba en el judaísmo en dos ediciones. Una era la forma tradicionalmente encontrada en el TM y traducida por los LXX, y la otra era una versión intencionalmente expandida con muchas de los rasgos característicos de la versión samaritana, excepto los dos rasgos *específicamente* samaritanos: a saber, la adición de un undécimo mandamiento, para construir un altar sobre el monte Garizim, y el uso sistemático del pasado, no el futuro, del verbo en la fórmula 'el lugar que el Señor ha escogido" [no "escogerá"])" ULRICH (2001, 60), cf. Éx 20, 17; Dt 12, 5.11.14.18, etc.

[3] ULRICH (2001, 66). Este autor ha expuesto otra perspectiva para comprender la formación del canon: el trabajo editorial sobre textos determinados. Si una edición nueva de un texto es asumida y copiada puede dar lugar a una tradición, o, por el contrario, ser descartada. ULRICH ha comprobado que al menos seis de los textos bíblicos contenidos en Qumrán (Éx, Nm, Jos, Jer, Sal, Cant) tienen más de una edición, y en el caso de otros cuatro textos es más dudoso (Jue, Sam, XII, Lam).

ideológicas que permiten recuperar deben ser situadas en su contexto cultural e histórico", de modo que podamos explicar el proceso que da lugar a "los diversos *textos* bíblicos y compararlos entre sí, mientras que las variantes comunes nos permitirán tal vez trazar las líneas de las distintas recensiones para llegar a un *texto* a pesar de la pluriformidad de *textos*"[1].

Julio Trebolle comenta varios ejemplos de variantes significativas[2], entre las que destaco una. 4QJueces[a] ofrece una lectura que concuerda, no con otros textos (TM, LXX, PS), sino con una hipótesis del método histórico-crítico (¡), que consideraba Jue 6, 7-11 una pieza intercalada. En ese ms. de la cueva 4, la interposición ha desaparecido, probablemente no por supresión:

> …Con esto Israel iba empobreciéndose por culpa de Madián [6b-10: Entonces los israelitas gritaron al Señor. Y cuando los israelitas gritaron al Señor por causa de Madián, el Señor les envió un profeta a decirles: Así dice el Señor, Dios de Israel: Yo os hice subir de Egipto, os saqué de la esclavitud, os libré de los egipcios y de todos vuestros opresores, los expulsé ante vosotros para entregaros sus tierras, y os dije: Yo soy el Señor, Dios vuestro; no adoréis a los dioses de los amorreos, en cuyo país vais a vivir. Pero no me habéis obedecido"]. El ángel del Señor vino y se sentó bajo la encina de Ofra, propiedad de Joás, de Abiezer, mientras su hijo, Gedeón, estaba trillando trigo…

Es un ejemplo de que las variantes individuales son informativas por sí mismas, como alega Florentino García, aunque la arriba citada no nos proporciona una imagen de la comunidad de Qumrán, sino sobre una situación anterior del texto. La incrustación posterior de Jue 6, 6b-10 demuestra que la ideología deuteronomista siguió activa durante el amplio espacio de cinco siglos, tanto a través de sucesivos editores (el redactor llamado "nomista"), como en los autores de otras parénesis del mismo estilo, que reproducen el esquema de la HDta para explicar la crisis presente a manera de un castigo divino por reacción al pecado del pueblo[3]. De hecho, los *pesharim* qumránicos sobre los profetas agravaron el peso del prejuicio para justificar su separación del pueblo a cuenta de la impureza cometida en el Templo; mientras que la literatura apocalíptica copiada o elaborada en Qumrán (el ciclo de Henoc, el cap. 23 del libro de los Jubileos) explicaba la inminencia de una catástrofe y legitimaba su ambición escatológica de dominio sobre todo Israel y sobre la humanidad a partir de una interpretación degenerativa de la Historia, de corte deuteronomista.

En este apartado, para conocer la hermenéutica de Qumrán (o de la "tradición henóquica", ampliamente considerada) a partir de los mss. bíblicos, nos interesa más comprobar que todos los textos incluidos en el canon, con excepción de Nehemías[4] y de Ester, fueron copiados o guardados en la biblioteca del Mar Muerto. En lugar del libro de Ester, el cual era leído en la fiesta (no mosaica) de los Purim, probablemente desde el s. III a.C., nos encontramos con fragmentos de un llamado *protoEster*[5] que describen un

---

[1] GARCÍA MARTÍNEZ (1993, 150-151).

[2] Hay variantes comunes a los textos de Qumrán y a otros textos: 1) Dt 32, 43 según el texto hebreo de 4QDeut[q] coincide con el griego de los LXX: "Aclamad, *cielos*, a su pueblo, *y postraos ante él todos los dioses*, porque vengará la sangre de *sus hijos* […]". 2) En su versión del Decálogo, 4QDeut[n] y el Pentateuco samaritano añaden con intención "armonizante" Éx 20, 11 después de Dt 5, 15. Ambos textos, según TREBOLLE, dependen de otro anterior.

[3] Cf. la defensa pírrica que hace TOV (2008, 398-417) de esa posibilidad. Su artículo deja sin considerar el pasaje al cual acabamos de referirnos. La cuestión a dilucidar no es si los LXX difieren sustancialmente del TM, sino si la ausencia de ciertas "frases Dtr [Dta]" en los LXX dejan entrever que la HDta y el libro de Jeremías fueron cada vez más "deuteronomizados" por sucesivas ediciones anteriores, cuyo primer estrato se remonta a la corte del rey Josías.

[4] Lo cual deja en el aire el supuesto de que Esdras-Nehemías fueron concebidos o reunidos en un solo libro, cf. ULRICH (2001, 61).

[5] 4QprotoEster arameo en seis mss. fragmentarios.

acontecimiento muy similar sin nombrar nunca a la reina judía Ester, entronizada por el fantástico emperador Asuero; lo cual da a entender una censura posterior a la primera redacción del texto, mejor que al contrario[1].

La formación del canon, según muchos autores, se localizaría en la época macabea, hacia mediados del s. II a.C. Por el contrario, Julio Trebolle hace notar que "los esenios de Qumrán no tenían conciencia ni intención alguna de reabrir un canon supuestamente ya cerrado. Sin embargo, da la impresión de que reconocían a algunos escritos, como puede ser el caso del libro de los Jubileos [del que se han encontrado 15 copias distribuidas en 5 cuevas], un carácter sagrado comparable al de otros libros incluidos en el canon" [2].

Además de testimoniar un conjunto de textos considerados sagrados, la frecuencia de las copias permite hacerse una idea de cuáles eran los textos más leídos, no tanto porque de ellos se extrajera la norma de vida de la comunidad –puesto que esa regla ha sido desarrollada en textos doctrinales de carácter sectario-, sino porque debieron de ser ampliamente utilizados en la interpretación desde una hermenéutica predeterminada:

1) el Pentateuco: Génesis (20 rollos/frags. en cinco cuevas, más 4 en otras cuevas del desierto), Éxodo (17 rollos/frags. en cuatro cuevas), Levítico (15 id., en cinco cuevas, y 2 en el desierto), Números (8 id. en tres cuevas, otros 3 en el desierto) y Deuteronomio (30 id., en seis cuevas, y 3 más), aunque eran sometidos a paráfrasis y acotaciones permanentes, que enfatizan el valor de algunos textos, como los ritos cultuales según el Levítico, o la caída de los ángeles según Gn 6, y los reelaboran con una tonalidad ideológica determinada (vid. infra: *parabiblia*);

2) los salmos (36 rollos/frags., si no más, en ocho cuevas, y otros tres en el desierto), entre los que destacan más de una decena de adiciones, algunas de ellas hasta ahora desconocidas, probablemente compuestas por la comunidad;

3) Isaías, relevante por su abundancia (21 rollos/frags. en tres cuevas)[3]; Jeremías (5 mss.) y Ezequiel (7 rollos en cuatro cuevas, sin contar Masada), los cuales destacan más bien por las paráfrasis o pseudoepígrafos a que han dado lugar; los Doce profetas (8

[1] La audacia de una concubina del emperador, como la valentía transgresora de Tamar (Gn 38), "castigada" por el libro de los Jubileos, resultan intolerables para un puritano.

[2] TREBOLLE (1993, 133). Con esta opinión son acordes las conclusiones de especialistas actuales como ULRICH: en el s. I "todavía no había canon" (2001, 55). Añade que "el orden de los libros también era oscuro (*unclear*)" ibid., pero ya hemos visto en el apéndice 1 que el orden canónico está basado en el supuesto de una secuencia histórica entre los hechos que se narran o se presentan, el cual se hace patente en la recepción que los evangelios hacen de las Escrituras. Marcos inicia introduciendo a Juan Bautista como el Elías profetizado por Isaías y por Malaquías (aunque no lo nombra): Mc 1, 2-3 (Ml 3, 1; Is 40, 3); Mc 9, 11-13 (Ml 3, 23-24), para continuar la Historia canónica desde el final, hacia un nuevo desenlace. Así pues, la relación establecida entre los profetas y los salmos ("David" 4QMMT 24, 44), como si fueran literatura profética (cf. ULRICH, 2001, 56), depende de la interpretación actualizadora de Qumrán (*pesharim*) y de los cristianos, sin que podamos imaginar que ambos grupos desconocían la secuencia histórica en cada colección (Torá, Profetas y Escritos), al igual que cuando usan otros libros (1Hen; Sir). Desde distintas perspectivas, lo que les interesa de esos libros es su anuncio y su cumplimiento actual. De similar manera, el orden sugerido por el Talmud entre "Jeremías, Ezequiel e Isaías" (*b. Baba Batra* 14) se fija más en la segunda parte de Isaías (II y III), donde se habla del retorno de los desterrados, desde el punto de vista de la diáspora judía después de sendas guerras. De hecho, Isaías acaba *después* que Jeremías y Ezequiel. También los cristianos, comenzando por Jesús, se interesan especialmente por Is II y III. Por el contrario, ni Qumrán ni los cristianos prestan atención a Esdras y Nehemías, que tan cruciales fueron para los rabinos.

[3] Los abundantes mss encontrados del libro de Isaías se aproximan con muchas variantes textuales al TM. De ahí que los investigadores partidarios de considerar las copias de Qumrán como prueba de la primacía absoluta del TM hagan incidencia en los mss. de Isaías (sobre todo en la cueva 1). Cf. PISANO (2001, 57s.).

mss., y otros 2 en el desierto: Mur y Hev), porque fueron comentados individualmente para demostrar el cumplimiento de las profecías;
4) el libro de Daniel (8 mss.), el cual fue por lo menos tan copiado y revisitado como otros textos de la literatura apocalíptica de su tiempo (el ciclo de Henoc, 12 rollos/frags.; el libro de los Gigantes, 11) o como el libro de los Jubileos (15);
5) entre los "profetas anteriores", el libro de Josué[1], sobre todo en forma de paráfrasis (vid. infra), y los libros de Samuel, quizá porque ambos ilustran el deseo de expulsar o aniquilar a los extranjeros, mediante la guerra y el rito asociado del *herem*[2];
6) libros deuterocanónicos, que no fueron aceptados en el canon hebreo después del año 70, pero estaban incluidos en la traducción griega de los LXX; aunque son menos frecuentes (o no aparecen: Ben-Sirá, Carta de Jeremías), entre ellos destaca la novela de Tobit y Tobías, con el ángel Rafael como protagonista.

De esta selección de "éxitos" entre los mss. bíblicos del Mar Muerto no se deduce un carácter sectario, pero sí una tendencia en la interpretación, como acabamos de sugerir. También las iglesias judeocristianas fueron elaborando un canon propio a partir del caudal diverso de las tradiciones escritas, consideradas más o menos normativas, de tal modo que, aun cuando la tendencia católica consistió en incluir todavía más libros (en vez de reducir el abanico, como proponía Marción), y a pesar de que todos los textos fueron comentados por los exegetas cristianos, algunos fueron más ampliamente conocidos y divulgados: Isaías, Salmos, Génesis, Daniel (Susana), Job, Éxodo, Cantar[3].

Por último, antes de centrarnos en los textos no bíblicos (la gran mayoría de los hallazgos), conviene destacar que la biblioteca de Qumrán no es sólo fruto del azar, sino que sus exclusiones son casi tan significativas como la amplitud de sus documentos. "No se encuentra aquí ninguna de las obras judías en griego (tales como la Sabiduría de Salomón), ni, por tal motivo, obras como los Salmos de Salomón. Ni hay resto alguno del primer libro de los Macabeos, pro-asmoneo, ni del libro de Judit. Ningún precursor de la literatura tanaita ha aflorado en Qumrán, ni del Nuevo Testamento"[4].

Como expone Trebolle[5], las ediciones de los textos, sobre todo de la cueva 4, en los años noventa del pasado siglo, han perfilado una lista de textos en los que predominan dos *tópicas*[6]: 1) la temática jurídico-sacerdotal, acorde con el perfil más específico de una comunidad continuadora de la tradición sadoquita, en conflicto con los sacerdotes usurpadores, no sadoquitas, instituidos en el Templo de Jerusalén, la cual se ha convertido a sí misma en templo y fuente de doctrina obsesionada por la pureza; 2) la temática apocalíptica, que hereda de la tradición henóquica, así como de su correlato esenio, más cercano, pero es desarrollada con rasgos peculiares a lo largo de dos siglos: a) una misoginia declarada; b) una exacerbación del dualismo; c) la estrategia del doble mesianismo, dentro del cual el sumo sacerdote ostenta el mando y la inspiración, mientras el rey-guerrero representa un papel subordinado; d) la preparación

[1] El manuscrito de 4QJosué[a] parece anterior al TM y a los LXX. La construcción del altar por Josué (8, 30ss. [TM] o 9, 2 [LXX], según esta versión ocurriría después de cruzar el Jordán, en Guilgal (antes de Jos 5). De tal manera, 4QJosué[a] coincide con lo relatado por JOSEFO, AJ 5, 20, vid. ULRICH (2001, 62). Es posible deducir que tal relato sería anterior al TM, donde la escena se ha cambiado de lugar a causa de la polémica con los samaritanos, quienes sostienen su derecho a edificar el templo a partir de las referencias de la Torá al culto en el monte Garizim y en Guilgal (Dt 11, 29-30).
[2] Además, es importante destacar la tendencia misógina con que se rehace el primer cap. de 1Sam, protagonizado por Ana, vid. WALTERS (1988).
[3] Cf. BALÁS y BINGHAM (1999).
[4] DIMANT (1995, 32).
[5] TREBOLLE (1996).
[6] En el siguiente capítulo trataremos de una tercera tópica: la literatura sapiencial de tono escatológico.

para el ritual de la guerra escatológica, que amplía a todo el universo la amenaza del *herem*, etc.

No obstante, esa diferencia temática no es tal en la mente del "Maestro de Justicia" y el núcleo duro de la comunidad (*yahad*, apud QS, cf. Esd 4, 3), el cual debió de permanecer a través de las crisis. Para ellos, la ordenación de la comunidad sectaria coincide con el orden del universo programado por la divinidad; prepara y necesita, a su vez, la catástrofe inminente. Las coincidencias que es posible detectar entre ese imaginario religioso y el de otras culturas, cercanas o lejanas (el Bhagavad Gita, la teocracia medieval, la doctrina colonial europea, el Comité Central, el nazismo, el neoliberalismo), obedece a una constante antropológica: la intrusión casi inevitable de las estructuras sociales como significado en las representaciones simbólicas, a las que utilizan como significante; o viceversa. En la cultura de los imperios, altamente estratificada, fiada en la facticidad de la violencia sacra, el universo es rigurosamente clasificado y las normas que aseguran tal orden son ejecutivas: o las aceptas o eres condenado al exterminio o *aceptas ser exterminado*. Tanto los detentadores del dominio como los que aspiran a él reproducen esos estereotipos[1]. ¿Cómo escapar a tal determinación, sino a través de un aprendizaje compartido, que afecta a todas las culturas?

Los sociólogos han buscado la salida por medio de modelos hermenéuticos. Las estructuras sociales son significativas por sí mismas y susceptibles de interpretación en cualquier circunstancia, sea por quienes legitiman su estatus a través de una *analogía cósmica* y antropológica (p.ej.: *homo homini lupus*), sea para someterlas a crítica, comenzando por diferenciar claramente la construcción social respecto de la ciencia natural: la evolución es cualitativamente distinta del desarrollo humano; el hombre no nace lobo, sino que se hace. Así pues, la crítica es humanizadora.

Pero hay otro medio de criticar las tradiciones e "iluminar" el mundo de la vida común: la investigación sobre la *Historia de la memoria* permite descubrir que ésta consiste en un aprendizaje, no lineal, sino por etapas, agónico y gratuito al mismo tiempo, desde la racionalidad meramente estratégica al diálogo; desde la sacralización del dominio (inviolable, infalible) a la sacralidad de la persona, por ser vulnerable; desde la fascinación por lo sobrehumano (¿o infrahumano?) al amor al ser humano en su real vulnerabilidad, su capacidad para la relación (la aceptación, el servicio) y su libertad solidaria frente a la injusticia instituida.

6.2. Literatura parabíblica

La hermenéutica qumránica tenía un doble propósito: explicar el texto bíblico para hacerlo más inteligible y coherente ("exégesis pura") y aplicar el texto bíblico a una nueva situación o descubrir en el mismo la respuesta a cuestiones actuales que la Escritura no había llegado ni tan siquiera a plantearse ("exégesis aplicada", Vermes).

La comunidad esenia de Qumrán tenía como centro de su vida el estudio de la Escritura. El Maestro de Justicia, fundador de la comunidad de Qumrán, se presentaba como el intérprete autorizado de los misterios ocultos en la Escritura (1QpHab 2, 1-9). La comunidad creía formar una cadena sucesoria con Moisés y los profetas, por lo que se consideraba autorizada a elaborar nuevas leyes con valor equiparable a las de la Ley mosaica. El *Documento de Damasco*, la *Regla de la Comunidad* y el *Rollo del Templo* recogen interpretaciones legales, que pretenden tener una autoridad comparable a la de los libros canónicos. Mientras que el *Documento de Damasco*

[1] Dicho en términos positivos: si tales estructuras se descentran y dejan lugar a un espacio público de opinión, a sociedades abiertas y participativas, a una economía social, en la que se haga real la igualdad de oportunidades, con respeto y amor a todos los seres, la vida en este mundo resultará más viable.

interpreta la Escritura haciendo referencia al texto bíblico, el *Rollo del Templo* introduce los elementos interpretativos en el propio texto de la Torah, convirtiendo la interpretación de ésta en una nueva y verdadera Torah[1].

Como era de esperar, los manuscritos no-bíblicos que sirven de amplificación a textos bíblicos, o se relacionan temáticamente con ellos a través de formas de interpretación y comentario, es decir, los textos que Trebolle/García Martínez llaman *parabíblicos*[2], nos sirven para ilustrar la hermenéutica de Qumrán, a su vez relacionada con la tradición esenia y henóquica como una derivación autónoma. Además, esos textos dejan ver, algunas veces de modo programático, sus propias elaboraciones doctrinales.

En la tabla del Apéndice 3, al final del libro, he incluido el resto de la literatura intertestamentaria, con excepción de los *deuterocanónicos*, así como los textos más relevantes y extensos de la doctrina de Qumrán, propiamente dicha, dado que tienen una forma radicalmente *intertextual*: incluyen citas bíblicas y se construyen a modo de comentarios sobre la tradición, con la intención implícita de producir un canon más amplio e insertarse en él. Si Qumrán hubiera sobrevivido más tiempo, habría dado lugar a un Talmud, a un "derecho canónico" o a un fenómeno parangonable (p.ej. los textos gnósticos de Nag-Hammadi), cuya relación con los textos bíblicos fuera, por decirlo así, de segundo orden. Lo más parecido a ese estadio, como advierte Trebolle, es el *Rollo del Templo.* Aunque en algunos textos qumránicos puede haber citas de su propia literatura haláquica, no son señaladas por ningún procedimiento formal. Por el contrario, Daniel, 1Henoc (especialmente, el Libro de la Astronomía) [3] y Jubileos fueron utilizados con la misma autoridad que la Torá y los profetas[1].

---

[1] TREBOLLE (1993, 134).

[2] Vid. TREBOLLE (1993; 1996); GARCÍA MARTÍNEZ, (1993; 1995a y 1995b). Éste último ha clasificado los textos por géneros: textos jurídicos o haláquicos, literatura de contenido escatológico, literatura exegética, literatura parabíblica, textos poéticos, textos litúrgicos, textos astronómicos, calendarios y horóscopos. Cf. otras clasificaciones: "apócrifos", "textos pseudoepígrafos" y "otros textos previamente conocidos", lo que no incluye los textos doctrinales ni la literatura generada por Qumrán, según FLINT (2001, 80-127), posteriormente ampliada en VANDERKAM y FLINT (2002): "rollos bíblicos" (ibid., 106ss.), "apócrifos y pseudoepígrafos" (ibid., 182-206), "rollos no-bíblicos" (209ss.). Por su parte, DIMANT (1995) distingue entre a) "mss. bíblicos" (incluyendo los apócrifos); b) "CT" (obras que usan terminología de la comunidad de Qumrán: textos doctrinales); c) "NCT", "No Community Terminology" (textos de otro origen, los cuales proceden casi en su totalidad de la "tradición henóquica"). TREBOLLE subraya "la relación gradual entre los textos «bíblicos» (breves, intermedios y amplios), los textos «parabíblicos» que se sitúan en el filo que separa lo bíblico de lo no bíblico, los textos «parabíblicos» de imitación de lo bíblico y los textos pseudoepígrafos o apócrifos que siguen líneas de desarrollo propio" id. 1996, 227. En la tabla del apéndice 3 no pretendo incluir todos los textos, sino poner de manifiesto su relación interpretativa con la "memoria pre-canónica" que contienen los textos de la tabla anterior, para que se haga más patente la hermenéutica de Qumrán sobre tal memoria, distinta a la posteriormente elaborada por el judaísmo rabínico y por las iglesias cristianas.

[3] Una edición qumranita de 1Henoc, distinta a la conocida en copto, es decir, antes que el Libro de los Gigantes (LG) fuera sustituido por el LP en su versión cristiana, fue propuesta por MILIK (1976), dado que los dos mss. citados en la tabla infra (4Q203 y 204) proceden de la misma mano. Ha sido defendida por STUCKENBRUCK (1997, 67), a la vez que reunía todos los mss. disponibles del Libro de los Gigantes en Qumrán. El LG fue conocido y adaptado por los maniqueos persas, como prueban los mss. hallados en Turfán (Irán).

Además, es posible que LV fuera creado y copiado aisladamente (4QHen^{a,b}). También sería demostrable que el LA fue copiado en los cuatro rollos donde aparece (4QHenAstr^{a,b,c,d} ar) como un libro independiente. La ausencia del LP (1Hen 37-82; y los apéndices, 1Hen 106-108) en las cuevas de Qumrán podría significar que fue compuesto más tarde (MILIK), pero es más probable que los letrados de la tendencia aquí presente no estuvieran muy interesados en su contenido (vid. supra, cap. "El ciclo de Henoc"). El hecho de que los mss. sean datados antes de la era herodiana y mucho antes del s. I podría

Florentino García plantea como cuestión previa la permeabilidad de las fronteras de lo bíblico en los mss. de Qumrán, a partir del estudio de los "textos fronterizos"[2], los cuales fueron considerados "bíblicos" al principio por los investigadores, pero ahora son editados y comentados en forma de textos "con extractos de citas bíblicas destinados a una utilización litúrgica o devocional"[3].

La impresión ante esos datos es que la comunidad de Qumrán, desgajada del movimiento esenio por su toma de posición contra el Templo y agrupada alrededor del Maestro de Justicia, al menos en el tiempo de su fundación, como interpreta la "hipótesis de Groningen", constituyó un catálogo de textos bíblicos y/o parabíblicos en estricta dependencia de aquellos principios de hermenéutica doctrinal que podemos localizar de forma reiterada en el "manifiesto" de 4QMMT[4], en el Documento de Damasco, en la Regla de la Comunidad y la Regla de la Congregación, y en el Rollo de la Guerra, o en otros textos esotéricos que cumplen la función de demarcar las fronteras actuales, históricas y escatológicas de la comunidad[5].

Si comparamos las dos tablas, resumidas en los apéndices 2 y 3, a las que podríamos llamar, irónicamente, la "tabla de Moisés" (libros canónicos) y las "tablas celestiales" (libros meta-canónicos, tanto de la tradición henóquica, como de producción esenia y qumránica), podemos comentar varios hechos. Dada la escasa presencia de paráfrasis sobre textos bíblicos en arameo (*targum*), así como de traducciones bíblicas al griego (y la ausencia de paráfrasis u originales en gr.)[6], es posible deducir que los usuarios originales de esta biblioteca, fueran quienes fuesen, serían letrados y sacerdotes expertos que alternaban el hebreo con el arameo para escribir nuevos libros, probablemente en razón del público al que fueran destinados. Se sitúan decantadamente en el ámbito de la "cultura escrita", a diferencia tanto de los fariseos, quienes defendieron el desarrollo de una tradición oral paralela al texto, como de los letrados al servicio de las sinagogas de aldea, a quienes pueden atribuirse los *targumim* arameos.

En consecuencia tales usuarios corresponden a un estatus social lejano de la religiosidad popular vivida por el *'am ha'aretz*, los jornaleros y las mujeres, quienes debieron de adaptar el núcleo del judaísmo oficial a sus formas de existencia cotidiana. Por tal motivo, concedería mayor relevancia a tradiciones narrativas y legales como el

---

significar que los esenios en general y los qumranitas en particular procedían de una tradición henóquica más amplia, pero se separaron de ella.

[1] Vid. VANDERKAM y FLINT (2002, 175 ss., 427 ss.).

[2] Tales como 4QDeut^{j} y 4QDeut^{n} (vid. apéndice 2: "Textos bíblicos y deuterocanónicos").

[3] 4QDeut^{j} para dar gracias después de las comidas y 4QDeut^{n} para la devoción o el estudio.

[4] Carta o Tratado haláquico, "Extracto de preceptos de la Torá" *Miqset Ma'ase ha-Torah*.

[5] 4Q Destrucción de los kittim; 4Q Dominio del Mal; 4QFlorilegio; 5QMaldiciones; 5Q Regla con alusiones a la historia santa; Libro de los Misterios, etc.

[6] No pretendo ignorar la discusión suscitada por la hipótesis de JOSÉ O'CALLAGHAN acerca de dos fragmentos de la cueva 7, la cual contiene sólo manuscritos griegos (tan sólo la cueva 4 contiene algunos otros). Según el citado autor, como expuso nuevamente en el epílogo de su último libro (1995), se trataría de dos fragmentos neotestamentarios: Mc 6, 52-53 (7Q5) y 1Tim 3, 16 y 4, 3 (7Q4). No cabe excluir la posibilidad de que 7Q5 fuera un rastro escrito de la tradición oral previa a la redacción del evangelio de Marcos (CARSTEN THIEDE, PIERRE GRELOT), mientras que 7Q4 podría sumarse a otros fragmentos ya relacionados por ÉMILE PUECH y ERNEST MURO con 1Hen 103, 3-4.7-8 (7Q 4.1, 8 y 12), 1Hen 100, 12 (7Q11), 1Hen 103, 15 (7Q13) u otros (7 Q4.2, ¿1Hen 98, 11; 105, 17?), en conjunto 7QHenGr, para diferenciarlo de 4QHenAr (los once rollos en arameo de la cueva 4). Esto último fue rechazado por NICKELSBURG, de modo que los framentos siguen en el aire. Pero el hecho de que las tradiciones orales judeocristianas llegaran hasta Qumrán sería, ciertamente, azaroso. Vid. PIÑERO y PELAEZ (1995, 243-246). La importancia de los textos literarios griegos hallados en 4Q y 7Q ha sido resaltada por TOV (2008, 339-364). Se diferencian de otros muchos hallazgos de textos meramente documentales en griego a lo largo del desierto de Judea, así como del libro de los Doce profetas menores en griego, hallado en Nahal Hever.

nazireato, el sábado, el levirato, el jubileo y los mandamientos del Decálogo, así como a las tradiciones oracionales o festivas: la Shemá, las bendiciones, los salmos del Hallel, el Cantar y la Haggadá. De esas fuentes, junto con un profetismo próximo a sus necesidades y a su clamor (la opresión de los ricos, los impuestos, los préstamos y las deudas, la disgregación familiar, la violencia doméstica), en mixtura con el imaginario henóquico, bebe la tradición oral que se actualizó en la vida narrada de Jesús. Aunque el protagonista fuera un hombre tan leído como Filón, lo que nos cuenta de él una diversidad de memorias orales, recogidas y elaboradas por los evangelistas, es el impacto que tuvo en el horizonte vital de los *inter*agonistas (cf. Lc 10, 21 Q).

Me parece oportuno subrayar el hecho de que los códigos legales sectarios y los libros doctrinales (la Carta Haláquica, el Documento de Damasco, los rollos de la Comunidad, la Congregación, el Templo y la Guerra, etc.) fueran escritos en hebreo y atribuidos directa o indirectamente al Maestro de Justicia[1]. Por el contrario, los textos en arameo (1Henoc, Pseudo-Daniel, Proto-Ester, etc.), sean o no de autores pertenecientes a la secta, es probable que se difundieran con un interés propagandístico. Si tal diferencia no separa con total claridad textos "esotéricos" de "exotéricos", al menos sirve de orientación sobre su uso. De cualquier modo, los escritos en arameo (especialmente el ciclo de Henoc) pudieron ser conocidos por los campesinos judíos en sus sinagogas sabáticas y es probable que sirvieran de inspiración al zelotismo desarrollado en la Alta Galilea, en el Golán y en "ciudades amuralladas" de la Baja Galilea, como Séforis (en tiempos de Judas el Galileo) o Jodefat.

Lo dicho sólo sirve de marco para un comentario más detallado de las relaciones entre la sabiduría del esenismo, el henoquismo, Qumrán y la tradición de Jesús en el próximo capítulo de esta sección.

7. Más allá de la i-lógica del herem

7.1. El misterio de la existencia

Entre la abundante literatura sacada de las cuevas de Qumrán apenas acabamos de descubrir textos sapienciales que enfatizan el compromiso con Dios por encima del dinero, de acuerdo con el origen divino de la Sabiduría, la cual permite discernir bien y mal en las acciones concretas. El "elegido de Dios" puede comprender el "misterio de la existencia", como leemos en 4QInstrucción (4Q415-418). Esos textos animan a los iniciados en tal misterio a pagar los préstamos y prestar, aunque sea a costa de vivir en pobreza; honrar a los padres y tomar mujer para guardarle fidelidad. Sin embargo, la misoginia no deja de aparecer en la forma de un dominio absoluto del varón, a cuya voluntad no puede oponerse ni siquiera un voto (p.ej. el nazireato femenino).

Antes que viniera a separarse la comunidad de Qumrán, esa "sabiduría escatológica"[2] debía de ser común al esenismo, como fruto de la esperanza en la resurrección, compartida a su vez por una tradición henóquica más amplia. Sus semejanzas con la sabiduría de los dichos evangélicos es difícil que sea casual. Los

[1] La clasificación de los textos de Qumrán por medio de las variables cruzadas: 1) terminología de la Comunidad y 2) lengua (hebreo, arameo, griego), permite comprobar que todos los textos doctrinales de Qumrán están en hebreo (DIMANT, 1995).

[2] Vid. GARCÍA MARTÍNEZ (2006), quien sugiere que tales textos van a ser los más fructíferos en la interpretación futura sobre la biblioteca de Qumrán.

evangelios narran con toda claridad que Jesús se retira al desierto (Mc 1, 12-13), aunque probablemente no a Qumrán, para llevar hasta el fondo la llamada al discernimiento, después de reconocerse "Hijo amado de Dios". No fue el único, si tomamos en serio la experiencia narrada por Flavio Josefo en su autobiografía[1]. De hecho, a través de ambos se nos ha comunicado la ambición de algunos judíos contemporáneos, formados en la misma cultura, no únicamente de que llegara el Mesías, sino de serlo (cf. BJ VI, 312 s.)[2].

Ahora bien, ¿qué significan para la sociedad de su tiempo las tentaciones de Jesús en el desierto, según fueron recogidas en la tradición Q, común a Lucas (4, 1-13) y a Mateo (4, 1-11)? ¿A qué imaginario compartido se refieren? ¿No están hablando con suficiente transparencia de una ambición epocal: el dominio del mundo, a imagen de los imperios, y el exterminio de los enemigos en una *guerra final*? ¿Venció Jesús esas tentaciones? ¿Y sus seguidores?

7.2. Romper el espejo mítico

La carta a los Hebreos ha sido señalada por los estudiosos de la doctrina de Qumrán como recipiendiaria de un universo simbólico que tiene muchas semejanzas con los escritos normativos del esenismo, según es descrito por Josefo, y, separadamente, la secta qumránica[3]. No sólo este escrito anónimo: una homilía atribuida tardiamente a Pablo[4] y llamada "carta" para que encajara mejor en la serie[5]; también es innegable que las cartas paulinas auténticas nos traen ecos de varios postulados doctrinales del Mar Muerto (Rm 2, 5; 5, 12ss.; 8, 20.28-30; 11, 32). Pero es bastante más probable que el canal de difusión hasta la mentalidad de la época reflejada en sus escritos no fuera precisamente una formación de Pablo entre los esenios, cuanto la influencia de la tradición henóquica, con la que compartía algunos de sus principios: la perversidad connatural de la creación, a partir de un momento de contaminación cósmica que es figurada por medio de la "caída" y la mezcla de los ángeles ("hijos de Dios") unidos con mujeres (cf. 1Cor 11, 7-10), así como por el poder de los principados demoníacos a que dieron lugar (1Cor 15, 24).

El imaginario de las revelaciones en forma de Apocalipsis fantasea una guerra entre ángeles buenos y malos; los dioses que representan a la propia nación frente a los de la nación enemiga y a la propia casta sobre las demás. Tal visión de la realidad política hubiera sido más eficaz en sentido contrario, para romper el *espejo mítico*: los dioses representan los poderes destructivos terrenos. La casa (*oikos*) y el orden

[1] Con el maestro Bano, *Vita*, 11-12 [2].

[2] Acerca de la relación entre JOSEFO y los esenios, a quienes retrata como a una comunidad de sabios ascetas (BJ II, 119-160), con unos rasgos mucho más cercanos a los textos sapienciales de las cuevas de Mar Muerto, incluida la misoginia (ibid. 121), hay mucho escrito. Sólo la circunstancia de que esos textos se hayan editado mucho después que los rollos doctrinales (la Comunidad, la Guerra, el Templo, etc.) impidieron reconocer esa semejanza, hasta hace poco. Sin embargo, cf. una opinión contraria a la hipótesis sobre el origen esenio de la comunidad de Qumrán, por un experto en JOSEFO (MASON, 2008).

[3] Vid. HURST (1990, 43-66). Sirva de ejemplo la fácil comparación del Melquisedec qumránico, símbolo del sumo sacerdote, príncipe celestial, ungido para dominar los últimos tiempos, es decir, el Maestro de Justicia escatológico al que se subordina incluso el rey mesiánico, con el personaje construido por la carta a los Hebreos, 5-7, cf. GARCÍA MARTÍNEZ (2000, 75).

[4] Acerca de la autoría de Hebreos vid. ELLINGWORTH (1993, 3-21).

[5] Los versículos finales (Heb 13, 22-25) son, con toda probabilidad, añadidos posteriores de un editor. VANHOYE (1989, 5-6) propuso que el texto fuera llamado el "Sermón Sacerdotal".

jerarquizado (*oikonomía*) del imperio se legitiman por medio del panteón olímpico, porque lo sagrado es una construcción social y los dioses son un invento de la polis[1].

Quienes más cerca estuvieron de plantear un análisis de la realidad fueron los autores de los llamados "Apocalipsis históricos", quienes interpretan los acontecimientos del presente y del pasado antes de prever el futuro; pero no se limitan a emitir un oráculo para demostrar su potencia adivinatoria. Utilizan la alegoría y la parodia para hacer una crítica de la injusticia: p.ej. las actitudes de los emperadores son figuradas en forma de monstruos subhumanos, las "Bestias" según Daniel (Dn 7) y el Apocalipsis de Juan (Ap 13); la sucesión de imperios es analizada como el proceso que ha construido una gran estatua con cabeza de oro, torso de plata, cintura de bronce, piernas de hierro, pies de barro (Dn 2, 34-45). Otras imágenes son casi meros acertijos, como las utilizadas en la revisión histórica de 1Henoc[2]; y otras más sirven para denunciar tanto las actitudes del representado como los prejuicios del representante: la Prostituta sentada sobre la Bestia (Ap 17). Dado el reparto de papeles en la *erótica* del mundo mediterráneo, tanto en la cultura judía como en el helenismo, esa imagen oculta más que revela. Lo comprobaremos en la sección VII, cap. 3.

Los dichos de Jesús, en lugar de complejas alegorías, nos muestran imágenes desgarradoras de la vida histórica que representan la realidad con una cualidad expresionista. Las emociones *padecidas* por los protagonistas sirven de significante a los acontecimientos descritos: en el discurso de Mc 13, los falsos mesías y el imperio ponen a prueba la resistencia del pueblo de Dios; pero la esperanza ilumina la escena. Lucas elabora una antología de dichos sin cohesión narrativa (Lc 17, 22-37), si no es que los encuentra así en una colección Q^n. Pero en cada uno de ellos lo que se destaca es la perplejidad y la indefensión de las víctimas dentro del escenario organizado por la violencia sacra, cuya arbitrariedad no respeta a nadie. No está adivinando el futuro, sino describiendo el presente. El Hijo del hombre, ese humano, ha crecido con la memoria de la represión provocada en el entorno de Séforis por la revuelta de Judas el Galileo (Lc 17, 26-30; cf. BJ II #68-69), cuando los hombres eran secuestrados y las mujeres violadas por legionarios romanos (Lc 17, 34-35). "Donde esté el cadaver, allí se reunirán los buitres" Lc 17, 37: no es un enigma[3] emitido para provocar terror, sino un dicho popular que hoy llamaríamos de "humor negro". A la lucha cotidiana por la supervivencia entre los campesinos galileos se sumaba el efecto de la violencia por parte de los ocupantes represores y de quienes optaban por esa *solución*. Además del muerto, los buitres.

El conjunto del evangelio de Marcos constituye una revelación, además de contar una vida. Llamarlo "Apocalipsis biográfico" sería no decir casi nada. En el presente

---

[1] Esto último es ingenuamente proclamado por VARRÓN en su teología política. La obra monumental de VARRÓN, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum, libri XLI*, dedicada al estudio de la cultura romana, nos es conocida por AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, libros I-V. Según un politólogo moderno, VOEGELIN (1951), la actitud de AGUSTÍN "respecto de la teología civil [o política: *civilis*] de Varrón parecía la de un intelectual iluminista en relación con el cristianismo: simplemente no podía entender que una persona inteligente pudiera sostener con seriedad tal tontería […] Esa concepción de Varrón de que los dioses fueron instituidos por la sociedad política irritaba a Agustín, que no la comprendía. Al contrario, insistía, "la verdadera religión no la fundó ninguna ciudad de la tierra", sino que el Dios verdadero, el inspirador de la religión verdadera, "fundó la ciudad celestial". La actitud de Varrón parecía especialmente criticable porque las cosas humanas a las que daba prioridad ni siquiera eran universalmente humanas, sino sólo romanas [*Civitas Dei*, VI, 2-4]" (ibid. 110).

[2] Apocalipsis de los Animales y de las Semanas, vid. apéndice 3 de este libro.

[3] Cf. la interpretación del dicho por TOPEL (2003). *Soma* significa, en ese contexto, "cadáver". *Aetós*, en sentido técnico, es "águila"; pero en la lengua koinē significa tanto "águila" como "buitre", al igual que el hebreo ŸŷŸ .

histórico, el dominio de la enfermedad y de los demonios contra los que se enfrenta el *Hijo del hombre*, son situados en el contexto de una lucha escatológica, desde una perspectiva comprensible para los contemporáneos: en términos apocalípticos. Pero los llamados "espíritus impuros" (*pneuma akathartos*), de acuerdo con la historia narrada, son, paradójicamente, quienes practican un ascetismo furioso y aterrorizante contra el pueblo etiquetado de impuro. De hecho, el "Fuerte" y dominador *es* el dios de este mundo, exaltado por la violencia sacra (Mc 3, 22-30).

La práctica de Jesús en su vida narrada ha servido, empezando por su propia percepción, para llevar al terreno de la experiencia la prueba sobre la validez de distintos símbolos de lo sagrado en su cultura: los puritanos, con sus códigos de pureza y sus rituales de separación (Mc 2, 6.16.18.24; 3, 4.22; 7, 1-5 par.; Lc 7, 36-50; 11, 37-38 ss.; 14, 1ss.); los chamanes henóquicos disociados, ellos mismos poseídos de terror, mientras cuentan visiones sobre el fin del mundo inminente (Mc 1, 24.34b; 3, 11; 8, 11 par.; Lc 9, 54-55). Juan Bautista convoca al pueblo para un nuevo comienzo, de nuevo en el Jordán (Mc 1, 2-8.14; Lc 3, 1-20; Mt 3, 1-12; Jn 1, 19-34; 3, 25-26; Lc 7, 18-35 Q; Mc 6, 17-29; Mt 14, 13; Mc 11, 30-33). Los sumos sacerdotes utilizan la violencia de la que son representantes legales contra víctimas expiatorias, para mantener el equilibrio en el cosmos (Mc 10, 33; 11, 17; 12, 1-12 par.; Jn 11, 49-50). Los dominadores romanos hacen las veces de dioses supremos en un mapa de religiones subordinadas (el judaísmo en yuxtaposición con religiones egipcias, sirias, etc.), mientras deciden sobre la vida y la muerte, la paz y la guerra, el impuesto y el orden penal (Mc 10, 34; 12, 16-17; 15, 1-27 par.; Jn 18, 18 – 19, 22).

Que Jesús fuera tan diferente de lo profetizado acerca de un mesías dominador y destructor, es un hecho que sigue dejando perplejos a unos y a otros, amigos y enemigos. A esa perplejidad se refiere la palabra *mysterion* en los escritos de Pablo (1Cor 2, 1). La memoria de Jesús y el memorial sobre Jesús impulsaron a rehacer los fundamentos doctrinales desde un principio distinto a los antedichos, aunque ya era conocido por la tradición judía: 1) la santificación de la *carne* ("sed santos" Lev 19, 2) pasa por su realidad visible y sensible, débil y necesitada, gracias al acontecimiento definitivo del reinado de Dios-a en la tierra (Mc 2, 17; 10, 45 par.); 2) el "descenso" de Dios ha culminado en el diálogo con el Hijo y en la comunidad (*koinōnía*) a que su vida dio lugar, entre Dios-a y los humanos, además de entre personas de cualquier origen social, étnico y cultural (Jn 1, 14; 1Cor 1, 18-31; Éx 3, 7-8; Is 49, 6-7; 52, 13 – 53, 12; 57, 15; cf. Dn 7, 13-14).

Las "bienaventuranzas" o macarismos con la expresión hebrea *'asrē* (yrva) en un texto de Qumrán (4Q525) han sido lógicamente considerados[1] antecedentes de la expresión de Jesús en Lc 6, 20-23 Q. Ambos estaban a su vez inspirados por una sabiduría lírica (cf. 1Re 10, 8; Sal 32, 1-2; 84, 5-6; 119, 1-3; 144, 15; Sir 14, 20), por un arrebato de venganza (Sal 137, 8-9; 1Hen [EH] 94, 6 – 103, 5), o por ambos a la vez, en una secuencia de oráculos de salvación y de condena (Is 65, 11-16). Tal género encaja de pleno en una sabiduría que interpreta la realidad cotidiana sobre el eje de una revolución interior: entre el mundo viejo, a punto de desaparecer, y el mundo nuevo que ya comienza. Los textos sapienciales de Qumrán profundizan y alargan la serie de los motivos por los cuales el elegido de Dios puede anticipar el *Salom* definitivo a través de sus actitudes. Sus referencias intertextuales son tan densas como las usadas por Mateo al reelaborar la fuente Q (Mt 5, 1-12): "un corazón puro" (4Q525, II, 2; Sal 119; 51, 19, etc.; Mt 5, 3; cf. Mc 7, 15).

[1] Vid. FITZMYER (2000, 113ss.).

Sin embargo, en la expresión de los dichos de Jesús, y en la situación comunicativa que narran los evangelios, fuera en un monte, en un llano, en la casa o en el camino, los motivos de la felicidad se refieren a un acontecimiento que ocurre a los ojos de todos y todas: la reunión de una muchedumbre anteriormente expulsada del espacio sacro y desposeida de los medios exigibles para su participación en la mesa común (capital cultural, social y simbólico, cf. Lc 14, 15-23 Q), que ahora puede celebrar el correino de Dios-a profetizado por las imágenes populares del *Hallel*.

7.3. La paráfrasis y el género pesher

Entre las formas con que la comunidad de Qumrán reelaboró las tradiciones escritas a partir de sus presupuestos doctrinales, destacan por su singularidad los *pesharim* dedicados a los libros de los profetas y los salmos, aunque sólo se nos han conservado con cierta integridad los comentarios a Habacuc, a algunos pasajes de Isaías y al Sal 37. En general, las paráfrasis al Génesis o las versiones alternativas al relato de los orígenes se diferencian del *pesher* sobre las profecías cumplidas en los últimos tiempos[1], pero se sirven de una misma retórica: una peculiar tipología y una tópica común (vid. supra, sobre la predestinación y el mal). Ambas, protología y escatología, sirven a una estrategia global: la legitimación de la violencia sagrada contra el Mal, que se ha adueñado del mundo creado, igual que ocurrió en los antecedentes del Diluvio.

Entonces, en tiempos de Noé y de Henoc, fue a causa de los "ángeles caídos" (los Vigilantes); ahora es a causa de la impiedad que reina en el Templo, en el pueblo y en una humanidad corrompida desde el origen, abismada por un proceso degenerativo. El nexo de unión entre la protología y la escatología catastrófica son los "Gigantes" (*nefilim*, *gibborim*) y sus espíritus malignos, que terminan por formar una especie de bloque compacto (los hijos de las tinieblas o el ejército de Belial), aunque definido comúnmente por la otredad del Caos. Frente al Mal se opone el Orden-yo representado por los Hijos de la Luz, defendido por el rey mesiánico, y apoyado por los ángeles, cuyo jefe es Miguel. Al final de la historia habrá un juicio dirigido por un Maestro de Justicia celestial: Melquisedec, si no es el mismo que Miguel, contra "Belial y todos los espíritus de su lote".

Los *pesharim* se distinguen claramente por su sistema de cita explícita y concatenada del texto bíblico (profetas o salmos), a la que sigue una fórmula estereotipada de transición: "La interpretación es…". La intención del comentarista es confirmar el cumplimiento de la profecía en el presente: el tiempo y el espacio cerrado de la secta; o en un futuro inmediato, que se proyecta repetidamente, de forma casi obsesiva, sobre el resto del universo, considerado hostil, contra los enemigos que han usurpado el Templo (el sacerdote impío y los que se hacen impuros con sus prácticas) y contra los *kittim*, helenizadores o romanos, quienes ocupan la tierra de Israel y propagan sus idolatrías.

A diferencia de los oráculos proféticos, los *pesharim* no demuestran una actitud proporcionada a su reprobación de los impíos respecto de aquella comunidad religiosa y cultual de la que forman parte. La amenaza de catástrofe y castigo por intervención divina se refiere exclusivamente a los hijos de Belial o de las tinieblas, a los paganos-kittim, y a cualquiera que mantenga relaciones con ellos o ponga en cuestión alguno de los preceptos que regulan la vida comunitaria. Es fácil percibir que nociones similares a

[1] No obstante, el ms. llamado "Pesher del Génesis" (4QpGen^{a-c}) actualiza la elección de Noé y la destrucción de los impíos en relación con la comunidad de los "justos" a quienes se dirigen exclusivamente las promesas de salvación.

la infalibilidad del Maestro de Justicia o de la institución comunitaria *tal como es* se han reproducido en múltiples sectas a lo largo de la Historia, así como en una doctrina legitimadora del poder absoluto, sacro, inaccesible a la crítica; es decir, en los totalitarismos de distinto corte ideológico.

Las paráfrasis o la reescritura de textos bíblicos en la biblioteca de Qumrán están centradas sobre el Pentateuco; además del Génesis, también los códigos legales y las normas cultuales (Rollo del Templo). Manifiestan claramente que la comunidad de Qumrán no tenía un claro concepto del texto canónico, sino que subordinaba la materia textual al dominio de sus principios hermenéuticos. No es que se dedicaran a analizar el texto y a disolverlo en una galaxia de interpretaciones, sino que tomaban las partes que más les interesaban, sin demasiado interés por diferenciar una tradición textual de otra (protomasorética o protosamaritana, variantes adoptadas por los LXX u otras hasta ahora desconocidas), para componer con esas piezas una obra nueva, de un modo muy similar al intentado por los sucesivos redactores del libro de los Jubileos, a cuenta del Génesis.

El resultado ha sido un *magma verbal* cuya consistencia es extrínseca al texto mismo y, en última o primera instancia, descansa en una dialéctica feroz del Maestro de Justicia y los fundadores contra los supuestos usurpadores de la función sacerdotal en Jerusalén. Además de ilustrar una época efervescente, cuando se rehicieron las instituciones de Judá, durante los ss. II a.C. – I d.C., también nos pone sobre aviso acerca de los intentos para que el texto del Pentateuco y, concretamente, el Levítico, fuera amplificado por una particular retórica con un sesgo determinado: el objetivo de endurecer algunos perfiles de las normas de pureza, en una línea más o menos acorde con los principios doctrinales qumranitas. Las coincidencias señaladas por los exegetas entre la halakhá de los saduceos, según informa la Misná, y las paráfrasis normativas de Qumrán, han hecho plausible esa hipótesis. También es notable que la cosmología de Qumrán prescindiera casi por completo del orden trazado por el primer capítulo del Génesis (la creación), para poner en su lugar el Libro de la Astronomía (1Hen 72-82) y el Libro de los Jubileos, en función de una defensa numantina del calendario solar, el cual había sido modificado por sugerencia de los "sabios mentirosos" (al parecer, por los fariseos).

Como antes hemos visto, la colusión de las normas de pureza/contaminación con la mecánica de la violencia sagrada, cuyo objeto de descarga es el *herem*, dan como resultado una figura terrorífica: la divinidad actúa principalmente por la violencia; es sagrada en cuanto es *violencia pura*. El modo en que traspasa su santidad a la comunidad qumranita es la purificación en un ambiente de continua amenaza o, dicho en términos de Mary Douglas, ante un *peligro* en el más alto grado, que se cierne sobre los miembros más débiles, quienes están más cerca de contaminarse. Frente a los individuos sometidos a amenaza mortal, la comunidad aparece como un todo cohesionado y pétreo, focalizado por la imagen del Maestro de Justicia y por la congregación de los justos que ha de dominar el mundo, más pronto o más tarde.

A la vista de los textos editados por Florentino García, la importancia del género de los *testimonia* en Qumrán[1] parece menor y subordinada a la paráfrasis de la Biblia, su reelaboración o su reescritura en el contexto de una obra que ocupa el lugar del texto bíblico. Las citas variables, compuestas o meramente aproximadas del Primer Testamento también son comunes en el NT, lo que ha hecho pensar en una fuente

[1] La lista de citas entresacadas de los textos bíblicos: 4QFlorilegio, 4QTest, 4QCatena.

indirecta del mismo estilo[1]. Es cierto que la lectura del PT desde el NT, como podemos comprobar al cabo de dos mil años, era comparativamente mucho más heterodoxa y renovadora que la propuesta por el sistema social y simbólico de Qumrán. Sin embargo, los intérpretes cristianos (exceptuando a Marción) no podían ni querían reelaborar el texto bíblico, incluso después que se hubiera consumado la separación entre las iglesias cristianas y las sinagogas; sino que hicieron uso del texto de los LXX, común en la diáspora judía. Con excepciones puntuales, como la preferencia por *parthenos* ("virgen") en la versión de los LXX sobre Is 7, 14 (heb. *almah*, "muchacha"), la coincidencia con el TM se ha preservado en las sucesivas ediciones de la Biblia cristiana. Mucho antes que la moderna crítica textual y aun que el humanismo renacentista, Orígenes y Jeremías emprendieron una tarea parangonable, respectivamente, a los filólogos alejandrinos y a los masoretas judíos, con la intención de fijar el texto y facilitar su traducción, así como para evitar las manipulaciones sectarias que afectaron a los márgenes del canon.

Julio Trebolle señala que la exégesis cristiana hizo un uso de la alegoría y de la tipología muy similar al *peshar* qumránico[2], cuando interpretaba los símbolos bíblicos con la lógica del *cumplimiento*. Además, en la homilía a los Hebreos aparecen símbolos que eran utilizados en Qumrán: p. ej. el sacerdocio del "rey justo" Melquisedec (Heb 5, 6.10; 6, 20; cap. 7 casi en su totalidad; cf. Sal 110, 4)[3]. Pero hay que plantearse con toda radicalidad si entre la escatología de Qumrán y el evangelio de Jesús Mesías hay similitudes que describen una cultura homogénea o diferencias de fondo que representan universos simbólicos profundamente distintos. Esto es tanto más necesario cuanto en diversas épocas de la Historia, durante los últimos dos mil años, una vez que la memoria sobre Qumrán ya se había esfumado, los imperios que construyeron la Cristiandad (*Christianitas, Christentum, Christendom*), incluyendo la teocracia medieval, vinieron a coincidir en muchos de aquellos postulados. Trataré de nuevo la cuestión en la sección VII, cap. 2.

7.4. Más allá del herem

La lógica del *herem*, en otras religiones sacrificiales (p.ej. la religión tolteca-mixteco-azteca, desde el año 1000 hasta el 1500 d.C.) de un modo muy semejante a los escritos bíblicos (Deuteronomio, Levítico), establecía que tanto el agente de la destrucción (lo sagrado) como la víctima (lo impuro) contenían un valor especial. Dicho de otra manera, el ser etiquetado como impuro era funcional para el sistema sociosimbólico[4]. Pero de esa manera no aseguraba su vida, sino todo lo contrario.

Las víctimas de la arbitrariedad y de la injusticia (enfermos, discapacitados, mujeres, esclavos, vencidos en una guerra que no tiene nunca nada de justa) han sido

[1] Acerca de las similitudes y diferencias entre el uso de los *testimonia* por Qumrán y los cristianos, a partir de ejemplos notorios como los tres libros editados por CIPRIANO, vid. un artículo ya añejo de FITZMYER (1957), que especula sobre la posibilidad de que los autores del NT dispusieran de un instrumento semejante. Mc 1, 2-3 y Mt 27, 9-10 confunden la autoría de los textos que citan. De las 84 veces que Pablo cita la Biblia, 34 coinciden con los LXX y 36 se apartan del texto; otras diez son más largas que los LXX y dos, más bien "libres". Por último, en dos ocasiones Pablo cita a Job siguiendo el TM.

[2] TREBOLLE y PÉREZ (2006); cf. nota infra sobre los estudios de JEAN DANIELOU.

[3] Cf. GARCÍA MARTÍNEZ (2000). También en la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi se encuentra un libro dedicado a *Melquisedec* como antecedente y tipo de Jesús: "sumo sacerdote", y guerrero celestial (= Miguel) contra los "arcontes", en el marco de una fantasía cósmica.

[4] Coincidimos con la explicación de SACCHI (1994) sobre los rituales del Segundo Templo y con la antropología de autores tan diversos como GIRARD o MARY DOUGLAS, ya citados.

reconocidas por la tradición judeo-cristiana y por el Islam como algo más, mucho más, que objetos de la acción destructora a manos del poder político, social o económico. No se puede llamar "injusto" o "pecador" a un enfermo por estarlo, a un esclavo por ser oprimido, a una mujer por tener la menstruación o dar a luz, a un campesino (o a un camellero, como en un cuento sufí-saharaui) por ser analfabeto e ignorar los centenares de preceptos de la Ley. Lo hemos visto ejemplificado en el trato que el Talmud dedica a los *'ammei ha'aretz*; la subordinación de las castas no implica su enajenación completa. Con excepción de sectas como la qumranita y de un orden totalitario como el culto imperial o el cristianismo dirigido por la Alemania nazi[1], la mayoría de las religiones no se atreven a tanto, e incluso lo considerarían un *sacrilegio*. Sin embargo, el orden imperante, tanto peor cuanto más estratificado, juzga de modo expreso a tales sujetos como una amenaza contra su estabilidad, en los márgenes del sistema; ejerce contra ellos una violencia ritual, que aparece codificada en las prescripciones sobre la pureza; y amenaza a los rebeldes con la ejecución del *herem.*

Muchos salmos de plegaria individual –la mayoría de los canónicos- son puestos en boca de enfermos, ancianos y pobres atribulados por el desprecio de su entorno social; personas sometidas a persecución que reconocen sus errores pero demandan salvación[2]. Las mujeres entonan salmos de acción de gracias después de haber sido rescatadas, como Ana, madre de Samuel (1Sam 2, 1-10 = Sal 2 y 18). Job carga sobre sus espaldas una identidad fronteriza, además de una serie de desgracias: extranjero, enfermo, calumniado. Por el contrario, en el *magma* de la paráfrasis sectaria, a la vez que se diluía la diferencia entre el pecado y la impureza bajo el peso de la predestinación, la amenaza del *herem* se extendía al conjunto de la humanidad. En consecuencia, la maldición contra la humanidad impía se concreta en un ritual del exterminio: el Día del juicio y la destrucción.

El sistema socio-simbólico que se fue imponiendo gradualmente después del exilio, hasta dar pie a la doctrina y la práctica de Qumrán, no era una novedad, sino una variante de la misma ambición que construye los imperios o da carta blanca a las castas que han acumulado bastante poder para *eliminar* a los débiles y a los excluidos. En boca del Maestro de Justicia y de sus seguidores, lo he llamado la "ambición apocalíptica", cuyo objetivo consiste en dominar por efecto de una intervención divina que ponga al mundo y a las naciones bajo sus pies, a través de un mesías análogo, o calcado, del emperador (Cf. Sal 2; 110; Josefo BJ, VI, 312-313). En tal cultura, quienes sufren cualquier desgracia son malditos de Dios.

La tradición más popular e integradora en Israel, como hemos visto de modo suficiente en la sección II, había subvertido tales símbolos por medio de la memoria acerca de la liberación (el Éxodo) y por la proclamación del reinado de Dios-a contra los ídolos que divinizan el dominio y el acaparamiento. La profecía acerca del fin del mundo injusto, desde tiempo atrás, consistía en una revolución interior (Is 5, 15 ss.; 35, 1-10; 40, 28-31; 41, 8ss.; 42, 14-16; 52, 13 ss. etc.), gracias a la cual lo que fue excluido sería ensalzado (Salmos del Hallel; Sal 118, 22), y lo que predominaba como un poder sacro, sería humillado (Sal 82). En su vulnerabilidad y en su exposición insoportable a la injusticia latía una realidad nueva, que algunos grupos proféticos, hasta el TritoIsaías (Is 61, 1-2; 65, 17-25), incluso algunos pasajes de Zacarías (Zc 9, 9-10), interpretaron por medio de la profecía sobre el mundo renovado, para subvertir por completo la estructura social y el universo simbólico de quienes dominaban por medio de la violencia (Sal 22; 33; 34; 46, 9-11; etc.).

[1] Vid. HESCHEL (2008).
[2] GIRARD (1985).

La literatura de corte *henóquico* que fue integrada en el canon judío del PT (el libro de Daniel) o en el canon cristiano (el Apocalipsis joánico, además del libro de la Sabiduría o el testimonio de los mártires macabeos en 2Mac 7), a pesar de haber reproducido un dualismo antagónico y una expectativa de venganza contra los impíos, al menos renueva la esperanza en el Dios Redentor que va a rescatar de la muerte y de la nada a las víctimas de la iniquidad (Dn 7, 26; Sab 4, 7ss.; Ap 7, 9-12). Por lo demás, repite los mismos exabruptos que otros textos intertestamentarios (Sab 4, 6; 5, 15-23; Ap 6, 2-17; 8, 4-5 ss., etc.). Desgraciadamente, la experiencia histórica nos ha enseñado repetidas veces que una imagen fascinante y tremenda de lo sagrado[1] pone a una sociedad entera ante la tentación de imitar los modales del *lado oscuro* para que *triunfe la justicia.*

Una de las tendencias en la interpretación cristiana de los símbolos bíblicos ha sido reproducir la lógica del *herem* por medio de una clave (tipo-antitipo) que modifica su interpretación. Pero esa lectura puede acallar la llamada a que comprendamos la Historia desde un nuevo principio; es decir, por la reunión entre esos dos polos que antes parecían separados u opuestos: sanador y sanado, redentor y redimido, el sujeto de la santidad y el no-sujeto de la impureza, a través de una práctica centrada en la persona viva. Nadie puede sustituir a nadie al tomar la opción que Dios-a ha hecho para que venga el mundo nuevo: el amor a la criatura real, vulnerable, sometida al dominio del pecado, como a su semejante, para vivificarlo de forma gratuita[2]. Muchas personas actúan con ese corazón sin que el escenario público se aperciba, hasta que son utilizadas, como el personaje de Job, como chivos expiatorios de la injusticia dominante. El *médico* (Mc 2, 17) es convertido en víctima de la violencia sagrada, precisamente porque se ha identificado con las necesidades y con la esperanza de quienes padecían sus efectos. De tal manera, su Pasión denuncia lo mismo que su acción; no puede sustituir la libertad personal de los excluidos, pero sí puede solidarizarse con ellos, en su lugar, para rescatarlos del dominio y del terror.

En la Carta a los Hebreos, probablemente dirigida a sacerdotes que se habían adherido a las comunidades judeocristianas[3], el peso de la lógica social y simbólica del *herem* obliga a considerar a Jesús como una víctima propiciatoria, predestinada a morir

---

[1] Cf. OTTO (1917).

[2] "El reino de Dios es una mutación y no basta con cambiar el nombre de los más fuertes. No es la simple proyección de los deseos de revancha de los oprimidos. Por eso Jesús no pone el énfasis en la liberación del yugo extranjero, sino en la integración de los grupos desfavorecidos de su sociedad. Lo más difícil para Israel no es liberarse del dominio romano, sino ejercer la función histórica que le corresponde como pueblo de Dios […] Para Jesús, la soberanía de Dios –su Reino- se afirma como amor. No es un poder que se impone, ni que deslumbra. Sus signos intrahistóricos no son las señales cósmicas de las expectativas apocalípticas, sino las acciones humanizantes de los milagros de Jesús […] Aceptar el misterio de Dios fue para Jesús aceptar los caminos misteriosos de su reino" AGUIRRE (1998, 65.73).

[3] Esta hipótesis es sólo una entre las muy diversas que se han ofrecido. Me parece la más ajustada en función del lector-modelo que construye el texto. La compleja estructura de los símbolos esgrimidos por el autor de *Hebreos* necesita de una persona versada en el ritual del Templo, más allá de lo conocido por un judío común. No obstante, la audiencia potencial del texto es mucho más amplia. La referencia a Melquisedec (Heb 7) es usada, precisamente, para argumentar la superación del sacerdocio levítico por la agencia de Jesús, cuyo precedente o tipo sería el citado personaje. Como insiste DESILVA (2000, 2 ss.), el texto podría ser *explicado* a "cualquier cristiano" desde antes de la destrucción del Templo hasta el 96 (cuando es citado por 1Clem), con independencia de su origen étnico. "En suma, la experiencia primaria de la comunidad a la que el autor pide atención era la humillación, el rechazo y la marginación. Los cristianos perdieron su posición y su estatus en la sociedad, se desvistieron de su reputación por ser ciudadanos confiables, a causa de su compromiso con un sistema alternativo de valores, prácticas religiosas y relaciones sociales. Mientras la sociedad utilizaba esa experiencia para hacer regresar a los desviados a la línea de la cultura dominante, los creyentes permanecieron resueltos en su lealtad hacia Dios y hacia el grupo […]" DESILVA (2000, 16).

en la cruz para rescatar a los esclavos del pecado (Heb 4, 17c; 9, 14; 10, 10.19-20.26-31; 12, 18-29). Ha adaptado estratégicamente la memoria de Jesús para describir una versión, si cabe, un poco más brutal de la violencia sagrada: "Es terrible caer en las manos del Dios vivo" Heb 10, 31. "Nuestro Dios es fuego devorador" Heb 12, 29 [1]. En su discurso, la persona viva de Jesús es un objeto sacrificial para que se cumpla el *herem*; una *cortina* que puede apartarse, para entrar en el santuario (Heb 10, 19-20), donde se representa el rito de la esquizofrenia sagrada: el "doble vínculo" (*double-bind*)[2] que provoca fascinación y terror ante una divinidad ambivalente. El dios que destruye es el mismo que te creó. Te amo, gusano-víctima de mi altar.

¿Es ésta la realidad histórica y el contenido del autoconcepto (*self-concept*) de Jesús sobre sí mismo, o más bien la proyección de un espectador que convierte la llamada de Jesús a amar como él nos ha amado (Mc 8, 34 ss.; 10, 42-45; Jn 13, 34-35) en un escenario para la revelación de la *violencia sagrada*? No es poco significativo que la Misná reconozca explícitamente que los varones galileos estaban poco o nada familiarizados con los códigos sacerdotales del *herem* y los ritos que le son asociados (*haramim*)[3]. El supuesto de que Jesús se auto-inmoló como un cordero sacrificial para expiar los pecados es una *mixtificación útil*. Por el contrario, el perdón se expresa sencillamente en otros momentos de su vida (Mc 2, 5; Lc 6, 36-38 Q; 11, 4 Q). Por fin, en la Última Cena, Jesús expresa por medio de aquel símbolo el sentido pleno de su vida, que los asesinos no pueden borrar: la entrega incruenta, servicial y amante por *los muchos* (Mc 14, 22-25; 1Cor 11, 23-26).

La Encarnación para que Dios-a santifique a la humanidad a través de su acción comunicativa en la persona de su Hijo, con su mismo Espíritu, no es un imposible, ni un absurdo, ni un avatar del mismo *herem*. Dios-a se ha hecho humano en una persona capaz de aprender a amar hasta dar enteramente su vida por los demás. Pero ese mismo que se había entregado de forma gratuita a lo largo de su vida narrada, es también quien fue perseguido y torturado por los dueños de este mundo. El oprimido es el redentor, que se ha alzado de la basura y afrontado la maldición para convertirse en símbolo de la nueva humanidad en comunión con Dios-a, a través del servicio a la persona viva. "Porque la gloria de Dios es el humano vivo, y la gloria del humano es la visión de Dios" Ireneo, *Adv. haer.* 4, 20, 7. Ese descubrimiento, en su integridad, quizá le corresponda al evangelio de Juan y a la comunidad que lo redactó (Jn 1, 14; 13, 1-16.34-35), pero estaba significado en el significante que es la vida histórica de Jesús,

[1] A quien le parezca funcional provocar espanto, le recomiendo que se espante a sí mismo, en vez de asustar a los niños desde que se acercan al Misterio de Dios-a, hasta que mueren presas del mismo terror.

[2] Además de GIRARD y antes que él, BATESON explica el mismo fenómeno a su manera. El descubrimiento del "doble vínculo" y su explicación en términos de una teoría de la comunicación y del aprendizaje corresponden a la etapa más lúcida de GREGORY BATESON, cuando se fundó la Escuela de Palo Alto. Más allá de la lógica semántica, su teoría de la "metacomunicación" intenta explicar "todas aquellas señales intercambiadas acerca de: a) codificación y b) relación entre comunicadores. Supondremos que la mayoría de las proposiciones sobre codificación son también, explícita o implícitamente, proposiciones sobre relaciones, y viceversa; por lo tanto, no podemos trazar ninguna línea divisoria neta entre estos dos tipos de metacomunicación. Por otra parte, esperamos encontrar que las cualidades y características de la metacomunicación entre personas dependen de las cualidades y del grado de mutuo conocimiento de la percepción del otro" BATESON y RUESCH (1951, 174). Su investigación dio pie a comprender en el ámbito de la pragmática las relaciones establecidas entre quienes interactúan por medios verbales o no verbales, así como los niveles lógicos de la interacción, mejor que del sólo enunciado.

[3] ימרח תא וריכמ לילגה ישנאי מינהוכ *m. Ned* 2, 4.

transmitida en fragmentos por la memoria oral y reunida por los evangelios (Mc 10, 42-45; Lc 22, 26-27). Por el hecho de ser recordado[1] no es menos real.

7.5. Un nuevo chamanismo

Cuando los investigadores se refieren a la efervescencia religiosa en la Palestina del s. I, muchas miradas se fijan en la expectación acerca del fin del mundo, a causa de una crisis exacerbada por la violencia en momentos determinados de la Historia común: la guerra contra el imperio seléucida, la caida del reino asmoneo, la brutalidad de Herodes el Grande, la guerra fratricida entre las facciones que se disputan el control del Templo y el genocidio de las legiones romanas, las persecuciones contra los judeo-cristianos. Por lo que hasta ahora vengo hilando en esta Historia de la memoria, habría que poner los ojos en la trama de la vida cotidiana que los teóricos del lenguaje y los sociólogos llaman el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*): los supuestos que dan sentido a nuestras acciones en una cultura determinada.

Como avabamos de ver, la apertura interna del judaísmo a una nueva interpretación de su memoria y de su esperanza hace plausible el aprendizaje de Jesús y de sus contemporáneos, en diálogo actual con Dios-a viviente a través de los acontecimientos cotidianos. La sensibilidad extrema de Jesús para descubrir la guía constante del Padre en sus relaciones interpersonales resulta un poco más comprensible si prestamos atención a la historia narrada por los evangelios, comenzando por Marcos: su autoconcepto era, antes que un estereotipo determinado por el mesianismo de David o de Aarón, el reconocerse Hijo amado de Dios para anunciar su reinado (Mc 1, 9-15)[2].

La sabiduría que se expresa a través de un nuevo chamanismo, por referencia al Espíritu Santo (y en conflicto con los espíritus violentos Mc 3, 29; 13, 30), en las primeras asambleas (judeo)cristianas (Rm 5, 5; 8, 27; Hch 2, 4, etc.), es plausible dentro de un entorno social cambiante, cuyas estructuras habían sido puestas radicalmente en cuestión a lo largo de tres siglos. Pero la mediación de Jesús y de su vida narrada por una comunidad permite que la mera expectación se transforme en libertad responsable y en esperanza orientada por el amor.

No deberíamos ocultar, a causa de prejuicios ideológicos o metodológicos, que la comunidad fundada por Jesús en su camino por Galilea (cf. Mc 14, 28; 16, 7 par. Mt) dio lugar a una *mente organizativa* muy distinta de las sectas jerarquizadas por las aspiraciones de dominar el Sanedrín y ocupar, si fuera posible, el sumo sacerdocio: saduceos, Qumrán y, al menos en Jerusalén, los fariseos. Desde la perspectiva abierta por la acción comunicativa de Jesús, primero, y por su memorial, después, la hermenéutica de las *historias humanas sagradas* que habían configurado el núcleo de la tradición judía favoreció el surgimiento de una(s) *comunidad(es) de aprendizaje* que pudieran revisar la memoria cultural desde el principio hasta el final para desarrollar nuevas capacidades: las comunidades sinópticas, paulinas, joánica.

En vez de una *halakhá* sobre los códigos legales, lo que producen las asambleas (judeo)cristianas es una *mistagogía* narrativa que rehace la Historia de la creación y de Israel, para iniciar a sus miembros en una identidad personal nueva, a través de la comunión con la vida de Jesús. Las secciones VI a XI estarán dedicadas a recuperar el sentido de esa trama en la Historia de las iglesias, en contraste con la tendencia de

[1] *remembered Jesus*, vid. DUNN (2003).

[2] Vid. SACCHI (2003, 86-88); PIKAZA (2007, 113-120), así como mi investigación en la tesis doctoral acerca de la formación del autoconcepto en el aprendizaje de Jesús, la cual aparece resumida en un cap. de *La vida de Jesús, según Marcos*: "Paradigma dinámico de la madurez humana"; y en otro cap. de *Jesús, el aprendiz*: "Ruptura progresiva, sin rivalidades, con el Bautista".

algunos grupos, por un exceso de poder e influencia, a organizarse metódicamente para cumplir fines más o menos legítimos con medios inhumanos: el acaparamiento, la violencia sacra o el dominio patriarcal.

¿Era esa la personalidad de Jesús? ¿Hacia dónde se orientó su aprendizaje? ¿Cómo fue que un obrero judío del s. I intervino en el cambio de su mundo vital (la religión judía, la sociedad patriarcal mediterránea, el imperio), hasta el punto de seguir influyendo en la génesis de una nueva modernidad?

VI. La memoria de Jesús

> Una viña un ser humano plantó y construyó un muro alrededor, cavó un lagar y edificó una torre. La arrendó a unos labradores y se fue de viaje. Envió a los labradores en su momento un siervo para tomar de los labradores frutos de la viña. Ellos lo tomaron a él, lo golpearon y lo enviaron sin nada […] Mc 12, 1-3 ss.
>
> Sabéis que los supuestos príncipes de las naciones ejercen el señorío sobre ellas y que los grandes entre ellos ejercen su autoridad sobre ellos. Pero no es así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y cualquiera que desee entre vosotros ser primero, será esclavo de todos. Pues el Hijo del humano no vino a ser servido, sino a servir, y a dar su vida como rescate por muchos Mc 10, 42-45
>
> Ve y haz tú lo mismo Lc 10, 37

El Misterio de Dios-a hecho/a humano/a ha sido encasillado durante siglos por categorías que lo reducían a un paseo *programado por el destino* o a una exhibición de dominio. La sed manifestada en la modernidad por recuperar el contacto con el Jesús original o histórico ha conducido a interpretar los evangelios con sentido crítico, de modo que la *historia* de Jesús no sea filtrada por la perspectiva del *narrador*. Esto era tanto más necesario cuanto que se nos han transmitido cuatro evangelios con perspectivas diversas sobre el mismo personaje y sobre la persona que los inspiró. Además, el contraste provocado durante las últimas décadas por los textos gnósticos que habían sido eliminados del mapa histórico colabora en que esa búsqueda comprometa todos los esquemas de lo sagrado en nuestra cultura. El resultado no consiste en inventar una nueva religión, sino en revisar los fundamentos de la tradición: cómo se ha edificado la memoria cultural.

En las secciones VII a XI me he ocupado de investigar el efecto de los actos comunicativos de Jesús sobre las personas que vivieron un encuentro capaz de marcar profundamente su memoria, así como sobre un espacio público que se ha ampliado y abierto de forma irrevocable gracias a la interpretación moderna de los textos sagrados, más allá de las fronteras impuestas por una mentalidad autoritaria. La memoria cultural de la modernidad tiene raíces en esos mínimos evangelios que ponían en cuestión, de una vez, todas las categorías de lo sagrado, no por una premeditación ideológica, sino como resultado de un aprendizaje en diálogo con Dios-a *a través de los seres humanos*. Los éxtasis que caracterizan a la experiencia mística son evasivos o falsos sin el soporte de esas *presencias reales.* La autoafirmación de un dominio sacro tropieza con esa piedra de escándalo.

En esta sección me dedico a trazar de manera resumida las grandes líneas de cómo actúa *la memoria de Jesús* sobre su propia tradición: la Historia de Israel, los símbolos recibidos, la Torá, los esterotipos de género, las estructuras sociales. Miles de investigadores, durante las últimas tres décadas, han analizado desde múltiples perspectivas la plena inmersión de Jesús en el judaísmo. Muchos menos han tratado sobre la comprensión de la memoria colectiva de su pueblo por un ser humano que toma la tradición como un conjunto de motivos en el marco de su vida actual.

Durante siglos, el paradigma dominante para entender la humanidad de Jesus, por influjo del *mito de la predeterminación* –que acabamos de examinar- había sido el del *cumplimiento*: la Escritura fija los pasos del Hijo obediente hasta el extremo; o bien dicta a los intérpretes el modelo de su vida, cuando pretenden demostrar que Jesús es *el verdadero Mesías*. Incluso Reimarus, al plantear con rabia fulminante que el Jesús histórico no era más que *un mesías* como otros de su época, el cual fue condenado por

sedición contra Roma, seguía aplicando un modelo determinista para comprender la mentalidad de ese humano.

Sin embargo, la libertad de Jesús no puede ser un invento de los evangelistas. Es la causa alegada por quienes le crucificaron, a falta de otras: ni una sedición militar, ni un proyecto de dominio sobre el mundo. Su libertad singular en la vivencia de la Ley y frente al imperio no surge de un desprecio sobrehumano a sus contemporáneos, sino como el fruto comprensible y comunicable de un aprendizaje en relación interpersonal, con Dios Padre amante (Mc 1, 11) y con cada uno de los prójimos que salen a su encuentro, tanto quienes le rechazan como quienes le acogen, los cuales muestran distintas expectativas sobre su misión. Supongo que esa aparente obviedad era difícil de asumir: Jesús toma en serio la existencia de los otros y discierne sus motivos, a la vez que se ocupa de servirles. La certeza de ser Hijo amado por Dios-a le permitía aprender sin perder su identidad. Y lo hizo.

1. Jesús interpreta la tradición con su propia vida

Sería un prejuicio de ingenuidad acerca de los orígenes que no reconociéramos a Jesús la posibilidad y el deseo de escuchar, elaborar y criticar la Historia de Israel que le había transmitido la tradición, aunque no fuera en un contexto escolar, sino a través de la audiencia pública de un conjunto abierto de libros: las paráfrasis de los textos hebreos en arameo (*targumim*) y las versiones vivas en la cultura oral de los salmos (Sal 22, cf. Mc 15, 34; Sal 110, cf. Mc 12, 36), la Torá (cf. Mc 12, 29.31; 10, 19), las tradiciones narrativas (cf. Mc 2, 25-26; 12, 1-12) y proféticas (Jer 11, 21; cf. Mc 6, 3; Is 6, 9-10, cf. Mc 4, 12; 8, 18; Is 52, 13 – 53, 12, cf. Mc 9, 12-13, etc.), así como los libros de la tradición henóquica en arameo que hemos revisado en la sección anterior.

De hecho, la lectura canónica de la Biblia acierta cuando nos hace recaer en la cuenta de que la propia Biblia proporciona herramientas para hacer su crítica. Si no conociéramos la perspectiva de Jesús acerca del Primer Testamento, a través de sus dichos: sus interpretaciones de la Torá o de los profetas, que hemos ido desgranando en los capítulos anteriores, tampoco habríamos podido plantear el análisis que usted acaba de leer. Aunque sean posibles otras muchas lecturas, la mía tiene como horizonte comprender y explicar la *memoria de Jesús*. No creo que nadie pueda prescindir de ella, ni creyentes ni no-creyentes, puesto que su acontecimiento histórico sigue desafiando a quienes prefieren olvidar para que todo siga igual.

La "unidad" del canon en la persona de Cristo, que sirve de presupuesto a la teología bíblica [1], puede ser reinterpretada de esta manera. Jesús es quien nos impulsa a revisar la memoria de Israel en su conjunto, tanto las tradiciones configuradas por el texto, como las interpretaciones a que ha dado lugar, en sus respectivos contextos, por cuanto contradice abiertamente a quien pretenda adueñarse de la memoria colectiva e imponer *una sola interpretación*, no sólo *subjetiva*, sino autoritaria y represiva (cf. Mc 2, 16 ss.; 7, 1-23 y par.; Lc 11, 38-54 Q). En vez de adoptar una lectura cerrada por la casta o la secta, Jesús reinterpreta la memoria de su pueblo y la completa, en muchos sentidos, con su propia vida, en cada una de las situaciones donde se comunican sus dichos y sus acciones simbólicas, a través de sus relaciones interpersonales y su diálogo actual con *Abbá*, Madre/Padre.

No se trata, pues, de que inventemos otro evangelio para dar respuesta a las cuestiones de nuestro tiempo, sino que continuemos re-haciendo la *Historia de la*

[1] SCHÖKEL (1966, 27 ss.; 49-53; 102; 132 ss.; 300 ss.); DV 2-4; 16; 18; Heb 1, 1-2.

memoria desde nuestra situación existencial, como personas vivas y no muertas. La oposición metódica entre lectura literal y lectura espiritual me parece ficticia, puesto que no hay manera de entender al Espíritu trascendente –o el espíritu humano, desde una perspectiva inmanente- sino por su manifestación histórica y personal, a través de sus signos.

Un dato muy relevante para verificar desde el principio la tarea de hacer Historia consiste en asumir la perspectiva de las personas vulnerables, las víctimas olvidadas y los habitantes de los "reinos inferiores" en las sociedades estratificadas, por cuanto la memoria que significa el amor, motiva la fe y hace inteligible el proceso histórico a la razón *incluye a todos*. Nunca será posible aspirar siquiera a una Historia común si no comenzamos por recuperar las vidas ocultas por el dominio, el acaparamiento, el patriarcado y la violencia de quienes se habían adueñado del espacio público, construían el discurso sobre el presente y legitimaban la eliminación de los otros, junto con sus memorias, por medio del anatema (muchas veces mutuo, cf. sección XI, cap. 6). Esa confrontación que demanda justicia a través de la Historia no comienza por Jesús, sino por los esclavos huidos que nomadeaban por Canaán y el desierto, donde "encontraron" a YHWH. Pero ha llegado a un grado paradigmático de coherencia y razonabilidad en la vida narrada de Jesús, en el proceso global de su aprendizaje y en cada uno de sus dichos y hechos, si no perdemos de vista su sentido en el conjunto.

2. Se hizo human@

2.1. Jesús cambia

Si hemos sido capaces de admitir un cambio en el modo de ser de Dios para hacerse humano, poco nos podría extrañar que la existencia de Jesús haga visible un cambio profundo en relación con su contexto y con su conciencia, en un proceso que da cuenta de las situaciones que le tocaron vivir.

Sin embargo, hemos tendido a dejar a un lado el cambio para afirmar tan sólo el resultado del proceso: a Jesús resucitado en su gloria, hasta la eclosión de la modernidad; a Jesús solamente humano y trágicamente abandonado, durante la agonía de una historia que produce su muerte en la cruz. La polémica entre distintos grupos dentro de la Iglesia no hacía más que acentuar alguno de los aspectos de la persona de Jesús, en sentidos muchas veces contradictorios: ser humano o Dios, apocalíptico o sabio moralizador, anticipador del futuro o consumador del pasado.

Mi lectura de cada uno de los cuatro evangelios, a pesar de sus diferencias en la organización del relato, en el contenido y en la teología, pretende hacerse cargo de ese hecho: *Jesús cambia* de diversos modos. Como he sugerido en capítulos anteriores, Jesús analiza la realidad de su tiempo por medio de los símbolos disponibles en la tradición de Israel, sobre todo a través de la mirada y la experiencia de los profetas, según Q (Lc 11, 49-51; 13, 28.34); especialmente Juan Bautista, de acuerdo con Marcos (Mc 11, 27 – 12, 7) y Q (Lc 7, 24-35); pero también desde perspectivas consideradas marginales, como la narración de Jonás, que invierten el signo de los tiempos para comprender los cruces entre distintas memorias colectivas, la propia y la ajena (Lc 11, 29-32 Q).

Lo que cambia radicalmente a lo largo de su vida pública, de acuerdo con Q y, aún en mayor medida, con el relato de Marcos, es el horizonte humano al que se dirige el anuncio del reinado de Dios. Al principio, parece destinado a los miembros activos de la

sinagoga; después, a quienes tienen "necesidad de médico" (Mc 1, 21.38-39 → 2, 13-17). De primeras, atañe a los preocupados por cumplir rigurosamente la Ley, como pide el Bautista; más adelante, a quienes escuchan la llamada de un nuevo comienzo, pecadores, sencillos y niños (Q [Lc] 3, 7-9 → 7, 28-30 → 10, 21-22). De partida, se dirige exclusivamente a los judíos, después –no mucho después- a todos (Mc 7, 27 → 7, 29 ss.; Q [Lc] 3, 7-9.21 → 7, 9 → 10, 13-16 → 11, 29-32 → 13, 28-30)[1]. Si no tomo en consideración la posibilidad de un aprendizaje inducido en Jesús por la relación interpersonal, la mera *suma* de dichos descontextualizados me obligaría a comulgar con el sin sentido, por una suerte de "pensamiento paradójico" que impide *aprender con Jesús*.

2.2. El trabajo de interpretar

Sin negar por pura estrategia la creatividad de la tradición oral y de los evangelistas (vid. secciones VIII y X), parto de la hipótesis de que la primera generación tuvo la oportunidad de controlar los testimonios gracias a una fluida comunicación entre sus portadores y las comunidades-testigo a lo ancho del Mediterráneo: Palestina, Asia, Grecia y Roma[2]. Basta comparar la dependencia de los sinópticos respecto de la tradición oral con la maravillosa invención de Juan, a partir de una memoria detallista sobre hechos y lugares, y el diálogo teológico de Juan con los diálogos gnósticos, para contrastar que ese control no era externo, sino interno.

Los diversos grupos gnósticos no se preocupaban de ser aceptados por las demás iglesias, sino que preferían construir un referente privado. Si hemos descubierto juntos en las vasijas de Nag-Hammadi 13 códices con textos de distinta procedencia es porque quienes los reunieron (vid. sección VII, cap. 3.1) no pertenecían a ellos, sino que participaban de la curiosidad sincrética que caracterizó a los pensadores en los ss. III y IV: la nueva sofística, neoplatonismo, sethianos, origenismo. El autor o el grupo que se hizo cargo del *Evangelio de Pedro* tampoco pretende que la red de iglesias modifique su testimonio cuando hace suponer que Jesús fue entregado por Pilato en manos de los judíos, para que lo crucificaran (intepretando literalmente Mc 15, 15 par.), o que su resurrección fuera un espectáculo visible[3].

En cualquier caso, lo que no hicieran las primeras comunidades podríamos hacerlo nosotros, si se considerase necesario[4]. La exigencia de contextualizar y comprender cualquier acto en su actualidad histórica no puede ser evadida por ningún ser humano, en un espacio público que ha sido fundado por la búsqueda cooperativa de la verdad, en

[1] Es claro que los cuatro evangelistas organizan los dichos y los hechos de Jesús en razón de una interpretación teológica sobre su vida, ya sea que la compartieran con sus comunidades respectivas, ya sea que quisieran volver a la fuente, por contraste con determinadas actitudes de sus contemporáneos. Pero en el caso de Mateo y de Juan, como intentaré mostrar en la sección IX, el prejuicio antisemita con que se había cargado su contexto peculiar de redacción llevó a los redactores a figurar de forma inverosímil –y con terribles efectos- una condena contra el pueblo judío. Es llamativo que Marcos prescinda de etiquetas categóricas acerca de "los judíos", aunque sea el evangelio más próximo al acontecimiento y el más crítico con respecto a la mentalidad de los primeros seguidores de Jesús.

[2] Vid. un cap. dedicado a la intelección y la invención de Marcos, a partir de la memoria oral, en *Jesús, el aprendiz.*

[3] Dado que el llamado *Evangelio de Pedro* se limita a los relatos de la Pasión y de la Resurrección, es posible compararlo oportunamente con los otros cuatro, secuencia por secuencia, como ha hecho R. BROWN (1994).

[4] Sin embargo, parece que la propuesta de CROSSAN (1991), cuando afirma que el *Ev Pedro* podría ser el relato de una tradición anterior a los sinópticos, no ha tenido una acogida favorable entre los demás investigadores, ni en las iglesias.

la medida que cualquier acto comunicativo sea veraz y haga uso de la razón en vez de la fuerza o de una estrategia oculta. Por mi parte, no estoy interesado en ningún proyecto que se dispusiera a sacrificar la veracidad, la validez objetiva o la justicia en aras del fin que sea: sostener el dogma o derribar los muros de la Iglesia.

Lo que cambia entre un evangelio y otro es la forma literario-teológica como se expresan las tradiciones, desde el relato oralizado y dramatizado de Marcos a la biografía legal de Mateo o la biografía histórica de Lucas. Y, por supuesto, la sublimación cada vez mayor del personaje de Jesús, que alcanza su máximo en Juan. Una vez perdido el suelo de una historia confrontada en una comunidad de la memoria, Jesús sería un mero interlocutor de la mente gnóstica.

Empecemos por reconocer que los evangelios son productos de la *historia oral* acerca de la vida de unas comunidades, es cierto, pero en tanto en cuanto habían tenido relación personal con *ese humano*. Lo he argumentado con más razones en la sección X: la memoria no se pierde, sino que se transforma. Los dichos y los hechos de Jesús son la representación de su efecto en la(s) memoria(s) oral(es) de sus contemporáneos, quienes los han transmitido a su manera: como testigos oficiales, en el caso de los apóstoles; como parte de su autobiografía, en todos los casos. Los *inter*agonistas narran su vida transformada por el encuentro con Jesús, mientras actúan ante diversas comunidades o asambleas.

Quienes se propusieran redactar una historia completa tenían que fundarse en ese cúmulo de tradiciones que siguieron circulando de forma oral[1] durante un siglo, aunque pudieron tener una difusión escrita: distintas colecciones temáticas, algunas de las cuales quizá fueran reunidas en un documento Q. Los evangelistas, sea cual sea su nombre, ordenaron los hechos y reconstruyeron el contexto de los dichos, de acuerdo con su *intellectio* histórica y teológica sobre la persona de Jesús. Acerca de los criterios que usaron volveré a tratar más adelante.

Una vez redactados los evangelios, el trabajo de interpretar ha pasado al terreno de la audiencia. ¿Cómo conciliar la prevención (por no decir prejuicio) de Jesús acerca de los impíos en Mt 7, 6 (perros y cerdos); Mt 13, 48 (los peces impuros del lago de Galilea, similares a las angulas) y en Mc 7, 27 (ante la mujer sirio-fenicia), o las amenazas de destrucción a las aldeas impías, donde probablemente se había producido una cierta helenización (Corazin, Betsaida, Cafarnaún, Lc 10, 13-15 Q; cf. los nombres griegos de Andrés o Felipe), con el eje estructural del sermón del monte o del llano: el amor al enemigo y la experiencia sapiencial de la creación como fruto del amor de Dios-a Madre/Padre?

Para responder, muchos investigadores de la *Third Quest* se han apoyado en la hipótesis de que hay "estratos" en los dichos de Jesús, como en los yacimientos arqueológicos[2]:

Estrato 1) Dichos propiamente jesuanos, a los que una parte sustancial de los investigadores atribuyen un carácter "furiosamente" etnocéntrico, hasta el punto de saltarse por las bravas el criterio de *multiplicidad de fuentes* acerca de su historicidad

[1] Vid. DUNN "Oral Tradition" (2003, 192-210).

[2] No obstante, esos supuestos "estratos" son leídos de manera muy distinta entre sí por los investigadores: LÜHRMANN (1969) y HOFFMANN (1968), ambos atentos a las corrientes de interpretación (poco) antes del año 70, pues el primero defiende una influencia helenística sobre Q, a causa de la oposición entre Israel y los gentiles (a favor de estos últimos), y el segundo la rechaza, arguyendo que la escatología de Q procede de un grupo cristiano no violento; KLOPPENBORG (2000) y KOESTER (1990), abiertos al mundo gnóstico para asociar un "evangelio Q" con el evangelio de Tomás; CROSSAN o MALINA, comprometidos con la lectura social de los textos, aunque desde diversas perspectivas. Vid. la introducción de los editores del documento Q (ROBINSON, HOFFMANN, KLOPPENBORG y GUIJARRO, 2002), a cargo de JAMES ROBINSON.

(dado que sólo aparecen en una: Mateo), con tal de demostrar que el dicho más auténtico es el más exclusivista (Mt 10, 5b-6), el cual serviría de *piedra angular* para interpretar todos los demás (comenzando por Mt 15, 24);
1bis) por el contrario, otros intérpretes, desde hace siglo y medio (p. ej. Renan, Harnack o Käsemann), identifican los dichos más auténticos con los más universalistas y ajenos a la cultura apocalíptica (su núcleo: el sermón del monte/llano);
Estrato 2) Máximas de la así llamada comunidad Q (es decir, la generación de los evangelizadores itinerantes en Palestina: Galilea y Jerusalén, antes del año 70), a la que se supone una inspiración apocalíptica[1];
2bis) sin embargo, otros autores (Kloppenborg, Crossan et al.) distinguen al menos dos estratos en la comunidad Q: el primero, dedicado a elaborar los dichos sapienciales sin escatología futura; el segundo, proyectado hacia la escatología, tanto más cuanto más se acercaban al año 70. Los primeros serían los redactores de una "sabiduría de Jesús" que luego continuaría activa en el evangelio de Tomás; los segundos, contemporáneos de la escatología paulina, convertirían Q en un escrito apocalíptico;
Estrato 3) Normas de las iglesias posteriores (la generación subapostólica, según los estudios más abarcadores y certeros de Raymond Brown[2]).

Como es sabido, la respuesta de Schweitzer a la *Leben-Jesu Forschung*, a principios del s. XX, puso en duda que sus representantes (filósofos y biógrafos) hubieran hecho algo más que proyectar imágenes de su propio caletre cuando interpretaban con poco rigor el evangelio de Marcos, una vez demostrada su prioridad sobre los demás sinópticos. Pero Schweitzer estaba respondiendo a una hipótesis más reciente[3], cuyo fundamento no era la historia compuesta por Marcos, sino, en mayor medida, los dichos de la fuente Q: las ideas de Harnack sobre "la esencia del cristianismo", es decir, la confianza filial de Jesús en el Padre, Abbá, y las *máximas universales* expuestas en el sermón del monte/llano[4]. Al contrario, Schweitzer se funda en Marcos para hacer una lectura "consecuente" de la escatología propuesta por Jesús a sus contemporáneos, durante la última etapa de su vida: el fin del mundo inminente, de acuerdo con la apocalíptica judía y judeocristiana.

No sólo a Harnack; también acusa de similar manipulación a otros "historiadores de la religión" (Bousset, Schürer, etc.) por haber obliterado la escatología de Jesús y rechazado la teoría de Johannes Weiss[5], quien entendía la predicación del reino de Dios como algo completamente distinto de los reinos contemporáneos: el rechazo del mundo y la afirmación de una realidad puramente escatológica. La teología dialéctica en Alemania, incluido Bultmann, se fundó sobre ese principio, aunque no se atrevieron a sostenerlo decididamente en la *memoria judía* de Jesús, como hicieron Reimarus o Schweitzer, cada uno a su manera. El nazismo consiguió marcar con su odio cualquier referencia a las raíces judías del cristianismo e imponer la sumisión (o el silencio) ante una lectura mucho más aberrante que las biografías liberales: la fantasía de un *Jesús ario* que legitimara el prejuicio antisemita, hasta las peores consecuencias que puedan

[1] Ya comenté en nota supra la influencia de KÄSEMANN (1960) para suponer que la teología cristiana, inmediatamente después de la Pascua, volvió a inspirarse en la apocalíptica (en espera de la *parusía*), a diferencia del mensaje original de Jesús.
[2] Vid. la introducción al NT de BROWN (2002), los estudios sobre la comunidad de Juan (1987) y sobre las iglesias "después de los apóstoles", que citaré más adelante (secciones VIII y IX).
[3] Al menos, así debió de ser en la primera edición de su obra, la única traducida al inglés y al español: *Vom Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (1906). La segunda edición (*Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 1912) añade al menos cinco capítulos al final, donde revisa las últimas aportaciones y expone con mayor claridad su propuesta: una escatología consecuente.
[4] HARNACK (1899-1900).
[5] SCHWEITZER (cap. 16, 1906).

achacarse a una patología religiosa, sea en nombre del "neo-paganismo" o sea en nombre del "neo-Señor" (*Herrschaft*).

Como anotaré con más detalle en la sección VIII, Käsemann[1] retomó el hilo de los argumentos después de tal pesadilla, para defender que la teología cristiana, desde la primera confesión de las comunidades postpascuales, tiene una base apocalíptica, pero no así el Jesús histórico[2]. Wrede[3] había demostrado que el relato de Marcos consistía en una construcción teológica por medio de la cual su autor inventa el llamado "secreto mesiánico". Lo que pretendía Marcos –según Wrede- era evitar un obstáculo evidente en la tradición oral sobre Jesús: nunca reivindicó el título de mesías. Willi Marxsen, al inicio de la *New Quest* (1956), asumió esa conclusión en su estudio de dicho evangelio. En consecuencia, se hacía necesario renunciar al supuesto de que Marcos fuera un evangelio "histórico", para dedicarse a investigar, por un lado, la teología de quienes redactaron los textos, en el contexto de sus comunidades (la *Redaktionsgeschichte*); y, por otro, las tradiciones atómicas sobre Jesús, a partir de los estudios realizados por la *Formgeshichte* (Bultmann, Dibelius), con ayuda de un criterio que garantizase o cuestionara su historicidad: la discontinuidad entre Jesús y sus antecesores, así como entre Jesús y las primeras comunidades, cuya teología comenzó por nutrirse de la apocalíptica judía y siguió haciéndolo durante dos siglos a través del anuncio de la *parusía*.

Da la impresión de que Jesús tuviera que ser rescatado por la exégesis tanto del s. I en que vivió (el sometimiento a la Ley, la tradición henóquica y sus vinculaciones con la violencia sagrada), como de la locura a la que se precipitaron sus seguidores, durante quince siglos: el milenarismo imperial, hasta el Tercer Reich o hasta la guerra de Irak. De hecho, el método indicado por Käsemann para recuperar el contacto con el Jesús original es una pista de deslizamiento hacia una fantasía contemporánea, quizá mejor intencionada: un Jesús que *ha nacido aprendido*, casi tanto como lo imaginaba Tomás de Aquino, aunque mucho más autoafirmativo y autónomo frente a cualquier ideología (*Ich-rede*). Puede ser que, en vez de interpretar los textos nos estemos dedicando, como hizo Schweitzer con su estupenda revisión de la *Leben-Jesu Forschung*, a interpretar a los intérpretes, como si el *acontecimiento* a que se refiere Käsemann (*Geschichte*, no *Historie*) consistiera en la interpretación. Ciertamente, así es, cuando interpretamos el texto en un diálogo inmanente y trascendente, que hace actual la persona viva en el personaje y en el lector o la audiencia.

No me parece que la Tercera Investigación haya modificado de modo sustancial esos presupuestos, por cuanto sigue prefiriendo fabricar sus fuentes a partir de fragmentos dispersos y vueltos a reunir en infinidad de puzzles, a cual más sugerente y excitante. La sensibilidad demostrada para recuperar al Jesús judío[4], contra los prejuicios que han presidido mil años de dogma y dos siglos de *búsqueda* –incluso antes que fraguaran en el horror del nazismo-, no se ha visto correspondida con un replanteamiento de la metodología. La mayoría dan por hecho la invalidez total de los evangelios como meras fabulaciones teológicas, por lo cual su interpretación sólo es

[1] KÄSEMANN (1953; 1960).

[2] Vid. la exposición y crítica que ha presentado ANTONIO PIÑERO, de la mano de FLORENTINO GARCÍA (1991), acerca de los estudios de KÄSEMANN (1960; 1962; 1963) sobre la apocalíptica cristiana, en su blog científico: http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php (26/07/09, 02/08/09, 16/08/09, 23/08/09, 30/08/09, 06/09/09). La noción de apocalíptica que ofrece KÄSEMANN se limita a la "inminente espera de la parusía" (1962, 258, n.2).

[3] WREDE (1901).

[4] Vid. KLAUSNER (1925); BEN-CHORIN (1968); VERMES (1973); SANDERS (1985); MEIER (1998), entre otros muchos investigadores.

interesante para la teología (o la apologética). Es tanto como decir que los clásicos sólo interesan a los filólogos, mientras que al sentido común se interesa apenas por algunos dichos del héroe.

Tampoco estoy invitando a negar o minimizar la existencia de Q, aunque recojo las incitaciones de Kelber[1] y Dunn[2] para comprender que la corriente principal de transmisión en las primeras comunidades fue la cultura oral, antes que y aunque existiera un *documento Q*; así como la propuesta de Guijarro acerca de un *pueblo Q* que se hiciera cargo de las memorias de Jesús en su primer contexto: Galilea y Palestina, mejor que una *comunidad* aislada[3].

Por mi parte, considero que es posible explicar de otro modo *la historia de Jesús* que nos han narrado los evangelios, como primer medio de acceso al *Jesús de la historia*. Antes de plantearme descomponer la trama de los sinópticos y de Juan, empiezo por descubrir que los "estratos" señalados por la *Third Quest* pueden ser manifestaciones de un proceso de aprendizaje humano, el cual precede a cualquier hipótesis sobre la tradición oral o la redacción de Q, aunque en un sentido inverso a la historia de los primeros judeocristianos[4].

Antes que las comunidades judeocristianas en Palestina derivasen desde una *sabiduría consecuente* del amor hasta una expectación cada vez mayor ante el juicio inminente, a causa de la crisis provocada por el zelotismo (décadas 50-60)[5], lo cual es bastante probable a la vista de cómo elaboraron el discurso de Mc 13 (cf. Lc 13, 34-35 Q), los evangelios remiten desde el principio al periodo de formación de Jesús en el grupo de Juan Bautista. Dentro de ese marco –del que probablemente participaran sus propios parientes (cf. Mc 3, 21.31)- era normativa la observancia rigurosa de la Ley y era asumida la expectativa sobre el Día final, por inspiración de los profetas y una larga tradición deuteronomista sobre el castigo divino, que la tradición henóquica amplificó a toda la historia de la humanidad. Si restringimos la posibilidad y aun la oportunidad de un aprendizaje de Jesús, un hombre ya maduro, a lo experimentado en compañía del Bautista, el "último profeta", entonces habría que dar la razón a Schweitzer: Jesús anuncia el fin del mundo y el mundo acaba con él. De hecho, es imposible ocultar esa dimensión de su mensaje y de su esperanza.

No obstante, el camino de Jesús somete los criterios de la tradición –tanto los profetas y los mediadores henóquicos, como la misma Ley- a la experiencia del reinado de Dios, de un modo diverso al esperado. Si Marcos hubiera incluido las amenazas de castigo sobre las aldeas helenizadas en su relato (Lc 10, 13-15 Q), lo que quizá prefirió no hacer, probablemente hubieran encajado durante la primera predicación de Jesús,

---

[1] KELBER (1983).

[2] DUNN (2003, 193-210).

[3] Vid. GUIJARRO (2004; 2007). MIQUEL (2006) hace un estudio del contexto social de la moral en el documento Q para explicar la convivencia entre un "movimiento de Jesús", formado por campesinos galileos, y una comunidad con tendencias sectarias, integrada por funcionarios de Herodes.

[4] "Decir que los componentes sapienciales son formativos en Q y que los oráculos proféticos de juicio y los apotegmas que describen el conflicto de Jesús con "esta generación" son secundarios [en Q] no implica nada acerca de la procedencia tradicional-histórica última de cualquiera de los dichos", matiza KLOPPENBORG (2000), sino que de tal modo se limita a describir la historia literaria de Q.

[5] En realidad, el mensaje apocalíptico de Pablo –si lo comparamos con la carta de Santiago- no era necesariamente el más característico de las comunidades judeocristianas. Es bastante más probable que el celo de Pablo en la persecución de los primeros seguidores de Jesucristo tuviera su origen en una formación personal fuertemente inspirada por la literatura intertestamentaria, la cual se hace más que patente en sus escritos, como he señalado en el cap. 7 de la sección V y volveré a tratar en la sección VIII. Aún así, Pablo hace uso de un dicho (quizá de una colección) que se transmitía oralmente para anunciar la vuelta del Hijo del humano (*parusía*, 1Tes 5, 2-4), la cual también fue conocida (¿y ampliada?) por Marcos (Mc 13, 2-36; cf. Lc 17, 22-37 Q).

cuando un "espíritu impuro" responde poseído de terror ante el anuncio del reino de Dios que se acerca (Mc 1, 24-25). También es posible que pertenezcan a un patrimonio común con el Bautista, a quien Mateo asocia el dicho de Jesús en su evangelio (Mt 11, 2-24, cf. 3, 7-12). A través de experiencias intensas que los evangelios relatan de modo diáfano, no desaparece un Jesús para que aparezca otro, sino que la sabiduría del Maestro va cambiando de tonalidad, desde los prejuicios habituales en su tiempo (códigos de pureza, superioridad masculina, etnocentrismo, temor al castigo inminente) hacia una epifanía del amor divino en la *comunidad del fin del mundo* (Mc 9, 33 – 10, 45; 13, 1-37; 14, 17-25 y par.).

Como ha interpretado Struthers Malbon, gracias al análisis narrativo, ningún personaje en la historia reconstruida por Marcos –ni siquiera el narrador (excepto Mc 15, 43)- habla del reinado de Dios, ni de Jesús como *este humano / el Hijo del humano*, salvo el mismo Jesús[1]. Ese peculiar concepto de la propia humanidad por el Hijo (Mc 1, 11), en constante relación personal con Dios, me parece muy significativo al alcanzar el eje mismo de los relatos sinópticos: la confesión de Pedro, dado que Jesús le obliga a tomar conciencia de su vulnerabilidad ante los poderosos (Mc 8, 27.31.34 ss., par. Lc 9, 20.22.23ss.; cf. la prosopopeya incoherente de Mt 16, 17-19), a la vez que reafirma ante todos la llamada al seguimiento. Pues bien, la visión que Jesús ofrece de la comunidad reunida a su alrededor como una realidad en semilla y fermento del reinado *con* Dios, a imitación del Hijo (= este humano, el Hijo del humano), quien ha venido a servir (Mc 9, 33 – 10, 45), es presentada al término del proceso (Lc 22, 24-27; cf. Mt 18-20, el cual incluye normas de su propia asamblea). Tal era la culminación de un aprendizaje compartido por la comunidad con el Maestro y, por antecedencia lógica, del Maestro/aprendiz con la comunidad.

La necesidad histórica de recuperar las líneas de dicho proceso con la mayor coherencia posible no me parece que obligue a rechazar la ayuda de la fe para comprender al Jesús original (*irdische Jesu*), a causa de las *interferencias* que produce en la aplicación de modelos preocupados por diseccionar una objetividad sin historia/Historia. No hay persona histórica sin historia. Al contrario, me parece imprescindible situar a Jesús en el contexto de sus relaciones interpersonales y sociales, para entender el efecto de su *vida narrada* y los cambios a que dio lugar, en una cultura donde los contenidos de la fe tienen una enorme relevancia para configurar el *mundo vital* (*Lebenswelt*). Trataré sobre esa dimensión de la Historia, además de la memoria, en la sección VIII: la fe antes (Dunn) y después de la Pascua (Käsemann).

Lo que nadie podría es *aislar* los hechos objetivos del marco de la narración por medio de unos *criterios* (al fin y al cabo, hermenéuticos) *de historicidad*, acerca de los cuales trataré específicamente antes de estudiar el género de los evangelios (introd. a la sec. VIII). No hay discurso histórico que no sea narrativo (sec. X, cap. 1)[2]. La propuesta de invalidar y destruir los relatos evangélicos por principio, para seleccionar algunas piezas y componer un nuevo *collage*, sólo se ha considerado legítima en el ámbito de la

[1] STRUTHERS MALBON (1999, 43-45) argumenta correctamente que "en el evangelio de Marcos la tensión entre el punto de vista del narrador y el punto de vista de Jesús capacita al autor implícito [es decir, a la intención del autor manifestada en la organización del texto] para presentar a un Jesús cuyo foco es siempre Dios, incluso aunque el narrador siga focalizando a Jesús [...] De modo que [esa tensión] no es un problema a resolver o una laguna a llenar, sino una confesión cristológica narrativa, para ser oída en su total silencio" ibid. 46. Coincide, a pesar de la diferencia de método, con la lectura de KASPER (1974), MOLTMANN (1993), SOBRINO (1996). Los tres se hicieron cargo de la investigación sobre el Jesús histórico durante dos siglos para proponer una cristología que tuviera en cuenta la humanidad de Jesús y, en parte, su desarrollo humano. Vid. un cap. de mi libro *La vida de Jesús, según Marcos*: "Un esquema comprensible desde la racionalidad del desarrollo moral: Jesús cambia".

[2] Vid. RICOEUR (I, 1983; II, 1984; III, 1985).

investigación moderna sobre el Jesús histórico. No se aplica a cualesquiera otras narraciones históricas o biográficas de la antigüedad, ni aun siquiera a los diálogos filosóficos de Platón. Otra perspectiva muy diversa consiste en estudiar la perspectiva que Platón tenía de su maestro Sócrates, a través de sus textos. Es parte del *trabajo de interpretar*.

La alternativa que propongo consiste en una Historia de *las memorias* que ofrezca argumentos críticos para elaborar mi/nuestro propio discurso, a partir de la interpretación de los textos originales, con la ayuda de las ciencias históricas y sociales que han reconstruido el contexto de su producción, así como de los criterios aportados por la hermenéutica *histórica*. De tal manera, no estaré escurriendo el bulto a las correcciones de mis contemporáneos, como si escribiera un texto *más sagrado*, en nombre de la Razón o de un régimen político; sea un Jesús zelote o sea un Jesús ario, un Jesús moral o un Jesús puramente apocalíptico. Los criterios usados por la investigación sobre el Jesús histórico desde Reimarus son útiles para comprender críticamente los textos, pero se convierten en una mera retórica cuando pretenden suplantarlos[1]. No hago más que formular con otras palabras las conclusiones de Albert Schweitzer sobre la *Leben-Jesu Forschung* en 1906[2].

2.3. Jesús cambia de cuatro modos

Pues bien, las cinco primeras secciones de este libro nos han servido de mapa genealógico para describir el *mundo vital* del judaísmo en el s. I: el chamanismo profético, siempre activo; la lucha contra la esclavitud y la economía de crédito; los votos de la violencia consagrada y asociada a la ambición de dominio (mesianismo); la incitación del Misterio tras los símbolos femeninos que describen las entrañas materno-paternas de YHWH: el cuidado, el acompañamiento paciente y la llamada a una relación íntima; la expectativa sobre el fin del mundo injusto y el comienzo de una era de paz y justicia (el *Salom*, el reinado de Dios-a).

En buena medida, todas esas áreas de la memoria de Israel habían sido iluminadas por la predicación de Juan Bautista, el "último profeta", establecido al otro lado del

[1] Lo que elaboro no es un nuevo evangelio, sino una interpretación corregible por otros investigadores, sin que dejemos de hablar sobre el texto; o bien es una obra literaria que tendrá una vida propia: el ensayo, la ficción.

[2] "Con el fin de probar en Marcos [o en Q o en el EvTomás, etc.] la Vida de Jesús que se dedica a investigar, la teología moderna está obligada a leer entre líneas un conjunto entero de cosas, las cuales son con frecuencia las más importantes, y entonces endosarlas al texto por medio de conjeturas psicológicas. De tal modo se determinan a encontrar evidencias en Marcos [o en x] de un desarrollo de Jesús, un desarrollo de sus discípulos y un desarrollo de otras circunstancias; y profesa hacerlo para reproducir solamente las visiones e indicaciones del evangelista. En realidad, sin embargo, no hay nada práctico ni una palabra de todo esto en el evangelista, y cuando sus intérpretes son preguntados sobre cuáles sean las señales e indicaciones sobre las que basa sus asertos no tienen nada que ofrecer salvo *argumenta e silentio*" SCHWEITZER (1906-1912, 383). La *dificultad de interpretar* ha sido una de las causas para que las biografías actuales prescindan llanamente de los textos (con excepción de unos pocos dichos) y se basen sobre todo en datos externos, a partir de los cuales fabricar un objeto exento (e inmune a la crítica, excepto sobre "lo externo").

Para mí, sin embargo, esta interpelación de SCHWEITZER sirvió como un desafío: la interpretación de la Vida de Jesús *según Marcos*, a partir de un análisis narrativo y textual riguroso, hasta el límite de lo que puede ofrecernos las ciencias de la literatura, en el contexto que han reconstruido las ciencias sociales. El resultado: los estudios sobre *Jesús, el aprendiz*; y *La vida de Jesús, según Marcos.* Primero el análisis, luego la "Vida".

Jordán para un nuevo comienzo[1]. Pero Jesús manifiesta una apertura singular al sentido que quiera comunicarle el Padre a través de su experiencia interpersonal, *en camino*, acerca de lo cual tratan esta sección y las siguientes. Los evangelios no son tratados de doctrina ni de dogmática, sino los primeros intentos de situar en una trama narrativa e histórica (vid. sección X) las tradiciones orales sobre Jesús, a partir de una secuencia entre los principales hechos que también era transmitida por quienes participaron en ellos.

En el evangelio de Marcos, el hecho de que Jesús haya cambiado a lo largo de su existencia conocida –además del momento inicial o final de su ministerio- no es ocultado ni puesto entre paréntesis. Por el contrario, constituye uno de los motivos principales del relato, que articulan la trama durante su transcurso, junto con otros símbolos por medio de los cuales también se hace visible una modulación de sus actitudes o una transformación de sus objetivos.

Jesús no cierra su identidad y no se pone otro nombre –a eso se refiere el "secreto mesiánico"- que *este humano* (el Hijo del humano), excepto por la designación de sus contemporáneos: los espíritus impuros (Mc 1, 24.34; 3, 11; 5, 7), la generalidad del pueblo, el atribulado Herodes Antipas (Mc 6, 14-16), el fiel Pedro (Mc 8, 27-29), la mujer de quien apenas empezamos a hacer memoria, una profetisa que le unge y le desposa al cabo de su vida pública (Mc 14, 3-9), Pilatos (Mc 15, 2), un centurión romano (Mc 15, 39) y el narrador del relato, desde el principio (Mc 1, 1). Cierto que Jesús trata a Dios-a con la confianza de un hijo (Mc 1, 11; 9, 7; 14, 32-42). Pero ese autoconcepto sólo adquiere contenido por medio de su existencia manifiesta. La audiencia no deja de recibir nuevas impresiones hasta el momento de su entrega, en la Última Cena, a la comunión de sus seguidores, para que se comprometan en Alianza por la redención de *los muchos* (o todos). Es entonces cuando su vida alcanza sentido pleno, a sus propios ojos y a los de los demás, más allá de las categorías proyectadas (Mc 14, 22-25). El *Hijo del humano* quiere estar con nosotros de ese modo, sin dejar de vivir y, por tanto, de aprender con cada una de las vidas narradas en este mundo.

La Pasión es un rapto que concluye en rescate, por cuyo medio Jesús despoja de cualquier sacralidad a los poderosos crucificadores. Jesús prefiere no escapar con tal de ser fiel al reinado de Dios-a consumado y a su identidad con el amor divino (Mc 14, 32-42). Precisamente la confluencia final entre las diversas imágenes de Jesús en el relato (el Hijo de Dios y el Hijo del humano: Mc 14, 61-62) se convierte en el detonante de su condena por quienes se oponen a su revelación. Si Jesús hubiese negado, *entonces*, que era el Mesías y el Hijo de Dios, probablemente no lo habrían crucificado. Al hacerlo, pretenden borrar su memoria y hacerlo pasar por otro de los "reyes de los judíos" que se habían disputado el poder violentamente durante varios siglos (asmoneos, herodianos, líderes mesiánicos). Marcos llega al punto de mostrar la resurrección sin que aparezca el Resucitado, con tal que lo hagamos presente en su camino y en su entrega permanente (Mc 16, 1-8).

En el relato de Marcos la proclamación de fe es compatible y está unida de forma inseparable con el motivo de que Jesús, en situaciones muy concretas, haya salido del universo simbólico del judaísmo normativo y haya traspasado las fronteras sociales en que –como supondría su audiencia- había permanecido hasta entonces. Lo que en los demás evangelios constituye un argumento (o un motivo del diálogo teológico, en el texto de Juan): Jesús era un varón judío, pero sus palabras y obras sobrepasan lo permitido por la costumbre y por la Ley, en el relato de Marcos es puesto ante nuestros

[1] Vid. MEIER (1994); "Maduración. Jesús y Juan Bautista" en PIKAZA (2007, 89-127); "Buscador de Dios" en PAGOLA (2007, 63-81).

ojos (*deixis*), a partir de una tradición oral y un "fondo documental" de las iglesias cristianas, los cuales habían servido para animar la predicación de quienes estaban viviendo un proceso semejante de salida, desde la norma, la educación y la sociedad antigua hacia una nueva forma de vida en las asambleas cristianas.

Juan presenta al *Logos* en el proceso de hacerse amor y verdad en la existencia de un ser humano, Jesús (Jn 1, 14-17), así como en el camino de revelarse y revelar a Dios a quienes lo acompañan (Jn 1, 18). A pesar de la coherencia casi compacta de la imagen de Jesús en sus palabras y sus anuncios cumplidos, desde el principio al final del evangelio, lo cierto es que las actitudes de Jesús no surgen de la nada. Habla y actúa en relación con personas y grupos sociales que el evangelista ha caracterizado con detalle, al mismo tiempo que les otorga categoría de símbolos: Nicodemo, el fariseo maestro y poderoso (Jn 3, 1-21); la mujer samaritana, primero desconfiada, luego cercana y fascinada (Jn 4, 5-42); el funcionario de Herodes, movido por amor paternal a su hijo (Jn 4, 46-54); el paralítico, quien continúa aficionado al Templo después de su curación, hasta que vuelve a encontrarse con Jesús (Jn 5, 1-18); el ciego de nacimiento al que Jesús reconoce como testigo ante sus oponentes, quienes lo han expulsado de su congregación (Jn 9, 1-40); Marta y María de Betania, personajes principales del relato hasta la Pasión: la primera, porque confiesa que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 11, 27), la segunda, porque es la encargada de ungirle como Mesías en el tiempo oportuno de su proclamación (Jn 12, 1-8), cuando "todo el mundo se ha ido tras él" Jn 12, 19.

Las palabras de Jesús no son monólogos sino que ocurren en el marco de un diálogo con sus oponentes y, en diversas circunstancias, con sus ayudantes. Dicho de otro modo, Jesús habla y actúa cada vez en una situación inédita (Jn 3, 10; 4, 27.48; 9, 2-3; 11, 3-4.33-38); no es un programa de ordenador, sino un ser humano que revela un sentido nuevo sobre el trasfondo de las tradiciones de Israel que aparecen simbolizadas de modo patente en los personajes, en el tiempo (las fiestas), en el espacio (el Templo, la ciudad amurallada, los medios de purificación) y en los rituales. El momento cuando se hace más visible un cambio de actitud en Jesús ocurre durante el diálogo con María, su madre: Jesús se vuelve a ella y *le hace caso* para obrar de otro modo al que tenía previsto (Jn 2, 1-11). Quien parecía oponente ha resultado ser colaboradora. Aunque no sea más que en forma de presupuesto, es coherente con el texto del evangelio que Jesús haya obrado en una relación real y no virtual con las personas, a través de las situaciones donde se revela una *trama del ser* y una forma de existencia.

En el evangelio de Mateo, la organización de los discursos en cinco grandes bloques, donde se insertan los dichos del documento Q (Mt 5, 1 – 7, 29; 10, 1-42; 13, 1-52; 18, 1-35; 24, 1-46), dificultan un tanto reconocer que la fidelidad de Jesús a la Ley se transforma, por medio de un aprendizaje, en amor a la persona viva. Aún así podemos percibirlo gracias al cambio en su relación con Juan Bautista (Mt 11, 2-14), sobre lo cual ya he comentado algo[1]: el profeta admirado se queda a las puertas del reino de Dios, mientras Jesús desarrolla una actividad no prevista. El interés de la comunidad de Mateo por insertar a Jesús en la cultura judía como un nuevo legislador desplaza el cambio en su orientación hacia los gentiles hasta después de la Resurrección (Mt 28, 18-20)[2]. Aún así, la novedad no deja de anticiparse –a la zaga de Marcos y Q- gracias a su encuentro con el centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5-13), con dos "endemoniados" gadarenos (Mt 8, 28-34) y con la mujer etiquetada como "cananea" (Mt 15, 21-26).

[1] Vid. sección V, cap. 2.4, así como la sección IX, cap. 2.3.

[2] Después de condenar al pueblo judío por medio de un texto retórico que comentaré en la sección IX, cap. 2.3.

Lucas da cuenta del cambio a través del contexto o, mejor dicho, por una transformación en el "mundo del texto": comienza por situar el nacimiento de Jesús en la esfera de las tradiciones de Israel (Lc 1-3); describe el nuevo mundo que Jesús ha convocado y obrado durante su misión (Lc 4-24); se dilata en reconstruir el proceso por el que la Iglesia va saliendo del espacio étnico por medio de un *éxodo* paulatino –y en algunos momentos traumático- desde el espacio del Templo y de la ciudad de Jerusalén hacia la *oikoumenē*: Samaría, Asia Menor, Europa, Roma (Hechos de los apóstoles). Sea como fuere, Jesús no es un objeto que pasa lanzado a través de esos contextos relatados por el texto, sino que obra los cambios de un modo autorreflexivo: el mismo que era profetizado como el hijo de David y el Hijo de Dios (Lc 2-3), es quien proclama desde el principio, ante sus paisanos de Nazaret, que su envío se dirige a todos los pueblos (Lc 4, 16-30). El mismo que envía a los Doce con autoridad para expulsar demonios, para sanar y para maldecir (Lc 9, 1-5), es el que concluye exigiéndoles que se liberen de sus demonios y de su ambición, para bendecir por medio del servicio, como un camarero sirve a las mesas, y él mismo ha servido a la reunión del pueblo y a su alimento (Lc 22).

2.4. El aprendizaje vivido y el aprendizaje inducido

Me parece que la investigación de la "tercera corriente" acerca del Jesús histórico había llegado a un callejón sin salida o a una aporía metodológica. Se había afirmado en tal grado que Jesús tenía que ser plausible y comprensible para sus contemporáneos, en la red de la cultura, la religión, la sociedad y la economía de su tiempo; que sólo era posible y verosímil un Jesús judío observante desde el principio al final de su vida; un sujeto paralizado y paralizante cuando se comunica con los demás[1]. Sería más lógico reconocer –como veremos en la sección X- que son las narraciones las que nos proporcionan el signo completo de la persona: una vida narrada. La pretensión de enjuiciar cada enunciado atómico sin conexión con el conjunto produce continuas disonancias cuando intentamos comprender lo que quiere decirnos el autor o lo que puede decir el texto. Desde un punto de vista integrador –el que caracteriza a la

[1] El esfuerzo de centenares de investigadores sobre el Jesús histórico en la así llamada *Third Quest* para situar a la persona en su contexto social y cultural se ha centrado, como era necesario, en recuperar la realidad del Jesús judío que las generaciones anteriores no habían tomado en consideración, a partir de las incitaciones de SHLOMO BEN-CHORIN, GEZA VERMES y E. J. SANDERS, entre otros (cf. THEISSEN y MERZ, 1999, 18-30). En plena oleada de estudios sobre la verosimilitud de nuestras interpretaciones sobre Jesús en relación con la cultura judía, GERD THEISSEN (THEISSEN y MERZ, 1999, 140-143) ha formulado una crítica muy dura del criterio de *novedad, diferencia, discontinuidad u originalidad* de los hechos y dichos de Jesús, que ERNST KÄSEMANN propuso en su conferencia de 1953 para animar de nuevo a la investigación sobre la historia de Jesús, a la luz de la fe de la Iglesia después de la Pascua: la *New Quest*. Las diferentes formas de concebir tal criterio –en realidad, distintos criterios- coinciden en tratar la información sobre la persona de Jesús a través del mensaje elaborado por la comunidad creyente (*kerigma*), antes que cualquier otra fuente cuyo fundamento no sea la fe, como defendía BULTMANN. Además, quienes hacen prevalecer el criterio de discontinuidad sobre una mera acomodación de los datos, proclaman indirectamente que Jesús es único y singular entre todos los humanos. Según THEISSEN, esa pre-condición sólo consigue falsear los datos, como cualquiera puede reconocer. No es en la discontinuidad entre Jesús y el judaísmo y entre Jesús y la Iglesia postpascual, sino en la verosimilitud o la plausibilidad de los hechos y dichos recogidos donde reside la verdad histórica de Jesús, con independencia de su verdad teológica.
No obstante, tal separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe nos retrotrae a la situación anterior a la *New Quest* (incitada por KÄSEMANN). Exige obrar una especie de cirugía en los evangelios que se asemeja a las elucubraciones dogmáticas durante los ss. V-VII, cuando separaban *uno a uno* los enunciados divinos (Cristo con poder) y los enunciados humanos (Jesús vulnerable), para distinguir entre la naturaleza humana y la naturaleza divina del Hijo de Dios.

hermenéutica-, las investigaciones sobre *el contexto de Jesús y Jesús en su contexto*, durante los últimos dos siglos, nos permiten entrar más profundamente en el Misterio de la persona, cualquier persona, sin reducirla a un solo plano.

Al contrario, en cada uno de los evangelios –especialmente en el marcano- encontramos claramente trazados los perfiles de un Jesús histórico *en devenir*, no porque tenga una biografía psicológica al gusto de la novela decimonónica, sino porque su historia es verdaderamente humana y se deja afectar por las relaciones con sus contemporáneos, mujeres y varones. La apertura radical de Jesús en su con-sentimiento al amor de Dios-a y al dinamismo relacional de el-la Espíritu se convirtió en mediación para que sus seguidores pudieran *cambiar con él* y comenzasen su propio camino de salida *hacia el reinado con Dios-a* en sus vidas, tal y como se ha preocupado de relatar Lucas en los Hechos de los apóstoles.

El aprendizaje vivido e inducido por Jesús, a mi modo in-tentativo de ver, constituye el tema principal de una "cuarta búsqueda" que nos sirva y sirva a las personas con quienes convivimos para salir de un *universo cerrado* por las polarizaciones ideológicas y por la violencia sacralizada en cualquiera de las formas que se denunciaron a través de la Pasión y en la cruz de un *redentor consciente* de serlo, gracias a la fuerza vivificadora (*dynamis*) y al amor comunicado, comunitario y solidario (*agapē*) con *ese Humano*.

Fueron esos signos interpersonales –con permiso de Juan Bautista (cf. Lc 7, 18 ss. Q) y Juan evangelista (cf. Jn 4, 48)-, que se realizaban por su medio en una nueva comunidad, los que le animaron a él mismo para que arrostrara la amenaza real de muerte (Mc 3, 6.22, etc.; 8, 31-34 ss.), con tal de desalojar a los ídolos del dominio (la élite religioso-política), el acaparamiento (la economía del Templo y el imperio), el patriarcado (entre sus seguidores: Judas, según Mc 14, 1-11) y la violencia (la aniquilación como un maldecido por el *herem*, Mc 14, 63-64 ss., en la cruz del terrorismo imperial). Jesús reconoció en la fe y en el amor de sus interlocutores (Mc 2, 5; 5, 34; 7, 29; 9, 22-24; 9, 39; 10, 14-16; 12, 34; 12, 43-44; 14, 6-9) la cercanía personal de Dios-a Madre-Padre; de la misma forma que se sintió separado de su amor por la soledad, la tortura y la muerte (Mc 15, 34).

3. Un profeta que escucha a Dios-a en las personas vivas

Es significativo que Jesús aparezca en el relato de los evangelios desempeñando los roles de un chamán que controla los espíritus malignos y pone en comunicación a la muchedumbre con la divinidad benéfica –como no dejan de señalar antropólogos[1] y exegetas[2]. Pero aún nos concierne más que su relación con el Espíritu de Dios fuera creciendo en reflexividad a través de sus relaciones interpersonales, gracias a una toma

[1] MORRIS (2006, 23). Hay que destacar una corriente de investigadores que emplea modelos de la antropología social y cultural para explicar la "salud" propiciada por *Folk-Healers*, a partir de la pregunta formulada por KLEINMAN, "Why Do the Indigenous Healers Successfully Heal?" (1979). Una versión homeostática de dicho modelo, influida por DOUGLAS (1970), ha sido propuesta por PILCH (2001, 19-36). Cf. la aplicación más integradora y crítica de ESTÉVEZ (2003).

[2] Entre diversas sugerencias, destaca la investigación específica de CRAFFERT (1999; 2008) sobre el complejo chamánico en relación con Jesús, que comenzó por varios artículos y ha culminado en la propuesta de un modelo de tipo social (*type social model*). CRAFFERT evita convertir su estudio en un pre-juicio sobre la historicidad de cada uno de los dichos y hechos de Jesús, sea para sostener el dogma, sea para destruirlo. El *Context Group* en pleno ha saludado su obra como una aportación esclarecedora.

de conciencia sobre la realidad de su tiempo: las estructuras del poder injusto, las formas de manipulación retórica (político-religiosa), la guerra de ambiciones ideológicas, la desigualdad en la distribución de roles y recursos, en la sociedad y en el orden de la casa (la *oiko-nomía*), entre esclavos y amos, pobres y ricos, mujeres y varones, casta sacerdotal, letrados y pueblo de la tierra.

No sólo en el cristianismo, sino también en las diversas tradiciones del budismo, el judaísmo o el Islam, se han clasificado bajo el marchamo de "religión / religiosidad popular" las relaciones establecidas por quienes tienen necesidades "mundanas" (hambre, sed, sexualidad, vivienda), a través de mediadores/as chamánicos, con las presencias espirituales que pueden resolverlas en el marco de una cultura determinada[1]. También es frecuente que se consideren tales relaciones como una pervivencia de formas religiosas primitivas, antes que se expandiera un orden simbólico jerarquizado y se fijaran unas vías de salvación oficial, protagonizadas por sacerdotes, monjes o expertos, generalmente letrados. De acuerdo con tales categorías, la religión popular sería dominada por la magia, que pretende el control de las fuerzas ocultas, mientras que la religión elevada, la contemplación o la meditación propenden a la salida del mundo, sin enredarse en una historia personal (el ego deseante, el dolor, la enfermedad o la muerte, la necesidad individual o la injusticia social).

En la práctica, sin embargo, tal oposición se revela imprecisa. Las mediaciones populares (devociones, ritos de sanación, votos, etc.) muestran el rostro del Misterio en un plano interpersonal, de modo que sacan a la luz los sentidos reprimidos u ocultos por la cultura dominante. No obstante, cuanto mayores sean la desigualdad social y la incomunicación entre castas separadas por los símbolos de lo sagrado, más apremiante será la demanda de salvación por quienes son condenados a los *reinos inferiores*, y mayor la posibilidad de que el *olvido del rostro* dé lugar a una constelación de personajes intermediarios –olvidados a su vez, desconocidos y rescatados, sublimes o siniestros- a los que los chamanes interpretan en sus rituales.

La actividad de Jesús en el evangelio de Marcos, como en las *tradiciones Q* y otras fuentes, va haciéndose cargo de las historias de vida de quienes eran dejados al margen por los mitos de la perfección (étnica, sacerdotal, masculina o mesiánica)[2], para

---

[1] Cf. acerca del chamanismo en la cultura judía de Galilea, en el s. I, los estudios de VERMES ("Jesús y Galilea" 1973, 47-62) y CROSSAN ("Mago y profeta" 1991, 177-208). Acerca de una continuidad entré los exorcistas judíos de su época (esenios o terapeutas) y el peculiar ambiente mágico que creaban las reglas sobre la pureza, cf. VERMES, "Jesús y el judaísmo carismático", (1973, 63-87). El caso de HANINÁ BEN DOSÁ es muy llamativo, pero *posterior a Jesús.* Sería mucho más probable que se hubiera nutrido de una tradición propiciada por la agencia sanadora de Jesús a través de toda Galilea, que no al contrario. De hecho, este sabio judío es incluido en el Talmud junto con YOSÉ el galileo; pero a ambos se les echa en cara su peligrosa relación con el pueblo (el *'am ha'arets*) de igual a igual, hasta el punto que una mujer recriminó a YOSÉ por haberse parado demasiado tiempo a explicarle el camino que ella buscaba. CROSSAN ha recogido las incitaciones de VERMES y otros autores para completarlas con un estudio particular de las tradiciones sobre los sanadores carismáticos en los escritos rabínicos, a partir de aquellos hechos milagrosos que fueron reflejados por versiones distintas en la Misná, la Toseftá y el Talmud. El propósito de CROSSAN es situar la agencia milagrosa de Jesús en tres contextos que favorecen su plausibilidad, si lo interpretamos bien: primero, en un contexto global donde antropólogos como BRYAN WILSON señalan la constante transcultural de los taumaturgos en movimientos milenaristas, los cuales siguen actuando en pueblos oprimidos para afrontar su humillación objetiva y recuperar su dignidad. Forman redes solidarias que se nutren de estos signos reales de una divinidad favorable a quienes sufren iniquidad. Segundo, en el contexto más próximo de la Historia de Israel y de la Palestina del s. I d.C., donde VERMES ha señalado la vigencia de una tradición sobre la actividad de sanadores carismáticos que comienza por el ciclo de Elías y Eliseo. Tercero, en las fuentes sobre Jesús.

[2] A esos tales, una instancia de poder los identifica socialmente como "desviados" (BECKER, 1971, inspirado por GOFFMAN, 1964) y los obliga –por medio de una continua designación- a portar un estigma, que generalmente forma parte de su condición: las familias pobres suelen sufrir de enfermedades de la

poner en situación de diálogo a personas concretas de la muchedumbre (el pueblo desestructurado: gr. *ókhlos*) con la presencia activa y amante de la divinidad, al mismo tiempo que "echa fuera" aquellas mediaciones fundadas en la violencia, en la desigualdad y en la subordinación jerárquica, marcadas por una mentalidad y una sociedad dualistas: puro-impuro, sublime-siniestro.

Es cierto que la historia posterior del cristianismo fue convirtiendo en síntoma patológico la *autoestigmatización* de los imitadores de Jesús, como veremos en la sección XI[1]. Sin embargo, el modo en que los evangelios relatan los encuentros entre Jesús y quienes soportan un estigma que condiciona gravemente su relación con los demás no es un mero pretexto para la glorificación del agente, sino un diálogo que saca a la luz la causa de la enfermedad:

> Para los individuos que poseen un estigma desacreditado, el problema dramático fundamental reside en manejar la tensión que conlleva el hecho de que los demás individuos se dan cuenta de que existe ese estigma, mientras que para los individuos que sufren un estigma desacreditable el problema dramático consiste en manejar la información de tal forma que su estigma siga siendo desconocido por la audiencia[2].

La intervención de Jesús permite que la sociedad entorno, representada por los parientes del enfermo, por los Doce aprendices y por la muchedumbre, reconozcan y se extrañen a causa la naturaleza impuesta del estigma, como una injusticia soportada y no –o no tanto- causada por la persona. Jesús envía al enfermo de la piel para que sea verificada su sanación por quienes le prohibían el contacto humano, a causa de un prejuicio manifiesto (Mc 1, 44). Anuncia públicamente al paralítico que está libre de cualquier maldición divina, por medio de un acto de perdón, con una autoridad desconocida (Mc 2, 5ss.). Toma la iniciativa de acoger a un recaudador dispuesto a seguirle y celebrar con la muchedumbre el día de su reconciliación (Mc 2, 13ss.). Busca entre mucha gente a la mujer que padecía flujo de sangre –por lo cual tenía prohibido "tocar" a nadie- para que narre su penosa historia de vida *ante el jefe de la sinagoga*, a la vez que la bendice por su fe y su valentía (Mc 5, 30 ss.). A los afectados por un trauma severo, que se actualiza por medio de ataques de ansiedad cada vez que se enfrentan a la expectativa del castigo divino, los separa ostensiblemente de su *espíritu impuro* como una causa *externa* o inducida por el "poder del Fuerte" (Mc 1, 24-26; 3, 11-12.22-27). En todos esos casos, como en casi todos los demás, el acontecimiento permite a Jesús solidarizarse interna y externamente con la palabra y la intención *de ella* (Mc 7, 29; 14, 6-9), sus historias de vida, su confianza en el amor divino (Mc 2, 5; 5, 33-34; 5, 23.36ss.) o el simple amor expresado (Mc 7, 32; 9, 22-24), frente a la amenaza de los guardianes de una sacralidad construida por la cultura dominante.

Jesús conoce y hace uso de los símbolos comunes en su sociedad: la expectación ante el reinado de Dios (Mc 1, 24s.), las prescripciones sobre pureza e impureza, así como las condiciones del ritual de purificación, según el Levítico (Mc 1, 44; 5, 30); la agencia misteriosa del *Hijo del humano* (Mc 2, 10); incluso el poder *prohibido* de algunos signos, como los flujos corporales (la saliva, Mc 7, 33-34; 8, 23). Pero es fácil advertir que el *proceso ritual* a que da lugar la iniciativa de Jesús, el seguimiento de la muchedumbre y la obsesiva persecución de los letrados, permite que los símbolos sean nuevamente interpretados, a la luz de lo que acontece: el Hijo del humano es, también, ese humano que evita la violencia y confía por completo en el amor divino; el reinado

---

piel; las mujeres tienen menstruación, regular o irregular; los familiares de un difunto no pueden evitar el contacto con él. Todas esas situaciones se convierten en factores de impureza, según el Levítico y Números.

[1] Vid. GIL ARBIOL (2003), con una perspectiva crítica sobre tal proceso.

[2] LOZANO MANEIRO (2003).

de Dios-a se hace visible a través de los carismas comunitarios, tanto en el protagonista como en sus interlocutores: la fe, la palabra y el amor de los *inter*agonistas. Incluso el signo de la saliva, que los estereotipos sobre la pureza consideran contaminante en un alto grado, sirve para abrir oídos y ojos a la experiencia real de la salvación. Trataré de nuevo esta cuestión en el próximo capítulo, por lo que se refiere a los símbolos apocalípticos.

Ahora corresponde deslindar el horizonte del texto evangélico respecto de algunos prejuicios en su interpretación durante muchos siglos. He comenzado este libro con un estudio del proceso de control social opresivo sobre el chamanismo, por cuyo través la crítica de los profetas y, de manera muy relevante, el humor y la denuncia de Jesús contra los *estigmatizadores*, terminaron por derivar en formas de vida *desintegradas*. En tal medida, los antiguos chamanes ya no sirven como tales, en beneficio de la comunidad, sino que se limitan a portar los estigmas del chivo expiatorio o del *poseído* por la mirada del perseguidor. Así obraban, en gran medida, los cínicos que vagaban por las urbes del imperio helenístico y romano, aunque aprovecharan su rol extravagante para desafiar el honor de algunos poderosos; todavía más, los *circumcelliones* en el norte de África, quienes se provocaban heridas hasta la muerte, "en honor" de los mártires, durante los ss. IV y V; las "emparedadas" durante una edad media ampliada hasta el barroco, mujeres que prefieren aislarse de la relación social tras un muro que sólo dejaba un ventanuco, como muestra de su fidelidad al Señor; los sacerdotes que se automutilaban en distintos rituales, desde Siria hasta Mesoamérica, quienes pretendían glorificar de tal modo el dominio de la violencia sagrada sobre sus vidas, etc.

Al contrario, la opción significada por Jesús cuando se dedica enteramente a la misión de anunciar el reinado de Dios-a se convierte en una ocasión (*kairós* Mc 1, 14-15 par.) para promover la solidaridad entre la muchedumbre, de aldea en aldea, como intentaré demostrar más adelante. La autoprivación que demanda a sus misioneros no es punitiva (Mc 6, 7-11; Lc 10, 1-24 Q; Mt 10, 1-42), sino una condición saludable para propiciar el encuentro interpersonal, como recomiendan hoy los antropólogos que emprenden un trabajo de campo, o los profesionales sanitarios que se dedican a promover la salud preventiva en una zona deprimida. Más allá de esos paralelos pertinentes, Jesús tiene una experiencia *étnica* en el trato humano que se expresa en forma de sabiduría práctica. En una región donde abundan los jornaleros en busca de trabajo –y los bandidos que despojan a cualquiera con dinero-, la agencia de los itinerantes sin posesiones entre el *pueblo Q* resulta aún más significativa acerca de lo que es y de lo que no es el reinado de Dios-a.

Así pues, los *inter*agonistas que son narrados junto con el protagonista de los evangelios no encajan en el tipo del sacerdote, ni del rey, ni aun del profeta, pero tampoco en el de los personajes siniestros del mito dominante. Son enfermos o "desviados" que no pueden "sanarse a sí mismos", sino que solicitan la mediación de Jesús con angustia. Pero éste los reconoce co-agentes de la salud, en un plano simultáneamente mundano y trascendente (Mc 2, 5; 3, 34-35; 5, 34.36; 7, 29, etc.)[1]. Por tal motivo, es acusado de "baalismo", hechicería o suplantación, por quienes exigen que los individuos se ajusten a un modelo optimizador en el sistema religioso, antes de participar en la salvación (Mc 3, 22). No sólo es que las autoridades estén celosas de la influencia positiva de Jesús, sino que recelan a causa de la sustitución del propio

[1] No es casual que Jesús manifieste con autoridad el rechazo contra actitudes autoinculpatorias, que sólo se deben al código de pureza, como la del enfermo de la piel en Mc 1, 41.44; así como frente a los poseídos por una imagen aterrorizadora de la divinidad. Vid. para más detalles varios caps. de mi libro *Jesús, el aprendiz.*

paradigma en la *historia sagrada.* Podría haber ocurrido en la trama de cualquiera de las grandes tradiciones religiosas [1].

El evangelio de Juan llevó ese rechazo al centro de la reflexión, después que su comunidad hubiera experimentado una historia de persecuciones por parte de la religión oficial. Los letrados suponen que Jesús, el Hijo de Dios, se opone a los modelos ya conocidos: Abrahán y Moisés (Jn 8, 33 ss.; 9, 28 ss.). Jesús les demuestra que no es aceptado por ellos precisamente porque han reducido ambas figuras a una legitimación de sus propios intereses (Jn 5, 45 ss.; 6, 32 ss.), después de olvidar que deberían servirles para entrar en una relación dialógica con el Misterio (Jn 7, 22 ss.; 8, 34-58). Jesús conoce al Padre porque se reconoce Hijo (Jn 5, 19ss.; 8, 28; 10, 15; 10, 23ss.). No se apodera de Dios-a, sino que le *escucha*, como también acoge y escucha activamente a quienes salen a su encuentro. Por tal motivo, es capaz de aprender.

4. En diálogo con los símbolos de su época: la expectación apocalíptica

Como ha señalado lógicamente Florentino García, no puede ocultarse el hecho de que Jesús utilizara los símbolos de la tradición henóquica, los cuales eran familiares a sus contemporáneos, incluso en Galilea:

> Como para la tradición apocalíptica, para Jesús el mal en el mundo es ante todo una personificación de las fuerzas demónicas; como para la tradición apocalíptica, también para Jesús el resultado final de la batalla contra el mal está asegurado de antemano y se concluirá con el triunfo de Dios. La diferencia más notable es que para Jesús, esta destrucción ha comenzado ya en cierta manera con su propia actuación, de ahí que sus curaciones y expulsiones de demonios son vistas como un comienzo de este triunfo sobre el mal. Cuando Jesús dice: "Yo estaba viendo al adversario, que caía del cielo como el rayo" (Le 10,18), o: "Ahora es la condena de este mundo; ahora el jefe de este mundo va a ser expulsado afuera" (Jn 12,31), nos dice que Dios ha quebrado ya la fuerza del mal y ha comenzado su marcha victoriosa en este mundo. Aunque, como nos indica la última petición del padrenuestro: "pero líbranos del mal" (Mt 6,13), la victoria definitiva se ve aún en una perspectiva lejana y la vida de los discípulos se sigue comprendiendo como una lucha sin cuartel contra este mal[2].

Lo de "sin cuartel" vale la pena subrayarlo, así como matizar que la valentía de Jesús para afrontar los conflictos no es confundible con un pensamiento totalitario. Según he intentado demostrar en mi tesis doctoral[3], Jesús reinterpreta dichos símbolos de un modo coherente con su experiencia de Dios-a, a través de quienes eran objeto de maldición por el imaginario de las sectas, es decir, con quienes co-protagonizan su vida narrada.

La polémica de Jesús con las autoridades que demuestran una actitud persecutoria no reproduce los hábitos de relación social ni de pensamiento que vinculan a los "inferiores" con una maldición universal, sino que los subvierte de forma intencionada: el "Fuerte" al que ata con su palabra y sus actos simbólicos, para liberar a la

[1] De hecho, ocurre a través de otras mediaciones. Vid. el magnífico estudio de MORRIS (2006) sobre esas formas periféricas de la religión que tienen lugar en sociedades complejas, estratificadas socialmente y jerarquizadas por los símbolos de lo sagrado. Una visión muy general –quizás demasiado esquemática- de la historia de las religiones por medio de un modelo evolutivo, nos la ofrece un artículo clásico del sociólogo BELLAH (1964), quien se hace cargo de otros modelos anteriores sobre la historia de las religiones (DURKHEIM, WEBER, ELIADE, etc.), para distinguir cinco etapas: religión primitiva, arcaica, histórica, pre-moderna y moderna.

[2] GARCÍA MARTÍNEZ (1991, 195).

[3] *El aprendizaje narrado: El desarrollo humano de Jesús* (2008), disponible en la Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes".

muchedumbre (Mc 3, 22-30), comienza por ser vencido en su propio interior, a través de un aprendizaje que el documento Q (aludido por Marcos 1, 12-13) sitúa en el desierto: la incitación epocal a convertirse en un líder violento, posesivo e imperialista (Lc 4, 1-13; Mt 4, 1-11). Las profecías sobre el reinado de Dios se cumplen en el tiempo presente, es cierto[1]; pero de un modo sorprendente e inesperado, en respuesta al pánico que muestran los "espíritus impuros", es decir, violentos: "Los ciegos ven, los cojos andan, los enfermos de la piel quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, el evangelio es anunciado a los pobres; y feliz quien no se escandaliza por mí" Lc 7, 22.

Como consecuencia imprevista de su aprendizaje con Juan Bautista –según dan a entender los evangelios sinópticos, sobre la base de la tradición Q (Mc 1, 1-11; Lc 3, 1-21; Mt 3, 1-17)- es plausible que Jesús se hubiera librado del terror al Día de la destrucción inminente, más allá de lo predicado por el "último profeta"[2]. La visión que tuvo del amor del Padre, comunicado por el Espíritu Santo, en el contexto de la comunidad del Bautista, trasciende los esquemas de una divinidad *doble*, bendecidora y maldiciente, favorable y amenazadora, que procedía del chamanismo profético y del programa deuteronómico, como hemos comprobado en las secciones anteriores. Jesús experimenta un reconocimiento misterioso e irrebatible: "Tú eres mi Hijo amado" Mc 1, 11.

Por poner un ejemplo difícil, que cautiva a muchos estudiosos (Schweitzer, Sanders, Brown[3], *Jesus Seminar*, Guijarro, etc.), el dicho (*logos*) de Jesús sobre la "destrucción del Templo" ha sido recogido en diversas variantes que corresponden a otras tantas tradiciones[4]. Algunas de ellas no transmiten el dicho, propiamente, sino las situaciones dramáticas donde es referido por quienes acusan a Jesús y a Esteban, poco después, de modo que se haga patente el modo en que lo interpretaron sus enemigos (Mc 14, 58; 15, 29; Hch 6, 14). Parece necesario distinguir el modo en que fue insertado en cada uno de los contextos, de modo que podamos comprender su intención y su sentido. ¿Tenemos carta blanca para confundir su aparición en Mc 13, 2, en forma de oráculo sobre la destrucción del Templo por las guerras que ya antes lo asolaron, con la cita de un testigo de cargo que acusa a Jesús de preparar, precisamente, tal destrucción? "Y ni siquiera en esto era igual el testimonio de ellos" Mc 14, 59. Las diferencias con el contexto y la forma originaria de este último dicho en el evangelio de Juan (2, 19), también son llamativas: "Destruid este santuario y en tres días lo levantaré".

El mínimo común de todas esas tradiciones no se establece haciendo uso del hacha, como diría el profesor Secundino Castro, para quedarse con la imagen más simple: Jesús era un líder apocalíptico que preparaba la destrucción del Templo. Obrando de tal manera, ignoramos la diferencia crucial entre el "rumor" manipulable, a

[1] Vid. infra, cap. 7.3, sobre el género pesher y sus paralelos en el NT, lo que GARCÍA MARTÍNEZ (1991) en el artículo citado llama la "escatologización de la profecía" y "el presente como final de los tiempos". "Mi idea fundamental es que esta convicción no es simplemente una convicción postpascual, resultado de la experiencia de la resurrección de Jesús como primicia de la resurrección de los justos, o de la recepción del Espíritu como introducción de los tiempos mesiá¬nicos, sino que esta visión del presente como el lugar en el que la batalla final contra las fuerzas del mal ya ha comenzado, del presente como el lugar en el que se cumplen las promesas de los profetas, del presente como el comienzo del "reino de Dios", etc., es uno de los elementos característicos de la predicación de Jesús, y que esta concepción proviene de la tradición apocalíptica judía y de la visión de la historia que ella introdujo dentro del judaísmo". Por mi parte sólo tengo que matizar el hecho de que los relatos evangélicos reciben una tradición fundada acerca de la libertad con que Jesús reinterpreta la memoria del pueblo, para dar lugar a un nuevo *mundo de la vida* (vid. sección VI).

[2] Vid. SACCHI (2003, 86-88); PIKAZA (2007, 113-120).

[3] Vid. la exégesis detallada de BROWN (1994, I, 434-460).

[4] Cf. GUIJARRO, "La tradición oral sobre Jesús" (2007, 11-34, esp. 12ss.).

cargo de contemporáneos de Jesús que tenían intereses en la economía del Templo, respecto de un dicho transmitido por las comunidades. No sólo el Templo, sino el mundo conocido van a ser destruidos (dice Marcos); también este Templo, mi cuerpo (dice Juan); pero Dios lo levantará, como narran, de distinto modo, el discurso de Mc 13 y el evangelio de Juan en su conjunto.

El criterio de "plausibilidad" en su contexto histórico (puesto en boga por Theissen y recogido por Meier, entre muchos otros investigadores) no puede servir para *borrar* esas diferencias. Distintas sectas propugnaban la purificación de Jerusalén y la construcción de un nuevo Templo: Qumrán (1QRegla de la Comunidad 9, 1; 11QTemplo), quizá los esenios y los zelotes. Sin embargo, también programaban que los impíos fueran aniquilados (4QDestrucción de los Kittim). ¿Habría que negar la autenticidad de la llamada de Jesús a "amar a los enemigos"? ¿Basta con imaginar un personaje paradójico o con buscar explicaciones psicológicas a la contradicción? Jesús, en el evangelio de Marcos, asume símbolos conocidos para valorarlos de nuevo y transformarlos de raíz: el sábado, el perdón divino, el Hijo del humano, la profecía qumránica (antes, del profeta Jeremías) contra el Templo.

Lo que nos importa en nuestro análisis es comprender, con ayuda de la historia narrada por los evangelios, en qué medida esas transvaloraciones obradas por Jesús *son el fruto de un aprendizaje, a partir del comienzo de su misión*. Juan Bautista había abandonado el turno sacerdotal para anunciar un nuevo comienzo de Israel a orillas del Jordán. Es bastante probable que Jesús hiciera uso en varias ocasiones del oráculo emitido por Jeremías (Jer 7, 1-15) para condenar el sistema del Templo, al servicio de una casta establecida en Jerusalén (Mc 3, 22-30; 11, 15-18); para avisar hacia dónde se encaminaba la élite sacerdotal desde sus pactos con Herodes y el imperio romano, co-edificadores del Gran Monumento (Mc 13, 2 ss.; cf. Lc 11, 47-48 Q); y por último, para desvelar el plan que los sumos sacerdotes habían tramado contra él (Mc 12, 1-12; 14, 18.27). Por lo pronto, en el evangelio de Marcos, la narración opone con toda claridad el dicho en boca de Jesús, en absoluto confundible con un programa aniquilador, frente a un rumor que surge durante la acusación ante el sumo sacerdote, cuya intención era legitimar la muerte del rebelde (Mc 14, 58).

Jesús desea acabar con el sistema económico del Templo, según hace ver el gesto simbólico contra el negocio montado en la Stoa Real, a sus puertas. Es incluso posible que pretendiera sustituir los sacrificios antiguos, como aparece en uno de los *agrapha* contenidos por el evangelio de los Hebreos/Nazarenos: "He venido a terminar con los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, la ira de Dios no se apartará de vosotros" Epifanio, *Panarión*, 30, 16, 4-5. Parece estar de acuerdo con la acción descrita por Marcos: "Y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo: ¿No está escrito que *Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones* (Is 56, 7)? Pero vosotros la habéis hecho una cueva de bandidos (cf. Jer 7, 11)" Mc 11, 16-17 par.. Sin embargo, toma en cuenta el valor sagrado de ese espacio en la axiología judía: "casa de Dios".

La profecía acerca de una violencia que recae sobre los violentos no hace más que describir la mecánica de las religiones sometidas por la retórica que disfraza a Dios de amo airado o de emperador mundial: la casa de Dios convertida en cueva de bandidos. Lo que no puedo descubrir en ningún contexto es una incitación a la guerra santa contra los impíos, ni a que Dios intervenga por medio de la violencia para purificar el Templo o destruir el mundo. Desde el comienzo de su vida pública Jesús demuestra que no tenía dudas sobre el perdón de Dios-a, más allá de las formas instituidas de predestinación sobre justos e impíos (Mc 2, 5.13ss. par.). A raíz de sus polémicas con los enviados de Jerusalén para maldecirle como un endemoniado, tiene la oportunidad de subvertir la

imagen de una divinidad persecutoria contra los seres humanos: "Yo os aseguro que se perdonará todo a *estos humanos/los hijos de los humanos*: los pecados y las blasfemias" Mc 3, 28. Lo único que convierte a una persona en impermeable al perdón es el empeño en negar, precisamente, que Dios-a tiene entrañas de perdón y de compasión: "Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá liberación nunca, sino que está preso en un pecado eterno[1]" Mc 3, 29.

Es significativo que la teología norteafricana (Tertuliano, Agustín) retomase el mismo prejuicio que Qumrán para explicar el Bautismo cristiano: la purificación del *'awon* como una maldición contra la carne. Habría que investigar las causas con ayuda de la antropología de las culturas mediterráneas, antes que por un influjo directo. La institución de castas por medio de una doctrina sobre la contaminación originaria, corporal, transmitida por generación, colocaba a las mujeres –por ser las causantes del mal- y a los paganos en una situación de *amenaza* y subordinación permanente dentro de la estructura social, frente a un grupo religioso[2] que aspiraba a ocupar el poder político con atribuciones especiales.

Antes que construyéramos tales andamiajes con el fin de soportar resignadamente la iniquidad, Jesús ya los había desmontado en el contexto de su cultura. Pero no serviría de nada *separar* al Jesús narrado por la memoria cultural como un ser inimitable, caído del cielo, de quien sería imposible aprender, porque no era capaz de aprendizaje. También Jesús vive un proceso de apertura, en relación interpersonal con quienes salen a su encuentro, todavía más que con sus Doce aprendices. Además de lo ya señalado, me refiero ahora al encuentro sucesivo con dos paganos.

La figura del endemoniado de Gerasa a quien Jesús encuentra *al otro lado* del mar de Galilea, en la orilla de la Decápolis (Mc 5, 1-20), representa con suficiente claridad otra *patología de la memoria*. Pocos recuerdan hoy –ni siquiera al leer el evangelio- a las víctimas que fueron cruelmente masacradas durante las razzias de los reyes asmoneos (Alejandro Janeo, en particular) contra las ciudades *paganas*. Gracias al perspectivismo del relato –si no lo cegamos con una lectura uniforme-, impresiona descubrir que los pueblos helenizados del entorno consideraban a los judíos tanto o más amenazadores que viceversa. Para quienes fueron víctimas de las campañas asmoneas, los espíritus malignos habitaban al otro lado de la frontera. El imperio asmoneo no cobraba impuestos a los "hijos" judíos, sino que financiaba sus lujos por medio del saqueo a los pueblos vecinos. Era de suponer que el Mesías esperado por Israel reprodujera e incluso ampliara tales hechos, hasta exterminar a sus enemigos étnicos: "Te hago jurar por Dios que no me atormentes" Mc 5, 7.

Ese habitante de las tumbas, lector de epitafios vengativos (escritos u orales), es sorprendido por Jesús con el anuncio de la misericordia divina con todos los pueblos (Mc 5, 19). No obstante, el símbolo utilizado por el relato todavía no era inclusivo. Jesús critica con muchos motivos una seguridad basada en la Legión, como había expresado el geraseno a modo de amenaza disuasoria: "Me llamo Legión, porque somos muchos" Mc 5, 9. Pero la tradición del hecho simboliza esa crítica por medio de miles de cerdos *paganos* precipitándose al mar, probablemente a partir de una parábola propuesta por Jesús.

El siguiente encuentro de Jesús con una mujer griega, sirio-fenicia, al otro lado de la frontera, esta vez con la ciudad de Tiro, convierte al sanador en sanado (Mc 7, 23-30).

---

[1] ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος

[2] Zelotes y qumranitas en Palestina; predestinacionistas, donatistas y *circumcelliones* en África del Norte, durante los s. IV y V d.C.; movimientos integristas islámicos: almorávides, almohades, etc., en el Norte de África y España; los "movimientos inquisitoriales" contra judíos y herejes en España, desde la monarquía visigoda hasta Fernando VII y la "santa cruzada" contra los rojos, etc.

Desde entonces, el evangelio de Marcos narra la comunidad de mesa de Jesús y sus aprendices –poco entusiasmados (Mc 8, 14-21)- con los gentiles que se reúnen a su paso por la periferia de Galilea (Mc 7, 31 ss.; 8, 1-10). La redacción marcana ha localizado el encuentro en un momento crucial del evangelio, para representar un salto en la moralidad del héroe, justo después de una diatriba contra letrados y fariseos acerca de *la pureza de los alimentos* (Mc 7, 1-23). Precisamente sobre ese tema se localiza la frontera simbólica más difícil de traspasar, para que el anuncio del reinado de Dios en la persona del judío Jesús sea accesible a los gentiles.

No era una cuestión nueva en el curso de la historia. La *epipompe* escenificada en el episodio del endemoniado geraseno parecía significar un obstáculo definitivo para el diálogo orientado al entendimiento con la muchedumbre extranjera, debido a una interferencia simbólica entre mundos distintos: *los cerdos* o, dicho de otro modo, a causa de una incomunicación étnica, que se significa en el alimento (Mc 5, 13). La violencia entre las etnias (la Legión = los cerdos) seguía siendo un peligro latente.

Más allá de la gran pluralidad de ritos y señas de identidad en conflicto entre los grupos judíos de la época, la separación ritual de la mesa respecto de los gentiles (griegos y sirio-fenicios: *kittim*) servía como elemento de cohesión (Jub 22, 16-17; Hch 10, 14; 15, 29; cf. 1Cor 8, 7-13; Mc 7, 1-23). La sabiduría de esta mujer permite a Jesús pasar por encima del estereotipo para *compartir la mesa* con los enemigos étnicos en el banquete abierto que simboliza el reinado de Dios, desde la primera comida celebrada con los pecadores (Mc 2, 14ss.). La reacción favorable de Jesús significa un aprendizaje de la simultaneidad entre judíos y gentiles [1], para superar la inercia de siglos en la lucha por la primacía.

5. Libres e iguales en el servicio

5.1. Jesus y las instituciones religiosas

Hagamos memoria del modo en que Jesús interpreta la Ley[2]: su peculiar *halakhá*[3]. Para empezar, hizo público su rechazo a quienes pretendían añadir más cargas a la Torá, por medio de tradiciones propias (Mc 7, 8-13); lo cual no se aplica sólo a los fariseos, sino también a los qumranitas y, probablemente, a saduceos y esenios. Era exigente hasta el extremo en cuanto a la pureza del corazón (Mc 7, 14-15 y ss.; Lc 6, 43-45 Q), en cuyo centro se encuentra el mandamiento del amor (Mc 12, 28-34 par.).

[1] Vid. NAVARRO (2007, 274) y la tesis aún no publicada de PABLO ALONSO (2007) sobre la narración marcana de Jesús y la mujer siriofenicia.

[2] Vid. la comparación de SANDERS (1994) entre la visión que Jesús ofrece de las "dos Tablas", el amor a Dios y al prójimo humano, así como su actitud ante los sacrificios, el sábado, etc., y la de otros judíos como FILÓN y HILLEL. El comentarista se esfuerza en demostrar que Jesús no niega el valor de la Ley, lo cual es cierto. Pero el evangelio de Marcos narra un aprendizaje que le lleva a tomar postura ante cada uno de los temas que estamos desgranando (el desprecio a la muchedumbre impura, la maldición y la enfermedad, la amenaza de destrucción divina, los índices de religiosidad) desde el corazón de la Ley, en vez de la letra.

[3] Aunque es muy poco probable que el camino de Jesús pasara por Qumrán, la hipótesis sobre un origen común y cierta familiaridad con los esenios permite reconocer influencias de aquellos en la *halakhá* purista, a la que Jesús se enfrenta según algunos de los dichos transmitidos (p.ej. la invitación a cojos, ciegos o sordos, Lc 14 13-21; vid. DUNN, 2003, 465) así como a su *formato de Israel*.

A la influencia ya señalada de Isaías, aunque considerablemente adaptado[1], se añade el profeta Malaquías, quizá a través de Juan Bautista (Mal 3, 1ss.; cf. Mc 9, 11ss.; Mt 11, 14): el rechazo del repudio contra la "mujer de la juventud" (Mal 2, 14-16; Mc 10, 2-9 par.; Lc 3, 19), la esperanza en recuperar al pecador, gracias a la rectitud de corazón (Mal 2, 5-6; Mc 2, 17 par.; cf. Lc 3, 7 ss. Q).

Pero es innegable que Jesús se despreocupa de la pureza externa (Mc 7, 9) y traspasa las fronteras impuestas a las relaciones sociales[2], hasta un grado que algunos investigadores de hoy llegan a considerar inverosímil. "El descanso (*sabbat*) ha sido instituido para el ser humano, y no el ser humano para el Descanso. De manera que *este humano* = el Hijo del humano[3] también es señor del Descanso" Mc 2, 27-28 par.

La razón para dudar de que esos cuestionamientos provinieran de Jesús, antes que de las iglesias contemporáneas o posteriores a Pablo, estaría en que afectan a la validez de la propia Torá. Sin embargo, a la vista de la diversidad existente en el judaísmo de su tiempo y la profusa variedad de textos sagrados que muestran los rollos del Mar Muerto, entre ellos varias paráfrasis sobre el Génesis o revisiones completas de la tradición, como la Carta Haláquica (4QMMT) y el libro de los Jubileos, habría que reconocer la plausibilidad de que Jesús se atreviera a cuestionar, no sólo los códigos de pureza, de acuerdo con un principio que todavía causa impresión[4]: "Nada hay fuera del ser humano que, al entrar en él, pueda hacerle impuro; sino lo que sale de él, eso es lo que hace impuro al ser humano" Mc 7, 15 par. Mt; sino también la validez del sistema del Templo, tal como había sido organizado en el postexilio (Mc 11, 17 par.).

Esa radicalidad llega tan lejos e incluso más allá que la denuncia del profeta Jeremías contra los gobernantes de la nación. La cuestión sobre el origen de su autoridad (Mc 11, 27-33) que le plantean los sumos sacerdotes –es decir, la familia y los protegidos de Anás- tiene como trasfondo la legitimidad de todo el sistema:

1) El sumo sacerdote era seleccionado –nombrado o defenestrado- por el imperio, a través del gobernador romano, en vez de por el pueblo. La insistencia de los evangelistas en que Jesús contaba con el apoyo de la muchedumbre reunida para la fiesta está directamente asociada al "miedo" que inspira a quienes ejercían de modo ilegítimo la representación de Dios y del pueblo (Mc 11, 18; 12, 12; 14, 2 y par.; Jn 12, 19). Obviamente, tras ese temor al pueblo y a Jesús se esconde el rechazo al reconocimiento de un Mesías con autoridad para desplazarles y privarles de sus privilegios (Mc 14, 61-64 par.).

2) La economía del Templo, que describí en la sección II (cap. 2.6), daba lugar a una corrupción creciente en la casta sacerdotal. Los fariseos y los *haverim*, de acuerdo con la Misná y con Josefo, utilizaron la Torá como medio de control y de influencia entre los sacerdotes, a quienes exigían mantenerse en estado de pureza ritual. Sin embargo, esa dimensión de las tradiciones legales apenas afectaba al hecho de que el Templo se convirtiera en un centro de acumulación de capital, el cual no se limita a la administración de las ofrenda y tributos, sino que generó un *mercado perfecto* regido por la ley de la oferta y la demanda (cf. *m. Ker.* 1, 7), al cual se refiere Jesús con realismo (Mc 11, 17 par.; Jn 2, 16). Los sumos sacerdotes agravaron el sistema por medio de la violencia, como ha narrado Josefo durante los años 50 y 60, por lo que

[1] El anuncio de la condena del Siervo por los jefes, Is 52, 13 – 53, 12; el Templo, casa de todos los pueblos, Is 56, 7; etc.
[2] p.ej. una regulación restrictiva del *descanso* Mc 2, 23-28.
[3] aram. *bar-enash*.
[4] Es la clave para distinguir entre estética y ética en una nueva modernidad.

respecta a los abusos cometidos contra sacerdotes de rango inferior (AJ XX #179-181, 206).

Pero antes se habían cebado contra Jesús y contra la comunidad de *nazarai*: los judeocristianos (Hch 5, 21.27-28.33; 12, 1-4; AJ XX, 9, 1; HE II, 23), precisamente porque cuestionaban el sistema completo. Tampoco es casualidad que Santiago, "el hermano del Señor", tuviera fama de no haber comido carne en toda su vida (HE II, 23, 5). Era un signo de puritanismo todavía más radical que el de los fariseos y *haverim*, el cual rechazaba la mecánica de los sacrificios en nombre de Dios, aunque quisiera permanecer dentro del orden de la Torá (cf. Hch 20, 21-25).

No parece que esa fuera exactamente la opción de Jesús, quien comió la Pascua con sus seguidores, antes de ser crucificado, sino una estrategia de sus familiares (cf. Mc 3, 21.31), quizá relacionada con el esenismo contemporáneo (cf. BJ II #119-160). Jesús actúa en continuidad con el desafío de Juan Bautista, desde que dejó de participar en el turno sacerdotal y convocó a todo el pueblo para que acudiera a bautizarse al río Jordán (Mc 1, 9; 11, 30ss. y par.; Jn 1, 29ss.; 3, 26ss.; 10, 40-42). Marcos y los sinópticos subrayan que el camino de Jesús se realizó fuera del Templo, a través de sus acciones simbólicas (sanaciones, comidas) y de su predicación, en permanente vínculo con la muchedumbre (cf. Mc 3, 20; 5, 21; 6, 31-34, etc.). Es más, la experiencia vivida le hizo salir del ámbito de las sinagogas, donde había querido comenzar su misión (Mc 1, 21.39; cf. Mc 3, 6-7ss.20-21.31-35; 4, 1ss.; 5, 21ss.; 6, 3ss.31ss.53-56, etc.). Trataré sobre este aspecto crucial en la sección IX. El hecho de que el evangelio de Juan recuperase el escenario del Templo como lugar de polémica con los defensores del sistema establecido tiene mucho que ver con el dato plausible de que su comunidad y su texto sean los continuadores más directos de la comunidad de Jerusalén (cf. Hch 3, 1-11; 12, 2; Jn 18, 15; 19, 26-27), después que hubo sido dispersada por las persecuciones y por la guerra entre judíos y romanos.

3) Jesús pone en duda la capacidad de la casta dirigente para decidir cualquier asunto, pero especialmente sobre la integridad y la vida de las personas, puesto que sus acciones eran gravemente condicionadas por intereses muy poderosos: la economía del Templo (Mc 11, 17-18; 12, 1-8). De nuevo, ese desafío es presentado en continuidad con la misión de Juan el Bautista, a quien los sumos sacerdotes y los principales letrados se niegan a reconocer (Mc 11, 33).

La parábola de los viñadores homicidas es creíble en boca de Jesús (Mc 12, 1-12 par.), junto con aquellas otras que utilizan irónicamente las convenciones de su tiempo para cuestionar el rol de los terratenientes y de los apoderados[1] (Mc 10, 42-45 par.; Lc 12, 39 Q; Lc 14, 15-24 Q; Mt 20, 1-16; Lc 15, 11-32; 16, 19-31; 12, 16-21, etc.). Los actuales dirigentes: no sólo los sumos sacerdotes, ni aun siquiera la élite de Jerusalén (Israel = la viña, cf. Is 5, 1-7), sino los gobernantes del mundo creado, por extensión, no son dueños por derecho divino, sino arrendadores que se niegan a pagar lo que es debido: el amor que reclama Dios (Mc 12, 2.17.29ss. y par.). En vez de eso, pretenden acallar a los enviados, incluso a quien se presenta como el Hijo, sin esconder finalmente su autoconcepto (Mc 12, 6-7; 14, 62-63 par.).

Ahora bien, en vez de reclamar el dominio de David (cf. Mc 12, 37 par.), Jesús se sitúa en línea con los profetas (Mc 12, 2-5), el último de los cuales era el Bautista: solicita amor (Mc 12, 29-31 par.; cf. Os 6, 6; Miq 6, 8; Jer 22, 3; Ez 11, 19; 36, 26),

[1] Cf. una opinión contraria de KLOPPENBORG (2007), quien tiene mucha razón al cuestionarse si esa parábola no es una mera trasposición de la economía injusta que prevalecía en la época, contra los arrendatarios empobrecidos que no pagaban a su hora.

hasta llenar una justicia desmedida, sin fondo, más allá de los esquemas posibilistas de la *halakhá* en cualquier secta: el servicio de todas las capacidades y los bienes (Mc 10, 21ss.; 12, 43-44 par.; Lc 16, 9-15) en una sociedad donde los últimos son primeros. La Última Cena no puede ser entendida sino como la culminación de su vida narrada (Mc 14, 22-25 par.; Lc 22; Jn 13).

5.2. Predisposición a la equidad

La predisposición *misteriosa* de Jesús a integrar y aprender en relación interpersonal con los que eran puestos *al otro lado* le permite escuchar, acoger y compartir mesa incluso con los pecadores (Mc 2, 13 ss. y par.). Se mire como se mire, tal manera de interpretar la Ley desagradaría poco a la muchedumbre reunida entre los *'ammei ha'aretz*, agobiados, endeudados o despojados (Mt 11, 28-30), precisamente, de la tierra: los *ignorantes* desconocedores de la mayoría de los preceptos rituales que se contenían en el Levítico y en Números, por no decir las tradiciones orales tanaítas (cf. Mc 7, 1-13 par. Mt; Lc 11, 37-54 Q). Jesús les anima a cumplir la Ley, lo que ni soñaban, a través de la solidaridad (Lc 6, 36-38 Q) y, para su sorpresa, del perdón. Perdón para los deudores y perdón para los acreedores (respectivamente, Lc 11, 4 Q y Lc 6, 27-35 Q), de modo que los empobrecidos sin tierra puedan apoyarse en la solidaridad de un pueblo renovado desde sus raíces (Lc 11, 5-13; 12, 22-32 Q). Volveré sobre esa peculiar economía en el siguiente capítulo.

Según Crossan, tal criterio se formaría en contacto con los valores comunitarios de una aldea campesina, de manera que la apelación de Jesús a que sus contemporáneos reciban el reinado de Dios podía ser familiar al *pueblo de la tierra*, al borde de quedarse sin ella, a causa de las estrategias de acumulación conocidas en una sociedad antigua: el tributo y el esclavismo[1]. Sin embargo, ya hemos visto que la cultura judía y mediterránea tenía sus límites: el ideal de igualdad se aplicaba a los varones y pasaba, necesariamente, por la propiedad para ingresar en la asamblea griega o en el *qahal* deuteronómico de varones libres y honrados (cf. la escasa acogida de sus paisanos en Nazaret, según Mc 6, 4-6).

Hace pocos años, un respetado introductor de los modelos sociológicos en el análisis del NT, Elliott, llegó a afirmar con rotundidad que *Jesús no pudo ser igualitario*[2]. No es moco de pavo, dada la influencia de sus opiniones en muchos exegetas. Según Elliott, Jesús no formó una comunidad de iguales, sino una *familia*, como si ambas realidades fueran incompatibles[3]. ¿Por qué habríamos de considerar "anti-equitativo" o motivo de desigualdad que Jesús promoviera un modelo de familia alternativo, ante las suspicacias de sus parientes de sangre? "Y observando a su alrededor *a quienes estaban sentados en corro*, dice: Mira a mi madre y a mis hermanos. Los que hacen la voluntad de Dios, éstos son mis hermanos, mis hermanas y mi madre" Mc 3, 35. Sólo si entendemos por axioma que Dios sea contrario a la igualdad, concluiremos que un modelo de comunidad reunida en ese círculo patente de diversas personas que se reconocen iguales: hermanos y hermanas y madre, fuera una réplica *disfrazada* del tipo dominante. De otro modo, podríamos comprender que Jesús, quien se presenta abiertamente como persona a seguir y modelo a imitar (Mc 1, 16ss.; 2, 13 ss.; 8, 34 ss.), ha cambiado o está dispuesto a hacerlo, para asumir la semejanza del

[1] Vid. CROSSAN (1991) y otros estudios posteriores.
[2] ELLIOTT (2002).
[3] Cf. ibid. 2002, 79. Hacemos nuestro, como ya quedo expreso en mi tesis doctoral, el comentario de GUIJARRO: "La conversión, que pasa por recibir el reinado adveniente de Dios, no pretende abolir la familia como tal, sino más bien transformar las relaciones que existen dentro de ella" id. 2001, 237.

hermano, la hermana y la madre. Tan sólo la aversión de la metafísica helenista contra el cambio en el "ser", que tan hondamente ha calado en la *paideia* de Occidente, puede hacernos incomprensible esa forma de liderazgo integrador e inclusivo.

La aplicación de modelos sociológicos para interpretar la memoria no creo que consista en establecer un *a priori* (p.ej. una definición legal, contemporánea, de igualitarismo[1]) y demostrar que el objeto no se ajusta al esquema, sino en descubrir las semejanzas y diferencias entre el texto que estudiamos y las estructuras sociales imperantes en su tiempo[2]. Las preguntas inevitables que un análisis de la narración nos plantea serían: ¿Qué sentido produce el texto a partir del contexto? ¿Cómo re-valora el trasfondo, es decir, el mundo social de Galilea en el s. I? ¿Lo reproduce o lo transforma? ¿En qué medida? ¿Deseamos hacer lo mismo en nuestro propio mundo vital? De lo contrario no interpretamos una obra, sino que la *congelamos.*

Lo que subyace al neo-literalismo de una plausibilidad sociológica que *niega el texto*, es, como criticaría Schweitzer, el ojo del observador, tan necesario para cualquier interpretación, pero tan deformante cuando viene sobrecargado de prejuicios. Aquello que Jesús denuncia directa y explícitamente, según Marcos, es el modelo patriarcal de familia (Mc 9, 33 – 10, 45), cuya continuidad a lo largo de los siglos ha sido descrita por todo tipo de científicos sociales, incluido el muy conservador Brunner[3], desde la

---

[1] Cf. ELLIOTT (2002, 76-77).

[2] ¿O consistiría, por el contrario, en describir la *oiko-nomía* (el gobierno del hogar patriarcal) y la circulación del capital simbólico (el honor y la vergüenza) en la sociedad mediterránea y en el imperio romano-helenístico, con el fin de alegar que la vida narrada de Jesús *reproduce* tales esquemas?

[3] El insuflado de la doctrina conservadora durante dos milenios por medio de *exempla virtutis* ha sido reconstruido por JAEGER (1933), CURTIUS (1944) y por el citado BRUNNER. . "[…] Ha de comprenderse que la *oikonomia* es también, desde su primera formulación por los griegos, saber y enseñanza de la virtud. En el Estagirita la ideología del patriarcado doméstico alcanza su mayor radicalismo con la doctrina de la esclavitud natural y de la desigualdad esencial entre los hombres *(Pol.,* 1252a-1260b) — una doctrina que el cristianismo no cuestionará en su dimensión terrenal y que se mantendrá inconmovible hasta Rousseau—. Como el alma gobierna despótica, herilmente, sobre el cuerpo, así también gobierna el señor de la casa a los esclavos y animales; como la inteligencia rige política o monárquicamente sobre las pasiones, de igual manera ejerce su mando el varón sobre la mujer o los hijos: «Todas las relaciones de dependencia en el interior de la casa vienen dadas en función última del jefe doméstico, que, como cabeza rectora que es, crea a partir de si mismo un todo unitario. Apto para ello es justamente sólo el varón, quien según Aristóteles posee todas las virtudes precisas al efecto. La casa *(oikos)* se configura por ende como un todo que descansa en la heterogeneidad de sus miembros, los cuales llegan a ser integrados en una unidad gracias al espíritu rector de su señor» (BRUNNER, 1956) (=*Pol.* 1260a, 5-24) […]

En el fondo nos enfrentamos a un modo de pensar acendradamente aristocrático, característico de una nobleza patriarcal que se ha enseñoreado de la tierra y que desde Homero asimila, en el ideal nobiliar de la *areté,* el gobierno de las personas y las cosas al poder del entendimiento y la voluntad, la fuerza y el valor del héroe a la posesión de la belleza. Esta concepción arcaica de la virtud conocerá todavía una progresiva elaboración, que Brunner esboza siguiendo a Werner Jaeger […]

Brunner se aplica entonces a la titánica tarea de trazar la historia de la *paideia-humanitas,* de las virtudes cardinales que ahorman un tipo social a lo largo de los siglos, del radical hermanamiento entre nobleza y virtud, desde la antiguedad tardía hasta Enea Silvio Piccolomini y el siglo de Hohberg. Es lo que lleva a cabo en el segundo gran capítulo de esta biografía [BRUNNER, 1949], titulado *Ethos und Bildungswelt des europäischen Adels,* bien entendido que esa ética nobiliar cobra pleno sentido en el ambiente campesino de la hacienda señorial […]

La sangre se convierte pues en una herencia necesitada de validación mediante acciones virtuosas, empezando por los reyes, como advierte en 1200 Reimar von Zweter. El tema se reitera en toda la literatura política y pedagógica de occidente, hasta Enea Silvio, para quien el buen natural inherente al hombre noble queda incompleto si no se alía a la educación y al ejercicio. De ahí la función formativa y ejemplarizante de la poesía épica desde los griegos hasta las canciones de gesta medievales; de ahí asimismo el desinterés que ella muestra por el asunto plebeyo, al igual que sucede en la otra gran poesía de la nobleza europea, la cortesano-caballeresca. De ahí, en fin, el gusto por la historiografía de los

antigüedad al barroco europeo: la *oikonomía* del pater familias y del patrón, rodeado de clientes a su placer y de súbditos *a su servicio*. El hecho de que ese modelo específico prevaleciera durante varios milenios no implica que estuviera a salvo de la crítica, ni que pudiera impedir cualquier alternativa, aunque se hubieran previsto sanciones legales para arrancar cualquier brote.

Cuando Jesús solicita apasionadamente que los deseosos de prevalecer se hagan esclavos de sus hermanos no está proporcionando un disfraz a los nuevos dueños del mundo, sino propiciando una familia de hermanas y hermanos, comenzando por la mujer y el varón que se hacen una sola carne, con iguales derechos y deberes (Mc 10, 2-12 par.); la acogida de los pequeños (Mc 9, 37; 10, 13-16 par.); la evitación de la violencia doméstica (Mc 9, 42ss. par.); el servicio persona a persona (Mc 9, 35.50; 10, 43-45 y par. Mt; Lc 22, 24-27). ¿Es o no una comunidad de iguales? ¿Es idealista o realista? ¿Qué fatalidad hemos instituido, en su lugar?

La expresión y la vivencia de *otro* parentesco que no esté fundado *ni en los lazos de sangre*[1], ni en la herencia (Lc 12, 13 ss.)[2], ni tampoco en la legitimación ficticia del poder como un patriarcado benefactor (Cf. Mc 10, 42-45; Lc 22, 24-27), puede reconocerse sin mucha dificultad en los evangelios. Jesús rechaza las actitudes patriarcales (en el centro del evangelio marcano, Mc 8, 27 – 10, 45), y subvierte los signos del poder sacro (cf. Mc 10, 35-45; 12, 13-17 par.), de modo que cualquier forma de analogía con el Misterio del ser infinitamente mayor (*Adonai, Kyrios, Señor*) signifique justamente su presencia en el servicio de los servidores, no en la institución de la esclavitud junto con el privilegio (Jn 13, 12-16.34-35; Mt 23, 1-13; Lc 22, 27; Mc 13, 33-37 par.).

6. Del prosbul al perdón: economía de la comunidad de Jesús

En sus dichos sobre la economía acaparadora y tributaria de su época (Mc 10, 17-31; 12, 13-17; Lc 12, 13-34; 16, 1-15, etc.), Jesús describe con tremenda sencillez los valores en juego. El circuito *cerrado* del dinero viene del César y vuelve a él: multiplica la injusticia por medio de las deudas que acarrea (Mc 12, 16-17a). La alternativa entre amar "a Dios o al dinero" es la expresión más simple de la opción por el reinado divino en cualquier cultura u organización económica (Lc 16, 1-13). El pago del tributo no implicaba la aceptación del orden simbólico de la economía imperial, desde la divinización del César a la esclavitud por deudas, sino todo lo contrario: "devolved a Dios lo que es de Dios", es decir, promoved el desarrollo alternativo de la persona, la comunidad y la sociedad civil en otro mundo posible, de acuerdo con el amor divino. Como analizaré en la sec. IX, cap. 3, esa estrategia hizo posible, durante cuatro siglos, un *mundo paralelo* a la economía imperial.

La manera de escapar a la espiral del esclavismo, en tiempo de Jesús, era limitar el uso del dinero al pago del tributo y ejercer la solidaridad en todas las dimensiones de la vida social, como el "administrador injusto" desatiende las prescripciones de la economía capitalizadora (Lc 16, 1-8): "Más que eso, buscad el Reino y estas cosas os serán dadas por añadidura" Lc 12, 31 Q. Así ocurría, de hecho, en la economía de las

---

exempla virtutis en los ambientes de la aristocracia, como prueba la extraordinaria aceptación de un Valerio Máximo en la edad media, el renacimiento y barroco" TRONCOSO (1994, 16-22).

[1] Las *toledot*, genealogías "completas" (obviamente fantásticas) desde Adán.

[2] Cf. el *'am ha'aretz*, desheredado por la economía esclavista.

aldeas: el servicio mutuo y la fraternidad compartidora eran un ideal inseparable de la libertad para cada familia en Israel. Jesús, por medio de su acción mesiánica, multiplica el horizonte de la pequeña aldea hasta el extremo de partir cinco panes y dos peces entre cinco mil. Su reiteración convierte la solidaridad en el acontecimiento central de lo sagrado, al servicio de la persona viva, por medio de un ritual que consiste en la bendición y la acción de gracias. El milagro de reconocerse *realmente* hermanos puede constituir un fondo suficiente para asegurar las necesidades en una situación de crisis, dentro del marco de una aldea empobrecida o con una muchedumbre en el desierto (Mc 6, 34-44; 8, 1-9.17-21); en cualquier asamblea/*ekklēsia* urbana de cristianos (Mc 10, 28-31), mientras el imperio organizaba *su pan y su circo* exclusivamente para los romanos; en un sindicato de campesinos u obreros, durante la huelga necesaria para humanizar las condiciones de trabajo y salario; en una sociedad del bienestar, frente a la inestabilidad provocada por la avaricia especulativa, o en un planeta *realmente* globalizado, donde siguen al borde de morir de hambre más de mil millones de personas[1].

La plegaria al Padre, "perdónanos nuestras deudas", en la oración de Jesús (el Padre Nuestro) adquiere su pleno sentido dentro de esa *oiko-nomía* [2] alternativa. La apelación a la memoria del Dios Redentor y liberador de la esclavitud en Egipto había llevado a fundar la solidaridad en Israel, según comprobamos en el proceso que dio lugar a los códigos legales de la Torá (sección II). La renovación de las relaciones personales y sociales necesita, además, que el pueblo reconozca a Dios-a mismo/a, Madre/Padre, en esa persona que practica el perdón haciendo uso de su nombre; y se reconcilie con el prójimo a través de la redención de cualquier clase de deuda[3].

Dado que los valores y los símbolos de lo sagrado sirven para representar las estructuras sociales vigentes, no es de extrañar que una economía de crédito tenga una correspondencia de pesadilla en las visiones del infierno como *penitenciaría de Tántalo* (el Hades) o de los *ángeles vigilantes* (la cosmología del ciclo de Henoc). Como veremos en la sec. IX, el sector rigorista de las iglesias utilizó una imaginación todavía más plástica de la misma mentalidad acreedora. Sin embargo, la imagen del mundo como un sistema penal y de la existencia humana como una deuda permanente a Dios,

---

[1] Las iglesias en centenares de ciudades por todo el imperio no se dedicaron a promover la limosna, ni a "sentar a un pobre en la mesa" durante un día de fiesta; sino que fueron capaces de organizar la distribución de un fondo más o menos constante, aunque voluntario; libre, aunque estimulado por un alto grado de exigencia moral. Si se hubieran aplicado esas mismas reglas a la administración pública, después de la famosa "conversión" de los emperadores, habríamos adelantado mil quinientos años en el curso retorcido del aprendizaje histórico. Los emperadores cristianos endurecieron todavía más algunos aspectos de la economía, según veremos en la sección VII, cap. 3. Grandes ecónomos de la Iglesia post-imperial, como GREGORIO MAGNO, desempeñaron el rol de un evergeta romano, al tratar el patrimonio acumulado por muchas donaciones de tierras (esclavos o colonos incluidos) al modo de un administrador honrado, en vez de repartir la hacienda y los "talentos". La transición al feudalismo no fue ajena a esta inflexibilidad, ni a la tendencia a jerarquizar el orden interno de las iglesias.

[2] Vid. OAKMAN (1999, 160-170), sobre la plegaria 5 de la segunda tabla del Padre Nuestro.

[3] Como podemos comprobar si analizamos nuestra propia realidad, el sistema de crédito sigue siendo una de las causas principales para privar de su libertad a una persona, por cuanto se convierte en siervo de un amo *provisional*, si no llega a ser definitivo, como en el caso de una hipoteca a pagar en treinta o cincuenta años. Son miles las mujeres inmigrantes que viven internas en casas pudientes, mientras dedican gran parte de sus ingresos a pagar un préstamo a alto interés por su viaje a USA o Europa; no digamos si se han visto atrapadas en una red de esclavitud sexual. En cualquier caso, la deuda era (y sigue siendo) símbolo de la servidumbre forzosa en todos los órdenes de la vida. La despersonalización de las entidades financieras y su función técnica en el sistema capitalista permite evadir de forma *elegante* cualquier compromiso moral o espiritual; aunque siguen surgiendo alternativas para una solidaridad desenmascarada. Tanto los fondos no retornables como los microcréditos, si van acompañados de una asesoría personal y una clara intención filantrópica, permiten encender la chispa del desarrollo local con poco más que cinco panes y dos peces.

asociada a una personificación celosa, autoritaria y posesiva de la divinidad, capaz de escupir una *maldición eterna* (cf. el *'awon*, infra) sobre el rostro del pecador, es radicalmente transformada por la confianza en que Dios-a perdona por propia iniciativa, con la única condición de que la persona extienda el acto de redimir hacia sus semejantes.

> Perdónanos (lit. "líbéranos", vb. *afíēmi*, cf. Dt 15, 3 LXX) nuestos pecados pues que también nosotros mismos perdonamos (liberamos) a todos los que nos deben Lc 11, 4a[1]
>
> Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros *hemos perdonado* a nuestros deudores Mt 6, 12[2].

El enunciado de la plegaria en sendas versiones de Lucas y Mateo sólo varía porque la expresión mateana –en este caso- reproduce un lenguaje si cabe más cercano a la situación social en que se enunció. Los comentaristas (Oakman, Ulrich Luz[3]) ponen en relación directa la petición del pan con la solicitud del perdón y el descriptor más vivo de una economía de la solidaridad radical en el pueblo de Dios.

La explicación sociológica acerca del símbolo del Padre como un Patriarca universal, que provee a las necesidades de sus clientes, representa sólo el punto de partida: la metáfora cultural desde la que se tensa el arco. El Padre-patriarca aparece *transformado* por boca de Jesús en Madre/Padre que se preocupa de todos sus hijos sin distinción y sin otra asimetría que la de su infinita autodonación (Lc [Q] 12, 22-31 s.).

Tampoco tiene caso el afán de reducir a un concepto gnóstico el sentido misterioso del "pan *epiousios* [4] (¿"supersustancial"?) Mt 6, 13; Lc 11, 3 Q, un adjetivo único (*hapax*) en la literatura griega y helenística, si queremos recoger la intención de la plegaria. No parece posible confundir a Dios-a Madre/Padre de Jesús en tal contexto con una idea abstrusa o con el Noús de las emanaciones. Es más probable que el término griego señale la ración diaria (ἡ ἐπιοῦσα "el día siguiente"), por contraste con el ansia de acumulación (cf. *peri-ousios*, "abundante"; *ousía*, la "hacienda").

En la plegaria así comprendida se explica el modo humano para reconciliar a los pobres y los ricos, los campesinos y los ciudadanos, los astutos o los bien formados con los sencillos y confiados, los acaparadores y quienes eran acuciados por la demanda de pago, tanto por los acreedores en nombre de la ley económica como por los perseguidores a causa de su celo religioso (Cf. Mt 18, 23-55; Lc 16, 1-8.9-12.13). Sin embargo, debido al contexto socio-jurídico del *prosbul* –y del préstamo recargado por multas al 20 por ciento-, el mandato de Jesús: perdonar lo prestado y convertirlo/convertirse en una auto-donación (Lc 6, 30.35 Q) no provocaría tanto gozo a los miembros de la casta dominante, quienes administraban los tributos en especie o en dinero; sino más bien entre los campesinos o los trabajadores urbanos con quienes Jesús compartía el fruto de su propio trabajo y revaloraba la ayuda mutua, a escala comunitaria y asamblearia.

A través de otro dicho, Jesús argumenta ante quienes defendían la utilidad económica del *prosbul* con el fin de asegurar la fluidez de los préstamos a los pobres: "Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué agradecimiento para vosotros?[5]

---

[1] καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν

[2] καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·

[3] LUZ (1993) insiste en que tanto el PadreNuestro como el *logos Iesou* posterior conecta la oración con la acción, el perdón humano con el perdón divino. La dinámica del perdón para recibir perdón, en la elaboración mateana de la fuente de los *dichos* (Q) en Mt 5-7 (6, 12-13. 14-15), está unida a la autoridad de perdonar en Mt 18, según R. BROWN (1986, 185-195).

[4] to.n a;rton h`mw/n to.n evpiou,sion

[5] ποία ὑμῖν χάρις

También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo mismo. Mejor amad a vuestros enemigos, haced el bien, prestad sin esperar nada a cambio. Y vuestra recompensa será grande. Seréis hijos del Altísimo, porque él es servicial con los ingratos y los perversos" Lc 6, 34-35 Q.

El testimonio de la comunidad de Jesús es que la consecuencia de perdonar a los deudores y a los enemigos no era la ruina[1], sino el tejido de una solidaridad fundamentada en una base social mucho más extensa que el clan, a pesar de la ingratitud o de las crisis periódicas. En vez de la seguridad proporcionada por el patriarca en la familia extensa, Jesús propone un modelo de red social que no depende de una comunidad jurídica (aunque tampoco la excluye, después de dos mil años de reforma legal hasta llegar al "Estado del bienestar"), sino de las relaciones personales, comunitarias y sociales en radical igualdad (Mc 10, 28ss.): hijos de Dios-a y hermanos.

7. Descentramiento del poder divino y liberación de los infravalorados

Podemos añadir otro rizo a nuestro comentario, si incluimos entre los dichos sobre la solidaridad radical en la *oikonomía* del con-reinado de Dios-a[2] un episodio que antecede al anuncio de la destrucción inevitable del Templo, a causa de las luchas por el dominio entre quienes lo construyeron; y, sorprendentemente, a causa de su monumental insignificancia ante la dimensión del gesto de una persona: una viuda pobre (Mc 12, 41-44).

Resulta significativo que los evangelios no consignen la entrada de Jesús en Séforis, la ciudad enfrentada con su propia aldea, a la cabeza de una multitud violenta de empobrecidos para ocupar y saquear la acrópolis, como Flavio Josefo relata acerca del liderazgo de Judas el galileo (si es que ocurrió de tal manera)[3]. Sin embargo, entró en el Pórtico Sur del Templo junto con la muchedumbre del pueblo, en los prolegómenos de la Pascua, para volcar las mesas de los cambistas e impedir la venta de animales destinados al sacrificio (Mc 11, 15-18). Como ya dije, ese Pórtico monumental (*Stoa Real*, la denominan los arqueólogos)[4] era una basílica edificada al modo romano, con el diseño de aquellas situadas en el foro de las ciudades imperiales, adonde llegaban los campesinos para depositar sus tributos en especie. Aquel era el acceso de mayor afluencia al Templo, donde se escenificaba a los ojos del pueblo la misma iniquidad que –un poco más adelante en el relato, para concluir la secuencia de varias escenas sucedidas en aquel espacio- Jesús describe proverbialmente sentado ante el Arca del Tesoro (Mc 12, 41-44).

Desde ese lugar señala a los *aprendices* con claridad meridiana la diferencia entre la pirámide simbólica del prestigio, sacralizada por una determinada práctica religiosa, y la valoración que hace Dios-a de las actitudes de los seres humanos; entre el Templo de Herodes, construido y destruido por medio de la misma potencia imperial[5], y el plan de salvación de Dios, que se iba a realizar en la Historia a través del Hijo del humano (Mc 13). Una viuda que echa uno o dos *leptá*, la mínima moneda, es quien *consigue* su

[1] Cf. la situación de Job 6, 15-23ss., 29, 11-17, 31, 7ss., abandonado por falta de amor.
[2] Mc 10, 28-31; 12, 16-17a; Lc 11, 5-8s.; 12, 13-21; 14, 26-32; 16, 1-13; Lc 6, 34-35.38 Q; 11, 9-13 Q, 12, 22-34 Q; 6, 30.35 Q; Lc 11, 4a y Mt 6, 12.
[3] Cf. BJ II, 54 [4, 1]; AJ XVIII, 6.
[4] Por su similitud con la *Stoa Basileos* o *Basilikē Stoa* construida en el ágora de Atenas (ca. 500 a.C.).
[5] "Pues de todas las ciudades que estuvieron bajo el poder de Roma, la nuestra llegó al más alto grado de felicidad y, a la vez, a la más dolorosa de las desgracias" JOSEFO, *BJ*, Proemio, 11.

salvación, según la peculiar racionalidad de Jesús, no por una decisión arbitraria: "Pues todos han echado de lo que les sobraba; ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir" Mc 12, 44.

Hay que tener en cuenta las utilidades peculiares que tenía el arca del Templo (gr. *gadsofylakion*, "guarda del tesoro"), situado en el Atrio de las Mujeres, para sus contemporáneos. En primer lugar, eran muy frecuentes los depósitos de personas privadas, sobre todo huérfanos y viudas, hasta el punto que la mayor parte de la plata allí acumulada procedía de ellos. Así pues, hacía las veces de un banco. Además, también se realizaban depósitos de dinero ante testigos con un fin convencional, según una complicada *halakhá* de la Ley, para recuperar una casa vendida[1] o propiedades comprometidas por alguna hipoteca (es decir, por el *prosbul*).

Sin embargo, esta viuda pobre no tenía ninguna seguridad material, nada que depositar, ni que recuperar. En vez de eso, viene a *dar a Dios-a* todo lo que tiene y es, en la confianza de que sólo Dios-a sale valedor por ella. Ante ese acto, Jesús obra como testigo cierto acerca de una salvación aplazada por el orden imperante, para anunciar que ya ha venido el reino de Dios-a. Lo que se ha anticipado a través de su mirada es una nueva comunidad que haga efectivo el amor divino a los últimos de la sociedad (viudas, huérfanos, forasteros, desposeídos), tantas veces proclamado por los profetas y celebrado por los salmos del *Hallel*.

La forma de aumentar la participación de la muchedumbre en los bienes producidos no consiste sólo en que el sistema crezca globalmente, ni en edificar un estado y un templo a cuenta de la "distribución" de un *botín* más amplio por medio de un imperio militar (Atenas, Roma), sino que aumente la solidaridad en las relaciones sociales más básicas, así como en el órgano vivo de la asamblea humana. Jesús se encarna en *la carestía de la multitud* para comunicar la venida del Reino de Dios-a a través de la fraternidad compartidora de todo lo que tiene (Mc 6, 38-41), hasta la entrega de sí mismo como alimento en el símbolo y en la realidad que comunica (Mc 14, 23-24).

Darse enteramente, recibir todos los bienes de Dios-a, hasta la Resurrección, es el medio apropiado a una economía de la salvación, a diferencia de la coacción *legal* del mercado para acumular capital y la centralización del dominio para ejercitar una violencia sagrada. "Hombre, ¿quién me ha constituido a mí juez y repartidor (de herencias) entre vosotros? [cf. Éx 2, 14]. Y les dijo: Mirad y guardaos de toda codicia, porque aunque alguno posea grandes riquezas, éstas no le garantizan la vida" Lc 12, 14-15. Más allá de la tradición sapiencial o la doctrina de los salmos, fundada en la venganza segura del justo (cf. Pro 11, 4.28; 23, 5; 27, 24; Sal 37, 16-17, 49, 7-8; 52, 5-7, etc.), esa *paráclēsis* (defensa, abogacía) de Jesús se refiere al presente del reino de Dios-a anticipado en una fraternidad visible (Lc 12, 33-34 Q).

En tiempos de Jesús ya existía la figura del trabajador a jornal, un *estatus* al que él mismo debió de pertenecer (*tektōn*, "carpintero o cantero", Mc 6, 3, un técnico tan necesario en obras públicas como en chapuzas), a medio camino entre el campesino y el esclavo, capaz de supervivir por sus propios medios pero desposeído de la tierra, la fuente de valor más reconocida entre ricos y pobres. Sin embargo, su modo de subsistencia pudo colaborar de algún modo en el aprendizaje que le caracteriza: una

[1] La halakhá que se ha conservado en la Misná sobre el valor legal de un depósito en el tesoro del Templo, también procedente del sabio Hillel, se refiere a la venta de una casa en una ciudad amurallada (*m. Arak.* 9, 4). Si el vendedor de la casa depositaba su dinero en el Templo, podía redimirla aunque hubiera pasado el plazo legal de un año para recuperarla. De tal manera, el sabio pretendía evitar que el comprador evadise tal derecho desapareciendo durante ese tiempo, como se había hecho costumbre.

apertura hacia la condición del otro que le permite hacerse cargo de sus roles todavía no reconocidos y de sus valores conocidos, aunque infravalorados.

La historia de Jesús sirve de paradigma narrativo para un aprendizaje de la condición humana a través de la apertura, la acogida, la escucha, la aceptación, la ternura y la *koinōnía* con el otro/Otro en la vida de Cristo, de modo que uno con otro (ἀλλήλων)[1] se hagan mutuamente cargo de sus necesidades. Tales actitudes habían sido atribuidas por la *oikonomía* patriarcal *a las mujeres y a la servidumbre*, esclavos o criados domésticos, puesto que la jerarquía social y la subordinación les hacían dependientes de las necesidades o los caprichos de cualquier patrón (cf. Mc 9, 34 ss.; 10, 42-45).

Lo mismo que en esa nueva economía, también se verifica en la significación política de las interacciones. Cierto que algunos salmos de la teología de Sión –muy similar a las monarquías sagradas en el Oriente Antiguo- celebraban como una intervención divina el hecho de que un rey hiciera justicia a los pobres (Sal 72; 45; 101): era un hecho extraordinario, una excepción a lo convencional entre los poderosos (cf. Sal 82)[2]. Pero hay que matizar la tendencia de la teocracia y la monarquía sagradas, en la Cristiandad oriental como en Occidente, a poner un énfasis excesivo sobre tales símbolos para referirlos a Cristo, hasta cubrir su rostro con ellos (*anti-tipo*), en vez de comprobar la desmesura de *ese humano* respecto a tales figuras del pasado. Como consecuencia, los intérpretes más *ajustados* a los intereses *gloriosos* de la nobleza feudal y de la aristocracia en el Antiguo Régimen comunicaron al pueblo de Dios-a en su conjunto la ilusión de un mesianismo ultraconservador, a pesar del testimonio de los evangelios. Ya lo he criticado en la sección V, pero volveré a hacerlo en lo que resta.

Más allá de cualquier exaltación de la monarquía, el yahvismo puso de manifiesto los signos permanentes del reinado divino[3], como los canta el pueblo reunido en una acción de gracias comunitaria, con las formas del *Hallel* (Sal 111-118, 134-139, 146-

---

[1] 100 ocurrencias de tal palabra en el NT, de las cuales más de la mitad sirven para describir la nueva comunidad (Mc 9, 50; Lc 24, 32; Jn 13, 22.34; Rm 1, 12; 1Cor 11, 33; Gál 5, 13, etc.), por contraste con cualquier forma de daño mutuo. Vid. nota infra, sección IX.

[2] 1 Salmo. De Asaf.
Dios se levanta en la asamblea divina,
juzga en medio de los dioses:
2 « ¿Hasta cuándo juzgaréis inicuamente,
y haréis acepción de los impíos?
3 Juzgad en favor del débil y del huérfano,
al humilde, al indigente haced justicia;
4 al débil y al pobre liberad,
de la mano de los impíos arrancadle! » *Pausa*.
5 No saben ni comprenden; caminan en tinieblas,
todos los cimientos de la tierra vacilan.
6 Yo había dicho: « ¡Vosotros, dioses sois,
todos vosotros, hijos del Altísimo! »
7 Mas ahora, como el hombre moriréis,
como uno solo caeréis, príncipes.
8 ¡Alzate, oh Dios, juzga a la tierra,
pues tú eres el señor de todas las naciones!
Sal 82. Vid. ALBERTZ, "Polémica sobre la legitimación religiosa de la monarquía" (1992, 209-230).

[3] Vid. acerca del reinado de Dios en la tradición bíblica, la investigación exhaustiva de SCHNACKENBURG (1959). Un análisis pormenorizado de las connotaciones contextuales del reino de Dios en la predicación de Jesús y sus antecedentes inmediatos (Juan Bautista), por J. P. MEIER (1994). Acerca de las consecuencias teológicas y sociales del reino de Dios en nuestro contexto, después de estudiar sus fuentes bíblicas, GONZÁLEZ (2003); HORSLEY (2003). Sobre la necesidad de unas relaciones humanas inspiradas por el reino de Dios, CASTILLO (1999); MOLTMANN (1987).

150; cf. Is 11, 3-5). Sólo a través de la asamblea en su conjunto podían hacerse visibles tales signos, como fruto de la Alianza. Incluso las *dynameis* de Jesús (es decir, su facultad de sanar y alimentar a la muchedumbre, su libertad de expresión, su iniciativa desconcertante) se manifiestan en una comunidad que los espera, los hace posibles y extiende su eficacia por el amor:

> 1 ¡Halelu *Yah*!
> ¡Alaba a YHWH, vida mía!
> 2 Quiero alabar a YHWH mientras viva, quiero hacer música para mi Dios mientras yo dure.
> 3 No confiéis en príncipes, en un hijo de Adán que no puede salvar.
> 4 Sale su soplo, vuelve a su tierra, y aquel día se destruyen sus pensamientos.
> 5 Feliz aquel que tiene su apoyo en el Dios de Jacob y su esperanza en YHWH su Dios,
> 6 el que hizo los cielos y la tierra con el mar y con cuanto hay en ellos, el que guarda fidelidad por siempre,
> 7 el que hace justicia a las víctimas, el que da el pan a los hambrientos, YHWH, el que suelta a los prisioneros,
> 8 YHWH, el que abre a los ciegos, YHWH, el que levanta a los encorvados, YHWH, el que ama a los justos,
> 9 YHWH, el que guarda a los forasteros.
> Al huérfano y a la viuda, los restituye, pero el camino de los malvados, lo tuerce.
> 10 YHWH reina para siempre, tu Dios, Sión, de edad en edad. ¡Halelu Yah!
> Sal 146.

Pero en la persona de Jesús la imagen ideológica del amo (rey, patriarca) se ha transformado en la realidad del servidor, quien *asume los roles atribuidos a las mujeres y a los esclavos*: su *diakonía*. La selección de esos roles y su intercambio para caracterizar a los hermanos y a los amantes, en la familia, en la comunidad y en la sociedad, es la clave principal de la historia de aprendizaje que anuncian los evangelios (Mc 9, 33 – 10, 45; Mt 18-20; Lc 22; Jn 13); no en una situación idílica o atemporal, sino en el marco de un mundo dominado por los imperios.

La resistencia activa y no-violenta de Jesús, a costa de soportar la cruz, no se reduce a una resignación bajo el dominio del amo, como nos hemos autoconvencido, sino que consiste en subvertir el circuito de la dominación junto con la violencia, su principal medio, para sustituirlo por la única fuerza del amor. El sentimiento de lo sublime que nos entusiasma cuando hacemos memoria de la Pasión infringe los cánones estéticos de la heroicidad épica y de la tragedia griega. Jesús no es admirable por su señorío (cf. Lc 4, 6 Q; 12, 5 Q; 22, 53), sino por su amor y su libertad para amar (*exousia* Mc 1, 22.27; 2, 10; 11, 28-33; la que transmite a sus seguidores, Mc 3, 15; 6, 7; 13, 34 y par.). Su entrega vital por la redención de la muchedumbre, desde el principio al fin (Mc 2, 17; 10, 45; 14, 23), hasta afrontar la maldición de la Ley y del imperio (Mc 15, 15-38), no produce sólo terror y compasión, como un héroe trágico (Mc 15, 39), sino un impulso a la fidelidad en el amor (Mc 16, 6-7), para que venzamos el odio dentro y fuera de la persona[1].

[1] No es irrelevante que los cristianos se negaran a adorar los dioses de la ciudad y del imperio, en seguimiento de Jesús. Por el contrario –como estudia SCHILLER en sus tratados sobre "lo sublime patético"- lo que podemos aprender *virtualmente* a través del héroe es la raíz divina de la libertad y el triunfo de la idea moral sobre el determinismo físico: sobre el sufrimiento y sobre la muerte. Vid. PEDRO AULLÓN (2007, 129ss.); SCHILLER (1793, 1801).

8. Tú eres (también) Ella

¿Cuál es el *género* de Jesús? A la vista de los dichos y los hechos de Jesús de Nazaret, ésta es una pregunta crucial para entender el Misterio sobre la base de su experiencia histórica. Puesto que el género tiene una base y un significante biológico, además de una producción y reproducción cultural, es obvio que Jesús era un varón judío de Galilea, quien se presenta como varón ante los/as demás; también ante las mujeres.

Antes de concretarse como ser humano, en el seno de la comunión divina, el-la Hijo/a de Dios-a difícilmente sería determinado/a por su género, sino capacitado/a para la relación. En el acto de ser hecho humano, es un varón en relación con una mujer desde el principio. Quizá pueda explicarse por ese motivo teológico el hecho de que fuera un varón. Pero la abstracción de tal argumento roza el sofisma.

Ahora bien, dado que el género *depende en gran medida* –por su dimensión social- *del modo en que cada persona participa en su definición*, a lo largo de la vida, es posible que entendamos a Jesús en nuestro tiempo como enviado de Dios-a a las mujeres y a los hombres en pie de igualdad, sin que inventemos el personaje de un varón feminista muchos siglos antes que el movimiento por la emancipación de la mujer lo hiciera posible.

La humanización de Dios-a se ha realizado de muchas maneras a través de las mujeres (cf. sección IV), pero el conjunto de la sociedad sólo ha reconocido el valor sagrado de lo femenino como un atributo *de ellas*, hasta hace relativamente poco, con excepciones de las que trataré en la sección XI. Es en nuestra época cuando una ética civil solicita a los varones que se hagan *como ellas*, cuando promueve una equidad liberadora entre los géneros; de otro modo, a los roles exclusivamente femeninos se añaden, en las mujeres emancipadas, los masculinos, como una doble-sobre carga. Pues bien, me parece que ésa también era la clave más adecuada para comprender algunas actitudes de Jesús en su propio contexto.

Los actos de habla de Jesús, en el presente histórico que usa el narrador del evangelio de Marcos, trascienden las categorías de un género culturalmente determinado y asumen muchos de los rasgos semántico-extensionales, sociales, culturales y económicos, junto con una parte sustancial de las actitudes, que eran atribuidos por el relato bíblico a las mujeres *redentoras* de la Historia de Israel, en confrontación con quienes hacían ostentación de su predominio sobre una pirámide clientelar[1]. Cierto que aquellos relatos, como los mismos evangelios, adolecían de un sesgo patriarcal, a veces terrorífico. Pero lo significativo es que el personaje de Jesús sea representado por medio de roles mestizos entre ambos géneros, mientras que los rasgos del patriarca son desacralizados (Mc 3, 34-35; 9, 42 ss.; 10, 5.14.30.43-44; Mt 23, 9). No hablo de una persona ni de una comunidad "andrógina", como los míticos ángeles, sino que ha repartido los roles del servicio por igual.

Esto debería resultar evidente al cabo de estas páginas: Jesús sirve con las mujeres como una hermana (Mc 1, 31; 10, 45; 15, 41), afronta el parto de su Pasión (Jn 16, 21) con la ganas de una madre, aunque sin ninguna complacencia en sufrir (Mc 14, 32-42); se consagra a sí mismo para bendecir a sus hermanos/as como María, su madre (Jn 2, 3-5 s.); interviene con su amor a la vida en la revelación del amor de Dios-a más allá de lo

[1] Vid. SCHÜSSLER-FIORENZA (1994, 29-37).

convencional en su cultura, como Hagar, Tamar, Deborá o Ana; y corre el riesgo de no encajar en los patrones de una virilidad determinada por los *votos* típicamente varoniles, que tenían el *ánimo* de construir a golpes la sociedad y la cultura en virtud de su voluntad de poder: la guerra, el exterminio (*herem*), el odio étnico, el *vengador de sangre* (Jn 13, 6ss.). Obviamente, no es lo mismo corregir a Pedro (Mc 8, 33 par.) o quitar la máscara los letrados (Lc 11, 39-52) que arrancar la piel al enemigo sagrado.

Por el contrario, su condición de Mesías, proclamada después de su resurrección por las primeras iglesias, funda un nuevo paradigma para que sirvamos a la redención de la muchedumbre. En vez del contenido subyacente al heb. *re'ah* "hermano", circunscrito por el amor etnocéntrico al varón de la misma etnia, contra el *enemigo* que determinan las etiquetas dentro de un mundo *mapeado* en forma de estratos o franjas concéntricas por voluntad divina, Jesús ha obrado como un *nazir* o una *nazirá* (un voto intergenérico Nm 6, 2ss.; cf. Mc 14, 25) que se consagra por la liberación de sus hermanos/as[1].

No es el ejecutor de un sacrificio ritual para purificar a los estigmatizados por "ser impuros" (cf. Mc 1, 40-45) o para perdonar los pecados anualmente, por medio del *herem*. No es un centro de acaparamiento del carisma para liderar el clan o la nación, sino la persona con quien se manifiesta la Sabiduría (gr. *Sofía*, heb. *Hokhmá*) para formar una familia de hermanos/as. En tal medida, su carácter socialmente visible es mucho más propio de una madre o de un padre con entrañas acogedoras, que de un patriarca; más fácil de asimilar con la fraternidad revolucionaria de Rut que con las actitudes dominadoras de David, sus hipotéticos *ascendientes*.

Podríamos detallar en una tabla comparativa todos los aspectos de género que Jesús ha trascendido para pasarse al terreno de las mujeres en el modo de las relaciones personales: ternura vs. violencia (Mc 1, 30; 14, 3-9 par.); cuidado con los pequeños vs. escándalo (Mc 9, 42ss.; 10, 14-16 par.); corrección vs. castigo (Mc 14, 27-31 par.); fidelidad y entrañas vs. repudio (Mc 3, 31ss.; 6, 35-37; 8, 2-5; 14, 3-9 y par.); acogida sin distinción vs. iniciación ritual en un estatus (Mc 9, 36-37; Mc 10, 21 y par.); propuesta vs. imposición (Lc 9, 54-55); acompañamiento y fortalecimiento para que los otros reconozcan sus propios carismas (Mc 5, 34 par.); etc.

Si nos atenemos al relato de Marcos, Jesús no ordena a cada uno de sus seguidores en un cargo, sino que les enseña el modo de acceder a la presencia de *Abbá* para que de esa relación se geste y se forme la *persona hermana* en su madurez. En los cuatro evangelios, el envío de los Doce, de los misioneros y de los testigos de su resurrección (Mc 6, 7-11; Lc 10, 1-24 Q; Mt 10, 1-42; Jn 13, 12-16.34-35; 14, 1 – 17, 26; Mc 16, 7; Lc 24, 49; Hch 1, 4-8; Mt 28, 5-20; Jn 20, 17-23; 21, 15ss.) es bastante sencillo para que su contenido se resuma en lo siguiente: "ir a haceros amigos fieles y activos en el amor –sanador, favorable, humilde, acogedor y acogido- y a expulsar los demonios de la violencia y del predominio en la comunidad a donde anunciéis el con-reino". A Pedro, en el evangelio de Juan (Jn 13, 6-11. 36-38; 21, 15-23), le hace ver que la forma y el contenido de su responsabilidad es el amor.

En suma, la condición y la semejanza del Hijo del humano en el relato es el *ser persona a imagen y semejanza de Dios-a vivo-a*, no en función de un estereotipo sobre el varón conquistador del mundo, sino muy al contrario: como "mi hermano, mi hermana y mi madre" Mc 3, 35, de modo que tanto las mujeres como los esclavos sean liberados. Tampoco pretende Jesús que otra generación de esclavos nacidos en "etnias inferiores" sustituyera a las mujeres en un servicio infravalorado por el centro del

[1] Cf. la crítica de un paradigma "sufridor" y súbdito de Jesús como esclavo del Gran Poder, SCHÜSSLER-FIORENZA (1994, 88-89), que sólo serviría para dejar a las mujeres como están o todavía peor.

sistema (cf. Mc 7, 24-30 par.Mt). Si Jesús quiere ser seguido por quienes le escuchan es para que esa transformación del mundo sea posible en un tiempo *real, dilatado y paciente*; que no se reduzca a una transferencia de máscaras prefijadas por los enmascaradores que obran con el poder de la muerte.

Por tanto, Jesús ha creado desde las raíces de su formación en las tradiciones vivas de Israel, en relación personal y filial con *Abbá*, una nueva manera de ser que deshace las categorías del género varón en Israel y en el mundo helenístico-romano, y promueve las formas de vida autónoma que intentaban las mujeres, aunque la cultura patriarcal se lo hiciera difícil: contra la corriente (*malestream*, dice Schüssler). Tales esquemas de acción no eran ignorados por la tradición bíblica, como pudimos comprobar en la sección IV de este libro. Si tenemos en cuenta el rol estrecho y deshumanizado que las culturas mediterráneas asignan a las mujeres: reproductoras fértiles y objetos de un celo sexual violento (una forma sagrada del *herem* contra la "mujer suelta"), entonces podemos valorar en su medida real la capacidad subversiva de algunas tradiciones narrativas que se basan en la memoria cercana sobre la experiencia de las mujeres, sobre todo durante el exilio en Babilonia, mientras comenzaba a redactarse la Torá.

En el ámbito extenso y plural de la sociedad romano-helenística, Kathleen Corley[1] ha investigado las convenciones acerca de los roles de la mujer y las relaciones sociales entre los géneros, ritualizadas por el protocolo en el uso de la mesa, para comprender el efecto subversivo de los evangelios en su contexto, a pesar de ser narraciones patriarcales. Las mujeres griegas –y, en menor grado, las romanas- tenían prohibido asistir a los banquetes (*symposia*), de modo que la relativa apertura de costumbres en época imperial produjo como efecto una apología moralista de la "mujer privada" y la estigmatización de las mujeres independientes o de mayor autoridad como "públicas", sexualmente promiscuas. Corley subraya que la participación de mujeres en reuniones cristianas no ocurrió aisladamente, sino dentro de un contexto más amplio, como otras mujeres en otras asociaciones religiosas y, de modo concreto, en comunidades judías.

Ahora bien, las narraciones de la tradición oral, posteriormente integradas en los evangelios, presentan a mujeres concretas como *inter*agonistas en la vida de Jesús y protagonistas de sus propias memorias[2]. Aunque fueran escritas, finalmente, por varones, tales memorias comienzan por ser autobiográficas y por comunicarse de forma oral. Fueron ampliamente difundidas en asambleas donde las mujeres eran mayoritarias y tenían una autoridad reconocida, en conflicto patente con la mentalidad patriarcal de los varones preeminentes (cf. Mc 14, 3-9), como analizaré en las secciones IX y X. Ese conflicto no es nuevo, sino que se remonta a su contexto judío original, donde era común la participación sostenida de las mujeres en votos como el nazireato o en la fiesta de la Pascua, además de en actividades económicas diversas, desde contratos matrimoniales[3] y préstamos hasta donaciones a las sinagogas[4]. La relativa autonomía de

[1] CORLEY (1993).

[2] Vid. acerca de la autobiografía oral de las mujeres y sus primeras expresiones escritas, un cap. de mi libro *La vida de Jesús, según Marcos*: "El pacto de no me olvides".

[3] Según ILAN (2006, 111 ss.) el origen del contrato matrimonial (*ketubbáh*), que dificultaba el divorcio con condiciones gravosas para el marido (según *t. Ketubbot* 12), entre otras cosas, está en la promoción de los derechos de la mujer durante el reinado de una mujer: Shelamzion.

[4] Acerca de los roles activos que desempeñaban las mujeres judías en tiempo de Jesús, cada vez hay más investigaciones, que responden a la llamada de BROOTEN (1986). La de mayor enjundia entre las que conozco es la tesis doctoral de ESTÉVEZ (2003), quien ha reconstruido casi enteramente el contexto social de la mujer con trastornos menstruales (Mc 5, 25-34) en las sociedades judía y romano-helenística, en el marco de una antropología de las culturas mediterráneas. Cf. la defensa pírrica de la mujer judía "no-anómala" por KRAEMER (1999), quien prefiere negar que Jesús desarrollara actitudes inclusivas con sus compañeras y con las mujeres que salieron a su encuentro (ibid., 39-41), en vez de reconocer el efecto

las viudas judías ricas puede ejemplificarse en los casos de Shelamzion Alexandra y Berenice, reinas, o Babatha, contemporánea de la revuelta de Bar-Kokhba[1].

Otro dato a considerar es la participación demostrable de mujeres en las sectas monásticas (esenios, qumranitas, terapeutas), aunque fueran vilipendiadas –con aparente objetividad- como fuentes de impureza[2]. Esa contradicción interna tiene una explicación sociológica similar al permanente etiquetado de las mujeres cristianas en el discurso oficial de los varones, fueran del color que fueran, como seres irracionales cuya comunicación libre representa un *peligro*; sobre todo, en la doctrina emitida para someterlas al orden deseado por la autoridad masculina, desde comienzos del s. III (Tertuliano, Orígenes, Cipriano), hasta una campaña general para exaltar la virginidad a finales del s. IV, dirigida a las matronas y herederas romanas (Ambrosio, Jerónimo, Agustín). Los consejos reiterados por escritos canónico-litúrgicos para limitar la actividad de las mujeres (viudas, diaconisas) constatan que durante muchos siglos siguieron ejerciendo ministerios reconocidos por una asamblea donde eran mayoritarias. Trataré sobre sendos aspectos en las secciones VII, IX y X.

Los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan nos proporcionan varias escenas en cuyo desarrollo la intervención pública de las mujeres desafía el honor de los varones presentes, sin que pueda suponerse que han sido "adiestradas" por Jesús al desacato de las convenciones patriarcales: la suegra de Pedro se pone a servirles durante el Sábado (Mc 1, 30 par.); la mujer con flujo de sangre, no sólo toca a Jesús, sino que cuenta su vida a toda la concurrencia, incluyendo al jefe de la sinagoga (Mc 5, 25-34 par. Lc, cf. Mt 9, 20-22); la mujer griega, sirio-fenicia, contradice el dictamen del Jefe (Mc 7, 24-30 par. Mt); una mujer de Betania le unge y le acaricia con sus propias manos (esta vez, los espectadores varones se indignan Mc 14, 3-9; par. Mt 26, 6-13 y Jn 12, 1-8; cf. la "mujer pública" según Lc 7, 36-50); otra mujer, samaritana, le da de beber a pesar del interdicto que se lo prohibía (Jn 4, 5-42). Así pues, son ellas quienes ponen a prueba la capacidad de Jesús para asumir una realidad oculta por el pacto tácito de los varones (entre quienes podría incluirse al redactor de los textos, en menor o mayor medida): las mujeres contemporáneas de Jesús *tienen Espíritu* (carismas, iniciativa), autoridad e inteligencia. Además, lo manifiestan por medio de la palabra ante una asamblea, aunque el evangelio de Marcos sólo refleje su habla una vez: la mujer sirio-fenicia (Mc 7, 28; par. Mt 15, 27)[3].

---

renovador de la comunidad de Jesús, comenzando por las mujeres judías, sobre el trasfondo de la cultura vigente en su tiempo. No obstante, me parece muy adecuada su crítica a las narraciones androcéntricas de los evangelios, por haber ignorado la vida cotidiana de mujeres casadas y madres de familia judías en la comunidad de Jesús, mientras se centraban en los Doce y en las "mujeres anómalas" (ibid. 46).

[1] Cf. los datos que nos proporcionan diversas fuentes históricas (Josefo; Hch 25, 13 – 26, 32) sobre el personaje de Berenice, co-regente de la Traconítide con Agripa II, al otro lado del lago de Galilea; o sobre una mujer llamada Babatha, cuya identidad ha recuperado la arqueología al transcribir los papiros conservados en una de las cuevas del Mar Muerto que sirvieron de refugio a personas (no necesariamente sublevados) durante la guerra de Bar-Kokhba (132-134), según los interpreta KRAEMER (1999, 53 ss.). Vid. acerca de la represión ejercida por el discurso patriarcal contra Shelamzion Alexandra, reina asmonea, como resultado de un prejuicio asentado (la subordinación de género), ILAN (2006).

[2] KRAEMER (1999, 61-70) y, con mayor detalle, la historiadora judía ILAN (1999), se refieren al rol jugado por las mujeres durante la época del Segundo Templo y, concretamente, en la vida monástica de las sectas judías, mucho más amplio del reconocido habitualmente: esenios, qumranitas, terapeutas de Egipto. ILAN destaca la atracción de las mujeres judías aristócratas por el fariseísmo (1999, 11-42) y comenta las apariciones de Beruria, modelo de mujer sabia, en los escritos rabínicos (1999, 175-194).

[3] Lucas refiere las pláticas de María con Isabel y Jesús, en la primera parte del evangelio. Durante su desarrollo, sólo deja hablar a una mujer que elogia a la madre de Jesús, para contradecirla parcialmente (Lc 11, 27-28). Ninguno de los tres sinópticos (tampoco Mateo y Lucas, que amplían el relato) permiten hablar a las mujeres en estilo directo dentro de las narraciones de la Resurrección. Marcos hace cundir la

En suma, podemos reconocer que Jesús se asemeja más en muchas de sus actitudes a Tamar, enfrentada al desprecio, que a Judá (Gn 38; Mc 3, 22-30 par.); a Hagar, liberada de la opresión y de una condena a muerte en el desierto, antes que a Abrahán, ejecutor (Gn 16-21; Mc 16, 1-8 par.); a Ana, en plegaria desgarrada ante Dios, más que al displicente sacerdote Elí (1Sam 1; Mc 14, 32-42 par.); a Susana, injustamente acusada por ancianos respetables de su comunidad que pretendían abusar de ella (Dan 13 LXX; Mc 14, 53 ss.); y a María, la Madre que se arriesga a ser echada fuera del clan y ser apedreada con tal de traer al mundo a un redentor (Lc 1, 26-56; Mt 1, 19-25), que a todos los líderes mesiánicos de su época (cf. Mc 10, 42-45; 14, 1-11 par.).

Sin embargo, es muy significativo que los evangelios se empeñen en *ocultar* la presencia continuada de las mujeres en el camino de Jesús, tanto durante su itinerario por Galilea (cf. Mc 15, 41a par. Mt; Lc, 8, 2-3), como en la Cena Pascual a la que remite el memorial de la asamblea cristiana. La tradición judía (el Seder pascual, la Haggadá) hace inverosímil el supuesto de que las mujeres no tomaran parte en tal acontecimiento; de hecho, el relato de Marcos y paralelos constata que ellas "subieron a Jerusalén" con Jesús en gran número (cf. Mc 15, 41b). Seis días antes, Jesús había sido ungido públicamente por una mujer (María de Betania, anota Juan 12, 3) en un banquete, frente al disgusto de los varones; tal "sacrilegio" fue el motivo principal, según el relato de Marcos, para que Judas traicionara a un mesías compañero de las mujeres, a quienes incluye programáticamente en el evangelio, "en memoria de ella" (Mc 14, 9). El paternalismo de los jefes masculinos con la supuesta intención de "proteger" a las compañeras femeninas de la acusación de ser "mujeres públicas" por la sociedad entorno, contrasta agudamente con la percepción clara, desde antes de la Pascua y, después, en las asambleas (judeo)cristianas, de que las mujeres eran portadoras de carismas inalienables y participaban activamente en los servicios con autoridad. En realidad, tal "protección" es y era venenosa, puesto que repite el mismo estereotipo de la cultura patriarcal dominante; en nuestro tiempo, lo agrava[1].

No obstante, el modo en que asume esos roles y tal semejanza no tiene por objeto la perpetuación de un orden injusto, sino que va acompañado de acciones simbólicas y declaraciones meridianas, por medio de las cuales exige a los varones que renuncien a sus privilegios; de modo que quienes estaban abajo (mujeres, esclavos, niños) puedan librarse de la tiranía (Mc 9, 33 – 10, 45). No se trata de imaginar a Jesús como el único varón feminista, contra su cultura, para caer en un necio antisemitismo –lo cual es

---

sospecha de que no contasen lo que habían visto (Mt 16, 8); lo cual permite sospechar, a su vez, acerca de sus intenciones (cf. MITCHELL, 2001). El caso del evangelio de Juan es muy diferente, como ha notado BROWN (1987, esp. cap. 5): el protagonismo de las mujeres es mayor, incluso, que el de los varones. Cabe pensar que la actitud de los redactores (con excepción de Juan) sería también la de Jesús, pero el análisis narrativo demuestra que hay una clara disparidad entre el punto de vista del narrador y el del protagonista por lo que se refiere a las mujeres. Afirmar lo contrario es un prejuicio. Jesús escucha lo que sus interlocutoras dicen (Mc 5, 33) y pide que se haga memoria (Mc 14, 9); pero quien lo consigna se ha olvidado de los nombres.

[1] "Se ha dicho que la actitud negativa frente a las mujeres obedece a la fuerte presión exterior de la cultura grecorromana, que veía en las casas-iglesia una célula subversiva. Por lo tanto, si seguían desafiando el orden patriarcal y los valores de la sociedad romana, las comunidades cristianas corrían el riesgo de desaparecer por completo. Por eso y por otras razones, había que tener un "patriarcalismo de amor". Esta realidad, sin embargo, no justifica ningún tipo de opresión o marginación de miembro alguno de la comunidad cristiana […] Esta resistencia de las mujeres a callase no ha parado hasta el día de hoy. Las mujeres cristianas sentimos que el espíritu de Jesús y su movimiento sigue animando a sus seguidores, mujeres y hombres, dándoles fotaleza y sabiduría para que la comunidad de iguales lleve adelante el mensaje del Reino de Dios y, ala vez, la denuncia de todo aquello que oprime y excluye a las mujeres y a cualquier miembro de las comunidades" TÁMEZ (2003, 122-123).

advertido y criticado por Schüssler-Fiorenza[1] y por Corley[2]-, sino interpretar el dato de que Jesús se refiera en sus dichos a las mujeres de su tiempo, junto a los esclavos, con el nombre de "los últimos" (Mc 10, 31 par. Mt 19, 30), para exigir su liberación a quienes rivalizan por los primeros puestos, sean del sexo que sean (Mc 10, 42-45 par. Mt 20, 26-28). No cabe entender que los últimos siguieran siendo últimos.

Las consecuencias que se siguen de esa constatación sobre el acontecimiento, el hecho existencial y la prueba histórica de quién es Jesús me parecen cruciales para una Historia de la memoria. En una medida muy amplia, ya han sido desarrolladas anteriormente por muchas teólogas y exegetas[3]. Aquí solo cabe celebrarlas. Jesús adopta

[1] Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA (1994, 99-140). Si es cierto que los textos bíblicos sólo fueron redactados por varones, incluidos los evangelios, entonces hay que ampliar en cierta medida el arco de los varones que se habían comprometido con una (insuficiente, pero real) emancipación de las mujeres, en conflicto con los perseguidores ultramontanos y sangrientos de cualquier atisbo de autonomía o de "brujería".

[2] Cf. CORLEY (2002), acerca de los mitos feministas sobre los orígenes cristianos, aunque también habría que investigar los mitos patriarcales en correspondencia, para evitar un efecto "secundario", como el que se produce cuando USA bombardea el "cuartel general" de un grupo talibán en una aldea de Afganistán. Todos mueren.

[3] DUMAIS (1987), NAVIA VELASCO (1991), sirven de introducción sobre las mujeres narradas por la Biblia y su contexto cultural. La catequesis de MCKENNA (1997) entre las "encargadas de la limipieza en un hotel del medio oeste", con un lenguaje entusiástico y marcado por la esperanza de liberación, nos recuerda que es posible una lectura subversiva de la Biblia en nuestra sociedad estratificada. Igualmente valiosos son los textos de otras autoras: DOLORES ALEIXANDRE (1997) recrea narrativamente la memoria de "Las Matriarcas", es decir, las mujeres oprimidas y redentoras en el Génesis, aunque el término no sea sociológicamente riguroso; a manera de introducción general a la Historia de Salvación desde la perspectiva de la mujer, nos sirve ALEIXANDRE (1991), esp. caps. II-IV, "A la sombra de la Palabra", que reconoce la praxis liberadora de Jesús a diferencia del AT, pero sospecha de la trama tejida por algunos textos; "Por los caminos de los profetas", por cuanto también ellos son "seres alcanzados, alterados, enviados, conflictivos y dinamizadores"; "De la mano de la Sabiduría", señala actitudes sapienciales en la Biblia que representan el modelo del discípulo en las mujeres.

QUERÉ (1997) muestra el sentido de la relación de las mujeres con Jesús: (1) un motivo revelador de polémicas ocultas, (2, 3 y 4) el ejemplo de fidelidad, de fe personal y confesante de esas mujeres concretas, (5) la perspectiva de los cuatro evangelios sobre María, (6) la respuesta de Jesús a la asimetría de los derechos entre mujeres y varones, (7) el prejuicio de la debilidad femenina en lecturas eclesiales, frente a la audacia de Jesús. El muy influyente ensayo de SCHÜSSLER-FIORENZA (1989), me sirvió para descubrir y describir la creatividad y el protagonismo de las mujeres en el cristianismo desde sus orígenes. Otras obras de la misma autora me han sacado de mis propias "casillas" para interpretar los evangelios (id., 1985; 2000). TUNC (1999) responde a las numerosas objeciones que la tradición había opuesto hasta ahora a la igualdad de las mujeres en el seguimiento y en los ministerios ordenados. Otras obras de profundo calado revisan aspectos fundamentales de la imagen de las mujeres en Dios-a y de Dios-a en las mujeres a través de los textos bíblicos: una teología bíblica sobre la divinidad femenina en el Primer Testamento GÓMEZ-ACEBO (ed. 1994); sobre el personaje de María, NAVARRO PUERTO (1987); GEBARA y BINGEMER (1989); sobre el evangelio de Lucas, GÓMEZ-ACEBO (ed. 1998); para hacer una lectura crítica y subversiva de "la queja de María" en Lc 1, me ha sido muy sugerente ESTÉVEZ (1997). Sobre las mujeres y el estilo de la comunidad de Juan, vid. BROWN (1987), especialmente el cap. 5. El estudio ya citado de CORLEY (1993; 2001) investiga los evangelios canónicos (Lc 8, 2-3; Mt 5, 21b; 15, 38b) y el evangelio de Tomás (EvTom 61) para comprobar que la mesa compartida entre mujeres y varones era un hecho en sus comunidades respectivas, aunque los redactores masculinos persistieran en desdibujar el acontecimiento a causa de un celo "protector" o un desprecio ostensible contra las capacidades femeninas (EvTom 114). ELSA TÁMEZ (2003) narra los orígenes del cristianismo desde la perspectiva de Lidia, apóstola entre las primeras iglesias. Otras muchas obras aparecen citadas en su contexto.

En el plano teológico, JOHNSON (1993) trata sobre Cristo-Sofía y otros temas clave del "Misterio de Dios". La "relacionalidad" de las mujeres con Cristo en vez de una ontología individualista o ambiciosa de poder es tematizada, entre otras, por MOLTMANN-WENDEL (1991; 1993). La cristología de RUETHER se funda en la la pregunta siguiente: "¿Puede la cristología ser liberada del patriarcado?"(vid. RUETHER, 1993, y el cap. sobre cristología de otro libro anterior, id. 1983). Al igual que para las teólogas latinoamericanas, para RUETHER (1977), María manifiesta "la humanidad redimida que sólo podrá ser

en Galilea las voces y los roles de mujeres, esclavos y pequeños, con quienes había formado una comunidad real, y expresa la intención de empoderarlos. ¿Podremos asimilar esa ley gratuita de la Encarnación?[1]

9. El aprendizaje de Jesús: memoria y esperanza

Aunque una lógica de Procusto atado a su lecho obligara a alguien a afirmar que Jesús era un varón *igual* que los demás (¿sólo a *ellos*?), no podría negar que su *vida narrada* es el paradigma de una *revolución interior*, la cual ha tenido desde entonces una expresión social, aun con muchas interferencias y en grupos poco numerosos, hasta que ha sido desarrollada como programa por la modernidad de modo insuficiente y contradictorio. Todavía hoy pone en cuestión nuestros esquemas, por cuanto seguimos adorando la violencia, el poder, el dinero o los valores *viriles* (*aretē/virtus*: la fuerza, el dominio, la individualidad), en vez de amar al ser humano concreto.

El argumento *a reversa* de que Jesús no habría podido ir más allá de la obediencia a los códigos de pureza[2], porque después de él Pedro y Pablo tuvieron dificultades en "dar el salto", no impide dar credibilidad a la memoria histórica, expresada en los evangelios y, sobre todo, en Marcos. Por su relato sabemos que el mismo Jesús se vio impulsado a superar obstáculos interiores[3], hasta llegar a relacionarse con las personas declaradas impuras (Mc 1, 41 s.; 5, 30 ss. par.) o, sencillamente, estigmatizadas como impíos (Mc 2, 5 ss. par.; 7, 27-29 par. Mt). Por similares motivos, Jesús rechaza el control social de los letrados sobre sus aprendices y sobre sus propias actitudes, a causa

---

liberada y reconciliada cuando las víctimas hayan sido habilitadas para ser personas y el poder mismo haya sido transformado". Sobre "la Crista", no un personaje imaginario, sino la comunidad de seres humanos que se co-crean y dan a luz al "cuerpo de Cristo", "portadora y paridora, madre y bebé", vid. CARTER HEYWARD (1989).

El último vástago o eslabón de una reflexión gnóstica en cadena sería la famosa novela de Dan Brown, *El Código da Vinci*, aunque tenga la peculiar intención de negar la divinidad de Cristo para afirmar la divinidad de María Magdalena, al menos en el contexto de una ficción policíaca. El estímulo quizás nos sirva para recordar que tod@s somos hij@s de Dios por la entrega que Cristo nos ha hecho de su existencia encarnada; de tal modo, la clave de nuestra liberación consiste en reconocer que la dignidad humana no es una propiedad singular de Jesucristo, que esté disponible para su uso exclusivo y excluyente por un grupo o una jerarquía. La igualdad vivida por María Magdalena en comunidad con Jesús nunca podrá ser enterrada por las estructuras sociales y simbólicas que la han ocultado, de hecho; tampoco depende de que fuera o no la esposa de Jesús, lo cual sólo tiene sentido de forma metafórica, como sigue siendo actual por el modo. aunque la idea de un "Santo Grial-real" de madera (no monárquico, sino encarnado en la "iglesia de l@s *wo / men*", en términos de SCHÜSSLER-FIORENZA) es sugestiva y ha hecho soñar a millones de lectores. Vid. BERNABÉ URBIETA (1994); MARJANEN (1996); JONES (ed. 2003).

[1] "¿Encontrará fe el Hijo del humano cuando *viene* [ἐλθὼν ἆρα] a la tierra?" Lc 18, 8b. Como ya anoté en la sección IV, una pensadora feminista como LUCE IRIGARAY se atreve a proponer que la *parusía* esperada por los cristianos no se va a realizar por la negación dialéctica del mundo creado ni de la débil humanidad (la expectación apocalíptica), ni por la construcción de artefactos lógicos aún más sofisticados (la ciencia-ficción o la Ley totalizadora), sino precisamente por la encarnación (IRIGARAY, 1984, 139-141).

[2] Cf. la tendencia de algunos investigadores, como la admirable AMY-JILL LEVINE (2003, 331 s.), a dar por supuesto que el perfil de un varón observante es la "verdadera personalidad de Jesús", lo cual no resulta más plausible que la narración del proceso vivido por la comunidad hacia nuevos modelos de relación; es decir, que Jesús *pudo cambiar*, de acuerdo con el relato. Sin duda que eso es más misterioso y "milagroso" que mover físicamente montañas; y a eso se refiere la parábola de Mc 11, 22-24. Pero ocurre.

[3] Lo he analizado con detalle en los estudios *Jesús, el aprendiz* y *La vida de Jesús, según Marcos.*

de la impureza externa (Mc 7, 1-23 par. Mt) o por la evidente transgresión de exigencias legales para que *separase* a los pecadores (Mc 2, 16 ss. par.; Lc 6, 27 ss. Q; Jn 8, 3 ss.). Si comprendemos, sin destruir la estructura del texto, que esos relatos nos están narrando una *historia de aprendizaje*, se hace posible entender que los seguidores de Jesús tuvieran la necesidad de pasar por una experiencia semejante, aunque nunca llegaran a terminar el proceso[1].

No sólo un intérprete determinado (Crossan, Schüssler-Fiorenza, etc.), sino cada evangelio *como texto literario* impide ocultar el profundo cambio que Jesús, intencionadamente, propicia respecto a los modelos de familia (el *oikodespotēs* masculino) y los modelos de sociedad (la jerarquía sagrada: *arkhiereus* y *arkhon*) basados en un *parentesco ficticio* (*fictive kinship*), dicen los antropólogos[2]: el gran jefe como Padre de todos[3] (Mc 10, 42-45; Mt 23, 8-12). "Muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" Mc 10, 31. Si el primer redactor de un evangelio, Marcos, pudo comprender esa revolución doméstica y política con su escaso vocabulario en griego vulgar (*koinē*), una expresión formada en la oralidad y destinada a ser puesta en escena ante una asamblea de gente *común*, no es poco plausible que también fuera la vivencia de Jesús, como resultado de un aprendizaje hecho explícito en el relato de su camino. Los evangelistas y las asambleas a quienes éstos se dirigen así lo interpretaron, porque la memoria de Jesús les daba pie a hacerlo.

No creo que podamos llamar irreales a valores nuevos llevados a la práctica, antes que a la teoría. Habría que aplicar propiamente el término *idealismo* a la construcción de un orden simbólico determinado para legitimar la práctica del *oikodespotēs*, tanto en la familia como en el imperio, por medio de lo que Werner Jaeger llama "ideales de la cultura helenística": la *paideia* fundada tanto en los héroes de Homero, virtuosos por la superioridad de su dominio, como en Demóstenes, campeón trágico de la polis durante su lucha contra la tiranía[4]. En realidad, símbolos semejantes habían constituido, como he analizado en la sección III, la ideología del Deuteronomio acerca de un Amo divino, superior al monarca y a cualquier otro poder, el cual reproduce a escala global las actitudes de un emperador airado, aunque su intención sea liberar al pueblo de cualquier

---

[1] Cf. 1Cor 11, 2-16, por comparación con Mc 14, 3-9.

[2] De modo inespecífico, se habla de "parentesco ficticio" para las adopciones o en las genealogías que no se basan en el vínculo de sangre ("sociedades de Casa", las llama LEVI-STRAUSS). Pero lo más correcto en esos casos sería denominarlo parentesco legal o formal. Por el contrario, debería ser evidente que el *parentesco ficticio* propiamente dicho actúa como un modelo emic en la sociedad patriarcal para legitimar las jerarquías impuestas, con una violencia y un dominio análogos al *oikodespotēs en su propia casa*, aunque en una entidad de distinto orden: el imperio, la empresa, el partido, la burocracia religiosa. Quienes aceptan un papel como clientes o "falsos hijos" llaman a su jefe "padre". Tanto el patriarcalismo doméstico como el ficticio (político, económico, religioso) son subvertidos por las redes sociales que construyen *otro modelo emic*: la alternativa horizontal de la fraternidad, a través de la comunidad de mesa, la solidaridad y la ayuda mutua, la cual *no tiene nada de ficticia* en la cultura malaya (CARSTEN, 2000; PARKIN et al. 2007, 419-422) o en las culturas indígenas mesoamericanas actuales, sino que cabría llamar *metafórica*. Esas formas de *relacionalidad* (*relatedness*) o emparentamiento horizontal, mediadas por el respeto mutuo, pueden ser, a su vez, *fingidas*, como en la mafia siciliana o en el compadrazgo establecido entre jefes políticos y subordinados (patrones y clientes). No es de extrañar que Jesús, en su marco cultural, pidiera a sus "hermanos, y hermanas, y madres" que prescindieran del uso desplazado del concepto "padre" (Mc 3, 33-35; Mt 23, 9), el cual connotaba una posición privilegiada, excepto para referirse a la divinidad de forma no ficticia, sino entrañable y confiada. ¿Ha dejado de significar tal cosa en nuestro tiempo, por ejemplo, en la Iglesia católica a la que pertenezco?

[3] D'ANGELO (1992) explica que la referencia a Dios como "padre" (aram. *Abbá*), tanto en la oración al Padre Nuestro, como en las interpelaciones de Jesús, supone un desafío a la religión política de Roma, dado que el emperador Augusto y sus sucesores se apropiaron el título "Padre" (*pater patriae*) que procedía del pensamiento platónico y estoico.

[4] JAEGER (1933).

opresión. Jesús no sólo presenta otro modelo, más allá del honrado Demóstenes, defensor de una democracia viril, sino que lo realiza en su vida narrada.

En vez de organizar una pedagogía directiva para crear réplicas del Gran Hermano, Jesús acepta equitativamente la diversidad en la comunidad (a través de cuarenta *interagonistas*, sólo en el breve relato de Marcos) y se ofrece a sí mismo, como símbolo del amor pleno, a la comunión entre diferentes. Pero tal *revolución interior* no es propuesta como un tratado de doctrina, ni consiste en un monólogo, a diferencia del evangelio de Tomás o el evangelio de la Verdad (Valentín), respectivamente, ambos hallados en la biblioteca de Nag-Hammadi. La memoria *sobre* Jesús adopta el método narrativo con que él había expresado su propia memoria y motivado una crítica de las actitudes convencionales: las parábolas.

10. Un nuevo modelo de identidad

Marcos no es sólo el primer relato nunca escrito sobre la vida de Jesús, y el modelo sobre el que se elaboran las demas narraciones, sea para integrarlo en su estructura (los otros dos sinópticos), sea para modificarlo o completarlo, como es probable que hiciera la comunidad de Juan (vid. infra, sección VIII). También ha servido de paradigma implícito para el surgimiento de una modernidad insatisfecha, abierta a un continuo aprendizaje[1].

El evangelio de Marcos comunica a través de la historia de Jesús, sin construir una prueba retórica, que cualquier persona, mujer o varón, puede culminar una identidad distinta a la del dominio, la acumulación, la violencia o el patriarcado[2]. Esa realidad nueva y radicalmente igualitaria tiene un nombre propio en los evangelios: la vida de Jesús, o, con mayor propiedad todavía, la comunidad de Jesús y con Jesús. También tiene un nombre común: *anthrōpos*, desde que Jesús se llamó a sí mismo *bar-enash* ("Hijo del humano, este humano"). Todavía antes, una sociedad concreta había asumido la redacción de Gn 1, 26-28: "a imagen de Dios-a los creó, varón y mujer los creó".

Los modos de acceder a esa nueva realidad eran, sin embargo, distintos para la mujer y para el varón, a consecuencia de cómo ha sido construido el género por la sociedad de cada época[3]. A pesar de las reticencias expresadas por la crítica feminista, a causa de los roles subordinados que se aplican a las mujeres en el hogar patriarcal (gr. *oikos*, lat. *domus*)[4], las huellas de un protagonismo subversivo por parte de las mujeres,

[1] Es lo que he intentado demostrar en mi tesis sobre *El aprendizaje narrado*.

[2] Vid. un cap. de mi estudio *La vida de Jesús, según Marcos*.

[3] Vid. muchos de los aspectos que influyen en esa construcción social, la cual subyace a los símbolos religiosos, en un congreso dedicado a "las familias cristianas en el contexto" de la Antigüedad tardía, BALCH y OSIEK (eds. 2003): arqueología del *domus* y de las *insulae*; valores domésticos: equidad y sufrimiento; mujeres; esclavos; niños; implicaciones actuales. Las contradicciones entre unas lecturas y otras, a cargo de distintos investigadores, no se eliminan mutuamente, sino que todas ellas nos informan de algo útil y necesario. Jesús y la comunidad que co-fundó, junto con quienes le sobrevivieron algunos años más, los Doce, sus compañeras, el grupo más amplio de sus seguidores (*ókhlos*), no pueden ser clasificados sencillamente como 1) "observantes de la Ley", o 2) transgresores por programa, sino que comparten un proceso de cambio social progresivo cuyo modelo eficaz es la revolución interior vivida y manifestada por Jesús. De otro modo, reducimos la vida de Jesús a un mito (*sólo* kerigma: muerte-resurrección) o, por el contrario, a la biografía de un historiador actual sobre un varón convencional del s. I.

[4] Vid. LIEU (1998). En general, la autora pone en cuestión los tópicos de la literatura judía y cristiana en la Antigüedad tardía, porque sus asertos "pueden estar enmascarando o silenciando otras voces, que

los esclavos, los jóvenes y los niños en la extensión del cristianismo, "de casa en casa", proceden tanto de autores cristianos [1] como de las diatribas contra las asambleas cristianas (Celso, Luciano, Porfirio)[2]. Lo veremos en las próximas secciones del libro.

El propio Marcos *oculta* la realidad del seguimiento de muchas mujeres a Jesús a lo largo del camino por Galilea (Mc 15, 40-41), hasta el momento en que los varones ya no les podían hacer sombra: ante la cruz y ante la tumba vacía. No es casual que incluso la *masculinidad* de *ese humano* las hubiera dejado en segundo plano, hasta entonces. Sin embargo, a partir de ese desenlace es exigible a cualquier oyente reconstruir la historia desde el principio, para reconocer que el Hijo de Dios, quien se ofrece a sí mismo para reunir a una muchedumbre en la comunión, había aprendido a su vez con las mujeres y *citaba* sus actitudes y comportamientos cuando pedía a los varones-aprendices que se hicieran humanos, servidores, no-violentos[3].

Lo relevante de esa declaración de Jesús ante testigos, sea en la versión de Lc 22, 25-27, sea en la de Mc 10, 42-45 par. (Mt 23, 8-12), es la potencia de su sentido para comunicar una igualdad que va más allá de lo jurídico. Sabemos que el carácter legal de la Torá para el judaísmo se refiere al conjunto, no sólo a unos códigos circunscritos; por tanto, también tiene fuerza legal el enunciado que reconoce a mujer y a varón la condición de *imago Dei*, heb. *tzelem*[4]. No obstante, la equidad que construye la historia de Jesús, su vida narrada, consiste en una demanda concreta y reiterada (Mc 8, 34ss.; 9, 34; 10, 44-45 y par., etc.) para que ambos géneros compartan un modelo de identidad *humana* que haga justicia a quienes habían sido marginados del espacio público, etiquetados como inferiores, vejados en la práctica y en el discurso, *a pesar de Gn 1, 26*; incluso, si queremos verlo así, por el propio narrador del evangelio. La equidad, en tal sentido, no sólo es un ente con valor legal, sino una identidad liberadora.

Para que la igualdad meramente regulativa (cf. Gál 3, 26-28) entre quienes nacen con una biología diferenciada por el sexo o en posiciones sociales diversas se convirtiera en el horizonte al que aspira cualquier sociedad era necesario que *alguien* realizara un proceso de aprendizaje y consumara una vida donde 1) los roles son intercambiables: mujeres, esclavos y niños tienen autoridad para actuar pública o ejemplarmente (Mc 5, 33-34; 7, 29-30, 14, 6-9 par.), los varones actúan como servidores (cf. Mc 6, 37 ss.); 2) además, aquellas funciones *siempre reservadas a los últimos* se convierten axiológicamente, según la enseñanza madura de Jesús, en primordiales y exigibles a todos; pero, específicamente, a los varones ambiciosos, según

---

nosotros ahora querríamos recuperar. Sobre todo, los textos no reflejan simplemente una 'historia', como si ocurrieran independientemente, sino que ellos mismos son parte del proceso por el que Judaísmo y Cristianismo llegaron a ser" (2005, 3-4). La crítica me parece más justificada (LIEU, 2005, 85) cuando se refiere al ambiguo libro de STARK (1996, 95-128) que a Jesús, quien fue realmente asesinado por su solidaridad con las mujeres y los estigmatizados en su cultura. STARK es uno de los promotores más famosos de la teoría de la "elección racional" en la Sociología de la religión, que reduce sus motivaciones a las mismas que el mercado capitalista: el máximo beneficio. Su concepto de las "redes" domésticas a cargo de mujeres en el alza del cristianismo no pretende comprender los modos en que las mujeres subvierten los roles patriarcales, sino cómo colaboran a fortalecer y consolidar el poder de otros (nuevos) patriarcas, por medio de la "fertilidad cristiana" (ibid., 115-128). Este tipo de análisis parece una réplica frívola del marxismo escolástico. P. BROWN (1988, 154) y LANE-FOX (1986, 308 s.) ofrecen una visión mucho más abierta del fenómeno de los matrimonios con paganos (cf. STARK, 1996, 111-114).

[1] 1Tim 5, 13; Hechos de Pablo y Tecla; Agustín, *Confesiones*.

[2] Vid. un estudio más extenso en el apdo. 2.6 de la sección IX: "La revolución cristiana, vista por Luciano".

[3] Lo he analizado en *Jesús el aprendiz* y, concretamente, en un cap. de *La vida de Jesús, según Marcos*: "La relación con los otros significativos: el Hijo de Dios asume los roles del servicio". Vid. un resumen en el cap. 9 de esta sección.

[4] *betzelemnu*, "a imagen nuestra", en pl., Gn 1, 26.

los estereotipos de género entonces vigentes (hoy se aplicaría también a mujeres economistas o a homosexuales ministros): Mc 9, 33 – 10, 45 par.; Mt 23, 8-12; Jn 13, 1-17.34-35.

Sin rastro de crueldad por su parte, sino más bien con la energía de una denuncia profética, Jesús se deja apresar y matar en la cruz con plena conciencia de que sólo de esa manera podía liberar a los maldecidos por un rol indeseable: el de chivos expiatorios (Mc 8, 34s.; 10, 45 y par.). Muere *en su lugar*, no para que la sociedad *se iguale en la pena* capital, ni en la muerte fatal, sino para que la cruz no sea *la identidad de los infamados.* Lo narra el evangelio de Marcos, porque no podía comunicarse más que en forma de historia, pero era explícito en sus dichos y reconocido por las comunidades que los transmitían oralmente.

11. Historia de la recepción: una *nueva* modernidad

11.1. Intención subversiva

Sería absurdo negar que la *imitación de Cristo* fue asumida de manera radical por mujeres y por varones, amos y esclavos, personas de distintas etnias, durante dos mil años, aunque tuvieran que afrontar la amenaza de sanciones sociales en su propio hogar (Lc 13, 51-53; 14, 26) o la muerte en las cruces de sucesivos imperios (Mc 8, 34 par.; Lc 14, 27 Q). Basta leer las actas del martirio de Perpetua, noble romana de Cartago (sin derechos ciudadanos), y Felicitas, esclava de su familia; antes, las de Blandina, esclava crucificada en Lyon; consultar la biografía de Calixto, esclavo liberto, quien estuvo preso antes de ser cristiano, fue acusado por ser demasiado compasivo, después de serlo, mientras ejercía como obispo de Roma, y acabó siendo martirizado por el imperio; rescatar del olvido a Margarita Porete, mística tan sutil como Eckhart aunque más comprensible, quemada en una hoguera de París el mismo año que los famosos templarios.

La lectura expiatoria con que los poderosos han recubierto el evangelio ha hecho tan barroco el mensaje que costaba reconocer ese significado *social*. El martirio era una denuncia de la desigualdad impuesta por el imperio y sufrida desde el hogar patriarcal. El anuncio del Evangelio por los testigos expresa una igualdad existencial en *otro reino* o en otro mundo posible.

Como vengo subrayando al tratar distintos temas, son abundantes las parábolas de Jesús sobre agentes subversivos en la élite local, que se arruinan por solidaridad, o en las que el narrador usa la comicidad popular para deshacer la fascinación por el ídolo (poder, dinero), sin violencia (Lc 14, 13-24; 15, 11-32; 16, 1-13. 19-31; Mt 18, 23-35; 20, 1-16). El administrador se despide perdonando las deudas, el terrateniente paga *igual salario* a los jornaleros sin tierra, sea cual sea el valor de su trabajo, el padre hace una fiesta cuando regresa el hijo perdido (despilfarrador y pecador), el rico Epulón envidia al pobre indigente, Lázaro; el magnate sienta alrededor de su mesa a los excluidos del contacto social, que andan por los caminos. La hipótesis de que, por medio de tales relatos, Jesús pretendía fortalecer la imagen del amo, el padre, el magnate o el negociante, si no es malintencionada, al menos parece demasiado ingenua. El narrador de las parábolas atrae la atención de su audiencia y distiende su ánimo por medio de la parodia, porque el con-reinado de Dios-a consiste en actitudes contrarias a la lógica dominante: la divinidad de los amos, los patriarcas, los magnates, es vuelta del

revés[1]. Su generosidad los arruina (Mt 20, 11-16); se privan de su dominio, a favor de los servidores (Lc 19, 11-27 Q).

Lo que nos corresponde en las siguientes secciones de este libro es trazar en esbozo una *Historia de la recepción* (audición o lectura) de los evangelios que saque a la luz su dinamismo como fermento para que las estructuras sociales de la *oiko-nomía* sean una y otra vez puestas en cuestión, por medio de la *mimesis reconfiguradora* que la audiencia ha seguido haciendo sobre esa *historia humana sagrada* durante dos mil años. Es posible defender, con argumentos sólidos[2], que los evangelios han dado motivos a la génesis de una *modernidad* nunca autosatisfecha, sin legitimar automáticamente las ideologías de la Ilustración (ni de la Contra-ilustración) como si fueran sagradas e *infalibles*.

Desde luego, lo que podemos afirmar como lectores es que ni la violencia, sea reaccionaria o sea progresista, ni la dictadura, sea del proletariado o sea de una oligarquía, ni la humillación de cualquier ser humano, podría fundarse en *esos textos*, precisamente porque su desenlace consiste en la tortura del Hijo de Dios por quienes decían ser señores divinos, en nombre de la Ley. No cabe seguir *torturando a los evangelios*, hasta sacar de ellos la hoja de parra que necesitaba una jerarquía eterna *en la tierra*, como hicieron Bonifacio VIII, Bossuet o Ernesto Giménez Caballero. Ya no es posible utilizarlos para legitimar la globalización de la injusticia (el manto del emperador, el látigo del déspota doméstico, los supuestos carismas del dominio, de la violencia o de una superioridad predestinada), en nombre de la España perenne o de Amerikkka[3].

11.2. Desarrollo humano

En el enfoque actual sobre el *desarrollo humano*, donde confluyen la ética personalista, la filosofía moral sobre la justicia y una economía centrada en la persona, ha pasado a ser relevante el desarrollo de las capacidades que permiten a un ser humano conseguir reconocimiento y autoestima[4]. El desarrollo no puede medirse solamente de modo técnico, por un aumento de los ingresos o una felicidad empirista, sino que se manifiesta en todas sus dimensiones por la libertad a que da lugar el crecimiento de las capacidades personales para: 1) intervenir activamente en la economía, 2) ser reconocido socialmente (con todos los derechos y deberes sociales, con las mismas o

[1] Digamos, por último, que la crítica a los ideales de la modernidad (los símbolos violentos de la Revolución francesa, las contradicciones prácticas de los movimientos emancipadores, el colectivismo sexual de Engels) también es posible y necesaria, pero no corresponde a la interpretación de unos relatos escritos en el s. I d. C., sino a la lectura de *El demonio y Margarita* de Bulgákov o a muchas otras narraciones fabricadas durante los últimos tres siglos. No cabe proyectar el desagrado de un liberal o de un conservador, acerca de la igualdad elevada a falsa ley en el "socialismo real", sobre un relato del s. I que subvierte explícitamente la igualdad entre jefes y entre varones, como era común en su tiempo, para promover la equidad entre los géneros y entre las castas socio-religiosas. Para conseguirlo, desacraliza los roles instituidos, por medio de la ironía narrativa: el samaritano es más cumplidor que el sacerdote o el levita (Lc 10, 29-37); el publicano es más santo que el fariseo (Lc 18, 9-14). "Porque todo el que se ensalce será humillado; y el que sea humilde será ensalzado" Lc 18, 14b y 14, 11 Q.

[2] Vid. un libro en preparación, *El canon de la vida: Raíces del desarrollo humano*.

[3] Vid. la teología crítica con la historia de la nación, cualquier nación, elevada a imperio, que ha elaborado RUETHER (2007), así como un estudio de años, en (dis)continuidad con WEBER, TROETLSCH, NIEBUHR, SCHÜSLER-FIORENZA, etc., acerca de los modelos sociales construidos bajo el marchamo "Cristiandad" (RUETHER, 2008; 2009), de los cuales no puede hacerse responsable al texto del evangelio, sino como pretexto.

[4] AMARTYA SEN (1999b, 63-64).

suficientes oportunidades) y 3) participar en un marco político democrático, según Amartya Sen. "[....] El perfeccionamiento general de las libertades políticas y civiles es central para el proceso de desarrollo mismo. Las libertades relevantes incluyen la libertad de actuar como ciudadanos cuyos asuntos y voces cuentan, más bien que vivir como bien nutridos, bien vestidos y bien entretenidos vasallos. El rol instrumental de la democracia y los derechos humanos, tan importante como indudablemente es, tiene que ser distinguido de su importancia constitutiva"[1].

No obstante, habría que subvertir la escala de valores vigentes para que reconociéramos muchas de las actividades más necesarias para la vida y el bienestar del ser humano: centenares de servicios mal pagados[2], además del cuidado, la ternura, la fidelidad, la escucha, las *entrañas que acogen y perdonan,* la disponibilidad cotidiana en la familia y en la comunidad, la capacidad de entrega, la maternidad-paternidad. Tales valores no son contemplados por los cálculos actuales de la razón económica con arreglo a fines, ni aun siquiera por los Índices de Desarrollo Humano (IDHs).

La Historia de *las memorias*, a través de muchos actos cotidianos, nos hace discernir vivamente que la gratuidad del servicio no consiste en la esclavitud del servidor, disfrazada de obediencia, a cambio de un cierto honor, sino en la plena libertad para interactuar creativamente y en una oportunidad para el reconocimiento mutuo. Es posible y necesario un cambio profundo de las estructuras socio-simbólicas, que sirva de signo a nuestra *confianza* en el desarrollo personal, interpersonal y social. De otra manera, seguiremos padeciendo el peso de las ambiciones y los prototipos inventados por las élites, para denigrar a quienes *sirven a la vida*, como si fueran *prescindibles*[3]. La frontera entre el capital que permanece y el trabajador fungible, entre servicios de primera y de última categoría, entre los ministerios que subsisten y el pueblo desestructurado, expuesto a todos los vientos, es una herida en la memoria eterna.

Otro mundo es posible, antes del otro mundo. Para ayudar a que se haga *visible* es crucial en este tiempo reunir de nuevo a la *asamblea humana* para revisar las distintas memorias culturales y orientar el futuro.

[1] SEN (1999b, 288).

[2] Los peor pagados: la educación infantil, los camareros, los auxiliares de enfermería, el servicio doméstico, los servicios de limpieza y un larguísimo etcétera a quienes se juzga "prescindibles" desde la óptica del *héroe capitalista o burócrata.*

[3] La apariencia de que la realidad fuera manipulable en su conjunto como una materia prima disponible para la acción de un sujeto racionalizador, estratégico, tuvo su centro en la planificación del estado soviético, hasta hace veinte años; hoy se ha situado en el núcleo "inteligente" de las redes económicas: la "fuerza de trabajo autoprogramable", a diferencia del "trabajo genérico" (CASTELLS, 1998) y, concretamente, aquellos que toman las decisiones en redes jerárquicas de información y comunicación, como las empresas transnacionales y el poder militar.

VII. La memoria sobre el fin del mundo: una comunidad de iguales

> […] del modo en que yo os he amado, qué os améis los unos a los otros (ἀλλήλους) Jn 13, 34, (despedida de Jesús)

Los símbolos del fin del mundo existían antes que Jesús comenzara su camino y condicionaron tanto su vida pública, como la interpretación de sus actos por la cultura de su tiempo. En esta sección me he dedicado a investigarlos, a la vez que intento comprender la visión de Jesús (su *apocalipsis*), sin limitar el acto de interpretación a un *ajuste* de lo que hizo y dijo en la mentalidad de su época o en la mía.

La ascesis preparatoria para la guerra final está asociada a los imperios y a las competiciones atléticas, además de a las sectas que pretenden dominar el mundo. Desde luego, tuvo una gran influencia sobre el cristianismo, desde el s. II hasta la fecha, aunque su mayor impacto hay que enmarcarlo en el s. IV, cuando los líderes cristianos se plantean conscientemente emular y superar a los líderes del paganismo, en el escenario abierto por el Edicto de Tolerancia. Sin embargo, apenas hay rastros de esas actitudes en la vida narrada de Jesús, como veremos.

Lo que caracteriza sin ambages la relación de Jesús con su entorno humano y con el Misterio divino es la epifanía de la comunidad. Jesús convierte la vida comunitaria en signo místico, de un modo distinto a las sectas esenias, los monjes de Qumrán o la fraternidad de los "colegas" (*haverim*). Tanto los relatos de los evangelios, como los *logoi* de Jesús que se pueden cosechar de fuentes patrísticas o extracanónicas, coinciden en su preocupación por que la comunión sea un motivo para el cambio social, a imagen de la comunión divina: que mujeres y varones no se prejuzguen mutuamente a causa de estereotipos, sino que se traten como hijos/as de Dios-a y hermanos; que los más capacitados o enérgicos se hagan servidores, de modo que no haya esclavos ni jerarquías "naturales". La realidad de la persona humana, más allá de las diferencias de origen, de género o de clase, no consiste en que la imagen del varón anule los rasgos y roles de las mujeres, sino más bien que todos nos humanicemos en el rol del servicio personal, para que *todos/as reinen.*

Del milenarismo recibo la llamada a construir el futuro en el horizonte del bien común y la fiesta del con-reinado de Dios-a, donde nadie es excluido de la mesa planetaria: los Objetivos (comunes) para el Desarrollo del Milenio. Del ascetismo puedo aprender que me es necesario limitar el propio deseo sin anularlo, a través de la relación interpersonal.

De tal modo, tengo la oportunidad de *madurar* en un proceso de socialización *humanizadora* con otras personas e interiorizar deseos intersubjetivos y solidarios con las necesidades de las demás, como con las propias. Gracias a esa maduración, el placer que pudiera obtener es multiplicado extraordinariamente por el consentimiento y por la compasión. Para que esa sensibilidad estética pueda desarrollarse nos sirven los símbolos y, de modo muy relevante, las narraciones, por cuyo medio las emociones y los afectos no se manifiestan como impulsos (auto)destructivos, sino como formas de relación social gratificante. El cuerpo humano no es un mero postizo del alma, sino el signo fundamental de la persona viva, en la base de cualquier lenguaje y de cualquier relación con el Misterio: el alimento, el desarrollo infantil, la sexualidad, el bienestar, la vida y la muerte, son los significantes de los *sacramentos*.

1. Epifanía de la comunidad

El Nuevo Testamento, sobre todo sus textos pseudoepígrafos[1], también adolece de la subordinación y separación propiciada por las culturas mediterráneas entre géneros y esferas sociales: política patriarcal (varones libres) y economía doméstica (mujeres y esclavos, bajo vigilancia), honor (masculino) y vergüenza (femenina), rituales públicos (afirmación de un solo poder) y tabúes contra la palabra y la sexualidad *fuera de orden*. Pero apenas hay asomo de algún esfuerzo por argumentar con quienes viven o piensan de otro modo (Flp 4, 8; Rm 12, 14 ss.; 1Pe 3, 15). Había mucho camino que recorrer hasta que fuera posible asimilar el aprendizaje vivido por Jesús a través de la acogida incondicional, la llamada al diálogo con amigos y enemigos, la memoria de los infravalorados.

Sin embargo, los evangelios tienen un origen claramente popular. Surgen de las tradiciones orales sobre Jesús, Mesías e Hijo de Dios, e incorporan una urgencia explícita de acogida y apertura intercultural en sus actitudes sociales, así como una homogeneidad en el reparto de roles grupales entre varones libres, mujeres y esclavos. Revelan una estrategia favorable a la formación de personas capaces de vivir en redes de iguales (*koinōnía*), a diferentes planos sociales: la familia, la comunidad y la sociedad civil (*ekklēsía*), en referencia a la *koinōnía* divina entre Madre/Padre y el Hijo, con el Espíritu que actúa por ell@s. Tal forma de relación fue interpretada de modo radical por Pablo, Marcos, Juan y por las iglesias posteriores (Flp 2, 1-11; Mc 10, 14-15.29-31.42-45; 1Jn 1, 1-4; 4, 7-9; Ef 5, 1-2 [4, 1 – 5, 20]; Hch 2, 42-47; 1Pe 3, 8-9) hasta su culminación con la teología del s. IV, en polémica directa con el imperio romano[2]. Así pues, en los evangelios se ejerce una crítica explícita a la sacralización del dominio y del dinero, la violencia y la acepción de personas (patriarcado, machismo, xenofobia), todavía más acentuada que en las tradiciones proféticas del Primer Testamento. Volveré a tratar sobre ello en la sección VIII.

Como hemos visto, la composición del Pentateuco y la edición de los demás libros del canon hebreo se dilató a lo largo de siglos, desde las tradiciones pre-exílicas, a través de un proceso redaccional todavía no culminado en tiempos de Jesús, si atendemos a los textos de Qumrán. Ha de contrastarse, relativamente, con la historia acelerada de los evangelios durante el s. I, lo cual impidió que fueran re-escritos una y otra vez por *expertos*, cuando ya eran compartidos por comunidades a lo largo del Mediterráneo.

Aun así, hay que reconocer con cierta perplejidad que la carta a los Hebreos, 2Pe, Jud, el Apocalipsis de Juan y algunos enunciados *impactantes*[3], consiguieron enredar el

[1] Cartas deuteropaulinas [Ef 5, 21 – 6, 9; Col 3, 18 – 4, 1] y, entre ellas, las pastorales [1 y 2 Tim, Tit]; cartas atribuidas a Pedro 1Pe 2, 13 – 3, 7; 2Pe 2, 4-22; 3, 3-16; o a Judas, Jud 5-16.

[2] Vid. PETERSON (1935). Fue publicado en respuesta a la teología política de CARL SCHMITT y en oposición a la impostura del nazismo, aunque trata sobre la resistencia de las iglesias al arrianismo oficial durante el s. IV. PRESTIGE (1977) es muy útil por las referencias a la teología de los capadocios y a su desarrollo de la *divina koinōnía*, junto con una eclesiología de comunión que se hacía práctica a través de las comunidades cristianas igualitarias, organizadas sobre valores radicalmente participativos. La demanda de que los superiores de la comunidad –elegidos por sus miembros- se hagan como el último en actitud servicial, procede de las reglas de BASILIO DE CESAREA, aunque fuera difundida por BENITO DE NURSIA en occidente. De hecho y por principio, su formulación más radical se encuentra en la práctica de Jesús sobre la comunidad y sobre el servicio, según Mc 9, 34 – 10, 45.

[3] Frases con resabios violentos de Pablo (1Tes 1, 10; Rm 2, 5; 3, 25; 5, 9, etc.), de sus émulos en las cartas deuteropaulinas (Ef 5, 6; Col 3, 6) e incluso de la comunidad de Juan (1Jn 2, 2; 4, 10). Sin embargo, esos enunciados están disociados –y producen una disociación en el lector- respecto del tópico

sentido de la Alianza renovada por Jesús y actualizada por la memoria de la *ekklēsía* con la ideología de la violencia sagrada: la ira divina que exige sacrificios cruentos. No obstante, al propio Pablo le causa reparo ese lenguaje *inhumano* (1Tes 5, 9; Rm 3, 5; 4, 15). Todas las obras citadas estuvieron a punto de ser excluidas de un canon todavía abierto durante el primer milenio, como sí lo fueron el Evangelio de Pedro, los apocalipsis de Pedro, Pablo y Esdras (IVEsdras), así como un amplio elenco de literatura judía re-escrita por judeocristianos: el ciclo de Henoc y Jubileos, la Asunción de Moisés, 2Baruc, etc. Tales obras son la costra visible de las heridas provocadas por una terrible persecución en distintas etapas del cristianismo originario. En palabras reveladoras de Santiago, "la ira del varón no obra la justicia de Dios" Sant 1, 20. La gratuidad del amor de Dios (gr. *kharis*) se manifiesta en la resurrección de su Hijo a todo ser humano *presa de la violencia y del dominio*, a causa de estructuras sociales radicalmente injustas. Sin embargo, el recurso a imágenes del Primer Testamento para amenazar a la concurrencia siguió manifestándose en escritos posteriores: las *Didascalia apostolorum*, Jerónimo, Agustín.

Me ha parecido posible y necesario, en las secciones anteriores, analizar la Alianza comunidada por la tradición de Israel como una reivindicación consciente y voluntaria de la identidad negada por los imperios y las etnias dominantes, aunque a través de signos igualmente exclusivos[1]: la comunidad restringida de mesa, la reunión cerrada de los varones, los tabúes alimenticios y, en general, los códigos de pureza, la amenaza simbólica del *herem*. Ahora bien, en el *tiempo último* y en los signos que comunican el amor divino a cualquier persona, *a pesar de nuestros prejuicios culturales*, se hizo patente la necesidad de profundizar un aprendizaje milenario acerca de quién es el-la interlocutor-a de esa Alianza que consiste en una comunión con Dios-a mismo-a (Éx 24, 1-11): el Misterio inaprensible. Las dificultades para tal comprensión no sólo se hacen patentes en la vida de los aprendices catalogados como tales: los Doce varones que representan a las tribus de Israel y, específicamente, Pedro (Mc 8, 16-21; Hch 10). También son relatadas, al menos según el evangelio de Marcos, en la persona misma de Jesús, quien vivió un aprendizaje histórico con validez transcultural (Mc 1, 38-45; 7, 23-30, etc.). Y son dramáticamente puestas de manifiesto por la vida de Pablo, antes perseguidor de los herejes que profanaban la Torá.

Así pues, aunque sea notoria la continuidad con la Historia de Israel, el modo como el NT interpreta el relato de la Alianza (heb. *berit*) que reúne a Dios-a con un grupo de seres humanos tiene como horizonte una *humanidad nueva* y una tierra nueva (*kainē ktisis*, dice Pablo: Gál 6, 15; 2Cor 5, 17). Esa radical novedad (*euaggelion*) no es producto de la aniquilación física del viejo mundo, a pesar de las alegorías *apocalípticas* al gusto de Pablo (morir-para-resucitar con Cristo Rm 6, 1-11), sino el *regalo* (gracia, gr. *kháris* Rm 6, 14; 5, 20-21) consiguiente a la entrada en una comunidad de la memoria, a través de la identificación con la vida de ese Humano: el Hijo de Dios. "Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; sino que habéis recibido un espíritu de hijos que nos hace clamar: Abbá, Padre" Rm 8, 15. Como los testigos de la vida de Jesús le dirían a Pablo (1Jn 1, 1-4; Gál 2, 7-10; con cierto escozor por su parte cf. 2Cor 5, 16), y Pablo mismo avisaba a sus interlocutores (1Cor 1-4; Flp 3, 7 ss.), *no basta* con vivir un bautismo de muerte y renacimiento, como en los misterios órficos, en Eleusis o en los templos de Isis y

---

o tema principal de los textos: el amor, el servicio los unos a los otros, la justicia con los pobres, la comunión en Cristo.

[1] Vid. p.ej. la antropóloga católica DOUGLAS (el cap. "The Bog Irish", 1973) o el teólogo anglicano SAGOVSKY (2000, 104 ss.).

Serapis. La memoria histórica que los evangelios sacan a la luz pública, después que fuera enterrada por los dueños de este mundo, consiste en una vida narrada, la de Jesús, en relación con otras vidas que también son *buena noticia*: los/as *inter*agonistas con quienes crea una realidad social y sensible. De hecho, lo más relevante en su transmisión y en su composición es lo que podríamos llamar la *epifanía* de la comunidad.

Una vez que los postulados comparatistas de la Historia de las religiones (*religionsgeschichtliche Schule*: Bousset, Wrede) acerca de los evangelios han sido balanceados por una mayor conciencia sobre el "impacto" configurador de Jesús en la génesis de la tradición[1], podemos valorar los resultados de la Historia de las formas (*Formgeschichte*: Bultmann, Dibelius) en un nuevo marco. No basta con descubrir paralelos en las religiones helenísticas (*mysteria*) para comprobar que las prácticas cristianas fueron asimiladas de su entorno; por similares motivos a que el uso del griego *koinē* por el evangelio de Marcos no significa que fuera un remedo de la literatura greco-romana, sino una traducción y una inculturación que influye en ambas partes: traductores y traducidos. Después de haber atravesado las cinco secciones anteriores de este libro, hay motivos de sobra para comprender que el cristianismo se origina como una secta mesiánica en el judaísmo. Ahora bien, habrá que explicar el hecho de que los judeocristianos grecófonos, comenzando por Pablo, tuvieran ocasión de reformular los símbolos de la tradición judía en categorías comprensibles para una audiencia pagana: *euaggelion*, *mysterion*, etc. Sobre ello trataré en la sec. VIII: las formas mestizas de los evangelios.

Uno de los factores más propicios para esa traducción del movimiento judío-galileo de Jesús a otro contexto fueron los propios judíos helenizados que habitaban las ciudades más populosas del Mediterráneo: Antioquía, Éfeso, Corinto, Roma, Alejandría. Pero tal contagio habría sido imposible si en la vida narrada de Jesús no se comunicara un dinamismo comprensible para personas y grupos sociales de otras culturas. La identidad de Jesús hizo posible la *koinōnía* entre los distintos pueblos, incluyendo a los *bárbaros* desde el principio (p.ej., los gálatas). Eso es lo que vamos a investigar en las secciones siguientes.

Así pues, tanto la práctica comunitaria de Jesús como sus dichos sobre la comunidad, pueden ser interpretados a la luz de la efervescencia lograda por las *asambleas* abiertas y participativas (*ekklēsíai*) e incluso por los comienzos de una asamblea global, en contraste liberador con la glorificación del poder de los imperios en tiempos de Pablo y de Lucas. Ni la organización asamblearia de los cristianos, ni los *rituales para actualizar la memoria* que los caracterizan, ni sus formas de iniciación son meros postizos, sino que surgen de un fermento reconocible: la vida narrada de Jesús.

1.1. Lo más común

En la mayoría de las tradiciones religiosas, los códigos de pureza han convertido en fuente de impureza lo más común (gr. *koinón*). La cultura judía en tiempos de Jesús no era una excepción: tanto Jesús, como Pedro, Santiago el Justo y Pablo, de acuerdo con los textos del NT, se educan en esa fobia semiconsciente y pasan verdaderos apuros hasta librarse de ella, en convivencia con personas de otras culturas o con otras formas de vida (Mc 1, 38.41; 7, 27-29; Hch 10, 14; 10, 28; 11, 8; 15, 5-29; 21, 17-25; Gál 2, 1-

[1] Vid. DUNN, "Disciple-Response"; "The Remembered Jesus"; "When did Faith Begin?"; "The Diversity of Faith", (2003, 128-134; 881ss.). Lo he revisado con detalle en mi libro *La vida de Jesús, según Marcos*, y en esta Historia de la memoria (secciones VIII, IX, X y XI).

6). Jesús lo previene justo antes de su encuentro con una mujer extranjera: "Todas esas causas de sufrimiento (*ponerós*) salen de dentro y se comunican/hacen impuro (vb. *koinoun*) al ser humano" Mc 7, 23. Pero concluye respondiendo a la mujer de cultura griega: "por esta palabra, ve" Mc 7, 29. La palabra comprensible por ambos, el alimento compartido, la sexualidad que une a los amantes, en vez de humillar con violencia, el reconocimiento del cuerpo y sus necesidades, los deseos vitales en el prójimo como en uno mismo, son configurados por cada cultura y aun por la posición social, pero pueden ser medio para la comunión entre quienes eran situados a uno y otro lado de la frontera, en los escalones de una jerarquía o de una tipología. La experiencia del bien común puede vencer al prejuicio.

Los escritos apocalípticos habían llevado el odio hasta el extremo, desde el libro de Jubileos, al que ya hicimos referencia, hasta el Apocalipsis joánico (Ap 21, 27). A su vez, la crítica paulina a la idolatría seguía enredada en los símbolos del Levítico o en la *halakhá* legal de la pureza (1Cor 5, 1.9-13; 7, 1-2; 8, 13; cf. Hch 15, 29), a causa de su formación farisea y su antiguo zelotismo (Flp 3, 5-6; Gál 1, 3-14), en tensión con quienes pretendían introducir tales prácticas en todas las iglesias (Gál 3, 1-5; 5, 1-6; Flp 3, 2-3; Hch 15, 5 ss.). Pero Pablo deja todavía más claros sus motivos proféticos: la diferencia entre la liturgia imperial y el memorial asambleario, entre el orden de un mundo a punto de caer y una justicia eterna, entre dos formas muy diversas de religión política.

El modo en que Pablo supera su aversión a *lo más común* se funda radicalmente en la memoria de Jesús: "Yo sé, y estoy *convencido en el Señor Jesús*, de que nada es impuro (*koinón*) en sí mismo; pero para el que estima que algo es impuro, para él es impuro" Rm 14, 14. De tal manera, está citando una de las tradiciones orales sobre Jesús: el rechazo a los criterios de pureza externa (Mc 7, 1ss.), e incluso una actitud más rotunda y global de Jesús, citada por Pablo: "*nada es impuro en sí mismo*"[1].

Sin embargo, lo curioso es que ni aun así se libra Pablo de la *aversión a lo común* por su valoración social: el adj. *koinón* no es la traducción griega más antigua del heb. *tamé* [2], "impuro", sino que procede de la literatura intertestamentaria, es decir, del periodo dominado por una mentalidad sectaria contra la mezcla[3]. El peculiar subjetivismo estético de la fobia contra lo *koinón*, que Pablo establece en ese pasaje, no es más que otra huella de una mentalidad muy arraigada.

Por el contrario, cuando expone su programa de la comunidad a cada una de las iglesias, Pablo se deja inspirar sin trabas por las palabras y los hechos de Jesús que eran anunciados por cualquiera de los misioneros itinerantes: el testimonio de la *koinōnía* en una muchedumbre donde se reunieron mujeres y varones, justos y pecadores perdonados, puros e impuros sanados, judíos y gentiles, en seguimiento de una persona que convierte la comunión de su Cuerpo y de su Sangre en símbolo de la relación con Dios-a (1Cor 10, 16; 1, 9), a través de su entrega incondicional por amor a todos (Flp 3, 10). En tal *koinōnía* no desaparecen las formas de relación humana, como en una especie de amalgama, sino que son reconocidos con mayor dignidad los roles del servicio activo[4] a la persona (Gál 6, 6; Flp 4, 15; Rm 12, 13; 15, 27), a la comunidad y a la comunidad de comunidades en su conjunto (Gál 2, 9; Flp 1, 5; Flm 6), comenzando por los más vulnerables (2Cor 8, 4; 9, 13; Rm 15, 26).

---

[1] οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ

[2] ame(j'. En los LXX y en los evangelios se emplea *akátharton* ἀκάθαρτον, "no-limpio".

[3] Cf. "animales impuros" 1Mac 1, 47; cosas impuras [alimentos] 1Mac 1, 62; actos profanadores Heb 10, 29; personas impuras Ap 21, 27.

[4] *koinōnein=diakonein*.

Puesto que no se trata de negar ni de borrar ningún rastro de novedad, sino de investigar un proceso de aprendizaje histórico que los cristianos atribuimos al dinamismo del Espíritu, también se hace patente en los textos que los pueblos mediterráneos emergentes durante los ss. VII - I a.C., y el helenismo, en particular, transmitieron a los primeros cristianos, al menos quienes hablaban en griego *koinē*, una acepción muy positiva del mismo término. En el segundo libro sobre los Macabeos, el campo semántico de *koinón* describe el "bien común" (2Mac 4, 5) y la esfera social de la asamblea donde se reúne el pueblo, toma sus decisiones, celebra y agradece las buenas noticias, por medio de frases adjetivas o adverbiales (2Mac 8, 29; 9, 21.26; 10, 8; 12, 4; 15, 36). La Sabiduría de Salomón, un escrito casi contemporáneo de la memoria de/sobre Jesús, habla con expresión lírica del "aire común" que cualquier nacido respira al ser acogido en la tierra (Sab 7, 3). Hasta la carta fanática atribuida a Judas trata de "nuestra común salvación" Jud 3. La democracia griega y sus paralelos en Roma o en Judea, aunque restrinja su validez a los varones en edad militar, proporcionan el horizonte de una asamblea política y/o litúrgica que podía ampliarse a *todo ser humano*. De otra manera, difícilmente habríamos logrado dar sentido a la comunión con el Misterio de un-a solo/a Dios-a, Madre/Padre de todas las criaturas (Lc 6, 35 Q; Mt 5, 45).

1.2. Una comunidad alternativa

Como explica el historiador Lane Fox[1], el auge de las comunidades cristianas no se explica únicamente porque hubiera muchas personas sin un estatus definido en las ciudades romano-helenísticas, ni por la movilidad social a que dio lugar el imperio a lo largo y ancho del Mediterráneo. Mucho más relevante fue la fractura social que se produjo en las polis organizadas según el modelo griego cuando la religión oficial dejó de servir para la legitimación del sistema político, ni los cultos locales daban de sí para proporcionar cohesión e identidad a cada una de las ciudades y sus áreas circundantes. La élite de los benefactores que sostenían los cultos públicos y el urbanismo fue adelgazándose, mientras que el resto de los ciudadanos reconocidos perdían parte de sus derechos o dejaban de participar en la administración. El hecho de que los emperadores se declarasen filohelenistas se inscribe en una campaña con el fin de asegurar la disponibilidad de un grupo de privilegiados para administrar el imperio con la exigida *enkrateia*, como veremos en un próximo apartado.

El declive del modelo clásico de ciudadanía, aun entre los varones libres, se refleja en la expresión de los jueces romanos, a partir del s. II: "Una ley para los más honorables, otra para los más humildes". Por el contrario, las iglesias hacen muy patente la comunión en un solo evangelio y una ley que no hace distingos entre las personas, a través de asambleas extendidas por todo el imperio. Los cristianos "podían ofrecer una comunidad alternativa y un rango de valores a aquellos desencantados por la estrategia de los ricos, por la aspereza en el ejercicio del poder y el endurecimiento progresivo de las gradaciones de rango y grado"[2]. Cuanto más crecía la desigualdad en el imperio, mayor era el contraste que representaban las asambleas cristianas.

El análisis científico-social por historiadores cristianos durante el último siglo ha tendido a poner mucho énfasis en la "institucionalización" del cristianismo para explicar

[1] LANE FOX (1986, 312-335).
[2] ibid. 321.

su eficacia. Las duras críticas de Baur[1] y, a su manera, de Harnack, contra el "catolicismo temprano" (*Frühkatolizismus*) como causa de la perversión de los ideales evangélicos, fueron rechazadas, primero, y valoradas por algunos analistas como virtudes, más tarde. No parece razonable pasar de un modelo de apologética a otro. Tanto el modelo crítico de Harnack cuanto una sociología restringida a algunos textos (las cartas pastorales) se centran en una de las dimensiones del canon, precisamente la más conservadora, de modo que casi anulan la validez de las demás.

La cosa llega al punto de que se confunda la mera organización de las asambleas cristianas y aun la existencia misma de los ministerios (obispo, presbítero, diácono) con la asimilación de la *oikonomía* imperial: la relación patrón-cliente, entre ministros y pueblo llano. Esa neo-ortodoxia sociológica no está describiendo los cuatro primeros siglos del cristianismo, sino que pretende, sencillamente, legitimar la actual estructura de la Iglesia católica, de similar manera a como Harnack pretendía deslegitimarla. Cierto que el proyecto de *asimilación* existió en la Historia de la Iglesia, pero habría que situarlo en su contexto apropiado: las iglesias norteafricana y alejandrina, donde comprobaremos que el sacerdocio pretendía blindarse frente a las críticas, desde mediados del s. III. Sobre todo, tal proyecto adquirió forma a partir del s. IV, cuando los emperadores se propusieron, por medio de la *táctica del oso*, engullir el cristianismo como *la* religión oficial, con un abrazo asfixiante.

Durante los primeros siglos, las conversiones de algunos, escasos, miembros de las clases ricas no se explican por el afán de ganar clientes a través de ese nuevo culto. "La preocupación por la "clientela" (*clientship*) pertenecía a órdenes sociales más altos que los de casi todos los cristianos conocidos. Tampoco la comunidad cristiana estaba diseñada para un "dominio" (*dominance*) fácil. Las primeras iglesias no tenían líderes fijos, y cuando los desarrollaron de hecho, adoptaron un sistema de liderazgo por elección para toda la vida. Así pues, a diferencia de la sociedad de culto pagano, la Iglesia guardó la separación entre los roles de benefactor y líder: el dominio no estaba asegurado"[2].

1.3. Correspondencia entre los símbolos y la organización social de las iglesias

Así pues, tenemos que partir de otra "ventaja" distinta a esa: que los cristianos fueran fácilmente dominables por una burocracia elitista, como suponían los más conservadores y sus oponentes en el otro extremo. Sea cual sea, no pretendo eximir al pasado de la crítica necesaria para replantear nuestro futuro, según veremos capítulo por capítulo.

No puede ser casual que los cuatro primeros siglos dieran pie a la síntesis de la fe cristiana en símbolos comunes (gr. *dogma*), a través de los cuales se hacía visible (gr. *doxa*) tanto la imagen de Dios-a como el concreto y humano *mundo de la vida* (al. *Lebenswelt*) que las asambleas habían constituido, en conflicto con el imperio, durante

[1] La visión crítica de la historiografía protestante sobre el *Frühkatolizismus* fue expresada por FERDINAND CHRISTIAN BAUR, fundador de la escuela de Tubinga, quien en su *Kirchengeschichte* (1853-63) dio una explicación histórico-dialéctica –haciendo uso de la lógica de Hegel- sobre los inicios de la Iglesia, mediante la oposición de dos puntos de vista (Santiago/Pedro vs. Pablo), para explicar una síntesis pragmática en el siglo II, la cual toma por modelo a Pedro, gracias a la datación tardía que BAUR supuso a los Hechos de los Apóstoles. Actualmente se piensa que las tres eran posturas simultáneas. En otra línea, de índole kantiana, se sitúa la obra de HARNACK (1885, 1894-1898), así como su formulación más discursiva y crítica ("The Christian Religion (2) in its Development into Catholicism", id., 1899-1900, 204-232).

[2] LANE FOX (1986, 321).

el transcurso de una historia de persecuciones. Aunque los cristianos no llegaron a plantearse de forma programática la erradicación del esclavismo ni la liberación de la mujer, hasta muchos siglos después, en el mundo social de las iglesias las mujeres y los esclavos participaban plenamente de las decisiones asamblearias y de los servicios visibles. A la vista de los hechos posteriores, cabe asegurar que esa participación no fue suficiente, ni llegó a desarrollarse hasta inducir una transformación del entorno político y económico. Pero sí lo fue para comunicar el fermento de una revolución aún *latente*. Los símbolos de la *koinōnía* proclaman la igualdad de las personas divinas, a la vez que afirman la relación entre la humanidad y la divinidad por medio de un signo: la vida de Jesús.

Las asambleas que celebran el *memorial de Jesús,* por la actualización de sus tradiciones narrativas, pretendían visibilizar con la mayor claridad posible el paradigma del amor y de la igualdad interpersonal que descubren en la vida del Hijo de Dios[1]. Para el caso, no es relevante si la cultura helenística influyó en la doctrina cristiana desde el principio (aunque historiadores como Hengel lo han desmentido de modo razonable)[2], sino que la experiencia de la comunidad cristiana no consistió únicamente en la proclamación de un individuo como jefe divino, a semejanza de otros mesianismos anteriores y posteriores: p.ej., la unción de Bar-Kokhba ("hijo de la estrella" Nm 22, 17; su nombre original, Bar-Kosiba) como líder militar, un siglo después.

Las primeras comunidades manifiestan la confianza –mediada por una experiencia que comenzó antes de la Pascua- en que el reinado de Dios-a se hacía presente por la vida consumada de Jesús, su Hijo, quien había reunido a sus seguidores y se había entregado a la comunión entre ellos y ellas, para que continuaran su misión: la redención de la muchedumbre. Su fe no consiste en el acto que *diviniza a un ser humano* sino en el reconocimiento de que *Dios-a se ha humanizado* en relación con una

[1] "La fe en la exaltación de Jesús como Hijo del hombre e Hijo de Dios, en la resurrección y en su instauración como plenipotenciario perpetuo de Dios llevó enseguida a la cristiandad primitiva ante la cuestión tocante a las relaciones de Jesús con los otros entes mediadores; se trata de los ángeles supremos o también –por lo menos en parte- de la sabiduría-torá concebida de modo personificado. Fue necesario, asimismo, repensar, dentro de la delimitación crítica respecto de la religión madre, la relación de los medios salvíficos del judaísmo hasta entonces vigentes –culto en el templo y torá- con el Hijo de Dios y mediador del Salvador ensalzado. La certeza de que con la actuación, muerte y resurrección de Jesús se había iniciado el tiempo mesiánico, tropezaba con el escándalo que producía un cambio básico en las relaciones respecto a la torá mosaica. Lo que corporeizaba la verdadera voluntad de Dios no era ya la torá promulgada en el Sinaí, sino la doctrina del mesías Jesús. Su muerte en el madero de la ignominia (Dt 21, 23) podía –sí: debía- poner en tela de juicio la ley de Moisés como autoridad última. Si para el judaísmo –también dentro de la perspectiva del tiempo mesiánico- el éxodo y la revelación de la ley en el Sinaí eran además el acontecimiento salvífico propiamente "normativo", los cristianos transfirieron esto consecuentemente a la persona de Cristo y a su obra" HENGEL (1979, 95-96).

[2] BOUSSET (en la línea de la Historia de las religiones a principios del s. XX) fue quien más insistió en el influjo del helenismo (no de la filosofía, sino de los misterios y la gnosis) desde los orígenes del cristianismo, mientras que KÄSSEMANN (1960) puso las bases para comprender la teología cristiana a partir de la tradición judía (henoquismo o apocalíptica). CULLMANN (1957) defendió la proclamación doxológica y la invocación a Jesucristo como Mar-Kyrios a partir de la experiencia de la Pascua, como se muestra en la expresión *Maranatha* (1Cor 16, 22). Lo que distingue a la iglesia de Jerusalén de los judeocristianos grecófonos y de Pablo es la visión de cada uno sobre la Historia en que se ha de cumplir la venida del Señor, sea como una exaltación étnica de Israel (o del propio grupo: gnosis), sea como una misión evangelizadora llamada a extenderse a todos los pueblos. El hecho de que se esperase de forma inminente la *parusía* (ni que fuera aplazada con el transcurso de las generaciones) no afecta a la distinción endocentrismo/apertura, que fue resuelta históricamente con la caída de Jerusalén. Por su parte, VERMES (1973, 113-137, esp. 130 ss.) argumenta el uso de *mara* (gr. *kyrios*, "señor") en el arameo de la época como una forma de simple respeto al superior en la escala social, lo cual atañe a la astucia irónica de Jesús en algunos pasajes de su vida (cf. Mc 11, 3; 14, 14), pero difícilmente se aplicaría a la fe de la comunidad judeocristiana después de la Resurrección.

comunidad de personas reales e históricas. De otra manera, nos quedaríamos sin entender que el *Kyrios* proclamado después de la Pascua no ejerciese su señorío sino a través de la *koinōnía* con la asamblea, por los signos que describe el comienzo del libro de Hechos: la venida del Espíritu sobre los reunidos (Hch 2, 1-13 ss.), la vida en común (Hch 2, 42-47; 4, 32-35), sanaciones (Hch 3, 1-10), en continuidad con la práctica del *rabbí* a quien habían conocido y descubierto como el Mesías definitivo, a pesar de que fuera maldecido por los jefes de la nación y crucificado por el imperio. Ya no era posible someterlo a los esquemas del *dios de este mundo*. Aun así, no faltaron intentos.

La historia de Jesús no sólo *significaba* el Misterio divino, sino que *hacía sensible y comunicable* su propia *koinōnía*, tal como nos revelan Marcos y Pablo[1], al mismo tiempo que reconocen la presencia del Espíritu de Dios en las asambleas donde se reúnen esclavos y libres, mujeres y hombres, judíos y griegos, sin distinción. Desde antes de la Pasión, esa *koinōnía* que los hermanos, hermanas y madres tienen entre sí, con Jesús y con *Abbá* (Mc 3, 31-35 par., etc.) gracias a una experiencia gestante del Espíritu que se expresa a través del amor servicial (Mc 8, 2.17-21; 9, 36-37; 10, 13-16; 14, 3-9; 14, 22-24; Gál 5, 6.13-14; Flp 2, 1-11)[2], significó una *comunión* en la vida de Dios-a, hasta que fue reconocido *siendo* tres personas en relación eterna (vid. especialmente Flp 2, 1-11; Jn 17, 20-21; 1Jn 1, 1-7). La discusión acerca de si Jesús fue considerado *físicamente Dios* desde el comienzo, como terminó por establecerse en el s. IV (gr. *homousios*), prefiere ignorar que lo más originario ha sido, precisamente, *el símbolo de la koinōnía* entre Dios y la asamblea humana por la vida narrada de su Hijo, más allá de cualquier mesianismo asociado a la conquista del mundo.

La memoria de Israel constituyó una semana y una noche de Pascua en que acontecía de nuevo la liberación, cuando se restablecía la igualdad en el hogar del clan patriarcal, para que fuera transmitida de padres a hijos, así como en el conjunto de la sociedad judía, más allá de las clasificaciones estamentales: sacerdotes y levitas, varones libres, mujeres, esclavos. Pero la historia de Jesús relata una *pascua permanente* a través de cada una de las tradiciones orales que iban siendo recogidas por las comunidades. Tal relato correspondía real y socialmente a la experiencia vivida por la *ekklēsía*: una "asamblea" donde los hechos de amor (*agapē*) y la vivencia de la igualdad (Gál 3, 26-28; Col 3, 10-11) hacen presente el dinamismo del Espíritu, entre el Hijo de Dios y *Abbá* (Rm 8), en comunión eterna (Gál 4, 4-7) y en devenir histórico (Rm 8, 18-27). El-la Dios-a de los evangelios ha hecho suya la historia de ese humano

---

[1] Sobre Marcos, vid. STRUTHERS-MALBON (1999), quien está de acuerdo con TANNEHILL y KINGSBURY en que su "cristología" –si puede llamarse así- es "representada" (*enacted*) por el relato; pero toma en serio el desarrollo narrativo de la identidad de Jesús en relación con los otros (*deflected, refracted and reflected Christology*), de cara a la audiencia del evangelio. Sobre Pablo, es útil el breve estudio de SOARDS (1999), porque permite comparar su lenguaje con el de Marcos. Ambos ensayos adoptan un punto de vista narrativo, que pone de relieve ante cualquier lector el énfasis casi obsesivo de Pablo sobre el significado salvífico de la cruz, con respecto al resto de la vida de Jesús, prácticamente ignorada, a excepción de su nacimiento de mujer (Rm 8, 3-4; Gál 4, 4), judío (Rm 9, 5) e hijo de David (Rm 1, 3), cuyos parientes aún viven (Santiago Gál 1, 19 y sus hermanos 1Cor 9, 5), "servidor de la circuncisión" y también de los gentiles (Rm 15, 8-9). Lo cual plantea un dilema a los exegetas: ¿cómo es que coinciden Pablo y Jesús en tantos aspectos éticos? (cf. TUCKETT, 2001, 44-45). A mi modo de entender, no es que Pablo ignorase el contenido de la predicación de Jesús. De las muchas referencias implícitas a las tradiciones orales sobre Jesús Mesías se deduce que Pablo tuvo acceso a ellas (cf. un cap. de mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*: "La exégesis de Pablo sobre las tradiciones orales de Jesús"). Más bien, creo que Pablo centró su atención en predicar un "Evangelio" (en realidad, el primero) claramente distinguido de los demás apóstoles y misioneros (Gál 1, 11-12; 2, 2.5), lo cual no me mueve a rechazarlo, sino que exige a cualquier intérprete situarlo en un contexto más amplio. Vid. este argumento desarrollado en la sección VIII, cap. 3.2: "El Evangelio de Pablo, discernido por Marcos".

[2] Jesucristo←→*koinōnía*←→*Pneuma*←→*agapē*←→Padre Flp 2, 1ss.; 2Cor 13, 13, etc.

que se revela el *Hijo* verdadero: no es posible regresar a un señorío abstracto, es decir, una representación inmutable del poder monárquico o de la estructura social jerárquica[1].

La experiencia vivida en la asamblea cristiana, aunque ocurra en un medio urbano, no se circunscribe al género del carnaval y lo grotesco en un "mundo al revés", que resalta, por contraste, la misma cara de la moneda: el orden de la violencia civilizadora sobre el caos. La memoria cristiana se sabe en continuidad con el *hallel* de Israel: los pobres, las mujeres, los excluidos y amenazados de muerte son reconocidos en medio del pueblo. La fiesta de la inclusión no consiste en destruir a los enemigos, ni siquiera en símbolo, sino que celebra una epifanía comunitaria: Jesús ha reunido a este pueblo, por el don incruento de sí mismo, en un corro de relaciones interpersonales (Mc 3, 31-35; 10, 28-31 par.; 14, 22-25; Lc 14, 15-23 Q; Mt 23, 8-12; 1Cor 11, 23-34; Jn 13, 14-15.34-35, etc.) que significan el amor y la igualdad en el Misterio *entreabierto* de Dios.

Decía que *no es posible regresar a un señorío abstracto, una representación del dominio y de la jerarquía*, si atiendo a la fuente de las tradiciones evangélicas: la vida narrada de Jesús[2]. Cualquier referencia a Jesús como *Kyrios* se refiere a su revelación

---

[1] "El marco general de corte apocalíptico, propio de la cristiandad primitiva, en el cual se expresó la revelación del "poder salvador" de Dios a través de ese Jesús, empujó desde el principio al pensamiento cristológico a caminar en esa dirección sin detenerse. La meta era articular de una forma absolutamente insuperable y definitiva –"escatológica"- dentro del mesías Jesús la autocomunicación de Dios, su hablar y su hacer. Las raíces de este desarrollo fueron dos: Una, la pretensión de plenipotencia mesiánica de Jesús, en la cual él anunció la cercanía del señorío de Dios –es decir, del amor salvador del Padre- a todos los que estaban perdidos. La otra es la certeza que tenían los discípulos de que Dios había resucitado a Jesús, su mesías crucificado. Imposible quedarse parados en una cristología adopcionista o en un concebir a Jesús como nuevo legislador [...]" HENGEL (1979, 122-123).

[2] Cf. un estudio de PETERSEN (1978) sobre el punto de vista en la narración de Marcos. PETERSEN considera con acierto que la perspectiva ideológica del narrador "es idéntica a la del personaje central, Jesús, con el cual comparte el poder de conocer lo que hay en las mentes de otros" (ibid. 107). A lo largo de las distintas situaciones dramáticas, "el narrador se alinea –si no es que se identifica- con el actor central" del relato (ibid. 102). Sin embargo, no deberíamos confundir la construcción de Marcos con el "foco cero" de un narrador omnisciente (cf. PETERSEN, 1978, 97), puesto que sólo nos permite conocer la realidad a través de los personajes (con excepción del título: Mc 1, 1). Me parece que esa *focalización interna* es pertinente para que la audiencia pueda compartir el aprendizaje de los personajes y, sobre todo, el de Jesús. Además, el grado de coincidencia ideológica entre el narrador y el personaje de Jesús no es total. STRUTHERS MALBON (1999, 43) subraya la disparidad generada por el "secreto mesiánico", la cual parece explicable si entendemos que el narrador habla desde la perspectiva del desenlace: Jesús no es un mesías en el turno de los ocupantes del trono de Israel, como él mismo se niega a admitir (cf. su uso de la autodenominación "el Hijo del humano", Mc 8, 31, justo después de la declaración de Pedro: 8, 27), sino el Mesías definitivo y el Hijo de Dios (Mc 1, 1; 14, 62). Pero el punto de vista de Jesús, en ocasiones, deja perplejo al narrador (Mc 5, 32-33; 6, 52; 8, 21; 14, 9). Cabe pensar que el autor implícito ha preferido *dejar las preguntas sin respuesta* y abrir el mundo narrado a la participación de la audiencia.
Aun cuando puedan diferenciarse los personajes en dos grandes series, como propone PETERSEN (1978): positivos y negativos, esa evaluación no obedece a una oposición simple entre el punto de vista de Dios y el punto de vista humano, ni, en general, se expresa en ese nivel de construcción del relato. Las autoridades pretenden expresar el juicio de Dios de acuerdo con la Torá o con las "tradiciones de los padres", mientras que Jesús confía en que la intención de Dios-a se significa en la libertad y la acción de sus interlocutores, cuando buscan sanación o demuestran su fe, su amor y su capacidad de razonar, incluso contra su propio punto de vista (cf. Mc 7, 29-30; 9, 21-24 ss.). La oposición entre las dos series de personajes se construye gracias a la trama, en virtud de sus funciones actanciales (ayudantes y oponentes del héroe), y, sobre todo, por su disponibilidad a esa "metanoia" solicitada por Jesús (Mc 1, 15): por lo general (luego veremos las excepciones), los personajes planos son negativos y forman un bloque compacto: representan un sistema ideológico. Mientras que los personajes con un cambio o una evolución interna, quienes toman en serio el "encuentro con Jesús", adquieren un valor positivo por ese *motivo oculto*. La perspectiva de Dios no se manifiesta con total claridad hasta la clausura del relato, después que Jesús ha sido condenado en nombre de la Ley y del imperio, por mediadores supuestamente divinos. La apertura del relato *hacia el Misterio* es –ha sido para mi- una lección contra cualquier fundamentalismo.

como Hijo de Dios, que nos sigue manifestando el verdadero rostro del Padre, para anular, precisamente, las máscaras del dominio. El diálogo hermenéutico de Marcos, Mateo, Lucas y Juan con la persona interpretada por la memoria oral permite entender la razón de que el llamado "Señor" por la asamblea no quiera ser reducido a una figura de la *Herrschaft* y de la estratificación socio-religiosa: "Un ejemplo, pues, os di/doy [aoristo], para que según yo hice/hago [aor.], hagáis [imperativo pres.] también vosotros" Jn 13, 15. Cierto que para leer sin anteojeras tenemos que saltar por encima de los *anatemas* con que se ha blindado una lectura integrista de la tradición, la cual ha pretendido, una y otra vez, cegarse ante Jesús a causa de una proyección de lo antiguo (el culto helenístico al héroe semidivino [*theios aner*], los *mysteria*, el mesianismo davídico), en vez de atender a su práctica comunicativa de lo nuevo, sobre las bases de su propia cultura. Hoy, ese integrismo aparenta ser sociológico para *dictar* lo que *Jesús no pudo ser*.

En las siguientes secciones no se contiene un tratado de cristología. Pero sí haré referencia histórica al modo en que las iglesias cristianas reaccionaron a lo largo del s. IV frente al programa imperial que pretendía instaurar una nueva forma de culto al emperador como sucesor de Cristo: Príncipe de las criaturas y Señor del Universo. Es evidente que el mito del Rey de Reyes y el Pantocrátor procede de la teología imperial, aunque (o porque) fuera extendido por Carlomagno en occidente. La metafísica platónica y neoplatónica no fue el camino que los cristianos siguieron para concebir que las personas en la *koinōnía* era radicalmente iguales: Padre, Hijo y Espíritu. De hecho, el sublime y filosófico Orígenes no llegó a tal conclusión. El medio para que fuera proclamada una igualdad *total*, esencial, contra los presupuestos del monoteísmo judío y de la metafísica griega no fue otro que la asamblea donde era vivida por sus miembros y comprendida como norma regulativa de su mundo social: el reconocimiento interpersonal entre iguales. Como veremos, Newman se sorprendió de este hecho después de consultar a las fuentes: fueron las asambleas cristianas, a costa de nuevas persecuciones, quienes proclamaron a Jesucristo *homousios* del Padre; y los teólogos capadocios quienes en mayor medida contribuyeron a ampliar esa confesión católica para que incluyera al Espíritu (*homousios* con el Padre y con el Hijo) en una tríada reconocida con cierta claridad desde las cartas de Pablo a las iglesias (2Cor 13, 13; cf. Mt 28, 19)[1].

El proceso por el que la Iglesia llegó a identificarse con el imperio romano nada tiene de misterioso, ni mucho menos de místico. Ha sido explicado razonablemente por los historiadores como el producto de una emulación, por parte de las élites cristianas, o como una asimilación, desde la perspectiva de la estrategia seguida por el imperio. Lo comprobaremos en los siguientes capítulos. Tal proceso no consistió en que el carisma de Jesús diera lugar a la institución de ministerios en y por la asamblea, lo cual había ocurrido mucho antes que el imperio se con-fundiera con la Iglesia; sino en la sustitución del amor servicial, hasta el extremo, por una máscara ancestral del poder sacro, hasta consagrar el totalitarismo con la sangre de Jesús. Pero esa pretensión, como diría el redactor del libro de Daniel, se apoyaba sobre pies de barro.

[1] En cualquier caso, tampoco entonces se trataba de una igualdad física, puesto que la discusión continuó hasta confirmar que la humanidad de Jesús no era una apariencia, ni una mixtura (*tertium quid*), sino verdaderamente asumida por el Hijo eterno desde que se hizo humano en el seno de María. Al fin y al cabo, así lo había proclamado el prólogo de Juan (Jn 1, 14), aunque no pudiera encajar en ningún esquema filosófico: el uso del término *Logos* no era platónico, por lo que su platonización en los ss. III-V, sobre todo por la teología alejandrina (esquema Logos-sarx), complicó más las cosas. Supongo que la comunicación del Misterio que han intentado formular los dogmas es *demasiado evidente* para que podamos reconocerla. Vid. otros detalles en la sección XI, cap. 1.

2. Visiones sobre el trasfondo: Qumrán y el gnosticismo

2.1. La trampa del dualismo: el deseo de distinción

Después que las bibliotecas del Mar Muerto y de Nag-Hammadi[1] han sido editadas y analizadas, ya podemos afirmar que ninguna de las dos conserva textos remitentes al origen de la tradición sobre Jesús. La excepción podría ser una serie limitada de dichos (*agrapha*), la mayoría de ellos en el llamado *Evangelio de Tomás*: un catálogo de *logoi* sin historia-s. Una lectura actualizada de los evangelios canónicos debería poner de relieve las relaciones del acontecimiento narrado con esos dos referentes, sobre todo en nuestra memoria cultural, a través de las interpretaciones que Jesús hizo sobre la tradición *visionaria* de Henoc y también por las adaptaciones que las sectas gnósticas hicieron del personaje de Jesús como protagonista de sus visiones. Si recordamos lo dicho desde la primera sección de este libro, la actividad de Jesús *chamán* demuestra ser mucho más próxima a la cultura popular, a las necesidades cotidianas del pueblo con el que convivió y a la vida de las personas concretas, a diferencia del autobombo usado por los escribas de Qumrán o de Egipto.

La colección del Mar Muerto está sirviendo para reconstruir una génesis plural del judaísmo, aunque a través de su elaboración sectaria: la biblioteca de una comunidad de ascetas[2]; mientras que los papiros de Nag-Hammadi ayudan a comprender la deriva del gnosticismo cristiano, el cual dejó de comunicarse con las demás iglesias, para imaginar una revelación particular y esotérica a mayor gloria de la secta. Nos descubren, también, el particular influjo de las doctrinas gnósticas, a partir del s. IV y hasta la actualidad, a través de los monjes del desierto: el ascetismo, el encratismo, el desprecio del cuerpo, de la sexualidad, de la maternidad, de las mujeres y, en suma, de la creación. Desde Marción hasta Valentín, los gnósticos coinciden en atribuir, como Platón, el acto creador a un demiurgo (el YHWH del AT) distinto del *Noús* (el Padre del NT). El helenismo esotérico y las tradiciones de Henoc y de Qumrán vienen a coincidir en el supuesto de que un mal metafísico se ha apoderado del cuerpo, el cual necesita ser conjurado por la violencia y por el dominio totalitario: la *República* platónica de los filósofos-reyes, el gobierno de los *santos*. Como diría Umberto Eco en sus sátiras sobre la obsesión por los sentidos ocultos, "así se explica todo".

Dentro y fuera de ambas bibliotecas, la literatura apocalíptica es abundante: sea en la tradición judía desde el libro de los Jubileos[3]; sea en la tradición teosófica del helenismo: la hermética alejandrina[4]; sea una mixtura de ambas: los *Oráculos sibilinos*[5].

---

[1] GARCÍA MARTÍNEZ (ed. 1992); PIÑERO (ed. 1997-2004).

[2] Vid. varias notas supra, sobre los estudios de GARCÍA MARTÍNEZ y TREBOLLE, entre otros.

[3] En correspondencia con textos de la tradición de Henoc, los Apocalipsis cristianos tienen rasgos peculiares: el Apocalipsis de Juan, *Ap Pedro, Pastor de Hermas*, etc., acentúan todavía más el contraste entre la condena de los impíos y el premio de la exquisita ternura con los santos.

[4] Cf. RENAU NEBOT (1999). Vid. sobre los diversos géneros de apocalipsis gnósticos, KRAUSE (1979); FALLON (1979). "Uno puede ver que virtualmente la totalidad del corpus literario gnóstico existente encaja sin esfuerzo bajo rúbricas que acentúan la revelación [p.ej. los títulos de una sección entera de la biblioteca: NHC V], para indicar que la revelación de verdades transmundanas era una *función básica de la literatura gnóstica*" FRANKFURTER (1996, 157). Este autor concuerda con FALLON al sugerir que la literatura gnóstica deriva de la apocalíptica judía tanto temática como estructuralmente.

[5] A partir de las tradiciones más antiguas (el *Libro de los muertos* egipcio, los oráculos mediterráneos, los *misteria* que pretendían abrir paso al conocimiento del trasmundo, los viajes hasta los confines desconocidos), el encuentro del helenismo con el dualismo oriental (los principios del bien y del mal con su corte de ángeles y demonios), así como con el judaísmo y con el cristianismo, dio lugar a revelaciones particulares sobre el futuro o sobre la cosmología, algunas de las cuales tuvieron un éxito inusitado en la

Según hemos tenido oportunidad de comprobar en capítulos anteriores, las ideologías que se expresan por medio de la apocalíptica en prácticamente todas sus versiones, aunque desde diferentes presupuestos culturales, han dado lugar a una doctrina ascética que demoniza tanto la vida ciudadana como el "paganismo" de los campesinos.

La causa meramente lógica podríamos encontrarla en el dualismo cosmológico y antropológico que domina el imaginario de cada uno de esos grupos. En las culturas orientales, desde el zoroastrismo hasta el maniqueísmo, la oposición entre dos espíritus, el Bien y el Mal, sobre el terreno del mundo, convierte al cuerpo en campo de batalla. En la cultura judía, el henoquismo, el esenismo y la comunidad qumránica traducen esa ideología por medio de conceptos autóctonos: santos y pecadores. En la cultura helenística, la oposición entre la materia y la idea, el demiurgo inferior y el Noús superior, se hace eco de un imaginario religioso indoeuropeo, el cual ha sobrevivido también en la metafísica hindú. En muchos rituales de muy diferentes culturas, comenzando por las religiones de las ciudades-estado y pasando por el chamanismo *desintegrado*, la separación absoluta entre el alma inmortal y el cuerpo mortal da pie a una deriva semejante. En cada uno de los casos, el dualismo simbólico inviste las relaciones sociales entre arriba y abajo (el poder sagrado) o entre adentro y afuera (la guerra santa).

Pero ese *mito fundamental* -en términos de Hans Jonas[1]- que se expresa por medio de revelaciones privilegiadas, con distinta simbología, no sirve por sí solo para explicar la tendencia a la ascesis contra el cuerpo, sobre todo en sus formas extremas. También algunos milenarismos populares han hecho uso del dualismo para simplificar la realidad, aunque sea contra la evidencia de una diversidad mucho mayor; en tal medida, en vez de una sanación por el maltrato del cuerpo, lo que han exigido a lo largo de la Historia han sido sacrificios humanos para conjurar el Mal. En nuestro tiempo, es necesario sanar ambas patologías: ascetismo misántropo y milenarismo violento, con ayuda de una *Historia de la memoria*. No obstante, sus causas y su desarrollo son diferentes.

La deriva del judeocristianismo, sobre todo en Siria y en Egipto, hacia la ascesis, ya era prefigurada desde hacía tiempo por un ansia/ansiedad de distinción frente al mundo. La diferencia lingüística (yo-tú-mundo) es probablemente necesaria para cualquier análisis de la realidad, por cuanto crecemos inmersos en un *mundo vital* sin cuestionarlo, hasta que tomamos conciencia de nuestra libertad práctica[2]. Pero, en el contexto de la secta, esa distinción se ejerce como una especie de rital de conjuro *contra la muchedumbre*, la plebe urbana o la multitud campesina que se reunía en las fiestas (el pueblo de la tierra); contra la asamblea cristiana en que se mezclan todos los grupos sociales y que celebra la *koinōnía* a través del memorial de la Pascua.

Es posible señalar, con la ayuda de modelos científico-sociales (Douglas, Bourdieu), que el control del cuerpo por medio de la ascesis funciona como un signo de *distinción social*, para delimitar el orden de las castas en una sociedad organizada jerárquicamente, como en el judaísmo posterior al exilio (desde el s. V a.C.) o en el conjunto del imperio romano desde el s. II d.C., según veremos en el próximo capítulo

---

trastienda de los monasterios. Vid. COLLINS (1987; 1997; 2000); DANIELOU (1961, 34-35: el Fénix, símbolo de la resurrección). Sobre los diversos géneros de apocalipsis gnósticos, KRAUSE (1979). Para una visión de conjunto que analiza los influjos del helenismo en los últimos pasos de la formación de los cánones judío y cristiano, en los padres apologetas y, sobre todo, en la patrística alejandrina, en paralelo con el gnosticismo y sus continuadores, es muy útil una obra conjunta de varios historiadores y filólogos españoles, PIÑERO (ed. 2006).

[1] Apud BLUMENBERG (1999, 192-193).

[2] Vid. BUBER (1922); HABERMAS (1987).

de esta sección. Además, aquellos grupos minoritarios o sectarios que aspiran a un estatus dominante, sea por medio de una ritualización de la violencia sagrada, sea por canales meramente ilusorios, utilizan un procedimiento específico[1]: la maldición de la muchedumbre, de sus necesidades y del cuerpo que comparten con ellos, como si fuera *la causa del Mal*.

2.2. Visiones del amor

Así pues, la enorme difusión de una mentalidad sedienta de *revelaciones* sirve de trasfondo para que comprendamos el alcance del lenguaje sobre el fin del mundo (*éskhaton*) y un nuevo mundo vital (*kainē ktisis*) en los evangelios y en las cartas paulinas. ¿En qué medida el imaginario de Jesús y el de Pablo reproduce la mentalidad de su época y en cuál otra lo transforma? ¿Podemos confundir el ambiente social y cultural de los campesinos galileos con el medio urbano de las ciudades mediterráneas, romano-helenísticas? Para responder a esa cuestión nos va a servir el evangelio de Marcos, cuyo origen en la memoria galilea de Jesús se hace patente por la relevancia y amplitud reconocida a su camino por las aldeas, en relación con los *portadores de la memoria*. A diferencia del documento Q, cuyo origen galileo es igualmente probable, el redactor se ha esforzado más por comprender el proceso vivido por el mismo protagonista.

Jesús anuncia el cumplimiento de la promesa profética y apocalíptica sobre el reinado de Dios-a (Mc 1, 14-15), preparado justo antes por Juan Bautista (Mc 1, 2-8; Lc 3, 1-20; Mt 3, 1-12; Jn 1, 19-34). Pero su actitud radicalmente abierta a un diálogo de amor iniciado por Padre/Madre (Mc 1, 9-11) le permite reaccionar a los signos de tal *actualidad* (gr. *kairós*) durante el itinerario de sus interacciones sociales, desde que se enfrenta a la locura de un espíritu aterrorizado (Mc 1, 21ss.): la postración en que agoniza la suegra de Pedro (Mc 1, 30s.) y el pacífico "asalto" de una muchedumbre que busca sanación (Mc 1, 32-34); el enfermo de la piel angustiado por la etiqueta levítica de *impureza* (Mc 1, 40-45); el paralítico considerado víctima de un espíritu maligno, a causa de sus pecados (Mc 2, 3-12); un recaudador odiado, pero ansioso de reconciliarse con Dios-a y hacer una fiesta para celebrarlo (2, 13 ss.); una muchedumbre ajena al orden que representan los intérpretes autorizados de la Torá (3, 7 ss.), etc.

El cuerpo estigmatizado de los otros se convierte en signo cada vez más relevante de su misión: el reconocimiento y el servicio en unas relaciones interpersonales liberadas del control amenazador, que llevan a la práctica la voluntad divina de amar a cada ser. Además de actuar como un chamán para liberar a los "presos del Fuerte", también reconoce la capacidad y la autonomía de su interlocutor, como Padre/Madre le ama a él.

Siguiendo el hilo, nos encontramos en el centro del camino con que Jesús se ha convertido en maestro de una nueva forma de vida, nuevos valores, nuevas prácticas, una nueva comunidad (Mc 8, 14-21.22-26; 8, 27 – 10, 52), ante lo cual los Doce aprendices se manifiestan perplejos. Esa incomprensión se expresa como una pre-comprensión o una serie de prejuicios configurados por la vieja mentalidad: la expectación mesiánica sobre un dominador del mundo, un rey con su corte o con su

[1] El patrón común de esos diseños es que el cuerpo debe someterse a la voluntad del centro de poder: el poderoso (el jefe, la secta, la casta) recurre a los ayunos o purificaciones rituales para someter el cuerpo propio; mientras que hace uso de la violencia contra el cuerpo insumiso de los otros (las mujeres, la masa, el enemigo), hasta aniquilarlo, si es preciso.

ejército (Mc 8, 27-30; 10, 35-45), unos sucesores en el dominio (Mc 9, 33 ss.; 10, 35-51).

2.3. Visión del futuro

En consecuencia, el discurso *político* de Jesús sobre el tiempo presente (Mc 13), cuando hace una revisión histórica y una prospección del futuro, similar a otros relatos intertestamentarios[1], manifiesta una doble intención: a la vez que se preocupa por desmontar el estatus de quienes le acusan[2] por no desempeñar una autoridad de mero *control* (Mc 2, 24; 7, 2-5; 11, 28); tambien previene íntimamente a los aprendices más fervorosos, fieles al esquema antiguo (los dos *Boanerges* y *Kefas/Petros*), de que los símbolos de lo sagrado (el Templo, el Mesías) tienen que ser nuevamente interpretados a la luz de la experiencia que compartieron en Galilea y de su evidente vulnerabilidad (Mc 13, 5-23; cf. 14, 28; 16, 7), a diferencia del mesianismo que habían asimilado judíos de todas las clases sociales[3]. El emblema más engañoso de la ilusión *provocada* por el emperador sería precisamente la magnificencia del Templo que edificó *Herodes el Grande*, a costa de una economía basada en la extorsión violenta.

Lo que Jesús hace en esa secuencia del relato, ante la mole descomunal del Templo, es pronosticar el futuro a partir de la experiencia presente, con la intención de proporcionar motivos de confianza y esperanza a su audiencia (judía, campesina, galilea) en que el reinado de Dios-a va a prevalecer[4], a pesar de las interferencias del emperador y los falsos mesías que se disputan el dominio del mundo. Si algo atañe a cada uno y una es permanecer en vigilia, dentro de la red de solidaridad efectiva que ya se había trazado, de comunidad en comunidad: continuar su servicio al prójimo, porque *no importa el día ni la hora*, sino llevar la opción de vida por el reinado *con* Dios-a, en co-responsabilidad, hasta el final (Mc 13, 32.33-37, ya asumido en 10, 42-45). Jesús ni quiere dominar este mundo, ni ansía que llegue la catástrofe. Sencillamente, anuncia que esos institutos de lo sagrado (el Templo, el mesianismo imperial, los *would-be kings*) son falsos y serán destruidos por la violencia que los construyó. Todas las jerarquías en la tierra y hasta en el cielo son provisionales (Mc 13, 24-25; cf. Lc 10, 18). Permanece la memoria de lo vivido y de lo que empieza a ser (Mc 13, 26-31).

Sea cual sea nuestro criterio de plausibilidad histórica[5] acerca de los hechos narrados[6], lo cierto es que el evangelio de Marcos *insiste* en que Jesús era consciente de

---

[1] Dn 7; 1Henoc (Apocalipsis de las Semanas o de los Animales), etc.

[2] La casta de los arrendadores que odian a los enviados y al hijo, Mc 12, 1-12.

[3] Cf. FLAVIO JOSEFO, BJ VI, 312-313, antes citado.

[4] Cf. la crítica de MALINA (2002) a las etiquetas esgrimidas para interpretar el discurso de despedida de Jesús en el evangelio de Marcos (Mc 13): "escatología" y "apocalíptica", que no son proporcionadas por el texto, sino por el modelo cultural de la modernidad centroeuropea, desde finales del s. XVIII. La comparación que hace MALINA entre la figura del Ayatollah Jomeini en Irán y la teocracia prefigurada en las historias sagradas del shiismo con el contexto original de la predicación de Jesús no es aberrante, sino incompleta. Sólo describe la expectativa de la audiencia, pero se olvida del valor del mensaje y de la experiencia narrada. Tampoco Budha fue "budista", pero lo que hizo y dijo no encaja simplemente en los esquemas del hinduismo.

[5] Vid. acerca de los "criterios" aplicados en la investigación sobre el Jesús de la Historia, secciones VI, cap. 2, y el prólogo a la sección VIII.

[6] Hay dos líneas demasiado definidas en la crítica histórica como para no necesitarse mutuamente: 1) Jesús fue un profeta escatológico que anunciaba la restauración definitiva de Israel, a imagen de Elías y en continuidad con Juan Bautista (Schweitzer, Sanders, Meier, Nickelsburg, Allison, Schrötter, etc.); 2) Jesús organiza un movimiento social cuando anuncia el reinado de Dios, cuyos parámetros corresponden a las necesidades del pueblo de la tierra, al borde de la esclavitud (Horsley, Crossan, Mack, Borg, Schüssler-Fiorenza, etc.). Desde luego, también hay otras formas de comprender la historia de Jesús que

su indefensión frente a los jefes y de su opción por la no-violencia. Deberíamos tomarlo en consideración, antes de rechazar como inauténtico ese valor de su vida narrada. De otra manera, sería difícil entender que Jesús se presentara en Jerusalén montado sobre un pacífico asno (Mc 11, 2 ss., cf. Zac 9, 9) y no organizase la conquista del poder, cuando estaba a tiempo. La confianza *agónica* de Jesús en el amor de Dios-a *Abbá* (Mc 14, 32-42) tiene como horizonte un futuro cada vez más cercano. A la vista de los hechos, inminente: su muerte por la conspiración de los jefes, ante la impotencia del pueblo[1]. Jesús debía de conocer la historia verídica del profeta Jeremías, además de las memorias o leyendas sobre otros profetas asesinados (Lc 11, 47-51Q; 13, 28.34); y el relato da a entender que era consciente de lo que significaba históricamente la profecía sobre el Siervo sufriente (Is 52, 13 – 53, 12). Pero anuncia su resurrección (Mc 8, 31; 9, 9. 31; 10, 33) con una fe ciertamente *contrafáctica* (Mc 13, 24-26.28-32; 14, 62), que se basa en la promesa divina de restauración a Israel. Su fortalecimiento se dirige a las mujeres, a los pobres y a las víctimas de la injusticia arbitraria y aniquiladora (Mc 13, 11; 15, 34; Lc 6, 20-23; 12, 6-7 Q; Lc 17, 20-37)[2], como un mártir no-violento (Mc 14, 48-49.62). Lo que no parece evidente es que Jesús previniera que la resurrección esperada (10, 34; 13, 32; 14, 25) se iba a verificar casi de inmediato, todavía menos que esos "tres días" de que habla en forma de metáfora el profeta Oseas (Os 6, 2) cuando se refiere al Israel amenazado por la violencia de los jefes.

2.4. Desacralización del poder y nueva creación

¿Cómo entender la resurrección de Jesús en un plano *distinto* de la realidad, a salvo de los perseguidores? Dada la manera sorprendente en que se verifica el acontecimiento, como un final abierto (Mc 16, 1-8), no es de extrañar que esos oráculos, en su forma original, dieran pie a la elaboración posterior del *tema de la parusía*, es decir, la expectativa de un regreso inminente del Cristo como Señor del Mundo.

Pablo participa activamente en nutrir esa esperanza sobre la *parusía*, en un medio urbano y helenístico, distinto al contexto galileo, judío y rural, en que vivieron Jesús y las primeras comunidades. Para interpretar la memoria de Jesús emplea una imaginación nutrida por la literatura intertestamentaria judía, eso sí, liberada de la violencia (1Tes 3, 13; 5, 23; 1Cor 15, 23; Flp 3, 21). Además, utiliza los títulos y la retórica del emperador, como el libro de Daniel (Dn 7, 13-14.26-27), para confrontar la gloria del Mesías Crucificado con el culto al Dominador[3]. Lo cierto es que tal regreso no ocurrió, al menos no en unos parámetros mitológicos y superhumanos[4].

No obstante, Pablo también es capaz de motivar en sus cartas una visión nueva de hacia dónde se encamina la Historia. Uno de sus signos evidentes es la *desacralización*

---

ni renuncian a la ultimidad del tiempo cumplido, ni a la demanda de que el mundo sea transformado por la libertad y la solidaridad humanas. Pero la imagen totalitaria y tiránica de Jesús, así como el retrato de un líder bienintencionado, por sí solas o son falsas o insuficientes. Los evangelios no han narrado tal cosa, aunque apenas hablemos de ellos, para evitar ese obstáculo a la fantasía, en vez de aplicar la imaginación al acto gratuito de entender al otro-Otro. ¿Es posible hacer Historia sin reconocer, al menos, la demanda de historicidad que han planteado los actos concretos de la memoria?

[1] Vid. RADCLIFFE (1987).

[2] Así puede deducirse de los salmos del Hallel, de la narración profética sobre el Siervo sufriente o del Sal 22, que es citado por Jesús en arameo galileo (Mc 15, 34).

[3] Vid. HARRISON (2002).

[4] Vid. lo que se ha llamado "aplazamiento de la parusía" o, sencillamente, una interpretación distinta del discurso final de Jesús (Mc 13) en contextos sucesivos: Mateo, *Didakhē* (BALABANSKI, 1997), milenarismo pacífico (Ireneo).

de los principados y potestades, más allá de lo ya predicho por la literatura judía[1]. Su intención es semejante, a pesar de las contradicciones, a la mostrada por el propio Jesús en sus dichos, quien se refiere con toda claridad al edificio de la religión política: la desacralización del dominio. "Pero nadie puede, después de haber entrado en la casa del Fuerte, destrozar su vajilla, si no ata primero al Fuerte" Mc 3, 27. El dicho es ambiguo y amenazante. No obstante, el modo de *atar al Fuerte* no consistió en la violencia, por medio de la conquista de Jerusalén y del mundo (cf. Mc 8, 35-37), sino en la denuncia que saca a la luz sus intereses, así como la afirmación del amor significado hasta el extremo, que se manifiesta en la personalidad del Hijo y las prácticas de la nueva comunidad. "Pues, ¿de qué le sirve al ser humano ganar el mundo entero si arruina su vida?" Mc 8, 36. Ciertamente, sin la fe de Jesús en que la memoria de su vida ha de prevalecer en este mundo y en el futuro sobre los dueños del orden religioso-político, sus actos no tendrían sentido. Pero el *canal* solicitado es el amor.

El proceso histórico que ha inaugurado el *nuevo* Mesías e Hijo de Dios se orienta a dejar sin efecto (gr. *katargein*) "todo principado, autoridad y fuerza" 1Cor 15, 24. La base de su anuncio está en la memoria transmitida sobre Jesús, desde el principio al fin de su vida pública: el reinado de Dios-a ya está aquí, el tiempo se ha cumplido. Las cartas paulinas lo formulan de la siguiente manera: "De modo que si alguien [vive] en Cristo, [es una] creación nueva[2]. Lo antiguo pasó, mirad que viene lo nuevo" 2Cor 5, 17; Gál 6, 15.

---

[1] Cf. FORBES (2001, de acuerdo con WINK y DUNN), quien defiende el esfuerzo de Pablo (sic: cartas deuteropaulinas) por renunciar al lenguaje de "ángeles y demonios", espíritus malignos o benignos, empleado generalmente por la apocalíptica, por sus contemporáneos fariseos (cf. Hch 23, 6-9) o judeocristianos (de manera reiterada, Heb 1, 5 ss.), y también por el evangelio de Marcos. Este último había optado por usar ese lenguaje de manera irónica, como cuando llama a los obsesionados por la protología henóquica "espíritus impuros" (*pneuma akathartos*), y, sobre todo, cuando Jesús, quien obra con el Espíritu Santo (o sea, con amor por la persona Mc 3, 29), es acusado de estar endemoniado: de hecho, tal imputación es un intento de demonización. La ironía de Jesús ante sus poderosos maldecidores es parte del proceso de liberación a favor de quienes son víctimas de tales categorías. En vez de responder en los mismos términos, Jesús habla del Fuerte que se ha posesionado de muchos (Mc 3, 27) y, de tal manera, hace un anuncio de su posterior viaje a Jerusalén.
En su lugar, Pablo hace uso de categorías abstractas, las cuales tienen como trasfondo la organización del imperio: poderosos (*arkhōn, arkhontes*), principados (*arkhai*), señoríos (*kyriotēs*), autoridades (*exouisiai*), elementos (*stoikheia*), fuerzas (*dynameis*), etc. (Rm 8, 38-39; 1Cor 2, 6.8; 15, 24). Según FORBES, esos términos pertenecen al lenguaje filosófico helenístico. En realidad, me parece que Pablo *traduce* símbolos comunes a la literatura judía de su tiempo (cf. una fantasía machista-angelical del calibre de 1Cor 11, 10), como podemos comprobar en la cuidadosa lista del propio FORBES ("Apocalyptic Terminology?" 2001, 74-81). Vid. sobre la función social de tal lenguaje, MEEKS (1979): construir un mundo alternativo y fortalecer la identidad comunitaria, en reserva del futuro, a través de un permanente dualismo: cósmico (cielo-tierra), temporal (eones: ahora-después) y social (malos-buenos). NEYREY analiza de modo muy semejante el simbolismo dualista (1990, cap. 7) y concluye que sus categorías podrían atribuirse tanto a un judío como a un griego de su época, aunque corresponden, concretamente, a alguien educado como fariseo y celoso (ibid. 221). No obstante, añado, la trama en que se insertan es distinta, sobre todo, por la renuncia (judeo)cristiana a la violencia, en fidelidad al Mesías pacífico.
Por su parte SACCHI (2003) insiste en que la tradición de Henoc había pronosticado la caída de los imperios, junto con los héroes antiguos (*gibborim*), es decir, los espíritus malignos. Además, en el Libro de las Parábolas, anunciaba la venida de una era nueva: la convivencia en paz y en prosperidad. Pero, según veo, el medio para tal advenimiento seguía siendo la venganza en una guerra total: "Sabed que habéis de ser puestos en manos de los justos, que os cortarán el cuello y os matarán sin compasión" 1Hen 98, 12. Eso es tanto como decir que los justos se convertirán, a su vez, en bestias. Lo cual es un hecho patente a lo largo de la Historia común, a causa de una doctrina justificadora de la guerra santa o del *anatema*, y, concretamente, en los últimos dos siglos de una modernidad que ha esgrimido la bandera de la violencia sagrada, desde la época del Terror en la Revolución francesa.

[2] ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, Χαινὴ κτίσις

Esa manera de expresar la novedad tenía resonancias no del todo previstas en la cultura de su audiencia: el helenismo. Gracias a las enseñanzas del orfismo y los misterios de Eleusis, en Atenas, desde los ancestros de la cultura griega, hasta la asimilación romana de los cultos a Isis y Osiris/Serapis, entre otros, el advenimiento de una era nueva podía ser entendido por sus interlocutores en lengua *koinē* [1]. Está describiendo un *rito de paso*[2], cuya historia sagrada son las tradiciones orales sobre la vida narrada de Jesús, incluida su síntesis en los *credos* comunitarios. De hecho, dice imitar a Jesús cuando hace las veces de un chamán que invita a entrar en el Misterio y participar en el con-reinado de Dios-a (1Cor 1-4; Rm 6-8; 14, 16-17), en diálogo con *Abbá*, gracias al mismo Espíritu que motivó la vida de Jesús (Rm 8, 14-17): el amor.

2.5. El alma se olvida del cuerpo

A través de la apologética cristiana, desde Justino hasta Agustín de Hipona, la doctrina sobre la *inmortalidad del alma*, separada del cuerpo, produjo una deformación muy peculiar sobre la memoria de Jesús y la esperanza judía de resurrección *íntegra* para quienes habían sufrido degradación y mutilación en su cuerpo. Además, ese proceso de adaptación fue casi simultáneo en el judaísmo helenístico y, sobre todo, en Alejandría[3], lo cual debió de colaborar en el auge del gnosticismo durante el s. II. Todavía antes, el ciclo de Henoc debió de familiarizar a los judíos con la idea de una supervivencia de las almas hasta el día de la resurrección final (1Hen [LV] 17-22; y su juicio: cf. los espíritus de los gigantes: LV 12-16), aunque los saduceos negaban ambas cosas (BJ II 264-165; Mc 12, 18).

El prejuicio más duradero fue la afirmación de la superioridad jerárquica del alma sobre el cuerpo, presupuesta por el platonismo y el estoicismo, la cual ha dado lugar a un juego de dualidades que subordinan un término al otro: el alma sobre el cuerpo (cf. Sab 9, 15), la mente sobre la emoción, la impasibilidad (*apatheia*) sobre la pasión, en cualquiera de sus sentidos.

El desprecio *relativo* del cuerpo es asociado al testimonio de los mártires, tanto entre judíos como entre cristianos, como una muestra de completa confianza en el poder divino que lo ha creado y puede restaurarlo (2Mac 7, 9.11.22-23.28; cf. Mc 14, 38). Sin embargo, la subordinación del cuerpo bajo el alma como un poder análogo al mundo político (el centro imperial) es un hecho patente en el helenismo. El discurso de los triunfadores y dominadores *debía prevalecer lógicamente* sobre el lenguaje de los humildes, la memoria de los vencedores sobre la *memoria passionis* de las víctimas, y

---

[1] No me parece necesario en esta investigación profundizar sobre las posibles relaciones entre el "chamanismo cristiano" y los oráculos, sueños y visiones en las religiones contemporáneas del imperio, ni soy la persona más adecuada para hacerlo. Pero ya hay quien ha puesto las bases para ese estudio, concretamente LANE FOX, "Visions and Profecy" (1986, 375-418).

[2] Cf. la explicación que da KÄSEMANN (1962) sobre la religión "entusiástica" de un grupo de cristianos de Corinto, diferenciada de la teología apocalíptica judeocristiana, que espera la consumación de la Historia, y de una "síntesis" entre ambas propuesta por Pablo. A mí parecer, es el propio Pablo en función de apóstol quien intenta impulsar a los corintios de cultura helenística (adeptos a los *misterios*) a que cambien de mentalidad a través de una nueva iniciación. La primera carta a los Corintios (al igual que Romanos, aunque su teología sea distinta: se dirige a una iglesia mixta de judíos y gentiles) es la alocución de un iniciador en el Misterio de Cristo, que organiza un rito de paso, con ayuda de símbolos apocalípticos: los eones (pasado-presente/futuro), el hombre viejo y el nuevo, la esperanza de plenitud (parusía) anticipada (nueva creación). De hecho, la expectativa apocalíptica ante una "revolución celeste" (la desacralización y caída de los *arcontes*) por intervención divina (Mc 13, 24-27; 1Tes 5; 1Cor 15; Rm 8; reelaborada por la cosmología gnóstica) siguió viva a través de la "Nueva Profecía" (montanismo) y, sobre todo, el milenarismo.

[3] Vid. SACCHI (194, 178 ss.; 189-195; 464-466).

aun sobre el recuerdo de su propia vulnerabilidad, junto con la de ese "Cristo" que fue condenado al suplicio "por el procurador Poncio Pilato, cuando imperaba Tiberio"[1].

Al menos, los evangelios canónicos permanecieron en su redacción original y son susceptibles de una nueva interpretación en cada contexto, que recupere una parte de la *memoria olvidada*, al tiempo que la actualiza e ilumina por el contraste histórico. La expectativa de un fin inminente del imperio sirvió de estímulo para promover la *revolución interior* y recomendar una moral provisional, que difuminaba todos los compromisos asumidos por la audiencia helenística: la *oiko-nomía* imperial, el patriarcado doméstico, el honor y la vergüenza, el prestigio de los ricos evergetas. Tal provisionalidad llegó a ser instituida por diferentes grupos en forma de sendos ascetismos, en competencia por el colmo de la virtud y la pureza.

Mientras tanto, el contexto interior, clandestino y subversivo de las asambleas cristianas permitía que varias generaciones anticiparan los frutos de un nuevo mundo vital, mucho más semejante a la modernidad que al medievo, gracias al cual *los últimos* participaban como iguales con los privilegiados y la redistribución de bienes en la comunidad garantizaba su vida.

3. Ascetismo imperial y milenarismo

3.1. Raíces del ascetismo

¿Un asceta comilón y bebedor?

A pocas personas entre sus contemporáneos se les hubiera ocurrido presentar a Jesús como un asceta. No propugnaba el odio al cuerpo. No hablaba del mundo como una tumba. No consideraba que la humanidad fuera una basura pestilente de la que era necesario apartarse.

Cuando llama de entre la muchedumbre a los Doce para que colaboren en la misión de anunciar el reino de Dios (Mc 3, 13-19), no les instruye para ser ascetas ni penitentes, sino para adoptar el estilo de vida de los jornaleros sin tierra que iban de aldea en aldea, y solicitar posada en uno de aquellos hogares (Mc 6, 7-13; Mt 10, 1-14; Lc 9, 1-5; 10, 1-16). No llamó a vivir en el desierto, sino que intervino en la vida social y política de Galilea, aunque evitara por motivos desconocidos, entre ellos la prudencia, las dos o tres ciudades que servían de emblema al poder de Herodes y a su pacto con el imperio romano: *Autocratoris* (Séforis), *Tiberias*. A la vez que reunía a la muchedumbre para sanar a los enfermos y expulsar demonios, celebraba liturgias multitudinarias que consistían en actos de solidaridad genuina, con un espíritu de comunión que multiplicaba los gestos habituales en una familia extensa: la fraternidad compartidora, la acogida mutua, la acción de gracias y la bendición (Mc 6, 34-44; 8, 1-

[1] "[…] auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem [?] Pontium Pilatum supplicio adfectus erat" TÁCITO, *Anales*, XV, 44 (ca. 110 d.C.). El evangelista-historiador Lucas trata a Pilato de "gobernante" (ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας), sin especificar más. También JOSEFO lo llama así: *hēgēmon*. El códice D del evangelio lucano sustituyó el vb. griego: *epitropeuein*. En gr., *epitropos* traduce el lat. *procurator*. Sin embargo, los historiadores clásicos alegaban que en el ordenamiento del imperio no correspondía a Pilato tal título, hasta el tiempo posterior a Agripa I. El descubrimiento de una inscripción dedicada a Tiberio en Cesarea Marítima parece haber confirmado que Pilatos no era procurador, sino "prefectus" (aunque la epigrafía es dudosa). Vid. FITZMYER (1987, 307-308).

10.14-21). Su concepto radical de la providencia y de la confianza en el reinado de Dios-a (Lc 12, 22-32 Q) sólo tiene sentido en el marco de esas acciones simbólicas y en el contexto de la cultura popular oriental, mediterránea y judía, que sirven de sustrato a la asamblea cristiana. A la esperanza popular judía en el reino de Dios, expresada en una fiesta del *Salom* (las Cabañas, la Pascua), se suman las prácticas de la cultura helenística urbana (el asociacionismo, los derechos civiles, los *mysteria*), una vez que es anunciado el Evangelio de la muerte y resurrección del nuevo *Kyrios*, el Cristo salido de abajo, imagen de Dios-a Madre-Padre.

Aquellos grupos que en su cultura se caracterizaban por algún grado de ascetismo, aunque no fueran muy exigentes, le acusaron de juntarse a comer con los pecadores (Mc 2, 16), en vez de ayunar como los seguidores de Juan Bautista o como distintos grupos dentro del judaísmo plural de su época (Mc 2, 18). Los ascetas por antonomasia, esenios o qumranitas, le ignoraron. Los líderes religioso-políticos, esos que *crean opinión*, se aferraron a aquella *falta* para desacreditarle, como habían hecho antes con el Bautista exactamente por lo contrario: "Pues ha venido Juan Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: Tiene un demonio. Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores" Lc 7, 33-34 Q.

No interpone límites a sus relaciones; mejor dicho, es capaz de vencer los prejuicios de la mentalidad convencional para tratar con prostitutas (Mt 21, 31-32), con soldados (Lc 7, 2-10 Q), con recaudadores (Mc 2, 13 ss. par.), con funcionarios (Jn 4, 46-54), con ricos (Mc 10, 17-27), pero de forma muy notoria con personas declaradas impuras y hasta con fanáticos que en aquella época todavía pasaban por enajenados[1]. Lo cual no significa que tratase a las mujeres que le acompañaban cotidianamente como prostitutas, ni que tuviera pensado formar un ejército, financiarse con ayuda de los recaudadores, vivir de los ricos, o persuadir a una masa de marginados para que le adularan como a un patrón dispendioso, según narra Petronio en el *Satiricón*. Por decirlo sencillamente, ni era un asceta ni un libertino. La demanda que se hace a sí mismo de no mirar a las mujeres con deseo (Mt 5, 28) encaja perfectamente en una comunidad donde mujeres y varones conviven realmente como iguales[2].

Lectura individual, lectura comunitaria

Además, Jesús no contribuyó a formar un movimiento ascético. Se planteó como programa la reunión de un pueblo renovado desde sus raíces, pero el signo de sus encuentros desbordó el marco de las sinagogas donde se congregaban los varones y dio lugar, como analizaremos en la sección IX, a un acontecimiento inédito en la Historia de Israel. Sólo al cabo de un siglo, y todavía en nuestra época, ocurrió que el lenguaje de Jesús fuera interpretado por algunos de sus seguidores desde una clave ascética. Tampoco fue fácil.

Primero, la comunidad de Jerusalén convirtió en seña de identidad, frente a otros grupos judíos y frente al poder de los sumos sacerdotes y del Sanedrín, las raíces

[1] Treinta años después, durante la década de los 50-60, los zelotes y los ideólogos de la guerra final contra los impíos ocupantes fueron adquiriendo influjo y poder entre una masa sometida a la extorsión del imperio, sin mediaciones, después del breve reino de Agripa I. Sin embargo, las causas eran las mismas que en tiempo de Jesús.

[2] No es una demostración de ascetismo, como lo sería solicitar eso mismo a los casados, entre sí, sino de respeto básico a la persona, en el marco de una cultura mediterránea que potencia y hace predominar *el deseo masculino*, con celo y con violencia. Esa *pseudociencia* del deseo todavía funciona en algunos grupos para *explicar* la pederastia o la esclavización de mujeres sin recursos.

populares del *nazireato*. El protagonista de ese peculiar proyecto fue Santiago, el "hermano del Señor"[1], a quien los judeocristianos eligieron como jefe, en lugar de los Doce. Según narra el historiador Hegesipo, "una generación después de los apóstoles", Santiago era un *nazir* declarado y respetado por el pueblo[2]. Fue uno de los motivos para que los demás judíos identificasen la procedencia de Nazaret con el voto del *nazir*, lo cual sugiere explícita –y sutilmente- Lucas, al narrar la dramática visita de Pablo a Jerusalén, con los resultados de una colecta en las asambleas de gentiles. Santiago aconseja a Pablo: "Tenemos cuatro varones que han hecho un voto por propia decisión. Después de recibirlos, purifícate con ellos y corre con sus gastos para que se rasuren la cabeza" Hch 21, 23-24 (cf. Nm 6, 21), lo cual era signo público de comenzar o terminar un voto temporal como *nazires*. En lengua aramea y siriaca, los cristianos se llamaron a sí mismos *nazarai* [3]. Sin embargo, las comunidades de *nazarai* en Palestina no se caracterizaban por el rigor, al menos en el marco de su propia cultura: el judaísmo[4]. En Siria, de un modo similar a otras iglesias orientales, el ascetismo era respetado como una opción o un estilo de vida, pero no asociado a la jefatura.

El segundo paso lo dieron algunas comunidades en Siria y en Egipto, cuando se apartan de las demás haciendo demostración de superioridad por medio de votos particulares y revelaciones especiales, en nombre de Tomás y del citado Santiago[5]: vegetarianos, apocalípticos y proto-gnósticos, como los ebionitas o los elcasaítas. Ese radicalismo tuvo su efecto en la doctrina católica, a través de escritos como el proto-evangelio de Santiago[6], donde se narra la vida de María como una especie de virgen consagrada, a imagen de mujeres cristianas contemporáneas, sólo que en culturas

---

[1] Vid. el resumen de DUNN (2009, 210 y 1079-1095), así como la explicación de CHILTON (2001, 146-147) por lo que respecta al nazireato de Santiago.

[2] Apud EUSEBIO DE CESAREA HE, 2, 23. HEGESIPO presenta a Santiago el Justo, "muralla" (gr. *oblías*) para los judeocristianos por su estricta observancia de la Torá, como un asceta: no come carne, ni bebe vino, ni se contagia de impureza y, además, no se separa del Templo (cf. Nm 6, 1-21), al cual accede diariamente. EPIFANIO, en el *Panarion*, 29-30, radicaliza esta imagen hasta hacerlo "virgen" como Jesús y como María, aunque excluye la idea de que pudiera ser hermano carnal de Jesús.

[3] De las comunidades judeocristianas en Palestina procede el llamado "evangelio de los Nazarenos", una edición ampliada de Mateo. La denominación *ntsrim* (de nëºcer, "brote" rc,nEß) / *ndsrim* (de näzîr, ryzIën") gr. *nadsoroiaoi,* sir. *nācrāyā*, remite por tres etimologías a Jesús, según deja ver implícitamente Mateo 2, 23: τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, "lo dicho por los profetas: será llamado nazareno (de Nazaret)"; pero también "nazir": "Pues he aquí, concebirás y darás a luz un hijo; no pasará navaja sobre su cabeza, porque el niño será nazir para Dios desde el seno materno; y él comenzará a salvar a Israel de manos de los filisteos" Jue 13, 5.

[4] Los judíos denominaban habitualmente a los judeocristianos como *nazarenos* (*ntsrim-ndsrim*), lo cual es anotado por TERTULIANO, *Contra Marción*, 4, 8. Además, las comunidades judeocristianas que aún pretendían cumplir la Torá se llamaban a sí mismas con tal nombre a finales del s. IV, según EPIFANIO, *Panarion*, 29; JERÓNIMO, *Ep. 112*, 13, dirigida a AGUSTÍN. A través de EUSEBIO DE CESAREA hemos recibido una cita indirecta, de la cual se deduce que la perícopa de la mujer adúltera provenía de una tradición oral antigua y fiable, antes que fuera añadida (durante el s. IV) al evangelio de Juan: "Narra también [Papías] otra historia contenida en el *Evangelio según los Hebreos*, referente a una mujer acusada ante el Señor de muchos pecados", *HE*, III, 39, trad. de AURELIO SANTOS OTERO (1985).

[5] Sobre el pro-jacobinismo y el anti-paulinismo de los *Kerygmata Petrou*, el cual prefigura algunas imágenes gnósticas ("cambio en la figura del verdadero profeta, devaluación del cosmos"), muy en la línea de 2Pe y Jud, vid. PRATSCHER (1987, 121-150). Acerca de la invocación un tanto arbitraria a su nombre por los escritos gnósticos pseudoepígrafos, ibid., 151-177.

[6] En los Hechos de Tomás se narra nada menos que una aparición de Jesús en la cámara nupcial la noche de bodas para explicar que el sexo es futil y que mejor sería no haberse casado. Como ironiza LANE FOX (1986, 357), "de todos los posibles invitados a una boda, un apóstol apócrifo sería el menos deseable".

helenísticas, como Éfeso o Alejandría[1]. No es casual que Justino[2] llegase a considerar admirable la intención de un joven cristiano (ca. 130 d.C.) que solicitó a su médico ser emasculado, pero no lo consiguió por la oposición de Félix, gobernador romano en Alejandría; ni que Orígenes culminara tal propósito, medio siglo después, a causa de similar tendencia en la lectura de los evangelios.

Dentro del ambiente urbano de Alejandría, el texto del Primer Testamento, sobre todo el Génesis, las tradiciones orales sobre Jesús y las cartas paulinas fueron sometidos a todas las técnicas de interpretación (alegoría, tipología, analogía con otras doctrinas: platonismo, hermetismo) habituales en la tradición filológica y filosófica, para componer una sabiduría digna de *personas selectas*. La cosmogonía que produjo cada uno de los grupos rivaliza en el grado de complejidad y en el uso de la fantasía, lo cual fue rechazado por Plotino (*Enéada*, II, 9) y satirizado por Ireneo (*Adv. haer.* II). Sus principios prácticos oscilan entre el ascetismo contra el matrimonio (Basílides, Valentín) y un desprecio libertino contra el cuerpo, a modo de prisión del intelecto, que incita a formar comunas sexuales (Carpócrates o su hijo adolescente, Epífanes)[3].

La presión de esos dos polos se refleja en la doctrina sobre el matrimonio de personas destacadas en las iglesias, como Clemente de Alejandría, quien trata sobre el tema en los *Stromata*, III, y solicita a los cónyuges que se abstengan de relaciones sexuales, excepto para procrear, con el fin de hacerse valer ante los notables de su época[4]. Dentro de la misma mentalidad epocal se inscribe uno de los fragmentos más famosos del *Evangelio* (griego) *de los egipcios*, no conservado, que representa un diálogo revelador entre Salomé y Jesús, el cual viene a decir: "La muerte prevalecerá mientras las mujeres carguen niños"[5]. La ambigüedad del dicho permite interpretarlo como una perogrullada, una broma machista o, como probablemente fuera la intención del inventor, una astuta condena de la maternidad, al ser asociada con el pecado *originante* y con el fin del mundo que *debe* anticiparse por medio de la ascesis. "Hablar de una distinción tajante entre herejía y ortodoxia en el temprano cristianismo egipcio es un anacronismo, al menos hasta el final del s. II y, en algunas partes de Egipto, mucho después"[6].

Según hemos tenido oportunidad de desgranar sobre la base de *su memoria*, Jesús llama a renunciar a muchas cosas: a la violencia, a los roles patriarcales, a la seguridad basada en el poder, el dinero, la subordinación y la humillación, a las expectativas de dominio sobre el mundo (Mc 8, 34-38; 3, 31-35; 10, 17-27; Lc 14, 26-27 Q; Lc 12, 51-53), para *entrar* en el reino *con* Dios-a[7], el cual se está organizando socialmente de otra

---

[1] Las peculiares condiciones en que se celebró el Concilio de Éfeso (431), gobernado por la estrategia de Cirilo de Alejandría contra Nestorio, patriarca de Antioquia, se inscriben en el marco de esas tradiciones particulares. Ciertamente, la proclamación de María *Theotokos*, "Madre de Dios" por ser madre de Jesús no necesitaba ninguna demostración de violencia, ni las persecuciones y cismas que produjeron sus portaestandartes.

[2] JUSTINO, *Apol.* I, 29. El filósofo confunde su particular visión con la general cuando declara que los cristianos desprecian el placer sexual y asegura que el joven citado recibió el aplauso de sus contemporáneos.

[3] Vid. LANE FOX (1986, 358).

[4] Ambos extremos han seguido causando estragos en la moral cristiana, sobre todo cuando el celibato fue adoptado como signo de distinción entre castas, con ayuda del derecho canónico. Acerca de la interdependencia entre ambos (don Carnal y doña Cuaresma) trataremos poco más adelante.

[5] Cf. Ev Tomás 114; Oráculos sibilinos, 2, 161-164.

[6] PEARSON (2004, 24).

[7] Como señala RAFAEL AGUIRRE (2002), lo más peculiar de la presentación del Reino que hace Jesús es que somos convocados a *entrar* en él (*eiserkhomai* Mc 10, 15.23-25par.; Mt 7, 21par.; 23, 13par.; 2Pe 1, 10-11; "entrar en la vida" Mt 18, 8-9; 19, 17; la misma expresión en las parábolas: Mt 22, 12; 25, 10. 21-23; Lc 14, 23). En otros dichos se opone la entrada en el reino con entrar en otro espacio, seguir otra

manera muy distinta a lo instituido. Pero no pretende construir un ser sobrehumano: sin cuerpo, sin relación sexual, sin familiaridad, sin hogar (cf. Mc 9, 37.41). La opción que Jesús solicita tampoco es un límite para el desarrollo humano, sino una condición necesaria para la libertad personal y el reconocimiento mutuo.

Si atendemos a las tradiciones recogidas por los evangelios[1], Jesús pide a sus seguidores que renuncien a los vínculos cerrados con el linaje y con el patronazgo que configuran la identidad social, tanto de los varones honorables, como de las mujeres expuestas a la vergüenza, cuando solicita a quienes le siguen que "se aborrezcan a sí mismos" Mc 8, 34. De tal manera, no se refiere al cuerpo ni a la salud, la cual se preocupa de restablecer en personas concretas, sino a los estereotipos: la voluntad de dominio, la acumulación, la honra.

La memoria *sobre* Jesús interpreta su intención de establecer relaciones verdaderamente humanas entre iguales, de modo que las diferencias entre mujer y varón, judío y griego, amo y esclavo, arriba y abajo, dentro y fuera, sean transformadas por la *koinōnía*, "para que seamos uno". Entre distintas lecturas del mismo tema, y aun de un mismo dicho[2], las hay que promueven el desarrollo humano sobre unas bases nuevas, y las hay que lo coartan y prohíben. En vez de entender esos enunciados de forma esotérica, es necesario entrar en la historia de los evangelios y recuperar el contacto con la memoria *de* Jesús por su medio. La transmisión gnóstica de los dichos jesuanos, como se hace patente en las citas que hace Clemente alejandrino (*Stromata*, III, 13; 92), tiende a convertir la llamada a la convivencia dentro de una comunidad de iguales, comenzando por el matrimonio, en una exaltación de la ascesis contra la sexualidad. Por el contrario, en los lugares citados de Pablo y de Marcos (Gál 3, 26-28; Mc 10, 5-9) reconocemos el intento de recuperar el sentido pleno de la enseñanza de Jesús sobre la comunidad y sobre la unión conyugal. Juan 17 comprende esa *experiencia* del amor humano en el marco de la *koinōnía* entre las personas divinas: "para que todos sean uno, como tú Padre en mí, y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste" Jn 17, 21.

Hay un dicho, concretamente, que aparece en varias fuentes, pero no en los evangelios[3]. La siguiente lectura permitió recuperarlo como un ideal vivible: "Así pues,

---

dirección (la puerta estrecha o la anchura de la perdición Mt 7, 13par.; Lc 13, 25-27). Ahí se subraya una opción personal, como en la exhortación que Jesús hace a los discípulos para que oren con él en Getsemaní, de modo que "no entren (*eiserkhomai*) en tentación (*peirasmós*)" Mc 14, 32-42. Cf. el comentario de RAYMOND BROWN (1999, I, 209) sobre un uso similar del verbo "venir", *eggidsein* en Mt 26, 45-46.

[1] Acerca de las colecciones Q en la tradición oral, muy probablemente conocidas por Marcos, aunque selecciona de ellas los dichos de Jesús que permiten reconstruir su camino de aprendizaje, he tratado en un cap. de la tesis doctoral *El aprendizaje narrado*: "Colecciones cerradas, colecciones abiertas". Vid. *Mc-Q seguimiento* (Lc 9, 57-60; Mt 8, 19-22, además de Mc 8, 34-38 par. y los relatos de vocación: Mc 1, 16-20; 10, 17-22 par.), así como *Mc-Q providencia y justicia en el reino* (Lc 12, 22-34; Mt 6, 20-21.25-34 completado temáticamente con otros dichos sapienciales, paralelísticos y paradójicos: Mc 4, 25; 9, 37; 10, 23-27.28-30 par.; Lc 12; Mt 10, 26ss. Q; etc.).

[2] Jn 17; Gál 3, 26-28; Mc 10, 5-9, interpretación de Gn 1, 26-28 y 2, 24; EvTom 22; 2Clem 12, 2-4; Clemente de Alejandría; Evangelio de Felipe. Cf. la interpretación de GREGORIO DE NISA sobre el Génesis, quien considera que la semejanza de Dios se perdió a causa de la diferenciación entre varón y mujer, pero ha sido recuperada por Cristo, en quien ya no hay diferencia (*Sobre la preparación* [kataskēuē] *del ser humano*, 16, NPNF serie II, 5). No obstante, su lectura es platónica y gnóstica: sólo la mente y el alma que la sustenta es divina e indiferenciada (como el Logos divino, reducido a un mero arquetipo), mientras que el "cuerpo" está separado en varón y mujer, como si fuera una condena (sic). Lo que no puede concebir el gran filósofo es que, si no hubiera diferencias, tampoco habría la capacidad de comprenderlas y discernirlas con un Espíritu común de bondad y de amor, en la historia real de nuestras vidas.

[3] Ev Tom 22; *Stromata*, III, 13; 92.

al ser preguntado el Señor mismo por alguien, cuándo vendrá su Reino, dijo: "*Cuando el dos sea uno, y lo de fuera sea como lo de adentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino*". Ahora bien, el dos es uno cuando hablamos, unos con otros, en verdad, y en dos cuerpos hay sin hipocresía un alma. Y "lo de fuera como lo de adentro" significa esto: el alma dice lo de adentro, lo de fuera dice el cuerpo. Pues del modo en que tu cuerpo se manifiesta, así también tu alma sea visible en las buenas obras. Y "lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino", significa esto: para que un hermano viendo a una hermana no proyecte sobre ella lo femenino [es decir, la subordinación, la pasividad]; ni sobre alguno lo masculino [la jerarquía del varón] "*Haciendo esto vosotros, dice, vendrá el Reino de mi Padre*" 2Clem 12, 2-4. La llamada a una relación interpersonal en equidad y una comunión basada en el reconocimiento como iguales, que no consista en la mera subordinación de la mujer al hombre o en la renuncia de la mujer a capacidades inalienables, contrasta con lo que exigía la tradición gnóstica: "Simón Pedro les dijo: Qué se aleje Mariham de nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida. Dijo Jesús: Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, semejante a vosotros los hombres: pues cualquier mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo" EvTom 114[1].

Viaje a la Tebaida

El único modo de presentar a Jesús como el fundador de un movimiento ascético era abstraerlo de su contexto social y seleccionar aquellos dichos de entre el amplio catálogo de la *Sophía Iesou* (la tradición oral o el documento Q) que enfatizan la renuncia, a la vez que alguien añadía otros de distinta cosecha, cuyo tema fuera la vida solitaria de un ermitaño en el desierto. Es lo que pretendieron conseguir los editores finales del llamado *Evangelio de Tomás*.

No es casual que apareciera, en versión copta, dentro de vasijas selladas y enterradas en las cercanías del mayor cenobio (*koino-bios*) de la época, el cual fue refundado por Pacomio en la Tebaida, muy cerca de su aldea de origen (gr. *Khenoboskion*, cop. *Seneset*), cuando regresó después de militar con las legiones de Magencio, durante la guerra civil entre los miembros de la Tetrarquía. Pacomio es reconocido el predecesor común a todas las formas del monacato cristiano: copto (Shenute), oriental (Basilio de Cesarea), occidental (Agustín, Jerónimo, Juan Casiano, Benito de Nursia)[2], con excepción del monacato sirio[3]. Sin embargo, de modo simultáneo o poco anterior a su iniciativa, ya se habían fundado otros monasterios, uno

[1] Por lo demás, esa homilía judeocristiana, probablemente originada en Alejandría, aunque fue atribuida a Clemente de Roma por la tradición más tardía (cf. infra, acerca de la literatura pseudoclementina), hace una revisión de las fuentes bíblicas sobre la vida cristiana en un tono polémico y exigente. Utiliza el tópico de que "el varón es Cristo y la hembra la Iglesia", para exigir subordinación a las hembras, además de amor. Recomienda la *enkrateia* o "continencia" para salvar la carne en correspondencia con el Espíritu (2Clem 14-16), como si la sexualidad fuera en sí misma ajena al Misterio divino, en vez de un medio para la relación interpersonal y el desarrollo humano, que conduce a la comunión por el amor. El tono apocalíptico y amenazante es similar al *Pastor de Hermas*, sobre el que hablaremos después. Para entender ambos textos es necesario ponerlos en el contexto de la erótica helenística (o la pornografía actual), en la que el varón y el amo eran los agentes de un deseo dominador, *violador*.

[2] Vid. entre muchas otras fuentes, KNOWLES (1969), que incluye un cap. sobre el monacato anglosajón; más detallado, COLOMBÁS (1974). Una visión actualizada y orgánica del monacato hasta la alta edad media la encontramos en M. DUNN (2004), quien integra los estudios sobre el monacato femenino. VALSAMIS (2009) ofrece una síntesis breve y accesible, desde la perspectiva oriental.

[3] La noticia ofrecida por JERÓNIMO y TEODORETO DE CIRO sobre que el introductor del monacato en Siria hubiera sido un discípulo de Antonio, Hilarión de Gaza, contrasta con la opinión mayoritaria de los historiadores, que explican sus raíces autóctonas, cf. MOLINA GÓMEZ (1998, n. 9).

de los cuales fue precisamente el *Khenoboskion*. Lo que cambia por medio de Pacomio es el estilo de vida, gracias a una regla que pone mayor énfasis en la vida común (*koinōnía*) que en la soledad ascética.

Es muy probable que ese salto se manifestara también en la mentalidad de los monjes, desde un gnosticismo sincrético, como el que representan los trece códices de la biblioteca de Nag-Hammadi, hacia lo que podríamos denominar "ortopraxis": el trabajo y la oración en común. Además de textos representativos de distintas corrientes gnóstico-cristianas que florecieron en Egipto durante el s. II (un buen número de ellos, valentínianos), con una clara tendencia al sincretismo durante el s. III (setianos), la biblioteca hallada incluye las Sentencias de Sexto, un pitagórico; una antología en versión copta libre de la *República* de Platón; la carta de "Eugnostos el Bendito"; el mismo texto adaptado y convertido en la *Sophía* que Jesús revela a los apóstoles después de la resurrección[1]; una oración y dos discursos de Hermes Trimegisto; varios textos de ascendencia platónica, protagonizados por profetas gnósticos: *Zostrianos*, *Marsanes*, *Allogenes*, que fueron accesibles a la escuela de Plotino. Otros escritos revelatorios de origen judío *henóquico* completan el cuadro[2].

Ni siquiera insinúo que tales textos fueran *compuestos* por aquellos monjes, a quienes el combativo Atanasio visitaba y veneraba como emblemas de la ortodoxia, pero algunos de ellos fueron efectivamente *copiados* en el monasterio, como el códice VII (NHC VII) [3]; mientras que la oración de Hermes (NHC VI, 7) incluye un postfacio

[1] Esa dependencia entre ambos textos (*Eugnostos* y *Sofía de Jesucristo*) es una hipótesis de D.M. PARROT, encargado del texto en su ed. inglesa. El texto de *Eugnostos* es una muestra de la actividad del gnosticismo judeo-helenístico, antes de su versión cristiana (PEARSON, 2004, 23 y 70 ss.), así como de su peculiar adaptación. Pero la tremenda discusión motivada por el tema del "Redentor celeste", a cargo de la *Religionsgeschichte Schule*, por el supuesto de su influjo directo sobre la teología de Pablo y de Juan, hoy no parece verosímil a los investigadores; o, en todo caso, menos relevante que el imaginario henóquico.

[2] No obstante, la relación entre la apocalíptica judía y la revelación gnóstica no es directa, sino filtrada por el cristianismo primitivo, según defiende BILDE, en secuencia histórica (1994, 51). La mediación corresponde a la apocalíptica en el cristianismo egipcio, la cual ha sido investigada por FRANKFURTER (concretamente, el *Ap Elías*, id. 1991), distinguida y comparada con la literatura de otras regiones (id. 1996; 1998). Posteriormente, el estudio más abarcador de PEARSON (2004), acerca del cristianismo y el gnosticismo en Egipto, que toma en consideración toda la literatura cóptica durante ese periodo, ha confirmado esa hipótesis. De especial interés resulta su estudio sobre la "presencia de Henoc en Egipto" (ibid. 132-152), por la traducción copta y la difusión de 1Henoc, según constatan la carta de Bernabé, el Ap Pedro (inspirado en su "viaje por los infiernos") y el citado Ap Elías (co-protagonizado por Henoc), así como por obras posteriores que utilizan a Henoc como protagonista. PEARSON detalla el influjo específico de la tradición henóquica en el gnosticismo: 1) "El mito de los ángeles caídos (en el LV) jugó un papel considerable en las tradiciones gnósticas y herméticas de Egipto. El ejemplo más notable se encuentra en un tratado de Nag-Hammadi: *Libro apócrifo de Juan* (NHC II, 1 29, 16 – 30, 11), donde el rol de Shemiaza y sus ángeles es asumido por el creador bíblico y sus arcontes" (ibid., 137); el mito aparece con esa forma en *Sobre el origen del mundo* (NHC II, 5 118, 17 – 121, 35) y en la gnóstica *Pistis Sophia* (1, 15.18). 2) Uno de los fragmentos del tratado hermético *Asclepio* conservados en Nag-Hammadi trata, precisamente, sobre la mezcla entre ángeles y humanos (NHC VI, 8 73, 3-12). 3) Es un dato asumido que 2Henoc (o Henoc eslavo) fuera compuesto en Egipto y, originalmente, en griego; y se discute si dejó huella en la tradición gnóstica (*Zostrianos*) y hermética (*Poimandres*). 4) Los *libros de Ieú* son adscritos a Henoc por la *Pistis Sofía* (2, 99; 3, 134), pero las porciones conservadas del citado texto no hablan de Henoc. 5) Por último, en Egipto se redactó un *Libro apócrifo* o *Apocalipsis de Henoc*, aunque en fecha más tardía (ss. V-VI). Hay otros libros de clara ascendencia judía, que repiten los temas habituales de la literatura henóquica; no obstante, sitúan a Set (y a su "raza") en el rol de mediador: *Apocalipsis de Adán*; o bien elucubran con la figura de *Melquisedec* como antecedente y tipo de Jesús: "sumo sacerdote", y guerrero celestial (= Miguel) contra los "arcontes", en el marco de una fantasía cósmica.

[3] Así lo asumen hoy la mayoría de los especialistas, siguiendo a PEARSON, quien se encargó de su edición, junto con otros autores, como GOEHRING. El cartón inserto en la cubierta de piel del códice está

que describe la actividad conjunta de muchos lectores en la interpretación (¿y la traducción?) del Corpus Hermeticum [1]. Basta con reconocer que hay pruebas suficientes de que formaban parte de su biblioteca[2], aun cuando fuera con la intención de someterlos a crítica, como se apresuran a afirmar diversos historiadores[3] y teólogos[4]; hasta que Atanasio, en su *Carta Festal* del año 367, donde ofrece una lista de los libros canónicos, solicitó expresamente que se desprendieran de ellos. Más bien, nos ayudan a establecer un ilustrativo contraste entre la perspectiva de los grupos cultos y los *rudos campesinos* sobre un mismo tema.

Pacomio era un hombre formado en la fuente de la ascesis imperial: la disciplina legionaria, además de un seguidor confiable de Jesús. Mientras era sometido a los rigores como un simple recluta, recibió ayuda de una comunidad cristiana en Tebas, según cuentan los hagiógrafos. Al regreso, su agradecimiento y su motivación no le convertían en candidato a la vida eremítica, aunque comenzó por acompañar a uno de ellos, Palemón, quien vivía en el campo, cerca de su pueblo. Junto con algunos eremitas a los que se acusaba de debilidad, por vivir en cercanía unos de otros (*lauras*), pudo dar comienzo a un nuevo estilo de vida, cuya inspiración era la primera comunidad cristiana, según los Hechos de los apóstoles; y su signo permanente, la *koinōnía* [5]. Nacido y regresado a los campos del Alto Nilo, la intención de Pacomio al fundar cada uno de sus monasterios, comenzando por el *Tabennesi*, no era tanto servir de ejemplo a las clases altas del imperio, sino hacer viable una alternativa completa a la organización económica del mundo rural, de donde la administración del emperador había extraido durante siglos su soporte financiero, a través de los impuestos. A esa nueva forma de vida comunitaria se adhirieron miles de campesinos, varones y mujeres, en colaboración con su hermana María. A diferencia de otros modelos posteriores, esas comunidades no ostentaban un dominio directo sobre las aldeas de donde procedían muchos de sus miembros (y de las cuales tomaron el nombre)[6], sino que debieron de servir eficazmente a su desarrollo[7]. Desde el principio, Pacomio declara su deseo de servir a Dios "y también a la humanidad"[8].

---

compuesto por papiros reutilizados: recibos de granos datados en 341, 346 y 348; otros recibos y cartas que nombran personas y lugares en la red de los monasterios pacomianos.

[1] Cf. otros manuscritos coptos de la época donde se contienen, traducidos del griego, *Ev María Magdalena*, junto a otros tres (Codex Berlín o Akhmim), los dos *Libros de Ieú* (Codex Bruce o Brucianus), *Pistis Sophia*, donde aparecen citadas las siriacas *Odas de Salomón* (Codex Askew o Askewianus), *Evangelio de Judas* (Codex Tchacos). A la dimensión del hallazgo de Nag-Hammadi (1945) hay que comparar, poco después, los documentos de Dishna (1951), un lugar cercano a otro monasterio pacomiano, Pabau (Faw Qibli); es decir, los papiros Bodmer y Chester Beatty, entre los que se encuentran manuscritos muy relevantes del NT (p^{66}, p^{75}, p^{46}, etc.) junto con cartas de los abbot y otros textos de muy diverso tipo (recibos de impuestos, matemáticas, un léxico greco-latino, textos de literatura clásica: Homero, Menandro, etc.; una sátira), además de escritos apócrifos (Proto-Evangelio de Santiago, Correspondencia de Pablo con los Corintios).

[2] Cf. LANE FOX (1986, 414-416).

[3] Vid. ROUSSEAU (1999^2, 26-28), quien da cuenta de los hechos, pero considera poco fundadas las sospechas. Sin embargo, debate largamente las relaciones entre la mentalidad de PACOMIO y la de precedentes cercanos como PLOTINO, el refundador del neoplatonismo.

[4] Vid. la clara exposición de GRILLMEIER y HAINTHALER (1996, 169 ss.), sin excesivos escrúpulos, sobre las relaciones entre los escritos del fundador de la cristología copta, el archimandrita SHENUTE, y los textos de NAG-HAMMADI, a raíz de un nuevo descubrimiento: una catequesis contra los escritos apócrifos, posterior al concilio de Éfeso (431), que incluye entre los heterodoxos a Orígenes y Nestorio, ademas de lamentar las "proclividades gnósticas" de algunos monjes.

[5] Cf. para todos esos datos, la obra de ROUSSEAU (1999^2).

[6] Vid. GOEHRING (1996, 281 s.).

[7] Vid. ibid. 149 ss. También GOEHRING (1996, 271, 282).

[8] ROUSSEAU (1999^2, 160).

Lo que para los ricos de su época era una demostración de ascetismo y autoprivación, para los pobres era una oportunidad de vida que hacía presente el reinado de Dios-a, no sólo por el trabajo y sus frutos, sino por la oración, la compasión, la ayuda mutua o el crecimiento personal. Muchos hombres y mujeres de la alta sociedad romano-helenística, durante los ss. IV y V, viajaron a la Tebaida para conocer y admirar aquel fenómeno, el cual fue explicado, y posteriormente adaptado, de acuerdo con sus categorías[1]. Los anacoretas como Antonio y los cenobitas como Pacomio se convirtieron en el prototipo de la visión heredada sobre los orígenes de los monasterios[2], a través de los ojos de la élite gobernante.

Pero los fundadores del monacato cristiano sólo hicieron un uso retórico de las virtudes más valoradas en su tiempo (por el *ascetismo imperial* y por la sabiduría gnóstica) para legitimar una forma de vida alternativa frente al imperio, libre de sus pesadas cargas: las levas militares, el esclavismo, los impuestos extorsionados por las élites para su ostentación. "Venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados, y yo os haré descansar. Tomad conmigo el yugo y aprended de mí [3] que soy manso y humilde de corazón" Mt 11, 28-29. En tal mensaje se resume el reinado *con* Dios-a. Las comunidades que adoptaron la regla de Pacomio no fueron enemigas, sino continuadoras de las formas urbanas de vida comunitaria en el medio rural[4].

Ahora bien, el esfuerzo por organizar una *oiko-nomía* de la *koinōnía*, a través de una red de oficios en mutuo servicio y la comunidad de bienes, planteaba un problema demasiado obvio para ser enunciado, incluso por los historiadores actuales. No es mi objetivo deslegitimar la opción por la vida religiosa, sino someter a crítica el modo en que fue manipulada durante el tránsito al feudalismo en Occidente. Es fácil descubrir en la vida y los escritos de Pacomio o de Basilio que su intención expresa al promover los *cenobios* era formar a personas, varones y mujeres, para servir a los pobres, a imitación de Cristo, quienes fueran capaces de gozar el Misterio de la comunidad en todas sus dimensiones.

Sin embargo, el *ascetismo extramundano* en distintas religiones –como lo llama Weber- ha dado lugar a una sociedad de castas, puesto que tal clase de ascetas no puede salir efectivamente del mundo. Se ve *obligada* a negociar con las autoridades para su beneficio, a la vez que se autolegitima por medio de la excelencia, sea en el discurso religioso, sea en el filosófico. Los *productores de vida* son tratados como extraños e inferiores; la sexualidad llega a ser estigmatizada como impureza e identificada con los actos injustos. El *aire de familia* entre las reglas comunitarias de Qumrán, el monacato

[1] Algunos ilustrados, como Teodoro, encuentran el mejor ambiente para desarrollar una "vida filosófica" (*bios philosophós*), en los términos que aplica Eusebio de Cesarea, contemporáneo y visitante, para explicar el movimiento (HE 6, 3, 9.13; 6, 9, 6; 6, 10, 1). La fuente tradicional sobre el monacato en Siria, TEODORETO DE CIRO, utiliza similares términos, apud GOEHRING (1992, n. 23). "El retiro al desierto tiene su origen, para Eusebio, no en el escape forzoso de los perseguidos, sino en la búsqueda voluntaria de soledad por la élite filosófica. Al reunir juntos los poderes del cristianismo y Roma, presenta el cristianismo como la nueva filosofía que demanda entre sus practicantes de élite una vida ascética" ibid., 213).

[2] Según argumenta GOEHRING, no fueron creadores, sino innovadores sobre unas formas de vida ascética ya existentes, ibid. 223. Antes y después que comenzara la vida en el desierto, abundaron mucho más los ascetas urbanos (*apotaktikoi*), en su mayoría mujeres: vírgenes y célibes, entre quienes había un trato frecuente (cf. ibid. 217 ss.).

[3] μάθετε ἀπ' ἐμοῦ

[4] Los miembros de las comunidades federadas por Pacomio se llamaban a sí mismos *apotaktikoi* y *apotaktikai*, más bien que monjes o cenobitas, en continuidad con las comunidades de ascetas (cf. GOEHRING, 1996, 249).

cristiano y los grandes monasterios budistas obedece a un mismo esquema sociológico, no a una transmisión directa.

A partir del s. V, en occidente más que en oriente, el prototipo sectario de comunidad prevaleció sobre la llamada a ser fermento del con-reinado divino en medio del mundo, para transformar aquellas leyes y aquellas estructuras que limitaran o impidieran el amor fraterno. La vida capitular, concebida para la participación y la corresponsabilidad de monjes o monjas, no influyó en el orden político de su entorno, sino más bien al contrario. El cambio de modelo, desde las asambleas donde se reunían todas las personas como iguales, a la comunidad monacal, donde unos son *más iguales que otros*, acompañó los procesos de ruralización durante el Bajo Imperio y la alta edad media. La administración del imperio oriental intervenía de manera constante en las iglesias, e incluso fomentaba las disputas teológicas; mientras los nuevos señores de occidente, después de las invasiones bárbaras, aspiraban a las mismas o mayores prerrogativas que el emperador en sus dominios.

¿Sirvió el monacato, desde el s. IV, en comparación con las asambleas durante los tres primeros siglos, para afrontar injusticias de otro orden? Según Goehring, "el monje apotáctico que residía en una población (ing. *village*) y participaba en sus asuntos sociales y eclesiales fue olvidado, o más bien repudiado por el cristianismo posterior, que había abrazado formas de ascetismo menos activas políticamente"[1].

La crisis social del Bajo Imperio

El contexto amplio de un ascetismo cristiano, cada vez más agudizado, es la crisis social que vivió el imperio romano desde el s. II d.C. Ni los cuatro evangelios, ni aun siquiera las cartas paulinas, pueden explicar los extremos de *odio al cuerpo* que se convirtieron en prototipo de lo sagrado ("santidad"), una vez que el cristianismo fue instituido como religión imperial, desde el edicto de tolerancia en el 313, hasta el decreto de Teodosio, el 380, que pretende controlar las iglesias, además de comenzar la construcción de la "Cristiandad", un proceso que se extiende a lo largo de la edad media[2].

Los historiadores de la cultura en esa época han trazado el perfil de la crisis global, ante las dificultades que encontraba el imperio para legitimarse como un orden sagrado[3]. El influjo del apocalipticismo, en su más amplio sentido: las visiones dualistas de origen persa, judío y platónico sobre un *trasmundo* perfecto y ordenado, en paralelo a una realidad caótica, deforme y maligna[4], habían calado en casi todas las esferas sociales, junto con la percepción angustiada de que el orden social, a semejanza del orden cósmico inmanente, eran radicalmente inestables[5].

El estoicismo concebía el cosmos a manera de un ciclo eterno de generación y destrucción, gobernado por el *fuego*. En realidad, no hacía más que tomar conciencia sobre la historia de los imperios que se habían sucedido en el ámbito del mundo

[1] GOEHRING (1992, 223). Cf. una ampliación de sus argumentos, por referencia a Pacomio, en GOEHRING (1996). Habría que matizar un hecho no señalado por el citado historiador: el enorme influjo de la experiencia y el *Asketikon* de BASILIO en el desarrollo posterior de las comunidades ascéticas urbanas, sobre todo en las iglesias bizantinas y orientales.

[2] Cf. el denso resumen que ofrece en una de sus últimas obras CHADWICK (2001), quien señala acertadamente la escasa repercusión de la ascesis en el cristianismo, a diferencia de otras religiones, hasta el s. IV (ibid. 15).

[3] Vid. Dodds (1965); Lane Fox (1986); Cameron (1993); Francis (1995); Lee (2000); P. Brown (2003[2]).

[4] Vid. COHN (1993).

[5] DODDS (1965, 7-30).

conocido (*oikoumenē*): los aqueos, la liga ateniense, persas, monarcas helenísticos, romanos. Lo cual no impidió a Séneca discernir con toda claridad las raíces del humanismo en ese caos aparente. El precepto romano: *Homo sacra res homini*[1] es todavía más ahondado por el filósofo, después de haber fracasado en su intento por contener el fuego destructor de Nerón: *Res sacra miser*[2]**.** Hoy, a comienzos del segundo milenio, en medio de una crisis por abundancia que amenaza a mil millones de personas con el hambre cotidiana, contra toda esperanza de desarrollo, y provoca la pobreza de tres mil millones, el capitalismo ha demostrado ser un fracaso comparable al esclavismo.

Es en esos escenarios históricos, como el de Palestina asolada por héroes militares (*gibborim*: Alejandro, reyes helenísticos, macabeos y asmoneos, Cesio y Craso, Pompeyo, Marco Antonio, Herodes, los prefectos romanos) y por depredadores (la dinastía herodiana), donde se forma el monstruo de la destrucción inminente. Pero también es una oportunidad para que los símbolos del dominio sagrado sean sustituidos por prácticas de solidaridad, las cuales se basan en la memoria compartida: estrategias culturales de afrontamiento, historias sagradas que iluminan el otro lado del túnel, respuestas creativas gracias a carismas personales y comunitarios al servicio de los demás.

La imaginación del mundo como una desgracia pasajera y del cuerpo como una basura despreciable no comenzó en los monasterios, sino en la mente del emperador. Marco Aurelio se encuentra en el eje de las grandes opciones que definen la cultura de las élites hasta el s. IV: 1) la sospecha contra el cristianismo, a causa de su organización social y su "ateísmo"; 2) una campaña de re-helenización del imperio frente a la diversidad de cultos y culturas orientales que han "corrompido" el espíritu imperial (aunque la peor de todas sean los cristianos); 3) para dar ejemplo, hasta el emperador carga con los rigores de la moral estoica para controlar el cuerpo del imperio desde un centro racional[3].

No es casualidad que esas actitudes nos evoquen la ascética de Felipe II, el rigor de algunos dictadores, del Comité Central o del FMI, el integrismo en diversos avatares de la Historia. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio hacen uso de la tradición clásica sobre la formación del hombre virtuoso (la *paideia*), pero la convierten en ley. De tal modo proveen "una justificación para la persecución. Por medio de su ecuación entre naturaleza, razón y destino, junto con la necesidad de tomar sus prescripciones sobre el comportamiento social de entre las costumbres de la sociedad entorno, el estoicismo podía condenar el disenso ante las normas prevalecientes como irracional, antisocial e inhumano"[4]. Durante las persecuciones propiciadas por esa política imperial, que impuso por la fuerza los sacrificios públicos, fueron martirizados los cristianos de Pérgamo, Scilli, Cartago, Vienne y Lyon (Blandina).

[1] SÉNECA, *Epistulae morales* 15, 95, 33, lo refiere a la esclavitud, para retraer a quienes aplicaban castigos demasiado severos.
[2] SÉNECA, *Epigramas*, 1V, 9, cuando recomienda el respeto por quienes han perdido su fortuna.
[3] FRANCIS (1995, 21-52).
[4] ibid. 50.

3.2. Raíces y desarrollo del milenarismo

El milenarismo pacífico

En la Roma de finales del s. II, Ireneo de Lyon no identificaba la dimensión sensible de la moral cristiana con una competición atlética, donde comenzó a ser usado el término *asthesis* (cf. Flp 3, 12-16), ni con la cosmogonía estoica del orden centralizado[1]. La moral de los cristianos no reprime los deseos ni demoniza las pasiones, sino que espera su realización en el horizonte de una promesa de abundancia para todas las clases sociales, en un reino de justicia[2], gracias a la guía del Espíritu que impide confundir "la carne gloriosa" con las iniquidades (los deseos egoístas, meramente carnales), en la línea de la sabiduría paulina (Gál 6; Rm 8) y joánica (1Jn 2, 16-17). El milenarismo, según Justino (*Diálogo con Trifón*, 80-81) e Ireneo (*Adv. haer.* V, 32, 1s.), anda de la mano con la esperanza todavía encendida en la *parusía*, por lo que se había desprendido de cualquier mediación violenta. La promesa de los "mil años" de felicidad en la tierra es comprendida como un anticipo de la resurrección en la verdad de la carne, tal como se ha manifestado en Jesús Mesías.

> Esa es la razón por la cual, en el momento de afrontar la pasión, a fin de anunciar la Buena Nueva a Abraham y a quienes con él esperan la entrega de la herencia, habiendo dado gracias sobre el cáliz y bebido de él, lo dio a sus discípulos diciendo: «Bebed todos de él: éste es mi cáliz de la Nueva Alianza, que será derramado por (los) muchos para el perdón de los pecados. Os digo que dentro de poco ya no beberé del producto de la vid, hasta el día en que lo beba de nuevo con vosotros en el reino de mi Padre» Mt 26,27-29. Prometió beber con sus discípulos el fruto de la vid en la tierra que recibiría en herencia, la que él mismo renovará y reintegrará (a su primer estado) para servir a la gloria de los hijos de Dios, como canta David: «Renovará la faz de la tierra» Sal 104[103], 30. En esta acción reveló a sus discípulos dos cosas: la herencia de la tierra en la que se beberá el vino nuevo, y la resurrección de la carne. Pues la carne que de nuevo resucita es la misma que bebe el cáliz nuevo. Porque, ni es inteligible que él beba el fruto de la vid con sus discípulos en un lugar superior a los cielos, ni que él y ellos lo beban sino en la carne; pues propio es de la carne y no del espíritu beber el vino de la vid *Adv. haer.*, V, 33, 1[3].

---

[1] En plena oleada gnóstica se inscribe la reacción tradicionalista de HEGESIPO (apud EUSEBIO, *HE* 2, 23; 3, 19-20; IV, 32), con el objetivo de recuperar la conciencia de formar parte de la Historia de Israel, que él veía encarnada en los parientes de Jesús: Santiago, el hermano del Señor, modelo de nazir (ryzIën"); Simeón hijo de Clofás y hermano de Salomé, quien sufrió martirio bajo Trajano a la edad de 120 años; Judas, hermano carnal de Jesús. Los nietos de éste último fueron testigos de Cristo y lo confesaron ante el emperador Domiciano, por lo cual fueron elegidos dirigentes de la iglesia hasta la persecución de Trajano, en tiempos de de Plinio el joven. Pero no fue HEGESIPO quien culminó esa tarea, sino IRENEO DE LYON, durante su tensa diatriba contra los grupos gnósticos. IRENEO se había formado en la tradición apostólica de Juan y de Policarpo en Asia Menor, de quienes recoge algunos dichos del Señor que proceden de fuentes no canónicas. En sus dos obras dedicadas a la "refutación" de la doctrina gnóstica y a la "demostración apostólica", IRENEO sitúa a la humanidad entera en el horizonte de la renovación escatológica por el acontecimiento de Jesucristo, el Logos hecho carne, a través de una Historia de maduración que culmina anticipadamente en los evangelios, pero tiene que realizarse de nuevo en cada persona.

[2] No en el todo-vale de Jauja; *Adv. haer.,* V, 6 ss.; 32ss.

[3] "Por eso el Señor decía: «Cuando hagas una comida o una cena, no invites a los ricos, vecinos y parientes, para que no te vayan a invitar a su vez, y así te den tu recompensa. Invita más bien a los cojos y mendigos, y serás dichoso, porque ellos no te lo pueden pagar, sino que recibirás tu paga en la resurrección de los justos» (Lc 14,12-13). Y decía también: «Quienquiera dejare campos o casa o parientes o hermanos o hijos por mí, recibirá cien veces más en este mundo, y en el futuro heredará la vida eterna» (Mt 19,29; Lc 18,29-30). ¿Qué significa cien veces más en este mundo, las comidas ofrecidas a los pobres y las cenas que tendrán una recompensa? Son aquellas que tendrán lugar al llegar el Reino, o sea en el séptimo día que fue santificado porque el Señor descansó de todas sus obras (Gn 2,2-3), es decir, el verdadero sábado de los justos en el cual ya no llevarán a cabo las obras de la tierra, sino que hallarán preparada la mesa del Señor, que los alimentará con toda suerte de manjares", *Adv. haer.*, V, 33, 2.

Aunque Ireneo escribe lógicamente después que se difundiera el Apocalipsis de Juan, sin embargo, su imaginario es posterior a la última debacle judía y judeocristiana: la guerra de Bar-Kosiba[1], sostenida por rabinos de gran prestigio, como Akiva. En realidad, la imagen de los mil años (Ap 20, 1-6) procedía de diversas tradiciones (persa, judía: el libro de los Jubileos)[2] y continuó manifestándose de maneras muy distintas a la esperanza pacífica.

Algunos cristianos sometidos a persecución, desde el s. II hasta la interpretación de Agustín en *De civitate Dei*, tendieron a transformar la expectación escatológica acerca del retorno de Jesús (la *parusía*), el rescate de la muchedumbre (Mc 13, 24-27 ss.) y el juicio final (Mt 25) en un reportaje de la venganza [3] o en una ambición ansiosa de dominio. La instauración del "reino de los mil años" no tendría como agente al Hijo del hombre que deshace con su mansedumbre la regla del dominio, sino las mismas potencias celestiales (ángeles vs. Satán-Mastema) que protagonizaban la *literatura de resistencia* judía frente a la helenización forzosa, desde los ss. III-II a. C. (ciclo de Henoc, libro de Daniel). La versión típicamente hispana de esa mitología se produjo durante los primeros siglos de la Reconquista, a cuenta del "caballo blanco de Santiago" que intervino en la contienda del lado asturiano. El Beato de Liébana puso en boga el comentario miniado del Apocalipsis de San Juan, que otros copistas reprodujeron a su modo por toda la Europa medieval[4]. No obstante, les precedía una crítica razonable al mito.

Los últimos libros de la obra magna de Agustín *De civitate Dei* se corresponden con las profecías de los textos sobre el fin del mundo, después que el autor hubiera culminado una extensa revisión de la Historia política hasta la vida de Cristo en los libros anteriores (libs. XI-XVIII); para lo cual hizo uso del Primer Testamento, cuando narra los hechos de la Ciudad de Dios; y de Varrón, principalmente, cuando traza en paralelo los hechos de la Ciudad terrena. Tendremos oportunidad de tratar sobre ese texto clave en otros capítulos de nuestra investigación. Ahora hacemos memoria del modo en que condicionó, para bien y para mal, el futuro de la Cristiandad, dada su enorme influencia durante el medievo.

---

[1] A quien Akiva dio el nombre de Bar-Kohba, el "hijo de la estrella" (cf. Nm 24, 17).

[2] La periodización mítica evoca una imagen similar en el zoroastrismo, una vez que se hubo instalado el imperio de la dinastía persa aqueménida. Pero es más directa la referencia intertextual al libro de los Jubileos, donde comienzan a perfilarse las tradiciones judías acerca del fin del mundo. "En Ap 20, 1-10 encontramos eco de los tres temas de Jub [23, 26-31]: 1) La expresión "mil años" empleada en contexto escatológico, que, en su literalidad, sólo se encuentra en Jubileos antes que en Apocalipsis. 2) La privación de poder que durante ese tiempo sufre el demonio (cf. Ap 20, 1-3.7). 3) La exaltación de los fieles a Dios –o a Cristo- frente a sus enemigos (cf. Ap 20, 4-6)" ARANDA, 1999, 43.

[3] El juicio de condenación según *Ap Pedro* 20-33*, Ap Baruc* 13 y 16; que no se detiene ni ante la repetida plegaria del justo: *IV Esdras*.

[4] En gran medida, la transición del bajo imperio al medievo tiene una representación icónica a través del protagonismo desmesurado que alcanza el libro del Apocalipsis, en desmedro de los evangelios. Es comentado por el Beato de Liébana a finales del s. VIII (*Commentarium in Apocalypsin*, 776-786), en un contexto polémico dentro de la Iglesia visigótica, convertida en mozárabe dentro de la Hispania recién ocupada por un pequeño ejército bereber, musulmán. El recurso a la guerra contra los invasores se justifica en la violencia prescrita por el Apocalipsis, en el mito de Santiago caudillo de las tropas cristianas (cuya estancia en España había sido desmentida incluso por san Isidoro) y el supuesto de una herejía en la Iglesia de Toledo: el adopcionismo. Además de las soberbias iluminaciones al Beato, el apocalipsis impregna la imaginería románica, en las portadas de los templos, en los claustros de los monasterios, en los frescos del juicio final (muro de los pies), bajo la figura del Pantocrátor (ábside). La muchedumbre es aterrorizada por ser presunta víctima, en un círculo recursivo, mientras que el poder feudal es exaltado en su manifestación puramente dominadora y destructora, como un mensajero de la ira divina, para que se cumplan las profecías.

Los tres primeros siglos de la Iglesia describen la memoria actual de sus contemporáneos, pero el resto del tratado agustiniano (libs. XIX-XXII) se dedica a interpretar la tradición judeocristiana sobre el futuro: el fin del mundo (el fin de las "dos ciudades", terrena = Roma, y celestial = la Iglesia), las "dos resurrecciones" (la segunda, para el juicio final y la condenación; la primera, para la gloria eterna) y el *quiliasmo* (el reino de los mil años).

Sin embargo, Agustín de Hipona ya no participaba de la esperanza popular, e incluso se burla de ella:

> Los que por las palabras de este libro [Ap 20] sospecharon que la primera resurrección ha de ser corporal, se han movido a pensar así entre varias causas, particularmente por el número de los mil años, como si debiera haber en los santos como un sabatismo y descanso de tanto tiempo, es a saber, una vacación santa después de haber pasado los trabajos y calamidades de seis mil años desde que fue criado el hombre, desterrado de la feliz posesión del Paraíso y echado por el mérito de aquella enorme culpa en las miserias y penalidades de esta mortalidad.

La toma de postura de Agustín ha convertido en una dialéctica la relación equívoca entre "espirituales" o ascetas y "quiliastas" o corporales. "Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra significa Milenarios"[1].

El comentario del pasaje citado (Ap 20) continúa durante los siguientes dos caps. (*Civ. Dei*, XX, 8 y 9). En resumen, el quiliasmo *verdadero* queda referido a la vida de la Iglesia desde la primera venida de Cristo hasta el juicio final. Pero no como un escenario de guerra, sino de acuerdo con los valores del evangelio:

> Así que también la Ciudad celestial en esta su peregrinación usa de la paz terrena, y en cuanto puede, salva la piedad y religión, guarda y desea la trabazón y uniformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los hombres, refiriendo y enderezando esta paz terrena a la paz celestial. La cual de tal forma es verdaderamente paz, que sola ella debe llamarse paz de la criatura racional, es a saber, una bien ordenada y concorde sociedad que sólo aspira a gozar de Dios y unos de otros en Dios. Cuando lleguemos a la posesión de esta felicidad, nuestra vida no será ya mortal, sino colmada y muy ciertamente vital; ni el cuerpo será animal, el cual, mientras es corruptible, agrava y oprime al alma, sino espiritual, sin necesidad alguna y del todo sujeto a la voluntad.

Juan Luis Vives pudo inspirarse en este y otros pasajes durante su comentario a *De Civitate Dei*, para solicitar a los príncipes europeos que renunciaran a la guerra[2], en concordia con Erasmo y Tomás Moro.

> Sin duda lo que la ardiente caridad hace en cada uno, esto es, perdonarse fácilmente a sí mismo y ser indulgente con sus pecados, lo llevará a cabo la misma caridad si se manifiesta afuera como debe, de forma que las faltas, las injurias, las afrentas de cada uno contra el otro son consumidas por ese ardentísimo fuego sin darse cuenta en absoluto, del mismo modo que si unas pequeñísimas gotas de rocío fuesen esparcidas en un enorme incendio. De aquí resultará que el amor que haya sido concebido en el corazón de alguien de forma sincera y de buena fe no se extinga nunca en lo sucesivo, ya que nunca al fuego le va a faltar leña ni podía interponerse algo tan potente que no sea superado en fuerza por aquella llama que, como dice el proverbio, *vence todo*. Esto quiso decir el inteligentísimo varón que, después de examinar la naturaleza del amor, dijo: *la amistad que pudo terminar nunca fue verdadera* [3].

---

[1] AGUSTÍN DE HIPONA *De Civitate Dei*, XX (Sobre el juicio final), 7, basado en la trad. de FRANCISCO MONTES DE OCA, disponible en www.librosclasicos.org.

[2] LUIS VIVES, antes que se desatara la Guerra entre los reformadores y el emperador, que duró un siglo, hizo todo lo que pudo por propiciar la paz a través de sendos escritos a los reyes de su tiempo. Solicita al papa Adriano, en 1522, que contribuya a la paz en Europa. Dedica la obra *De concordia et discordia in humano genere* a Carlos I; interviene para solicitar a Enrique VIII, de cuya hija fue tutor, para que medie entre los reyes en guerra, Carlos y Francisco I de Francia.

[3] VIVES, *Sobre la Concordia*, IV, 13 (1997, 303).

El elogio a la caridad y al amor fraterno en la vida cotidiana es otro rasgo común entre Agustín y Vives. Conocemos la dedicación de Luis Vives a promover la solidaridad cívica con los pobres[1]. Por el contrario, el desprecio a las necesidades humanas como algo prescindible en el *mundo de las ideas* produce un efecto descorazonador. Lo peor es que ese tipo de ascetismo escondía una realidad social injusta y cruel: el que escribe come todos los días y vive rodeado de una paz fabricada por medio de la violencia (la *pax romana*, el *feud* germánico), mientras la muchedumbre y sus necesidades cotidianas son retenidas al otro lado de un muro.

Pasarán más de mil años

A lo largo de la edad media y en la antesala de la modernidad, las interpretaciones sobre el "milenio" oscilaron entre el pesimismo ascético y la esperanza de una era de justicia y abundancia. En este último polo pretendió situarse la ideología imperial en Oriente, desde el s. VII, y el cesaropapismo agitado por sucesivos candidatos al dominio sobre Europa occidental[2].

Las prevenciones de Agustín no pudieron evitar esa deriva, por cuanto dejó suponer que no era la generalidad del mundo habitado (*oikoumenē*), sino la Iglesia, santa y pecadora, donde se situaba el escenario del "reino de los mil años". En consecuencia, la lucha por el dominio de las iglesias adquirió tintes apocalípticos, no sólo en la baja edad media[3], de lo que dan prueba los "cismas de occidente", comenzando por la feroz estrategia del rey Felipe de Francia, a comienzos del s. XIV, quien funda la sede papal de Avignon. También durante la era de la Reforma, ahogada y, en muchos sentidos, frustrada por la violencia entre líderes mesiánicos, príncipes, emperadores y papas[4]. Por último, en la Revolución Francesa, donde se instaura el *nuevo* modelo de "iglesia nacional" sometida al *nuevo* estado, como antes había sido subyugada por los monarcas absolutos (Felipe II, Luis XIV) e incluso por los más liberales, en el Reino Unido. Durante mil años, unos y otros se han acusado mutuamente de ser el Anticristo que había de surgir en los últimos días, antes de la implantación del reino milenario de paz.

---

[1] Cf. VIVES, *Sobre el socorro de los pobres* ó *Sobre las necesidades humanas* (2004, 65-137), dirigido al Consejo Municipal de Brujas, cuando el humanista valenciano ya se había establecido allí para huir de la Inquisición. También VIVES tiene sus límites, que le caracterizan como burgués frente a campesinos y obreros de su tiempo, cuando rechaza la viabilidad de la comunidad de bienes en plena revolución (la "Revolución del hombre común" en Alemania), cf. *Sobre la comunidad de bienes* (2004, 181-208).

[2] Los emperadores "Federicos" son la sombra del "joaquinismo", que profetizaba una nueva era. Cf MCGINN (2003). Durante la construcción de la teocracia pontificia, desde el s. XI al XIII, el modo de interpretar la Historia en clave apocalíptica cambia de signo: la exigencia de reformar la Iglesia se convierte en motivo o pretexto para figurar el escenario de una lucha entre "buenos" y "malos" (papado vs. monarcas), en la cual siempre salen perdiendo los mejor intencionados. MCGINN resume el proceso de "reforma apocalítptica" en cuatro modelos: 1) "gregoriano" (por Gregorio VII y sus sucesores en el papado), a la que se vincula, p.ej., Hildegarda de Bingen (*Scivias*); 2) joaquinismo (por Joaquín de Fiore), que anuncia el adviento de la "edad del Espíritu"; 3) el modelo imperial, originado en Oriente, a la espera del "Último Emperador" (la profecía del "Segundo Carlomagno": ss. XV y XVI); 4) desde el s. XIII, la "reforma angélica", que debería ser comandada por un *pastor angelicus* (*Vaticinia de summis pontificibus*, *Libro de Fiore*). En esta última corriente (un híbrido de las anteriores), aunque no sea nombrada por MCGINN, se inscribe Catalina de Siena.

[3] Cf. PODESTÀ (2003), quien describe los movimientos de reforma evangélica que fueron reprimidos por la Inquisición durante ese periodo: franciscanos espirituales, fraticelli, lolardos (Wycliff), husitas checos (Jan Hus), Savonarola.

[4] Cf. BARNES (2003) y LUBAC (1979). Aunque ante hubo otros estallidos revolucionarios a cuenta de la expectación apocalíptica (Dulcino, taboritas en Bohemia, Savonarola), desde la Reforma hasta la Revolución Francesa los movimientos milenaristas se caracterizan por su legitimación de la violencia.

La bipolaridad entre ascetismo conservador y milenarismo revolucionario[1], aunque ambos comparten el recurso al fantasma apocalíptico, llegó a convertirse en símbolo de una incomunicación dialéctica de clases, a falta de una asamblea democrática, entre la cultura cómica popular, que se burlaba de la hipocresía ascética o de una pureza acorde al gusto de las élites[2], y una permanente mirada de desprecio por parte de la cultura oficial hacia los situados estructuralmente abajo: la clase baja, el estilo humilde, lo grosero, rústico o vulgar.

No cabe olvidar que los evangelios sirvieron una y otra vez de puente entre esa diversidad de culturas, más allá de una simplificación dualista, ya que el signo del Misterio es representado por una persona y una vida que *escucha las necesidades y los deseos de la muchedumbre*, con una autoridad muy distinta a los patrones benefactores y evergetas. La historia de Jesús lo presenta como un chamán, un sanador popular (*folk-healer*) y un mediador identificado con la divinidad redentora, que aprende a superar los prejuicios heredados cuando demandan su ayuda (Mc 1, 40 ss.; 7, 25 ss., etc.). Promueve con eficacia las formas de solidaridad populares, gracias a su investidura de itinerante carismático, siempre al borde de la indigencia (Mc 2, 23; 6, 8-9.38; 8, 5.14, etc.), no por imitación de los filósofos cínicos, a mi parecer, sino por una radical empatía con centenares de campesinos despojados de la tierra y condenados a ser jornaleros o mendigos. Es capaz de vencer el miedo a los peligros mágicos que resultan de cualquier impureza externa. No se detiene ante las amenazas de sanción por haber *saltado las fronteras*.

3.3. El ascetismo hasta su auge: contexto imperial

Imperio helenístico

El desafío que plantea la vida de Apolonio de Tiana –escrita en el s. III por Filóstrato, aunque fuera casi contemporáneo de Jesús- al orden del *mal imperio* es significativo. Puede que no fuera un derivado de los evangelios, como hizo sospechar Eusebio de Cesarea, en polémica con Hierocles y, en general, con el neoplatonismo[3]. Parece que surge de las raíces helénicas, como el emperador Adriano o la nueva sofística.

Se inscribe en un cruce de tradiciones distintas (platonismo medio y neoplatonismo, neopitagorismo, hermetismo, gnosis) a las anteriormente vigentes: una religiosidad sincrética que sirva de emblema a la moral exclusiva, el dominio y la posición social de Luciano o Celso. Mientras tanto, entre las demás capas de la población aumentan los cultos mistéricos. Eran ritos de la diversidad que podían encajar en el marco de la cohesión impuesta por el culto al emperador, en una sociedad cada vez más estratificada y más desigual[4].

---

[1] Cf. COHN (1957).

[2] BAJTÍN (1940).

[3] No obstante, una opinión moderna (BOWERSOCK, 1994, 119) que no se confunde con la apologética, después de haber revisado el tema de la resurrección en la literatura romano-helenística, se plantea seriamente si no sería resultado del anuncio del evangelio, desde tiempos de Claudio.

[4] Vid. ANDERSON (1994). La categoría del "hombre divino" (*theios anēr*), posiblemente adoptada de la cultura clásica por grupos cristianos, según la propuesta de BULTMANN y la historia comparatista de las religiones, reformulada más tarde por MORTON SMITH, es tan ubicua que sólo puede servirnos, como sugiere ROBIN LANE FOX, para que la crítica contra la religión pagana sea menos acerba. Un grupo de

El cristianismo desafiaba ese orden y se proponía como un camino de perfección para los *inferiores*, especialmente las mujeres. Presentar a los pobres como aspirantes fracasados a lo sublime hacía reir a los poderosos. Para ellos sólo existe la "cultura de la pobreza" (Lewis), grotesca, sin rostro, de hoy y de siempre, en la corte de Trimalción. Pero que las mujeres y los pobres dieran testimonio de mayor y mejor humanidad, resultaba insoportable, tanto para los intelectuales de su tiempo, incluido Orígenes, como para los del nuestro.

El modelo de la *paideia* que procedía de la Grecia clásica, inscrito desde su origen bajo la dominancia del patriarcado [1], fue reelaborado funcionalmente al servicio de los sucesivos imperios [2], aunque pretendamos idealizarlo para quedarnos con las figuras de Sócrates o Demóstenes. Desde la época de Adriano y Marco Aurelio, los defensores de la religión imperial intentaban construir un modelo de "culto racional" al emperador, protector de la filosofía y de una "fe filosófica" cuyos rasgos se retrotraen al más puro helenismo.

Lo normal entre los cultivadores de la "segunda sofística" era pretender el poder y la fama a través del *cursus honorum*: implantarse en la estructura de la polis o del imperio, tal como reza el título de *hombres* o *filósofos famosos* (*endoxoi*) [3], de la mano con la tradicional *aretē* de los héroes [4]. En realidad, los heroes antiguos serían los únicos virtuosos en tal axiología, una vez reciclados y caracterizados como verdaderos filósofos, de distinto modo que Sócrates o el divino Apolonio[5]. Mientras, las "vidas de los sofistas" como hombres famosos continúan alimentándose de anécdotas y chismes, al igual que las vidas de los doce Césares, según Suetonio. Entre los héroes inmortales se cuela el antepasado de los emperadores militares: Alejandro, quien será, a su vez, el ejemplo preferido de la aristocracia que gobierne la Cristiandad.

Los sofistas hacen alegorías y correcciones sobre las historias inmorales de los antiguos dioses y héroes (Hesíodo, Homero), para evitar el escollo de la irracionalidad mitológica, de una manera similar a como la patrística quiso hacerse cargo del Primer Testamento, sin someterlo más que superficialmente a la crítica, a pesar de la actitud mostrada por el propio Jesús frente a la pureza externa, la *cosificación* del sábado y los mandatos de la violencia sagrada. Así pues, el "paradigma socrático", en manos de la sofística, sufrió las mismas o similares deformaciones que el paradigma de Jesús, durante el proceso hacia una Cristiandad totalitaria [6].

A pesar de sus tomas de postura contra el imperio, escritores-filósofos cristianos como Justino, Taciano, Atenágoras, Clemente, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, etc.

---

historiadores la ha aplicado de manera específica al estudio de las hagiografías, a partir del s. IV, lo que parece más verosímil, como veremos en próximos apartados.

[1] Vid. la investigación de GLEASON (1994), acerca de la formación del orador *viril* (p.ej. la educación de la voz, la fisiognómica), desde una perspectiva de género, pero también sobre la *paideia*, la *graecitas* y la *romanitas* como marcas de estatus.

[2] Vid. un estudio de sus distintos aspectos por especialistas en BORG (ed. 2004).

[3] Vid. WHITMARSH (2005); SWAIN (1996); FLINTERMAN (1995).

[4] Vid. HODKINSON (2007), acerca del *Heroicus* de FILÓSTRATO.

[5] Apolonio de Tiana es un personaje de autoridad que se hace patente en sus palabras, pero no por medio de la retórica, sino a través de un discurso mántico u oracular, vid. HENDERSON (2003). Nuevamente, el influjo del personaje de Jesús en los evangelios es bastante probable, aunque deberíamos tomar en consideración un desarrollo independiente a partir de las formas de comunicación de tipo chamánico (profetismo, oráculos).

[6] Vid. a manera de testimonio sobre los conflictos entre las tendencias a la adaptación y el oficio profético a través de las iglesias, obispos y concilios, GONZÁLEZ FAUS (1991). Acerca de otros contextos eclesiales donde las mujeres, los pobres e incluso personas de otras religiones fueron reconocidos, ELIZABETH JOHNSON (2004); GÓMEZ ACEBO (ed. 2005); CHÂTELLIER (2002); DUSSEL (1967) y las obras que citaremos en las sec. VIII, IX y X.

compiten por la representación de prototipos aceptables: el control del cuerpo físico y social (la *enkrasis*), la vigilancia sobre la mujer en la comunidad y en la institución matrimonial[1]. Las vírgenes fueron asociadas a una imagen poderosa del sacerdocio cristiano, que las toma por modelo para conseguir, a su vez, subordinarlas, como estaban demandando las críticas de los filohelenistas Celso o Porfirio. Lo comprobaremos poco más adelante.

Tensiones entre culturas

Con razón se queja el historiador y ferviente helenista Lane Fox de que los cristianos no fueron los transmisores más adecuados de la herencia grecolatina[2], como también había clamado, a su manera, Giordano Bruno. El concepto de virtud (*aretē*, *virtus*) y, en general, los ideales filosófico-morales de la *ciudadanía limitada*, se habían convertido en una tópica del helenismo (la *paideia* épico-retórica), que fue recuperada y ampliamente difundida por la "segunda sofística", desde tiempos del emperador Adriano y otros patrones imperiales, para formar a los curiales y a los miembros de los consejos (*bouleutai*), quienes regían las polis helenísticas del este del imperio y se encargaban de recaudar los impuestos para el emperador.

Aunque el sistema no se viniera abajo, lo cierto es que el esquema del honor, las virtudes y las *rei sacrae*, sostenido por las *religiones* del imperio, sufrieron un radical acomodo en el ámbito de las asambleas cristianas, al menos aquellas que permitieron acceder al grado de excelencia social a quienes eran considerados ontológicamente inferiores: las mujeres, la plebe urbana y los esclavos. No sólo es que algunos obispos fueran esclavos libertos, ni que las mujeres desempeñaran, a pesar de los impedimentos cada vez más acentuados, ministerios públicos en las asambleas. Lo que se manifiesta de diversa manera en distintas iglesias es una demanda de equidad cotidiana, nunca resuelta, cuyo argumento fundamental eran los evangelios. La sátira de Celso se dirige directamente contra esa piedra angular, en la medida que argumentos tales como la resurrección de Jesús y los milagros sirven para motivar una *revolución interior*: "Cualquiera que sea pecador, cualquier insensato, cualquier niño pequeño y, en una palabra, cualquier miserable, a éste lo aceptará el reino de Dios"[3].

Los vínculos creados por la *koinōnía* en el Cuerpo de Cristo han sido fundamentales para el desarrollo de una nueva cultura sobre las ruinas de la antigua. Por el contrario, la dimensión propiamente sistémica (poder y riquezas) fue el flanco más débil de la Iglesia, a pesar de los evangelios, y el más asimilable por el nuevo edificio de la Cristiandad imperial[4]. La organización y distribución de los diezmos y ofrendas para los pobres, huérfanos, viudas y vírgenes, durante los tres primeros siglos, fueron desbordados en el sentido moral del término, desde mediados del s. IV, por las donaciones y las herencias de las clases altas, sobre todo de mujeres, así como por las exenciones y beneficios crecientes del imperio.

[1] Cf. LANE FOX (1986, 359-374).

[2] LANE FOX (1986, 11-23; 544-545, etc.). El citado autor (1986; 1991; 2007) se ha constituido en defensor de la *memoria colectiva* del helenismo frente a la apologética cristiana (de los ss. II al IV).

[3] CELSO, *Alēthēs logos*, apud ORÍGENES, *Contra Celso*, II, 59.

[4] "Ese poder pudo investir una cara siniestra: sus víctimas no cristianas hablan de ello, con suficiente detalle, como de una 'autoridad usurpada'" P. BROWN (1992, 5). A partir del 380, cuando Teodosio pretende convertir, con un decreto, la Iglesia en religión totalitaria, a lo largo del s. V, se hicieron frecuentes las demoliciones de estelas y templos de otras religiones, así como las persecuciones contra los judíos, comenzando por Palestina y continuando por la Hispania visigoda.

Los obispos y abades eran gestores eficaces y honrados, pero no llegaron nunca a realizar lo que se esperaba de ellos. En realidad, nadie podía hacerlo sin una reflexión crítica sobre las estructuras sociales. Aún después que se hubiera desmoronado el imperio de occidente, Gregorio Magno, el papa más activo en la economía hasta el s. VII, no dejó de usar a esclavos para cultivar y obtener recursos, ni distribuyó las tierras acumuladas por donaciones entre las familias pobres o empobrecidas. De similar modo, la elección de los obispos por cada asamblea, en la cual intervenía todo el pueblo junto con los presbíteros y algunos otros obispos de la región, según había funcionado durante los ss. II y III, se convirtió a partir del s. IV en terreno disputado por los poderes que se sucedieron en el intento de controlar las iglesias, incluyendo a la propia jerarquía. Ésta última acabó reservándose todos los derechos, sólo que en una fecha mucho más tardía de lo que se supone.

Las mujeres y los esclavos tienen cuerpo

Más relevantes y fecundas a lo largo de dos milenios vinieron a ser las estrategias desplegadas por mujeres y esclavos para hacer valer sus vidas y recibir reconocimiento, con relativa independencia de los esquemas imperantes del honor y de la vergüenza en la sociedad romano-helenística y, posteriormente, en el feudalismo. Como se explica a sí mismo Peter Brown, "el sentido de una condición humana común, definida por el deseo sexual, fue muy necesario en las iglesias del segundo siglo"[1], para reunir a personas de distintos género, clase, etnia o casta. "La naturaleza sexual era lo único que tenían en común". Esa afirmación sólo es exagerada en parte, porque otra historiadora, Caroline Bynum, ha afirmado lo mismo del alimento y, en general, del cuerpo[2]. Lo que las prácticas de las comunidades cristianas introducen como un fermento en las culturas helenístico-mediterráneas no es el dualismo, sino la reunión de los opuestos que habían sido separados, aunque no pudiera fraguarse una sociedad acorde con tales deseos en todas sus dimensiones. Aun así, la esperanza en la resurrección no permitía deshacer una comunidad que era sometida por la organización de la *oikonomia*, desde la casa al Templo, a todo tipo de presiones y limitaciones, sino que hacía expresivo hasta el grito el signo de cualquier cuerpo crucificado donde el Mesías humano-divino seguía revelando su presencia.

Hay que tener en cuenta, con la ayuda de los historiadores, que el repertorio de prácticas sexuales en el ámbito del imperio romano y la cultura helenística no significaban nada parecido a una liberación del cuerpo y de los deseos, ni un reconocimiento de las capacidades humanas, sino más bien al contrario. El cuerpo de todos los demás estaba sometido a la libertad de los únicos señores: los varones, a quienes se aconsejaba un control filosófico de sus pasiones (*enkrateia*)[3]. No había reconocimiento de tal libertad para mujeres y esclavos, por lo que difícilmente podría recomendarles ningún filósofo que se dominasen a sí mismos/as; lo que les piden es que se sometan al control del varón, sea para darles placer y obtener algo a cambio, sea para obedecerles virtuosamente.

Mientras Paul Veyne[4] elabora una especie de planto porque la sexualidad griega fuera sometida a muchas restricciones por la ley romana y por los ideales de la segunda sofística, Lane Fox insiste, por su lado, en que los modelos de castidad matrimonial que

[1] P. BROWN (1988, 60).
[2] BYNUM (1987; 1995).
[3] Cf. FOUCAULT (1984, 61-76).
[4] VEYNE (1978).

promueve el imperio desde época de Augusto y, especialmente, durante los ss. II-III, así como los consejos favorables a la abstinencia en distintas escuelas filosóficas[1], no afectaban más que a una población reducida y no se presentaban sino como ideales de perfección[2].

No obstante, las descripciones de esa peculiar diversidad en forma de abusos tolerados contra los esclavos, mujeres o varones, humillación del aprendiz por el maestro[3], pederastia[4], denigración del par homosexual pasivo o del lesbianismo[5] y, en general, control violento de la sexualidad femenina[6], coinciden en trazar un mapa del cuerpo fabricado desde una posición de poder (masculina, "activa", amenazante)[7], durante la amplia historia del mundo clásico. La desigualdad instituida entre los géneros se refleja en la edad de los cónyuges (ellos sí pueden ser viejos), la posibilidad de casarse al enviudar (ellos sí, ellas menos), la autoridad que decide la exposición de un

[1] Según FOUCAULT, los griegos entendían que la sexualidad era un atributo del "hombre (varón) libre", la cual sólo debía ser regulada para evitar enfermedades, es decir, como una dietética (id., 1984, 92-131).

[2] LANE FOX (1986, 340-351). Vid. la doctrina filosófico-moral sobre el matrimonio (Platón, Jenofonte, Isócrates, Plutarco, estoicos), según FOUCAULT (1984, 132-171; 1984b, 137 ss.). En síntesis, la doctrina greco-romana define la relación conyugal en el contexto de la poliginia: el varón está interesado en el orden de la casa (*oikos*) y en la procreación con una mujer, la cual se preocupa por dar placer al hombre dentro de un régimen competitivo, puesto que el varón, por su parte, busca el placer en mujeres a las que puede dominar como esclavas, prostitutas o cautivas del adulterio, amenazadas de sanción.
La doctrina cristiana tardía (diferente de la práctica, ciertamente), a cargo de los Padres, no se plantea, en realidad, la cuestión del gozo, ni de la mujer, ni del varón, sino la obligación de cumplir el fin primordial que establecían las leyes civiles: la procreación. Se limitan a cortar los flecos de la poligamia y dejar en seco la monogamia, además de aleccionar a los esposos para que guarden la *castitas* con argumentos estoicos (la defensa del matrimonio, la fidelidad y la vida conyugal: Musonio Rufo, Séneca) junto con principios gnósticos: el placer, por sí solo, es corruptor; el cuerpo debe someterse al alma, y cuanto más sometido, mejor. Inopinadamente, esa doctrina sólo sirve para mantener el viejo sistema: durante el feudalismo, el uso de las esclavas (o las siervas de la tierra: el derecho de pernada) y de la prostitución siguió vigente.

[3] Cf. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 15, acerca de la complacencia con que el filósofo considera la *posibilidad* de que el discípulo obediente se deje sodomizar, como ya defendía platónicamente el *Symposion*.

[4] "La pederastia es condenada por los bárbaros, pero por los romanos, que se esfuerzan por recoger manadas de muchachos como apacientan caballos, es honrada con ciertos privilegios" TACIANO, *Oratio ad Graecos*, XXVIII.

[5] LANE FOX (1986, 342, 346).

[6] Acerca del "doble rasero" en la sanción contra mujeres adúlteras, a semejanza de otras culturas, como el judaísmo, vid. LANE FOX (1986, 343, n. 13A). Sin embargo, la medicina de GALENO aconseja que el goce sexual sea recíproco, no precisamente como si tal fuera el estándar de la época, apud LANE FOX ibid. 343-344. La historiadora ROUSSELLE (1980) reconstruye la visión de la medicina masculina sobre la sexualidad femenina, cuyo interés principal es averiguar qué datos pueden favorecer la fertilidad o garantizar la concepción. Quizá los únicos libros que atienden a la experiencia de las mujeres sobre sí mismas sean los tratados de Cnido (*De la generación, De la naturaleza de la mujer, De las enfermedades de las mujeres*).

[7] Vid. FOUCAULT (1984, 80-83). Acerca de la isomorfia entre relación sexual y relación social, ibid. 198 ss. "[…] La relación sexual -siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad- es percibida como del mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido. Las prácticas del placer se reflexionan a través de las mismas categorías que el campo de las rivalidades y de las jerarquías sociales: analogía en la estructura agonística, en las oposiciones y diferenciaciones, en los valores afectados por los papeles respectivos de los compañeros. Y a partir de ahí, puede comprenderse que en el comportamiento sexual hay un papel que es intrínsecamente honorable y al que se valora con derecho pleno: es el que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad. De ahí las consecuencias múltiples que conciernen a la posición de quienes deben ser los companeros pasivos de esta actividad" ibid. 198.

niño (generalmente niña) o un aborto: el *pater familias*. Lo mismo ocurre cuando quien concibe es una esclava: el *placet* para que viva es otorgado por el amo.

Las actitudes de los grupos cristianos donde las mujeres y los esclavos tienen voz propia se desarrollan sobre ese trasfondo: la contradicción entre ideales sólo accesibles a filósofos virtuosos y una práctica sexual-reproductiva bajo el dominio absoluto de la violencia sobre los inferiores[1]. Tanto el rechazo del aborto y el abandono de los niños (la mayoría niñas, recordemos), como la ascesis activa, al menos por parte de las mujeres y de los esclavos y las esclavas, significaba una rebelión legal contra un poder injusto que amargaba real y efectivamente las vidas de sus súbditos. Cuando los cristianos llaman *satán* y *demonios* a los dioses olímpicos que comandan la ciudad junto con el imperio[2], están refiriéndose de vuelta, por el mismo circuito que ha construido tales símbolos, a los oficios de sus amos en este mundo: los jefes de la *oikonomía*; así como a los roles desgraciados que atribuyen a sus súbditos: mujeres perseguidas y violadas, esclavos torturados como chivos expiatorios, bajo el dominio de la violencia entre rivales. El reparto del honor y la vergüenza[3] no se limita al lenguaje ni a los estereotipos, sino que es incrustado en el cuerpo de los súbditos (*habitus*, en términos de Bourdieu) por medio de la violencia.

Los creyentes en una divinidad filosófica, no sólo rechazan la nueva religión, sino que se burlan de tal pretensión virtuosa en *la gente baja*: Celso, Porfirio, Juliano, desde la segunda mitad del s. II hasta finales del IV, es decir, desde que los cristianos comienzan a ser una minoría notoria, hasta que llegan a ser mayoría, se empeñan en demostrar que esa *koinōnía* es imposible e indeseable para la mente racional[4]. La querencia por el cuerpo junto con el alma es una pretensión absurda[5]. Lo bajo no puede

---

[1] Vid. el muy incitante estudio de MACDONALD (1996), donde compara la sanción doctrinal que los intelectuales helenistas durante los ss. II-IV opusieron al protagonismo de las mujeres en las asambleas cristianas (id., 1996, Primera parte), con el diseño de los comportamientos femeninos por las cartas de Pablo y por los textos deuteropaulinos, en dos direcciones: el celibato (2ª. parte) y el matrimonio (3ª. parte). Hay que insistir en que la estrategia de las vírgenes y las viudas (ambas con hijos a su cargo: los huérfanos) no fue inventada por los varones (aunque intentasen controlarla), como tampoco fueron ellos los que promovieron los matrimonios interétnicos, sino que, en todo caso, o bien los atacaron (como HIPÓLITO) o bien los defendieron (como Pablo y CALIXTO).

[2] Vid. LANE FOX (1986, 327 ss.).

[3] Vid. MACDONALD (1996, 27-30), quien plantea con inteligencia el uso que los varones dentro del grupo cristiano hicieron de tal amenaza para controlar a las mujeres como sujetos más vulnerables a la vergüenza pública.

[4] Sobre la crítica de CELSO, vid. SIMMONS (2000); sobre PORFIRIO y JULIANO, WILKEN (1984, 94-196); el comentario y la edic. de los fragmentos de *Contra los cristianos* de PORFIRIO, contemporáneo de Diocleciano, en BERCHMAN (ed. 2005). Es significativo que los tres autores citados coincidan en atacar a los cristianos por no ser fieles a la Torá en todos sus aspectos (cf. CELSO, apud ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 18 ss.), a la vez que se niegan a aceptar una lectura alegórica o tipológica del Primer Testamento (con excepción de JULIANO, an alguna medida, vid. COOK, 2004, 248-344), mientras que el helenismo, y el propio PORFIRIO, aplican la alegoría para interpretar a Homero (id. *La cueva de las ninfas en la Odisea*), como si estuviera describiendo el viaje del alma a través de la materia hasta regresar a su origen. El argumento *ad hoc* de PORFIRIO pretende refutar que el libro de Daniel pueda referirse a la actualidad del imperio romano, dado que fue escrito en tiempos de Antíoco IV Epífanes. De tal manera, como reconocen muchos (cf. COOK, 2004, 150-247), se anticipa a la crítica histórica moderna, pero a costa de eliminar la crítica al imperialismo en cualquiera de sus formas, que cabe interpretar sobre la base del sentido histórico: la secuencia de las Bestias en Dn 7 no acaba en el imperio seléucida, ni tampoco en el imperio romano.

[5] CELSO, *Alēthēs logos*, apud ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 41-42; IV, 52.54.56-61; V, 14 ss.; VII, 36; especialmente VIII, 49-50.53; PORFIRIO, apud MACARIO MAGNO, *Apokritikos*, 4, 24 (BERCHMAN, ed. 2005, 218-219); apud EPIFANIO, *Adv. nat.*, 1, 38 (ibid. 131). Es notable la admiración de PORFIRIO por los esenios (aún más que su respeto por el judaísmo), quienes tienen "la sólida creencia de que el cuerpo es

unirse con lo alto; el alma tiene que ser separada del cuerpo mortal, aunque sea a la fuerza.

Los intentos de *deshonrar* a Jesús[1] como el fruto de una violación por el legionario *Panthera* no tuvieron mucho éxito[2], excepto en la réplica del filósofo-teólogo Orígenes, cuando redacta su *Contra Celso* (I, 28.33.69), al cabo de más de medio siglo (ca. 248 d.C.). "Para Celso, el verdadero origen del cristianismo descansa en el comportamiento adúltero de una mujer campesina de mala fama"[3], resume MacDonald. La defensa contra las acusaciones dirigidas a las mujeres cristianas no consistió tanto en una doctrina (la virginidad de María y su maternidad divina) como en las estrategias que ellas adoptaron para desarrollar sus capacidades a través de las *redes cristianas* de autoayuda y un espacio público propiciado por ellas mismas, donde podían comunicarse. Por el contrario, la continua apelación a una divinidad trascendente, inmutable, apática, perfecta[4], hizo huella en las élites cristianizadas[5]; pero afectó poco, según era de esperar, al contenido de la fe de las asambleas cristianas, donde el cuerpo y la sangre de Cristo, su exhudación y su pasión a causa de la injusticia, su soplo, su resurrección íntegra al cabo de *tres días*, en una dimensión inasequible a los jefes de este mundo, son continuamente narrados.

Esa diferencia de perspectiva y de valores dentro de las mismas iglesias atravesó la edad media, de modo que el renacimiento cultural europeo, basado en la cultura *vulgar*, pudo nutrirse de la *passio* celebrada en la lírica popular o en el romance: el amor que atraviesa fronteras aunque le cueste la vida[6]. A diferencia de los varones, quienes interpretan la *pasión* como un suicidio social y un acto de violencia, todavía en el s. XIX (*Madame Bovary, La Regenta, Crimen y castigo*, etc.), para muchas mujeres significaba una afirmación de identidad en favor de la vida y contra la violencia sexual o, simplemente, patriarcal. No debe de ser casualidad que las más fieles portadoras de la lírica romance medieval en lengua castellana hasta nuestros días hayan sido las mujeres

---

corruptible y su materia constitutiva impermanente, pero el alma es inmortal e indestructible", apud BERCHMAN, 2005, 30.

[1] "La vida más *infame*", acusa CELSO; y lo hace "no una sino muchas veces", comenta ORÍGENES, ibid. VII, 56. El propósito persuasivo de todos los ataques precedentes se desvela en la última parte de la obra, que se expone en el libro VIII de ORÍGENES: mover a los cristianos ilustres para que honren al emperador y participen en los sacrificios públicos, aunque sea a los "demonios", puesto que los tales también tienen su honra. Lo que ya expusimos en la sección anterior, se hace patente por la respuesta de CELSO a los símbolos de la apocalíptica judeocristiana: "El sátrapa de una monarquía persa o romana, o dirigente, o general, o gobernador, incluso esos que ocupan oficios de menor confianza o servicio en el estado, serían capaces de hacer un gran daño a quienes los insultan; y ¿serán insultados los sátrapas y ministros de la tierra y del aire con impunidad?" ibid., VIII, 35.

[2] Desde los mesiánicos seguidores de Bar-Kosiba, 131-135, hasta el escrito de Celso, *Alēthēs Logos*, 170-180 d.C.

[3] MACDONALD (1996, 122).

[4] "Dios es bueno, bello y feliz, y existe en el más bello de los estados. Entonces, si Él se abaja a los hombres, debe sufrir cambios, un cambio de bueno a malo, de bello a vergonzoso, de la felicidad a la desgracia, y de lo que óptimo a lo más impío. ¿Quién sufriría un cambio como ése? Sólo a la naturaleza (*physis*) del ser mortal corresponde el sufrir cambio y reforma, mientras que a la naturaleza del ser inmortal el permanecer la misma sin alteración. En consonancia, Dios no podría ser capaz de sufrir tal cambio" CELSO, apud *Contra Celso*, 4, 14. Los arrianos repetieron el mismo argumento, de procedencia platónica, para defender que el *Logos* hecho carne no era divino.

[5] ORÍGENES utiliza como argumento contra el valor supuesto por CELSO a los oráculos de la Pitia y la Sibila el hecho de que no fueran hombres, sino mujeres, y, además, ni siquiera fueran vírgenes (*Contra Celso*, VII, 5-6). ¿Cómo podían "simples mujeres" transmitir la voluntad divina? Poco más adelante insiste en su peculiar misoginia al criticar a ARISTÓFANES por haber puesto en boca de esclavas las sentencias de ANAXÁGORAS (ibid. VII, 36).

[6] Vid. AUERBACH (1941b; 1942).

judías sefardíes, a quienes vengo citando en las entradillas a cada sección. Sin arriesgarme a una idealización excesiva, la maternidad heroica o el derecho a elegir marido (es decir, compañero sexual y parental) no ha sido inventada por autores masculinos (a pesar de los trovadores, Moratín o Gorki), sino que procede de las vidas narradas por mujeres, cuya primera voz en lenguas vulgares son los *cantares de amigo*.

Algo similar podríamos sugerir acerca del sustrato en que se origina la figura narrada de las mujeres chamanes –hadas encontradizas, autónomas, bendecidoras y sanadoras- por contraste con las maldecidas brujas en una sociedad ferreamente patriarcal, o con las madrastras en una familia patrilocal, donde se practica un culto distinto[1].

> Uno de los más interesantes desvelamientos (aunque difícil de sopesar históricamente) que obtenemos de esta revisión de las referencias a las mujeres en las primeras descripciones del cristianismo por foráneos podría expresarse como sigue: incluso si se comportaran de la manera más convencional y pudieran de tal modo haberse ganado su aprobación, las mujeres cristianas serían caracterizadas de la manera más negativa como prostitutas, brujas y enemigas del Estado[2].

De hecho, las primeras mujeres cristianas que llegaron a formar una familia bajo su propia autoridad, tanto viudas como vírgenes, aceptaron –o solicitaron, es difícil saberlo- la tarea de criar a los huérfanos de la comunidad, antes que otras alternativas posibles, las cuales se desarrollaron a partir del s. IV. Luciano de Samósata (*De morte Peregrino*, 12) cuenta que viudas acompañadas por huérfanos visitaban a los presos para fortalecerlos y atender sus necesidades, lo cual le parecía un cúmulo de incongruencias. No era la solidaridad ni la participación de las mujeres en las asambleas lo que podía llamar la atención de un sabio helenista, excepto para satirizarlo. Por el contrario, lo que le parece notable al médico Galeno –en medio de sus críticas a una filosofía poco sistemática- es que entre ellos hay "no sólo hombres, sino también mujeres" que manifiestan desprecio por la muerte y que "se refrenan en cohabitar durante toda su vida; y hay una cierta cantidad de individuos que, en cuanto a autodisciplina y autontrol en materia de comida y bebida, así como en su sed de justicia, han alcanzado una cima no inferior a las de los filósofos genuinos"[3]

Como explica Bynum, la ascética cristiana, especialmente de las mujeres, tiene como tema la habitación del alma en el cuerpo y el alma incorporada. Los extremos en el dominio del ayuno y en la virginidad les permitieron convertirse en símbolos emergentes de la imitación de Cristo y en signos del Misterio. Esa singularidad tiene, además, una significación política, en el contexto de la resistencia solicitada por el evangelio frente al imperio autodivinizado (Mc 13 par.), no sólo en la Antigüedad tardía, sino también en pleno auge del Sacro Imperio de occidente y de la teocracia medieval. Lo que se había hecho evidente en la persona de los mártires siguió siéndolo, al menos en parte, a través de una ascesis que no ocultaba el cuerpo, sino que ponía de relieve los estigmas padecidos por Cristo, al igual que por las víctimas de la iniquidad actual.

En la cultura de la Antigüedad y del medievo, tales medios de expresión y de presión eran eficaces[4]. En el marco de una *publicidad representativa*, donde se niega

---

[1] Vid. en BALCH (1981, 65-80) una revista de cómo consideraban los autores romanos a las mujeres que practicaban cultos extranjeros (Dionisos, Isis, judaísmo). Tales cultos "producían inmoralidad (especialmente entre mujeres romanas) y sedición" ibid. 74.

[2] MACDONALD (1996, 123)

[3] WALZER (ed. 1949, 15)

[4] Vid. acerca del poder ejercido por las mujeres a través del autocontrol, a diferencia del dominio masculino, el estudio de MACDONALD (1996, 41-47). "[...] He descubierto que mujeres que eran etiquetadas como *desviadas*, sin embargo, tuvieron un enorme poder en la construcción de un nuevo movimiento religioso. Obviamente, ese poder fue considerado ilegítimo por la crítica del mundo foráneo,

cualquier credibilidad a la palabra de los inferiores, eran casi los únicos posibles. En nuestra cultura, y en el marco de una sociedad abierta, el empeño en mantener la superioridad del célibe sobre el común, o del varón sobre la mujer, nada menos que por medio de la cristología, es visto por las niñas como el cuento del rey desnudo.

Nazarenos

Hay que reconocer una situación particular en el ámbito de la iglesia siria, a partir de raíces judeocristianas[1], a las que ya he aludido. El hecho de que tanto judíos como judeocristianos utilizaran el término *ncr* para describir a la "nueva secta" explicaría que las primeras misiones introdujeran la palabra *nācrāyā* en siriaco[2] para dar cuenta de dos palabras distintas en los evangelios: Ναζαρηνός (nazareno, Mc 1, 24) y Ναζωραῖος (nazoreo, Mt 2, 23); "y es también el nombre de los cristianos sirios, adoptado a su vez por los persas, los armenios y después los árabes. Esa traducción única de las dos palabras en el conjunto de la tradición del Evangelio en siriaco [3] lleva a la conclusión de que *nācrāyā* deriva directamente del arameo hablado por los discípulos de Jesús y por la comunidad primitiva de Jerusalén"[4].

De acuerdo con el Lexicon de CAL, *nzyr*, en siriaco, extendió su significado desde la referencia al voto judío (nazireato) hasta aludir a cualquier forma de abstinencia, e incluso a todo el ámbito de lo sacro. Se derivó un verbo (*nzr*) del nombre (*nzyr*) para significar el acto de la ascesis por motivos religiosos: "abstenerse, hacer un voto"[5]. Lo que añaden los historiadores es que los *nazarai* (sir. *nācrāyā*, árabe *nacāra*), es decir, los cristianos en la iglesia siria, asociaban muchas veces, de forma voluntaria, el voto del celibato al bautismo. Aunque el nazireato judío estuviera en el trasfondo de aquella

---

pero [...] a pesar de su influencia sustancial en el nacimiento de la primera iglesia, sólo en cierto grado obtuvo un estatus legitimado en la propia iglesia" ibid., 46.

[1] Vid. HARVEY (1990) y el primer cap. de VÖÖBUS (1958, 3-30).

[2] Vid. los artículos monográficos de SCHAEDER (TDNT, 1964); y GORANSON (*ABD*, 1992). GORANSON cita las fuentes patrísticas, además de la inscripción de Kartìr, un sacerdote ultraortodoxo persa de Zoroastro en el s. III, quien condena, entre otros, a los "judíos […], *nazarai* y cristianos". Un texto atribuido a Mahoma el año 4 de la Hégira (625), sea o no auténtico, denomina a los cristianos sirios con el apelativo *nazarai*, cuando les asegura protección. Ha sido conservado por la iglesia siria nestoriana (Iglesia del Este) en Constantinopla como argumento en tiempos de persecución. Vid. el original árabe y la trad. ing. en MALECH (2006, 227-228). Acerca de la "alianza de Omar I", que establece las condiciones de la convivencia entre cristianos y musulmanes, vid. MOFFETT (1998[2], 345).

[3] Incluyendo la versión *Peshitta* de la Biblia (ss. II-V), aunque conoce un término específico para *cristianos* (Hch 11, 26).

[4] "En formas secundarias, encontramos el gr. Ναζαρηνός [nazareno] y Ναζωραῖος [nazoreo], así como el hebreo *nōcrī*, como Jesús y sus discípulos son llamados a veces en el Talmud ("b. AZ, 17[a]; b. Taan. 27b; b. Ber. 17b; bSota 47a; bSanh. 103a, 107b, mientras que b.Sanh. 43a dice rc,nE)" SCHAEDER, TDNT. Sin embargo, el mismo SCHAEDER alega varias dificultades para que pueda explicarse una derivación en arameo desde el n. de lugar Nazaret y el adj. *nācrāyā* (heb. *ncrt, ncry*) al griego *nads*[ζ]*arenós, nads*[ζ]*oraios,* porque la transcripción esperable habría sido [ς]. En vez de recurrir a la peculiar secta de los mandeos en Persia para resolver la cuestión (dado que algunas fuentes contemporáneas les llamaron *nācōrāyā*), habría que recordar lo que conocemos por testigos mucho más cercanos: Hegesipo nos ha narrado el oficio (es decir, el voto permanente) de Santiago como *nazir* (heb. y sir. *nzyr*), mientras que Lucas cuenta en los Hechos que los judeocristianos de Jerusalén se consagraban por medio de ese voto (Hch 21, 23-24).

[5] SCHAEDER parece llegar a similar conclusión, por otras vías: los oyentes del evangelio de Mateo (2, 23) en griego estaban acostumbrados a escuchar en los LXX la profecía acerca de Sansón: que sería *naziraios* (ναζιραῖος Jue [A] 13, 5.7 = 16, 17 LXX [1Mac 3, 49; Lam 4, 7] con la misma consonante que Mt 2, 23: Ναζωραῖος). La cita de TERTULIANO, *Contra Marción* 4, 8, es acorde a esa hipótesis: "Pues nosotros [los cristianos, antes llamados nazarenos] somos aquellos de quienes está escrito: *Sus nazireos serán más blancos que la nieve*, Lam 4, 7 […]".

manera de interpretar el voto, la deriva del ascetismo hacia la virginidad fue autóctona de Siria. Veamos a través de qué formas.

La iglesia siria desarrolló una espiritualidad conyugal en su relación con el Mesías[1], de la cual hay ecos en el *Evangelio de Felipe*[2]. La palabra *bthula*, "virgen", podía significar también "cristiano", al igual que en la parábola de las diez vírgenes prudentes (Mt 25, 1-12). Aquellos cristianos laicos, mujeres y varones, que deseaban significar un compromiso mayor con la comunidad, a través de distintos servicios, se denominaban "hijas e hijos de la Alianza" (*bnath* y *bnay qyama*) y asumían un voto voluntario similar al del *nazir* y la *nazirá*. Sólo fueron sometidos a una ordenación canónica a partir del s. V.

En ese contexto podemos entender que el evangelio de Mateo, escrito en Siria y difundido en ambas lenguas, griego y arameo (su versión ampliada debió de ser el *Evangelio* arameo *de los Nazarenos*), elaborase una alegoría sobre los "eunucos por el reino de Dios", a partir del supuesto de un celibato voluntario por parte de Jesús, y la incorporase al texto primordial de Marcos (Mc 10, 2-12), como contrapartida al matrimonio cristiano (Mt 19, 10-12)[3]. Todavía más allá fue Taciano al fabricar una armonía de los evangelios, el *Diatessaron*, y proponer abiertamente en varios pasajes, por medio de su reconstrucción del texto, la renuncia al matrimonio como el ideal plasmado por el Mesías[4].

Al instituir una lectura parcial y monótona de los evangelios, Taciano estaba fundando una secta *encratita*, como Valentín o Marción, con el pretexto de que la muerte había sido provocada por el sexo. Ya hemos comprobado que el origen del prejuicio se encuentra en el mito de Henoc acerca de la caída de los ángeles, cuando se juntaron con mujeres y engendraron los Gigantes. El contexto sociocultural donde se originó tal imaginario, desde la vuelta del exilio en Babilonia, era el recrudecimiento de los tabúes fundados en la pureza y la contaminación contra "los pueblos de las tierras", con el objetivo de afianzar el control sobre las mujeres, evitar la mezcla con otras etnias vecinas, garantizar la propiedad de la tierra por medio del patrilinaje y determinar las señas de identidad étnicas. Resulta paradójico que la Iglesia católica terminase por asumir los presupuestos cristológicos del *encratismo*, al cabo de ocho siglos, aunque sólo el evangelio de Mateo diera pie a una interpretación sesgada de la *memoria de Jesús*. Quizá sea más fácil de entender si nos situamos en el contexto de una *restauración*, lejanamente similar al judaísmo postexílico, desde finales del s. IV[5] y, sobre todo, en el s. XI.

---

[1] Vid. P. Brown (1988, 83-102; 323-338).

[2] El *evangelio de Felipe* era originalmente una homilía que fue interpolada por distintos editores gnósticos, la cual presentaba el bautismo y la eucaristía como unas bodas en la "cámara nupcial". Vid. la ed. española de ALCALÁ (1992). También aparece el símbolo de la cámara nupcial, sin sospecha de interpolaciones, asociado a la parábola de las vírgenes en la *Epistula apostolorum*, 43, reconstruida de sus versiones copta y etiópica, vid. la ed. ing. de JAMES (1924, 485-503).

[3] "Porque hay eunucos que lo son desde el vientre de su madre, hay eunucos que fueron castrados por los humanos, y hay eunucos que se castran a sí mismos por el reino de los cielos" Mt 19, 12. Dada la crudeza del lenguaje utilizado por la comunidad de Mateo para describir ese voto, habría que tener en cuenta el influjo de un culto ancestral en la cultura siria: el santuario de la diosa Atargatis en Alepo, asimilada a Hera, al cual LUCIANO DE SAMÓSATA dedicó un conocido texto (*Sobre la diosa siria*), donde cada año se repetía la auto-castración de los nuevos sacerdotes durante la fiesta. De tal modo no fantaseo que Jesús fuera un devoto de Atargatis, sino más bien cabe suponer que el evangelio de Mateo –y la comunidad donde se redactó- está en el origen del celibato ascético practicado por las iglesias sirias, por lo mucho que se valoraba en su cultura el símbolo del *eunuco sagrado*.

[4] Vid. P. BROWN (1988, 83-102).

[5] JERÓNIMO promovió una lectura parcial de los evangelios, como comprobaremos más adelante, con el fin de superponer una casta de espirituales y denigrar a la masa; pero no estuvo solo en esa empresa.

En el ámbito de la cultura católica española, durante siglos, los *nazarenos* no eran los cristianos, en general, sino los *penitentes*. Durante muchos siglos, los laicos, si querían entrar en el ámbito de lo sagrado, tenían que renunciar, de hecho, a la dignidad humana y tratar el cuerpo como a un saco de gusanos. Como si Jesús hubiera sido crucificado por Dios, desde que nació: un eco de la revelación gnóstica. Sin embargo, el desarrollo de la cultura popular en algunas regiones ha conducido de vuelta al origen. Las cofradías que intervienen en la Semana Santa andaluza han desarrollado un compromiso cada vez mayor con el Evangelio en todas las dimensiones de la vida comunitaria, comenzando por la *koinōnía* con los pobres. Cuando hablan del *Nazareno*, vuelven a hablar de la historia de Jesús, como al principio.

Entre el desprecio contra el cuerpo y el amor místico: el Cantar de los Cantares

En general, la mayoría de las mujeres que se adherían al cristianismo hicieron una labor de *zapa* en los intersticios de la ciudad y de la casa patriarcal, por lo que también fueron *acusadas* en los escritos de la época[1]. Eran capaces de reunir a un grupo de personas, a espaldas del *pater familias* (*Contra Celso*, III, 50.52.55)[2], actuando ellas mismas como cabezas[3]. Como veremos, esa valentía en las mujeres y en otros grupos considerados inferiores era la que ponía nerviosa a la autoridad masculina, tanto fuera como dentro de las iglesias: a Orígenes y al editor de las *Didascalia apostolorum*, casi igual que a Celso, Luciano o Porfirio, aunque fuera por efectos de distinto orden. Orígenes atiende al prestigio de la Iglesia; Celso se preocupa por el orden y continuidad de la familia romana, a causa del *comunitarismo* cristiano. Lo cual nos recuerda las campañas actuales de los NMR contra la pretensión de dar carta de legalidad a nuevos modelos de familia:

> Sobre el trasfondo de una creciente inquietud acerca de la estabilidad de la familia y de interés por la producción de herederos romanos, el ideal cultural de la división entre mujeres: esfera doméstica, y varones: asuntos públicos, fue proclamado. Durante tiempos de crisis, que incluyen confrontaciones con nuevos grupos religiosos tales como el cristianismo, la cual se pensaba que era una amenaza para la sociedad, podían esperarse expresiones especialmente intensas de los valores tradicionales y de las creencias aceptadas. Influido por un deseo de apoyar las instituciones políticas y sociales tradicionales y de fortalecer la estabilidad de la sociedad, Celso critica al cristianismo por contribuir a la ruptura del hogar[4].

No obstante, acabamos de comprobar que la cultura helenística valoraba como una muestra de superioridad el control que la razón pudiera ejercer sobre el cuerpo y sobre las pasiones, en sentido contrario al valor que los cristianos otorgaban a la *passio* de

---

Algunos siglos después, el empuje del monacato benedictino y su poderoso influjo sobre la estructura de la Iglesia, durante un momento de crisis realmente grave, en el eje del medievo (s. XI), convirtieron el celibato en clave de la representación pública de Cristo, bajo el lema de la *libertas ecclesiae* contra el poder y el soborno de los señores feudales. Trataremos la cuestión en la sección VI de este libro.

Podemos adelantar, sobre lo ya sabido, que el resultado patente no fue una liberación efectiva del pueblo de Dios, sino la definitiva institución del estamento religioso (monjes y clérigos), dueño y guardián de las *cosas sacras*, a diferencia de las iglesias orientales, donde los ministerios eclesiales y el monacato son independientes, en la medida que la asamblea cristiana es una comunidad íntegra. No tiene que equipararse con una comunidad puritana para recibir aprobación canónica.

[1] Acerca de las críticas de CELSO (similares a MARCO AURELIO, MINUCIO FÉLIX, etc.), vid. un apartado del próximo cap.: "La revolución interior, vista por Luciano". resume la postura de CELSO como una acusación por haber puesto en peligro la estabilidad de la familia romana

[2] Cf. el tono insultante del propio ORÍGENES al referirse a mujeres que reúnen a varones, *Contra Celso*, III, 52.

[3] Vid. la multiples referencias de SCHÜSSLER-FIORENZA (1983).

[4] MACDONALD (1996, 40).

Jesucristo y de los mártires: un amor completamente entregado[1]. Así pues, en la polémica promovida por la segunda sofística contra el cristianismo se manifiestan las contradicciones de ambos grupos sociales: quienes pretenden convertir la cultura en un instrumento para legitimar el imperio y asegurar su posición social, por lo cual no soportan el testimonio de unas asambleas donde las mujeres y la plebe ejercen la ciudadanía; y quienes aspiran a un prestigio todavía mayor que el de los helenistas, con la secreta expectativa de ocupar su puesto. Veremos en el apartado siguiente a dónde condujo tal rivalidad.

Un poco más allá del análisis realizado por Brown y por Bynum, la estigmatización de la sexualidad y del cuerpo manifiesta, a la vez que una identidad de resistencia, en la persona de las mujeres y de los esclavos (o los nuevos siervos atados a la tierra)[2], también una autoexaltación de las élites *por encima de* las necesidades del cuerpo-pueblo: el hambre, la fiesta, el placer sexual y la procreación, el cuidado, la solidaridad en la mesa común. Las alegorías gnósticas que inventaron un nuevo Adán "libre del eros" son criticables como elucubraciones ideológicas, que no se refieren a la realidad de Jesús en los evangelios, ni a las personas vivas en cualquier entorno humano, comenzando por las asambleas de las que prefirieron separarse o a las que pretendieron subyugar.

Desde el s. II, tal estratagema resultó funcional para algunas mujeres (viudas con huérfanos, algunas vírgenes, cf. *Pastor de Hermas*, Vis. 2, 4, 3), quizá la más viable en orden a desmantelar los hábitos del varón dominador, puesto que les permitía formar comunidades y hogares que no dependiesen directamente de un *pater familias*[3], ya fuera porque alguna de ellas disponía de una herencia suficiente, ya porque la iglesia les hacía participar de sus bienes, bajo la etiqueta general de "viudas". Gracias al control absoluto de su cuerpo, esas mujeres demostraban que su capacidad para *decidir* es inalienable[4].

De tal manera quisieron escapar, con relativo éxito, a un destino prefijado por el género, como el personaje de Tecla en un relato antiguo (inserto en los *Hechos de Pablo*), gracias al signo visible de su consagración a la divinidad en comunidades de vírgenes, bajo el *patronazgo* de un obispo (Ignacio de Antioquia, *Pol.* 4, 1; Policarpo, *Fil.* 6, 1). El ascetismo les dio acceso a una autoridad propia en grupos gnósticos, en el montanismo (Priscila y Maximila) y, posteriormente, en el monacato[5]. Al principio, debieron de ampararse en tradiciones locales, como las jóvenes consagradas a Isis y

---

[1] Vid. la historia del concepto *passio* en el tránsito de la antigüedad a la modernidad, a través de la literatura cristiana y europea, según AUERBACH (1941b).

[2] Cf. DOUGLAS (el cap. "The Bog Irish", 1973).

[3] El libro de ELM (1994) contempla el origen y desarrollo del ascetismo cristiano a partir de esas raíces: las comunidades de vírgenes y viudas. Esa perspectiva era ocultada por el formato previo con que el monacato se ha limitado a sondear sus antecedentes, según ELM (cf. similar argumento en GOEHRING, 1996). El filtro afecta, en primer lugar, a la selección de los textos que se nos han transmitido, aunque sea posible reconstruir un mapa con los fragmentos. Una visión histórico-profética sobre la continuidad de las *wo/men ekklēsiai*, SCHÜSSLER-FIORENZA (1989). La relevancia del testimonio ofrecido por las mujeres ascetas de clase noble en Roma durante el s. IV (aunque su origen es anterior), hasta su "éxodo" a Palestina, ha sido explicada por RIVAS REBAQUE (2008, 205-229).

[4] No por ser ascetas, como TERTULIANO (cf. *De Virginibus Velandis*), sus colegas varones dejaban de someter el mundo a sus deseos egocéntricos, en calidad de jefes de la *oikonomía*, a causa de su voluntad de dominio (*libido dominandi*); precisamente aquella que Jesús se preocupó de reorientar hacia el servicio fraterno (conyugal, comunitario, social), para transformar las estructuras del esclavismo y el patriarcado (Mc 10, 1-45). Los diversos tratados sobre las vírgenes, relativamente numerosos (Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín), no sólo reconocen su existencia y su relevancia, sino que pretenden someterlas explícitamente a la autoridad de obispos y consejeros espirituales.

[5] Cf. el escepticismo extremo de LIEU (2005, 94-95), quien se cuestiona si hay alguna realidad detrás de la fantasía desbordada en el relato de Tecla.

Serapis en Egipto[1], a Artemisa en Éfeso, o las propias vestales romanas (cf. el *Proto-evangelio de Santiago*). Para la ley romana, desde tiempos de Augusto, era escandaloso que mujeres o varones de clase alta evadieran un compromiso matrimonial (como les permitía e incluso animaba Pablo, 1Cor 7, 25 ss.), a través de un voto de por vida [2].

Pero la comprensión de la virginidad como un matrimonio espiritual con Jesús no procede solamente de los misterios orientales. Aún más influyentes que las hierogamias sagradas han sido los relatos donde el camino del protagonista consiste en un viaje místico, cuyo guía y destino es la divinidad. Las novelas griegas tenían ese trasfondo, al menos las que fueron asociadas al culto a Isis[3]. Así es interpretada la *Odisea* por el neoplatónico Porfirio y, simultánea o posteriormente, fue narrada la experiencia cristiana por otros místicos: la *Vida de Moisés* de Gregorio niseno, la *Divina Comedia* del Dante, el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, las *Moradas* de Teresa de Jesús.

La fuente más directa de esa vivencia se encuentra en la tradición judeocristiana: el Cantar de los Cantares. El hecho de que no fuera desplazado del canon hebreo, ni del canon cristiano, a pesar de las objeciones puestas, inicialmente, por el ascetismo en ambas religiones, obedece a su fuerza elocutiva para expresar la búsqueda de los amantes y la plenitud de la comunión. La influencia del platonismo (*Banquete, Fedro*) debió de contribuir a que fuera entendido por los intérpretes como una alegoría del alma en su camino de aproximación al Misterio, según lo ha comunicado el comentario de Orígenes y quienes le suceden en tal lectura (Gregorio de Nisa, Bernardo de Claraval, Hadewijch, Ruysbroeck, etc.). En el contexto de las iglesias sirias, a las que ya hemos hecho referencia, la imagen del matrimonio espiritual está asociada al bautismo[4], tanto de mujeres como de varones.

En cualquier caso, la identificación de la amada con el pueblo de Dios (Israel o la Iglesia) y del amante con Cristo no consiste meramente en una relación arquetípica entre el ser pasivo y el ser activo, entre un género subordinado y otro predominante, puesto que tanto el Cantar como los evangelios narran, de distinto modo, el encuentro entre dos *interagonistas*. Ha sido posible encontrar huellas de que el matrimonio místico con Cristo, a finales del s. II, podía tener como agente a un varón, según narra la carta de Clemente alejandrino a Teodoro, descubierta por Morton Smith[5].

Lo que narran el Cantar de los Cantares y los evangelios, de modo comparable a los *romances* de tema erótico, cada uno a su manera, es un camino de aprendizaje, desde la separación a la plena comunión entre los amantes. El Cantar está compuesto por cantos de bodas que celebran la primera unión, no alegórica, sino real y carnal; los evangelios son redactados a partir de tradiciones orales cuyos testigos narran

---

[1] Acerca del culto a Isis, en el que participan tanto mujeres como varones consagrados, algunos de ellos/as vírgenes, tratan las novelas *Metamorfosis* (*El asno de oro*) de Apuleyo, la *Efesiaca* de Jenofonte, la *Aetiopica* de Heliodoro, *Leucipo y Clitofonte* de Aquiles Tacio, cf. HEYOB (1975). En concreto, el lib. XI de la *Metamorfosis* parece que fue escrito por APULEYO en competencia con el cristianismo, cuando narra la salvación del protagonista, Lucio, por medio de la castidad y la ascesis, ibid. 68-69. Aunque son patentes las semejanzas en la iconografía (María-Isis, Jesús-Serapis u Horus), las historias sagradas que subyacen son muy diversas. Una diferencia crucial entre la iglesia cristiana y el misterio de Isis es la resistencia de la primera al sincretismo con el culto al emperador.

[2] LANE FOX (1986, 362 s.) insiste en que las vírgenes cristianas no son una mera adaptación de cultos anteriores, ya fueran las vestales, ya fuera "Diana de los efesios"; aunque evade el testimonio sobre el culto a Isis. LANE FOX estaría de acuerdo en que la ascesis cristiana pretende ser desde el principio (las iglesias siria y egipcia) una imitación de Cristo célibe y María virgen, en desafío patente a los modelos sociales de la sexualidad en el contexto del imperio romano.

[3] *Metamorfosis, Efesiaca, Etiópica, Leucipo y Clitofonte*, cf. HEYOB (1975, 53-80).

[4] Cf. el Evangelio de Felipe y la Epistula apostolorum.

[5] Vid. un comentario más extenso en el cap. dedicado a la crítica textual sobre el evangelio de Marcos, en mi libro *Jesús, el aprendiz*.

autobiográficamente su encuentro con el Mesías y Salvador [1]; las *novelas griegas* son ficciones que relatan el drama de la separación y la posterior reunión de los amantes, a través de muchas pruebas. Los cruces que pueden advertirse entre esos tres géneros (canto, testimonio, ficción romántica), incluso en su composición, no impiden distinguirlos.

Sólo en los tratados sobre la virginidad instituida por varones, desde Tertuliano hasta Ambrosio, se concibe a las "novias de Cristo" según un modelo prefijado que convierte a las mujeres en presas de una relación jerárquica, con el pretexto de que la asimetría entre la Iglesia y el Señor consiste en una dialéctica entre opuestos: pasividad y acción, sumisión y dominio, a la cual se debe ajustar por imperativo y bajo amenaza el comportamiento de las vírgenes. En consecuencia, se les prohíbe hablar en la asamblea, pensar o enseñar por sí mismas; y se les prescribe una función completamente subordinada, inferior a la de un ayudante, bajo el dominio del obispo.

Sin embargo, no es arriesgado suponer que la mística conyugal incipiente entre la mujer y el Esposo significaba, a los propios ojos *de ellas*, una *revolución interior* contra el prototipo del varón violento y dominador que tenían en su propia *casa*, con la intención de anticipar la plenitud de la *koinōnía* con Dios-a. Esa anticipación ha sido celebrada por todas las místicas de las que hemos conservado sus escritos, como aludiremos en la sección XI. En vez de imponer una subordinación jerárquica, la asimetría entre aprendiz y Maestro, Iglesia y Jesús, es un motivo dinámico para la imitación, lo que en clave mística expresa Juan de la Cruz: "amada en el amado transformada".

Ahora bien, ese amor no es ni era unilateral. También Jesús ama e imita a las mujeres *interagonistas* que encuentra en el camino, hasta asumir sus valores y sus roles en un proceso histórico de aprendizaje, que nos han narrado los evangelios[2]. A su vez, algunas mujeres recorren el camino de Jesús para hacerse corresponsables en el anuncio del evangelio, con una autoridad que nadie les puede negar, ni aun por medio de leyes constrictivas, excepto por un borrado maligno de la memoria que obliga a convocar un "juicio final" como respuesta.

Hubiera sido posible otra lectura del Cantar de los Cantares en el cristianismo, que devolviera a la búsqueda de unión entre los amantes, hasta la plena comunión, todo el valor que tenía en la tradición de los cantos de boda judíos, a la vez que reconocía en ambos amantes la gracia y la entrega de Cristo. Lo ha hecho una reciente carta de Benedicto XVI: *Dios es amor*. Pero al autor de esa carta, como a Joviniano, insignes intelectuales a fines del s. IV lo habrían llamado "cerdo":

> ¿Cómo se debe vivir el amor para que se realice plenamente su promesa humana y divina? Una primera indicación importante podemos encontrarla en uno de los libros del Antiguo Testamento bien conocido por los místicos, el *Cantar de los Cantares*. Según la interpretación hoy predominante, las poesías contenidas en este libro son originariamente cantos de amor, escritos quizás para una fiesta nupcial israelita, en la que se debía exaltar el amor conyugal. En este contexto, es muy instructivo que a lo largo del libro se encuentren dos términos diferentes para indicar el « amor ». Primero, la palabra « *dodim* », un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Esta palabra es reemplazada después por el término *ahabá*, que la traducción griega del Antiguo Testamento denomina, con un vocablo de fonética similar, *agapé*, el cual, como hemos visto, se convirtió en la expresión característica para la concepción bíblica del amor […] Ciertamente, el amor es 'éxtasis', pero no en el sentido de arrebato momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: "El que pretenda guardarse su vida, la perderá;

[1] Vid. mis libros *Jesús, el aprendiz* y *La vida narrada de Jesús, según Marcos.*

[2] Vid. un modelo, entre otros posibles, para describir el aprendizaje de Jesús, narrado por Marcos, en el cap. "Paradigma dinámico de la madurez humana", de *La vida de Jesús, según Marcos*.

y el que la pierda, la recobrará" Lc 17, 33, dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25). Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección *Dios es amor*, 6.

Modelos de virtud

En el epílogo a su obra sobre la ascesis cristiana[1], Peter Brown analiza el germen histórico de la sorprendente relevancia que llegó a adquirir el cuerpo en la edad media, entre la expresión y el cuidado del ser vulnerable, la libertad sobre la contingencia mundana y una jerarquía persuasiva sobre el resto de la sociedad. Pero se echa de menos que no describiera las (dis)continuidades del contexto social y cultural del helenismo o el contexto político del imperio con los fenómenos estudiados en la cultura cristiana. Lo hizo en otras obras que investigan las estrategias sociorretóricas con que las nuevas élites intentaron legitimar la construcción de una Cristiandad imperial[2].

Como antes dije, desde tiempos de Augusto, ningún romano podía escapar del *matrimonium* como un servicio al Estado[3]. Por un decreto del emperador Constantino (320), la tolerancia religiosa de su primer edicto se extendió oficialmente a célibes y vírgenes. En el plazo de unas décadas, vírgenes y viudas romanas de extracción patricia deshicieron virtualmente los hilos del *oikos* patriarcal: formaban círculos espirituales o peregrinaban a Palestina, para refundar el monacato femenino[4]. El patriarcado oficial intentó controlar esas comunidades[5], a lo largo de un milenio, por medio de la sumisión al obispo y el derecho canónico que imponía la clausura, a causa de un celo posesivo, es decir, una sexualidad mal orientada en los *patrones*[6].

La disposición de Constantino pudo referirse implícitamente a los *apotaktikoi* cristianos en muchas ciudades, dado que el monacato apenas empezaba a desarrollarse en Egipto, por medio de ermitaños como Antonio. Pacomio fundó su primer *cenobio* sobre aquellas fechas. Las comunidades de viudas y vírgenes proceden del s. I, como ya hemos visto. Sin embargo, en el contexto de la tolerancia religiosa, que duró hasta el 380, ésta y otras medidas legales servían para equiparar a los cristianos con otras religiones protegidas por el imperio, donde funcionaba un sacerdocio a cargo de

[1] Vid. P. BROWN (1988).

[2] Vid. P. BROWN (1992; 2003[2]). Para estudiar tal proceso en la *oikonomia* feudal de occidente, vid. BRUNNER (1956).

[3] Vid. CAMERON (1993), cap. V; LANE FOX (1986, 609-662), cap. 12. El texto del decreto (*CTh* 8, 16, 1), en LEE (2000, 200-201).

[4] La relevancia del testimonio ofrecido por las mujeres ascetas de clase noble en Roma durante el s. IV (aunque su origen es muy anterior), hasta su "éxodo" a Palestina, ha sido explicada por RIVAS REBAQUE (2008, 205-229).

[5] No tardaron mucho en aparecer medios de control para restringir la libertad de opción por medio de amenazas e incomunicaciones. A comienzos del s. IV, sendos concilios protagonizados por varones, en Elvira (Hispania, 306) y Ancira (Galacia, 314), emitieron cánones para amenazar a las vírgenes que renunciaban a sus votos. Hay que fijarse en las diferencias del lenguaje y el grado de la amenaza, porque varían mucho, tanto como para distinguir por sus gestos el rigorismo que pretende *pasarse de ortodoxo*, respecto de los procesimientos para institucionalizar el carisma: en Elvira se yergue el anatema de por vida (cn. 13), sin distinguir siquiera el motivo por el que la mujer ha renunciado al voto (*pactum*); en Ancira, el cánon 19 equipara la situación de la virgen que se casa con un segundo matrimonio (como el caso de una viuda), es decir, sencillamente, que ya no son sostenidas por la asamblea. En Oriente, los votos son llamados *epangelia*, "proclamación". Vid. ELM (1994, 25 ss.).

[6] Vid. la sección XI de este libro. Hoy tendría que ser una opción equivalente a otras igual de reales para significar el amor místico, antes que una vanidad autosatisfecha, paradójicamente, por la ascesis.

vírgenes o eunucos (Isis-Serapis, Atargatis, Cibeles[1]). De hecho, Constantino siguió dando culto al Sol *invictus* en sus acuñaciones[2], hasta el 320-321, poco antes de presidir el Concilio de Nicea [3].

Los biografías (*bioi/vitae*) de Antonio, Martin de Tours, Macrina, Melania, etc.; los catorce himnos de Prudencio a los mártires (el *Liber Peristephanon*, que incluye un poema sobre Eulalia de Mérida), muy influyentes en su época; o el sumario de personalidades en *De viris illustribus* de Jerónimo son representativos de un paradigma que se presenta en concurrencia con las virtudes imperiales durante el periodo de transición hacia el feudalismo: la construcción de la Cristiandad.

Como ya hemos descrito en otro libro[4], la práctica de la *mimesis-imitatio* en la Antigüedad es el centro de la educación del ciudadano varón, libre y con una posición económica, sea por su fortuna privada, sea por el capital social y político que le proporciona la polis o la *res publica*. La *paideia* helenística transmite una memoria colectiva y proporciona los modelos a imitar o a rechazar. Los *clásicos* no son únicamente obras literarias sino, sobre todo, biografías de héroes. Luciano nos ofrece una síntesis apropiada del concepto, a la vez que replica a un nuevo rico que se presume dotado por su sola posición y por su biblioteca para la vida pública:

> Dos ventajas pueden obtenerse estudiando los antiguos: facilidad de elocución, y conocimiento de lo que debe hacerse y de lo que debe evitarse, por la imitación de los excelentes. Pero quien da a entender que ni esta ni otra obtiene de los libros en la práctica, ¿qué hace comprándolos, si no dar que roer a los ratones, habitación a las polillas, y golpes con la excusa de su negligencia a los esclavos? [5]

Imitar la virtud y rechazar el vicio es el mismo consejo que Basilio de Cesarea transmite a los jóvenes (de educación cristiana y familia privilegiada, como él mismo), dos siglos después que Luciano (370-375), para que aprovechen la oportunidad de formarse en la retórica antigua y en la lectura de los clásicos: Homero, Platón y Jenofonte, Isócrates o Demóstenes[6]. En ese contexto surgen las *bioi/vitae* antes citadas, desde el s. IV.

Las claves que acercan las biografías de santos o *hagiografías* a los evangelios se fundan en la *imitatio Christi*[7], a través del puente tendido por Pablo (1Tes 1, 6; 1Cor 4, 16; 11, 1; Flp 2, 5ss.; 3, 17; 4, 19), Ignacio de Antioquia y Policarpo, quienes se presentan a sí mismos como modelos a imitar por su seguimiento de Cristo en *desafío razonable* al imperio. Las *Actas* de los mártires también ofrecen un claro testimonio para motivar la imitación de Cristo, en la forma de una crónica sobre los sucesos. Al igual que en las hagiografías posteriores, tanto mujeres como varones se ofrecen como figuras actuales de Cristo en el contexto más cercano a las asambleas cristianas[8].

---

[1] Vid. sobre los cultos orientales y los misterios (cultos egipcios, fenicios: Astarté y Adonis; sirios: Atargatis; frigios: Cibeles y Attis; etc.), el resumen de FERGUSON (2003[3], 251-300), en el s. I, y LANE FOX (64, 101) en el s. III, quien incide en los cultos locales y su dimensión cívica. Los eunucos sirios y frigios, así como las vírgenes sacerdotisas de Isis y Diana/Artemisa, son afectados por el decreto de Constantino.

[2] Vid. algunos documentos sobre Mitra y el culto al Sol, elevados al culto imperial durante la segunda mitad del s. III, LEE (2000, 33-35).

[3] Vid. CAMERON (1993, cap. IV).

[4] Vid. un estudio extenso en mi tesis doctoral sobre *El aprendizaje narrado*.

[5] LUCIANO DE SAMÓSATA, *Contra un bibliómano ignorante*, 17, trad. adaptada de FEDERICO BARÁIBAR Y ZUMÁRRAGA.

[6] BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes*: *Sobre el provecho de la literatura clásica*, ed. española de MARTÍNEZ MANZANO (1998).

[7] Vid. RIVAS REBAQUE (2007).

[8] RUIZ BUENO (ed. 1951).

No obstante, conviene tomar distancias antes de saltar de un género a otro o del contexto urbano romano-helenístico: las cartas, las actas y los géneros biográficos, a la cultura oral de Galilea en el s. I: la *memoria de Jesús* sobre las tradiciones de su pueblo y la *memoria sobre Jesús*, las tradiciones orales de los primeros cristianos sobre Jesús. La Cristiandad ha construido las vidas de santos como una especie de andamio o unas lentes coloreadas para interpretar los evangelios, no al revés. La distancia cultural y la perspectiva histórica dejan percibir en estas obras, por contraste con las tradiciones orales en lengua común que dieron origen a los evangelios, el sello de las formas de la publicidad representativa en la Antigüedad tardía. Nos hace falta desmontar esa lente para apreciar sus cualidades y, además, acercarnos a los evangelios sin anteojeras.

Autores como Porfirio o Jámblico y, en general, la segunda sofística, habían categorizado a los *héroes filósofos* por su ejemplaridad en el ejercicio de un catálogo de virtudes ascéticas[1]. Tanto los héroes de la *aretē* homérica, como los filósofos y los ascetas representan ideales inaccesibles para la común humanidad. Sirven de emblema para la legitimación de grupos sociales determinados y sus estilos de vida peculiares como castas inalterables en una axiología de lo sagrado[2], con derecho a administrar autoritativamente la sacralidad sobre los demás[3]. Como ya vimos en un apartado anterior, Eusebio y Teodoreto presentan a los monjes cristianos como ejemplos de una vida filosófica (*bios philosophikós*).

Los cristianos se hicieron respetar a lo largo del s. IV, durante una era de tolerancia, de modo que la vuelta al poder de un emperador filohelenista, Juliano, ya no significó una nueva persecución[4]. Sin embargo, la entrada en escena de Teodosio, la decisión de convertir al cristianismo en religión imperial (380) y, sobre todo, la persecución violenta contra los demás cultos (381-395) significó, de hecho, el regreso del imperio al sistema de la religión política, que apenas había empezado a renovarse desde el edicto de Milán (313).

Sólo que esta vez los dominadores se tildaban de cristianos, mientras convertían el imperio en una forma de totalitarismo, como deja ver el Código de Teodosio; el cual seguiría vigente, a grandes rasgos, durante una larga transición al feudalismo: gremialización, restricción a la libertad de movimientos, que afecta a los *decuriones*, encargados de recaudar los impuestos en cada ciudad; pero ata, sobre todo, a los *coloni*. Estos habían comenzado por ser arrendatarios libres y terminaron por convertirse en siervos de la gleba (cf. *CTh* V, 17, 1; *CJ* XI, 52, 1, 1), bajo la "protección" del *dominus*.

---

[1] Vid. P. BROWN (1984). He tratado extensamente sobre el género de los evangelios y los subgéneros de la biografía antigua, por su relación con las formas de aprendizaje literario, en mi tesis doctoral, así como en un libro todavía no publicado: *La vida de Jesús, según Marcos.*

[2] Vid. varios retratos de la disputa entre jóvenes elitistas de distintos lugares del imperio, paganos y cristianos, por el control del escenario público, tanto en la Academia de Atenas (filosofía), como en otras ciudades estudiantiles: Beirut (derecho romano) y Alejandría (sabiduría greco-oriental), a través de las obras de BASILIO DE CESAREA (*A los jóvenes*), GREGORIO DE NACIANZO (*Discurso* XLIII), durante el s. IV, y la *Vida de Severo* escrita por ZACARÍAS ESCOLÁSTICO (s. V), según BLÁZQUEZ (1998; 2001), así como de las cartas intercambiadas por ORÍGENES y GREGORIO TAUMATURGO, entre Cesarea y Beirut, en el s. III (LANE FOX, 1986, 517 ss.).

[3] Vid. P. BROWN (1971); COX (1983); CASTILLO MALDONADO (2002); RAPP (1998); MARKUS (1990, 72-74); sobre el *Peristephanon*, ROBERTS (1983) y FLORIO (2001). Concretamente AVERIL CAMERON (2000), ilustra los paralelismos (¿vidas paralelas?) entre la *Vita Constantini* de EUSEBIO DE CESAREA y la todavía anómima *Vita Antonii.*

[4] Vid. A. CAMERON (1993, cap. VI). No obstante, privó a las iglesias de la exención fiscal y prohibió a los cristianos enseñar retórica o gramática, en beneficio de su clase: los notables de las ciudades. Además, en su celo por promover los cultos paganos, entró en conflicto con los cristianos de Antioquia y cerro la Iglesia Madre de la ciudad, además de expropiar sus bienes. Es difícil saber a dónde le habría llevado esa actitud intolerante, si no hubiera muerto en Persia el año 361.

Lo que pudo haber significado "cristianizar" las formas de producción para garantizar un dominio sobre la tierra a los colonos y promover un desarrollo alternativo, descentralizado, en mercados locales, no llegó a realizarse nunca. La Iglesia, nueva propietaria, a través de obispos extraidos de las clases altas, imitó la ambición de acumular tierras en grandes latifundios que caracterizó durante el s. III a las familias senatoriales romanas, como la de Melania[1]. Por el contrario, la mayoría de la población de Roma, Constantinopla y Alejandría dependía prácticamente del patronazgo público.

"En las últimas décadas del s. IV, obispos y monjes mostraron que podían influir en la voluntad de los poderosos como habría hecho un filósofo"[2], incluso con mayor violencia. En el s. V, las acometidas de los monjes de Siria en Antioquia o de los monjes egipcios en Alejandría por disputas teológicas eran sangrientas. Esa virulencia no puede atribuirse a un fracaso de la diversidad de carismas y ministerios, ni a la *isegoría* en las asambleas de los cuatro primeros siglos, sino a un triunfo pírrico del imperio sobre la autonomía eclesial, que asoció dramáticamente sus destinos en oriente y en el norte de África. El cristianismo fue casi erradicado de allí junto con el imperio, por unos imprevisibles invasores, a los que la Cristiandad imperial había dejado fuera, en la periferia: los árabes.

Si no ocurrió lo mismo en Egipto (iglesia copta), Siria (tanto la iglesia ortodoxa antigua como la caldea-nestoriana) y Armenia, la mejor explicación parece ser, precisamente, la eficacia del monacato para promover una vida independiente del imperio, así como la autonomía lograda por las llamadas "iglesias del Este" contra las continuas intervenciones de los emperadores. El hecho de que se realizaran en nombre de la ortodoxia instituida en el Concilio de Calcedonia no hacía tal presión menos injustificable.

Fabulación vs. Historia

La pretensión de identificar al imperio con la institución eclesial, y la situación creada por ese pacto, como cumplimiento de las promesas milenaristas (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantinii*), produjo un efecto inmediato: la sustitución de la memoria por la mera fabulación. A causa de su tipicidad extrema, era fácil que mártires y ascetas se convirtieran, a los ojos de las propias iglesias, en figuras fantásticas sin apenas conexión con la vida cotidiana, excepto el delgado hilo que sirve de soporte a una serie entretenida de aventuras o a la representación del trasmundo, como en las *revelaciones* apocalípticas, valga la redundancia.

Así ocurrió después del s. IV, a través de distintas colecciones: martirologios, calendarios o menologios (*menaion*). Los mártires y los ascetas ya no eran humanos, sino héroes semidivinos que debían llenar el vacío de los héroes y dioses paganos. Durante la edad media, la tendencia a la exaltación fantástica se acentúa notablemente[3], de la mano de obras como la *Menología* de Simeón Metafraste en oriente y la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine en occidente, así como aquellas formas de la novela cristiana que se desarrollan en paralelo con la épica y el *romance* greco-bizantino: comenzando por los *Hechos apócrifos de los apóstoles* (Andrés, Pablo, Tomás, Felipe,

[1] Vid. A. CAMERON (1993, cap. VIII).
[2] P. BROWN (1992, 4).
[3] Vid. la tesis de VAUCHEZ (1981) sobre la canonización y la santidad en la edad media; y, del mismo autor, obras posteriores de gran interés para comprender el efecto de los prototipos en la vida social (1999).

Pedro y los Doce apóstoles, Bernabé) [1], pasando por la literatura *pseudoclementina* (*Homilías* y *Reconocimientos*), hasta el *Barlaam y Josafat* [2].

A partir del s. XVII, el jesuita Jean Bolland y los bolandistas, continuadores de su empresa, se ocuparon de recoger y editar las tradiciones en forma de *Acta Sanctorum*[3]. El nombre es tan engañoso (actas de lo que no son hechos) como los supuestos que siguen vigentes para canonizar a los santos como figuras únicas, caídas del cielo: su carácter sobrehumano contra su humanidad. De similar manera, sólo se reconoce la calidad de víctimas y la semejanza a Cristo de quienes pertenecen a un bando beligerante: el propio; y, dentro del propio, a la propia familia ideológica[4].

Ninguna autoridad imperial, excepto la *potestas* interna, impide hoy que podamos reconocer *mártires* a las víctimas de la persecución en nombre de la religión cristiana, comenzando con las penas de muerte aplicadas por el emperador Teodosio contra los ritos de adivinación (385) y cualquier forma de culto (392)[5]. Poco importa lo que pensemos sobre *los otros*, si no somos capaces de reconocer los males provocados por *nosotros*. No hay ninguna diferencia moral, a pesar de la distancia temporal y la disparidad de contextos, entre la famosa destrucción de los Budas por los talibanes que gobernaron Afganistán hasta el año 2003, y el saqueo destructor del Serapeum en Alejandría (392), todavía más famoso en su época[6]. El culto a Sarapis era una alternativa mística a los mitos guerreros en su época, sin relación alguna con la violencia. Un poema de Constantinos Cavafis, en forma de oración a Cristo, plantea el dilema y lo resuelve por medio del amor: "mi padre fue sacerdote del Serapión".

En todo caso, habrá que reconocer que la destrucción de la estatua de Serapis a hachazos es anecdótica ante la muerte de un ser humano. Señalo uno entre un número indeterminable, durante la persecución contra el "paganismo". El linchamiento de Hypatia (415), filósofa neoplatónica y *bouleutēs* de Alejandría, a incitación del contradictorio Cirilo, que tenía a su servicio personal un ejército de quinientos monjes (!)[7], ha dejado una huella impresionante en nuestra memoria cultural[8]. El historiador

---

[1] Vid. la ed. inglesa más accesible: ANF, 8 (The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages).

[2] Vid. GARCÍA GUAL (1972, cap. 18); FRYE (1976). Los pseudo-*Hechos de Pablo, Tomás*, *Pedro* y *Santiago*, las *Homilías* y los *Reconocimientos* de Pseudo-Clemente, tratan mayormente sobre la perseverancia de las vírgenes, los célibes y aun de los casados en la ascesis sexual. A pesar de ser ficciones aventureras, algunos de sus contemporáneos y contemporáneas las consideraban verosímiles, al menos tanto como las novelas griegas y bizantinas. Hay que subrayar el hecho de que ambos subgéneros de la novela antigua (*romance*) tuvieran un trasfondo religioso, uno en el cristianismo ascético y otro en el culto a Isis (*Metamorfosis, Efesiaca, Etiópica, Leucipo y Clitofonte*), cf. HEYOB (1975, 53-80).

[3] Vid. DELEHAYE (1907).

[4] Un ejemplo basta: todavía nadie ha reconocido en Roma el martirologío latinoamericano, con sus miles de *actas*. Sin embargo, la sociedad civil planetaria espera recibir un testimonio acorde con los evangelios: una memoria que demanda el refrendo o la corrección de la Historia, en vez de ocultar la verdad bajo sofismas que provocan escándalo incluso a quienes los repiten.

[5] Había sido precedido por Constancio (353-360), cuyas medidas fueron revocadas por Juliano. El fanatismo de los emperadores Constancio y Valente, filoarrianos, había afectado también a los cristianos fieles al Concilio de Nicea, por lo que sus medidas encontraron gran oposición. Pero después de Teodosio ya no hubo vuelta atrás.

[6] A instancias del patriarca cristiano Teófilo (cf. SOCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia eclesiástica*, V, 16-17) y del prefecto pretoriano de Oriente, Sinegio, vid. CAMERON (1993, cap. V); P. BROWN (2003[2], 73 ss.). En realidad, las destrucciones de templos y los actos genocidas se sucedieron por todo el imperio durante varias décadas. Habían comenzado por instigación de Constancio y no cejaron durante los siglos posteriores.

[7] SÓCRATES, *Historia eclesiástica*, VII, 14.

[8] Vid. BLÁZQUEZ (2004).

cristiano contemporáneo Sócrates la consideró "un modelo de virtud" y asegura que había superado en saber a los científicos y filósofos varones de su tiempo, por lo cual hablaba en público ante la asamblea sin ningún rebozo[1]. Su recuerdo se avivó en el Renacimiento, como muestra el hecho de que fuera incluida por el pintor Rafael en *La escuela de Atenas*, y continúa hasta la fecha, aunque ninguna de sus obras se nos ha transmitido, a causa del mismo prejuicio que la condenó a una muerte atroz.

Más allá de cualquier fosilización del pasado o una esclerosis de la memoria, la lectura incondicionada de los evangelios en su propio contexto nos permite deshacer la inclinación mitificadora. La ironía constante en la cultura popular frente a cualquier autoexaltación (Mt 23, 1-12, esp. v. 12), su comicidad y su resistencia a asimilar las investiduras sobrehumanas (Mc 10, 42-45 par.; Jn 13, 1-16, esp. v. 8-10), deshacen el rictus heroico. Frente al supuesto de que cualquier titubeo ante la muerte degrada a la persona e incluso la expone a la mofa de los puritanos y los celosos, Jesús demuestra en varias ocasiones, a lo largo de los diversos relatos, que puede escapar a la trampa tendida.

Lucas sitúa una escena comprometida nada más comenzar su camino, en Nazaret, entre sus paisanos, quienes le apresan para despeñarle: "Pero él, pasando por entre ellos, se marchó" Lc 4, 30. Según el relato de Marcos, cuando se recluye en Tiro (Mc 7, 24) y, luego, anda por tierra de gentiles (Decápolis, Betsaida, Cesarea de Filipo), no es difícil deducir que está huyendo de las autoridades, con quienes se ha enfrentado en varias ocasiones. Tampoco es que sus seguidores le hayan abandonado, puesto que la muchedumbre aparece en aquel intermedio; sólo que no están pisando el territorio controlado por Herodes (Mc 8, 1ss.; 8, 34ss.; 10, 1; cf. 9, 30; Lc 13, 31-32).

Pero una muchedumbre inerme no puede protegerle, como tampoco a sí misma. Jesús reafirma su opción por la no-violencia: "Si alguno quiere venir detrás de mí, qué se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga" 8, 34. Cuando vuelve a Galilea, "no quería que se supiera" 9, 30. Prepara a los Doce en la casa de Cafarnaún para lo que va a suceder, porque está determinado a subir a Jerusalén. Y lo hace. Reaparece públicamente en Judea y en la Transjordania (Mc 10, 1). Entra en Jerusalén, a través de Jericó. Aun así, en el huerto de Getsemaní, ruega a *Abbá* para ser librado de ese suplicio (Mc 14, 32-42). No es un legionario amigo de la muerte, consagrado al emperador o a Mitra.

Lo mismo podemos reconocer en el relato del apresamiento fallido de Pedro por el flamante rey Agripa (Hch 12, 1-19) o en la misión de Pablo, a través de una secuencia apabullante de denuncias, juicios y hasta de linchamientos (relatados en sumario por 2Cor 11, 23-33). "Si hay que vanagloriarse, por mi debilidad me gloriaré" 2Cor 11, 31. A pesar de su empeño en correr el peligro, Pablo se zafa con astucia de sus perseguidores en muchas ocasiones (2Cor 11, 32-33; Flp 1, 12 ss.; Hch 22, 25; 23, 1ss., etc.). Ninguno de los dos quiere morir. Su misión consiste en "hacer el bien" a la persona viva (Mc 3, 4; 7, 37; Hch 10, 38; Rm 2, 7; Gál 6, 9). Su vocación no consiste en autoinmolarse ni en morir apresuradamente, sino anunciar el reinado de Dios-a e incorporarlo en el seno de la comunidad humana, sin los muros interpuestos por el prejuicio (Lc 6, 27-38 Q; Gál 5, 13ss.; Rm 12, 1ss.).

El triunfo del encratismo

[1] SOCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia eclesiástica*, VII, 15.

El auge del monacato modelado por ascetas y célibes consiguió lo que el gnosticismo y el encratismo no habían logrado durante los cuatro primeros siglos: basar la sucesión de los apóstoles en un privilegio de pureza[1]. Se apropiaron el legado de las primeras asambleas cristianas, representado por Lucas en el prototipo de la comunidad de Jerusalén: la comunicación de bienes y la vida en común (Hch 2, 42-47; 4, 32-34). Quizá era una salida inevitable, como respuesta frente a la crisis provocada en las iglesias urbanas por el cambio de estrategia en la autoridad imperial, durante los ss. IV-V: dominar la gran Iglesia desde dentro. Quizá contribuyeran a agravar la crisis, dada la proclividad de los monjes de aquel tiempo a usar la fuerza para defender sus propios postulados[2] y evadir el diálogo en el seno de una asamblea conjunta. En cualquier caso, sirvieron a los intereses del imperio, que iba sustituyendo los cultos locales, sobre los que se basaba la identidad de las polis helenísticas y las etnias circundantes, por una suerte de "gran religión patriótica"[3]. Ésta, al menos desde la perspectiva del Estado, "se centraba en la persona y la misión de un gobernante enviado por Dios, universal"[4].

Como ya vimos, el monacato del desierto supuso una alternativa para quienes tenían muy difícil sobrevivir. Su ámbito originario son regiones circunscritas en el amplísimo mundo rural, donde apenas había penetrado el cristianismo hasta el s. III [5]. Es plausible que consiguiera avivar, además, el fuego de la autonomía, la fraternidad y la equidad evangélicas en las asambleas cristianas, al menos durante el s. IV, mientras los emperadores se declaraban arrianos e imponían violentamente obispos de su partido.

No obstante, esa intención habría que atribuirla con mayores motivos a la prognosis de Basilio de Cesarea[6], a la vista de su esfuerzo por formar comunidades abiertas, donde los niños y los pobres tuvieran espacio. Los consejos del *Asketikón* serían apenas una huella de esa experiencia vital[7], puesto que sólo se refieren a uno de los estilos de comunidad implicados: los ascetas, varones célibes o mujeres vírgenes. Pero en el diálogo entre Basilio y los ascetas se hace patente, desde su primera redacción, que la vida en comunidad atañe a todos los cristianos, no a filósofos ni a monjes exclusivamente, y que la vocación se refiere a cualquier bautizado [8].

Aunque su admiración "desde niño" por Eustacio de Sebaste [9], quien se había dedicado a la asistencia de los pobres en su diócesis, además de a la vida eremítica, debió de influir en el empeño de Basilio, no cabe despreciar la coherencia entre sus nuevas prácticas y la evolución de sus ideas teológicas. En su madurez, Basilio defendió la igualdad entre las personas dentro de la divina *koinōnía*, a la vez que sostenía la confesión de Nicea: la igual sustancia (*homousios*) del Padre y del Hijo. A esa declaración de fe común, contra el supuesto de que el Hijo estuviera subordinado al Padre como "primera criatura", Basilio añadió un hermoso tratado [10] y muchas cartas

[1] Vid. el estudio de CONSTABLE, "The Orders of Society" (1995, 251 ss.), sobre la emulación y la equiparación entre monjes y clérigos durante la era de la reforma gregoriana, así como su visión del mundo social en forma de estratos superpuestos: laicos, abajo; iglesia de Roma, en la cúspide.
[2] Vid. ACERBI (2006).
[3] P. BROWN (2003², 58 ss.)
[4] P. BROWN (1992, 19).
[5] Vid. LANE FOX (1986, 287 ss.).
[6] La mejor biografía de BASILIO ha sido preparada por ROUSSEAU (1994), sobre la base de sus propias obras, tanto o más que sobre el Discurso XLIII de su amigo Gregorio Nazianceno, o las referencias en la *Vida de Macrina*, escrita por su hermano Gregorio de Nisa.
[7] Vid. la edición de SILVAS (2005), que comienza por reconstruir el proceso de redacción al hilo de la biografía de BASILIO y de las comunidades en que participó.
[8] SILVAS (2005, 23).
[9] Acerca del influjo ejercido por EUSTACIO DE SEBASTE para ese propósito, cf. M. DUNN (2004, 35-36).
[10] El último libro que escribió BASILIO fue el tratado *Sobre el Espíritu Santo*.

con el fin de que tampoco fuera "subnumerado" el Espíritu Santo a las otras dos personas (*hypostasis*) de la Trinidad, a causa de lo cual sufrió el rechazo de su *padre espiritual* Eustacio.

En su juventud, antes de ser diácono, había hecho causa común con los llamados *homoiousianos*, es decir, con el mismo Eustacio (Concilio de Constantinopla, 360), que rechazaban el arrianismo, pero proponían una fórmula distinta a la de Nicea: el Hijo era de una sustancia *homoios*, "semejante" (en vez de *homós*, "igual") al Padre. Pero esa circunstancia no le impidió desarrollar progresivamente un pensamiento teológico que pudiera explicar la unidad dinámica de las personas divinas en la *oiko-nomía*, es decir, en la vida de Jesús y de la humanidad (Carta CLXXXIX, 8). A diferencia de Atanasio, quien concibe la Encarnación como una mera "incorporación" (el Logos tomó un cuerpo), Basilio afirma que el Hijo se hizo humano con todas las consecuencias: *vulnerable* hasta el extremo y *libre* de cualquier determinismo, es decir, "no-sujeto" al Padre. "No es en esencia (*ousía*) ni en subsistencia (*hypostasis*) una criatura; sin embargo, fue *hecho* un camino *de acuerdo a la economía*" Carta VIII, 3. La "presencia mística" (*mystiken epidēmian*)[1] del Hijo se caracteriza por lo que vivió para nuestra salvación. A causa de su polémica con Eustacio, el emperador Valente se enemistó a su vez con él, aun cuando había financiado sus obras públicas.

En coherencia con esa confesión de fe trinitaria[2], Basilio no se limita a fortalecer el dominio del obispo como una contrafigura del Padre sobre la asamblea, lo que tantas veces se decía en aquella época. Anima a la élite ciudadana para que ceda sus bienes a la iglesia, comenzando por su propia familia, con la intención de crear una *ciudad nueva*

---

[1] BASILIO, Carta VIII, 4, 24. Todavía se discute si la autoría de esta carta corresponde a BASILIO o a EVAGRIO PÓNTICO, quien fue ordenado lector por el propio BASILIO y diácono por GREGORIO DE NACIANZO. Esto último lo afirman JURGENS (1970) y QUASTEN (II, 1962). El título que la tradición de la Iglesia oriental dio a esta carta era inverosímil: "A los Cesarienses: en defensa de su retiro y acerca de la fe". Fue usada como pretexto para afirmar la "ortodoxia" de la fe de Basilio desde su juventud, cuando es sabido que Eustacio fue amigo de su familia, le llevó de viaje por Siria y Egipto, y le introdujo en el grupo de los "homoiousianos", es decir, anti-arrianos, aunque levemente "traidores" a Nicea (cf. ROUSSEAU, 1994, cap. 4, 93-132). Pero un texto tan sofisticado como éste no podría pertenecer a tal época. Sea de BASILIO o de EVAGRIO, es coherente con la teología madura de los capadocios: "pone en guardia contra los arrianos, expone el dogma trinitario y demuestra con argumentos de Escritura la consustancialidad del Padre y del Hijo. Contiene también un examen crítico de la exégesis arriana y la prueba bíblica de la divinidad del Espíritu Santo" QUASTEN, "Evagrio Póntico", 9; es decir que su postura "no es solamente anti-arriana, sino anti-pneumatomaquea" JURGENS, "Evagrio del Ponto: Cartas". Habría que añadir otros dos temas: la *economía* de la salvación, cuyo protagonista es el Hijo, quien se hizo verdaderamente humano (libre, vulnerable, limitado en sabiduría, no absolutamente consciente de todo), en línea con la escuela de Antioquia; la divina *koinōnía*, que consiste en una completa unión, donde "el número" no tiene lugar, aunque las *hypostasis* sean distintas. No obstante, esta doctrina no es el centro de la reflexión, como en la carta XXXVIII de BASILIO (a su hermano Gregorio) o en la CLXXXIX, a Eustacio, médico. La referencia platónica a los "arquetipos" visibles en la contemplación de Dios (Carta VIII, 12), una vez superada por el alma la limitación de la carne, coincide con *Sobre el Espíritu Santo*, IX, 23; y XVIII, 47.

Precisamente porque esos son sus argumentos principales, podría haber sido escrito por BASILIO años después del tratado *Contra Eunomio*, quizás antes de ser nombrado obispo (¿ca. 369?), puesto que no alude a esa actividad; estaría dirigida a los miembros de la comunidad ascética en el Ponto (cf. Carta CCXXVI), ante quienes se lamenta por no haberlos visitado en cierto tiempo. Es allí, el Ponto, donde estaba "la casa de sus padres" (Carta VIII, 1). La defensa de la igualdad consustancial del Espíritu con el Padre y el Hijo no es polémica (no cita la opinión de un contrario), sino argumentativa; todavía no se había desatado la ira de Eustacio contra lo que, en realidad, ya había oido de Basilio, por entonces. Como es sabido, Eustacio se convirtió, absurdamente, en líder del grupo beligerante contra la igualdad del Espíritu (*pneumatómacos*, "en guerra contra el Espíritu"), después que Basilio ya había destacado por su defensa de la igualdad y de la *koinōnía*, como en esta carta.

[2] Cf. Carta CLXXXIX, 5.

(*kainē polis*), según la llamó su amigo Gregorio de Nacianzo. Funda sus acciones sobre la necesidad antropológica de vivir en sociedad[1], en la experiencia de los cenobios que visitó, acompañando a Eustacio, por todo el oriente (Egipto, Siria, el Ponto: su propia hermana, Macrina) y en la lectura de los evangelios (Mt 22, 39: Regla Larga 3, 1; Mt 11, 28-30: Regla Larga 10, 1; Mt 19, 27-29: Regla Breve 90, 4, etc.)[2], con el propósito de sobrepasar el ideal griego de vida solitaria y autosuficiente. Si la *aretē/virtus* consiste en la autorrealización del ser humano, el individuo sólo puede desarrollarse plenamente cuando renuncia a sus intereses egoístas y pone sus capacidades, junto con sus bienes, al servicio de Dios y del común (Regla Larga 9). La obediencia que Basilio se solicita a sí mismo y a cualquier cristiano consiste en tomar con toda seriedad los mandatos del evangelio (Regla Breve, Prólogo), para lo que son necesarias la mutua corrección y la corresponsabilidad (Regla Breve 98, 3, 45).

Su proyecto, de enormes consecuencias para las iglesias orientales, consistió en desplazar nuevamente los *koino-bioi*, es decir, la vida comunitaria y todas las formas de *koinōnía* a que da lugar, desde el desierto a las ciudades. Los monjes no trabajan en primer lugar para sí mismos, aunque están obligados a hacerlo, sino que se dedican abiertamente a la acogida, el servicio a los pobres o el acompañamiento; es decir, a la *filantropía*, como deseaba originariamente Pacomio. La comunidad monacal, la casa del obispo, el hospital, los hogares de los pobres y de los forasteros o personas sin hogar (*xenodokheion*) forman una red comunitaria y urbana que fue llamada *Basiliados* después de su muerte. Esa tarea quedó pendiente en las iglesias occidentales hasta la eclosión de un nuevo estilo de comunidad durante la baja edad media.

Sin embargo, Basilio no tuvo tiempo de promover "fraternidades" de familias en las poblaciones dispersas de la diócesis, que practicasen la oración, la meditación y la ayuda mutua, como hicieron los movimientos "mendicantes" ocho siglos después, y continuaron haciendo los reformadores. Esa diversidad de opciones quizás habría evitado la canonización de una casta sobre las demás, bajo la protección de emperadores, reyes godos o señores feudales, de un modo más semejante a como *funcionaban* las religiones étnicas que a las asambleas cristinas de los primeros siglos. En lugar de eso, Basilio repitió los esquemas heredados del helenismo, aunque con mayor compasión, dentro de un organismo vivo: comprometió a una comunidad de ascetas en la beneficencia organizada de un obispo evergeta[3].

Sea como fuere, la memoria colectiva sobre la vocación, la comunidad y la vida evangélica o consagrada de todos los cristianos acabó siendo parcialmente mutilada, de modo que tales signos se convirtieran en el privilegio de unos pocos: célibes y vírgenes. La *ascética* monacal, vista con los mejores ojos, es una prolongación de la *estética clásica*, pitagórica y platónica, cuyo objetivo es formar a seres dignos de llamarse divinos para que ingresaran en el Olimpo de las eternidades. Weber llama a ese fenómeno, común a diversas religiones, el *ascetismo extramundano*, a diferencia del *ascetismo intramundano*, el cual se desarrolló enormemente gracias a la Reforma protestante[4], aunque había surgido en las comunidades laicas urbanas de la baja edad media: la *devotio moderna.* Sobre esa ampliación de fronteras, aunque insuficiente para agotar el aprendizaje propuesto por los evangelios, trataremos en la sección XI, a las puertas de nuestra época.

---

[1] Vid. CHRISTOU (1964). "El hombre es un ser dócil y social y no salvaje y solitario. Ya que no hay nada que caracterice más nuestra naturaleza que el asociarnos unos con otros y el necesitarnos unos a otros y necesitar amar nuestra especie" *Asketikón*, 3, 1, PG 31, 947.

[2] Cf. apud M. DUNN (2004, 36).

[3] Vid. la tesis doctoral de RIVAS REBAQUE (2005); BROWN (2001, 41-42).

[4] Vid. WEBER (1906-1915).

Agustín de Hipona, en sus discusiones con los monjes de la época[1] (con Pelagio y Julián de Eclana, primero[2]; después con Juan Casiano y el monacato galo, a quienes tacha de *semipelagianos*) acerca del pecado original, la gracia necesaria a todos, dada gratuitamente, y, por tanto, la insuficiencia radical del libre albedrío, parece que intentaba evitar, en alguna medida, la deriva hacia la gloria personal de quienes, como Pelagio, consideran obligatoria la perfección[3]. En vez de centrar su atención sobre el proceso de aprendizaje, entre la contemplación y la acción, con el gozo que produce la gracia del *otro ser humano* por quien se hace presente y vivo el Misterio, los ascetas sólo se fijan en la perfección lograda como atributo propio. La moral pelagiana, por mera lógica, obliga a cumplir la ley *sin excusa*, pero *excusa* cualquier castigo a los que no la cumplen[4].

En el discurso de Pelagio hay objetivos razonables. Anuncia que las exigencias del evangelio han borrado las fronteras entre laicos y sacerdotes: todos son desafiados por el mismo juicio, lo cual refiere explícitamente a un gobernador imperial que tortura o ejecuta a sus enemigos. El debate sobre la moralidad del imperio se avivó por su medio y, probablemente, le hizo poco simpático al emperador, quien apoyó a su detractor: Agustín. Pero parece haberse olvidado de la gracia: el amor abunda por medio de la compasión. "Pelagio quería que todo el mundo fuera monje", sentencia Peter Brown[5]. No obstante, las herramientas con que Agustín abordó la crítica al perfeccionismo ascético, sobre la base de una moral originariamente estoica y una antropología dualista, de corte maniqueo[6] o plotiniano[7], no hizo más que legitimar la nueva constitución estamental[8]. Un diálogo más humano entre ambos personajes nos habría ayudado mucho.

---

[1] Como es sabido AGUSTÍN propuso un modelo de comunidad no jerarquizada, basada en el amor fraterno y en la correccion mutua, que se sitúa a medio camino entre los consejos de BASILIO MAGNO y la regla de BENITO DE NURSIA, el cual se nutre de ambos precedentes. Pero tal comunidad ideal estaba reservada a los puros: quienes cumplieran las condiciones del celibato o la pertenencia al orden sacerdotal.

[2] Vid. los caps. 29-31 de la biografía de P. BROWN (2000[4], 340-377).

[3] "Siempre que he de hablar sobre la regulación del comporamiento y la conducta de una vida santa, siempre señalo, primero de todo, el poder y el funcionamiento de la naturaleza humana, y muestro qué es capaz de hacer […] De otro modo parecería que pierdo el tiempo llamando a gente a que se embarque en un proceso que ellos consideran imposible de concluir" PELAGIO, *Carta a Demetrio*, 2 (PL 30, 17B), apud P. BROWN (2000[4], 342).

[4] Cf. P. BROWN (2000[4], 347).

[5] ibid. 348.

[6] Cf. AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 6 ss. Aunque el autor consigue superar la cosmología maniquea y estoica, que imagina a la divinidad como una realidad material (con la ayuda de AMBROSIO, vid. BROWN, 2000[4], 74 ss.), no parece encontrar alternativa para explicar la Historia más allá del dualismo maniqueo, ni para entender la antropología más allá del desprecio estoico (y maniqueo) contra la sexualidad. Sus fuentes para dictar una moral a los matrimonios no son bíblicas, ni propiamente teológicas, sino que han de buscarse en moralistas estoicos (Séneca, Maximino Rufo), quienes predican la *enkrateia* del alma sobre el cuerpo, aun sin llegar al extremo gnóstico de aborrecerlo, y a quienes sólo les parece racional (*logikós*) el acto sexual orientado a la procreación. El precedente indirecto de tal asimilación sería CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Stromata*, III), a quien ya nos hemos referido.

[7] "Aunque Agustín disentía de la opinión de Plotino de que el mal tiene su inicio en la materia, sí que coincidía con él en que la primera consecuencia de la elección errónea del alma es que se apega obsesivamente al cuerpo. La materia en sí misma es moralmente neutral; sin embargo, simplemente por el hecho de haber sido creada de la nada y no poseer forma alguna posee una profunda inferioridad metafísica" CHADWICK (1986, 69).

[8] Los laicos sólo pueden estar seguros de su salvación, no por hacer obras buenas, sino por constatar que pertenecen a la comunidad de los santos, gracias a la *auctoritas* de los sacerdotes, a su vez basada en el sacramento del orden. La reificación de ese poder de origen divino no hizo más que ganar en solidez con el paso de los siglos (Cipriano, Gelasio, Gregorio VII, Pio IX), mientras persistía la incertidumbre: ¿me ama Dios o soy un objeto de su ira? La confirmación de que "Dios es amor" no deja a los ministros de la

La subordinación de mujeres y matrimonios, la maldición contra los impuros y los paganos, era nuevamente motivada, después de tantas discusiones, por el supuesto de que el pecado original se transmitía por generación, y la sexualidad era su signo indeleble, sellado por la *concupiscentia*[1]. Las teorías de Agustín sirvieron de pretexto para imaginar una humanidad predestinada a la condenación, sin que el libre albedrío pudiera salvarla, excepto por el bautismo (de los predestinados, a su vez, a salvarse)[2]. Contra ese determinismo *astrológico* se rebeló Juan Casiano, junto con los monasterios que fundó en la Galia, por lo que fueron acusados de tomar partido a favor de Pelagio; en este caso, sin mucho éxito.

Uno de los discípulos de Agustín, Próspero de Aquitania, secretario de León Magno durante el Concilio de Calcedonia, fue limando los filos de esa teoría aterrorizante a lo largo de un escrito agónico, que comienza lamentando la condenación de los niños muertos sin bautizar y los gentiles que no pudieron conocer a Cristo, para terminar proclamando la *voluntad universal de salvación* (*De vocatione omnium gentium*), como otro nombre de la gracia divina[3]. Aun así, los coletazos de esa peculiar mitificación, en forma de una teología o una flosofía de la Historia, se han hecho sentir a través de nuevas versiones del mito fundamental: el dualismo que simplifica la diversidad por medio de una violencia real, o de una violencia imaginaria mucho más amenazante.

La sectarización del carisma

La oposición entre dos modelos de iglesia: ciudad y desierto, a lo largo del s. V, no hizo más que corroborar el surgimiento del tipo de comunidad ascética, segregada y superpuesta a la asamblea cristiana [4]. Sólo los célibes y/o monjes tienen asegurada la salvación, afirma Jerónimo, con duros improperios, contra Joviniano, también monje, al que llama "cerdo" por defender la carne humana. Éste se había atrevido a argumentar sobre la igualdad de todos los bautizados en la "asamblea celestial", sin que les otorguen más méritos el celibato o los ayunos; en la iglesia terrena, Joviniano afirma la

---

asamblea cristiana sin oficio, sino que les descubre otros servicios antes marginados: la acogida, la escucha, el acompañamiento.

[1] Cf. AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia* (419), donde se resumen las teorías más amargas del autor: la transmisión del pecado original por generación, la maldición que pesa sobre los niños sin bautizar. La interpretación que ofrece de la desobediencia de Adán y Eva en este escrito ya había sido establecida en su comentario *De Genesi ad litteram*: el descontrol de los miembros que provoca la pasión sexual es su efecto visible. La lectura sesgada de algunos dichos de Jesús acerca del matrimonio y la virginidad, así como del modelo de "matrimonio virginal" (José y María, supuestos abstinentes) procede del encratismo y, en general, del ascetismo radical, pero ha sido moderada por una visión positiva de la convivencia y de la procreación. Esta última, sin tantos recovecos, había sido expuesta por AGUSTÍN en *De bono coniugali*, donde describe los tres bienes del matrimonio: *proles, fides, sacramentum*.

[2] La versión más desarrollada de su doctrina sobre la doble predestinación se encuentra en *De civitate Dei*, donde opone el destino prefijado a las "dos ciudades", la terrena y la divina (lib. XVIII y ss.), hasta la consumación de los tiempos: una se confunde con la *masa damnata*, otra con el "número" de los salvados (cf. Ap 14, 3-5). Vid. la explicación de CHADWICK (1986, 188 ss.), que contempla sus consecuencias en la teología posterior.

[3] PRÓSPERO DE AQUITANIA, *La llamada a todos los pueblos* (*De vocatione omnium gentium*), PL 51, 647-722.

[4] Vid. MARKUS (1990), cap. 11, acerca de la oposición entre dos modelos de comunidad: ciudad y desierto, a comienzos del s. V. "La creación de una comunidad perfecta, más bien que la persecución de una perfección individual, vino a ser la nota clave de la teología de Agustín sobre la vida monástica", ibid. 158, en similar dirección que Basilio.

equivalencia de la virginidad con el matrimonio, entre las vírgenes o los célibes y los casados; entre el ayuno y el pan compartido con acción de gracias[1].

El desprecio y la jactancia de Jerónimo no son distintos a la doctrina que habían venido predicando los rigoristas durante dos siglos, desde Tertuliano, como veremos en la sección IX, cap. 3; sólo que Jerónimo consiguió llevar el agua a su terreno, en un contexto distinto. Después que el obispo de Roma, Silicio, defensor de las vírgenes que fortalecían con su persona y su herencia los caudales de la iglesia, lo excomunicara, Joviniano marchó a Milán. Pero allí también fue condenado en un sínodo, por iniciativa de Ambrosio, dado que había puesto en cuestión nada menos que la virginidad de María durante el parto ("siempre virgen"). Según Joviniano, eso era tanto como afirmar que Jesús no tuvo un nacimiento ni un cuerpo verdaderamente humanos. La sátira de Jerónimo fue escrita dos años después, y le sirvió para reconciliarse con ambos obispos.

Desde aquella época, la humildad recomendada por Calixto y por una larga secuencia de pastores, hasta el propio Agustín durante su polémica con los donatistas, cuando hablan sobre una iglesia de pecadores perdonados, donde no se puede clasificar por prejuicio a puros y a impuros, salió perdiendo. Tal explicación siguió refiriéndose únicamente a lo que podríamos llamar "la iglesia laica", sobre la que recayeron términos cada vez más duros ("santa y prostituta", etc.). La progresiva equiparación entre la jerarquía y la vida monástica, por iniciativa de Agustín y de quienes emplearon su regla para formar comunidades sacerdotales, con buena voluntad y un efecto loable, dejó a los laicos, como a una masa amorfa, en el lado del *mundo*. Según diríamos ahora, el problema era estructural; sólo Joviniano pareció darse cuenta.

No obstante, los movimientos de reforma y renovación durante mil quinientos años han surgido de esa "iglesia de pecadores": el monacato, los mendicantes, la *devotio moderna*, los humanismos, los reformadores protestantes o católicos, buena parte de los grupos ilustrados, diversos movimientos sociales (obrero, feminista, pacifista). La mayor parte de sus fundadores o motivadores carismáticos (Pacomio, las beguinas, Francisco de Asís, Erasmo, Tomás Moro o Luis Vives, Ignacio de Loyola, Mary Ward, los teólogos protestantes, con excepción de Lutero, Federico Ozanam, etc.) nacieron laicos; lo cual parece una afirmación de Perogrullo. Los grupos formados por éstos, al menos en su primer estadio, eran cristianos o seres humanos sin hábitos ni reglas distintivas. Las señas externas son, por decirlo así, una huella fósil de la primera hornada.

Pero también es significativo que muchos de esos grupos hayan terminado por reivindicar para sí la exclusividad, incluso más allá de la voluntad de sus impulsores, en unos términos cercana o lejanamente similares a los de las sectas ascéticas, sea para organizarse como institutos religiosos, sea para convertirse en grupos que optan por conquistar el poder político y económico con un régimen disciplinario muy estricto.

Habría que proponer, a la vista de los procesos históricos, un complemento a los modelos sociológicos, desde Max Weber, que investigan el surgimiento de carismas religiosos y su rutinización en forma de burocracias religioso-políticas. Lo que podríamos llamar la *sectarización del carisma* pretende siempre evitar que se diluyan

[1] En sus dos libros *Contra Joviniano* (393) JERÓNIMO afirma, sencillamente, la superioridad de célibes y vírgenes: "la virginidad es al matrimonio como el fruto es al árbol" ibid. I, 3. Jesús mismo fue virgen hijo de una virgen. "Nosotros, porque somos hombres, no podemos imitar el nacimiento del Señor; pero podemos al menos imitar su vida" ibid. I, 8. Pero en la carta 50 (a Domnio) se defiende a su vez declarando que no condena el matrimonio, e incluso lo recomienda para no pasar frío por las noches. Vid. un amplio panorama de la polémica, según HUNTER (2007), que incluye un cap. sobre el dogma de la virginidad de María *durante y después* del parto ("siempre virgen"), impuesto por AMBROSIO, el cual fue puesto en cuestión por JOVINIANO.

sus rasgos peculiares, por una especie de miedo a la contaminación, pero también dificulta que pueda comunicarse al conjunto de la sociedad, gracias a un aprendizaje compartido. Mary Douglas explica este hecho por medio de una categoría distinta a la norma que jerarquiza y cuadricula el mundo social, junto con los símbolos que lo representan[1]. En una misma sociedad, o en varias culturas contemporáneas, además de la "cuadrícula" (*grid*) construida por la norma, también tiene efecto la presión del *grupo*, que establece fronteras entre adentro y afuera, las cuales son simbolizadas por imágenes dualistas como "los hijos de las tinieblas" y los "hijos de la luz".

Si algo se nos había escapado de modo muy notorio en la lectura de los evangelios era la permanente disposición de Jesús al encuentro, el diálogo y la *koinōnía*, con quienes eran declarados extraños al propio grupo (endogrupo) e incluso con sus enemigos (Mc 2, 17 ss.; 3, 4; 3, 23, etc.). La llamada a amar a quienes antes odiábamos[2] y a quienes nos odian[3] (Lc 6, 27) no es una figura retórica, sino el signo pleno del Misterio. Además, parece ser el antídoto más eficaz al veneno del encratismo: el odio *contra el cuerpo*. "Odiarás al otro tanto como a ti mismo" es una reducción al absurdo del fuego evangélico.

Por el contrario, la experiencia humana nos ha enseñado que los ayudadores también necesitan ayuda. Francisco de Asís, Ángela de Foligno y Juan de la Cruz se quejan: "El Amor no es amado". Para que los seres humanos entregados al servicio de los demás no se conviertan en ascetas inaguantables necesitan, a su vez, amor y cuidado en una comunidad abierta.

3.4. De la ascesis imperial a los objetivos comunes del *milenio*

Todo el Cuerpo es sagrado

Durante la crisis prolongada del Bajo Imperio, el rechazo gnóstico contra el mundo *demasiado humano* aparece combinado, en diverso grado de intensidad, con una estrategia de control centralizado sobre el cuerpo físico como símbolo del cuerpo social, en términos similares a los que describe la antropóloga Douglas[4], en una investigación anterior. Pero hay que añadir al modelo de Douglas la percepción histórica de que ese *control central* obedecía a un programa político: el reforzamiento de las estructuras del imperio. Marco Aurelio nos ha servido de emblema para comprender sus fines. Ya habíamos investigado un precedente en la Historia de Israel, que se prolongó después del exilio: el programa deuteronómico.

Michel Foucault aún tuvo tiempo de analizar, antes de morir enfermo de SIDA, algunos vínculos significativos entre las configuraciones culturales de la sexualidad y las formas del poder. Sus referencias al cristianismo en tales términos se refieren al *poder de la confesión*, ejercido por los sacerdotes desde el s. VI, con ayuda de una moral casuística que comenzó a desarrollarse en Irlanda y cobró nuevos bríos después de la Contrarreforma[5]. Por tales medios, el sexo se convertía en motivo de análisis como

[1] Vid. DOUGLAS (1973).
[2] τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν
[3] τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς
[4] Cf. DOUGLAS (1966).
[5] Vid. FOUCAULT (1976). Todavía sigue inédito el tomo 4 de su *Historia de la sexualidad*, que debía centrarse en la Cristiandad, después de haber analizado las técnicas de control de la sexualidad en la era greco-romana (1984; 1984b).

objeto, pero no de comprensión interpersonal. El conocimiento de la *cosa* era más necesario para quienes tenían vedada la experiencia del otro ser en la relación sexual.

La denuncia de Foucault no es un simple ataque contra la religión como madre de todos los males, sino que se integra en el intento de sacar a la luz las técnicas por las que el poder ha llegado a controlar la vida (*biopolítica*), haciendo uso de la sexualidad como un fetiche, desde los ejercicios de dominio violento en las obras de Sade, a la retórica pansexual del psicoanálisis y, sobre todo, del márketing. Algo que saca de quicio especialmente a Foucault es el empeño en analizar el cuerpo infantil como un adulto en miniatura o, sencillamente, un objeto que excita la concupiscencia, lo cual han tenido en común la moral casuista y el psicoanálisis.

Una *filosofía primera del cuerpo* se limita a reconocer que el placer y el dolor existen, como el ser es. Si el ser humano es imagen de Dios-a, con más motivo. Lo que la *revolución interior* ya ha traido y puede todavía aportar a las culturas contemporáneas es la consideración sagrada del cuerpo en cualquier persona, no sólo en los dioses apolíneos y las afroditas que se intercambian con valor dinero en el mercado de la belleza. Ahora bien, después de dos mil años se nos hace evidente una variable crucial: en virtud del contenido que atribuyamos al valor social de lo sagrado, el cuerpo será objeto de un asco distante, o bien agente y destinatario del cuidado; servirá para motivar el desarrollo humano, o bien impedirá que la persona *viva* en relación con los demás, por miedo a su vulnerabilidad *esencial*. Es decir, que el cuerpo sagrado puede ser reconocido por un amor interpersonal, pero también puede ser simplemente conservado e incluso adorado en el rol antiquísimo de víctima.

En la sección XI, que dedico a la *imitatio Christi*, comprobaremos que el Cuerpo sagrado fue durante más de mil años un signo dialógico, cuya interpretación podía ser muy distinta desde la perspectiva de quienes demandaban y practicaban el cuidado, a semejanza de Jesús, o de quienes continuaban por otros medios, con símbolos extraidos de las Sagradas Escrituras, la retórica del control sobre el cuerpo social *desde arriba*, por medio de una *cruz amenazante*, en vez de promover las capacidades humanas para la autonomía y la corresponsabilidad.

La clave del surgimiento de la modernidad occidental, en ruptura tanto con el mundo clásico como con el medievo, podemos encontrarla en un cambio de paradigma personal, comunitario y social, el cual había sido prefigurado, aunque fuese de manera germinal, por las asambleas cristianas durante los cuatro siglos que soportaron en conflicto con las estructuras del imperio romano, antes que la gran máquina imperial consiguiera someterlas bajo su dominio. En síntesis, ese cambio de eje consiste en la *desacralización del mundo* construido por las élites y en la emergencia de una nueva sensibilidad, antes incluso que una nueva economía: *la sacralidad de la persona viva y el éxtasis de la asamblea humana*. La memoria de la víctima se sobrepone a la gloria del príncipe. Los derechos del ser humano concreto, en la familia, en la economía y en la sociedad, impiden que el cuerpo sea vulnerado y promueven el desarrollo integral de la persona. El cuerpo entero y *todo el Cuerpo son sagrados.*

Por lo que respecta a nuestro tema en este capítulo, he intentado argumentar que la ascesis no fue el mejor medio para hacer efectiva la *revolución interior* inducida por los evangelios. El amor empieza por ser un reconocimiento, antes de convertirse en una comunidad basada sobre la fidelidad interpersonal (heb. ‘*emunah*). Quien desprecia al ser humano que goza, se desprecia a sí mismo y al Misterio que nos ha engendrado.

La recuperación del sentido y de la sensibilidad

El control extremo del cuerpo como un factor de peligro para una sociedad determinada y como una garantía imaginaria para *poseer lo sagrado*; ahorrar o hipotecar el gozo hasta el otro mundo, como si esta vida no fuera vida, ni este cuerpo, cuerpo, de lo cual no encuentro el menor rastro en la memoria de Jesucristo; renunciar a la participación en el mundo y a la corresponsabilidad con los demás seres vivos, para conservarse puro; no digamos cualquier forma de autotortura o autodestrucción, consciente o inconsciente, contra este cuerpo denigrado por ser vivo y vulnerable; en suma, las *tecnologías* de la ascesis, no permiten el desarrollo de las capacidades a las que se refiere la *Historia de la memoria* desde su germen:

- la liberación de la esclavitud o de la autoesclavización a un orden subordinante y humillante, que llamamos pecado por abreviar;
- la *joia* celebrada en el *Cantar de los cantares* entre los amantes que realizan una forma de comunión con el Misterio divino, la cual ocurre en el cuerpo, en forma de un *placer real*, incluso aunque sea sublimada por la imaginación;
- la maternidad apropiable por una cultura de las mujeres, contra cualquier pretensión de dominio patriarcal;
- la sexualidad femenina, cuya diferencia genuina no puede ser ocultada por ninguna construcción de género;
- una cultura *interpersonal* que asuma el derecho de las mujeres a decidir sobre la sexualidad y sobre la concepción, *antes* que se produzca, a la vez que desarrollan ambas capacidades.

En el marco de esa nueva cultura, la sexualidad masculina y la paternidad no procederán de un poder unilateral ni del dominio bajo amenaza, sea el de la violación, sea el de la ascesis normativa (lema gnóstico: "cualquier mujer que se haga varón entrará en el reino del cielo", Ev Tomás 114, etc.), sino de la relación interpersonal.

La denuncia de Foucault contra la *biopolítica* también se aplica, de forma explícita, al absurdo dominio de la sexualidad sobre la vida y la muerte:

> El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de la sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera por el sexo mismo, por la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, estrictamente histórico el modo como hoy el sexo está atravesado por el instinto de muerte. Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas. Y mientras que el dispositivo de sexualidad permite a las técnicas de poder la invasión de la vida, el tópico ficticio del sexo, establecido por el mismo dispositivo, ejerce sobre todos bastante fascinación como para que aceptemos oír cómo gruñe allí la muerte [1].

Es el resultado de haber arrebatado a la mujer el derecho a decidir, por ambos lados: sobre la sexualidad y sobre la maternidad. Pero no hay una regla de tres que explique el aborto como una consecuencia de la sexualidad. Al contrario, si una mujer puede decidir sobre su vida sexual, sería estúpido pensar que ya *ha decidido abortar*, como si no existieran métodos anticonceptivos que no consisten en matar. Uno de los mayores fraudes de la cultura contemporánea, fabricada desde el poder centralizado, consiste en confundir el derecho a decidir con el derecho a matar. A causa de esa confusión, el héroe violento y dominador consigue su objetivo, de manera siniestra, si se quiere: cargar a mujeres concretas con la responsabilidad o con la inconsciencia, mientras él se yergue libre de cargas.

Tampoco es mi intención, en absoluto, marginar el punto de vista homosexual sobre la práctica de las relaciones humanas, por cuanto muchas lesbianas y muchos gays

[1] FOUCAULT (1976, 190-191).

asumen la responsabilidad interpersonal ante el rostro del Otro y orientan su *eros* hacia el bien del otro ser, hasta la mutua entrega (*agapē*), más allá de cualquier vieja teoría sobre el homoerotismo como un narcisismo encubierto[1]. La diatriba espeluznante de Pablo contra las mujeres lesbianas y contra los gays en culturas no judías (Rm 1, 26-27) debería ser reinterpretada, en nuestro tiempo, como una autocrítica razonable a cualquier manipulación del otro como objeto de la mecánica concupiscencia-deseo, incluso del propio cuerpo como objeto consumible, *autodestruíble*.

Otro signo de irracionalidad: asociar el placer a la autodestrucción. Será que los epicúreos no estaban totalmente equivocados, y que cualquier dialéctica cerrada impide la comprensión. Desgraciadamente, los filósofos cristianos de los primeros siglos, sobre todo el gran Orígenes, cerraron de plano cualquier comunicación con el epicureísmo, por haberse declarado agnóstico. Mejor ser agnóstico que creer en un dios del *fuego destructor*, me parece. Los dichos de Jesús transmitidos por los evangelios incluyen una llamada a la *ataraxia*, aunque completamente inmersa en un compromiso personal por la justicia y el con-reinado de Dios-a con los seres humanos: mirad la belleza en cada ser, que no es fruto de la sofisticación, el placer vivido sin angustia y, además, sin indiferencia ante la vida humana. No tengáis miedo de mí, como de los dioses dominadores y misántropos (Lc 12, 22-32 Q).

Los objetivos éticos del milenio necesitan de una estética popular: amor y compasión

Al igual que en tiempos de Ireneo y de Justino, la esperanza de los más vulnerables en este mundo sigue siendo empoderarse *sensiblemente* para vivir con dignidad, gracias al reconocimiento mutuo en una asamblea de iguales. La estratificación social en las relaciones nacionales e internacionales, entre sociedades del bienestar y del malestar, entre quienes comandan la globalización y quienes suben apresuradamente al carro, mientras abandonamos en la cuneta a otros tantos millones, ha llegado a niveles nunca antes alcanzados[2]. Para desmontar la lógica destructiva del capitalismo y un consumo asociado al crecimiento hasga agotar los recursos, tendríamos que comenzar por cambiar nuestras relaciones sociales y nuestros paradigmas, de modo que la esperanza del *milenio* sea viable. "No podéis servir a Dios y al *dinero convertido en ídolo* (mammon)" Lc 16, 13 Q, decía Jesús; podría traducirse hoy por la incompatibilidad entre el *american dream* o el sueño europeo, tomados aisladamente, y los Objetivos para el Desarrollo del Milenio. No todas las esperanzas *milenaristas* coinciden con el *bien común*, que es el fundamento de cualquier ética material.

[1] De hecho, esa actitud ya se puede encontrar en SAFO o en PLATÓN (*Symposion*, *Fedro*). Vid. una revisión de los debates actuales sobre la sexualidad y la homosexualidad en los orígenes del cristianismo por SHAW (2000), así como un meditado ensayo sobre el lesbianismo en el mismo contexto histórico, a cargo de BROOTEN (1996), quien tiene la paciencia de revisar las condenas expresadas en la literatura cristiana de los primeros siglos (comenzando por Rm 1, 18-32, y siguiendo por Ap Pedro, Hechos de Tomás, Ap Pablo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Juan Crisóstomo, Shenute, Agustín de Hipona).

[2] Vid. KERBO (2003[5], 49-76, 359-406); LENSKI (1984). Aprovecho para disentir sobre su lectura determinista del desarrollo social y económico, que ha llamado "ecological-evolutionary social theory", por cuanto ha reintroducido subrepticiamente el dominio teórico de MALTHUS bajo el pretexto de un "naturalismo ecológico": el aumento de la población no es la causa geométrica de la escasez, sino de la abundancia, si las relaciones económicas de producción lo permiten. El control de la población no puede ser programado por ningún sistema, a diferencia de la economía, sino que depende de los factores destacados por los "índices de desarrollo humano" (IDHs): promoción de la mujer, participación política, salud sexual y reproductiva, sin confundir los medios de control de la natalidad con la ascesis económica contra la vida.

La estética de la humanidad *nueva* no depende de los deseos y valores de una élite que debiera ser imitada a través de falsos arquetipos, es decir, espejos tales como el príncipe valiente, el buen rey, la *domna*, el *self-made man*. La dinámica de la violencia, como ha investigado René Girard, se retroalimenta a causa del deseo mimético, es decir, por la imitación de los deseos de una casta dominadora. Las formas de la *publicidad representativa*, desde la épica de Homero hasta el márketing en el mercado global, pasando por la estética del barroco, han repetido esa argucia retórica: presentar como un modelo a imitar los hábitos de las castas gobernantes. El "socialismo real" reprodujo el mismo esquema, porque los hábitos del Comité Central eran sustancialmente idénticos a los de Aquiles: la adoración a la violencia sagrada en la base de la cultura.

La libertad que todavía está por vivir –como decía Oscar Romero del cristianismo- se funda en los deseos reconocidos por una sociedad democrática, en forma de derechos, y consiste en el desarrollo de las capacidades personales para afrontar nuestras comunes vulnerabilidades. A diferencia de un empirismo imaginado por las élites[1], las pasiones del hambre, la sed, el sexo, la esperanza de vida, no son meras *causas físicas*, ni podrían encajar en una medida cuantitativa del placer y del dolor. Son la sustancia de la realidad personal e interpersonal, que distintas religiones han reconocido como símbolos del Misterio: los sacramentos. Podemos tener casi el mismo genoma que las amebas, pero no el mismo sistema nervioso; cada ser debería ser tratado "según su especie", por respeto a su vida. La experiencia histórica de las últimas décadas nos enseña que ni el ascetismo sobrehumano, ni el hedonismo infrahumano se hacen cargo de la persona en su integridad.

La sensibilidad del ser humano se funda en el amor, en la identidad lograda y en la autoestima. Para realizar tales valores no basta con aumentar la cantidad de placer, ni es humanamente posible suprimir *cualquier* dolor, a costa del buen sentido. Tampoco serviría como símbolo del Misterio una irrealidad desencarnada como la *apatía*, por cuanto no ha existido ningún ser moral (ni malo ni bueno, ni bello ni feo) que no tuviera emociones. Nos lo han contado las *historias humanas sagradas*. Incluso Budha, dueño de sus deseos, siente compasión hasta renunciar a desprenderse de un cuerpo, permanecer en el ciclo de las reencarnaciones y convertirse en *bodhisatva*.

¿Son posibles otras formas de entendimiento y una diversidad de prácticas fundadas en el amor a los seres vivos singulares y al planeta como un hogar que también necesita cuidado? Es intuitivamente posible, porque tales prácticas se verifican en la vida de cualquier persona desde que nace. Las heridas de la carne angustiada, traumatizada, deseosa de vida, sólo podrían ser sanadas por un amor gratuito,

[1] Cf. el *Treatise of Human Nature* de HUME (1739-40). En vez de encerrar al sujeto en la cárcel de sus percepciones, como hizo BERKELEY, HUME pretende investigar la realidad con ayuda de los sentidos, de quienes se fía. La crítica de la idea de causalidad permite entender las relaciones entre los hechos a partir de la experiencia, con categorías de la nueva física. No anda en absoluto descaminado cuando reconoce que el fundamento empírico de cualquier moral es la empatía. Elabora en su juventud este *Tratado de la naturaleza humana,* donde las necesidades universales deberían haber adquirido una categoría semejante a la voluntad y a la razón. Por muchos motivos, anuncia el final de una era: la crueldad sagrada que había amparado el derecho del poderoso a hacer uso y abuso del cuerpo. Sin embargo, el análisis de HUME estuvo condicionado por sus prejuicios y los intereses comunes a sus contemporáneos, en un grado que llega a ser ideológico: un reflejo condicionado. Los hábitos de evaluación moral que ha formado en su entorno inmediato consideran que la propiedad y la obediencia a los magistrados (libro III) son mucho más relevantes que el alimento, la salud o la vivienda: le impiden siquiera tenerlas en cuenta, por ese defecto *antipático* que segregan los privilegios inconscientes. Cuando investiga el *habitus* –es decir, el cuerpo configurado por la cultura, según BOURDIEU-, en el libro II, se dedica a elaborar un tratado de las *pasiones*, como él las concibe: sobre las "emociones violentas" que "nos dominan". Como liberal, era muy comprensivo con las pasiones ricas, pero ignoraba las necesidades pobres.

anticipadamente eterno, en este mundo como en cualquier *mundo posible*. Sigue siendo la respuesta válida de Ireneo a la fantasía gnóstica[1].

4. La coherencia de los orígenes

La revolución del amor

Tanto Jesús como Pablo [2] anuncian el reinado de Dios y el regreso de *Ese Humano* (*parusía*) por medio de una revaloración e interpretación novedosa de los símbolos corrientes en su época: la tradición de Henoc. Tal similitud ha provocado en la crítica literaria sobre los evangelios, desde hace más de un siglo, una discrepancia permanente entre moralistas que se fijan en la enseñanza del sermón del Monte (teología liberal), para ver en Jesús al sabio universal, y apocalípticos, que se apoyan en la literatura contemporánea judía para presentar a Jesús como un líder mesiánico fracasado (Reimarus, Schweitzer, etc.).

Pero podemos adelantar que la visión de Jesús sobre el fin del mundo y los últimos tiempos –el reinado de Dios- y la *Sofia Iesou* –su visión sapiencial de la vida- son coherentes.

Como fruto de la investigación sobre el Jesús histórico, desde mediados del s. XIX hasta la *Third Quest*, se han distinguido dos fuentes escritas de la tradición evangélica:
1) una fuente narrativa, el relato primordial de Marcos –al que deberíamos añadir, al menos de partida, el relato de Juan;
2) una fuente sapiencial que ha sido considerada más antigua y más auténtica (el documento *Q*), el cual tendría una forma similar al Evangelio de Tomás, rescatado del desierto junto con otros libros gnósticos en una vasija de Nag-Hammadi.

Sin embargo, el estudio sobre los medios con que operaba la tradición en la cultura judía y mediterránea ha seguido un camino paralelo a estas dos fuentes. Herder (1796-1797), Kelber (1983) y James Dunn (2003), por señalar unos pocos, han destacado que la prioridad histórica corresponde a la tradición oral, por cuyo cauce pasaron tanto las unidades narrativas (*prágmata, semeia*) como los dichos (*logoi*), incluso después de ser reunidos con una visión integradora –narrativa, histórica, teológica- por los evangelios. Los cuatro, pero especialmente el evangelio de Marcos, fueron concebidos para que los representaran en un espacio dramático y público, a pesar de su clandestinidad, de modo similar a otros actos de la cultura oral: en la *ekklēsía*.

El reinado de Dios-a en crecimiento y en esperanza (Mc 4, 30-32 par.; 4, 26-29; Lc 13, 20-21), perfilado distintamente por *la narración evangélica* sobre el trasfondo antes referido –Qumrán y Nag-Hammadi: la ambición de dominio mundial y el dualismo mítico-, está en mayor proporción de lo que prejuzgábamos con la lectura pacíficamente revolucionaria de *los dichos* jesuanos acerca de las tradiciones legales y sapienciales de Israel: la práctica de una comunidad de iguales por la realización

[1] "Mas si el Señor se hubiese hecho carne en otra Economía, y hubiese asumido la carne de otra substancia, no habría recapitulado en sí mismo al hombre, ni se podría decir que se hizo carne; porque es verdaderamente carne la transmisión de la primera plasmación hecha del barro. Pero si debiese tener la substancia de otra substancia [hypóstasis], el Padre desde el inicio habría realizado su masa de otra substancia. Pero ahora, lo que era aquel hombre que pereció, esto mismo se hizo el Logos Salvador, para realizar por sí mismo nuestra comunión con él, y la obtención de nuestra salud" *Adv. haer.*, V, 14, 2.

[2] Vid. un estudio exhaustivo de las referencias al reino de Dios en las cartas paulinas como manifestaciones del Espíritu en las asambleas cristianas, RAMÍREZ FUEYO (2005).

interpersonal del *pleno* amor divino; una *vida* anticipadora de la plenitud, que se ofrece a la experiencia humana.

El nexo de unión es ofrecido por la constante de los encuentros de Jesús con personas de su entorno. La práctica del amor alimenta el proceso de una humanidad que alcanza la madurez *última* –su *éskhaton*- sin abandonar el mundo, sin escapar de nuestra condición falible y vulnerable, sin ocultar como si fuera "demasiado humana" la realidad *interpersonal* del aprendizaje en una comunidad de vida: ni meramente subjetiva como una mente; ni solamente objetiva como el cosmos investigado por la ciencia, sobre el que cada vez sabemos más; ni rasamente colectiva, como una estructura social cada vez más compleja y una ambición de imperio que cada siglo tiene mayor *masa*. A través de esos encuentros descubrimos la memoria del amor consumado.

La versión de Orígenes sobre el reino de Dios en los evangelios, hoy nuevamente en boga, presenta a Jesús como alguien encantado de haberse conocido: la *autobasileia*[1]. Sobre esos presupuestos se ha construido la "falsa humildad" de quienes pretenden imitar la divinidad de Cristo en el papel de monarcas. Por mi parte, reconozco que el personaje de Jesús en el texto de los evangelios –y, probablemente, su persona histórica- tenía un claro concepto de sí mismo como "Hijo de Dios". Pero el modo en que ese autoconcepto se llena de sentido, a través de un proceso de aprendizaje explícitamente narrado por Marcos, no consiste en un "auto-reinado", sino en el servicio a los últimos para que participen en el con-reinado de Dios-a: la *koinōnía* divina y humana. Esa lectura coincide con la de otros muchos intérpretes, comenzando por el propio Marcos, oyente de las tradiciones orales sobre Jesús[2]. Desde el momento en que comienza a predicar la cercanía del reinado divino a sus paisanos de Galilea, Jesús entrega su vida explícitamente para que *los más vulnerables* sean fortalecidos, sanados y empoderados, a la vez que para convencer a los más poderosos, fuertes y sanos de que se hagan servidores a imagen suya (Mc 2, 17; 3, 4; 10, 45 par.).

La vida de los otros

¿Es posible revertir el dinamismo mortal del dominio sobre la naturaleza que ha alentado el crecimiento económico desde los orígenes ambivalentes de la cultura, en clanes patriarcales o en sociedades ordenadas por el estado, hasta el imperio capitalista del mercado desigual, bajo el control de las transnacionales y el rigor del militarismo?

---

[1] ORÍGENES, *Commentarium in Evangelium secundum Matthaeum*, XIV, 7; *PG* XIII (1862), 1197: "katho [ho Khristos] autobasileia esti".

"El reino de los cielos, dice, se parece, etc. Pero si el tal se parece al rey y ha hecho tales cosas, ¿quién es necesario decir sino el Hijo de Dios? Pues él es el rey de los cielos, y así como es sabiduría sobre sí mismo (autosophía), justicia por sí mismo (autodiakiosinē), y verdad en sí mismo (autoalētheia), ¿no será también éste el auto-reino?".

La cita aislada puede malentenderse como una especie de elogio desmedido, meramente retórico, que repite la costumbre inveterada en cualquier religión de "hacer la pelota" a la divinidad propia, mientras la caracterizamos con nuestros propios rasgos; nada más típico del helenismo que el panegírico al poderoso. Sin embargo, ORÍGENES está comentando nada menos que la parábola sobre el siervo incapaz de perdonar (el primer verso de Mt 18, 23-35), la atribución del reino de los cielos a los pobres (Mt 5, 3) y la semejanza del reino de Dios en Jesús como en los niños (Mt 19, 14, par. Mc 10, 14). Así pues, el contexto de este comentario son los dichos de Mateo sobre la comunidad, aunque a veces se haya utilizado para decorar una teología egocéntrica. Veamos cómo continúa:

"Y si [κἂν] investigas lo siguiente: "De ellos es el reino de los cielos" [αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν], puedes decir: "De ellos es Cristo", ya que él es la autobasileia […]".

[2] Así lo he expuesto en *La vida de Jesús, según Marcos*.

La promesa del *reinado de Dios en forma de semilla* consiste en extender la comunidad de amor a todos los vivientes, de modo que la abundancia no produzca la destrucción del medio natural, ni sea condicionada por una desigualdad también creciente:

> Esto es lo que recuerdan haber oído de Juan, el discípulo de Jesús, los ancianos (*presbyteroi*) que lo conocieron, acerca de cómo el Señor les había instruido sobre aquellos tiempos: "Llegarán días en los cuales cada viña tendrá diez mil cepas, cada cepa diez mil ramas, cada rama diez mil racimos, cada racimo diez mil uvas, y cada uva exprimida producirá 25 medidas de vino. Y cuando uno de los santos corte un racimo, otro racimo le gritará: ¡Yo soy mejor racimo, cómeme y bendice por mí al Señor! De igual modo un grano de trigo producirá diez mil espigas, cada espiga a su vez diez mil granos y cada grano cinco libras de harina pura. Lo mismo sucederá con cada fruto, hierba y semilla, guardando cada uno la misma proporción. Y todos los animales que coman los alimentos de esta tierra, se harán mansos y vivirán en paz entre sí, enteramente sujetos al ser humano [1].

La toma de conciencia sobre la crisis ecológica se funda en muchos saberes científicos y técnicos, pero sólo puede orientarse hacia el *buen fin* si tomamos en cuenta la *perspectiva de los otros*. No es únicamente una solicitud ética, sino también una disposición gratuita, religiosa en su más profundo sentido, que resulta de reconocerme necesitado de los carismas del otro-ser, sin apropiármelos por cauces estratégicos: el autoritarismo, el derecho de guerra, la superioridad del capital, el control de las nuevas tecnologías informacionales. Tales han sido los medios que han gobernado la mundialización durante miles de años, hasta la expansión exponencial de los últimos quinientos, cuando se constituyen los sistemas mundiales [2]. La crisis que estamos viviendo es un vacío en el estómago de los pobres de la tierra, a quienes se exige que se adapten a los modelos de pureza económica (un *ajuste duro* contra los servicios necesarios a la vida) *que los ricos no cumplen*, en vez de promover su desarrollo humano en igualdad de oportunidades.

A lo primero que estamos llamados a renunciar es a la ilusión de una potestad plena, la cual proviene del imperio persa[3], a través de dos versiones principales: el helenismo de Alejandro y la apocalíptica judeocristiana. Si algo queda claro en la historia de Jesús, tal como fue narrada por el evangelio de Marcos, es que el reinado de Dios no consiste en tal dominio[4], sino en un amor abundante. Además de personificar a

---

[1] El dicho es tomado por IRENEO, con bastante probabilidad, del libro de PAPÍAS que cita inmediatamente después: "El anciano Papías, que también escuchó a Juan como compañero de Policarpo, ofrece el testimonio siguiente en el cuarto de sus cinco libros, añadiendo: «Cuantos tienen fe aceptarán lo anterior. Y como Judas el traidor no creyese y le preguntase: *¿Cómo podrá el Señor producir tales frutos?*, el Señor le respondió: *Lo verán quienes irán a esa tierra*»." *Adv. haer.*, 34, 3-4.

[2] Vid. WALLERSTEIN (1974; 1979; 1989; 2005).

[3] Cf. el uso de tal pretensión como alegoría teológica, PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo*; el libro de Daniel 7, 11; el derecho canónico medieval, que se inventa a un super-papa, en vez del humilde sucesor de Pedro.

[4] CASTELLS ha descrito las estructuras mundiales del "capital informacional" (2005; 2003; 2006). La "empresa red", segmentada y fragmentada, necesariamente enredada con los flujos bestiales del mercado financiero global. Las nuevas desigualdades que el nuevo capital está provocando en las relaciones sociales (relaciones de producción y consumo, división del trabajo, solidaridades de grupo/clase, etc.) entre "programadores" o "enlaces" ("fuerza de trabajo autoprogramable") y trabajadores "prescindibles" ("fuerza de trabajo genérica"), por carecer de preparación o de control sobre las TICs, es decir, despojados del derecho al trabajo y de seguridad jurídica laboral, expuestos a la siniestralidad, desregulados, sin contrato, sin convenio, etc. Habría que añadir las estrategias de resistencia frente al poder concentrador del capital informacional, sea a través de los movimientos sociales que captan y comparten la información para adelantarse a las consecuencias (condonar la deuda, condicionar éticamente el consumo, etc.), sea a través de contra-poderes fundados en "identidades locales" o en la solidaridad entre los perjudicados por la exclusión en cualquiera de sus formas, aunque podría orientarse mucho mejor si aspirasen a democratizar el poder global y garantizar la igualdad de oportunidades en el acceso a las redes, pasando por las etapas previas: los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Por ahora, "lo que caracteriza a la sociedad red global es la contraposición de la lógica de la Red global y la afirmación

los seres animados con derechos cuasi-humanos, para evitar que sigan *siendo extinguidos*, tendremos que atender las voces diferenciadas al otro lado de *ese* muro o esa brecha digital que impide escucharlas: un espacio público falseado por el predominio de unas naciones sobre otras, de los programadores sobre los programados. Allá y aquí están los *bárbaros* desconocidos por Marco Aurelio; la religiosidad plural, pero ampliamente mayoritaria fuera de Europa; la presencia de Dios-a en otras personas, fuera de la secta ascética.

No hay ningún aprendizaje real que no comience por hacerse cargo de las vidas de los otros, para compartir su memoria y su esperanza. En tal sentido, la vida narrada de Jesús sigue siendo fermento de la renovación escatológica, también en nuestro tiempo. A diferencia de nuestras estructuras burocráticas, por útiles que hayan sido en determinadas circunstancias, la libertad de Jesús para propiciar el surgimiento de redes comunitarias cuyo fundamento sea el amor sensible, el reconocimiento y la comunidad de bienes, comenzando por la aceptación incondicional, es una alternativa local de efectos globales en la sociedad-red. Estamos tejiendo entre todos una memoria eterna.

Somos imagen del Misterio con el dinamismo de nuestros deseos, que se configuran en la relación materno/paterno-filial, a través del *apego* [1], como una continua solicitud de atención, escucha y satisfacción; pero también somos historia de vida en desarrollo, que se hace capaz de responder a la exigencia ética del Otro: atender, escuchar y satisfacer al ser amado[2]. La atracción sexual, como el lenguaje o el alimento, surge y se desarrolla en el proceso de aprendizaje humano, en relación interpersonal. Una de las causas principales de nuestra *conciencia desgraciada*, la caída en el fatalismo, el miedo a los dioses, reside en que hayamos hecho de la sexualidad, al igual que la palabra y la comida, sendas armas para dominar al otro humano vulnerable[3], a causa de los códigos de pureza y contaminación, el orden de la *oiko-nomia* y del imperio. Es desgraciado que tanto puritanos como libertinos coincidan en el odio y el maltrato del cuerpo vivo como una basura despreciable. ¿Y a eso llamamos sagrado? [4]

---

de la multiplicidad de las identidades locales […] Si todas las culturas cobran [sic, cobraran] relevancia como nudos de un sistema en red de diálogo cultural, no existe oposición entre hipermodernidad y tradición, sino complementariedad y aprendizaje recíproco" CASTELLS (2004, 71-73).

[1] Me he ocupado de la investigación sobre el apego en la psicología del desarrollo infantil, y su relevancia para comprender el aprendizaje adulto (la "imitación" en su más amplio sentido) en mi tesis doctoral sobre *El aprendizaje narrado*. Vid. sobre la formación de la "confianza básica", ERIKSON (1950). Acerca de la mayor importancia que conceden al apego muchas mujeres en su desarrollo moral, GILLIGAN (1982). La estructura equilibrada del apego, como han defendido la mayor parte de los psicólogos evolutivos durante los últimos treinta años, es fundamental para el desarrollo armónico de cualquier persona, de modo que sea capaz de integrar sus emociones y, sobre todo, las relaciones interpersonales que las motivan, vid. DELVAL (1995[2], 179-209).

[2] "En realidad, *eros* y *agapē* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro" BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 7.

[3] ROUGEMONT (1978, 314-315).

[4] Vid. el estudio más citado para esquematizar la oposición entre el *eros* clásico y el *agapē* cristiano, donde se defiende la primacía espiritual de éste último, a cargo del teólogo sueco NYGREN (1936). Sin embargo, el estudio más serio de la "erótica" greco-helenística puede encontrarse en la *Historia de la sexualidad*, II, de FOUCAULT (1984). El filósofo francés evita de manera consciente los prejuicios de la Ilustración, favorables al helenismo, como también sus contrarios. El *eros* clásico se deja ordenar por una razón instrumental, sea para demostrar control de sí mismo (*enkrateia*) y evitar un perjuicio al cuerpo (dietética), sea para garantizar el dominio sobre la propia casa (económica); sea para respetar la virilidad

VIII. Los evangelios en la encrucijada

> Amén, os digo: sea donde sea que se anuncie el evangelio […] también se hablará de lo que ella *hace* (aor. ἐποίησεν), en su memoria Mc 14, 9

La comprensión de los evangelios como textos redactados por un autor tiene sus virtudes y sus límites. Por una parte, nos permite destacar su faceta como obras de arte verbal, que eran representadas ante una audiencia en el marco del memorial cristiano. "Muchas otras señales hizo Jesús ante los aprendices, que no son escritas en este libro. Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios, para que creyendo tengáis vida en su nombre" Jn 20, 30. Por otra, es necesario destacar que han sido compuestos sobre la base de la tradición oral, lo cual es perfectamente reconstruible gracias a la comparación entre los cuatro evangelios y las fuentes extracanónicas. Es fácil demostrar que los tres sinópticos se esforzaron por recoger las formas y los géneros de la memoria oral, en la medida que existía un alto grado de control comunitario, entre unas asambleas y otras, acerca del contenido de la tradición[1].

Ese control no consistía en una ideología para evitar las memorias incómodas, desde luego no el evangelio de Marcos (cf. Mc 1, 34; 3, 21.22.31; 4, 35; 5, 17.40; 6, 2-6; 13, 32; 14, 33; 15, 29-32.35 y par., etc.), sino en una exigencia de distinguir entre lo meramente fantástico y lo verdadero o, al menos, verosímil, con ayuda de los testigos más directos y, sobre todo, las restricciones de un marco (*frame, Bild*) con el que hechos y dichos debían ser coherentes: la vida pública de Jesús. Sería una curiosa ingenuidad pensar que Marcos y Juan inventaron sin ninguna base la trama de sus respectivos relatos, desde la convivencia con el Bautista hasta la Pasión y la Resurrección. Aunque la fantasía fuera ganando espacio a lo largo de medio siglo, desde el evangelio de Marcos hasta llegar a la comunidad de Juan, desde un Jesús vulnerable a un Jesús todopoderoso, otros criterios siguieron activos: la coherencia de los dichos y los hechos entre sí, en el marco de una historia de vida[2].

El impacto de los actos comunicativos de Jesús, en relación con sus contemporáneos, y viceversa, el efecto de sus interlocutores sobre el camino interior y exterior de Jesús: su aprendizaje, es la forma global del género *evangelio*. Está constituido por una miriada de testimonios autobiográficos, que fueron siendo reunidos

---

del otro varón (erótica, 1); sea en razón de la verdad: en qué consiste el verdadero amor (erótica, 2). Pero era necesario cambiar los esquemas de la propia racionalidad, para que hiciera suya la necesidad y la libertad del otro ser, a través del diálogo.

[1] Pueden encontrarse muchos más detalles en mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado.*

[2] Los criterios de historicidad fueron introducidos por la *New Quest* (KÄSEMANN, 1953: sobre todo, el criterio de discontinuidad u originalidad, vid. supra) y, antes, por JOACHIM JEREMIAS (1935; 1970; 1975, criterio de originariedad: huellas arameas en la *ipsissima vox Jesu*) y revisados por la *Third Quest* (MEIER, 1991, 183-210; 1999; y CROSSAN, 1991, con especial énfasis en la *atestación múltiple*), con el din de distinguir el grado de autenticidad de los dichos y hechos (*logia*) contenidos en los evangelios canónicos y otras fuentes (cf. MEIER, 1999, 473-477). Con toda la prudencia que sea necesaria, creo que habría que reformular el criterio de la *búsqueda de coherencia* en la vida y la práctica de Jesús, como hicieron sin duda los evangelistas que trazaron al menos dos modelos de su historia: Marcos y Juan, así como quienes decidieron hacerse cargo de la mayoría de los dichos de Jesús que andaban dispersos o reunidos en colecciones *Q*: Mateo y Lucas. Vid. un estudio de tales criterios en mi libro *Jesús, el aprendiz*, sobre la *intellectio* del autor de Marcos. Por muy paradójica que fuera la mentalidad de Jesús, no podemos resignarnos a cortar y pegar uno junto al otro los dichos que se contradicen, ni basta con eliminar una serie entera, sea los dichos apocalípticos, sea los dichos sapienciales, sino que es posible *comprender* diversos cambios en la mentalidad de Jesús, a partir de las situaciones y, sobre todo, las relaciones interpersonales que narran los evangelios (vid. sección VI).

por las asambleas cristianas a lo largo de varias décadas, comenzando por la intervención de sus protagonistas ante diversas audiencias. Además, los evangelistas, incluido Juan, se preocupan por reconstruir el proceso existencial de Jesús con una integridad (*kath-holon*) que no tenían las tradiciones atómicas.

El resultado son esas *memorias*, en términos de Justino, que eran anunciadas cada vez que se reunía la asamblea dominical durante el s. II. En vez de fusionarlas en un texto de apariencia biográfica, como intentó Taciano, suprimir las demás para quedarse con uno, como hizo Marción con el texto de Lucas, o inventar un relato apocalíptico *ad hoc* para una comunidad separada del resto, al estilo de cada una de las sectas gnósticas, las iglesias prefirieron conservar los textos en su redacción original, como *obras abiertas* a la interpretación de quienes las escuchan. No es casual que Mateo y Lucas se basaran en Marcos, en el documento Q y en la tradición oral aún vigente para convalidar su autoridad, aunque adaptaran la redacción de las unidades a su perspectiva teológica.

Los evangelios son, a pesar de su diversa forma, un género *mestizo* que es fruto del encuentro de Jesús con muchas personas, por encima de las fronteras internas y algunas externas, así como de una encrucijada entre culturas: lo sublime en lenguaje popular, los símbolos judíos explicados a los griegos y romanos.

1. Una narración singular

Después del panorama antecedente, resulta más inteligible el argumento de que los evangelios no son meras colecciones o recopilaciones de unidades previamente transmitidas (el "documento Q" o el evangelio de Tomás), aunque se basan en la tradición oral; ni pretenden ser exhaustivos, como quiso Papías en su obra perdida[1]. Tampoco se trata de unas memorias de los apóstoles, como los refiere Justino, quien no debió de ver problema en fusionar los textos evangélicos, sin hacer distingos sobre su autor, tal como nos ha legado su discípulo Taciano en el conocido *Diatessaron*.

De hecho, cualquier intérprete de los evangelios podría ofrecernos una novela como resultado de su lectura, pero no debería eliminar los textos en que se basa como agua pasada. Los relatos aceptados por todas las *ekklēsíai* constituyen un género especial, antes no conocido, cuya originalidad ha sido subrayada en el ámbito de la literatura antigua por Erich Auerbach[2]: lo más sublime es expresado en *sermo humilis.*

Los argumentos que ofrece Burridge para clasificar los evangelios en el género de la biografía helenística pueden servirnos para situarlos, al menos por su motivación original, en un puesto equidistante entre los anecdotarios de las vidas de los filósofos cínicos; los dichos recogidos por la literatura rabínica, que apenas dejan lugar para los

[1] "Existen cinco libros de Papías, que tienen el título de *Explicaciones del oráculo del Señor* [Κυριακων Λογιον εξηγησις …]", HE, 3, 39. El prefacio a sus libros, citado por EUSEBIO en el mismo lugar, comienza así: "No dudaré en ofrecerte, ordenadas juntamente con mis interpretaciones, cuantas noticias un día aprendí y grabé bien en mi memoria, seguro como estoy de su verdad. Porque no me complacía yo, como hacen la mayor parte, en los que mucho hablan, sino en los que dicen la verdad; ni en los que recuerdan mandamientos ajenos, sino en los que recuerdan los que fueron dados por el Señor a nuestra fe y proceden de la verdad misma. Y si se daba el caso de venir alguno de los que habían seguido a los ancianos, yo trataba de discernir los discursos de los ancianos: qué había dicho Andrés, qué Pedro, qué Felipe, qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; igualmente, lo que dice Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor. Porque no pensaba yo que los libros pudieran serme de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva y permanente".

[2] AUERBACH (1942), cap. 2.

hechos; y las biografías antiguas que se dedican a los héroes constructores de la civilización imperial[1]:

> El movimiento de cambio (*shift*) desde las anécdotas sin conexión acerca de Jesús, que se asemejan al material rabínico, para componerlas conjuntamente en el género de la biografía antigua no es un desplazamiento desde el ambiente judío a la literatura greco-romana. Está haciendo, en la práctica, una proclamación cristológica descomunal […] Ningún rabino es único de tal manera […] Escribir una biografía sobre Jesús implica proclamar que no sólo la Torá se ha hecho cuerpo, sino que Dios mismo se ha encarnado de modo único en esa mera vida, muerte y resurrección[2].

La cuestión, así planteada, nos sigue obligando a *investigar* esa *singularidad* con sentido transcultural y trascendente [3]. Si la vida narrada de Jesús no es un mito, ¿por qué no es idéntica a otras historias cotidianas? ¿Será más bien un *anti-mito*, como Osiris, Quetzalcóatl, el ave Fénix, a quienes ha sido comparado? Puede que esa hipótesis sea resultado de nuestra aversión o nuestros excesos de prudencia contra la veracidad y la vigencia de la memoria. Pero tiene algo de cierto. En la historia de Jesús ocurre un significante más profundo, que remueve los pilares del sentido común y lo fundamenta sobre otras bases:

> Tener simplemente conciencia de la historia [*Historie*: una serie de hechos] que vamos arrastrando detrás de nosotros no le da todavía a ésta, en cuanto tal, ninguna significación histórica [*geschichtich*: como acontecimiento], aun cuando esté llena de maravillas y de milagros. En todo caso, no es más que un paisaje lunar, que no está ciertamente desprovisto de aspectos maravillosos y milagrosos. La historia [*Geschichte*: el acontecimiento con valor transcultural] no posee una significación histórica [como acontecimiento] más que en la medida en que, *por sus cuestiones y por sus respuestas, habla en nuestro tiempo presente*, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presenten. Así es precisamente como la cristiandad primitiva transmitió la historia [*Historie*: los hechos] únicamente en el *kerigma* [la interpretación creyente][4].

No obstante, después de varios genocidios (amerindios, armenios, judíos, gitanos, ucranianos, españoles, argelinos, vietnamitas, camboyanos, argentinos, salvadoreños, guatemaltecos, kurdos, bosnios, sudaneses, tutsis y bantúes, chechenos, iraquíes, etc.) de los que hemos recuperado la memoria, sobre todo después de la *Shoá*, no podemos reducir *la pregunta* a los límites que alguien prefiera imponer por medio de una teoría de la fe (Bultmann o el integrismo). No podríamos *borrar* el personaje de los evangelios, Jesús, por su *excesiva* historicidad, y negar el valor de la tradición que acarrean los textos, para poner en su lugar una fórmula dogmática. Tampoco es suficiente una teoría de los géneros como la de Burridge, o un modelo antropológico sobre las culturas mediterráneas, para encajar el relato evangélico en un *ethos* sociohistórico, costumbrista, que no ofreciera novedad alguna, ni a nuestro tiempo ni al suyo.

Por el contrario, los evangelios –incluso los más convencionales: Mateo y Lucas- son el testimonio final de una investigación durante varias décadas, que sólo resultaba necesaria a quienes reconocieran el valor paradigmático, trascendente y decisorio de la toma de postura ante el acontecimiento de Jesús, confrontado a los poderes que le habían crucificado. Las preguntas más sencillas, pero actuales, podrían ser:

1) *¿Qué divinidad está detrás* de esa historia y de la Historia de historias*?*

---

[1] Vid. el cap. que dedico a la biografía antigua en *La vida de Jesús, según Marcos*: "Más allá del género bios: el paradigma antiguo".

[2] BURRIDGE (2004, 304).

[3] No se trata de que pongamos una proposición con valor universal en boca de un personaje singular, como hacen los poetas; sino que investiguemos el modo en que la alteridad (transcultural, misteriosa) se ha manifestado en lo singular, más allá de la mera secuencia causal entre hechos.

[4] KÄSEMANN (1953, 1964[2]).

No es cuestión que el acontecimiento de la Pascua *produjese la fe* en los aprendices y seguidores/as de Jesús, sino que la *transformase*. En una medida sustancial, la disposición de Jesús a no huir ante la amenaza de muerte, por amor a sus amigos, tiene como consecuencia la desacralización de los ídolos que presentan una divinidad violenta y sacrificadora, cuya semejanza secular habían sido precisamente los violentos y los sacrificadores. El modo en que se (auto)representan no eran únicamente los toros de Oriente y las águilas de Roma, sino también eso que la exégesis feminista (Phyllis Trible) ha llamado "relatos de terror" en la Biblia. La opción que toman los evangelios (Marcos y Juan, especialmente) no se confronta de modo general a las ficciones, sino a una concreta estrategia para suplantar la vida de una persona por explicaciones teológico-políticas (trasgresión-maldición cf. Mc 15, 29-32, amenaza-condena-expiación cf. Jn 11, 50, etc.) y *cerrar el acceso* abierto al Misterio, con la invención de símbolos que representen la fuerza o el dominio de los poderosos: varones, patriarcas, jefes, apoderados del Templo, sobre un cuerpo de clientes o súbditos y una masa adoctrinada.

Los evangelios no se redactan con el fin de servir como legitimaciones de una estructura religioso-política, sino para dar testimonio contra todas ellas, en distinta medida, incluso frente a la Cristiandad por venir (los "falsos mesías", Mc 13). La crítica de la injusticia y la desacralización del dominio están radicalmente unidas a la afirmación alternativa de que Dios-a amor (inter)actúa en la persona de Jesús y de su interlocutor *Abbá.*

2) ¿Por qué ese ser humano?

Ambas preguntas tenían que ser contestadas simultáneamente. La primera no podía serlo sin la segunda. El trabajo de los evangelistas es el último paso, históricamente irreversible, en el proceso de dar testimonio sobre los hechos y dichos de Jesús que las primeras comunidades, originariamente judías, transmitieron y elaboraron de diversos modos.

Es sabido que la *New Quest*, la segunda corriente de investigación sobre la vida de Jesús, después de la terrible 2ª. Guerra Mundial y de la aún más horrenda Shoá, por inspiración directa de Ernst Käsemann –e indirectamente del propio Bultmann-, abrió el camino para una nueva fase en la comprensión del Jesús histórico [1]. La referencia a la Shoá no es casual, sino causal: los testimonios de los supervivientes (Víctor Frankl, Primo Levi, Elie Wiesel, etc.) o las memorias de quienes fueron aniquilados (Ana Frank, Etty Hillesum, etc.) han transformado el mundo de la vida común, tanto las certezas históricas como los motivos de la fe entre sus contemporáneos. En la medida que se hicieron antisemitas (misóginas, antigitanas, antimusulmanas, xenófobas, etc.), las iglesias volvieron a crucificar a Cristo en cada una de las millones de víctimas que sufrieron persecución y martirio durante mil quinientos años. En consecuencia, cualquier comentario sobre la memoria del cristianismo o de Europa también tiene que hablar de ellas, frente a los inquisidores, torturadores y gaseadores. Pues bien, quien da testimonio, en primer lugar, es el *testimoniado olvidado*, ese Jesús cuya historia habíamos negligido bajo el dogma.

Käsemann puso mucho interés en distinguir entre el valor documental y circunstancial de la historiografía (*Historie*) y el significado existencial, único, del acontecimiento (*Geschichte*) que provoca la vuelta de los aprendices y seguidores/as de Jesús a Galilea, para re-conocer a la persona que se había revelado plenamente en la

[1] Vid. la discusión por extenso de estas cuestiones en ROBINSON (1959); TORNOS (1989-91); GONZÁLEZ DE CARDEDAL (1993, 135ss.).

Resurrección [1]. ¿Por qué? Explícitamente, para no repetir el error que Schweitzer había señalado en las biografías liberales del s. XIX: la invención de una serie sucesiva de personajes de ficción (*jesuses*) que representaban a sus propios autores, junto con el olvido de la escatología –el anuncio del fin del mundo antiguo- que dejaba en suspenso todos los presupuestos.

Ahora bien, lo que ocurre en la elaboración de los evangelios desde el primer testimonio compartido en comunidad no es ni una cosa ni la otra: ni es solamente un mero *enunciado* del *kerigma* apostólico, como el *anunciado* esquemáticamente por Pablo en sus cartas (sobre un trasfondo oral mucho más amplio), ante el cual es necesario tomar postura con un acto de fe, contra la iniquidad del mundo construido por los sacrificadores; ni es solamente una investigación sobre datos documentales para elaborar un relato histórico y emitir un juicio supuestamente imparcial acerca del *ajuste* de los signos a un sistema, sea el sistema cultural, sea mi modelo de interpretación.

La obra de los evangelios, cada uno de ellos, es una *historia humana sagrada* que da respuesta a las preguntas cruciales, *porque* ese humano nos ha manifestado en su propia persona a una divinidad de dimensiones desconocidas, incluso, para los profetas que le precedieron. El-la Dios-a de Israel ha sido discernido/a de los ídolos del poder y del dinero, pero también de la violencia y del patriarcado, gracias a su presencia singular, existente, en ese humano y –tendríamos que añadir- en *esa comunidad de relaciones singulares, transformadas*. La fe transformada por el amor no se tradujo en venganza, a diferencia de otras situaciones históricas donde el horror se disfrazó de fe.

Así pues, a través de los evangelios, la fe ha estado guiando a la razón para que investigara el modo en que el Misterio se ha hecho presente en los hechos, no por simple acumulación de signos (milagros, *maravillas,* etc.), sino en el significante que es la persona misma. De tal manera, nos está preparando para que seamos capaces de *re-conocer la sacralidad en la historia de cualquier persona*, si contemplamos activamente, por medio de la aceptación y la escucha, el Misterio que habita en ella.

Para traspasar ese límite, antes de caer en la bonachonería o en la banal legitimación del acto malvado ("la banalidad del mal", decía Hanna Arendt acerca de la biografía de un nazi encausado por *genocidio administrativo*), teníamos algo que descubrir en la mirada de Jesús: cómo reconocía la presencia del Misterio en quienes le salen al encuentro. Lo he intentado en una investigación anterior: *Jesús, el aprendiz*. En resumen, Jesús descubre que Dios-a se ha hecho accesible en la vulnerabilidad de los seres humanos, en su resistencia cotidiana ante el dominio injusto y en las capacidades que desarrollan para promover la vida, tanto en sí mismos como en los demás: la confianza más allá de las máscaras, la palabra y el acto simbólico que traspasa fronteras, el amor que llama y reúne a los distantes.

2. La fe, un acontecimiento histórico

Historias humanas sagradas

[1] Habría que añadir, una vez escapados de la cárcel de la conciencia y del sujeto autocentrado, que ese proceso de interpretación no sólo atañe a mi privada y particular autoconciencia creyente, llamada fe *subjetiva*, sino a mi descubrimiento del Misterio en el Otro y en cualquier otro, en la comunidad y en la humanidad concreta.

Aunque sería necesario otro libro para tratar acerca de las características diferenciadas del *género evangelio*[1] podríamos establecer una de ellas, al hilo de lo expuesto. Los evangelios sinópticos, comenzando por Marcos, son el primer testimonio maduro de un género mixto que apenas había empezado a manifestarse en la cultura escrita.

Son *historias humanas sagradas* que no pueden ser reducidas al mito sobre los orígenes, a pesar de muchos intentos (el reportaje de cielos e infiernos en la literatura apocalíptica y la teogonía *ad hoc* del gnosticismo), porque narran una vida recientemente ocurrida, de la que es posible dar razón a partir de testimonios. Pero tampoco podrían ser fácilmente expurgadas de materia sobrante por una argumentación acerca de lo posible en el mundo objetivo (física, economía, etc.), porque describen un acontecimiento extraordinario.

Proceden de la cultura oral, como la mayoría de las tradiciones que se recogen en textos sagrados: el Primer Testamento, el *Popol Vuh*, la *Ilíada* y la *Odisea*, el *Mahabharata.* Sin embargo, la forma de su relato tiene muchas más concordancias con los testimonios pasados y actuales de las víctimas que con la épica de los dominadores. En esa veracidad ante una falsa verdad, asentada por la violencia y la muerte, reside la peculiar sublimidad del lenguaje de los humildes (*sermo humilis*)[2].

Tal como se ocupó de dilucidar una generación de intérpretes e investigadores después de la segunda guerra mundial, la teología de aquellos redactores debió de ser acorde con la de sus comunidades. Los textos aluden a la situación de las iglesias/asambleas locales y al contexto sociohistórico en que fueron escritos [3]. No obstante, el conjunto de motivaciones que explica el acto de la tradición y el trabajo de sus redactores manifiesta dos caras, que no pueden ser consideradas la una sin la otra.

La primera cara, cronológicamente, aunque recién afirmada por la *Third Quest*, consiste en el *efecto* o impacto *pragmático* de las acciones comunicativas de Jesús, hechos y palabras, sobre quienes se encargaron de transmitirlos, antes de la Pascua [4]. La segunda, magníficamente planteada por la *New Quest* desde 1953 [5], tiene que ver con el impacto *hermenéutico* de la pasión y la resurrección de Jesús, que se revela en la estructura del así llamado *kerigma* [6] (del vb. *keryssein*, "predicar, anunciar") desde las primeras comunidades, pasando por las cartas paulinas, hasta el diálogo teológico que compusieron las comunidades de Juan. Ambas caras coinciden en que es posible hablar de *fe* para describir *un conjunto de motivos*: aceptación incondicional, atención y escucha activa, diálogo inmanente/trascendente con el Misterio, participación en una historia abierta, etc.

La plena confianza *en* Jesús, de acuerdo con los evangelios, no podemos recibirla de los aprendices en el relato (*mathētai*), quienes titubean y proyectan ambiciones sobre el camino, las cuales son mostradas con una claridad (auto)crítica. El evangelio de

---

[1] Lo he intentado en mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*.

[2] Cf. AUERBACH (1941a; 1942; 1958).

[3] Vid. los criterios de la Historia de la redacción en el artículo sumario de STEIN (1992).

[4] Vid. DUNN (2003, 99-136), así como un cap. de mi libro *La vida de Jesús, según Marcos*.

[5] Vid. supra: "Investigar la singularidad".

[6] Parafraseamos el título de un libro de MARTIN KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1882), escrito a su vez en respuesta a la oposición que planteó STRAUSS entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe (1865), como título de una de sus obras. Tan falsa como la oposición entre dos figuras a las que accedemos a través de la fe narrada, es la que se ha dado entre el *kerigma* y aquello que designa. La persona de Jesús no es distinta del *credo* de las primeras iglesias; sencillamente, lo precede, con tal valor de precedencia que *puede corregirlo*. La fe de los seguidores es transformada por la vida narrada de Jesús. El relato evangélico hace memoria de esa transformación, desde cuatro puntos de vista: Marcos, Mateo, Lucas y Juan.

Marcos y los otros dos sinópticos, a partir del documento o las tradiciones orales Q, nos transmiten la actitud vivida y formada *del* mismo Jesús: la confianza activa en el amor de Padre/Madre[1], que se manifiesta de modo revelador en medio de su agonía, en Getsemaní, cuando le llama *Abbá* (Mc 14, 32-42); y en el dolor inimaginable de la cruz, cuando clama de nuevo a Dios-a como a una madre frente a "la maldición de la Ley" (Gál 2-3), bajo los vituperios (Mc 15, 29-34). A su vez, Jesús libra de la vergüenza a algunos de sus interlocutores, cuando declara su admiración y su deseo de hacer suya la fe manifestada por una mujer que acude silenciosamente a su encuentro para sanar tras doce años de enfermedad[2] o elogia a otras mujeres en el relato Mc 5, 34.36; 7, 29; 14, 8-9; Jn 4, 1-42, etc.; lo mismo que al acoger a un centurión extranjero (Lc 7, 8-10 Q), un funcionario herodiano (Jn 4, 46-54), el recaudador con quien celebra una fiesta (Mc 2, 13-17ss.). De tal manera, deshace sus propios estereotipos sobre un honor patriarcal y etnocéntrico.

La libertad de Jesús

La relación de Jesús con la divinidad no es fruto de una diferencia física, de un cerebro distinto o de un genoma peculiar, a lo cual remiten ineludiblemente los supuestos meta-físicos de la teología medieval y sus continuadores escolásticos. Si las actitudes de Jesús fueran el resultado de una *ciencia infusa* y no *adquirida* (STh III q. 12, a. 2 y 3.)[3], entonces sería imposible evitar la imagen de un Supermán venido de Kriptón, quien se aparta de vez en cuando de sus discípulos para tomar *kriptonita*. No es solamente una broma, sino una interpelación seria sobre las causas que han dado lugar a la teoría cristológica sobre Jesús como un *tertium quid*: ni divino, ni humano, sino de la materia de los ángeles, aunque superior a ellos[4]. Tal imagen no daba pie a renovar la humanidad, sino a privilegiar una casta caracterizada por rasgos de pureza genética: su asexualidad, sus facultades ascéticas y, como es popularmente sabido, su capacidad para *hacer milagros*, gracias a la cual algunas personas todavía hoy son consideradas canónicas por un instituto del Vaticano.

Por el contrario, el estudio de los evangelios, comenzando por Marcos, antes de fragmentarlos en unidades de la tradición, oral o escrita, nos pone delante cuatro intentos de reconstruir su historia, su proceso vital y su aprendizaje humano, aunque sea mucho más evidente en el primero de ellos. Además, Marcos, Q y Juan ofrecen diversas perspectivas sobre la relación de Jesús con Dios-a Madre/Padre, es decir, con *Abbá*, a lo cual los primeros cristianos prestaron mucha más atención que otras generaciones posteriores (cf. Rm 8; Heb 5, 1-10, etc.). Ese diálogo interpersonal tiene unos rasgos comunes con el chamanismo en cualquier religión, pero especialmente con su historia y sus perfiles en la tradición profética de Israel, lo que ya vimos en la primera sección de este libro[5].

---

[1] Mc 11, 22-25; Lc 17, 6 Q.

[2] A pesar de las prohibiciones impuestas para tal contacto por el código levítico de pureza.

[3] Vid. TOMÁS DE AQUINO (1994, 155-159), donde se contienen las cuestiones sobre la Encarnación y sus consecuencias antropológicas, en concreto la quaestio 12, a la que nos referimos.

[4] Tal es la hipótesis de Arrio, a diferencia de Heb 1-2. Un análisis reciente de PAULIK (2008, 122) trata sobre el conflicto entre fe y ansia de extrañamiento en la cultura popular, que dio lugar al "tertium quid" (arrianismo, apolinarismo) para malentender a Cristo como una mixtura sobrehumana, al estilo de Supermán. Pero no se plantea el dato contextual de que tal *ceguera* ha sido producida en mayor medida por la cultura de las élites y por los aspirantes a ocupar su puesto, en el mundo antiguo igual que en el moderno, como en este libro podemos comprobar.

[5] Vid. un estudio sobre las prácticas culturales de relación con lo sobrenatural que se manifiestan en Jesús y el modo en que se transmiten a quienes están con él, según DESTRO y PESCE (2006).

Sin embargo, Jesús no actúa como un mero *médium*, es decir, como una herramienta impersonal, cual si estuviera sencillamente poseído por el Espíritu, ni actúa por dictado, como un sujeto inferior y subordinado a la voluntad de Otro superior. Cada uno de los actos de Jesús es fruto de un diálogo interior y una interpretación de la realidad social que le permite aprender gracias a la experiencia y, como cualquier ser humano, interiorizar emociones, actitudes y valores sociales[1]. Las sanaciones que se producen en la comunidad de Jesús y los interagonistas con Dios-a son signos del amor divino en el acontecimiento de su con-reinado. Es cierto que *sin Jesús*, no tendrían efecto; pero tampoco sin la fe, la esperanza y el amor de quienes le buscan y salen a su encuentro[2].

La crítica que los evangelios hacen de las actitudes en los aprendices o en la muchedumbre ha servido para demostrar, con intención apologética, que los redactores realizaron una investigación rigurosa. Habría que añadir, gracias al específico relato de Marcos, que los testigos de la tradición oral, junto con el primer evangelista, fueron igualmente capaces de comprender las imperfecciones de Jesús, con el propósito de interiorizar su camino de aprendizaje. De otro modo, algunas paradojas irreconciliables en los dichos jesuanos que Marcos se abstuvo de recoger, o no conoció[3], nunca recibirían sentido. Serían eliminadas por medio de un argumento arqueológico, tal como la "estratificación" de distintas capas de la tradición, sin coherencia interna. Por el contrario, es posible y hasta necesario reconocer que Jesús tiene historia y que cambió a la largo de su vida pública (vid. sección VI).

El Jesús que bebe de las actitudes apocalípticas con que profetiza Juan Bautista el fin inminente del mundo es la misma persona –pero no el mismo sujeto- que fue adaptando su programa hasta abrirse por completo a la realidad del con-reinado en presente, a través de la sanación y de la comunidad de iguales, donde no hubiera roles de hombres y roles de mujeres, de esclavos o de amos, de indefensos o de violentos. El Jesús que eligió a los Doce para representar a las Doce tribus (Mc 3, 13ss. par.; elidido por Juan) es el mismo que, después de dos o tres años, los destrona simbólicamente (Mc 9, 33ss.; 10, 35ss. par.; Jn 13), cuando pide que se hagan servidores de los esclavos, y niños como los niños; en suma, que amen como él les ha amado. Lo hace después de haber vivido con ellos y con los demás una experiencia irreversible: el camino. Con todo respeto por muchas situaciones concretas, la generalidad que dibujan dos mil años de historia de la Iglesia es suficiente para ratificar el *testimonio necesario* de ese aprendizaje. En la segunda mitad de este libro (secciones VII-XI) intento comprender el trasfondo simbólico de *nuestro* proceso de aprendizaje, tal como fue actuado/interpretado (*performed*) en el memorial *sobre* Jesús durante dos milenios.

Los *interagonistas* con Jesús, quienes luego fueron testigos del acontecimiento, así como las comunidades que transmitieron sus actos comunicativos y los narradores que prepararon su actuación/interpretación (*performance*) ante una audiencia, reconocen el sentido de aquellos dichos y hechos que podían convertirse en símbolos de lo sagrado. No les parecía necesario ampliar los perfiles sobre la vida cotidiana de Jesús, para hacerlo más verosímil. El resultado lógico es un relato cuajado de *signos* y maravillas [4],

[1] A esa cuestión he dedicado el libro *La vida de Jesús, según Marcos*.
[2] Cf. la "frialdad" de sus paisanos en Nazaret, Mc 6, 5-6.
[3] Es decir, aquellos dichos incorporados íntegramente por Lucas y Mateo de una fuente común: Q.
[4] Los "milagros de naturaleza" podrían interpretarse de modo más llano sin perder sentido, gracias a la relativa ingenuidad con que se muestran los hechos transmitidos. Son tradiciones que se originan en los aprendices y que manifiestan sus reacciones. La supuesta adivinación de Jesús acerca del burro sobre el que iba a entrar en Jerusalén describe su astuto empeño por realizar una acción simbólica, para expresar su mansedumbre ante el pueblo (Mc 11, 1-7). Astuto, porque tiene en cuenta la hospitalidad

que nosotros necesitamos poner en contexto a partir de los significantes transmitidos, para vincular los distintos horizontes de sentido: el de Jesús, el del texto, el de la primera audiencia, y el nuestro. Ahora bien, el hecho de que los evangelistas, comenzando por Marcos, no necesitaran mostrar todo el andamiaje (psicológico, antropológico) del mundo vital (*Lebenswelt*) en una sociedad mediterránea no afecta al valor intersubjetivo de cada evangelio como Historia de muchas memorias, en un primer intento de escribir la historia de Jesús.

Así pues, la *historia humana sagrada* donde todas y cada una de las comunidades engarzaban esas tradiciones orales debió de ser una y otra vez rememorada para que los motivos de Jesús es decir, los ejes de su coherencia interna y externa, fueran comunicados a sus seguidores, en forma de relato: un ser humano fiel en el amor hasta soportar la cruz, para redimir a los presos del Fuerte (Mc 3, 27; 8, 34; 13, 9; 14, 32-42), ha entregado su vida de forma consciente a quienes le aman (Mc 14, 22-25). Necesitaban alimentarse de sus opciones fundamentales (*su cuerpo y su sangre*) si tenían que arriesgarse a sostener una vida *tan* amenazada por el poder religioso-político (Mc 13, 9-13ss.). En esa reconstrucción importaba menos la cronología objetiva que el *proceso vivido* por Jesús con una comunidad real de testigos. Los símbolos del relato (la vocación, el camino, la autoridad, el diálogo, la compasión, el cruce de fronteras, la solidaridad, el seguimiento, el desafío al poder, la fidelidad, la despedida, la unción del amor, la autodonación incruenta, la represión y el asesinato público, la resurrección, el miedo) son acordes con estructuras y relaciones nuevas en esa comunidad inédita. La identidad es redefinida por el testimonio, en la medida que el testimonio es adoptado por una opción personal. Lo contrario sólo tendría sentido por sumisión a un poder represivo. Todavía era pronto para tales deformaciones.

Como se hace ver en sus cartas, Pablo no se deja condicionar por los predicadores de la Ley antigua, pero confiesa sus límites por no haber participado de la historia desde el principio (cf. 1Cor 15, 3ss.). También él necesitaba de la tradición oral, como sus interlocutores corintios. Pablo no puede suplantar a Jesús, como demuestra la sed moderna por recuperar al Jesús original. Ya no es posible reducir la persona de Jesús al *kerigma* de Pablo, ni a un lenguaje mítico (expiación colectiva, inmutabilidad, impasibilidad) que hubiera prescindido de la persona viva y de su historia. De hecho, Pablo deseaba identificarse con quien no conoció, a través de una comunión con sus

---

jerosolimitana y los signos sociales de respeto. Algo similar ocurre durante la preparación de la Última Cena (Mc 14, 12-16). Los aprendices interpretan los hechos como mejor les parece. Puede que Jesús apareciera nadando a través del lago, en medio de la noche, ante los aprendices estupefactos, lo cual sería de por sí un signo de *sublimidad-grandeza* (Mc 6, 45-52). Con toda probabilidad, se sintió confiado en que su destino no era morir ahogado antes de cumplir su misión, a pesar de la tormenta (Mc 4, 37-41). Es posible que la visión del monte Tabor, la cual no es contemplada por Jesús, sino por los aprendices, fuera un símbolo alucinatorio, reconstruido por Marcos, del modo en que los más cercanos lo comparaban con Elías y con el propio Moisés. De hecho, Marcos recoge la crítica de Jesús contra esos paralelismos, justamente después (Mc 9, 2-8.9-13). El símbolo del Bautismo es mucho más simple y desborda todo eso: "Tú eres mi Hijo amado" expresa el sentido y el sentimiento de la relación filial con Dios-a Abbá, que Jesús mantuvo hasta el fin.

No obstante, sobre cada uno de los milagros consistentes en exorcismos y curaciones no podemos dar explicaciones generales, ni racionalizaciones *ad hoc*, porque sólo llegaron al redactor a través de decenas de tradiciones independientes. He intentado comprenderlos y explicarlos, paso a paso, en dos estudios sobre un evangelio concreto: *Jesús, el aprendiz* y *La vida de Jesús, según Marcos*. La pretensión de las "vidas de Jesús" o aun del propio Bultmann desmitificador: reducir el personaje de los evangelios a un mito, sea para construir otra historia, sea para sustituirlo por el escueto *kerigma*, hoy nos parece una postura ideológica, tanto como su reducción a un dogma. Habrá quien considere insuficiente mi interpretación de Marcos. Sólo espero que ofrezca otras razones, porque el texto ya no puede ser manipulado.

motivos: la esperanza creyente, el amor (Flp 3, 8 ss.). Más tarde me detendré en describirlos con mayor extensión, como signos comunicantes del *fuego divino*.

3. Culturas mestizas en un solo mundo

3.1. Memorias sobre Jesús

La recepción que obtuvieron los evangelios en las iglesias no fue inmediata, como un best-seller o una canción de verano. Al principio, no hicieron más que sumarse a lo que ya había. Los testimonios acerca de Jesús, procedentes de quienes comunicaron su experiencia y transmitidos a las primeras iglesias, fueron catalogados dentro del género de las *memorias*, entre la autobiografía en primera persona y la biografía en tercera persona, cuando todavía formaban un conjunto casi indiscernible:
1) las tradiciones orales, actuadas de boca a oreja, a cargo de misioneros itinerantes y, más tarde, por maestros/as en cada comunidad;
2) los catálogos azarosos de dichos (*logoi*)[1] o las recopilaciones ordenadas de dichos y hechos (*logia*)[2], junto con su exégesis[3]; y
3) los evangelios propiamente dichos: Marcos, Mateo, Lucas y Juan[4].

En cualquier caso, lo cierto es que Justino nunca cita los evangelios como libros diferenciados, sino a bulto, por decirlo así (*Diál.* 100, 1). En la cita más conocida por su tema: la liturgia de la comunidad romana (*Apol.* I, 66, 3)[5], como en casi todas las demás, Justino llama a ese conjunto aún abierto los *apomnēmoneuta* de los apóstoles[6], dando por supuesto que procedían de aquellos como testigos fidedignos[7]. Tales "memorias" eran recordadas, actuadas e interpretadas en las asambleas dominicales de los (judeo)cristianos.

De esa manera –según comenta Dibelius[8]- Justino pretendía hacer inteligibles los textos usados por medio de una categoría familiar a los romanos cultos, cuyo análogo en

[1] El Evangelio de Tomás.
[2] Las colecciones de la tradición oral (Q^1) o el documento Q, una vez se escribiera.
[3] Los libros escritos por Papías de Hierápolis: Κυριακων Λογιον εξηγησις; la Segunda carta a los Corintios (sic), en realidad, una homilía romana que comenta varios *agrapha.*
[4] También puede ser, como ha sugerido BOISMARD, que el filósofo JUSTINO, emigrado de Siria a Roma, hubiera elaborado, como PAPÍAS, una *Armonía* con todos los datos procedentes del material pre-canónico, la cual debió de ser conocida por el filohelenista CELSO mientras elaboraba su diatriba contra el cristianismo y contra Jesús (ca. 180 d.C.), en nombre del verdadero Logos helenístico: *Alēthēs Logos*. Si así fuera, TACIANO se habría servido de aquel texto para recrearlo en siríaco, con el título *Diatessaron*. Vid. acerca de la tesis de BOISMARD (1992) y sobre las fuentes de JUSTINO, la opinión de MARTÍN (1993, 93ss.).
[5] "Pues los apóstoles, en las memorias *ocurridas* por ellos, que son llamadas evangelios, de tal modo transmitieron que era ordenado: Jesús, después de tomar el pan, habiendo dado gracias, dice: 'Haced esto en mi memoria'"
Οι γαρ αποστολοι εν τοις γενομενοις υπ'αυτων απομνημονευμασιν α καλειται Ευαγγελια ουτως παρεδο χαν εντεταλθαι αυτοις τον Ιησουν λαβοντα αρτον ευχαριστησαντα ειπειν Τουτο ποιειτε εις την αναμνη σιν μου JUSTINO, Apol. I, 66, 3 PG 6, 429.
[6] Cf. *Apol.* 67, 3; *Diál.* 100, 4; 101, 3; 102, 5; 103, 6.8; 104, 1; 106, 1.4; o, simplemente, "las memorias" *Diál.* 105, 1.5.6; 107, 1; [de él, *autou*] 106, 3.
[7] JUSTINO nombra también entre aquellos por quienes tales memorias "fueron compuestas" (συντετάχθαι), además de los apóstoles, otros que "les acompañaban" (τοις εκεινοις παρακολουθησάντον), *Diál*. 103, 8, PG 6, 718.
[8] Vid. DIBELIUS (1984, 49).

lat. es *commentarii*, de acuerdo con el Liddell-Scott Lexicon y la traducción latina de sus obras, originalmente en griego. Además, Justino pone en directa relación, dentro del contexto del ritual cristiano, la actuación pública de esas *memorias* con el memorial (*anámnēsis*) de la Última Cena, donde Jesús habla por sí mismo al entregarse en Cuerpo y Sangre.

El referente literario de Justino son los *Recuerdos* socráticos (*Apomnēmoneuta*, en lat. *Memorabilia* o *Commentarii*) de Jenofonte, que se sitúan a medio camino entre el relato que el mismo autor había escrito en defensa de Sócrates (otra *Apología* como la platónica) y un diálogo sobre el amor en el contexto de un banquete (otro *Symposion*). Si la *Apología* y el *Symposion* se escriben en analogía con las obras homónimas de Platón, sin embargo, los *Apomnēmoneuta* tienen una forma no clasificable. Los primeros capítulos están dedicados a rebatir los argumentos usados contra Sócrates en el juicio que lo condenó: la impiedad, la corrupción de los jóvenes y la disolución de las costumbres. La segunda parte, mucho más extensa, consiste en una sucesión de conversaciones, de un tono más cotidiano que los diálogos platónicos, aunque guardan mayor semejanza con el personaje de su primera época (los "diálogos socráticos"). Hay que enfatizar el hecho de que Jenofonte no narra únicamente sus propios recuerdos, sino que probablemente hizo uso de distintas fuentes [1].

El uso de tal etiqueta tuvo continuidad, aunque se refiriese a muy distintas composiciones. Epicuro escribió otros *Memorabilia*, pero no sabemos si tendrían algo que ver con la forma y el estilo de su predecesor. Los nueve libros de los *Factorum et dictorum memorabilium*, obra de Valerio Máximo en tiempos de Tiberio, se convirtieron en almario del que extraer *exempla virtutis* para la nobleza durante la edad media, hasta el barroco. No obstante, sólo consiste en un catálogo de anécdotas cuya personificación sería el varón romano.

Dentro del entorno más próximo a Justino, entre las iglesias judeocristianas de Palestina y de Roma durante la primera mitad del s. II, Hegesipo hizo uso de un título similar[2] para recuperar la memoria de la continuidad en el testimonio de Jesús, a través de una línea demasiado estrecha, aunque profunda: Santiago, "el hermano del Señor", un *nazir* de cabello largo y rodillas endurecidas por sus plegarias nocturnas en el Templo, para la salvación de Israel (HE 2, 23); Clofás y su hijo Simeón, quien fue martirizado en extrema ancianidad, en tiempos de Trajano, cuando Ático era legado en Siria (HE 3, 32; 4, 22); Judas, otro "hermano carnal" de Jesús, junto a sus nietos, convocados por Domiciano a declarar sobre la *parusía* (HE 3, 20).

Así pues, el género que invoca Justino está situado en el umbral entre la expresión oral y la literatura, entre la conversación íntima y el acto dilatado de narrar una vida [3]. El vb. *apomnēmoneuein* significa hacer relato o recuento de un hecho, gracias a la memoria de los testigos. No se trata de una categoría retórica, sino una forma extraida del habla cotidiana, que sirvió a Justino para subrayar la cualidad del testimonio sobre acontecimientos ocurridos "entre nosotros" (Lc 1, 1). A diferencia de la imaginación

[1] Vid. VELA TEJADA (1997); BREITENBACH (1966). Según la mayoría de los autores, JENOFONTE debió de basarse en los escritos más tempranos de la literatura socrática, que se han perdido. Entre las posibles fuentes, NICKEL (1979) destaca al cínico ANTÍSTENES.

[2] υπομνήματα lat. *commentarii* sobre los hechos de las iglesias, en cinco tomos. La transmisión de la obra estuvo asegurada hasta la biblioteca del monasterio francés de Corbie. Allí se le pierde la pista. Pueden consultarse los fragmentos que restan en ROUTH (1846[2], reimp. 1974, 207-219).

[3] No obstante, el género *Commentarii* en latín tiene por modelo las peculiares crónicas de JULIO CÉSAR sobre la *Guerra de las Galias* y las *Guerras civiles*, de las que habla en una "tercera persona sobre sí mismo". Aunque el propio TUCÍDIDES participó en muchos episodios de las *Guerras del Peloponeso*, sin embargo, en el relato de CÉSAR el uso de la tercera persona es un artificio para objetivar la autobiografia, entre los muchos que ha desplegado la historia de la literatura universal.

mítica sobre dioses y hombres que prevalecía en la *inventio* de las *historias sagradas*, los cristianos cultos como Lucas o Justino comprenden los evangelios en el ámbito de la narración histórica: Tucídides, Jenofonte o Polibio en griego; Julio César, Salustio, Tito Livio o Josefo entre sus contemporáneos grecolatinos[1].

Es oportuno insistir en una diferencia que hicieron notar de algún modo sus contemporáneos, además de los propios autores. Tanto Lucas en su prólogo al evangelio homónimo (Lc 1, 1-4), como Justino (*Apol.* I, 66 y 67) e Ireneo (*Adv. haer.*, III, 1, 1) destacan su procedencia de tradiciones orales a partir de quienes participaron en los acontecimientos. Con una actitud característica de la cultura romana, Lucas, Justino e Ireneo parecen preocuparse más de la correspondencia del *retrato* o la prueba jurídica con los hechos que de la perspectiva tomada por el intérprete para comprenderlos.

Por el contrario, la narración de Juan está explícitamente construida desde la posición de un solo testigo, privilegiada pero limitada: el *discípulo amado*, quien asume la identidad del narrador desde el relato de la Última Cena hasta su final. Por su parte, Marcos es visto por Papías[2] como un *intérprete* (gr. *hermēneutes*) del apóstol Pedro, tanto porque se encarga de acompañarle y traducir lo que dice (su memoria oral en arameo, antes y después de su martirio), como porque se hace cargo de su visión sobre los hechos [3]. La cita de Papías insiste en que Marcos no pretendió compilar todos los *logia* del Señor, a diferencia de Mateo, quien los compuso/reunió (gr. *synetaxato*) en hebreo/arameo (?), pero "cada uno los interpretó como tuvo capacidad" [4]. Marcos y Juan son relatos que han renunciado al máximo de objetividad para adoptar una perspectiva, por lo que pueden enriquecerse el uno al otro.

La adopción hipotética de un punto de vista (el de Jesús, en Marcos[5]; el discípulo amado, en Juan) no disminuye el valor del texto, a no ser que confundamos un acontecimiento narrado con un dato cuantificable. Todo lo contrario, el interés de Marcos por reconstruir el mundo narrado desde el foco de Jesús produjo una historia de formación (*Bildungsgeschichte*) que ha servido durante dos milenios como paradigma

---

[1] Para una discusión sobre los evangelios como fruto de la "memoria histórica", es decir, la agencia de aquellos portadores de la memoria que demandan un juicio histórico, así como sus semejanzas y diferencias con la obra de los historiadores clásicos, vid. mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*.

[2] Vivió en Asia Menor algunas décadas antes que JUSTINO. Escribió una extensa obra en cinco tomos, *Kuriakon logion exegesis* (ca. 110-140 d. C.), de la que restan unos pocos fragmentos.

[3] Μ ρκος μ ν ρμηνευτ ς Π τρου γεν μενος, σα μνημ νευσεν, κριβ ς γραψεν, ο μ ντοι τ ξει τ π το κυρ ου η λεχθ ντα πραχθ ντα. ο τε γ ρ κουσεν το κυρ ου ο τε παρηκολο θησεν α τ , στερον δ , ς φην, Π τρ · ς πρ ς τ ς χρε ας ποιε το τ ς διδασκαλ ας, λλ' ο χ σπερ σ νταξιν τ ν κυριακ ν ποιο μενος λογ ων, στε ο δ ν μαρτεν Μ ρκος ο τως νια γρ ψας ς πεμνημ σευσεν. ν ς γ ρ ποι σατο πρ νοιαν, το μηδ ν ν κουσεν παραλιπε ν ψε σασθα τι ν α το ς

"Marcos, que fue traductor-intérprete de Pedro, tal como recordó, escribió fielmente, pero no en el orden que por el Señor fueron dichos o hechos, pues no había escuchado ni seguido al Señor como compañero; sino que posteriormente, como dije, [acompañó] a Pedro, quien adaptó las enseñanzas a las situaciones, no como si estuviera poniendo en orden los relatos/dichos del Señor. De modo que Marcos no erró cuando escribió algunas cosas según hizo memoria; porque unicamente hizo lo siguiente: no omitir nada de lo que había escuchado, ni equivocarse acerca de ello", PAPÍAS, Κυριακ ν Λογ ων ξηγ σις, apud EUSEBIO, *HE*, III, 39, 15. PAPÍAS es adscrito por IRENEO DE LYON a las comunidades de Juan, a quien supone que escucharía en Éfeso. Sea como fuere, tenía conciencia de las disimilitudes en el orden de los hechos entre los relatos de Marcos (junto con los sinópticos) y Juan.

[4] Μαθα ος μ ν ο ν βρα δι διαλ κτ τ λ για συνετ ξατο, ρμ νευσεν δ' α τ ς ν δυνατ ς καστος EUSEBIO, *HE*, III, 39, 16. Como veremos supra, aquí puede estar refiriéndose a una versión en arameo del mismo evangelio, si no es el llamado *Evangelio de los Hebreos.*

[5] Vid. el cap. "Jesús en primera voz" de mi libro *La vida de Jesús, según Marcos*. El narrador del evangelio de Marcos adopta el punto de vista de Jesús sobre los hechos narrados, con la intención de comprender su proceso interior a la luz de su acción comunicativa.

del aprendizaje humano en nuestra cultura[1]. La sorprendente verosimilitud del texto –a pesar de lo que narra- nos aproxima a la verdad histórica sin constituirse en dogma.

A su manera, la perspectiva del discípulo amado también es coherente con lo narrado por el evangelio de Juan, por cuanto presenta a Jesús como encarnación del Logos en la primera parte (Jn 1-12), desde la perspectiva de un narrador omnisciente ("foco cero"); y como encarnación del Amor en la segunda (Jn 13-20), a través de los ojos del discípulo. Además, el relato de Juan nos presenta a varios personajes, al menos cuatro mujeres y dos varones, que podrían ocupar el rol de discípulo amado en distintos momentos de la narración, precisamente porque Jesús les manifiesta explícitamente su amor: María, Marta y Lázaro; María Magdalena; la madre de Jesús; Juan.

Es innegable que la investigación durante los últimos tres siglos ha conseguido romper el hechizo provocado por la identificación del Hijo de Dios con el Rey de Reyes, y la reducción de la humanidad en esa persona al espejo de una divinidad previamente dogmatizada: perfecto, inmutable, magnífico, autoritario. De tal manera, era anulado el signo que se ofrecía a una persona creyente para entender el Misterio en su propia vida; y a cualquier humano para orientar su vida por valores compartibles. Sin embargo, también es difícil negar que la búsqueda del Jesús histórico puede haber ocultado, paradójicamente, dimensiones muy relevantes de la identidad en la persona investigada; precisamente aquellas que tuvieron mayor impacto en la vida de sus seguidores. Según Marcos, Jesús era capaz de escuchar, remover sus prejuicios y dar dos pasos más allá: aprendía con los demás (Mc 1, 35-45; 2, 1-22; 5, 21-43; 6, 30-43; 7, 23-31 ss.; 9, 14-29, etc.). Según la tradición de Juan, era un hombre emotivo capaz de plantearse nada menos que dar la vida por sus amigos (Jn 11, 33-36; 13, 1-14, 31; 15, 13). No es un dato objetivo, pero sí incomparablemente más realista que la imagen de un superhombre que detiene el tiempo o que derriba a sus adversarios con la mirada (cf. Jn 18, 6).

Para que alguien pueda afirmar desde su propio caletre que Jesús era una persona violenta y dominadora, un líder en trance de conquistar el mundo, o una réplica de Judas el Galileo, primero tiene que privar completamente de credibilidad a los demás evangelios. La comunidad de Juan prefirió ignorar la existencia de sus antecedentes sinópticos para trazar la imagen de un Mesías que "sabía todo lo que le iba a pasar" Jn 18, 4 (cf. Mc 13, 32 par.), no como una persona intuitiva, sino como Supermán. Algunos de los autores actuales de nuevas biografías de Jesús, tratan los evangelios, en su conjunto, como fabulaciones, antes de utilizar sus materiales para inventar lo que les parece conveniente. Pero ese trabajo no es el del historiador, sino el del dogmático.

¿Borrar las diferencias?

El tratamiento indiferenciado de los evangelios dentro del conjunto de las *apomnemoneumata* y, sobre todo, su atribución *exclusiva* a los apóstoles, durante la primera mitad del s. II, trajo como consecuencia un olvido acerca de las fuentes en la tradición oral, que hemos tardado muchos siglos en recuperar. La relación de Jesús *con otras personas* durante su vida pública, así como el aprendizaje a que dio lugar en ambos interlocutores, no se limita al grupo de los Doce ni a los principales apóstoles (Pedro, Juan). Ambos fueron comunicados por otras vías, con rasgos significativos que he analizado en otro libro con ayuda de las ciencias sociales[2]. La tradición de cada uno de los encuentros tiene entidad propia, antes que nos dediquemos a clasificarlos por

[1] Vid. un cap. de *La vida de Jesús, según Marcos*: "Más allá del Bildungsroman: el paradigma moderno".
[2] Vid. mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*.

medio de la *Formgeschichte* o a estudiar la teología de los evangelistas gracias a la *Redaktionsgeschichte.* En particular, la memoria de las mujeres, cada una considerada en singular, no fue fácilmente reconocida en el contexto de la sociedad patriarcal, como un testimonio igualmente válido que el de los varones[1], aunque su mensaje terminara siendo asumido por las comunidades cristianas y por los redactores de los evangelios.

Otra consecuencia del trato a los evangelios como mero "material" pudo ser que Justino y, declaradamente, su discípulo Taciano, autor del *Diatessaron*, borraran las diferencias entre las fuentes disponibles con la intención de componer una *concordia evangelistarum* (en términos de Agustín de Hipona) o una sinopsis. La cosa fue más grave porque Taciano pretendió que su obra sustituyera a los cuatro evangelios. Siempre que ha prevalecido esa línea de lectura (el "concordismo"), se han perdido cualidades esenciales a los cuatro textos canónicos en la intención de sus redactores.

Al menos, Justino pone de manifiesto el marco de comunicación que era apropiado a esas *memorias*: la asamblea cristiana y el ritual por medio del cual las historias sagradas pueden interactuar con la audiencia para transformar sus condiciones reales de vida. Las historias que se narran en las *ekklēsíai-ecclesiae* de Roma están refundando siempre de nuevo una comunidad de iguales, en conflicto latente con el medio social que imponía y reproducía la desigualdad por medio de otros ritos: el culto clientelar al emperador, la proclamación de sus triunfos, el sistema de sacrificios y penas, los ritos de institución de las castas (pureza y contaminación). La *anámnēsis* de Jesús [2] actualiza la trascendencia del Misterio, como la Pascua de Israel o el Tribunal de las Euménides en Atenas (*Edipo en Colono*), pero introduce una tensión cualitativamente mayor entre el ideal de humanidad y la práctica, entre la gracia divina y las estructuras vigentes. Esa tensión, gracias a un carisma del oyente o por la fuerza ilocutiva de la palabra, propicia la reflexividad crítica sobre las formas imperantes en nuestro *mundo de la vida*.

Los evangelios, tal como fueron recibidos y reunidos en un canon por las iglesias de la segunda mitad del s. II, reflejan una diversidad de perspectivas, sin ocultarlas. Sus criterios eran hermenéuticos, por lo cual evitaron tanto el relativismo como el dogmatismo que elimina las diferencias, aun con los límites y las contradicciones que voy señalando. La selección de los textos no es fruto de una decisión del poder, ni se funda únicamente en su eficacia retórica, sino en la sed compartida de recuperar una imagen completa de la persona de Jesús, la cual alentó a los cristianos de la etapa postapostólica, y a distintos autores hasta el s. IV, para que reunieran todas las tradiciones en favor de una verdad interpretable, no sólo un axioma. La *hebraica veritas* buscada por Jerónimo en Tierra Santa[3] era la contraimagen romana del helenizador,

[1] Cf. 1Cor 15, 2ss. que no las nombra como testigos de la resurrección, después de enumerar a Pedro, a Santiago, hermano del Señor, a más de quinientas personas reunidas, y a sí mismo. Otra causa probable es que Pablo nunca llegara a conocer el testimonio de esas mujeres, al menos mientras permanecieron en Galilea. Pero también debe de haber obrado un prejuicio patriarcal contra su validez.

[2] El ritual cristiano según 1Cor 11, 23-27; citado en *Apol.* I, 65.

[3] Vid. otro mediador moderno que ha hecho el viaje en sentido contrario, a contracorriente, desde el nuevo estado de Israel, para instalarse en Alemania y revertir las constantes históricas que hicieron posible el abandono sufrido por millones de judíos en medio de pueblos cristianos, especialmente una mala interpretación o un desentendimiento respecto del origen judío de Jesús y del Nuevo Testamento, el cual fue concebido en arameo y en hebreo, PINCHAS LAPIDE (1986-1994). "Hoy en día se va haciendo cada vez más claro que, sin el hebreo y el arameo, no puede obtenerse ninguna comprensión auténtica ni del espíritu ni del texto original de los evangelios. Pues ni Jesús ni su comunidad cristiana primitiva con sus primeros agentes de transmisión doctrinal pensaron en griego o en latín. Sólo la *hebraica veritas*, tan hiperbólicamente alabada por Jerónimo, puede llevarnos de regreso a las fuentes" ibid., 84s., apud RUTH LAPIDE (2005, 48).

filósofo y teólogo, Orígenes. Ambos coincidían en un propósito: comprender la *vida narrada* de Jesús.

No obstante, el doble proceso de institucionalización y extensión del carisma, entre la mera asimilación a la sociedad entorno y la actualidad del reinado de Dios-a gracias a la asamblea (carismas, relaciones fraternas, vida en el Espíritu), ha dejado huellas en el Nuevo Testamento, que analicé en mi tesis doctoral[1]. La sombra del patriarcalismo en el NT se significa por la marginación de las mujeres en el relato de los evangelios, los temores de Pablo ante su libertad (*parresía*), o el desprecio exhibido por las cartas pastorales contra las viudas, las primeras en organizar comunidades de vida. Lo analizaremos en varios capítulos de las secciones IX y X. Aun así, tal sombra es puesta en contraste por el propio texto con el germen de una asamblea humana sin prejuicios de género.

Como ha criticado con agudeza Elisabeth Schüssler-Fiorenza, el patriarcado es un aspecto inseparable del *kyriarcado* (*Herrschaft*): el dominio de los varones está en connivencia con la opresión de los libres sobre los esclavos en la *polis*, de los patrones sobre los clientes en la economía, del emperador/Kyrios en la cresta de la pirámide imperial[2]. El camino de Jesús revela la novedad del reino de Dios-a que viene, al mismo tiempo que la caducidad de las estructuras re-productoras de la injusticia, tanto los roles masculinos (activos, dominadores) como los femeninos (pasivos, sufridores).

A diferencia del evangelio de Juan, donde el discípulo amado son *ellas*[3], el protagonismo de los varones en el relato de Marcos, a través de la elección de los Doce y su discipulado, en correlación con la autoría masculina del texto, redunda en su propio descrédito o, al menos, en aceptar la necesidad de una *metanoia* para asimilarse al Maestro. Es exigido que los primeros de la clase o la *primera clase* se hagan últimos para que los discriminados puedan disfrutar de esa igualdad *teórica* en sus relaciones sociales (Mc 10, 31.42-45).

Basar, euaggelion, evangelio(s)

Por contraste con otras denominaciones[4], el término *euaggelion* es de por sí comprometedor: implica una intención *subversiva* que hoy nos cuesta admitir (cf. frente al imperio Mc 13, 10; frente a los rigoristas de la Ley Gál 2, 4-5ss.; en prisión, frente al César, para dirigirse incluso a la guardia pretoriana Flp 1, 5-14ss.; Flm 13), porque vemos pacíficamente asentados al predicador y a la predicación en medio de la ciudad.

La versión griega de los LXX había hecho uso con antelación de la palabra *euaggelion*[5] en su forma verbal. Servía para traducir la raíz heb. *basar*[1], que tiene una

[1] Además de la tesis doctoral sobre *El aprendizaje narrado*, de donde proceden los textos citados, hay un libro pendiente de aparecer sobre las formas transculturales del desarrollo humano en la literatura y en las religiones: *El canon de la vida.*

[2] SCHÜSSLER-FIORENZA (2000).

[3] Cf. la línea de interpretación sobre la situación de las mujeres en la comunidad que traza R. BROWN en diversos estudios (1975; 1979; 1984), además de en su comentario sobre el Evangelio de san Juan. "La importancia de las mujeres en la comunidad juánica se advierte, no sólo comparándolas con las figuras masculinas de la tradición sinóptica, sino también estudiando su lugar dentro de los modelos peculiares juánicos. El seguimiento (ser discípulos) es una categoría cristiana primaria para Juan, y el discípulo por excelencia es el discípulo al que amaba Jesús. Pero Juan nos dice en 11, 5: Jesús amaba a Marta, y a su hermana y a Lázaro", BROWN, "Función de las mujeres en el cuarto evangelio" (1979, 186).

[4] *apomnemoneuta* ("memorias", JUSTINO, *Apol.* I, 66, 3) o *logia Iesou* (PAPÍAS, apud EUSEBIO HE III, 39, 16).

[5] εὐαγγέλιον

polisemia curiosa: puede significar, en forma nominal, "carne"; y en forma verbal, "llevar noticias", generalmente buenas. Pero resulta significativo que *basar* (y su traducción *euaggelidsein*[2], un poco menos frecuente en los LXX) fuera usado en un contexto solemne: para anunciar un acontecimiento que interesa a todo el pueblo[3]. Y todavía más peculiar que en la Historia de la monarquía, donde más veces lo encontramos, siempre tenga un sentido paradójico.

Si fue utilizada por Jesús -en su correspondiente arameo: *bsr* rsb, según el Targum-, debió de ser traducida al griego durante la transmisión oral de sus dichos, para significar el anuncio del reinado de Dios (Mc 1, 14-15; 8, 35; 10, 29; 14, 9 par.). Tal sentido es incorporado por las primeras comunidades para proclamar la venida del reino prometido en la persona de Jesús y en el ámbito de las asambleas/*ekklēsíai* (Mc 13, 10 par.; Rm 1, 1), del que participan sus miembros, mujeres y varones (Flp 1, 7; 4, 3). Su primera presentación, en boca de Pablo (1Tes 1, 5 ss.), se expresa con imágenes de la apocalíptica: "pues nuestra ciudadanía[4] está en los cielos, de donde también esperamos Salvador [5]: Señor Jesús Mesías[6]" Flp 3, 20; vid. 1Tes 1, 9-10.

¿Cuál era el orden representado por ese imaginario político en la religión de su tiempo?[7] ¿Estaba Jesús anunciando la venida de un imperio mundial y la institución de una teocracia *de arriba abajo*, como fue interpretado el reino divino en la Cristiandad, desde tiempos de Teodosio el Grande? ¿O lo que hacía de forma explícita era subvertir el valor de tal símbolo? La respuesta definitiva sólo la conoceremos a las puertas del *paraíso*. Pero los desafíos que plantea la globalización económica y cultural a las grandes religiones, incluidas las iglesias cristianas, exigen una *respuesta anticipada.*

Antes de aplicarlo a este género, desde la exaltación de Augusto y entre los contemporáneos del s. I, se llamaba *euaggelion* al ascenso de un emperador (*epiphanein*), su nacimiento o el de su hijo (*arkhē*), sus visitas a una polis determinada (*parusía*) o las noticias de sus triunfos en cualquiera de las batallas que emprendían las legiones en su nombre, tal como se refleja en la epigrafía y en los papiros[8]. Por tanto, el contexto específico del término eran los rituales del *culto al emperador*, a los cuales alude Marcos de modo crítico y transgresor en el título (Mc 1, 1) y, con más seguridad, en la respuesta de Jesús a la pregunta por el poder, para desacralizarlo de forma evidente (Mc 10, 42).

---

[1] rf;B' Sólo hay 24 ocurrencias del vb. *basar* en el TM. Por el contrario, *nagad* dGn en hiphil, con un sujeto agente y el sentido de "declarar, contar en público", aparece con mucha mayor frecuencia (hasta 370 ocasiones) y es traducido por *anaggellein* (ἀναγγέλλω). Ya la hemos citado al tratar sobre la *Haggadah* de la Pascua, que constituye el núcleo de la memoria y la identidad de Israel, más allá de los indicadores de pureza externa (vid. sec. V, cap. 5). Éx 13, 8 usa la traducción más frecuente; de hecho, en la Torá no se usa *basar* ni en su versión de los LXX aparece tampoco *euaggelidsein.*

[2] εὐαγγελίζω

[3] 7 veces en 2Sam; 5 en Is 40-55 y otras dos en Trito-Isaías; Sal 40, 10; 68, 12; 96, 2; etc.

[4] πολίτευμα

[5] σωτῆρα

[6] κύριον Ἰησοῦν Χριστόν

[7] Vid. HORSLEY (ed. 1997, 140ss.). La predicación de Pablo se dirige a una colonia militar del imperio: Filipos.

[8] p.ej. en Oxirrinco y en la inscripción calendárica de Priene. Vid. el fragmento más interesante de la inscripción de Priene, además de un comentario detallado acerca de sus analogías con Mc 1, 1, en el artículo de EVANS (2000). También la tuvo en cuenta H. KOESTER (1990, 3-4). Pero sería tanto o más interesante fijarnos en las coincidencias de vocabulario y de sentido con la crítica de Jesús a los poderosos que "dan principio, gobiernan" las naciones (ἄρχειν τῶν ἐθνῶν) Mc 10, 42, y se presentan como benefactores (en la versión de Lc 22, 25).

Las campañas triunfales de sus legiones eran luego pregonadas en forma de narración viva por medio de un desfile con pancartas y heraldos a través de la ciudad de Roma, el cual concluía en el templo de Júpiter capitolino, donde se ofrecían sacrificios en acción de gracias. Como nos ha relatado Josefo en el último libro de las *Guerras judías* (BJ VII, 24), se procedía a colgar hasta la muerte a los jefes de las naciones vencidas que habían sido conducidos a Roma únicamente para ser exhibidos durante aquel desfile[1]. Prácticamente lo mismo es lo que nos cuentan los reportajes fantásticos del ciclo de Henoc o del Apocalipsis de Pedro sobre el destino de los condenados (los ángeles vigilantes, los impíos, los pecadores, etc.) en el trasmundo.

Por el contrario, las imágenes que encontramos en los evangelios son metáforas, no descripciones del lugar de la condena. Las imágenes que utiliza son tomadas de la experiencia cotidiana: el basurero de la ciudad de Jerusalén (*Gehenna*), el remordimiento, perder la vida. En realidad, lo único que nos anuncia Jesús es la persistencia imborrable de la memoria: *lo vivido es irreversible* (Mc 3, 29 par.; 9, 41-49 par. Mt; Lc 13, 28 Q; Mt 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; 25, 31-46). "Mirad cómo escucháis/interpretáis, porque en la medida que midáis se os medirá y se os impondrá a vosotros" Mc 4, 24 par. Pero anuncia con mayor énfasis todavía la no condicionalidad del perdón y la acogida de quienes son pecadores públicamente etiquetados en el reino de Dios-a (Mc 2, 13; 2, 16-17; 3, 28; 11, 25 y par.; Lc 6, 27-38 Q; 11, 4 Q; 15, 11-32, etc.), es decir, en una comunidad fundada por el amor.

Por lo que ahora nos importa, la proclamación del evangelio de Jesús en el relato de Marcos, desde su título, era un desafío directo al poder imperial que había condenado a la tortura y la ejecución pública a miles de cristianos en la Roma de Nerón, y que había exterminado o esclavizado a cientos de miles de judíos durante la guerra del 66 al 74. La subversión provocada por el Evangelio no consiste en una réplica militar del mismo triunfo, sino en su absoluta desacralización, para proclamar al Mesías crucificado y resucitado, a quien Dios-a ha reconocido como su Hijo y como *Kyrios* sobre los rivales que dominan por la violencia (Mc 13, 9 par.). Lo que se relata en su lugar es una vida en continua relación interpersonal, de quien se ha entregado enteramente para que sus interlocutores participen del reinado divino, empezando por los excluidos: mujeres, esclavos, maldecidos, niños. Precisamente aquellos eran quienes apenas tuvieron parte en la gloria ambivalente de la democracia griega –perpetuada en su mínima expresión por la organización de las polis helenísticas orientales-, ni todavía menos en la historia sucesiva de los imperios que fueron desplazándose desde el oriente (Mesopotamia, Egipto, Persia) al occidente (Roma), a través de la mítica herencia de Alejandro.

La historiografía anterior y contemporánea de los evangelios habia sido escrita para transmitir la memoria de la libertad griega (Heródoto, Tucídides), romana (Salustio, Tito Livio) y judía (los libros de los Macabeos), como un privilegio conquistado por la guerra y la ley del más fuerte. Los héroes militares, Pericles o Pompeyo, Alejandro o César, los fieros macabeos o los invencibles espartanos, eran figuras históricas con un aura sagrada que procedía tanto de la mitificación de la

[1] JOSEFO cuenta que sólo dejaron vivo para esta ocasión –además de a él mismo, cronista laudatorio, pero muy detallado a la hora de mostrar las crueldades, tanto de Roma como de los grupos judíos más violentos- a Simón ben Giora, uno de los jefes de los zelotes que prevalecieron en la lucha fratricida por el control de Jerusalén, junto con Juan de Giscala; pero fueron derrotados por las legiones, de las que no se habían preocupado mucho a causa de la mentalidad apocalíptica: su triunfo militar estaría asegurado *in extremis* por un ejército de ángeles. Para cada uno de aquellos grupos en rivalidad mimética, el control del Templo era más necesario que preparar la defensa contra los romanos, quienes eran impíos maldecidos y condenados por Dios de antemano.

violencia como de una supuesta defensa de la humanidad contra la barbarie oriental. Tal como se hacía visible en sus héroes ambivalentes, la *isonomía* de la polis iba asociada de forma conflictiva y absurda con la *jerarquía* del imperio, hasta culminar en la era de Augusto [1].

Ahora, sus ritos y sus mitos tenían que confrontarse con la memoria histórica acerca de Jesús Mesías en una red de pequeñas asambleas, donde la esperanza humana de *comunidad* y *civilidad* no era restringida por el poder del imperio ni por el *fuerte* en la polis (cf. Mc 3, 27 par.): los varones armados. En lugar de una divinidad garante del triunfo, la riqueza y el poder, que se expresa a través de oráculos contra los incautos o los debiles, como en los libros de Heródoto, o bien por medio de castigos contra los pecadores, como en la Historia Deuteronomista, tampoco encontramos una entidad filosófica que haya salido del mundo para volver la espalda a las historias humanas (cf. Lc 11, 9-13 Q), sino una realidad aún más misteriosa.

Como en el tiempo de sus antecesores míticos, las victorias militares de Vespasiano y Tito sobre Judea fueron la base de su entronización y la confirmación del *imperium*, con la ayuda fáctica de sus legiones y de otros elementos incorporados al ejército romano. La subida al poder de Vespasiano terminó con una previa etapa de incertidumbre, no sólo en Palestina y en Oriente, sino en Roma y en toda la extensión del imperio, que parece haber influido en la redacción definitiva de los oráculos de Jesús por Marcos (Mc 13). Flavio Josefo no sólo trata a Vespasiano como al individuo del que se decía que triunfaría por la guerra y pacificaría la *oikoumenē* (BJ III 400-402; VI 312), sino que se hace eco del anuncio de su victoria y de su ascenso al trono imperial como un *euaggelion* (BJ IV 618-620.656)[2].

La expectación mesiánica en tales términos, sean ínfulas universales –las "palabras grandilocuentes" en boca de las bestias que se autosacralizan (Dn 7, 11)-, o sean caudillismos locales, revolucionarios o principescos, son puestas por los evangelios en contraste directo con la esperanza del reinado de Dios-a (Mc 13, 14 ss. y par.) que se realiza por la participación de sus hijas e hijos en la vida misma de Madre/Padre: todos son llamados a con-reinar, al mismo tiempo que son liberados de la ambición dominadora, en la medida que "tienen oídos y oyen", tienen ojos y ven (Mc 4, 12 par.; 8, 18 par. Mt; Jn 9, 39-41; 12, 40; Hch 28, 26-27; cf. Is 6, 9-10; 43, 8; Jer 5, 21; Ez 12, 2, etc.).

La crónica –relatada por Josefo- de Calígula mientras era aclamado y se instalaba en la presidencia del circo, donde ya estaban desgarrándose los gladiadores por su *honor*; mientras arrojaba carne de aves exóticas a la masa que compite por agarrar algún pedazo, puede ponerse frente a frente con el memorial de las *ekklēsíai* sobre las liturgias multitudinarias de Jesús, hasta su Pasión. Quien se entrega a sí mismo de continuo para redimir a la muchedumbre esclavizada por distintas especies de fatalidad y para liberar a los privilegiados o aspirantes de su *libido dominandi* por conquistar el mundo (Mc 8, 34-38)[3] es quien parte el pan cotidiano (Mc 6, 38ss.; 8, 5ss.), necesario para subsistir

[1] Vid. acerca de los vínculos entre sistema político y organización militar, de la polis al imperio, LANE FOX (2007).

[2] Prácticamente lo mismo hicieron quienes se dedicaron al elogio de los emperadores (desde Constantino) o de un papa-rey (desde Gregorio VII) como un *would-be king* universal, que reclamaba el dominio sobre el orbe en la era de la Cristiandad; lo mismo hacen hoy quienes consideran plausible que la paz internacional se garantice por medio de la violencia. Entre la disuasión nuclear de las potencias durante treinta años y el actual predominio militar sólo hay una diferencia de proporción o desproporción en el abuso –de tres o dos bloques o de uno solo- para imponer sus intereses como si fueran leyes.

[3] Así se refleja en la narración del fin de la República romana (CICERÓN, SALUSTIO), la génesis del imperio (TÁCITO) y, finalmente, el paroxismo de la violencia apocalíptica en Judea y Galilea (FLAVIO JOSEFO). AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, se sustenta en los historiadores de la época para

(*epiousios* Mt 6, 11), y lo comparte para que todos hagan lo mismo. "Haced esto en mi memoria"[1] 1Cor 11, 24.

3.2. El Evangelio de Pablo, discernido por Marcos

Así pues, el Evangelio es la suma paradoja como género y como acto verbal: el relato del testimonio que las *ekklēsíai* dan del Mesías rechazado por los jefes de la nación y del Templo, crucificado por el gobernador romano Pilato, prefecto de Judea, resucitado por el Padre y exaltado como *Soter* y *Kyrios* de cielo y tierra. Sus paralelos con los *ritos de la diversidad* en el panteón del imperio romano son evidentes (Eleusis, Isis-Osiris, Adonis/Tammuz, etc.), sobre todo en la retórica usada por Pablo. Aunque lo más lógico sería considerar a las primeras comunidades como asociaciones para el culto (*thiasoi*)[2], lo cierto es que Pablo, y otros anónimos antes que él, las denominan *asambleas* (*ekklēsíai*). Esa denominación tiene varios sentidos, que trataremos a continuación, en la sección IX.

Por lo pronto, el nombre *asamblea* está asociado a otro rasgo que distingue a los cristianos de su época, ante sus contemporáneos y ante los historiadores actuales: el rechazo al culto del emperador[3], *porque* dan culto en calidad de Dios al Mesías que padeció la cruz. Esa lucha política es clave, dado que las asambleas cristianas llegaron a desbordar el contingente humano de las asambleas ciudadanas en las principales polis imperiales, aun cuando los cristianos no fueran más que una minoría en comparación con el total de los habitantes del imperio. La "gran persecución" promovida por Diocleciano y la tetrarquía, a comienzos del s. IV, así como la posterior adaptación de Constantino al nuevo mapa cultural y religioso, son señales de hasta qué punto la significación política del nuevo evangelio quebrantó la legitimidad imperial.

El primero en utilizar y proclamar el término *euaggelion* para el anuncio de Jesús en persona es Pablo, en sus cartas, durante el tiempo que aún podía atravesar las ciudades del imperio y reunir a la *ekklēsía tou Theu*: la "asamblea de Dios". A quienes no le conocen se presenta como un hombre sin *casa* (1 Cor 4, 11), pobre e itinerante, sin fuerza física ni apariencia retórica en su persona (1Cor 2, 1-4; 2Cor 10, 10; Gál 4, 13-14ss.). La alternativa que hace presente al proclamar que Jesús es el Señor consiste en una transformación de lo sagrado y de lo divino, junto con las estructuras sociales que se autorrepresentan en tales simulacros (Gál 2, 19-21).

La ambigüedad le hace susceptible de crítica por el uso que hizo de la jerga oficial en la *religión política* para anunciar el Evangelio, a veces de forma claramente liberadora (al dirigirse a una asamblea de hijos de Dios con iguales derechos y deberes, Gál 3, 1-5.26-28; 5, 1-2; 1Cor 1, 2 ss., etc.); otras decantadamente conservadora (del estatus que padecían mujeres y esclavos cf. 1Cor 7, 20). La tensión retórica *a distancia* en las cartas de Pablo, quien se atribuye el rol de mediador divino (visitas, apariciones,

---

determinar la constante degenerativa de la "ciudad terrena" (es decir, del mundo clásico) a causa de la *libido dominandi*: el deseo de imperar.

[1] τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν

[2] Vid. un resumen exhaustivo de la bibliografía sobre la Historia social de las diversas formas de asociación en el imperio romano que ofrece DUNN (2009, 608 ss.), clasificadas en tres grandes tipos: asociaciones (domésticas, étnicas o regionales, vecinales, ocupacionales), cultos (y templos) o escuelas filosóficas.

[3] "Las asociaciones no funcionan como alternativa ni la ofrecen frente al culto imperial. Al contrario, se integran completamente en él, dado que ejecutan rituales regularmente que rinden honores a los *Sebastoi* y participan en las actividades del culto imperial, incluyendo sacrificios probablemente entendidos (en la Asia de aquel tiempo) como ofrendas al emperador igual que a un dios" DUNN (2009, 615).

ausencias), con la intención de reunir a los de arriba con los de abajo, permite contemplar por su medio la extensión del *carisma* recibido de Jesús, como una revolución de las jerarquías celestes y terrestres: esclavos e ignorantes, se hacen superiores a los poderosos y sabios 1Cor 1-2; los gentiles preceden a los judíos Rm 9; Cristo subvierte cualquier poder 1Cor 15, 24s.; la creación mortal es renovada para la vida eterna (Gál 6, 15; Rm 8, 18-27; 2Cor 5, 17; 1Cor 15, 35-57). Pablo, un hombre vulnerable y desposeído, es el mensajero de la divinidad (Gál 6, 14; 1Cor 4, 9-13; 2Cor 11, 30). De hecho, el análogo social de este humano no eran tanto los filósofos cínicos, cuanto la figura de un liberto por Cristo (Gál 5, 1) o un varón libre que ha renunciado a su estatus por servicio a la asamblea de Dios (Rm 15, 1-8; 2Cor 5, 13-15), para dedicarse especialmente a quienes antes maldecía: a los gentiles (Gál 1, 11-24; Rm 15, 16; Col 1, 24ss.); y a los infamados (Flm 10-11.15-20; 1Cor 4, 7-15)[1].

Como explica la antropóloga Mary Douglas por extenso[2], la correlación entre las formas de organización social y los símbolos religiosos es demostrable no sólo cuando se pretende legitimar por su medio los límites externos frente a los extranjeros, *impíos* o *bárbaros*, sino también los límites internos entre los puros y los contaminados. El mapa simbólico que traza esas fronteras es inseparable de las diferencias entre castas o de las relaciones injustas entre varones y mujeres, ricos y pobres, tanto desde la perspectiva apabullante de los dominadores, como desde las estrategias con que se defienden los dominados, ante amenazas reales o ficticias. Los estereotipos que construyen una imagen siniestra del extranjero, los códigos de pureza y la creencia en el poder mágico de los demonios o de la brujería no se refieren a una realidad objetiva, sino que describen un orden social concreto, el cual no deja de tener efectos muy reales[3]. Pablo incide en la superación de la frontera externa; Marcos y los demás evangelios, en ambas. La *vida narrada* de Jesús provoca directa o indirectamente la desacralización de las estructuras sociales injustas, al mismo tiempo que celebra el anticipo de una nueva realidad, aunque tal novedad esté fundada en las promesas hechas a Israel, a las que los apóstoles y misioneros cristianos hacen referencia por medio de un catálogo cada vez más amplio de *testimonia*.

Sin embargo, el contexto de una polémica interna sobre lo que debe anunciarse (el *kerigma*: cf. Gál 1, 6-10; Flp 1, 15-17) produce en las cartas de Pablo el efecto no deseado de un descentramiento del anuncio, desde la persona hacia el acontecimiento de la muerte y la resurrección del Señor (1Cor 15, 3-8)[4], considerado con cierta independencia respecto de su existencia histórica (2Cor 5, 16-21)[5]. Si la Ley había

[1] Aun así, su estrategia muestra un posibilismo al que Jesús había renunciado. Vid. HORSLEY (ed. 2000), especialmente las críticas de las mujeres exegetas sobre las cartas paulinas; aun sin olvidar la dimensión subversiva del mensaje paulino, que destacan HORSLEY y SILBERMAN (2002, caps. 7 al 9).

[2] Vid. M. DOUGLAS (1966; 1973).

[3] "Donde la interacción social es intensa y poco definida, allí podemos esperar que haya creencias en la brujería (*withcraft beliefs*). Donde las relaciones humanas son escasas y difusas, o donde los roles son claramente atribuidos, no esperaríamos encontrar creencias en la brujería. Más allá de esto, resulta tentador reunir otros ejemplos de cosmologías sin brujas (*witch-free*) e intentar dar cuenta de ellos por ausencia de conflictos, ausencia de competencia o ausencia de ambigüedad en los roles o de contradicción en metas últimas [… Pero algunos casos contradicen esas expectativas] Aprecio tales casos como un aviso contra un determinismo social demasiado rígido", DOUGLAS (1970, xxxv-xxxvi).

[4]. Con el agravante de usar la revelación de Cristo a un grupo de testigos –él mismo en último lugar… entre los privilegiados- como una garantía jurídica del ministerio, después de haber excluido sorprendentemente a las mujeres del recuento.

[5] Pablo y Mateo coinciden en la tendencia a particularizar el modo en que cada uno de ellos presenta el Evangelio, a diferencia de otros textos y otras formas de ordenar la memoria de los hechos y dichos de Jesús. Mateo habla de "este evangelio" para referirse al texto que ha escrito o está redactando (Mt 24, 14;

reducido la Promesa a una recompensa por la observancia rigurosa de los preceptos que contiene, humanamente imposible (Rm 2, 1-29), a su vez, la reducción del Evangelio al acontecimiento de la muerte y la resurrección llegó a legitimar una interpretación *expiatoria* del acontecimiento de Jesús, que se ha extractado de fragmentos del anuncio paulino[1], como si el perdón de los pecados no fuera fruto de la iniciativa amorosa de la persona, sino efecto de un sacrificio propiciatorio[2].

En tal medida, la comprensión paulina de la nueva humanidad y la nueva creación que proceden del Servidor que ha venido a rescatar toda carne (*pasa sarx* Gn 9, 11; Is 40, 5 ss. LXX; Mc 13, 20 par. Mt; Lc 3, 6), no por las obras de la Ley, sino por la gracia (Rm 3, 20; 5, 20-21, etc.), ha sido muchas veces dejada de lado para situar en su lugar un automatismo expiatorio, al igual que los mecanismos de purificación regulados por una casta sacerdotal acabaron oscureciendo e impidiendo la autocomunicación de Dios-a a quienes eran ritualmente impuros o estaban excluidos del pueblo por ser pecadores o gentiles.

Un nuevo principio

"Principio del Evangelio de Jesús, el Mesías, Hijo de Dios"[3] Mc 1, 1. Marcos encabeza de esa manera el relato como un verdadero título, en un tiempo de persecución y terror contra las iglesias, especialmente después del ensañamiento de Nerón contra los cristianos de Roma (64 d.C.); en respuesta al efecto que las campañas sucesivas de las legiones romanas (67-74) tuvieron en los judeocristianos que habitaban Palestina y las ciudades de su entorno sirio-mediterráneo (Cesarea, Alejandría, Damasco, la Decápolis).

La composición de su relato comienza antes que él, por el tejido de las tradiciones orales que iban siendo compartidas gracias a la *koinōnía* de las iglesias; por la actividad de sus primeros redactores en colecciones parciales de hechos y dichos (el relato de la Pasión, colecciones Q^n), así como de los testigos itinerantes, quienes presentan hechos y dichos dentro de una secuencia que abarca toda la existencia conocida de Jesús, desde su bautismo en el Jordán hasta el desenlace en Jerusalén. Dado que el evangelio había sido proclamado hacía varias décadas por Pablo en la forma de un nuevo Señorío sobre el mundo, tiene que ser valorado el hecho de que Marcos se preocupe por recuperar el contacto con "el humano Jesús" por medio de la Historia oral. Nadie de sus contemporáneos llama a Jesús "Kyrios", sino "rabbí", con la excepción de la mujer sirio-fenicia, de cultura griega, para la cual es un signo de respeto (Mc 7, 28). El "Hijo del humano" es una denominación ambigua en griego; pero en el arameo originario a que se refiere sirve para indicar, sobre todo, la humanidad de tal persona: *bar enash* "(como) un ser humano" [4] Dn 7, 13.

26, 13); Pablo insiste en que su evangelio es el único válido, hasta el punto de acusar a algunos, enviados desde Jerusalén, de no permanecer en comunión consigo y con los apóstoles (Gál 1, 6-10).

[1] p.ej. Rm 3, 25, si no es que se malinterpretaba el envío del Hijo como una entrega sacrificial a las fieras (cf. Rm 8, 3.32; Gn 22, 2).

[2] El horror sería legitimar *de nuevo* la iniquidad en la Historia como producto de la voluntad de Dios: asociar al Patrón con los crucificadores a través de una doctrina que explica la Pasión en forma de una descarga de su ira contra los pecadores (Anselmo, Lutero); o explicar el dolor como un medio de purificación –a diferencia del amor de Jesús a todos los que sufren y la dignidad de quien carga la cruz de la maldición (Gál 3, 13s.)- para instituir un rito de pureza legal por referencia a la *ley cósmica-natural*, a la zaga de la doctrina estoica, en lugar de la antigua Torá.

[3] Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ □υἱοῦ θεοῦ□

[4] vn"ßa/ rb:ïK.

Después de Marcos, el relato es asumido por Mateo o Lucas y precedido por sendas narraciones genealógicas para asimilarlo a una biografía, de forma premeditada en el caso lucano, como expone en un breve prólogo[1]. Ambos *relatos de la infancia* explican el origen judío de Jesús a las iglesias de gentiles o a los gentiles de las iglesias: el signo de su concepción, que ha trastornado la cadena de la sucesión patriarcal, para situar a María-*Sekhiná* en aquel nuevo inicio; su nacimiento en Belén por ser la ciudad de David, de quien sus familiares se consideraban descendientes, como corrobora Hegesipo; su crecimiento en Nazaret. La tensión entre tradición y novedad en el proceso de institucionalización y extensión del carisma, desde la generación postapostólica[2], se refleja por medio de tal introducción: el *hijo de María* es reivindicado mesías de la estirpe davídica por la tradición patriarcal. Cabe suponer, de acuerdo con el relato de Marcos, que Jesús tuvo que tomar distancia para reflexionar sobre la actitud y expectativas de su familia, según se muestra en sus dichos (Mc 2, 25; 3, 31 s.; 12, 35-37 y par.).

El hecho de que no se escribiera nada sobre su juventud y su vida adulta, hasta el momento en que acudió junto con la multitud a la convocatoria del Bautista, no significa que fuera una vida *oculta*. Más bien nos indica que su existencia visible era semejante a los demás judíos en Galilea, en una aldea de la periferia de Séforis, la ciudad reurbanizada por Herodes Antipas y denominada por éste *Autocratoris* con el fin de obtener honra y prestigio del emperador, de quien pretendía ser reconocido cliente. Jesús sobrevivió como *tekton*, carpintero o cantero, en las obras promovidas por Herodes Antipas[3] con los impuestos recaudados a los campesinos; y así, posiblemente, hasta que acudió a la llamada de Juan Bautista. No es probable que se hubiera dedicado a un oficio si poseyera tierra suficiente, aunque sus parientes subsistían cultivando apenas cinco hectáreas todavía a principios del s. II, según cuenta un historiador de origen palestinense, judeocristiano, emigrado a Roma a raíz de la guerra de Bar-Kokhba: el ya citado Hegesipo.

3.3. Género mestizo

El cruce de géneros, en lugar de una taxonomía cerrada, es lógicamente propiciado por la relación intercultural e intergrupal. Las comunidades cristianas eran espacios de encuentro entre personas de distintas procedencias, sin acepción de origen. Aun así, por muy abiertas que fueran –o menos: la comunidad de Jerusalén- para integrar y hacer sentirse incluidos a los diferentes, el evangelio de Marcos nos permite experimentar que el despliegue de realidades diversas, en cada una de las iglesias y para la *koinōnía* entre ellas, estaba focalizado por la vida misma de Jesús[4]. A lo largo del camino, la reunión de la muchedumbre a su encuentro hace posible una *diáfora*. *Todos* hablan una lengua nueva, en permanente diálogo y con distintas metáforas, gracias a la cual podrían entenderse personas de cualquier condición, quienes incorporan símbolos

[1] Vid. ROBBINS (1999); y el estudio más conocido entre los que clasifican los evangelios dentro del género de las biografías helenísticas: BURRIDGE (2004).
[2] Vid. BAUER (1934).
[3] Séforis hasta el año 24 y, posteriormente, Tiberias.
[4] El pluralismo existente entre las primeras asambleas y comunidades cristianas ha sido admirablemente descrito por BAUER (1934) y por la investigación contemporánea, con los métodos de las ciencias sociales, como se hace patente en los estudios de un congreso sobre "Jesús y la primera generación", coordinado por GUIJARRO (2006).

enriquecedores a la relación[1]: la comunidad con los otros (Mc 1, 45; 2, 15; 3, 7; 5, 20; 7, 23-31 y par.; Lc 7, 9 Q; Jn 4, 39-42, etc.; cf. Mc 6, 3) y de los otros consigo como símbolos de lo sagrado.

El término de comparación más adecuado quizá sea la realidad del *mestizaje* en distintas regiones del planeta, aunque ha sido concretamente investigada en la historia latinoamericana [2]. El resultado del cruce simbólico no es necesariamente un caos ni una pérdida de sentido, si la experiencia es suficientemente profunda para que afloren los valores humanos transculturales, en contraste con las *marcas* imperiales: estratificación, jerarquía piramidal y sistema (centro-periferia). En el relato de Marcos, esas marcas no están ausentes, sino que son subvertidas de forma premeditada.

Hay que preguntarse, por tanto, en qué consiste la agencia de Jesús (el centro del relato), en relación con los Doce (los varones dominantes), las mujeres que le acompañan, los niños, los siervos, la muchedumbre (los demas "estratos"). Si el protagonista del relato se descentra para servir a los últimos, entonces el universo simbólico puede dar cabida a todos los rostros sin jerarquizarlos, al menos no de manera apriorística, antes que se manifiesten por sus obras (Lc 6, 43-44 Q) y, sobre todo, después de sentirse gratuitamente acogidos (Mc 9, 37 par.). La clave de una nueva lectura comienza por renunciar a los esquemas egocéntricos con que hemos comprendido *cualquier herocidad.*

Es probable que la secuencia general de los evangelios sinópticos (y, en parte, de Juan) proceda de un proto-relato admitido por muchos, comenzando por los testigos todavía supervivientes en tiempo de Marcos: Jordán/Juan Bautista → camino por Galilea (Cafarnaún, escenas del lago) → itinerario por la periferia: Tiro, Decápolis, reino de Filipo (¿huida?) → nueva aparición pública y subida a Jerusalén → escenas en Jerusalén y en el Templo → despedida: Betania, Última Cena → relatos de la Pasión → relatos de la Resurrección. Desde luego, parece que las mujeres, en especial, no permanecieron pasivas durante el proceso de transmisión oral, ni se resignaron a "desaparecer del kerigma" (Mc 15, 40 ss. par.; cf. 1 Cor 15, 3-8).

La reconstrucción intentada por Marcos fue a su vez incorporada y remodelada por los otros dos sinópticos, mientras que el evangelio de Juan parece tener presente esa propuesta –o, al menos, el proto-relato que la precedía- como trasfondo para elaborar su propia historia. La comunidad que se hace cargo de redactarlo desarrolla algunas partes y las dispone de otra manera: nuevos episodios; varias subidas a Jerusalén; un amplio discurso de despedida; otros relatos de la Resurrección. En vez de imaginar que Jesús se hubiera formado en el helenismo, o presentarlo como un ejemplo de mentalidad dogmática, los cuatro evangelios narran de diverso modo su disposición al encuentro con cualquier persona, comenzando por los extraños en su propia tierra. Incluso Mateo, cuyo evangelio ha insertado aquellos dichos que reivindican una observancia rigurosa de la Ley y muestran una mentalidad etnocéntrica (respectivamente, Mt 5, 17-19 y 10, 5-6), no evade el camino de aprendizaje de Jesús, de acuerdo con Marcos, ni evita las muestras de apertura a otros pueblos (Mt 15, 21-28 par. Mc), sino todo lo contrario (Mt 8, 5-13 Q; 28, 19).

Más allá del contexto inmediato, el relato de Marcos ha servido de paradigma para elaborar una nueva literatura. Nos cuenta hasta qué punto el ser humano comprende –o, más bien, es urgido a reconocer- la sacralidad de las víctimas, sobre la base de las *memorias que demandan historia*, de modo que lleguemos a desacralizar el poder de sus

[1] Vid. los estudios publicados con ocasión de un homenaje a RAFAEL AGUIRRE, donde se pone de relieve esa cualidad transcultural, BERNABÉ y GIL (eds. 2008).

[2] Vid. entre otros muchos autores, GRUZINSKI (2000).

agresores, en vez de imitarlos (Mc 3, 22-30; 5, 1-20; 6, 34 ss.; 7, 29; 8, 17-21; 9, 14-29; 13, 5-23 y par., etc.). El nudo dramático de ese relato en tensión creciente no consiste en una diatriba contra el enemigo ni una apología del amigo. Marcos, sobre la base de muchas tradiciones, construye la Pasión como un relato de corte casi policiaco, donde la acción es la encargada de manifestar las estrategias de los agentes y los crímenes cometidos. El protagonista, en manos de quienes comandan el proceso de su condena, es obligado a ser foco pasivo de la narración. Aunque ese planteamiento tenga una virtualidad suasoria, no oculta los hechos bajo la corteza de un conflicto entre rivales, sino que demanda un claro compromiso con la persona aislada por la iniquidad (cf. Job, Susana) y con las vidas narradas de todos quienes han participado, especialmente las mujeres protagonistas del último episodio: la Resurrección.

Los evangelios son textos narrativos que incorporan el diálogo social en el discurso del narrador y aun en las emociones del protagonista[1]. Muestran una cualidad dramática y hasta lírica en alguna de sus partes. Son relatos históricos, aunque su dinamismo y sus formas se adecúen al marco de su actuación (*performance*) en el ritual de una asamblea litúrgica, la cual nunca ha perdido su dimensión política. Comprendemos que sean historias sagradas, no porque representen fronteras simbólicas que separan a una clase de hombres, sino porque las sobrepasan para dejar lugar al encuentro con el Misterio, hasta la resurrección de Jesús, en un final, según Marcos, *completamente abierto*.

3.4. La audiencia incluida

El Evangelio es proclamado oralmente, mucho antes que se escribieran los textos[2], a todas las asambleas y a toda la *oikoumenē* [3], a todos los seres humanos (Hch 17, 30-31), por cuanto les afecta directamente la escatología *anticipada* de la unidad. El medio es también el mensaje: todas las historias confluyen en una memoria compartida, desde Adán y Eva, a través de una Historia donde las vidas son puestas en contraste[4], "porque nada hay oculto sino para que se manifieste [...]" Mc 4, 22. El término *ánthrōpoi* es usado por la predicación cristiana en sus interpelaciones más allá de los márgenes establecidos por la cultura helenística o por el imperio, es decir, más allá de la ciudadanía formal e incluso de la *oikoumenē*, "el mundo conocido". Cada y todo ser humano.

Un falso dilema a que ha dado lugar la penúltima corriente de investigación sobre el Jesús histórico (*Third Quest*), desde los años setenta del pasado siglo, hace suponer que fuera imposible la interpretación de los dichos jesuanos con un sentido transcultural, una vez que se ha demostrado su arraigo en la cultura judía del s. I. ¿Fue antes el huevo o la gallina? ¿Nació Jesús capaz de hablar todas las lenguas (de hecho, en eso consiste la competencia lingüística innata de cualquier persona) o se educó en una

---

[1] Vid. el cap. "Inteligencia emocional en desarrollo" de *La vida de Jesús, según Marcos*.

[2] "Por toda la tierra se ha difundido el sonido de su voz y hasta los confines del mundo habitado el contenido de sus palabras"
εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν Rm 10, 18. Pablo cita Sal 19, 4 LXX.

[3] "Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones"
καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθ νεσιν Mt 24, 14; cf. Mc 13, 10; "Esos que han revolucionado todo el mundo se han presentado también aquí" οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι Hch 17, 6; 24, 5.

[4] Rm 2, 16; Mt 24, 14; 25, 31-46; Justino, *Apología*; Ireneo, *Refutación* y *Demostración apostólica*.

lengua, una cultura, dentro de un mundo vital que necesitaba ser renovado desde la raíz (como le ocurre a cada generación en cualquier sociedad)?

Sin embargo, la hermenéutica lleva siglos dando razones para superar esa vieja aporía, la cual era resultado de oponer en forma de antinomia el relativismo antropológico vs. el universalismo abstracto (metafísico, filosófico, ético). Así ha ocurrido en la historia de Occidente al menos desde tiempos del encuentro con América y las circumnavegaciones del orbe terrestre. Pero los relatos legendarios de viajes en las culturas mediterráneas (el cartaginés Hannon, el griego Piteas), de otro modo que el libro de Jonás (Lc 11, 29-32 Q; 7, 9 Q; Mc 7, 29), planteaban un escenario similar. El desafío que supone la perspectiva del otro ser y el otro mundo[1] obliga a cualquier cultura a optar entre el relativismo del dominio, que prescinde de otras razones excepto de un pragmatismo orientado a la conquista (la fuerza: Maquiavelo, Juan Ginés de Sepúlveda), y la aceptación de un aprendizaje que tome en cuenta la realidad intersubjetiva recién surgida, es decir, el universo ampliado y la transculturalidad normativa a que da lugar (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria) [2]. Cualquier abstracción tiene que enraizarse en ese *nuevo mundo de la vida*.

Pues bien, los *encuentros* en el camino son narrados por las tradiciones orales que se reúnen en los evangelios, bajo la forma de un aprendizaje. Hasta ahora, sólo éramos conscientes de tal estructura en la historia de los aprendices con Jesús, pero una lectura metafísica de raíces dualistas (o monistas, depende del caso) nos impedía comprender su manifestación más evidente. Jesús *descubre* la realidad ocultada por su propia cultura en las mujeres[3], los impuros, los pecadores, los gentiles (es decir, los impíos-extranjeros), hasta alcanzar por su propia iniciativa una fórmula de transculturalidad que no puede ser reducida volviendo al origen. Quien comienza proclamando el reinado de Dios a todo Israel[4] ya no es *el mismo* que entrega su persona entera, ampliada gracias al contacto interpersonal, por la redención de *hoi polloi*, "la muchedumbre" Mc 10, 45; 14, 24[5]. La universalidad abstracta del símbolo divino: el Creador del universo, se ha transformado a través de la existencia humana de Jesús, el Hijo, quien actúa conscientemente como Redentor/*Go'el* de una multitud cada vez más amplia y en continuo cambio.

---

[1] Vid. TODOROV (1989).

[2] La llamada "polémica de los naturales" desarrolla el *ius naturalis* mucho más allá del tomismo y del aristotelismo (de donde parte la Escuela de Salamanca). Da lugar a un derecho internacional que garantiza parcialmente la vida, los bienes y la cultura de los otros seres humanos, los indígenas (las Leyes de Indias, el *ius gentium*), a partir de una reflexión antropológica que todavía sigue vigente: el reconocimiento de la común humanidad en el otro ser (cf. ARISTÓTELES, que la niega a los esclavos y a las mujeres).

[3] En esa línea se sitúan los estudios reunidos por D'ANGELO y KRAEMER (ed. 1999) acerca de las mujeres que intervinieron en los orígenes del cristianismo, en tres partes o momentos: el contexto re-creado por ellas, es decir, la memoria de las mujeres judías y de las mujeres greco-romanas; el texto: las mujeres en relación con Jesús (evangelios) y aquellas que subvierten la tradición paulina; su autoridad para redimir en las asambleas (carismas y ministerios). La investigación histórica y sociológica colabora para que la lectura actual del texto saque a la luz el rostro de las mujeres reales que había sido deformado u ocultado por la perspectiva androcéntrica de los relatos y las cartas del NT. En alguna medida, aunque no con la claridad que lo formulan las intérpretes feministas, el aprendizaje de Jesús preludia ese descubrimiento (cf. Mc 1, 30; 5, 30s.; 7, 29; 14, 9).

[4] Para reunir a las doce tribus, Mc 3, 14; se dirige a cualquier israelita Mt 10, 6.

[5] En el griego *koinē*, como veremos en el próximo capítulo, *hoi polloi* significa la mayoría en una asamblea o en el conjunto de la población: "las masas".

IX. La asamblea humana: presencia y futuro de la comunión

> Pero muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros Mc 10, 31
>
> Si una mujer o un hombre pobre debiera venir, sea del mismo distrito o de otra congregación, y especialmente si son avanzados en años, y no hubiera sitio para ellos, tú, Obispo, con todo tu corazón, provee un lugar para ellos, incluso si tienes que sentarte en el suelo, porque no eres alguien que se mida por la posición social de la persona, sino porque tu ministerio sea aceptable ante Dios *Didasc.* ii, 58

Las *ekklēsíai* cristianas no sólo son fruto del encuentro entre Grecia e Israel, en cuya organización política la asamblea tenía un papel fundamental, aunque diferenciable: asambleas ciudadanas donde se decide el futuro y asambleas litúrgicas donde se hace memoria del pasado. Además, en los evangelios es posible encontrar prefigurados los rasgos principales de una nueva forma de asamblea que tiene los rasgos de un "hogar en camino", donde la muchedumbre se organiza para la solidaridad, la ayuda mutua y el servicio.

El hecho de que la mayoría de los miembros de tales asambleas fueran mujeres, plebe urbana y bastantes esclavos nos es casi más conocido por los críticos paganos del cristianismo que por las fuentes elitistas dentro de sus filas. A pesar de su acidez y de algunas calumnias, como vimos en la sección VII, esos contra-testigos hacen verosímil la creación de un mundo social alternativo por las iglesias.

Así pues, esta sección se ocupa especialmente de estudiar la literatura canónico-litúrgica que se elaboró durante los primeros cinco siglos del cristianismo, en muy diversos contextos, pero con muchas notas en común. Me interesa específicamente resaltar que el orden de los ministerios, los principales dogmas y la comunidad de bienes son fruto de un proceso asambleario, antes que de cualquier imposición por parte de una élite o de una jerarquía configurada al margen de la relación social entre sus miembros, como los *collegia* de sacerdotes imperiales. La extensión del cristianismo, antes que se convirtiera en religión oficial del imperio, depende, sobre todo, de esa vida interior y esa potencia subversiva para anticipar la comunidad con Dios-a, donde todos y todas reinan.

Pues bien, las raíces de esa organización no estaban sólo en ambos contextos culturales, en forma de sendas memorias colectivas, sino que fueron continuamente renovadas por la actuación de los evangelios ante la asamblea. La continua relación de Jesús con la muchedumbre, tal como nos es narrada, va más allá del esquema interactivo que imponen los liderazgos autoritarios: no es unilateral, sino realmente comunicativa. El estilo con que Jesús comunica tampoco es el del orador sobre una tribuna, sino, como los mismos evangelios, la narración de parábolas que corren de boca en boca y el diálogo en situaciones dramáticas.

1. La asamblea implícita

Aunque es indudable que los grupos cristianos, al menos fuera de Palestina, comienzan por asentarse en hogares cuyos jefes de familia, varones o mujeres viudas, se habían convertido al primer anuncio[1], también es cierto que no podemos fijar la foto del cristianismo en el angosto espacio controlado por un *pater familias*. Las cartas

[1] Vid. AGUIRRE (2001); MEEKS (1986, 108-123).

pastorales (1 y 2Tim, Tit) no son una continuación *natural* de esa fase, como si "la casa del obispo" hubiera ocupado simplemente el lugar de las casas de los primeros colaboradores de Pablo y de otros apóstoles durante las primeras décadas. No es un dato despreciable que la denominación "casa de la iglesia" (*domus ecclesiae*) no suplantara el nombre *ekklēsía* en ninguna de las lenguas que sirvieron para anunciar el Evangelio durante los primeros siglos[1]; aunque la organización posterior haya confundido el templo y las cosas sagradas con la iglesia[2].

¿Cómo se explica la peculiar eficacia de la tradición oral, el funcionamiento asambleario de las iglesias, la expresión de los carismas proféticos, la organización del catecumenado y la elección de los ministerios principales, la diversidad de modelos (iglesias locales y regionales, montanismo, sectas) que se manifestaron durante el s. II, e incluso el sesgo de las críticas que leeremos en el *Alēthēs Logos* de Celso, si no por una mayor vitalidad en cada una de las *ekklēsiai*?

Cabe entender, con un poco o un mucho de romanticismo, que las casas de personajes de buena fama en las ciudades funcionaron como tapaderas para un dinamismo más amplio. Los *episkopoi* y *diakonoi* no son cargos en su propia casa, sino ministerios que ponen en relación una variedad de pequeñas comunidades, como durante unas cuantas décadas habían hecho los apóstoles y los profetas itinerantes (cf. *Didakhē*), de ciudad en ciudad o de aldea en aldea. Profetas y maestros todavía siguieron realizando esa tarea durante el s. II, aunque en una geografía un poco más amplia, por motivos polémicos.

Los medios de control que fueron desarrollando las iglesias también fueron mucho más variados que las solas "tablas domésticas" (1Tim 5, 3-16; Tit 2, 3-5; 1Pe 3, 1-7; vid infra), las cuales han centrado la atención de los científicos sociales. También había que investigar las estrategias que utilizaron las mujeres y los esclavos para afrontar las situaciones opresivas que les tocaron vivir, a la vez que daban un testimonio tanto o más valioso para sus contemporáneos, en calidad de mártires y confesores, que el de los jefes de familia u obispos. Lo hemos comprobado en la sección VII, cap. 3, con la ayuda de los historiadores, desde diversas perspectivas.

Además, las cuestiones telógicas y doctrinales, comenzando por la memoria de los evangelios, tuvieron que pasar por la prueba del *sensum fidei*, cuando todavía era *consensum.* Los debates acerca de las distintas interpretaciones de las cartas paulinas fueron tan intensos como para producir otras tantos textos *deutero*paulinos (Col, Ef, 2Tes, junto con las cartas pastorales), aun sin contar los que fueron desechados (3Corintios, Laodicea). Personajes como Marción y Valentín, pero también Ignacio de Antioquia, Hegesipo e Ireneo, cruzaron el Mediterráneo con sus profecías para generalizar y orientar ese diálogo ecuménico[3], aunque tuvieran propósitos divergentes u opuestos.

En suma, podemos intentar una comprensión más amplia de las *ekklēsiai* hasta su madurez en el s. III, si tomamos seriamente su convocatoria abierta a cualquier persona, así como una cualidad inalienable de los evangelios: su valor programático en el desarrollo de las primeras iglesias, al menos hasta el s. IV, así como su servicio para orientar el desarrollo humano más allá de las estructuras del dominio (*Herrschaft*), la acumulación, el patriarcado y la violencia.

---

[1] gr. *ekklēsia*, lat. *ecclesia*, sirio *'ēdtā*, copto vb. *toogte*, n. □□□□□□□□□□

[2] κυριακόν, "perteneciente al Señor" (probablemente referido a las "cosas sagradas"), está en el origen del nombre adoptado en todas las naciones del norte de Europa: al. *kirche*, ing. *church*, etc.

[3] Vid. Bauer (1934).

El camino de Jesús por Galilea, de acuerdo con Marcos y Mateo, era un horizonte de comprensión imprescindible para quienes desearan continuar la misión comenzada, a partir de la noticia de la resurrección (Mc 14, 26; 16, 7 par. Mt 26, 32; 28, 7). La llamada a volver a Galilea tenía un sentido simbólico, mientras las comunidades de Jerusalén y de Roma sufrían una de las peores persecuciones, si no la peor de todas, durante la década de los 60 (Mc 13, 9-13 y par.): la sanación del trauma provocado por la cruz (Mc 16, 8), gracias a una comunidad recuperada en la misión con la persona viva de Jesús.

Por su parte, Lucas hizo todo lo que pudo por destacar los paralelismos entre la Historia de Jesús y la Historia de la Iglesia en los Hechos de los apóstoles. Mateo no redujo el impacto del movimiento de Jesús en Marcos y en Q, sino que lo adaptó a las circunstancias de su entorno comunitario en Siria (Mt 18-20). Juan rehizo la narración sinóptica con el fin de realzar el valor de la pequeña comunidad, donde debía avivarse el fuego del primer amor, con el testimonio primordial de las *discípulas amadas*.

Cada uno de los evangelios, tanto como las cartas paulinas, deuteropaulinas y católicas han servido para rescatar sendos modelos de iglesia a lo largo del s. I, hasta comienzos del II: la generación posterior a los apóstoles[1]. De hecho, los comentarios de la Historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*) sobre el NT, durante la segunda mitad del s. XX, han obligado a replantear la tópica de los dogmas sobre la supuesta "institución de la Iglesia" por Jesús, en forma de una *eclesiología implícita*. Es obvio que ni la organización ministerial, ni la primacía de Pedro, ni otros elementos de la llamada "Iglesia visible" (los estamentos, el principio de la *sacra potestas*, el ministerio célibe, la sucesión sin elección, etc.), se remontan a la vida de Jesús, sino que han sido frutos de la creatividad de las diversas iglesias. No obstante, la investigación simultánea sobre el Jesús histórico permite asegurar que "Cristo tenía conciencia de su misión salvífica. Esta implicaba la fundación de su *ekklesía*, es decir, la convocación de todos los hombres a la «familia de Dios». La historia del cristianismo reposa, en último término, sobre la intención y la voluntad de Jesús de fundar su Iglesia"[2].

Permitan que defienda, de acuerdo con los evangelios, que la realidad más originaria en la Iglesia de Jesús corresponde tanto a la comunidad con aprendices varones, mujeres compañeras y niños en calidad de *modelo* para la acogida y el servicio (Mc 9, 33 – 10, 45), como a la integración de la muchedumbre (*ókhlos*) en el seguimiento de Jesús (vid. cap. 2), a través de la *vida asamblearia* que ha sido desgraciadamente negligida por un concepto jerárquico mucho más tardío. En consecuencia, no se me ocurre la oportunidad de "suprimir los ministerios" o deshacer la catolicidad de la Iglesia en átomos incomunicables, sino recuperar la vitalidad del Espíritu a través de una comunidad de servidores y una asamblea de participantes corresponsables en el reinado con Dios-a, para que la comunión no sea un asunto privado o abstracto.

---

[1] Vid. supra, II, 3, el apdo. "De la sinagoga de aldea a la asamblea cristiana", así como los estudios clásicos de BAUER (1934); R. BROWN (1986); G. LOHFINK (1986); ROLOFF (1993; 2001); ESTRADA (1999).

[2] "Las parábolas de Jesús y las imágenes de que se sirve para hablar de los que ha venido a convocar, llevan consigo una «eclesiología implícita» […] ¿Ha querido Jesús fundar la Iglesia? Sí, pero esta Iglesia es el pueblo de Dios que él reúne a partir de Israel, a través del cual busca la salvación de todos los pueblos […]" CTI, "La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión" (1985), prop. 3. Vid. un estudio detallado de la eclesiología implícita en el NT, desde la perspectiva dogmática, en MADRIGAL (2003), así como un panorama amplio de su disciplina, al hilo del 40 aniversario del Concilio Vaticano II (id., 2002).

Ahora bien, la validez de una *Historia de la memoria* afecta igualmente a las raíces de la sociedad y al futuro de la globalización en curso. ¿Qué horizonte puede abrir a una humanidad gestante la reunión de la *asamblea humana*? En vez de volver a plantearnos, como hasta hace unas décadas –y todavía hoy en el *think-tank* de los fundamentalismos religiosos- una estrategia para dominar el mundo, por medio de una retórica de la propaganda y el choque entre civilizaciones, parece necesario escuchar las demandas más razonables: ¿De qué manera sirve la gratuidad de la fe al trabajo de la razón para reunir distintas tradiciones y memorias culturales en el servicio al bien común, sin renunciar a sus raíces? ¿Puede ofrecer nuevas respuestas el aprendizaje de Jesús al aprendizaje histórico de cualquier ser humano, además de a los cristianos que pretenden continuar la misión desde su origen? La manera más humilde de empezar sería otra pregunta: ¿En qué nos hemos equivocado?

2. La muchedumbre evaluada

Un elemento de continuidad/discontinuidad entre la historia que narran los evangelios y la realidad que podemos reconstruir sobre las primeras asambleas cristianas[1], a partir de las cartas de Pablo o el libro de los Hechos, sería el papel que juega la muchedumbre (*ókhlos*) en el seguimiento de Jesús, a lo largo de su camino por Galilea y durante su presentación en Jerusalén. Sorprende que la relación entre Jesús y el *ókhlos* en los evangelios no haya sido abordada exhaustivamente desde un punto de vista histórico-exegético, que permita comprobar las semejanzas y diferencias en virtud de los modelos de iglesia que subyacen a Marcos, Q, Mateo, Lucas y la comunidad de Juan[2]. Aquí sólo podemos esbozarlo.

En la cultura griega y helenística el *ókhlos* es asociado a tres espacios urbanos y a las esferas correspondientes de la vida social donde las fronteras sociales se diluyen, de modo que sea posible el encuentro entre personas de distintos estatus:
1) la plaza pública (el *ágora*) en que se mezcla la plebe urbana, niños, mujeres y esclavos[3];
2) el teatro público y sagrado;
3) la asamblea democrática de los varones libres en Atenas.

En su diálogo sobre las *Leyes*, el único que no es protagonizado por Sócrates, Platón pone en boca del Ateniense una crítica a la tragedia griega por haber asociado el placer al arte, según el gusto de las mujeres y de la muchedumbre. Tal personaje prohibe a las compañías de teatro ambulante "extranjeras" que actúen en el *ágora*: "Dado que nosotros también somos poetas [pero la Ley es nuestro arte] no imaginéis que os permitamos despreocupadamente en medio de nosotros montar vuestras carpas en el mercado y traer vuestros actores con sus voces agradables, mucho más ruidosas que las nuestras, ni que os permitamos declamar ante los niños, las mujeres y toda la muchedumbre" *Leyes* VII, 817 b-c.

---

[1] "En términos descarnadamente históricos J. D. Crossan coloca en el prólogo de su obra *El nacimiento del cristianismo* esta hipótesis de trabajo: "el nacimiento del cristianismo es la interacción entre el Jesús histórico y sus primeros compañeros y la continuación de esta relación a pesar de su ejecución" (p. XXVII). *Mutatis mutandis*, el problema del surgimiento de la Iglesia exige un análisis riguroso de la continuidad que se pueda establecer entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y la configuración de la comunidad post-pascual que a El se reclama" MADRIGAL (2003).

[2] Lo intenté hace algunos años en una monografía no publicada, incitado por la investigación de un amigo, el redentorista colombiano JESÚS ALBERTO FRANCO.

[3] JENOFONTE, *Hellenika*, 6, 2, 3.

Tucídides y Aristóteles se refieren a la multitud que llenaba los navíos de la flota ateniense durante las guerras (*náuticos ókhlos*), como una fuerza militar necesaria o, más bien, una herramienta útil. Éste último, en la *Política*, 1327b 4-9, considera que tal herramienta, por muy útil que fuera, debería ser excluida de la participación política[1]. De otro modo, tenían asegurada la mayoría: *hoi polloi*. Así pues, Aristóteles y otros autores diferencian entre el *demos* organizado y el *ókhlos* como dos categorías de distinto valor.

Paradójicamente, los conservadores de Atenas tenían una visión más englobante[2], según la cual no cabía distinguir entre ambos grupos: todos eran sus inferiores[3]. Ironizan acerca de una ciudad cuyo poder (la flota naval) descansa sobre la masa, en vez de sobre los nobles caballeros y los hoplitas, como en Esparta[4]. El "Viejo Oligarca" (Pseudo-Jenofonte), autor de una crítica sobre la *Constitución de los atenienses* (mediados del 320 a.C.), opone en dos bloques a los nobles, ricos y buenos (*gennaioi, plousioi, khrestoi*) contra los malos, obreros pobres, populistas (*poneros, penetes, demotikoi*), quienes disfrutan de lo que desagrada a aquellos, como p.ej. el teatro. "La muchedumbre (*ókhlos*) goza de esas [amenidades] más que los pocos y felices (*eudaimones*)"[5]. La frontera de clases, como en Francia y España desde el s. XVIII, es una cuestión de *gusto.*

Así pues, la tendencia a identificar la plebe urbana, que aún vindicaba sus derechos civiles, con la muchedumbre desposeída se intensificó, al menos en Atenas, durante el s. IV a.C., después de su derrota por Filipo (338). A partir de entonces, los periodos democráticos fueron intermitentes[6]. En general, el desmoronamiento de la organización helenística de la polis durante el dominio del imperio romano sólo consiguió agravar la separación entre los decuriones y la plebe, del modo en que más arriba vimos.

La tendencia elitista en el cristianismo del s. V d. C., precisamente cuando la asamblea cristiana podría haber renovado las estructuras políticas, se asemeja a las posturas del "Viejo Oligarca", quien escribe al final del periodo dorado de la democracia, aunque las élites utilicen un lenguaje y unas actitudes peculiares. La traducción elegida por Jerónimo en la Vulgata para la palabra *ókhlos* tiene un sentido muy evocador, pero no se corresponde con el valor del texto, ni en Marcos ni aun en los demás evangelistas. *Turba*, "confusión, alboroto, motín", etc., es un término evaluativo y una categoría sociológica, a diferencia del neutro *multitudo* ("multitud" gr. πολλοὶ Mc 2, 2.15; 5, 9; 6, 2.31.33; 10, 31.48; 11, 8; 13, 6; 14, 56; 10, 45; 14, 24)[7] o *plebs* ("(la) gente" [1] muchas veces determinado gr. (πᾶς) ὁ ὄχλος Mc 2, 4.13; 3, 9; 4, 1.36; 5, 27-31; 6, 45; 7, 14; 7, 33; 8, 2.6; 8, 34; 9, 15-17; 11, 18.32; 12, 12.37), es decir, una reunión multitudinaria abierta, que todavía no ha llegado a organizarse en una *ekklēsía*.

Pero *turba* es el opuesto axiológico de *civis*, "ciudadano", quien se muestra individualmente y demuestra tener una subjetividad propia; *rationabilis* o *rationalis*, "dotado de razón", *anima, spiritus*, etc. Las imágenes asociadas a la turba son el cuerpo, el caos y la violencia. Aunque esas evaluaciones están efectivamente en el texto (p. ej. Mc 5, 9; 9, 15s.; 12, 41; 15, 8.11.15), la dinámica del relato conduce a su revaloración y a su discernimiento. La muchedumbre determinada (ὁ ὄχλος "la gente") es una realidad

[1] POWELL (1995, 156).
[2] SINCLAIR (1991, 15).
[3] POWELL (1995, 155).
[4] PSEUDO-JENOFONTE, *Constitución de los atenienses*, 1, 2.
[5] *Constitución de los atenienses*, 2, 10. Vid. OSBORNE (2001, 24).
[6] SINCLAIR (1991, 22).
[7] .

personal, no un colectivo deshumanizado ni un *Leviatán* (el cuerpo oprimido por la cabeza, el Rey o el caudillo liderando la masa). Jesús se dirige a ellos y les convoca (Mc 7, 14; 8, 34) con la misma entonación que a los aprendices (*mathētai*), aunque no se eleva a la tribuna (lat. *rostra*) del orador para aleccionarlos, sino que sube a una barquita a la orilla del lago para que escuchen sus historias cotidianas sobre el reinado de Dios-a (Mc 4, 1 ss.), como un chamán que habla de la vida, en vez de inventar visiones. No sé cómo lo habría juzgado Platón, situado ante tal escena.

Pero sí sabemos lo que comentó Jerónimo. Cuando cita literalmente el evangelio de Marcos, dice justo a continuación lo siguiente: "Éste es el contenido histórico del relato. En él se fijan los que aman la historia, los que aceptan solamente la opinión judaica, los que siguen la letra que mata, y no el espíritu que vivifica. Nosotros no negamos la historia, sino que preferimos el sentido espiritual del texto" [1]. Tal declaración tiene dos efectos interesantes: el primero, reconocer que las tradiciones orales en que se fundan los evangelios sinópticos proceden de los judíos. El segundo, poner en claro la pretensión de que el texto evangélico fuera sustituido por una fuente de mayor sacralidad, más pura y más espiritual: el propio Jerónimo, quien dice hablar en nombre de "los apóstoles".

De hecho, la lectura de Jerónimo no se avecina al texto, ni a la memoria del pueblo judío[2], ni a la memoria cristiana del evangelista que comparte la fe de las iglesias en la Resurrección. Utiliza como filtro una doctrina que iba dirigida a las familias patricias de Roma, a finales del s. IV y principios del V, a quienes solicita que se conviertan en fundamento sociológico de la Iglesia sobre la(s) *turba*(*s*). El testimonio exigido es una *pureza* a fuerza de ascesis, a diferencia de la contaminación resultante de la mezcla con tal masa, la cual es refigurada como una *amenaza*:

> Observad al mismo tiempo que Jesús no se transfigura mientras está abajo: sube y entonces se transfigura. 'Y los lleva a ellos solos, aparte a un monte alto, y se transfiguró delante de ellos, y sus vestidos se volvieron resplandecientes y blanquísimos' (Mc 9, 2-3). Incluso hoy en día Jesús está abajo para algunos y arriba para otros. Los que están abajo tienen también abajo a Jesús y son las turbas que no pueden subir al monte –al monte suben tan sólo los discípulos, las turbas se quedan abajo-; si alguien, por tanto, está abajo y es de la turba, no puede ver a Jesús en vestidos blancos, sino en vestidos sucios. Si alguien *sigue la letra* y está totalmente abajo y mira la tierra a la manera de los brutos animales, éste no puede ver a Jesús en su vestidura blanca. Sin embargo, quien sigue la Palabra de Dios y sube al monte, es decir, a lo excelso, para éste Jesús se transfigura al instante y sus vestidos se hacen blanquísimos.

El comentarista considera necesario prescindir de "la letra" del evangelio, donde Jesús aparece amando a *los muchos* hasta dar su vida por ellos, con el fin de inventarse a un Jesús de la élite: los *blanquísimos* ascetas. Para completar el cuadro de oposiciones binarias, Jerónimo pretende vincular la lectura narrativa ("histórica", "la letra") con la

---

[1] JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, 6 (Mc 8, 39 – 9, 8).

[2] Cf. los argumentos de muy distintos grupos y personas en las iglesias cristianas que defienden la necesidad de asumir como propia, sin ambigüedades, la memoria del pueblo judío; lo cual no impide la libre interpretación de los cristianos. Sirve de ejemplo el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, "El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana", 2002: "Sobre todo por su origen histórico, la comunidad de los cristianos está vinculada al pueblo judío. En efecto, aquél en quien ella ha cifrado su fe, Jesús de Nazaret, es hijo de ese pueblo. Lo son igualmente los Doce que él escogió " para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar " (Mc 3,14). Al principio, la predicación apostólica no se dirigía más que a los judíos y a los prosélitos, paganos asociados a la comunidad judía (cf. Hch 2,11). El cristianismo ha nacido, por tanto, en el seno del judaísmo del siglo I. Se ha ido separando progresivamente de él, pero la Iglesia nunca ha podido olvidar sus raíces judías, claramente atestiguadas en el Nuevo Testamento; reconoce incluso a los judíos una prioridad, pues el evangelio es "fuerza divina para la salvación de todo aquel que cree, *del judío primeramente* y también del griego" (Rom 1,16)" ibid., 2.

perspectiva de los judíos, a quienes viene a identificar con las *turbas*. Lo repite hasta cuatro veces durante su comentario a un solo pasaje de Marcos: la Transfiguración. Por el contrario, la lectura espiritual ha sido reservada para los que están "arriba", inmersos en la blancura:

> Si esto, que hemos leído, lo interpretamos literalmente, ¿qué tiene en sí de radiante, de espléndido, de sublime? Mas, si lo interpretamos espiritualmente, las Sagradas Escrituras, esto es, los vestidos de la Palabra, se transfiguran al instante y se hacen blancos como la nieve, tanto que ningún batanero en la tierra seria capaz de hacer. Toma cualquier texto de los profetas, o cualquier parábola evangélica: si lo interpretas literalmente, no tiene en sí nada de espléndido, nada de radiante. Mas si sigues a los apóstoles y lo interpretas espiritualmente, al instante se transforman los vestidos de la parábola y se hacen blancos: y Jesús se transfigura totalmente en el monte y sus vestidos se hacen muy blancos, como la nieve, tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo. Quien está en la tierra, quien está abajo, no puede blanquear los vestidos, pero quien sube al monte con Jesús y, por así decir, deja la tierra abajo y se dispone a ascender a regiones altas y celestes, éste puede blanquear los vestidos como ningún batanero en la tierra sería capaz de hacerlo.

Habrá personas que aún hoy no se sientan perplejas o sacudidas por esa retórica, porque Jerónimo consiguió lo que se proponía: suplantar el texto de los evangelios por su alegoría y su doctrina. Parece *lo normal.* Es como si Unamuno hubiera conseguido establecer su lectura del Quijote en lugar de la novela de Cervantes, a quien consideraba un vulgar enemigo de la idealidad. Ni siquiera bastaría con admitir ambas obras como valiosas, aunque en muy distintos géneros: la narración y el ensayo.

Sin embargo, el análisis del método hermenéutico usado por Jerónimo lleva a una conclusión muy distinta. No estamos ante un *comentario*, sino ante una paráfrasis comparable a las que los letrados de Qumrán sobrepusieron al texto de la Torá (su *parabiblia*), por medio de una estrategia aparentemente ingenua. La tendencia a disociar la lectura narrativa de la red simbólica tejida por el relato impide que ninguna de las dos sean entendidas: ni el simbolismo que remite a la totalidad, ni la trama que progresa hacia su desenlace. En tales condiciones, lo más fácil era que el intérprete proyectara su propia ideología, en lugar de esforzarse por comprender el trabajo del texto[1]. La separación de niveles de sentido (literal, moral, alegórico, anagógico), sin conexión interna, incluso en dialéctica (historia vs. alegoría), contribuye a representar una sociedad separada en estamentos incomunicables y describe un camino de perfección que corría el peligro de confundirse con el *cursus honorum*, hacia un estrato de poder supuestamente místico[2], en lugar del aprendizaje vivido por Jesús, disponible para su imitación.

Hubo que esperar hasta el siglo XX para que pudiéramos encontrar una visión no peyorativa del mismo sujeto. La teología del *ókhlos* parte de los datos evangélicos y los interpreta para comprender el inicio de la iglesia de forma análoga a la reunión de la multitud por la presencia del Mesías, en un proceso continuo de llamada, conversión y consagración por el bautismo, que se dirige a los abandonados de la tierra. Karl Barth ha formulado un modelo de esa teología, a la vez que recuperaba la función mesiánica de

[1] Supongo que en esa disociación se encuentra el límite al que se refiere el documento de la PCB: "¿En qué medida puede haber en la Iglesia cristiana una tradición que añada materialmente algo a la palabra de la Escritura? Esta cuestión ha sido ampliamente debatida en la historia de la teología. El Concilio Vaticano II parece haberla dejado abierta, pero por lo menos se ha negado a hablar de "dos fuentes de la revelación", que serían la Escritura y la Tradición; al contrario, ha afirmado que "la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia" (*Dei Verbum* 10). Con ello ha rechazado la idea de una tradición completamente independiente de la Escritura" PCB, 2002, 10.

[2] Vid. FAIVRE (1984; 2002).

rescatar a las ovejas dispersas que no tienen pastor (Mc 6, 34)[1]. Como sugiere Barth en su ocurrencia más luminosa[2], los apóstoles fueron elegidos de entre el *ókhlos* (Mc 3, 13 ss.); y, en realidad, todos nosotros, no importa el origen social o étnico, hemos sido parte de la multitud que se agolpa para tener contacto con el Salvador y recibir la salud en nuestro ser vulnerable. Pero el intento más explícito de ofrecer una nueva lectura corresponde a la llamada teología del *minjung* en Corea del Sur, a su vez asumida por distintas iglesias en Asia. Sus autores hacen uso conscientemente del concepto de *ókhlos* para referirse a las masas urbanas empobrecidas en que coinciden personas de diverso origen, con una cercanía existencial que les facilita el encuentro con Cristo, como su Redentor connatural[3].

2.1. Juan: Debate sobre el mesianismo con una muchedumbre variable

Comencemos por el último evangelio en el orden de su redacción. El tratamiento que dedica el evangelio de Juan a la muchedumbre está coloreado de ambigüedad durante el breve camino por Galilea. La razón principal que ofrece el relato no es alguna especie de desafección contra la persona de Jesús, dado que las controversias iniciales en Cafarnaún con las autoridades, según los sinópticos, están ausentes en Juan. El motivo destacado por la comunidad de Juan es declaradamente teológico y se refiere a la identidad de Jesús: Hijo de Dios, Hijo del hombre y Mesías. También el relato de Marcos ha focalizado en ese tema el contenido del evangelio, pero el contexto interno es muy distinto: primero Herodes, figura del poder (Mc 6, 14-16), luego los Doce varones destacados de la muchedumbre, demuestran no haber entendido la manera en que Jesús ha construido su identidad durante el camino por Galilea[4].

Al comparar ambos evangelios, no creo que sea infundado suponer que la comunidad de Juan conocía el evangelio de Marcos. Los papeles se han invertido. En vez de apoyarse en la muchedumbre, Jesús se queda, por decirlo así, a solas con los Doce, quienes responden como era esperable a su demanda de fe y de seguimiento[5]. El conjunto de la escena sobre la multiplicación de los panes, en la versión de Jn 6, hace

---

[1] Cf. BARTH (1964).

[2] BARTH (1964, 204).

[3] Cf. MOLTMANN (2000). En la segunda parte de su libro expone las teologías que le han impresionado desde los años 60 hasta hoy. Una de esas corrientes, junto a la Teología de la liberación y la Teología feminista es la "teología del minjung" en Corea. "Minjung es el concepto traducido del *ochlos* griego a la lengua, la cultura y la situación coreanas. Jesús está incondicionalmente del lado del *ochlos*. Evidentemente, no tiene ninguna intención de converter el *ochlos* en una fuerza de combate anti-romano, sino que les anuncia el reinado de Dios como su futuro, el futuro que ya les pertenece aquí y ahora […] 'Jesús lucha con el minjung-ochlos sufriente ante el Adviento de Dios', dice Ahn Byung-Muh […] ¿Cuál es la relación entre la iglesia y el minjung, la masa urbana de pecadores y enfermos que vienen con Cristo para alcanzar salud y perdón, los pobres? ¿Por qué Jesús nos está llamando a reunirnos con ellos? Ellos no están ahí con el fin de cargar con los pecados para la reconciliación del mundo, o no solo, sino para que resucitemos (*rise up*) con el minjung en la libertad de un mundo más justo, en el cual la penalidad del pueblo deje de existir […] En consecuencia, no hay ninguna institución, mercado o estado, que estén autorizados para obtener sacrificios del pueblo bajo sus pies con el fin de obtener beneficios, incluso de paz y de justicia. Ellos no nos representan contra nosotros […] La solidaridad y la representación están tan entretejidas, o repartidas, que la solidaridad en-existencia-con-otros ofrece el presupuesto para la representación en-existencia-con-otros. No obstante, la mera solidaridad sin representación no supera ningún sufrimiento, sino que meramente incrementa la pena", ibid. 260.

[4] La pregunta acerca de "los panes" (Mc 8, 14-21) precede a la cuestión sobre el mesianismo (Mc 8, 27-30). Ninguna de ellas es respondida según el concepto que Jesús tiene de sí mismo y que orienta su acción (Mc 10, 45).

[5] Jn 6, 67 s., en vez de reunir a los aprendices con la muchedumbre para solicitar a todos un cambio de mente (*metanoia*) y un compromiso claro con la práctica de la no violencia (cf. Mc 8, 31-34 s.)

muy patente que Jesús ha rechazado el estereotipo del mesianismo popular. Lo cual no deja de ser profundamente verosímil. Aun sin caer en una especie de *concordismo*, es coherente que Juan señalara en un sector de la muchedumbre, protagonizado por los varones galileos[1], las mismas expectativas expresadas por Pedro en el relato marcano (Mc 8, 27-29).

La evaluación del relato sobre el *ókhlos* se convierte en una dialéctica cuando Jesús entra en el escenario del Templo (Jn 7-12). Su propósito es motivar un cambio radical en las expectativas mesiánicas de la asamblea reunida durante las fiestas, aunque el narrador se refiera con frecuencia a ellos como "los judíos". Esa etiqueta sustituye a la de "muchedumbre" durante los debates más intensos (Jn 8-11). Sin embargo, Marcos y Juan coinciden en culminar el proceso narrativo con una declaración de respaldo por parte del *ókhlos* al carisma inédito de Jesús y al servicio realizado por el *Hijo del humano* hasta su última entrada en Jerusalén (Jn 12, 9-19; Mc 11, 18; 12, 37 y par.). La última pregunta que el *ókhlos* hace a Jesús, antes de desaparecer como personaje con tal nombre, sirve para resumir todo lo acontecido y lo que va a acontecer: "Hemos oído en la ley que el Cristo permanecerá para siempre; ¿y cómo dices tú: "El Hijo del humano tiene que ser levantado"? ¿Quién es este Hijo del humano?" Jn 12, 34.

2.2. Las multitudes, según Q

Q nombra a la muchedumbre en contadas ocasiones, porque las indicaciones sobre el contexto de los dichos son escasas. *Eppur si muove*, habría que añadir, ante la sospecha de que Jesús hubiera sido un *solitario acompañado*, según lo dibujaría una mera lista de dichos como el evangelio de Tomás. Al contrario, en los dichos comunes a Mt y Lc se encuentran al menos dos referencias claras a la muchedumbre reunida para escuchar y seguir a Jesús[2]. Además, en ambos reconocemos un alto grado de coincidencia léxica entre Mt y Lc.

El primero de ellos está inserto en medio de la sección que trata sobre los enviados de Juan Bautista, preso en Maqueronte, para indagar acerca de la personalidad de Jesús. Al despedirlos, "Jesús se puso a hablar a *las multitudes* acerca de Juan: ¿Qué salisteis a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ¿O qué salisteis a ver? ¿Un humano vestido de traje? Mirad que los vestidos con lujo están en los palacios reales […]"[3] Mt 11, 7 ss.; Lc 7, 24 ss.

Las analogías entre ambos evangelios sobre este pasaje son muchas, desde su principio (Lc 7, 18-28; Mt 11, 2-11). Al final difieren un tanto, aunque la secuencia de los dos evangelios incluye el conocido acertijo de Jesús, en forma de parábola, acerca de la actitud contradictoria de los jefes del pueblo ante ambos enviados: Juan y Jesús. "¿A quién compararé esta generación?[4] […]?" Mt 11, 16; Lc 7, 31 (heb. *dōr* cf. Gn 7, 1; Dt 1, 35); a Juan lo llaman endemoniado, por marchar al desierto; a Jesús, comilón y bebedor, por no hacerlo. Demasiadas veces se ha leído la ironía de ese dicho como un ataque contra quienes le escuchan. Pero también ocurre en otros contextos de los evangelios que Jesús haga una crítica en voz alta, delante de la muchedumbre o una audiencia más amplia, a quienes están conspirando contra su persona: ejs. la parábola de

[1] Lo mismo que ocurre en la sinagoga de Cafarnaún, según Marcos 1, 21 - 3, 6.
[2] Lc 7, 24 (par. Mt 11, 7); y Lc 11, 14 (par. Mt 9, 33).
[3] …ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου·
Mt 11, 7.
ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου·
Lc 7, 24.
[4] τὴν γενεὰν ταύτην

los viñadores homicidas, que también se refiere al Bautista en la secuencia histórica más amplia, Mc 12, 1-12 par.; la traición de Judas Mc 14, 18-21 par.; Jn 13, 10-11.18; la respuesta sobre los signos de los tiempos, dirigida a los fariseos, con similares términos: "esta generación" Mc 8, 12; Mt 16, 4; cf. Lc 11, 29-32 Q; los mismos que en otras situaciones dramáticas: Mc 8, 38; 9, 19 y par.; Lc 17, 25. La expresión procede de fuentes deuteronomistas, donde es aplicada por los letrados para amenazar al pueblo por su infidelidad: ninguno entrará a la tierra prometida (Dt 1, 35; Nm 32, 13; cf. Gn 7, 1). Pero en boca de Jesús significa más bien lo contrario: los letrados se niegan a entrar en el reinado de Dios *con la muchedumbre* (cf. Mc 9, 14-15.19).

En general, las semejanzas entre Mt y Lc son prácticamente literales cuando transmiten el habla de Jesús durante el episodio. Dado que no se trata de dichos con un valor normativo, ni propiamente sapiencial, es difícil explicar esa sorprendente isomorfia como resultado de la actividad de una academia de memorizadores sobre la halakhá de *rabbí Joshua*, según nos lo presentan algunos biógrafos modernos. De lo que trata esa *tradición Q* es de confirmar un vínculo entre dos historias de vida (el Bautista y Jesús), con ayuda de una constante que hasta ahora había sido solemnemente despreciada: *la muchedumbre* que salió al encuentro de Juan Bautista y la que, actualmente, acompaña y escucha a Jesús, coinciden en su posición periférica ante las autoridades, si no es que son las mismas personas.

Otro dicho, en un contexto diverso, sirve para definir el campo donde se realiza la acción comunicativa de Jesús. Ante el brevísimo relato de la sanación de un mudo "poseído por un demonio" Mt 9, 32 o "un demonio [que era] mudo" Lc 11, 14, "*las multitudes* se admiraron"[1]: Mt 9, 33b; Lc 11, 14c. Sin embargo, "algunos" (Mateo incrusta la etiqueta de "fariseos") decían: "Poseído por [Belcebú] el príncipe de los demonios echa a los demonios"[2] Mt 9, 34; Lc 11, 15.

Además, es posible que hubiera referencias al contexto multitudinario en el sermón del monte o del llano[3]; y en la tradición oral sobre la sanación del criado del centurión[4]. En suma, creo que la tradición Q, sea al reunir los dichos en colecciones orales, sea al transcribirlos en un documento, se refiere a la multitud como un marco habitual de la acción de Jesús, en un plural casi indefinido: *hoi ókhloi*.

2.3. Mateo: ¿Es legítimo manipular la memoria?

Si hacemos una lectura global de sus respectivos textos, Mateo y Lucas vuelven a perfilar el personaje del *ókhlos* que aparecía en Marcos –del que hablaremos al final- con una intención retórica diferenciada. Mateo emplea con frecuencia el pl. *ókhloi*, quizá por extensión de la fuente oral o documento Q, para producir un efecto amplificador. Sin embargo, concluye su evangelio narrando una especie de transformación maligna de "las muchedumbres" ("las masas", sería correcto traducir) contra Jesús, durante el relato de la Pasión.

Aunque los paralelos con el relato de Marcos son evidentes, las diferencias, aparentemente sutiles, cambian por completo el sentido del desenlace.

Los tres sinópticos introducen los acontecimientos de la Pasión con la misma escena, tomada de Marcos. Los sumos sacerdotes y los letrados deliberan de manera

[1] […] ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι […]
[2] ἐν [Βεελζεβοὺλ] τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια
[3] El Sermón es dirigido a los discípulos Mt 5, 1; Lc 6, 20; pero recibido por *las multitudes*, *hoi ókhloi* Mt 7, 28 o por el pueblo, *ho laos* Lc 7, 1.
[4] "la muchedumbre que le seguía" Lc 7, 9; cf. "los que le seguían" Mt 8, 10, elipsis por 8, 1: "cuando bajó del monte, le seguían grandes multitudes".

extraoficial el procedimiento de acabar con Jesús. El narrador marcano utiliza los recursos del relato oral para poner en la boca o en el pensamiento de los conspiradores la frase: "no vaya a haber un motín del *pueblo*"[1] Mc 14, 2. Lucas abrevia la escena, pero sostiene el mismo presupuesto: el pueblo protege a Jesús (Lc 22, 2). Mateo (26, 5) convierte la conspiración en un acto oficial del Sanedrín –lo cual es puesto en duda por los historiadores actuales-, pero utiliza exactamente los mismos términos que Marcos.

Mateo reproduce también a Marcos en la escena del secuestro, cuando presenta a "Judas, uno de los Doce, y con él una multitud (*met'autou ókhlos*), con espadas y palos" Mc 14, 43; Mt 26, 47[2]. En la versión de Mateo, Jesús vuelve a hablar a *las multitudes* [3] con énfasis, como si se tratara del mismo sujeto que le había escuchado con agrado en el Templo (Mt 26, 55; cf. 21, 46). Por último, el redactor manipula –no creo que pueda decirse de otro modo- el relato sobre el proceso contra Jesús, ante Pilato, de modo que la responsabilidad recaiga sobre *el pueblo*: "Respondiendo todo el pueblo (*pas ho laos*), dijo: Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos" Mt 27, 25. Pero quienes tramaron la conspiración por la noche, de acuerdo con el relato marcano, fueron unos cuantos jefes, para que el pueblo no se enterase.

El proceso así planteado resulta, sencillamente, inverosímil. Aunque sepamos por experiencia histórica que una muchedumbre en calma puede convertirse de pronto en una horda a punto de linchar a una víctima arbitraria, o dispuesta a defender a su líder hasta la muerte, ese supuesto común nos sirve, más bien, para explicar por qué Jesús reaccionó premeditadamente de la forma en que lo hizo ante sus aprehensores. Dio la vida por sus amigos, para que sus amigos no dieran, en ese momento, la vida en lugar de él, ni sacrificaran otras vidas en su altar. En ese aspecto coinciden los cuatro evangelios cuando relatan la Pasión. Jesús previene lo que puede ocurrir y disuade a sus seguidores más fervorosos, de modo que no hagan uso de la violencia (Mc 14, 27-31 par. Mt 26, 31-35; Lc 22, 31-38; Jn 13, 36-38). E insiste durante la oración en el huerto: "Velad y orad, para que no entréis en tentación"[4], literalmente, en "la prueba" Mc 14, 38; Mt 26, 41; Lc 22, 40.

Lo que ocurre en la redacción de Mateo es una fantasía efecto del trauma, que sólo llega a ser creíble sobre la base de un prejuicio antisemita, probablemente porque la comunidad judeocristiana de donde procede su evangelio había conservado demasiado tiempo el propósito de predominar dentro del judaísmo; algo similar cabe suponer acerca de la comunidad de Juan (cf. "los judíos" según Jn 19, 12-16). Las fricciones que habían vivido ambos grupos en épocas más recientes con otras sectas en las sinagogas y con las autoridades del Templo, hasta su destrucción, les arrastran a modificar la memoria de la Pasión, lo cual tuvo consecuencias históricas de todos conocidas.

Por el contrario, Lucas ha descrito con mayor extensión y ciertos detalles un proceso de extrañamiento, durante el cual la comunidad de Jerusalén hizo lo posible por atraerse a la mayoría del pueblo, según los Hechos de los Apóstoles, e incluso hace intervenir a Pablo en ese propósito, cuando narra su tercer viaje a la ciudad santa.

En suma, el texto de Mateo ha manipulado un relato más próximo que el suyo al acontecimiento. Tal es el límite que la *Historia de la memoria* no puede dejar de poner a las patologías de sus transmisores, incluso en nuestro tiempo[5].

---

[1] θόρυβος τοῦ λαοῦ

[2] No obstante, amplía el relato con el fin de retratar a Jesús como señor de los ángeles (Mt 26, 53) y convertir su muerte en un sacrificio premeditado por el Padre, para expiar "los pecados".

[3] τοῖς ὄχλοις

[4] ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν

[5] Maldiciones en boca de algunos contemporáneos católicos, en posiciones de poder: contra la ONU, contra Amnistía Internacional y las ONGs laicas, contra los homosexuales, contra las feministas, etc.

2.4. Lucas: Historia del pueblo de Dios, reunido por Cristo. El surgimiento de la asamblea cristiana

Lucas alterna en su redacción el término *ókhlos* ("gente, muchedumbre"), tomado de Marcos, con el plural *hoi ókhloi* ("las multitudes") de la fuente Q, como ha hecho Mateo, pero añade un uso continuado de *laos* ("pueblo"), en muchos lugares del relato de base marcana. De tal manera, los tres lexemas de ese campo semántico quedan integrados en una Historia del pueblo de Dios, que engloba el evangelio y los Hechos de los apóstoles: la génesis de la Iglesia a través de un nuevo éxodo.

La reconstrucción histórica se retrotrae a la expectación sobre la venida del Mesías entre los "justos" de Israel (Lc 1-2), donde el pueblo está presente, esperando, a las puertas del Santuario (Lc 1, 21). El nuevo dinamismo de Jesús da comienzo con la acción de Juan Bautista para reunir al pueblo, mientras la presentación del Hijo de Dios se produce en un aparte (Lc 3). Las tentaciones en el desierto (Lc 3, 1 – 4, 13) hacen patente que el dinamismo del Espíritu no consiste en un proyecto para dominar el mundo, pero tampoco en un aislamiento sublime. El inicio del movimiento transcurre por Galilea (Lc 4, 14 – 9, 50), según analizaremos en el evangelio de Marcos. Al igual que Mateo, Lucas añade al hilo de Marcos un caudal abundante de dichos y situaciones, procedentes de Q o de fuentes propias (L); la mayoría de los cuales se insertan durante una subida simbólica, larguísima, a Jerusalén (Lc 9, 51 – 19, 27). Según dijimos al comentar las tradiciones de Q, *hoi ókhloi* "las multitudes" sirven de escenario para que Jesús actúe comunicando; pero Lucas alterna sutilmente esas situaciones genéricas (Lc 11, 14.27.29; 12, 1.13.54; 13, 14-17; 14, 25; 18, 36) con varias escenas donde se sienta a la mesa con los fariseos, en sendas comidas rituales (*havurot*: Lc 7, 36ss.; 11, 37ss.; 14, 1ss.; cf. 15, 1ss.). Jesús subvierte el sentido de la *havurá*, para hacer entrar a la gente en el espacio sagrado: la promesa del reinado de Dios-a (Lc 14, 12-24) se refiere a todos, sin impedimentos (Lc 11, 52), incluso a las personas más despreciadas (Lc 7, 44-50). El doble desenlace en que se decide la vida de Jesús y la salvación de esa muchedumbre expulsada serían la Pasión y los relatos de la Resurrección (Lc 19, 28 – 24, 53), como también en los otros tres evangelios. Sin embargo, Lucas está narrando el comienzo de otra historia.

El proceso desatado por la Pascua se basa en el relato del evangelio: vuelve a iniciar por una comunidad de judíos (los Doce y los parientes de Jesús) en Jerusalén, a quienes se va sumando el pueblo (*laos*), gracias a la fidelidad de aquellos en la memoria de Jesús, frente a los crucificadores. El Sanedrín, oficialmente reunido (a diferencia de la conspiración nocturna contra Jesús), se divide ante la perseverancia de la comunidad de Jerusalén (Hch 1-5). Después de haber decidido tolerarlos, todavía se suceden el martirio de Esteban (Hch 6-7) y la persecución consentida por Agripa I, en un contexto de tensión social creciente (Hch 12).

Mientras tanto, la dispersión de los diáconos judeo-helenísticos, la conversión de Pablo, perseguidor, su huida a Arabia y la posterior mediación de Bernabé, terminan por confirmar el surgimiento de un nuevo modelo de comunidad[1], como una *asamblea* (*ekklēsía*) de judíos y de gentiles, cuyo parto se produce en Antioquia: "Sucedió que ellos [Bernabé y Pablo] se reunieron (*synakhthēnai*; cf. *synagogē*) durante un año entero con la asamblea, enseñaron a bastante gente (*ókhlon hikanón*) y fue cuando instruyeron por primera vez en Antioquia a los aprendices *cristianos* (*tous mathētás khristianous*)"

Maldiciones a cargo de otros también contemporáneos: contra los jerarcas, a bulto, contra los hipócritas neoconservadores, contra los carismáticos ("sectas"), contra los norteamericanos, etc.

[1] Lc 24, 52 + Hechos de los apóstoles. La Asamblea de Jerusalén sirve para ratificar ese nuevo modelo (Hch 15).

Hch 11, 26. La subida a Jerusalén y el proceso contra Jesús son el prototipo que subyace al último intento de Pablo por mantener la *koinōnía* con la comunidad de Santiago; el cual concluye con su apresamiento y con el decreto del *herem* contra él por haber participado de la *revolución interior*, hasta sus últimas consecuencias (Hch 21, 27ss.): la inclusión de los *otros*, las demás naciones.

Pablo "se purifica" y cumple el voto de *nazir* con cuatro judeocristianos de los llamados (heb.) *nodsrim* o (aram.) *nazarai* (Hch 21, 23-24 cf. Mt 2, 23; Hch 6, 14; 22, 8), por su defensa de una religiosidad mesiánica y pacífica, al mismo tiempo. Pero el programa de Pablo para reunir a los gentiles con los judíos en una asamblea conjunta es maldecido violentamente por los grupos fanáticos (Hch 23, 12 ss.) que se están adueñando de la política judía: "henóquicos" de diversas sectas, como el propio Pablo (Hch 22, 3-5; 23, 6). La historia no concluye con la muerte de Pablo, sino por la constatación de que tal rechazo, reproducido en distintos contextos, hasta su llegada a Roma, supone e impone una nueva dirección: hacia los demás pueblos (Hch 28, 26-29; cf. Rm 9-11). El anuncio de que Jesús es el Hijo de Dios ya no se refiere al imaginario destructor del que surgió: el Mesías que ha de dominar el cosmos en el Día final, sino a la vida narrada por quienes compartieron su historia de aprendizaje, para transformar el mundo *desde adentro*, en el horizonte abierto por el Misterio definitivamente revelado (gr. *apokalyptein*).

El amor de Dios-a hasta hacerse humano significa la salvación para cualquier persona, en el seno de una asamblea sin fronteras que sean guardadas por el *herem*, es decir, por la violencia sacra. El amor hace justicia a través de la *koinōnía* con Dios-a mismo/a, quien ya no rechaza el deseo humano, su vulnerabilidad y su voluntad de vivir (hambre, sed, sexualidad, libertad de expresión, capacidades en desarrollo permanente), sino que se ha hecho solidario de ellas por la *historia* de su Hijo (Hch 10, 10-16). Los derechos humanos, convertidos en deberes, expresan el corazón de la Torá y de cualquier ley. La presencia actual de Dios-a: su con-reinado, a través del Espíritu de vida (Hch 2, 4; 10, 19.44.47; 11, 12.15; 15, 7-9), se significa por el amor y la relación interpersonal que lo hace vivible, sensible.

2.5. Marcos: Raíces del movimiento de Jesús

A Marcos le importaba, genuinamente, establecer un paralelismo implícito entre el movimiento social de Jesús, mucho más amplio que la comunidad focalizada en los Doce (situada posteriormente en Jerusalén), y la red de iglesias que habían ido formándose, desde un caos similar al que describe el relato, por medio de itinerantes carismáticos como Pedro y Pablo, en ambas orillas del Mediterráneo. Ese cruce continuo de orillas entre el judaísmo y las demás naciones fue simbolizado por Marcos por el cruce del Mar de Galilea y el paso a través de sus contornos. Para comprender la simpatía del propio redactor hacia *los muchos* quizá haya que recordar el hecho de que las asambleas cristianas en Roma, iniciadas por los judeocristianos que huyeron de Palestina, reunieron en apenas dos décadas a miles de personas, las cuales se convirtieron en víctimas de la insania de Nerón el año 64.

Como antes dijimos, la *muchedumbre* adquiere un protagonismo significativo en el relato primordial de Marcos, una vez que Jesús sale del ámbito de la sinagoga, reservado a los varones y muy influenciado por los legistas (Mc 3, 7 ss.). La narración no se limita a poner en escena a un héroe superdotado, sino que se preocupa por hacer comprensible su proceso interior, gracias a la iniciativa del *ókhlos*, que incita a Jesús a cambiar sus planes, el ámbito y el sentido de su actuación: a la puerta de la casa de

Cafarnaún (Mc 1, 32-34), que luego es "destechada" por los amigos del paralítico (Mc 2, 1ss.); en la casa (¿de Leví, de Jesús?) donde se reúnen pecadores, publicanos y discípulos, después de llamar a Leví (Mc 2, 15).

Lo que mejor caracteriza a Jesús es su capacidad para acoger tal evento: la comunidad con enfermos y con pecadores; hasta que llega a tomar la iniciativa de convertirlo en foco de su actuación (Mc 2, 13 ss.). Por similares razones, decide "cruzar al otro lado" del Mar (Mc 4, 35). Después del último conflicto con los fariseos y letrados de Jerusalén (Mc 7, 1ss.), a raíz de su encuentro con la madre de una niña hechizada, siriofenicia de cultura griega, reanuda su camino (Mc 7, 31) para incluir los territorios no judíos (Tiro, Sidón, Decápolis).

No obstante, el aprendizaje vivido por Jesús sólo llega a la muchedumbre tamizado por la premura de los sucesos y por los impedimentos que ponen los jefes. El *ókhlos*, un sujeto inestable, a veces opresivo, que acude espontáneamente y rodea a Jesús por todas partes (cf. Mc 3, 7ss.; 4, 1ss.; 5, 21ss.; 6, 33ss.; 8, 1ss.; 9, 14ss.), era el precipitado de un proceso histórico de desintegración, puesto que las personas *dejadas fuera* por el sistema religioso-político eran muchas: mujeres consideradas impuras, enfermos maldecidos, pecadores, así como los parientes vinculados a ellos, a pesar de la sanción social prevista por la Ley (Mc 1, 30; 2, 4, etc.).

Lo que prevalece en la reacción del *ókhlos* ante Jesús es la búsqueda de *apego*, la huella del vínculo familiar y la solidaridad compasiva: las señas de un grupo abierto y reactivo frente a la amenaza de castigo legal, según la norma que ordenaba el espacio sagrado[1]. Esa reacción social sería incomprensible si no tuviéramos en cuenta que tal norma era percibida como parcialmente alienígena por los campesinos de la región (Baja Galilea), con mayor motivo si era esgrimida como medio de control por grupos determinados (letrados puristas, herodianos), quienes intentaban imponerla con violencia (Mc 3, 6.20).

La solidaridad de Jesús con la muchedumbre, aun a costa de ser sancionado, provoca una evidente respuesta en el mismo sentido, multiplicada de forma sorpresiva, mayúscula. Lo cual no quiere decir que los galileos no fueran judíos, sino que su recepción de la Ley y sus señas de identidad no se basaban en el orden de la rivalidad mimética y el sacrificio propiciatorio (el *herem*, cf. *m. Ned* 2, 4), tanto como el de la comunión en una liturgia multitudinaria e incluso en una fusión despersonalizada.

Esto último ocurre de un modo explicable en los pueblos que están sufriendo un proceso de aculturación o de presión grave (represión penal, control social, tributos excesivos o explotación laboral) por parte de una elite dominadora, aunque no sea un grupo invasor. Las diversas tendencias a la efervescencia social que los antropólogos explican con las etiquetas de "milenarismo"[2] se resuelven en actos masivos como los descritos por Flavio Josefo durante la primera mitad del s. I, a los que hicimos referencia en la sección VI, cap. 4[3]. Tales eventos sólo se convierten en agresiones, hasta alcanzar los peores extremos, cuando los líderes apocalípticos que se habían formado en una doctrina fascinante y aterradora, la cual ya hemos tenido ocasión de analizar, se hicieron definitivamente con el control, en el centro de poder: Jerusalén. A

[1] Acerca de la diferencia entre culturas dentro de una misma sociedad, según estén basadas en el grupo o en la "cuadrícula" normativa, cf. DOUGLAS (1973), aunque sus categorías sean quizá más restrictivas que como aquí las uso.

[2] ej. los *cargo cults* en Melanesia, las apariciones de la Virgen en Latinoamérica, Europa o Egipto, durante distintas épocas, y la cultura juvenil en occidente, desde los años 60: fenómenos muy diversos.

[3] Los liderazgos mesiánicos, AJ XVIII 4, 6; AJ XX, 1, 1; AJ XX, 8, 6. Las acciones no violentas CROSSAN y REED (2001, 173-226). BJ II, 169-174; 185-203; 192-193; AJ XVIII 269; FILÓN, *Embajada a Gayo.*

lo largo de dos décadas, desde la caída de Agripa I hasta el final de la guerra, el aumento de la tensión provocada por gobernadores funestos les sirvió de caldo de cultivo[1].

Sin duda, un acontecimiento muy relevante para la muchedumbre, distinguible de los demás, fue la convocatoria de Juan Bautista en el Jordán a la conversión y retorno a los orígenes del pueblo. Por eso, el movimiento socio-religioso que Jesús motiva y organiza puede ser mejor comprendido como una continuación ritual (la *communitas*)[2], del proceso que había comenzado con la iniciación del propio Jesús, el Hijo de Dios (Mc 1, 2-11), junto con una gran parte del pueblo.

Para ellos y ellas significa un nuevo nacimiento en igualdad, sea cual sea su origen: sacerdotes, campesinos, artesanos, mujeres o varones, recaudadores o prostitutas (Mc 1, 5; cf. Mt 3, 15; 21, 31b-32). No es casual que Jesús manifieste repetidas veces su vinculación con el Bautista (Mc 11, 27-33; Lc 7, 18-28 Q; Mt 21, 32), ni que sus seguidores más fervientes lo conocieran desde entonces (Andrés, Simón Pedro, Felipe, Jn 1, 35-44); los tres, precisamente, judíos de la helenizada Betsaida. Varias tradiciones señalan que la perspectiva externa sobre el grupo de Jesús también reconocía esos lazos (cf. Mc 6, 14-16; 8, 28).

Por parte de Jesús, más allá de los postulados iniciales del Bautista, su anuncio del reinado de Dios que se ha anticipado en esa situación concreta dio lugar al desarrollo abierto por un aprendizaje *sui generis*, en el que intervienen tanto él mismo como la muchedumbre. El espacio ambiguo de la *communitas*, en los márgenes de la sociedad, es superado por la iniciativa misteriosa de Jesús para reunir y sanar, en respuesta a cada uno de sus encuentros, hasta el punto que su vida narrada pudiera provocar una renovación completa del *mundo de la vida* común, en la forma de un aprendizaje revolucionario que Marcos fue capaz de sintetizar, aunque fueran sus grandes rasgos.

La primera parte del evangelio, es decir, el camino por Galilea (Mc 1, 14 – 7, 23), narra de forma plausible cómo se constituyó el vínculo *familiar* de Jesús con el *ókhlos* (retomado en Mc 10, 1 ss.), además de con los Doce aprendices (cf. Mc 3, 31-35; 8, 34 ss.), en el espacio de un hogar abierto y en camino. El modo de hacerlo podría ser explicado como un *proceso ritual*, que es comprendido por sus contemporáneos sobre el trasfondo de las tradiciones judías[3], pero trasciende tales esquemas. El drama social es desatado por una crisis[4] que tiene como trasfondo la detención de Juan Bautista, hasta la noticia de su martirio. Jesús asume la responsabilidad de guiar a la muchedumbre (Mc 6, 33-34 ss.), a la vez que rehace las bases de la comunidad en interacción con muchas personas, tal como intenta narrar el evangelista.

Pero el contexto más próximo del conflicto es la ciudad de Cafarnaún; y sus provocadores son, por este orden: 1) un "espíritu impuro" de ideología henóquica, aunque desequilibrado y "poseído" por el terror, en la sinagoga (Mc 1, 23s.); 2) en su nueva casa, algunos legistas, letrados expertos en la Torá (Mc 2, 7), o, mejor dicho, su peculiar forma de razonamiento; 3) los letrados simpatizantes de los fariseos, que denuncian con escándalo su comunidad de mesa con los pecadores (Mc 2, 15), a las puertas, sin mezclarse; 4) los fariseos (¿o letrados?) controladores sobre el uso del sábado, mientras los aprendices comen espigas de puro hambre (Mc 2, 24), durante el

[1] Vid. Goodman (1987).

[2] Vid. el estudio del *proceso ritual* por TURNER (1969). Un excelente resumen de sus estudios sobre el ritual, la *anti-estructura* (la estructura social invertida por la fiesta, los ritos de paso, etc.) y la religión, en DEFLEM (1991). Me ha servido para describir el proceso de iniciación de Jesús y los primeros pasos de su camino en *Jesús, el aprendiz*.

[3] El carisma sanador y profético de Elías, el liderazgo de Moisés en el desierto.

[4] Vid. TURNER (1975).

camino; 5) diversas autoridades al acecho (¿o todas?: fariseos y herodianos), de nuevo en la sinagoga, por si transgrede el sábado (Mc 3, 1); 6) los letrados venidos de Jerusalén, para acusarle de hechicería, lo cual es una declaración de guerra santa (Mc 3, 22) en la plaza pública.

El *crescendo* del relato está bien conseguido; y, lo que es mejor, permite reconstruir la dramatización del proceso ritual por quienes estaban alrededor de Jesús, además de por él mismo. Los parientes cercanos se angustian ante las consecuencias previsibles y pretenden frenarlo (Mc 3, 21.31); pero la muchedumbre, junto con los aprendices, ya se había convertido en un grupo social organizado (Mc 2, 2 ss.), que ha salido del ámbito de la sinagoga para establecerse en el hogar (*oikos, oikía*) de Cafarnaún (Mc 2, 2.15), reunirse en mayor número a las orillas del mar (Mc 3, 7 ss.; 4, 1ss.) y extenderse, como quería Jesús, por asociación voluntaria de más personas en el camino (*hodos*). "Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien hace la voluntad de Dios-a, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" 3, 34-35.

Conviene subrayar que tal grupo –a diferencia del descrito por Mateo-, no tiene por fundamento una norma muy exigente, sino que empieza por ser una asociación de solidaridad y ayuda mutua, con una misión a su cargo: anunciar el reinado de Dios-a. En tal medida, es lógico que Jesús acompañe el envío de los Doce a continuar su propia tarea en otros lugares, con la instrucción de dos actitudes programáticas (Mc 6, 7):
1) que vayan de dos en dos, para evitar un protagonismo autocentrado;
2) no acarrear nada, sino *verse obligados* a la solicitud de acogida en un hogar de la comunidad (Mc 6, 10), o bien, si no son acogidos, abandonar el lugar (Mc 6, 11).

La vinculación entre los Doce y la muchedumbre en el *proceso asambleario* no se rompe por la itinerancia, sino que se convierte en un *hogar en camino*, por medio de dos liturgias multitudinarias, sucesivas, en dos ambientes culturales diversos (Mc 6, 30-44, cerca de Cafarnaún; 8, 1-10, en territorio de gentiles), y por la llamada de Jesús al seguimiento, que se dirige "a la muchedumbre y a los aprendices" en la segunda parte del relato: la sección central (Mc 8, 34 ss.). Tampoco será casual que Marcos sitúe esa escena en territorio híbrido, donde conviven judíos y gentiles sin ser vigilados: Cesarea de Filipo.

Así pues, no es que la muchedumbre aumente de volumen, puesto que ya había alcanzado su tope desde el principio, cuando reúne a gente desde las cuatro esquinas de Palestina (Mc 3, 7)[1]. Con ellos y ellas Jesús tiene la oportunidad de rehacer la memoria y los símbolos de Israel, al mismo tiempo que se dedica a servirlos personalmente (Mc 6, 34 ss.; 7, 14 ss.; 10, 1 ss.). La solidaridad lograda es el motivo que Jesús destaca ante los aprendices (Mc 8, 14-21), por referencia al *maná* del Éxodo. Fuera del territorio judío era mucho más fácil que llegaran a mezclarse, incluso, los extranjeros, o bien que Jesús llegase a tratar de igual manera a judíos que a gentiles, y a los Doce como a la muchedumbre (Mc 7, 29; 8, 1 ss.; 8, 34 ss.).

En la sección central del evangelio (Mc 8, 27 – 10, 52), la instrucción de Jesús a los Doce (Mc 8, 15.31.34; 9, 9-13; 9, 31.33 ss.) se realiza en medio de una realidad que ha surgido de *la transformación del camino en hogar*, o viceversa. A la vez que el narrador reproduce una sensación opresiva y angustiada (Mc 5, 21 ss.; 6, 33-34; 9, 14-19), también deja ver que el entorno humano de Jesús comunica una peculiar maduración y acuerdo con el protagonista (Mc 10, 1.14.29-31; 10, 52), los cuales contrastan con la repetida frustración de las expectativas que se habían creado entre los Doce (Mc 8, 16; 9, 34; 10, 35). No es exagerado afirmar que la inclusión formada por

[1] Jerusalén, Idumea, Transjordania y la Galilea Alta: junto a Tiro y Sidón; las cuatro esquinas del Israel mítico.

las dos solicitudes de Jesús para que los aprendices *cambien de roles* (Mc 9, 34s. – 10, 42-45) significan otro drama: el destronamiento ritual de quienes pretendían convertirse en cortesanos o herederos de un poder monárquico. Jesús les hace ver que su objetivo se ha cumplido por la reunión de una comunidad de iguales y servidores. Cada vez que el relato hace memoria de Jesús en Galilea (Mc 14, 28; 16, 7), se refiere a ese proceso diáfano, para animar a los Doce y a las compañeras a que continúen el camino.

En vez de la conquista de Israel por un rey y doce lugartenientes, lo que Jesús describe a través de continuas *deixis* hacia su contexto humano (Mc 9, 36.39.42; 10, 16) es una comunidad de iguales y una asamblea de servidores, que comparten todo lo que tienen, en un dinamismo continuo. No es un ejército disciplinado, sino un *hogar en camino*, donde la disponibilidad y el apego de/hacia los niños sustituyen a los símbolos de una autoridad patriarcal (Mc 9, 37; 10, 15.42-45). Tampoco se trata de una masa desestructurada, a pequeña o a gran escala, puesto que se ha dotado de una estructura tan funcional que podría servir de metáfora para orientar una sociedad mucho más compleja que la nuestra: una asamblea humana que subsiste *por el servicio de los unos a los otros* [1] (Mc 9, 50; cf. 8, 16; 9, 34), sin que *unos* sean considerados inferiores (prescindibles, subalternos) a *los otros*.

El "pueblo de Dios" comparte una memoria, es reunido por un ritual y continúa el hilo de la *historia humana sagrada*, como una historia de la libertad recibida cuando salió de Egipto; y cuando transformó radicalmente la religión política para abolir cualquier tipo de sacrificio cruento. Con mayor o menor conciencia, los cristianos hemos sustituido la doctrina del *herem* por el memorial de la Última Cena, la comunión en un solo Cuerpo y la acción de gracias a causa de la Resurrección del Hijo de Dios; mientras tanto, los judíos han abandonado los sacrificios para meditar sobre la Torá.

> El reino de Dios es una mutación y no basta con cambiar el nombre de los más fuertes. No es la simple proyección de los deseos de revancha de los oprimidos. Por eso Jesús no pone el énfasis en la liberación del yugo extranjero, sino en la integración de los grupos desfavorecidos de su sociedad. Lo más difícil para Israel no es liberarse del dominio romano, sino ejercer la función histórica que le corresponde como pueblo de Dios […] Para Jesús, la soberanía de Dios –su Reino- se afirma como amor. No es un poder que se impone, ni que deslumbra. Sus signos intrahistóricos no son las señales cósmicas de las expectativas apocalípticas, sino las acciones humanizantes de los milagros de Jesús […] Aceptar el misterio de Dios fue para Jesús aceptar los caminos misteriosos de su reino[2].

Tal es el horizonte común a la modernidad en cualquier cultura que no consienta ser desfigurada por la competencia entre rivales ni por la violencia[3]. A quien le parezca inviable, desde una perspectiva cristiana, puedo sugerirle que no ha entendido el nuevo modelo de familia humana, abierta y sin corona/techo, que se realiza gracias al encuentro de Jesús con la muchedumbre, desde el *día* de Cafarnaún (Mc 2, 1ss.). La seriedad o la mayor gravedad de los dichos de Jesús (Mc 8, 31-34ss.; 9, 9ss.; 9, 31ss.; 10, 32-33ss.; 13, 1ss.; 14, 17ss.) se refieren a la realidad inocultable de la amenaza de muerte, la conspiración y la Pasión, a la que Jesús opone su opción radical por la no-violencia, para anunciar la justicia actual de Dios-a. Pero el camino por Galilea (Mc 1, 34 – 6, 56 y par.), la epifanía de la comunidad (Mc 9, 33 – 10, 45; par. Mt 18-20) y la

[1] gr. ἀλλήλων, uno de los términos clave (si no el más relevante) en el mundo social del Nuevo Testamento, como destaca G. LOHFINK (1986).

[2] AGUIRRE, "El Dios de Jesús y la realidad social de su pueblo" (2001, 165.173).

[3] La *sociedad-red*, donde la comunicación es mucho más viable que nunca, puede dar lugar a una *asamblea-red*, que decida sobre el presente y sobre el futuro, gracias al servicio de la comunidad científica, las comunidades de expertos, políticos y economistas, si es que sirven. Pero ni el amor, ni la crítica ("canto y profecía") pueden ser echadas *afuera*, si no queremos destruir la vida.

Última Cena (Mc 14, 12-42 par.), en el centro de los evangelios, ha configurado –sigue haciéndolo- el corazón de la asamblea cristiana.

En vez de las metáforas sobre el colectivo o la masa sin rostro que han marcado dolorosamente la memoria de la humanidad hasta el s. XX, Jesús tiene un concepto claro de con quiénes se relaciona personalmente, aunque sean *muchos* (Mc 6, 45; 8, 9). *Hoi polloi* es un término que, extrañamente, se ha hecho idiomático en el inglés moderno, hasta perder su sentido originario: un esnobismo[1]. Pero el evangelio de Marcos lo emplea durante dos momentos fundamentales, para significar *en quiénes piensa Jesús* cuando expresa el motivo principal de su vida: el servicio y la entrega por "la mayoría", "el común" Mc 10, 45; 14, 24. No estaba partiendo la humanidad en pedazos, sino que la había tomado entera como el grano: comenzando desde abajo[2]. La organización de las asambleas en cada una de las ciudades del imperio, a lo largo de tres siglos, no es una derivación azarosa, sino consecuencia lógica de la vida de Jesús y su voluntad de salvación[3].

2.6. La revolución cristiana, vista por Luciano

Luciano de Samósata parecía conocer algo de esa situación *vivible* [4] en la segunda mitad del s. II, cuando escribió las aventuras de un tal Peregrino (*avant la lettre*), con el mismo estilo que sus *sátiras menipeas* sobre todo lo que en el mundo conocido no se sometía al orden del estado, la ley y la razón *a su modo*. Haciendo la contra, nos ofrece un testimonio suficiente de esa *potencia subversiva*.

> Las desgraciadas criaturas han empezado por convencerse a sí mismos de que van a ser inmortales y vivir eternamente, por lo cual desprecian la muerte e incluso se entregan voluntariamente [a sus perseguidores], la mayoría de ellos. Además, su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así, tan pronto como incurren en este delito, reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo con sus preceptos. Por ello desvaloran por igual todos los bienes, que consideran de la comunidad, habiendo aceptado esas leyes por tradición, sin una evidencia definitiva [5].

Es significativo que Luciano, al contrario de lo que pudiéramos sospechar, no considerase *ascetas* a los cristianos, como a los egipcios que se tropieza el personaje de Peregrino en la siguiente aventura (*De morte Peregrini*, 17). De ese modo no pretende

---

[1] MERRIAM-WEBSTER, *Dictionary of English Usage*, 1994, 506-507.

[2] Coincido con RAFAEL AGUIRRE ("Sociología del movimiento de Jesús", 1998, 23-52) al subrayar una continuidad fundamental entre los seguidores de Jesús antes y después de la Pascua, como se hace patente en el ciclo Lucas-Hechos. También ha descartado el parentesco del "movimiento de Jesús" con los movimientos mesiánicos de corte monárquico y militarista, según nos revela, sobre todo, el evangelio de Marcos. En su lugar, lo compara con grupos proféticos de su época, que fueron sangrientamente reprimidos; y con los movimientos milenaristas en otras culturas. Además, declara su perplejidad ante la hipótesis de ALBERT SCHWEITZER que daba por supuesta en Jesús una ambición apocalíptica. Disiente de THEISSEN en dos aspectos cruciales, resumidos en uno: que los carismáticos ambulantes se distinguieran por su pobreza voluntaria para criticar el estilo de vida de las comunidades donde ejercían su profetismo. Por el contrario, la exigencia de la *Didakhē* a los "apóstoles" y "profetas" tiene más sentido si se comprende que los destinatarios de su ministerio son las multitudes depauperadas, desestimadas y manipuladas por la religión política.

[3] Vid. AGUIRRE, "Situación social del cristianismo primitivo" (1998, 145-185), quien da cuenta de los análisis de THEISSEN y MEEKS.

[4] Es decir, los evangelios como *paradigma narrativo* de las iglesias cristianas.

[5] LUCIANO DE SAMÓSATA, *Sobre la muerte de Peregrino*, 13. Y añade: "Si cualquier charlatán y tramposo, capaz de aprovecharse de la ocasión, se juntara con ellos, se haría rápidamente rico de repente, jugando con gente simple (ἰδιώταις ἀνθρώποις)". Vid. la interpretación del historiador FRANCIS (1995, 56-60), quien hace referencia en nota a las prevenciones de las primeras iglesias contra tal hecho, en la *Didakhē*, 11-13.

hacerles un favor, sino más bien al contrario, como podemos deducir de lo ya dicho: el ideal helenístico del emperador Marco Aurelio. Su valoración social de los cristianos no se basa en el mero rumor –como las tópicas acusaciones de actividad orgiástica y crímenes inenarrables-, sino en el descrédito de un mundo alternativo que se expresa en los símbolos y las prácticas (el servicio mutuo, el desprecio a la amenaza del poder, la comunidad de bienes) que provienen *de abajo.* No acepta su vulnerabilidad, pero refleja, al menos, que manifestaban una aspiración transcultural a subvertir de modo pacífico el orden de la *oikoumenē*.

El hecho en sí resultaba conflictivo aun dentro de las asambleas cristianas. A las élites convertidas al cristianismo, representadas en este caso por Orígenes, les escuece un tanto admitir que la crítica del imperialista[1] Celso (*Alēthēs Logos*)[2], contemporáneo de Marco Aurelio, desde la perspectiva de un intelectual formado para dominar a una masa despreciable e inmoral, tuviera mucho de cierto cuando acusa a los cristianos de ser, en gran medida, una religión de pobres, mujeres y esclavos [3], los cuales se atreven a desear la perfección moral; aun cuando también hubiera entre ellos personas prominentes en la escala social[4].

Orígenes se defiende de modo inquietante: "aunque algunos [de los cristianos] son simples e ignorantes, no hablan tan vergonzosamente como [Celso] alega" *Contra Celso*, III, 44. El filósofo alejandrino se precia de que la *Sophia Iesou* contiene enigmas insolubles ("dichos oscuros") para el pueblo llano, que sólo son accesibles para los "espirituales" (ibid., III, 45, 52, etc.), como si fuera una marca de prestigio. Respecto a la descripción que Pablo hace de los cristianos en la primera carta a los Corintios, matiza Orígenes, no quería decir "ningún sabio según la carne", sino "no muchos sabios según la carne" (ibid. III, 48). Si los cristianos reunen en asamblea a las personas pobres, minusvaloradas y consideradas ignorantes, en vez de a los sabios, es por "filantropía" (ibid., III, 50). Orígenes deja que el lector juzgue: ¿deben avergonzarse los cristianos o el acusador, por el sesgo de su crítica? (ibid., III, 55).

Pero llega a ser tan insultante como Celso; es imposible negarlo: "No son individuos ordinarios los que encuentras que han participado en la sabiduría divina, sino los más excelentes y distinguidos entre aquellos que se han ofrecido en adhesión al cristianismo. Porque no es "a los más ignorantes, o serviles, o más analfabetos de la humanidad" [Celso] que alguien puede predicar sobre los tópicos relativos a la sabiduría divina" ibid. VI, 13. Así que Orígenes, como muchos líderes durante la oleada arriana, primero (ca. 300-381), y la oficialización de la Cristiandad, después (380 en adelante), mordieron el cebo con *ignorancia* (sic).

---

[1] Después de alegar que la predicación del reino de Dios en los evangelios es una deformación de Platón y que la idea cristiana del Espíritu que lo penetra todo procede de los estoicos, CELSO revela su convicción más evidente: invita a los cristianos a que sirvan al emperador, que es el culto racional (cf. *Contra Celso*, VIII, 68).

[2] Aunque ORÍGENES lo acusa de ser epicúreo, como si lo desaceditara para entender sobre lo divino (*Contra Celso*, III, 49, 75).

[3] Vid. ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 18.44.49.50.55.58.59; VI, 12-13, etc., PG 11; ed. en esp. de RUIZ BUENO (1967). "Cualquiera que sea pecador, cualquier insensato, cualquier niño pequeño y, en una palabra, cualquier miserable, a este lo aceptará el reino de Dios" ibid. III, 59, ironiza CELSO, mientras parafrasea los dichos de Jesús. Acerca de su fiabilidad para describir la composición social de las asambleas cristianas, ca. 170 dC, vid. LANE FOX (1986, 293-312); MACDONALD (2003).

[4] Cf. la cita de CELSO en ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 75; LANE FOX (1986, 302 s.).

2.7. El punto de vista de la esclava

La unidad entre los seres humanos no se demuestra por medio de la fuerza, ni por hacer una doble violencia a las víctimas. Basta un ejemplo para sacar a la luz la deshumanización provocada por el esclavismo, el derecho de crédito y el derecho de guerra[1]. La situación de las esclavas en la casa patriarcal era especialmente frágil. Estaban expuestas al acoso y a la violencia sexual de cualquier varón libre, pero sobre todo, a su patrón, en nombre de una obediencia ciega. La presión de la cultura helenística para disponer de las esclavas –y los esclavos- al antojo del amo llega hasta el punto que la edición griega de los LXX modificó el texto de Sir 41, 22, lo que hemos sabido al disponer de su edición hebrea. En vez de "Averguénzate de […] mirar a la mujer de otro hombre; de flirtear con tu esclava", corrige el posesivo para leer "con *su* esclava" (la de otro hombre); lo cual ya era prohibido por Éx 20, 17 y castigado por la ley romana[2].

A pesar de la tradición antiesclavista que caracteriza a Israel y al judaísmo que asume su memoria, es muy difícil saber si los varones prominentes interpretaban que el uso sexual de una mujer esclava estaba tolerado, o no. Lo mismo ocurre en el ámbito del cristianismo antiguo con la definición de la *porneia*, en la tabla de impurezas del corazón, según Mc 7, 21-22, o en la interpelación de Pablo a los de Corinto (1Cor 6, 18). Es bastante probable que Jesús considerase al amo que utiliza a una esclava sexual ocasionalmente, sin expectativa de unión, como a un maltratador de los que enumera en Mc 9, 42 ss. Sin embargo, los textos no lo dicen explícitamente, por lo que muchos intérpretes no lo consideraron así. Muy al contrario, la obediencia exigida a esclavos y esclavas por 1Pe 2, 18-25 [3], en el contexto de la cultura helenística, no hace más que confirmar el orden impuesto. El texto concede a sus víctimas el estatus de Cristo en su agonía. Una agonía que podía durar décadas. ¿Era suficiente tal "consuelo"? ¿No significaba, más bien, una carta blanca a sus agresores, entre los que se incluyen muchas generaciones de patriarcas cristianos?[4] Aunque suene duro a nuestros oídos, así ocurrió, como nos han narrado varias generaciones de esclavas afroamericanas.

En cualquier caso, con el significado de ambas palabras (*porneia, obediencia*) y con la esfera social de comunicación que representan ocurre como con muchas otras: su interpretación entre los primeros cristianos dependía de la posición social y la experiencia de quien escuchara o leyera. En las asambleas de los primeros siglos, al menos su comprensión por *los otros* podía expresarse en voz alta, lo cual debió de causar un influjo político (moral y espiritual, a la vez) en su audiencia. Es bueno recordarlo para que nunca despreciemos el espacio de opinión pública que han vuelto a generar las sociedades abiertas, desde hace muy poco tiempo, el cual sigue actuando para privar de legitimidad al tráfico de esclavas sexuales. De hecho, han sido necesarios dos mil años para que el conjunto de los cristianos adoptemos *el punto de vista de la*

[1] Acerca de la situación de las esclavas en las familias helenísticas, romanas, judías y cristianas, vid. OSIEK (2003). La autora es incisiva cuando se pregunta: ¿hasta dónde llegaba la obediencia exigida a esclavos y esclavas por los códigos domésticos en las cartas pastorales y en la primera carta de Pedro?

[2] ibid. 265-266.

[3] La versión etiópica de Ap Pedro 11 detalla el tipo de condena en el infierno que corresponde al esclavo y a la esclava que desobedecen a sus amos. Hasta ese punto llegaba la ceguera de quien inventó el texto pseudónimo y aterrorizó a varias generaciones.

[4] Resulta, al menos, paradójico, que el orden esclavista, sostenido hasta apenas hace unas décadas, permitiera abusar del cuerpo de una mujer por su condición social, pero el fundamentalismo religioso persiga a los jóvenes durante el proceso de su iniciación sexual, en vez de orientar su búsqueda hacia la equidad entre los géneros y la comunión plena entre los amantes.

esclava. No creo equivocarme si afirmo que esa perspectiva es la más fiable para comprender los evangelios y el texto sagrado en su conjunto.

Los imperios, después de hacer violencia a un pueblo, imponen a los supervivientes la obligación de cohabitar con los agresores e incluso de someterse a su dominio. En el discurso de Mc 13, donde el redactor recrea una situación contemporánea (28-70 d.C.), Jesús no sólo previene de las iniquidades que sufrirán los cristianos, sino que, obviamente, les solicita que no adopten tales prácticas: persecuciones, inquisiciones, traiciones en nombre de Dios-a, las cuales se convirtieron en norma de la Cristiandad imperial, como los historiadores han comprobado. Los liderazgos mesiánico-regios, a semejanza de David (o de Saúl), impiden que hable el resto de la asamblea, buscan dialéctica y suelen encontrarla, porque tensiones siempre hay. No dejan que se manifieste una realidad más englobante y profunda: la razón está de parte de los esclavos, tratados como si fueran anónimos y prescindibles, porque tienen más razón que expresar. Su servicio es tan necesario que deberían imitarlo quienes pretenden ser primeros (Mc 10, 42-45; Lc 22, 27; Jn 13, 14-15).

¿También la esclavitud sexual? Como tuvimos ocasión de comprobar en la sección VII, la opción de algunas o muchas mujeres por un ascetismo extremo sirvió de respuesta durante siglos a esa amenaza sociológica, en culturas donde *ellas tenían la culpa*.

3. El proceso asambleario

3.1. Diversidad en la comunión

A principios del s. II, las cartas de Ignacio de Antioquia, en tránsito hacia el martirio; y, en la misma época que Luciano, los testimonios de Policarpo (Esmirna), Justino (Siria y Roma), Hegesipo (Palestina), Ireneo (Éfeso, Roma, Lyon), el filósofo Bardaisán de Edesa, ponen de relieve la diversidad entre las diferentes asambleas[1], así como las formas reales de comunión, a través de maestros itinerantes, como Justino; profetas como Ireneo, que termina siendo elegido obispo; presos como Ignacio o esclavos como Hermas; y, de forma especial, la valía reveladora que se asigna a las palabras y los escritos de los mártires o confesores: p.ej., los parientes judeocristianos de Jesús, según Hegesipo, quienes testifican ante Domiciano (ca. 90) y Trajano (ca. 130).

Sus testimonios siguieron comunicándose en forma de cartas o de actas (*passio*) entre las diversas iglesias, con independencia, incluso, de las fronteras entre la gran Iglesia y el montanismo. Las actas de Perpetua, Felicitas y Saturo pudieron ser editadas por Tertuliano, ya entonces en conflicto con su iglesia local; pero es sólo una hipótesis[2]. Ahora bien, si algo más comparten esos testimonios, desde la base de su comunión en la memoria de Jesús, es el anuncio de una era de libertad frente a cualquier poder o ley

[1] Vid. TAYLOR (2000, 330-343). P. BROWN (2003[2]) ha basado en la diversidad de los orígenes un cuidadoso estudio del desarrollo de distintas formas de cristianismo (incluida la Cristiandad occidental), desde Irlanda hasta Asia central, desde el 200 hasta el año 1000, partiendo de la figura de BARDAISÁN de Edesa (154-222 d.C.), en quien se inspira uno de sus discípulos al escribir el *Libro de las leyes de los países*, vid. TEIXIDOR (1992).

[2] Cf. RANKIN (1995, 51-52), en contra de la intervención de Tertuliano. BUTLER (2006, 49-57) revisa todos los argumentos sobre Tertuliano u otro montanista como editor, sin concluir nada más que la coherencia de los defensores de la hipótesis.

impuesta por la religión política. "En cualquier parte donde se encuentren, las leyes locales no pueden forzarles a renunciar a la ley del Mesías"[1].

Durante el s. II, la organización del triple ministerio en la mayoría de las iglesias (obispo, presbíteros, diáconos) no excluye, sino que demanda un fundamento carismático[2], como ponen de relieve las cartas de Ignacio de Antioquia y la tonalidad emotiva de la profecía cristiana en la pluma de Ireneo. Conviene subrayar que los libros de éste no propugnan la excomunión de los herejes, sino que les echa en cara, precisamente, una falta de disposición para ser corregidos en un diálogo abierto, sin escudarse en revelaciones secretas y tradiciones particulares. Les anima a vivir comunicados con la red de asambleas cristianas, por toda la *oikoumenē*, y se apoya en el *consensus* de la fe con todos los pueblos, incluidos los bárbaros (escitas, bereberes, galos, etc.), junto con una sucesión probada (o probable) en la tradición, desde los apóstoles hasta los obispos actuales de Roma y de Éfeso (Ireneo, *Adv. haer.* III, 4, 1-2). "Cuantos sin letras creyeron en esta fe, son bárbaros según nuestro modo de hablar; pero en cuanto a su juicio, costumbres y modo de vivir, son por la fe sapientísimos y agradan a Dios […]".

La reivindicación de la memoria colectiva por Justino, Hegesipo e Ireneo, desde los orígenes de Israel, hasta la encarnación del Logos en la humanidad común y la vida narrada de Jesús, pretende contrastar su sentido histórico con las fábulas producidas por grupos que acaparaban el patrimonio de la verdad contra los demás[3]. Después de algunas dudas, la comunión de las iglesias admitió en el canon los textos que habían servido de pretexto a la separación (las cartas paulinas; los evangelios de Lucas y de Juan), con mayor respeto a la intención de sus autores, que no era excluyente, sino inclusiva. Ireneo demuestra conocer las doctrinas de cada uno de los grupos gnósticos, las cuales expone antes de refutarlas.

Sin embargo, la *refutación* intentada adoleció de sufiente capacidad para admitir las interpelaciones *de facto* que tales grupos planteaban al orden instituido por las iglesias, en contraste con sus orígenes. El liderazgo de las mujeres en algunos de esos grupos era un hecho reconocido. Tampoco estaba libre de manipulaciones, tales como la exigencia de que ellas se igualaran con los varones a través de la renuncia a cualquier signo diferencial, comenzando por la sexualidad y por la maternidad, si querían acceder a la verdadera *gnosis* [4]. Aun así, la memoria sobre María Magdalena, Salomé, Marta, Arsinoe y María, la madre de Jesús, las cuales aparecen protagonizando varios de los textos hallados en Nag-Hammadi [5], sirve de trasfondo para comprobar la reacción

[1] BARDAISÁN DE EDESA, *Libro de las leyes de los países*, apud P. BROWN (2003[2], 40).
[2] Vid. EDWARDS (2000, 317-329).
[3] Vid. el análisis detallado de los temas en discusión por BAUER (1934).
[4] PETERSEN (1999, 336-337) argumenta que los textos cristianos durante la antigüedad producen una falsa alternativa: o bien las mujeres se convierten en varones, o bien, por ser mujeres, se hacen sumisas a los hombres. En concreto, el pensamiento gnóstico afirma la superioridad de la mente (asexual y masculina) sobre el cuerpo (sexual y femenino), como otros textos contemporáneos.
[5] PETERSEN investiga no sólo la presencia de las mujeres compañeras de Jesús (siete, según la tradición) en los escritos gnósticos, sino también la de los varones. Además, rastrea las citas sobre los mismos personajes en los escritos del NT y de la patrística, así como en los salmos maniqueos. Por tanto, puede concluir que dicha presencia es notable en Nag-Hammadi (Ev Tomás, Ev Felipe, la *Sofía de Jesucristo*, el *Diálogo del Salvador*, el primer Ap Santiago), como en otros escritos gnósticos (Ev María Magdalena, *Pistis Sofía*) ausentes de dicha biblioteca; pero las mujeres sólo representan una proporción de 1 a 2 respecto de los discípulos varones. Además, mientras que en los escritos del NT son protagonistas de los relatos de la Pasión y de la Resurrección, la literatura gnóstica sobre el mismo tema las ignora (PETERSEN, ibid. 304 ss.).

contra los estereotipos subordinantes en agravio de las mujeres, dentro de un orden jerárquico que ya empezaba a constituirse.

El montanismo, o "la Nueva Profecía", según la llamaba Tertuliano[1], cambió radicalmente de estrategia, para evitar las acusaciones de haber manipulado las raíces comunes. En vez de producir textos apócrifos (pseudoepígrafos) bajo el pseudónimo de alguna autoridad, como seguían haciendo los grupos sectarios, avivaron el valor de la participación en el ritual de la memoria, la interpretación profética de los signos actuales, y la igualdad en la mutua consideración de mujeres y varones, amos y esclavos. Quintila y la mártir cartaginense Perpetua narraron visiones de Cristo con forma femenina.

No parece que los montanistas formaran un grupo separado por propia iniciativa. De hecho, su predisposición al martirio y su calidad de confesores debió de hacerles posible el desempeño de ministerios a los que podían acceder sin la imposición de manos (cf. *Tradición apostólica*, 9), e incluso los que la requerían. Hay datos fehacientes sobre mujeres diaconisas, presbíteros y hasta obispos[2]. Sin embargo, muchos montanistas pretendían sobreponerse a la generalidad de las asambleas por medio de signos de distinción externa, tales como el ascetismo hasta rechazar el matrimonio (*enkrateia*).

En general, los cristianos del s. II eran conscientes del valor histórico de sus asambleas frente al imperio, de su comunión y de su esperanza en la realización de un plan divino de salvación, que atañe a toda la humanidad (*Adv. haer.* IV, 37-38; V, 1, 1; etc.)[3]. La celebración de la memoria de Jesús dejaba huella en cada una de las historias humanas de aprendizaje. Como prueban los hechos, la ruptura de la *koinōnía* entre cristianos no contribuyó a que se acelerase tal proceso, sino que sirvió de excusa para endurecer algunas actitudes. La emulación en la ascesis entre sofistas, maniqueos y cristianos; gnósticos, montanistas y católicos dio pie a la pretensión de afirmar la propia identidad por medio del rigor.

El caso de Tertuliano puede ser el ejemplo más evidente de esas tensiones entre rivales. Quienes atacan a las iglesias desde fuera tienen como objetivo controlar la sociedad romana, a costa de los cristianos, los cuales eran usados como chivos expiatorios por líderes locales, p.ej. en Lyon ca. 170, o en Cartago, ca. 200. Más tarde, fueron los propios emperadores (Decio y Diocleciano) quienes promovieron las persecuciones para demostrar inflexibilidad contra cualquiera que se opusiera a su poder omnímodo, aunque fuese de manera pacífica y no violenta. Pero también dentro de las asambleas cristianas había grupos dedicados a predicar la mano dura contra los débiles y los relajados.

Acabamos de referirnos a ellos durante el s. II: Hermas, Taciano, Montano. Hacían uso de la profecía y, a la vez, recomendaban una ascesis rigurosa para controlar el cuerpo. Consideraban intolerable cualquier grado de contaminación con el mundo pagano, como reacción a sus violentas acometidas. Sin embargo, Ireneo de Lyon pensó

[1] Vid. RANKIN (1995, 41-53).

[2] TREVETT (2000, 932).

[3] "Por este motivo Dios ha permitido todas estas cosas a fin de que nos eduquen y nos hagan sabios, para que en el futuro seamos cautelosos y perseveremos en su amor (Jn 15,9-10) amando a Dios como seres racionales, admirando la generosidad que Dios ha mostrado ante la apostasía de los seres humanos a fin de educarlos por esa experiencia, como dice el profeta: «Tu alejamiento te enseñará» (Jer 2,19). Dios dispuso de antemano todas las cosas para el provecho del ser humano y para mostrar de modo eficaz su Economía, a fin de que se manifieste la bondad, se cumpla la justicia, la Iglesia «reproduzca la imagen de su Hijo» (Rom 8,29), y quizás algún día el ser humano madure a través de todas estas experiencias, para que madurando se haga capaz de ver y comprender a Dios" *Adv. haer.* IV, 37, 7.

que un mensaje de ese tipo era similar al de los gnósticos, en la medida que promoviera el odio al cuerpo[1].

Tertuliano de Cartago fue, de partida, un firme partidario de ese rigor, el cual expresa con un lenguaje persuasivo[2]; terminó por aceptar la validez de la "Nueva Profecía", en la medida que le era favorable[3]. Como muchas de las profecías que se adscriben, desde hace ciento cincuenta años, a la intervención de la Virgen María, los montanistas anunciaban el fin del mundo inminente, adquirían fama y prestigio cada vez que ocurrían nuevas persecuciones, y exigían la expulsión de los miembros contaminados. Los Apocalipsis escritos en el s. II (*Pastor de Hermas*, *Ap Pedro*, *Ap Pablo*, etc.) se inscriben en ese mapa del dolor y del rigor, incluso antes que surgiera una profecía organizada en Frigia: el montanismo, el cual siguió actuando, al menos, hasta el s. V. Algunos obispos, como Cipriano de Cartago, se refieren a sus propias visiones para probar sus argumentos y fortalecer su prestigio[4].

Es perfectamente comprensible que los traumas sufridos por las iglesias se tradujeran en tales expresiones, pero no es menos cierto que pretendían restringir los dones del Espíritu, en vez de interpretar sus efectos más genuinos: la diversidad en la comunión y el testimonio del amor (Jn 13, 34-35; 1Jn 2, 9 ss.; Gál 5, 13 ss.), que no se limita al propio grupo (3Jn 5 ss.), ni a la propia iglesia (Mc 9, 39-40), ni a una sola religión (Mc 5, 7.19-20; 7, 29). El amor es el mayor de los dones (1Cor 13) y el signo más claro de la presencia del Espíritu, junto con la comunión (Gál 5, 22 s.; Flp 2, 1; Rm 5, 5; 2Cor 13, 13) a que da lugar. "Pero si os mordéis y os devoráis unos a otros, mirad no os destruyáis entre vosotros" Gál 5, 14.

3.2. La tentación del rigorismo

Desde tiempos de Tertuliano, a lo largo del s. III, el efecto de las persecuciones sobre la comunidad dio excusa a una polémica entre aperturistas y rigoristas (Hipólito, Novaciano, Novato), acerca de la vida y la organización comunitarias, con especial referencia a los débiles que no soportaban la presión del imperio (*lapsi*). Otra cuestión clave a ella vinculada era la siguiente: ¿Había que expulsar a los pecadores reincidentes, después del bautismo, o someterlos a penitencias de por vida? Esto último era evitado mediante bautismos *in extremis*, es decir, sólo ante el riesgo de muerte, como hizo el emperador Constantino. ¿Era o no necesario repetir los bautismos efectuados en iglesias separadas (*hairesis*), que se habían ido creando a lo largo del s. II? Recordemos que Ireneo sólo les pedía que se reintegraran y compartieran la memoria del pueblo de Dios-a, como fundamento de la fe.

Pero el más enconado de todos los debates trataba sobre la excomunión o el perdón a los *lapsi*, que no habían afrontado el martirio. A favor del perdón, paradójicamente, obraron los llamados *confesores*, quienes habían sobrevivido a la persecución, la cárcel y los suplicios. De entre los cristianos que evitaron de otro modo el peligro de muerte, los *libellatici* eran aquellos que, durante las persecuciones

[1] Sobre los ebionitas (*Adv. haer.* I, 26, 2) y los encratitas, promovidos por TACIANO (*Adv. haer.* I, 28, 1).

[2] Aunque no pueda confundirse a Tertuliano el teólogo con otro personaje, jurista afamado en Roma, como alega BARNES (1985², 22-28), lo cierto es que el teólogo razona con un lenguaje fiscalizador contra sus enemigos, como fruto de su educación retórica.

[3] En *De anima*, 20, Tertuliano expone el ejemplo de una mujer que intervenía regularmente en su asamblea de Cartago para manifestar revelaciones a través de un éxtasis en el Espíritu (*per ecstasin in spiritu*). Vid. OSBORN (2003², 209-213), quien señala que los rasgos rigoristas de Tertuliano son previos a su conocimiento de la "Nueva Profecía" y del "Paráclito", tal como se presentaba en Cartago.

[4] Vid. sobre las visiones y profecías del montanismo, Tertuliano y Cipriano, LANE FOX (1986, 404-413).

imperiales, compraron un libelo de sacrificio, lo cual sólo podían hacer si disponían del dinero necesario[1]. Sin embargo, los peor calificados fueron quienes terminaron por prestar culto al emperador (el culto del incienso: *thurificati,* o los sacrificios públicos: *sacrificati*). Estos últimos, si es que eran admitidos, tenían que soportar una penitencia extendida hasta el lecho de muerte.

De cualquier forma, los muros del rigor se resquebrajaron a raíz de las sucesivas persecuciones que organizan los emperadores Decio y Valeriano (250-258), las cuales afectaron a una mayoría de los cristianos y, en particular, a los dirigentes de las iglesias. Hasta entonces, los perseguidores habían sido ciudadanos celosos, incluido el propio Marco Aurelio, quienes expresaban un desprecio similar al que muestra la diatriba de Celso contra el cristianismo, por su atentado contra los institutos religioso-políticos, la razón del poder, y por su empeño en permitir que los pobres, las mujeres y los esclavos *aspirasen a la perfección*. Cuando pretendían detener su crecimiento o impedir su culto, denunciaban a los cristianos ante las autoridades de la polis. La iniciativa tomada por Decio significó la primera gran persecución a cargo de la administración imperial desde el conocido rescripto de Trajano, en respuesta a una carta de Plinio el Joven, gobernador en Asia, un siglo antes[2], donde desaconsejaba "cazar" a los cristianos.

Después de una generación vinieron más y peores, a cargo de la Tetrarquía, esta vez instigada por el libelo de Porfirio[3]. En el 303, Diocleciano ordena destruir los templos y las Escrituras cristianas, luego detener a los líderes, lo que supera la capacidad de las prisiones; y, por último, entre el 304 y el 305, repite la estrategia de Decio. Exige comprobar el cumplimiento de los sacrificios obligatorios, de lo cual únicamente los judíos, por motivos políticos, fueron exentos. La persecución se extiende, aun después que Diocleciano abdicara, hasta el decreto de tolerancia de Galerio en abril del 311, que en el oriente no se reconoció sino a finales del 312. Sólo un nuevo Edicto de Tolerancia de todas las religiones, firmado por Constantino y Licinio (el Edicto de Milán, del 313) acabó definitivamente con una veda comparable a la persecución antisemita bajo otros imperios, la cual nos ha privado de los manuscritos más antiguos de los evangelios[4]. Sobre todo, fue un trauma terrible, que no llegó a ser sanado, sino que sirvió de pretexto para la venganza al cabo de pocas décadas.

Los efectos de la oficialización del cristianismo contra las demás religiones también fueron dañinos, cada vez más, conforme las iglesias iban perdiendo el referente

---

[1] Vid. el análisis de dos de esos libelos, de entre los muchos conservados en papiros originales, por LEE (2000, 50-51). Sólo se extendieron tales documentos durante la persecución de Decio, el 250, y la mayoría de los recuperados tienen por destinatarios a mujeres.

[2] Vid. LANE FOX (1986, 419-492, esp. 450 ss.).

[3] Vid. A. CAMERON (1993, cap. III); LEE (2000, 65-79); LANE FOX (1986, 596 ss.). La fuente más directa y fiable es el tomo VIII de la HE, escrito por EUSEBIO DE CESAREA como testigo directo.

[4] B. ALAND (1989^2, 48-71) explica que los papiros del NT rescatados de Egipto (vid. nota supra: "Viaje a la Tebaida"), algunos de ellos datables el s. II, no pueden ser clasificados conforme a lo que decía la crítica textual escolar: "tradición occidental" o "tradición alejandrina". Los papiros más antiguos no se sometían a ningún modelo, sino que ofrecen una diversidad mayor de lecturas. En realidad, los códices unciales que hemos conservado en pergaminos desde el s. IV son el resultado de la tarea emprendida después de la terrible persecución de la Tetrarquía, con la intención de editar textos comunes, según los modelos que conocemos: el texto *koinē* de Luciano fue distribuido por los obispos formados o relacionados con Antioquia; el texto *alejandrino* (preparado quizá por Hesiquio, antes de la persecución) se difundió como resultado de la centralización administrativa que promoviera Atanasio. Jerónimo ha dejado noticia de esos dos tipos, al que suma la edición de Orígenes, recibida por Eusebio de Cesarea (sólo para el AT). El Códice Beza (D) no representa una "tradicón occidental", dado que ca. 250 las iglesias del Oeste habían dejado de utilizar el griego, en beneficio del latín; además, tuvo poca influencia en su tiempo. A diferencia del TM hebreo, el NT siguió siendo un "texto vivo", sobre el que los copistas hacían correcciones.

de su identidad. Es oportuno notar que Tertuliano (*Apol.* 24, 1) y los demás apologistas cristianos eran defensores de la libertad de conciencia y la libertad religiosa, mientras el imperio exigía su sometimiento. No era de esperar que algunos de los líderes se convirtieran de perseguidos en perseguidores, comenzando por un escrito de Lactancio (*De mortibus persecutorum*, 320), donde detalla los castigos consumados por el *fatum* contra quienes habían ejecutado los suplicios una década antes. Desde el 380 en adelante, las prácticas de la Cristiandad reprodujeron a escala mundial lo que los cristianos habíamos sufrido durante tres siglos. Dejaron de interpretar la memoria de Jesús para aplicar, de regreso, los símbolos de la violencia sagrada (la guerra santa, el *herem* o *anatema*). Por eso, cualquier Historia de la memoria tiene que plantearse una pregunta inquietante y liberadora: ¿cuál era el análogo humano de Cristo cuando el hereje Prisciliano y otras seis personas fueron ejecutadas (385), una muchedumbre partidaria de Cirilo linchó a Hypatia en Alejandría (415), los judíos fueron perseguidos en Hispania (s. VI) y, luego, por toda Europa; cada uno de los pueblos conquistados sufrió una destrucción todavía mayor de sus bienes y sus personas, hasta llegar al genocidio en América Latina? La respuesta nos viene sugerida por Bartolomé de las Casas en 1552: con las víctimas.

La violencia sagrada que ejerció la administración imperial, desde Decio a la Tetrarquía, no debería oscurecer la reflexión sobre los métodos utilizados, contemporánea o posteriormente, para someter la diversidad dentro de las propias iglesias a un control deshumanizador[1]. Tales procedimientos, todavía hoy, siguen impidiendo que la Iglesia católica se plantee perdonar, p.ej., a las personas divorciadas, si pueden perdonarse a sí mismas y recomenzar un proyecto de vida esperanzadora. Como ocurre en cualquier sistema penal, las injusticias y abusos concretos no son contemplados por la norma ni, muchas veces, por la autoridad que la aplica. Pero la situación se hizo mucho más grave cuando el poder ya no respondía ante nadie, "más que ante Dios", a falta de otros controles habituales en un sistema político democrático[2]. Mientras las asambleas cristianas fueron abiertas e integradoras, las voces en favor del perdón se hicieron oír. Admito sentir compasión de quienes aplazan al más allá el trabajo de *revisar su memoria.* Pero en absoluto deseo que ese proceso sea eterno.

Ni a Tertuliano, ni a Hipólito, ni a Novaciano se les ocurrió que su dureza pudiera recaer sobre ellos (cf. Mc 4, 24; Lc 6, 38). De acuerdo con el núcleo de los evangelios, la humanidad está realmente llamada a la comunión de las personas en un mismo ser (amor, voluntad, conocimiento, memoria) y los criterios para comprender la Historia de historias se han anticipado en la vida de Jesús, el Hijo de Dios. Al contrario, el *Apocalipsis de Pedro*[3], incluido en el canon por tales grupos[4], describía la índole de las penas que les esperaban a los pecadores, según su especie, a través de un reportaje terrorífico sobre el infierno, cuyo criterio no era otro que la violencia sagrada. Si aplicamos a rajatabla el principio "la medida con que midiéreis se os medirá", quienes

[1] Vid. acerca de los procedimientos y procesos penitenciales en la Iglesia antigua, el resumen de SESBOÜÉ (1995, 74-85).

[2] Acerca de la comunidad cristiana como "administradora del pecado del mundo" y el espectáculo público del pecador arrepentido, vid. P. BROWN (2003^2, 67 ss.).

[3] Vid. el panorama sobre el contexto cultural del *Ap Pedro* ofrecido por BLÁZQUEZ (2002), con los métodos de la *Religionsgeschichte*.

[4] Vid. su influencia en otras obras similares, como el *Ap Pablo*, QUASTEN (1978, 150-153), en el imaginario musulmán sobre el mismo tema, e incluso en DANTE, *Divina Comedia*, 2, 28. Aunque aparece en la primera lista de libros canónicos, el *Fragmento de Muratori*, sin embargo, su autor anota que "algunos no quieren que se lea en la asamblea". EUSEBIO DE CESAREA y JERÓNIMO lo rechazaron, mientras que SOZÓMENO, *Historia eclesiástica*, 7, 19, consigna que en el s. V tanto éste como el Ap Pablo todavía tenían audiencia.

preparan con la imaginación tal holocausto difícilmente escaparán de él, a cargo de su particular ídolo. Aunque "todo es posible para Dios" Mc 10, 27 par.

Ya hemos tenido oportunidad de comprobar que el mediador chamánico o *tour-operator infernal* en el judaísmo postexílico fue Henoc; es decir, los grupos de profetas-chamanes *desintegrados* que utilizaron la amenaza de un suplicio eterno con una intención retórica: aterrorizar a otros judíos. Al parecer, no por eso subió el nivel del amor en el planeta; sólo proporcionó ideas a los torturadores en los abismos de este mundo. El sentido del *viaje a los infiernos*, cuyas raíces más antiguas se encuentran en el imaginario griego sobre el Hades (*Odisea*, canto XI: los suplicios de los titanes), no en la memoria de Israel sobre el *inocuo* e inconcebible Seol, es exactamente contrario a las tradiciones de la Iglesia oriental que imaginan el descenso de Jesucristo, en cuerpo y alma, al fondo de la muerte, durante la noche que precede a su *Anástasis* (levantamiento, despertar, resurrección). Jesús se levanta de la muerte con todas las vidas que habían sido condenadas al Hades o al Seol en ambos universos culturales, el griego y el judío, comenzando por Adán y Eva. Es decir, deshace el mito y nos devuelve a un escenario real: la memoria.

Sirva como ejemplo del *infierno anticipado* por tales grupos, y prenda de lo que vendría en la edad media[1], la ceremonia de humillación sufrida por el papa Calixto (217-222) y sus sucesores (Urbano, Ponciano, etc.) a expensas de los rigoristas romanos, encabezados por Hipólito[2], hasta la muerte de éste el 235. La causa: haber tolerado el reingreso de quienes apostataron a la fuerza, durante las persecuciones; admitir a penitencia a los pecadores *capitales*; permitir los matrimonios entre libres y esclavos, cristianos y paganos, incluidas las "parejas de hecho" ("justo concubinato")[3], el matrimonio de un presbítero o la elección para tal ministerio de un divorciado, vuelto a casar.

Calixto, esclavo liberto[4], que estuvo preso por deudas, condenado a las minas, fue nuevamente detenido al cabo de sus días, a causa de su ministerio. Fue el primer obispo de Roma en ser ejecutado desde Pedro y Pablo. No era un agente de ningún imperio. Al contrario, hizo lo que pudo por afrontar la tentación del rigorismo, que se fundaba en la tópica fantasía sobre la Iglesia como si fuera una comunidad puritana o como si la perfección solicitada por el Jesús de los evangelios consistiera en tal cosa, en vez de la compasión (Mt 5, 48; Lc 6, 36 Q). No es extraño que un historiador tan celoso del imperativo y de la moral individual como Harnack, aunque sea bajo el influjo de Kant y no del estoicismo, juzgue que Calixto había atentado contra la esencia de la eclesialidad por el hecho de afirmar que dentro de la comunión de la Iglesia, como en el arca de Noé, era necesario que hubiera seres puros e impuros[5]. La suposición de que la Iglesia

[1] El imaginario medieval convirtió tales pesadillas en figuras de piedra y en retablos espeluznantes, mientras algunos predicadores describían los suplicios del infierno durante la Cuaresma y el Viernes Santo. Ese estilo se fraguó en el Bajo Imperio, cuando los misioneros rurales comenzaron a actuar como mensajeros de una religión oficial, con poder para castigar a los paganos, como se hace de ver en el relato del obispo Juan de Éfeso (*Vidas de los santos orientales*), acerca de las aventuras edificantes de Simeón el Montañés, ca. 510. Vid. LANE FOX (1986, 289 s.) y el estudio monográfico de HARVEY sobre la ascética de una sociedad en crisis, a partir del libro de Juan de Éfeso, escrito en siriaco (1990).

[2] TIHON (1995, 286-287).

[3] "Aunque esa regla fue burlada como una licencia al adulterio, debe entenderse a través de las leyes matrimoniales del estado romano. Si una señora de alta cuna se casaba lejos de su rango, era privada de su estatus y de sus privilegios legales. La regla de Calisto pertenece a una comunidad cuyas mujeres de clase alta son más numerosas que los hombres de clase alta" LANE FOX (1986, 308).

[4] Hasta tiempos de León Magno (s. V), un esclavo liberto podía ser obispo de Roma sin trabas.

[5] HARNACK (1894-1898, II, 74ss.). "En la proporción como la fe se convirtió en una doctrina de la fe, la Iglesia Católica se interpuso a sí misma como un poder empírico entre el individuo y la salvación. Ella se

pueda albergar imperfecciones le parece a Harnack insoportable y una señal degenerativa. Quizá no habíamos enfocado el hecho de que las críticas dentro de las iglesias podían ser de muy diversos tipos; Harnack se familiariza con Hipólito y con Tertuliano, antes que con la línea de la iglesia romana durante la era de las persecuciones. En consecuencia, la llamada de Calixto a la acogida, la escucha y el aprendizaje moral puede parecernos más contemporánea, después de mil ochocientos años, que la opinión de Harnack, sin que nadie se rasgue las vestiduras.

3.3. "Qué él sea vuestro modelo"

La diversidad que hizo posible la aceptación de cuatro evangelios, el reconocimiento de mujeres y varones, judíos y gentiles, esclavos y amos (Gál 3, 26-28), la comunión entre asambleas con distintos rituales, distinta composición y distinta estructura (Hch 15), excepto aquellas comunidades que se negaban a *contaminarse* con la mezcla y decidieron permanecer separadas, esa misma diversidad es nuevamente reivindicada por quienes acogen a los *lapsi*, animan a los obispos a que dediquen sus esfuerzos a los pecadores, para su restablecimiento, les permitan entrar en las asambleas antes incluso de arrepentirse, aunque no tomar la palabra, los traten con humanidad y no con dureza. Hay que valorar todavía más esas actitudes, si caemos en la cuenta de que en la Iglesia católica el rito oficial impide hoy hablar a cualquier cristiano, excepto por designación directa.

Tales eran los consejos que las *Didascalia apostolorum* ofrecían a sus contemporáneos[1], sobre el año 230[2], en nombre de los Doce apóstoles, con la ficción de que así debió de ser la carta encíclica a las iglesias que escribieron en la Asamblea de Jerusalén (cf. Hch 15, 22 ss.). En esa carta ficticia recuperan para su uso litúrgico (*Didasc. apost.* ii, 24) [3] una tradición oral y escrita que había sido consignada por Papías más de un siglo antes, pero que el influjo del rigorismo parecía haber censurado: el juicio demandado por los escribas a una mujer adúltera y el perdón que Jesús le comunica, aun sin arrepentimiento por su parte, porque más vale la vida que la Ley[4]. Pero también incluyen otras prescripciones que no se sostienen en los evangelios, sino en el temor o en la fábula. De otra manera, la pseudonimia no sería necesaria.

La *Traditio apostolica* es un texto que los historiadores clasifican en el mismo género por su tema: la organización social de la asamblea cristiana (cf. Mc 9, 34 – 10, 45; Mt 18-20), aunque se limita a enumerar una serie de leyes, sin fundamentarlas sobre la exégesis de la Biblia. Fue escrito, también en griego, durante la misma época o poco antes (ca. 215), y atribuido a Hipólito de Roma por su primer editor moderno[5].

Ambos textos, la carta encíclica ficticia y el código de derecho consuetudinario, fueron revisados y editados posteriormente en una colección, junto con la *Didakhē* y

---

convirtió en condición de la salvación; pero el resultado fue que dejó de ser una comunión segura de los salvados y de los santos. Fue un proceso bastante lógico que, ca. 220, Calixto, un obispo de Roma, comenzase la teoría de que *debe* haber defectos y taras en la Iglesia Católica y que en el Arca de Noé, con sus animales puros e impuros, era su tipo. El alejamiento de la antigua idea de la Iglesia parece completo en ese enunciado […]" ibid. 77.

[1] En la solicitud de perdón a los adúlteros, si regresaban al hogar, coinciden el *Pastor de Hermas* (Mand. 4, 1-8) e Ireneo, durante el siglo anterior. Además, como veremos, en diversas iglesias se transmitió el relato del perdón incondicional de Jesús a la mujer adúltera.

[2] Vid. FAIVRE (1992), cap. 5; la edición de FUNK (1905) o la trad. ing. de CONNOLLY (1929).

[3] FUNK, 1905.

[4] Finalmente introducida en el evangelio de Juan 8, 3-11.

[5] Vid. FAIVRE (1992), cap. 5; y la edic. de BOTTE (1984).

otros escritos: las *Constituciones apostólicas*[1]. Éstas últimas entraron a formar parte de la extensa gama de escritos a los que se atribuyó fingidamente haber sido transmitidos por Clemente de Roma (ss. III-V), dado el influjo de su primera carta, probablemente auténtica, a los corintios (aprox. año 96). Clemente se había convertido en emblema e instrumento utilizado por los obispos a lo largo y ancho de la *oikoumenē*, para obtener mayor prestigio ante la asamblea:

1) La Segunda Carta de Clemente a los Corintios (2Clem), que ya hemos citado, no tiene nada que ver con su persona, ni es una carta, sino una homilía que revisa los fundamentos bíblicos de la fe cristiana, además de citar una colección independiente de dichos de Jesús.

2) La llamada "literatura pseudo-clementina" se refiere concretamente a dos extensas novelas que promueven el ascetismo (vegetarianismo, uso de agua en vez de vino, celibato y abstinencia entre los cónyuges); la más antigua fue escrita en forma de *Homilías* y la más reciente (los *Reconocimientos*), que revisa y amplía el texto anterior, viene a contar lo mismo: las aventuras de Pedro y de otros personajes, entre quienes aparece un joven Clemente, durante el *agon* petrino por defender la fe contra Simón el Mago (cf. Hch 8, 9-24), los demonios y las autoridades imperiales.

3) Por último, las *Constituciones apostólicas* en las iglesias sirias, así como los *Sínodos* de la iglesia copta-etíope en cuatro libros (dentro de los cuales se incluye el material de los textos citados: *Didakhē, Traditio* y *Didascalia*), e incluso otro libro particular de la tradición etiópica (*Clemente*)[2], son puestos bajo la autoridad de ese personaje mítico: Clemente, quien viene a representar, sencillamente, el enlace directo en las iglesias orientales con la tradición judeocristiana.

El recurso al fingimiento para ganar autoridad significa, en cualquier circunstancia, que el rigorismo no era aceptado por las asambleas, al menos mientras fue posible debatir abiertamente sus pretensiones. Incluso una línea más abierta como la presentada en las *Didascalia* debió de encontrar dificultades para sostener sus escrúpulos contra la participación equitativa de las mujeres en los ministerios y en la vida litúrgica.

En el caso de las *Constituciones*, la doble o triple fabulación a que dio lugar (una supuesta edición de Clemente con el fin de difundir un supuesto escrito de los Doce apóstoles, basado en el supuesto de x) manifiesta, por contraste, hasta qué punto los evangelios y las cartas paulinas eran un magnífico sustento para promover la dignidad y la participación de los cristianos en sus asambleas, pero no ofrecían ningún paraguas a

[1] Trad. ing. de DONALDSON (1870). Sobre las *Constituciones apostólicas*, vid. FAIVRE (1992), cap. 5. Es una entre las varias colecciones de la documentación canónico-litúrgica en las iglesias primitivas (Octateuco Clementino, Sínodos alejandrino-etiópico, etc.), datada entre los años 380-400, y conservada en el griego original. Contiene hechuras de las *Didascalia*, la *Didakhē*, la *Tradición apostólica*, *Reglamentos apostólicos*, *85 cánones apostólicos* (el último de ellos, una lista de los libros canónicos: PT, NT [excepto Ap], 1 y 2Clem, Did, y las Const. apost. mismas), supuestamente compiladas por Clemente romano, a quien se atribuyen otras ediciones similares.

[2] Vid. una visión comparativa de los cánones copto y etíope, respecto de otras iglesias, por METZGER (1989, 224-228). METZGER tranquiliza a los investigadores perplejos al constatar la apertura y variabilidad de dichos cánones, incluso entre ellos mismos, a pesar de su común origen, así como su parentesco con otras iglesias orientales antiguas (llamadas "monofisitas"), como la iglesia ortodoxa siria. Cf. los trabajos del especialista COWLEY (1974), en quien se basan otros autores. Las iglesias etíope y eritrea reconocen por tradición 81 libros en el canon, pero distinguen dos medidas: el canon breve (con muchos más libros del AT y prácticamente los mismos del NT que reconocen la mayoría de los cristianos); y el canon largo, el cual añade al anterior los cuatro *Sínodos*, el libro de *Clemente* y el llamado *Libro de la Alianza*.

quienes pretendieran atribuir otra sacralidad a las estructuras eclesiales que el servicio realizado.

En dicho material no encontraremos a Clemente ni a Pedro alentando a los cristianos para que profeticen en las reuniones asamblearias, diversifiquen los servicios o los carismas, anuncien el Evangelio mientras dan testimonio de amor (respeto mutuo, cuidado de la vida) en sus ambientes sociales, compartan sus bienes con los pobres; en todo caso, aconsejan a los obispos cómo administrarlos y establecen el criterio para repartir la colecta. Pero no era necesario añadir aquello que estaba fundado en la memoria de Jesús y en los carismas del Espíritu[1], es decir, el dinamismo autónomo de la asamblea.

En realidad, la atribución tardía a Hipólito de la breve *Traditio* sólo se sostiene por analogía con la perspectiva desde la cual es comprendida dicha tradición. Uno de los objetivos de su hipotético autor consistía en garantizar la pureza de la Iglesia frente a formas sociales de contaminación que aparecen similarmente en la *Misná*: p.ej., la lista de profesiones consideradas total o parcialmente impropias de un cristiano, entre ellas la escultura (de ídolos), el teatro o los juegos públicos (en cualquiera de sus formas), la prostitución y el ejército (id. 16, 1-16). Puestos a prohibir, la lista podría haber sido más amplia. Tertuliano en *De idolatria* extiende el catálogo hasta incluir a los maestros de retórica, sea en primer grado (es decir, los maestros de escuela, asalariados con cargo al erario público en algunas ciudades), sean los profesores de literatura, los abogados o cualquier artista. Cierto que algunas de esas profesiones implicaban exigencias denigrantes para quienes las ejercían, entre ellas la de participar en el culto oficial al emperador, pero el texto no demuestra ninguna empatía por las personas que hacían la arriesgada opcion de confesar a Cristo en ese contexto. Los epitafios rescatados por la arqueología han permitido comprobar que, además de soldados y abogados, también habia cristianos que intervenían en los juegos como atletas o que los financiaban como evergetas[2].

Por lo demás, la "tradición de los apóstoles" (*apostolikē paradosis*) permite comprobar que a comienzos del s. III algunas iglesias habían añadido a los ministerios ordenados (obispo, diáconos, presbíteros) otros subordinados (viudas, lectores, vírgenes, subdiáconos, sanadores *Trad.* 10-14), y habían organizado un rito de iniciación en el Misterio (*Trad.* 15-21), aunque el citado escrito diera mayor importancia a las condiciones morales del catecúmeno que a las formas y el contenido de su aprendizaje, a diferencia de la *Didakhē* o las *Didascalia*[3]. A causa de esa perspectiva disciplinaria fue asignado a la autoría de Hipólito en 1551. No obstante, su título más antiguo era el de *Constitución de la iglesia egipcia*[4], la cual, en tiempos del obispo Dionisio, adoptó una posición rigorista en cuestiones de pureza, tales como la prohibición de acercarse al altar contra las mujeres durante su menstruación.

La posición de las *Didascalia*, también en este último aspecto (el orden del ritual) es clara: la "segunda tabla" de la Ley no puede ser asumida por los cristianos, sino

[1] Todo lo contrario habría que decir durante el segundo milenio, cuando los evangelios se convirtieron en un texto esotérico, cuya lectura y comentario podía ocasionar, sin exageraciones, una grave represión por la autoridad religioso-política. Nada menos que el Arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, fue hecho preso durante ocho años (1559-1567) por la Inquisición, y, finalmente, rescatado a Roma, al haber recomendado su lectura privada en la oración de los cristianos *comunes*.

[2] Vid. LANE FOX (1986, 294-295).

[3] Cf. DANIELOU y CHARLAT (1975, 36 ss.); BOROBBIO (1996, 77-78).

[4] Con ese título aparece integrada en la Ley Canónica de la iglesia copta y en los *Sínodos* de la Iglesia etíope. De hecho, el tratado de HIPÓLITO, como tal, no es conocido por ninguna fuente directa. Como avisa FAIVRE (1992), se trata de una hipótesis de los historiadores.

como una rueda de molino atada al cuello. Las mujeres no son hechas impuras por la menstruación, ni para participar en la asamblea cristiana, ni para tener relaciones sexuales con sus maridos, sino por un mal espíritu de autohumillación, puesto que el Espíritu Santo las libera de ese yugo (*Didasc*. vi, 21-22). No por medio de la "Primera Ley" (las "diez palabras"), sino por la "segunda" fue Jesús condenado a morir en la cruz (*Didasc*., v, 5; vi, 16 ss.). Así pues, la relevancia de tal escrito a nuestros ojos reside en haber comprendido que era la *memoria de Jesús* la que solicitaba anular las fronteras internas de la impureza y permitir la comunicación con quienes no eran cristianos.

La *imitación de Cristo* no consiste solamente en sacrificar la vida durante la lucha contra el imperio, aunque los mártires y confesores sean testigos de primer orden, sino también en asumir sus actitudes vitales durante el camino. "Entonces, qué él […] sea vuestro modelo, obispos, para que lo imitéis, qué seáis tranquilos y mansos, entrañables y compasivos, y hacedores de paz, y sin ira, y maestros y correctores y acogedores y exhortadores. No seáis airados, ni tiránicos. No seáis insolentes, ni altaneros, ni fanfarrones" *Didasc*. ii, 24. Tales consejos, como siguen diciéndonos las cartas de Pablo, vigen para toda la asamblea.

3.4. El aprendizaje del diálogo: una asamblea viva

La primera generación de apóstoles y evangelizadores que conocieron a Jesús, los cuales presidían la liturgia en un memorial extraordinario[1], fueron acompañados y sucedidos por una primera y una segunda generación de misioneros y misioneras, quienes colaboraron en la llamada, en la tradición oral y en la presidencia, además de poner a disposición de la asamblea sus propias casas[2]. Tanto los saludos de Pablo al final de la carta a los romanos (Rm 16), como la reconstrucción histórica intentada por Lucas en los Hechos de los apóstoles o los esfuerzos de los autores pseudónimos por retrotraer sus posturas a los primeros tiempos vienen a coincidir en un dibujo similar, aunque no igualmente fiable. Conviene recordar esto último, porque las llamadas cartas pastorales (1 y 2Tim, Tit) eran un instrumento fabricado por sus autores para defender una imagen conservadora de la sucesión en el ministerio, la cual no se correspondía con la realidad en la mayoría de las iglesias. Su peculiar idealización del trato entre el prototipo de apóstol, Pablo, y sus sucesores naturales, Tito y Timoteo, también desaparecidos a esas alturas, contrastaba con un nuevo modelo de organización. Veamos cuál.

Una vez que también la segunda generación hubo pasado, la organización de ministerios y carismas se basó tanto en la imposición de manos como en la expresión del Espíritu a través de la entera *ekklēsía*. El documento más fiable acerca de esa situación, a finales del s. I, no es otro que la carta de Clemente a los corintios, escrita cuando amainó la persecución de Domiciano (1Clem 1, 1) [3]. En ella se muestra una situación extrema: la defenestración de los ancianos (*presbyteroi*) en pleno por la asamblea de Corinto, aunque lo común debía de ser que fueran sencillamente aprobados por su edad y por su experiencia (1Clem 3). Los motivos que ofrece Clemente no se basan en la arrogancia de un sacerdote heredero de su poder, como en el culto imperial, sino en la humildad de Jesús para no ponerse por encima de los demás (1Clem 16, 1-2).

[1] La Pascua anual, las convocatorias públicas a judíos y gentiles, para actuar/interpretar el Evangelio Hch 2, 5-41; 10, 44ss.; 13, 44 ss.; etc.

[2] El protagonismo de algunas mujeres en ese proceso es tomado en serio por MACDONALD (2003), como antes por SCHÜSSLER-FIORENZA (1983).

[3] Acerca del incidente narrado en la primera carta de Clemente romano a los de Corinto, cf. BAUER (1934, 99-133).

La defensa del triple ministerio y de sus servicios propios utiliza por primera vez imágenes del Primer Testamento: sumo sacerdote, sacerdotes y levitas (1Clem 40-41). Si lo hace así, es porque carecía de otros referentes en la tradición; pero sólo dejaron de ser metáforas muchos siglos después, en plena teocracia medieval. Lo que estaba en debate durante aquellos años o décadas era precisamente el modo en que se elegían los ministerios: por designación de sus predecesores (1Clem 42-44), o por la decisión de la asamblea, hasta el punto de que fuera soberana para destituirlos, lo cual había ocurrido en Corinto. A pesar de la defensa encendida que Clemente hace de una sucesión jerárquica, lo cierto es que deja entrever que él mismo había necesitado la aprobación de su iglesia: "A estos hombres, pues, que fueron nombrados por ellos [los apóstoles], o después por otros de reputación, *con el consentimiento de toda la Iglesia*[1], y que han ministrado intachablemente el rebaño de Cristo, en humildad de corazón, pacíficamente y con toda modestia, y durante mucho tiempo han tenido buena fama ante todos, a estos hombres nosotros consideramos que habéis injustamente privado de su ministerio" 1Clem 44, 3. Es decir, que la sucesión era transmitida a través de un ritual, por la imposición de manos; pero ese nombramiento necesitaba el consentimiento unánime de la asamblea. "El amor no tiene divisiones, el amor no hace sediciones, el amor hace todas las cosas de común acuerdo" 1Clem 49, 5. En consecuencia, era necesario un proceso de deliberación y diálogo compartido por la asamblea en su conjunto para decidir quién la presidiría, junto con sus diáconos; y, posteriormente, respetar su continuidad en el ministerio.

Así pues, lo que llegó a ser funcional en un plazo indeterminado fue que la asamblea y los ministros se pusieran de acuerdo durante el proceso de elección, hasta conseguir la unanimidad. A la vez, la naturaleza vitalicia del servicio prevaleció sobre otras alternativas. Cuando se escribe la *Traditio apostolica*, a principios del s. III, tales procedimientos debían llevar mucho tiempo asentados, ya que eran propuestos como una costumbre apostólica. Aunque todo se remitía a los apóstoles, como hemos visto en el texto de las *Didascalia*, todavía estaba fresca la memoria y la conciencia sobre la historicidad de las iglesias. Pablo no había nombrado a quien presidía la iglesia de Corinto en su tiempo, sino que, probablemente, ratificó a quien fuera elegido por sus miembros. Ni siquiera los bautizó (con excepción de Crispo, Gayo y la famila de Estéfanas, 1Cor 1, 14-16). El carisma de gobierno es puesto por su peculiar criterio en penúltimo lugar, detrás de apóstoles, profetas, maestros, taumaturgos, sanadores y de la ayuda mutua. Sólo parece más relevante que la *glosolalia* (1Cor 12, 28). Lo que hizo con Timoteo (1Tim 1, 1; 3, 2.6; 1Cor 4, 17; 16, 10; 2Cor 1, 1.19; Flm 1; Flp 1, 1; 2, 19; Rm 16, 21) y Tito (Gál 2, 1-3; 2Cor 2, 13; 7, 6-14; 8, 6.16-23; 12, 17-18) fue valorarlos como sus *hermanos* en la misión; lo que de hecho eran. Las cartas pastorales se escribieron, principalmente, para dar mayor verosimilitud a una trama con escaso sustento histórico.

[1] συνευδοκησάσης της εκκλησίας πάσης

De hecho, parece que los cristianos de Corinto tenían su propia memoria[1] y habían de vivir su propia historia en el marco de una comunión real entre las iglesias. La rivalidad a causa del liderazgo tenía que ser *sanada* por la asamblea, a través de un proceso de diálogo ineludible en las decisiones cotidianas, no sólo en la elección de los ministerios. A esa rivalidad que impide el diálogo, no a la asamblea como tal, dirige Clemente sus críticas (1Clem 47). Incluso adopta el punto de vista de la mayoría –con una retórica demasiado astuta- para incitarles a desterrar a sus líderes, como habría hecho un demagogo: "¿Quién hay, pues, noble entre vosotros? ¿Quién es compasivo? ¿Quién está lleno de amor? Qué diga: si por causa de mí hay facciones y contiendas y divisiones, me retiro, me aparto adonde queráis, y hago lo que sea ordenado por el *pueblo* (*hoi plēthoi*) [2]: con tal que el rebaño de Cristo esté en paz con sus presbíteros debidamente designados" 1Clem 54, 2.

Quizá la visión desenfocada de las iglesias como una burocracia monárquica, una asociación privada o una empresa familiar dificulte dar crédito a la viabilidad de una dinámica *tan abierta*. Sin embargo, resulta plausible y siguió siéndolo durante más de cuatro siglos en el marco de la polis romano-helenística. La consideración de la iglesia como *casa de Dios* (1Tim 3, 15), que fue creciendo en paralelo a la *ekklēsía tou Theou*, cuando sus miembros pudieron hacerse cargo de una edificación específica y más amplia, tampoco pudo, ni probablemente quiso, anular su carácter asambleario[3]. Quienes eran testigos dispuestos a declarar su fe ante los magistrados romanos, también

[1] Vid. acerca de la estratificación social en la comunidad de Corinto, tal como la describe y ataca con astucia Pablo en sus cartas, vid. THEISSEN (1985) y MENÉNDEZ ANTUNA (2008, 89-97). El análisis de este último explica la actuación de Pablo, en términos de la antropóloga DOUGLAS (1973), como el paso desde una organización de "cuadrícula débil" y "grupo fuerte" a otra con "cuadrícula fuerte" (es decir, con mayor acento en la norma) y "grupo fuerte". A mí parecer, Pablo también se ocupa de reforzar la identidad del grupo frente a los "de fuera" (junto con sus esquemas de mando y de subordinación), a la vez que promueve de modo notorio, desde el principio (1Cor 1-4), una equidad radical en la relación interpersonal y en el orden interno: el apóstol no es un jefe de banda (alguien de clase alta, como los líderes de otros partidos, cf. THEISSEN, 1985, 183), sino un "despreciado" (1Cor 4, 9-13; 2Cor 11, 30). Pablo no valora el gobierno de la asamblea (a cargo de quienes presiden en su propia casa) sino en penúltimo lugar (1Cor 12, 28). Al contrario, promueve como carismas/ministerios preferibles el amor y la profecía (1Cor 13 y 14), además de convertir el símbolo de la comunión con Cristo en imagen de la perfecta igualdad, contra cualquier subordinación sociológica (1 Cor 11, 17-34). Como venimos repitiendo, la mayor incoherencia de Pablo estuvo en su esfuerzo por controlar a las mujeres dentro del grupo cristiano (1Cor 11, 3-16), a la vez que anima a que todos desempeñen carismas como la profecía y elogia, específicamente, la colaboración activa de *ellas* (Rm 16), cf. MENÉNDEZ ANTUNA (2008, 93) y MACDONALD (1996, 3ª. parte, 183 ss.).

Pero lo más relevante en este apartado es comprobar el influjo que tuvieron sobre la organización de las asambleas cristianas los ideales democráticos de la polis griega, más allá de lo asimilable por las élites del imperio. Clemente de Roma acaba de negociar con las autoridades romanas un estatus de cierta tolerancia para su iglesia y declara sentirse alarmado porque la actitud de la iglesia de Corinto ha llegado a oídos de los "enemigos" (1Clem 47), es decir, a quienes representan el poder represor. Por eso no se cansa de repetir que la obediencia a la autoridad es imprescindible para que las iglesias puedan subsistir, en un contexto hostil. El problema de argumentar acerca de la obediencia (a los ministros y a los gobernantes) sobre una base bíblica (1Clem 8-10; 13, etc.) es que amenaza con el castigo de Dios como Patrón del Mundo a quienes se quejan (cf. 1Clem 14; 19; 51; 59, etc.). Es una postura más conservadora que la que acabó extendiéndose a la mayoría de las iglesias: en vez de culpar únicamente a la asamblea por una demostración de soberanía, incluso la *Didascalia* aconseja a los obispos que sean dialogantes y promuevan la unanimidad (vid. *Didasc* ii, 24).

[2] ποιω τα προστασσομενα υπο του πληθους

[3] Cf. el estudio del desarrollo histórico de las iglesias en relación con la historia de su arquitectura, que nos ha propocionado la arqueología del Bajo Imperio, según RIVAS REBAQUE (2002).

eran profetas y maestros capaces de recuperar el valor de los evangelios *ad intra*, como historia humana de Dios-a[1].

3.5. Paideia cristiana

Durante muchos siglos se ha intentado explicar el *triunfo del cristianismo* (o, quizá, la construcción de la Cristiandad occidental), sobre dos axiomas que hoy son puestos en cuestión: 1) la conversión de la mayoría de los intelectuales, gracias al poder de convicción de la apologética cristiana desde el s. II, así como por la adaptación del platonismo y del aristotelismo a una filosofía de nuevo cuño[2]; 2) la conversión de la masa junto con los poderosos, incluidos los principales linajes, hasta el emperador y su familia (Constantino), como resultado de la crisis vivida por el imperio desde la segunda mitad del s. III[3]. A este tipo de hipótesis se añaden otras contemporáneas, que se refieren a la eficacia funcional de la institución eclesiástica, por comparación con el estado romano; o bien deducciones sociológicas tales como el aumento demográfico propiciado por el rechazo cristiano al aborto y al infanticidio[4].

---

[1] Vid. la *Didakhē* (ed. de FUNK/BIHLMEYER, 1924), cuya primera redacción se remonta al 80 d.C. El ministerio de los itinerantes carismáticos (*profetas*) continúa la tarea de los primeros testigos (*apóstoles*) a través de Palestina y Siria, por cuya agencia las comunidades domésticas celebran el memorial de la Pascua y la acción de gracias con la fracción del pan. Poco a poco son sustituidos por los obispos, presbíteros y maestros asentados en comunidades o asambleas más amplias. Cf. la opinión de diversos autores, en especial CROSSAN (2002), THEISSEN (2005) y RIVAS (2006).

[2] Vid. una síntesis del diálogo establecido por los apologetas cristianos con las diversas filosofías, según DANIELOU (1961) y JAEGER (2004). Acerca del uso de la tipología para interpretar el PT, por imitación del procedimiento usado por estoicos, platónicos y neoplatónicos para interpretar a Homero, DANIELOU (1961, III).

[3] Esa hipótesis es puesta en cuestión por LANE FOX, a lo largo de toda su investigación (1986, esp. 265-293), aunque a veces sus argumentos estén condicionados por una visión idealista del legado clásico, que hace pasar a las élites dominantes en las polis romano-helenísticas por luchadores contra la tiranía, y a los cristianos como mansos súbditos (cf. ibid., 560).

[4] Hay que admitir el éxito comercial de STARK en su ensayo sobre el triunfo del cristianismo (1996), subtitulado en distintas ediciones "Un sociólogo reconsidera la Historia", o bien "Cómo el oscuro y marginal movimiento de Jesús llegó a ser la fuerza religiosa dominante en el mundo occidental en pocos siglos". *Este* sociólogo, a diferencia de la mayoría de los historiadores y sociólogos, alega que el cristianismo no fue un movimiento de clase baja sino de las clases medias-altas, de modo que los llamados "free riders" (o sea, los mendigos y discapacitados que aportan menos de lo que consumen) dejaron de ser un problema *en algún momento de su teoría*. Para demostrar sus asertos compara el crecimiento del cristianismo con el de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (LDS) o mormones, en apenas dos siglos.

A este libro han seguido una cadena de explicaciones "racionales" por parte del mismo autor, que sostienen y agravan las tendencias a modelizar la deformación ideológica hasta exaltarla como instrumento necesario. El siguiente ensayo (STARK, 2003) pretende abarcar toda la historia del cristianismo, de modo que pueda declararse inevitable la esclavitud o la quema de brujas como el tipo de males que trajeron otros bienes o el tipo de bienes que produjeron un efecto colateral en la "economía de la religión". Por último, en un ensayo sobre la cultura cristiana (id., 2005), escrito dos siglos después que la magna obra de CHATEAUBRIAND, demuestra haber confundido el cristianismo con el capitalismo.

Podríamos comparar el retablo en su conjunto con un monumental film de CECIL B. DE MILLE, cuyo fin es consagrar la victoria de la razón instrumental sobre la "ética de la fraternidad". La posdata a esos tres libros sería que todavía no se ha acabado la Historia. La tendencia a identificar el cristianismo con la ideología dominante (imperio romano, feudalismo, absolutismo, estado burgués, incluso el estado comunista) es un fracaso anunciado. La "teoría de la economía religiosa" se presenta a sí misma como guardiana de la pureza sociológica, para explicar los fenómenos religiosos con independencia de los contenidos simbólicos y aun de las actitudes que configuran una esfera de comunicación determinada. Es una abstracción imposible, pero atractiva cuando el analista preferiría que las religiones cambiaran en la dirección adecuada para adaptarse a su modelo: el capitalismo neoliberal.

Sin embargo, el paso de un cristianismo de catacumbas a una religión tolerada, en el s. IV, capaz de admitir a miles de neófitos, antes de convertirse en culto imperial y ser *codificado* con un sentido mucho más restrictivo por la burocracia resultante, es más fácil de explicar si atendemos a su carácter asambleario y a las formas de un *catecumenado* donde el ritual mismo era un medio de aprendizaje[1].

Los herederos del gobierno en cada una de las polis romano-helenísticas: los *curiales* y los consejeros de la *boulē*, estudiaban a Homero y a Demóstenes, junto con el derecho romano, desde el s. III, muchos de ellos en Beirut (el Oxford de la época), si aspiraban a entrar en la administración centralizada del imperio. En lugar de eso (o además), los *photismoi* o *neophitoi* cristianos ingresaban en una red ecuménica y católica de asambleas que habían desafiado el poder del emperador, sin violencia.

El medio de ingreso consiste en un itinerario místico cuyos símbolos concentran la memoria de Israel liberado de la esclavitud, puesto a prueba en el desierto, y adoptan la perspectiva sobre el cosmos de ese Mesías-*Kyrios* crucificado y resucitado. El rito bautismal y la *sphragis* (la señal de la cruz) significan la identificación del iniciado con la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

Las figuras *tipológicas* del Bautismo representan el ingreso de la persona en una *communitas*, en términos de Victor Turner[2], donde las jerarquías del mundo son anuladas y la experiencia de fraternidad radical, junto con la filiación divina, atraviesa todas las capas de la memoria humana, desde el alfa hasta el omega: la Creación, el diluvio, el paso del Mar Rojo, Elías y el paso del Jordán. Después del Bautismo, la unción crismal significa "el despertar de los sentidos espirituales"[3]. "Así, el Niño Jesús, que nace en todos nosotros, pero crece más o menos en quienes lo reciben, no es el mismo en todos, sino que, según la capacidad de aquel en quien mora, se muestra niño, adolescente, adulto, a la manera de la vid"[4]. Por último, la Eucaristía "es el sacrificio incruento mediante el cual participamos en los sufrimientos y en la divinidad de Cristo"[5]. "Esto es mi cuerpo que en favor de vosotros es dado[6]. Haced esto en mi memoria"[7] Lc 22, 19b (vid. 1Cor 11, 24)[8].

La *paideia* de los varones educados por la retórica era un capital simbólico que les aseguraba un capital social: un ámbito de relaciones sociales entre *amigos*, el cual debía excluir cualquier violencia[9]. Pero en el marco de la iniciación cristiana y el ritual del

---

[1] DANIELOU (1962); DANIELOU y CHARLAT (1975); BOROBIO (1996).

[2] Vid. TURNER (1969).

[3] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógica*, V, 21, PG 33, 1092B.

[4] GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, III, PG 44, 828D.

[5] GREGORIO DE NACIANZO, *Discursos*, IV, PG 35, 576.

[6] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

[7] τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν

[8] Como es sabido, la fórmula paulino-lucana (¿antioquena?) sobre las palabras de la Eucaristía se diferencia ligeramente de la marcana (Mc 14, 22-25) y en mayor grado de Mateo, quien introduce la referencia a la expiación vicaria (Mt 26, 26-29). Pero esto último impide considerar el acto de Jesús como una expresión de amor divino y gratuito, en presente o en aoristo actual; además, el sacrificio cristiano deja de ser "incruento" para convertirse en una ceremonia de crucifixión "por voluntad divina", para que el Hijo pague por los pecados. Lo cual representa algo peor que un despiste teológico. No es lo mismo que Jesús ofrezca su vida entera por amor a los muchos, para que sean rescatados de la sumisión al dominio injusto (dentro y fuera de la persona); que fortalecer tal dominio por medio de Jesús, como un chivo expiatorio.

[9] Sobre la *paideia* en el contexto de la nueva sofística y el Bajo Imperio, contemporáneos de las iglesias, el cual entra en crisis desde la segunda mitad del s. III, a causa de una continua lucha por el poder y los desafíos externos (persas, bárbaros), P. BROWN (1992, 35-70). Aun así, la colaboración entre las élites locales y la administración imperial, en una densa red destinada a la recaudación del impuesto y la circulación del dominio (patrón-cliente), a través de figuras intermediarias (*broker*) como el filósofo-

bautismo-unción-eucaristía, durante la vigilia pascual, las mujeres y los esclavos anticipaban la promesa de la resurrección en un mundo completamente renovado, donde no debían subsistir las diferencias impuestas por la *oikonomía* imperial, al mismo tiempo que eran aleccionados para dar un testimonio pacífico de su fe hasta afrontar la muerte.

Aunque a pocos les interese recordarlo, sea por el excesivo peso de una Historia de la Iglesia dominada por la jerarquía y por la hagiografía, sea bajo el supuesto de que la *libertad griega* fuera suplantada por la *tiranía cristiana*, lo cierto es que el catecumenado ponía en escena los principios clásicos de la *isegoría* (igual categoría) y la *isonomía* (igualdad ante la ley)[1], *abajados* a un plano interclasista y transcultural, para reunir a mujeres y varones, amos y esclavos, ciudadanos y bárbaros, el cual no disminuye la dignidad humana ni la virtud deseada. Lo que ha cambiado radicalmente es el paradigma de tal aprendizaje, es decir, la *paideia.*

La fraternidad de los hijos de un mismo Padre, redimidos por un mismo Cristo y reunidos en la comunión por el mismo Espíritu (Ef 4, 1-16) no deja resquicio a la ambigüedad. "A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida de los dones de Cristo […] hasta que lleguemos todos […] a la plena madurez de Cristo"[2] Ef 4, 7.13. El anuncio del nuevo mundo y de su anticipo por la participación en las asambleas cristianas iba de la mano con la llamada a la libertad y la corresponsabilidad en un proceso histórico de aprendizaje, como expone Ireneo en sus dos obras, una de ellas al servicio de la catequesis: "Dios dispuso de antemano todas las cosas para el provecho del ser humano y para mostrar de modo eficaz su *oikonomía*, a fin de que se manifieste la bondad, se cumpla la justicia, la *ekklēsía* «reproduzca la imagen de su Hijo» (Rom 8,29), y quizás algún día el ser humano madure a través de todas estas experiencias, para que madurando se haga capaz de ver y comprender a Dios"[3].

Ese fundamento no podía variar, aunque la organización social de las iglesias, a partir del s. III, fuera resintiéndose por la modelación del imperio, desde fuera y desde dentro, así como por las tensiones internas del rigorismo, hasta dar lugar a una sociedad de castas, en fecha más o menos tardía. Sólo en el contexto de unas iglesias donde la catequesis *subversiva* y fortalecedora (*paraklēsis*, 1Tes 2, 1-13 s.; Flp 2, 1-11; 2Cor 1, 3-7 ss.) había dejado de tener sentido, por efecto de la identificación entre Estado e Iglesia, lo que se impuso en su lugar fue el *asentimiento sin pensamiento* al poder instituido, a la vez que un rito sobrecargado por la publicidad representativa de la casta sacerdotal.

3.6. Asamblea democrática, ministerios falibles, carismas expresables

La elección por la asamblea de quienes debían presidirla no perjudicó, sino al contrario, favoreció una actitud servicial en los elegidos, al menos dentro del contexto normativo de los evangelios; antes que un derecho canónico instrumental llegase a

---

consejero del emperador, encargado de la persuasión a favor de las clases altas, sirvieron de molde en el que encajar las funciones asignadas a la Iglesia desde Constantino y, sobre todo, por Teodosio el Grande.

[1] Cf. el modelo ateniense de *politeia* según BENÉITEZ (2005).

[2] εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ

[3] IRENEO, *Adv. haer.*, IV, 37, 7. "Dios Padre, por su inmensa misericordia, envió a su Palabra creadora, el cual, venido para salvarnos, estuvo en los mismos lugares, en la misma situación y en los ambientes donde nosotros hemos perdido la vida. Y rompió las cadenas que nos tenían prisioneros. Apareció su luz e hizo desaparecer las tinieblas de la prisión y santificó nuestro nacimiento y abolió la muerte, desligando aquellos mismos lazos en que nos habían encadenado. Manifestó la resurrección, haciéndose él en persona primogénito de los muertos; levantó en su persona al humano caído por tierra, al ser elevado a las alturas del cielo hasta la diestra de la gloria del Padre […]" IRENEO, *Demostración*, 38.

interferir sobre el control cotidiano de sus acciones, las cuales dejaron de responder al marco de comunicación de la asamblea para someterse únicamente a sus pares. El contexto político intraeclesial, por cuanto era percibido en coherencia con el fundamento evangélico y, a la vez, cercana o lejanamente emparentado con los ideales de la ciudadanía (*politeia*)[1], constituye uno de los principales factores a tener en cuenta si queremos explicar el cambio en el rol de los mediadores, entre las ciudades y el poder imperial, que supuso la intervención de los obispos durante la segunda mitad del s. IV.

En vez del filósofo consejero del emperador y los notables educados en la retórica para administrar la polis (amigablemente), recaudar los impuestos de los fundos rurales y controlar a sus inferiores (con violencia cuando fuera necesario), los obispos se presentan como mediadores de la *plebe* urbana y expresan abiertamente su "amor a los pobres", incluso aunque la acción caritativa de las iglesias sólo afectara a sus propios miembros, lo cual hoy le parecería a cualquier trabajador social de *Cáritas* una forma encubierta de proselitismo[2]. Para apreciar, además de criticar razonablemente, el papel que los obispos desempeñaron dentro de la vida de la *polis*, en negociación con los emperadores, cabe compararlos con los actuales *Ombudsman*, de acuerdo con el nombre que ellos mismos se atribuyeron en los sínodos: *defensor pauperum*[3]. Otro asunto es que ejercieran o no el título.

Los obispos eran elegidos efectivamente por la asamblea, con relativa independencia de cuál fuera el modo en que se formaba el consejo de ancianos (*presbitēroi*), útiles para mediar en los conflictos, y si era o no igualmente necesaria la aprobación de los hermanos y hermanas a quienes designaba el obispo para ejercer un servicio a la asamblea (*diakonoi*):

> Ordénese como obispo a aquel que ha sido elegido por todo el pueblo […]. Una vez que se haya pronunciado su nombre y haya sido aceptado, el pueblo se reunirá un domingo con el *presbyterium* y los obispos presentes. Con el consentimiento de todos, que éstos le impongan las manos, sin que el *presbyterium* tome parte en ello. Que todos guarden silencio, orando en su corazón para el descenso del Espíritu. Seguidamente, que uno de los obispos presentes, a petición de todos, imponiendo la mano al que ha sido hecho obispo, ore diciendo [sigue la oración de ordenación] *Tradición apostólica*, 2. [4]

Aun cuando la diversidad entre los modelos de iglesia es patente durante los primeros dos siglos[5], no parece que en ninguno de ellos fuera un *collegium* cerrado de

---

[1] Vid. BENÉITEZ (2005).

[2] Cf. P. BROWN, "Poverty and Power" (1992, 71-117), ampliado en un libro posterior, que recoge un ciclo de lecciones magistrales (2001).

[3] Vid. la tesis de RIVAS REBAQUE (2005) con el mismo nombre, sobre Basilio de Cesarea. BROWN (2001, 68-70 ss.) describe las fuentes utilizadas para crear el código deontológico de esa función social en favor de los pobres, por referencia a las fuentes bíblicas que hemos visto en las secciones II y VI: el rey mesiánico que es aleccionado por los salmos para que defienda a los pobres, el cual se convirtió en tipo simbólico de Jesús. A su vez, la mediación de los obispos hizo aflorar en las sociedades europeas el "clamor de los pobres" como una forma de expresión política. "El pobre es una persona con un queja contra el grande. De similar modo que los pobres de Israel, quienes utilizan la corte del obispo y asisten a su iglesia, también esperan apelar a él, en tiempo de necesidad, en demanda de justicia y protección" ibid. 70.

[4] FAIVRE (1992), cap. 5, analiza con detalle la "documentación canónico-litúrgica" de que disponemos sobre los orígenes de la Iglesia: 1) colecciones: *Fragmentos de Hauler, Constituciones apostólicas, Sínodo alejandrino, Octateuco clementino*; 2) "unidades literarias" que les sirven de fuente o modelo: *Didascalia, Constitución eclesiástica de los apóstoles* y la *Tradición apostólica*. Estas tres últimas (la *Colección tripartita*) "nos sitúan en un momento capital para la historia de las instituciones cristianas: el fin del s. II y comienzos del III". Aunque su reconstrucción es hipotética, la *Tradición apostólica* es coherente con otros documentos en lo que respecta a la elección de los ministerios, dentro del ritual de la consagración episcopal. Por el contrario, la ordenación de presbíteros no se institucionalizó hasta el s. V.

[5] Vid. BAUER (1934); BROWN (1986); ROLOFF (2001).

sacerdotes[1] o un *pontifex* –como en el sacerdocio oficial romano- quien determinara la persona del *episkopos*, sino que la asamblea tenía capacidad para proponer y para decidir, mientras el consejo de ancianos (*presbyteroi*) servía para *orientar* la elección[2]. Gracias a una sabiduría formada en la experiencia (vid. apdo. 3.4 de esta sección), tales procesos se caracterizaban por la búsqueda de la unanimidad.

La estructura patriarcal que dibujan las *cartas pastorales* (1 y 2 Tim, Tit) no sirve para caracterizar la vida de las iglesias más que desde una perspectiva parcial e ideológica, aunque haya prefigurado una mentalidad de casta que se consolidó más tarde. Basta comparar su reinvención de los orígenes con el presente al que se refiere la carta de Clemente romano y el futuro desde donde se escriben las *Didascalia*. Ya hemos visto que las viudas (cf. 1Tim 5, 3-16), aun cuando fueran protegidas por los obispos, dependían *directamente de las asambleas*, cuyas colectas dominicales les proporcionaban sustento; mientras que el obispo podía ser cuestionado (o elogiado) por su administración. A su vez, los huérfanos estaban a cargo de las viudas, aunque no fueran sus madres. Algunos aspirantes a obispos pretendieron apropiarse la guardia de la tradición frente a cualquier innovación, pero por eso mismo nunca fueron elegidos, como Hipólito. Los ministerios no eran, todavía, un instituto racional-instrumental, es decir, un sistema *independizado*[3].

Así debió de continuar, entre persecuciones y crisis, al menos, hasta que las iglesias norteafricanas, a través de Cipriano y sus sucesores, elaboraron una eclesiología jerárquica, cuyo modelo indirecto era el estado romano[4], la cual tardó muchos siglos en ser aceptada por otras iglesias, y casi desapareció del mapa tras las primeras invasiones bárbaras (vándalos), poco después de la brillante actividad de Agustín de Hipona. Al contrario, la vida de las iglesias durante los ss. II al IV, tanto en oriente como en occidente[5], sirve de ejemplo a una democracia cristiana *inter nos*, como la mejor

[1] Uno de los tipos de asociación con una función estatal (a diferencia de la *Öffentlichkeit* en sentido moderno; cf. *sacra publica*, "culto oficial") en el imperio romano eran los *collegia sacerdotum*, a su vez divididos por la categoría de los sacerdotes encargados del culto oficial (pontífices, quindecenviros, epulones y augures), cf. RÜPKE (2002).

[2] Cierto que el recurso de las *ekklēsiai* cristianas a una terminología propia de su época o adaptada de la tradición bíblica (gr. *presbyteros*, heb. *zakhem*) hace más difícil percibir las diferencias en el modo de organización. Pero la elección de los obispos por la asamblea era lo más común (cf. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, IV, 4, 10-15), así como su capacidad de decisión, en constante diálogo con los propios ministros (cf. lo apuntado y no desarrollado en LG 12). No estamos hablando de "soberanía popular" en sentido jurídico moderno, sino de una racionalidad comunicativa que sirve de fundamento real para que hable el Espíritu a través de diversas voces, sin disciplinas de partido.

[3] Cf. HARNACK (1894-1898, II, 77 ss).

[4] Cf. CIPRIANO, *Ep.* 59, donde utiliza el término de *sacerdotum collegium* para denominar el colegio de los obispos y la comunión jerárquica entre ellos, al modo de los magistrados romanos (*collegae*, a diferencia de los sacerdotes estatales romanos, dotados de *auctoritas* individual), más allá de su reunión en los sínodos y concilios. Esa mezcla entre la doctrina propia de la magistratura sujeta a elección (cónsules), junto con el título de *sacerdos*, que se transmitía por medio de una sucesión jerárquica, es consecuencia de que los obispos eran, como los cónsules, elegidos en una asamblea, pero se mantenían en el cargo de por vida. Lo que quizá fue comprendido como una metáfora de la necesaria colaboración y la comunicación entre los obispos, en beneficio de la comunión *entre las asambleas* (puesto que el sínodo consistía en una asamblea de asambleas), se convirtió en una reproducción del sistema empleado por el culto imperial, desde que la religión cristiana fue convertida en religión oficial (370 d.C.). Cf. GUERRA GÓMEZ (1972); DUNN (2003). Acerca de la "communio hyerarchica", cf. la "Nota explicativa previa" a LG, así como LG 22.

[5] Cf. GRYSON (1973; 1979; 1980); NORTON (2007). En Oriente, a partir del s. IV, se hacen patentes las intrusiones de los emperadores para nombrar a los obispos (sobre todo los Patriarcas de las respectivas sedes: Alejandría, Antioquia y Constantinopla, con poder de influencia sobre otras) y relegar a la asamblea a una aprobación pasiva. Consideraban a esos patriarcas como si fueran "sus prefectos pretorianos" NORTON (2007, 239), con la finalidad de "mantener el orden público". Pero esa estrategia

defensa posible frente a las acometidas de un sistema autoritario (imperio, señores feudales, *sacra potestas*)[1].

Los obispos que defendieron el Concilio de Nicea, o que desarrollaron todavía más los dogmas de la *koinōnía* divina, como prototipo de la comunidad humana, no se enfrentaban a las asambleas como tiranos, sino que eran sostenidos por ellas frente a otros obispos impuestos por el emperador de turno. La doctrina de la *monarquía* divina, que procedía de los ss. II-III, fue identificada por la teología oficial con el *imperium*, mientras los rebeldes a tal aberración, desde Atanasio a Juan Crisóstomo, la explicaban de otro modo: la obediencia a Dios antes que a los legados imperiales.

> Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó con el monoteísmo como problema político, y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una teología política que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política[2].

Como ha explicado Eric Peterson, teólogo alemán huido del nazismo en 1936 para vivir en Roma, la liturgia pública de las iglesias era un continuo acto de subversión (el *tiempo escatológico*) frente al *monoteísmo político* del emperador, quien fue presentado por Eusebio como "obispo exterior" y príncipe de la Iglesia[3]. Dentro de la propia comunidad de iglesias (una *asamblea de asambleas*, reunida en sínodos y concilios) no se había instalado un poder absoluto. Por entonces era más perceptible que el obispo de Roma servía a la comunión, sin otra fuerza que el convencimiento[4].

Durante los prolegómenos a la declaración dogmática sobre la Inmaculada Concepción, en un artículo que escribió bajo pseudónimo para la revista *The Rambler* (jul. 1859), el laico Newman canta como un cisne el valor de ese patito feo que la Historia de la Iglesia, al menos en su época, se negaba a reconocer: el sentido de la fe en

---

tropezó en muchas ocasiones con la resistencia popular, en conjunción con obispos favorables a Nicea (ATANASIO) o a una vivencia radical de la fe y de la comunidad, por efecto del naciente monacato, así como una defensa profética y servicial de los pobres (BASILIO, JUAN CRISÓSTOMO). "Uno sospecha que muchos de los obispos arrianizantes en el Egipto del cuarto siglo predicaban a iglesias vacías" ibid., 235. Sea como fuere, la fidelidad o infidelidad de los obispos a los pobres no dependía sólo de su origen social, puesto que muchos de ellos eran aristócratas *curiales.* No obstante, alega NORTON, no fueron los curiales quienes eligieron a MARTIN DE TOURS o a BASILIO DE CESAREA en sus respectivas metrópolis. Además, las sedes más pequeñas no eran de su atractivo, lo cual debió de abrir considerablemente el espectro social de los sínodos y concilios. Era la voluntad popular la que "sacaba a un ermitaño de su cueva", a pesar de su resistencia, para hacerlo obispo (ibid., 244).

[1] BOFF (1982). Las sanciones contra este teólogo no han afectado el núcleo de su defensa de una renovación profunda en las estructuras de la Iglesia, sobre la base de los evangelios y de la única tradición compartida por todas las iglesias: los cuatro primeros siglos.

[2] PETERSON (1935, 95).

[3] De acuerdo con el análisis de PETERSON, la religión política en el ámbito de la *Christianitas* no es comparable al politeísmo, ni aun al monoteísmo nacional judío, por su ambición de absoluto. La vanagloria del príncipe quiere tocar el cielo y abarcar el cosmos a manera de Único Mediador. Quien pretende suplantar al Hijo de Dios desarrolla una para-liturgia con el fin de legitimar un proyecto de dominio absoluto sobre el cosmos, cosa que no se le había ocurrido a nadie hasta la era de los grandes imperios. Con excepción, quizás, de Alejandro Magno, tal idea fue difundida por Eusebio de Cesarea para uso de Constantino y reeditada en tiempos de Justiniano, el Sacro Imperio, Carlos V y Felipe II, hasta alcanzar a Hitler, Stalin y, de otro modo, a las naciones supuestamente elegidas para la misma misión (Inglaterra, USA).

[4] Lo más grave en el planteamiento de la teocracia pontificia desde el s. XI es que se adoptara el concepto de *dominio absoluto por la gracia de Dios* (*plenitudo potestatis*) y que se repartiera el planeta entre los imperios "cristianos" (cf. el tratado de Tordesillas), de modo que los reyes españoles y portugueses pudieran identificar sus intereses con la voluntad divina. No obstante, contra esa componenda reaccionó Paulo III (*Sublimus Dei*, 1537), a solicitud de franciscanos y dominicos que enviaban noticia de las "Indias".

la asamblea cristiana, como algo más que un espejo del magisterio episcopal; hasta ser una fuente de salvación en épocas de crisis. Quien se haya acostumbrado a una Historia política a cargo de un elenco muy limitado de figuras, en lugar de rehacer la *Historia de la memoria*, se sorprenderá todavía más de estos hechos:

> Veo en la historia arriana un ejemplo palmario de un estado de la Iglesia, durante el cual, con el fin de conocer la tradición de los apóstoles, debemos recurrir a los fieles [es decir, al pueblo de Dios sin poder o sin ministerios reconocidos]. Porque honradamente confieso que, si voy a los escritores, en cuanto debo acabalar las cartas de Justino, Clemente e Hipólito con los doctores de Nicea, me siento confuso; y lo que me revive y restablece, tan lejos como la historia va, es la fe del pueblo […] Su voz, pues, es la voz de la tradición, y el eco llega hasta nosotros con tanto más énfasis, cuanto consideramos 1) que aquello ocurrió en los verdaderos comienzos de la *Ecclesia docens*, ya que apenas puede decirse que hubiera una historia de su enseñanza hasta que concluyó la era de los mártires; 2) que la doctrina en controversia era de tal trascendencia, estando como estaba en el pleno fundamento del sistema cristiano; 3) que el estado de controversia y desorden se prolongó durante el largo espacio de sesenta años; y 4) que implicaba serias persecuciones, en el ámbito de la vida, la integridad física y la propiedad, contra los fieles cuya perseverancia leal decidió los hechos[1].

Dicho en términos sociológicos, los símbolos dogmáticos (la Trinidad, la divinidad del Crucificado), aunque imperfectos y sobrecargados por la teología natural (la *pronoia* estoica, el idealismo neoplatónico), servían para representar, en primera instancia, la norma vigente en el mundo social de unas iglesias puestas al servicio de los pobres y los vulnerables, que reunían en equidad, gracias al memorial de Cristo y a la comunión con Dios-a, a mujeres, esclavos, plebe urbana y *patrones*[2]. Quienes proclamaban el Misterio de Dios en aquel tiempo no necesitaban ser por completo conscientes de lo que significaba que el Crucificado fuera igual a Dios y que Dios mismo fuera una comunidad de personas iguales, por cuanto era el horizonte regulativo de su esperanza y de su práctica.

No es casual que tanto las iglesias reformadas como algunas iglesias ortodoxas mantengan la tradición de que los obispos (y los demás ministerios, si es el caso) cuenten con el refrendo de la asamblea o sean designados por ella. Sendos obispos de Roma, en el s. V, cuando el imperio de occidente ya se había desintegrado, promovían explícitamente dicho procedimiento: "Qué no se imponga al pueblo, contra su voluntad, a un obispo" [3]. "Quien debe presidir a todos, debe ser elegido por todos"[4]; "qué no se ordene a nadie contra la voluntad de los cristianos y sin que ellos lo hayan pedido expresamente"[5]. Además, justo al contrario de lo que sugieren los prejucios aristocráticos, las asambleas no propiciaron la corrupción que tan frecuente era entre los cargos imperiales, sino que la evitaron, a fuerza de transparencia[6]. Ese contraste, reconocido por el pueblo y manifestado por los cánones que defienden el derecho de los pobres[7], sólo dejó de producirse cuando la elección quedó en manos de pocas personas: los señores feudales y algunos clérigos.

En el lado de occidente (Italia, las Galias, Hispania), las asambleas fueron creciendo en su capacidad de decisión, a la vez que se desintegraba el imperio. Sin embargo, la "conversión" al catolicismo de Clodoveo en la Galia o de Recaredo en

---

[1] NEWMAN (1859). Cabe recordar, entre otros muchos sucesos, la masacre de Edesa, ejecutada por el emperador Valente cuando los cristianos (pro-nicenos) ocuparon una iglesia contra sus deseos (NORTON, 2007, 56; SOZOMENO, *Historia eclesiástica*, VI, 18).
[2] Vid. LANE FOX (1986, 293-335).
[3] CELESTINO, *Ep.* 4, 5 (PL 50, 434).
[4] LEÓN MAGNO *Ep.* 14, 5 (PL 54, 673).
[5] LEÓN MAGNO, *Ep*. 38, 1.
[6] NORTON (2007, 243 s.)
[7] GONZÁLEZ FAUS (ed. 1991).

Hispania dio paso, aunque parezca contradictorio, a una limitación de tal autonomía, como ya había ocurrido en África desde mediados del s. V, a causa de la intervención regia sobre las iglesias. Durante la alta edad media, la feudalización llegó a ser tan escandalosa como para justificar la centralización papal del poder, con el sustento de las órdenes benedictinas (Cluny, Cister), en defensa de la *libertas ecclesiae*, a partir del s. XI. Pero por ese cauce, al cabo de un milenio, no hemos recuperado la libertad perdida, mientras quienes detentan todo el poder no decidan, sin presiones de ningún César, recobrar la memoria.

Así pues, al fundamento *arqueológico* que acabo de exponer se suma hoy otro de igual relevancia: la oportunidad histórica de que las iglesias, durante tanto tiempo sometidas a la presión de estructuras imperiales, feudales, absolutistas, totalitarias, por este orden, puedan aprender a organizarse de un modo radicalmente nuevo, en sociedades abiertas. Los procedimientos democráticos pueden ser desarrollados en profundidad dentro de una asamblea donde se prevean los medios necesarios para el diálogo permanente entre ministerios y carismas, así como para el reconocimiento equitativo de los servidores *en todas sus expresiones*[1]. Quizá de ese modo la *Ekklēsía* vuelva a ser signo y sacramento de salvación, del modo más adecuado para que el "relativismo" de los intereses en pugna, especialmente de los más poderosos, sea corregido por formas de relación interpersonal y social que reconozcan la sacralidad-fuente de la persona viva y, especialmente, del ser vulnerable. Tal es el nuevo/eterno *canon de la vida.*

3.7. Un mundo paralelo

No pretendo equiparar las *Didascalia* a otros testimonios de la memoria, comenzando por los evangelios. Además de la pseudonimia encubierta (pseudoepigrafía), también es necesario tener en cuenta la crítica de los historiadores. Lane Fox se pregunta cuáles serían las ventajas espirituales de leer a un obispo o a un adulador del episcopado, en vez de a un filósofo helenista, cuando hacían uso del Primer Testamento para amenazar a los demás con la ira divina y, al mismo tiempo, pretendían ser fieles a los evangelios para recomendar a todos misericordia, incluso ternura, con los pecadores[2]. Ya hemos dedicado varias secciones (III y V) a analizar los símbolos que han provocado una especie de esquizofrenia religiosa en los intérpretes fundamentalistas de la tradición bíblica, de la que es posible sanar con ayuda de un amor intenso por la verdad[3]. Ahora me parece más interesante asumir la corrección de los historiadores sobre la función del obispo como garante de una estructura social que algunos consideran invariable, aunque no ha dejado de cambiar ni de asimilar, con mayor o menor distancia, la *oikonomía* de su tiempo.

---

[1] Lo que planteo no es una versión "descafeinada" de la *ekklesia* según SCHÜSSLER-FIORENZA (1989; 2007) o BOFF (1982), sino una respuesta fundada en la *Historia de la memoria*, a quienes los han excluido de facto de la Iglesia católica "con buena conciencia", como si fueran sus "víctimas". Cierto que es inviable e inhumano el objetivo de excluir al disidente. Tampoco me lo planteo en sentido contrario: convertirme en el *dictator*.

[2] LANE FOX (1986, 557 ss.).

[3] En el nuestro, a pesar de las apariencias, sigue ocurriendo lo mismo; sólo que en vez de hacer nuestros los valores de una sociedad abierta, estamos en la *tentación* de confundir la Iglesia católica con una multinacional de la propaganda. Éste debería ser el tiempo oportuno para que la Historia de la memoria facilite la reflexión, en vez de una asimilación mecánica, con el fin de propiciar el aprendizaje dentro y fuera de las iglesias. Me parece que es necesario, también, aplicarse a uno mismo el mensaje que el papa BENEDICTO ha lanzado al mundo por medio de la carta *Amor en la verdad* (2009).

Las tablas domésticas que restringían el uso de la palabra a las viudas ascetas, para que no hablaran sobre el reinado de Dios (*Didasc.* iii, 5)[1], y vedaban a las mujeres el ministerio de la enseñanza (*Didasc.* iii, 6), precisamente ponen de manifiesto que las viudas hablaban muchas veces y que las mujeres enseñaban de forma habitual, aunque sin el pleno reconocimiento de los varones[2]. Sin embargo, las *Didascalia* permiten el desempeño de mujeres diaconisas, dicen, sólo con el fin de evitar el contacto entre ambos sexos y la contemplación de la desnudez durante el bautismo por inmersión (iii, 12). Esa actitud pudibunda, si fuera tan principal, limitaría su servicio al ritual del Bautismo, una vez al año. Pero el texto deja ver que la autoridad de las mujeres diáconos en la asamblea permanece como oficio todo el año. En el *Contra Celso*, Orígenes, un varón culto del s. III, con prestigio hasta en la corte del emperador Felipe el árabe, escribe a sus pares "espirituales". Lamenta el descrédito que supone estar inserto en asambleas de pobres, esclavos y mujeres. Ahora bien, como decía la canción, no podría vivir sin ellos.

Lo que subyace a ese escándalo-que-teme-el-escándalo es una infraestructura patriarcal (mediterránea, helenística, judía, cristiana o musulmana) de la *ascesis* y el *deseo* que, en vez de orientar las relaciones equitativas entre los géneros, excita la *líbido* por medio de la Ley, como han investigado antropólogos, psiquiatras, sociólogos, etc., empezando por Pablo (Rm 7)[3]. La autodescripción del obispo como *presencia divina* del poder de Cristo y del Padre en todas sus actividades, además de en su representación del memorial ante el asamblea, recrea de modo inconsciente los modales que imponía el culto al emperador, en los rituales de la así llamada "asamblea de los impíos"; pero los suaviza en un grado mayor o menor. "Para vosotros soy obispo; con vosotros,

[1] Ni tampoco podían hablar sobre "castigo y recompensa", lo cual era reservado al obispo o los diáconos varones.

[2] Cuando debatían sobre la Iglesia visible e invisible, católicos y protestantes, se olvidaban de la realidad sensible.

[3] Vid. FOUCAULT (1976, 95 ss.). "No hay que engañarse: bajo la gran serie de las oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-consciencia) que parecían reducir y remitir el sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado no sólo —no tanto— anexar el sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituados como estamos, desde los griegos, a tales "conquistas"), sino hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia— bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo" ibid. 95. El poder, haciendo uso de la ley, no controla, no puede controlar el cuerpo, sino que re-produce el deseo, de forma contradictoria y difusa, secretamente. Un ejemplo: la convalidación del matrimonio homosexual no es aceptada por motivos aberrantes, tales como que supone un "atentado contra la familia" (?). Quizá el motivo secreto sea que la aceptación normativa de la homosexualidad supone una cancelación del deseo absorbente, central, que le estaba asociado. Así, otro amplio sector de la sexualidad escapa al control de una *confesión* unilateral y un régimen penal.

Sin embargo, todavía queda una región entera que sigue sometida al poder (habría que añadir: formas modernas de poder). A ello se refiere FOUCAULT: el *saber* instituido sobre la sexualidad, de modo tal que categoriza todo placer y condiciona, incluso, la vida. Sólo el sexo es considerado verdadero. La relación humana, en toda su profundidad y diversidad, se diluye bajo el peso de ese saber tecnológico: la ternura, el cuidado, la entrega por el otro ser vivo, serían *falsos*. La mera recreación en el otro ser está prohibida, o sólo es permitida bajo la rúbrica del sexo. Cierto que el guardián de ese saber y el productor de esa retórica ya no son la religión, ni la familia patriarcal, sino la burocracia estatal, la empresa y el mercado, con objetivos definidos: someter la persona a través del cuerpo. Pero ambos poderes siguen actuando: unos niegan el sexo, mientras excitan el deseo por medio de prohibiciones, confesiones y penitencias; otros lo absolutizan convirtiéndolo en un objeto despersonalizado. Llegamos a donde llegaba Pablo: ¿quién me librará de esa agonía, entre el ascetismo y la deshumanización? ¿No es el sexo, sencillamente, una dimensión y una capacidad de la persona (como el lenguaje, la nutrición, el cuidado, la procreación) que sólo se satisface en el reconocimiento interpersonal, más allá de una retroalimentación por los estereotipos del deseo (el cuerpo perfecto, la propiedad del otro, la humillación de la mujer, el esclavo y el niño, la violencia sado-masoquista, el "doble vínculo")?

cristiano", dice Agustín a su asamblea[1], como si no fuera un servicio comparable a los desempeñados por los demás cristianos: "para vosotros soy Cristo, y con vosotros, también". Más allá de una doctrina concreta, la asamblea tenía una vida ministerial y carismática que se articulaba con los ministerios ordenados para evitar la idolatría al poderoso[2].

La eclesiología actual en la Iglesia católica ha heredado de aquella época el orden ecuménico de los tres ministerios, junto con la imagen doctrinal de un poder análogo al divino. Ciertamente lo es, pero no ha sido correctamente interpretado: la semejanza de Jesucristo consiste en servir al empoderamiento de una asamblea donde los últimos son primeros (Mc 10, 42-45). Por el contrario, hay quien considera en nuestro tiempo una herejía o poco menos que un obispo "honre a la diaconisa en el papel del Espíritu Santo" (*Didasc.* ii, 26). Cuesta asumir que el devenir histórico permite cambiar de nuevo la índole de nuestras metáforas y la simbología de nuestras estructuras, en la medida que la sociedad actual hace viables formas de relación social más humanas y mucho más significativas de la comunión con Dios-a, basadas en la equidad, la libre comunicación y la argumentación racional, sea en el marco de la familia, sea en la asamblea humana.

No hay presencia divina que no sea interpersonal ni existe la persona fuera de la relación, por el fantaseo de un individuo autosuficiente o un yo eternamente dominador. No el *colectivo*, ni el *individuo*, sino la asamblea de personas en comunión con el amor de Dios-a Madre/Padre y Dios-a Hijo-a, son el signo más perfecto de la vida divina (cf. LG II). Ese pueblo internamente comunicado por la solidaridad en la mesa de Jesús es el que comparte la libertad (*parresía*) de los mártires frente a cualquier forma de opresión y quien demuestra ser un mismo sujeto (*ousia, substantia*) con Cristo, a través del amor de personas distintas.

> Pero si una mujer o un hombre pobre debiera venir, sea del mismo distrito o de otra congregación, y especialmente si son avanzados en años, y no hubiera sitio para ellos, tú, Obispo, con todo tu corazón, provee un lugar para ellos, incluso si tienes que sentarte en el suelo, porque no eres alguien que se mida por la posición social de la persona, sino porque tu ministerio sea aceptable ante Dios (*Didasc.* ii, 58).

Durante varios siglos, con toda seguridad hasta el s. III, era común y aceptado que los miembros de la asamblea se levantasen a orar y a profetizar durante las reuniones litúrgicas (1Cor 14), como hacen suponer las *Didascalia* precisamente cuando aconsejan que no se permita hablar a los pecadores hasta que se arrepientan. Sin ese proceso de comunicación permanente no habría sido posible el consenso de los fieles frente a la retórica de los emperadores durante el s. IV, cuando se constituye el fundamento dogmático de las iglesias: la divinidad de Cristo y la igualdad de las tres personas divinas en la comunión de un* sol* Dios*.

Tal dinamismo se hace un poco más patente gracias a los primeros historiadores de la Iglesia[3], aunque se preocupan más de los acontecimientos políticos que de la vida cotidiana. Para reconocer el papel jugado por las mujeres en las iglesias de los ss. II y

---

[1] "Me asusta lo que soy para vosotros, me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros cristiano. El primero es nombre de obligación, el otro de gracia; el primero de peligro, el otro de salvación" AGUSTÍN, *Sermón* 340, PL 38, 1483. Y continúa resumiendo su función: "No tanto presidir como servir (non tan praeesse quam prodesse)" ibid., 1484.

[2] Como avisó Lord Acton, católico liberal en tiempos de Pío IX, si "el poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamente".

[3] EUSEBIO, a pesar de su peculiar retórica en favor del emperador; SÓCRATES, considerado imparcial por su simpatía hacia el donatismo; SOZÓMENO, quien se basa muchas veces en SÓCRATES, muestra especial interés por la comunicación del cristianismo a los pueblos bárbaros (armenios, godos, árabes/sarracenos, persas, indios, etc.).

III son los oponentes del cristianismo (Plinio, Marco Cornelio Fronto, Apuleyo, Luciano de Samósata, Galeno, Celso) quienes sirven de fuente, como ha descubierto Margaret MacDonald[1]. Yo sólo he añadido las resonancias de la asamblea cristiana en algunos de esos autores: su capacidad subversiva, no precisamente porque imitaran los modales de sus poderosos críticos (violencia sagrada, *apatheia*, elitismo), sino en la medida que proponían y vivían otros paradigmas. A través de los escritos doctrinales (*Didascalia, Constituciones apostólicas*) apenas se distingue el perfil recortado de la figura del obispo sobre los ecos de una vida bullente y diversa. Más allá de nuestras proyecciones, conviene recordar que los obispos no tenían en absoluto el monopolio de la enseñanza (catequesis), ni de la palabra (profecía), ni del testimonio (mártires y confesores), aunque fueran protagonistas con el asenso de la asamblea, quienes les habían elegido, tanto mujeres como varones. Las definiciones de fe se tejían en la continua relación interpersonal, ministerios incluidos, por lo que también hicieron posible que textos de diversa índole convivieran en un canon todavía abierto.

Tampoco es difícil suponer que si Tertuliano desprecia a la asamblea, o Hipólito repudia a los obispos de Roma, es porque ninguno de los dos fue elegido para tal ministerio. No obstante, los rigoristas, como la "Nueva Profecía", se expresaban sin muchos impedimentos en las reuniones cristianas, tanto como otras visiones sobre la moral que prefiriesen comentar los evangelios, para fortalecer a los débiles, en vez de amenazar a la concurrencia. Es bastante probable que las expresiones de la mayoría de los cristianos, así como el sentido de su convocatoria a los gentiles, fueran de la índole comentada por Celso ca. 170, aunque sin la máscara deformante de la vigilancia imperial: una asamblea de pecadores perdonados, pobres, mujeres y esclavos que se sentían empoderados, dentro de ese mundo social. La comunidad de bienes y servidores era real, en mayor o menor medida. El memorial debía de ser participativo, expresivo y terapéutico, aunque Lane Fox lo imagine con el aburrimiento de quien ha conocido otra cosa[2].

No era "un mundo perfecto". La impermeabilidad del imperio a los valores que se promovían en el seno de las asambleas hacía muy difícil que tuvieran un efecto más visible sobre la organización de la sociedad entorno. Pero su índole pacífica hizo que, desde el reinado de Trajano al de Decio, los emperadores renunciaran a una persecución programática de los cristianos, a la vez que advertían el peligro latente y los rechazaban con intolerancia. En el mismo o parecido tono debían de situarse las iglesias ca. 230, más de medio siglo después, cuando alguien presenta a Orígenes el *Alēthēs Logos* de Celso para que le responda. Ese alguien podría ser, en verdad, el mismo Orígenes.

Y puede ser que la alarma le viniera de su propio sentimiento, por una situación peculiar entre los intelectuales más felices gracias al imperio: la así llamada *segunda sofística*. Sus representantes viajan de ciudad en ciudad para intervenir ante sus asambleas y en sus academias, son honrados y admirados como *enviados de los dioses*. Orígenes, por el contrario, permanece en Cesarea, y viaja, sobre todo, para visitar a algunos de sus alumnos, con quienes comparte un mundo de símbolos y una sensación de superioridad sobre la masa. No es casual que ese magnífico filólogo, uno de los más

[1] MACDONALD (1996, 49-126).

[2] LANE FOX (1986, 559-560) hace su parodia de las *Didascalia* tomando literalmente en serio que las asambleas consistieran en el retrato de la doctrina: viudas sentadas al fondo y jóvenes separados por sexos, para evitar flirteos. Una asamblea sin vida intelectual, deduce el historiador, dado que los libros paganos les eran desaconsejados. Lo que más le deprime es que el único texto de historia recomendado fueran los libros de los Reyes, y que se pretendiera corregir la tendencia de los varones a dejarse el pelo largo. Sin embargo, no debió de ser fácil erradicar la costumbre, cuando un sínodo temprano de obispos en Hispania llegó a denegar la comunión a cualquier chica que tuviera un novio con melenas.

brillantes de la Antigüedad, pensara que el Hijo era inferior al Padre, y el Espíritu, a su vez, inferior al Hijo, pues todavía está en contacto con este mundo. En la Iglesia católica, el origenismo era otro mundo dentro del mundo paralelo, pero no podía dominar a los demás.

Ahora bien, según crecían las iglesias y sus ramificaciones, muy lentamente, con la adhesión de miembros de otras clases sociales mejor situadas, más claro se hacía para el imperio que la amenaza tenía rostro: dirigentes elegidos por las asambleas. A diferencia de muchos motines, linchamientos y condenas locales, aun contra una iglesia entera, como los mártires de Lyon, o contra un grupo más activo, como la "Nueva Profecía" de Cartago, los emperadores Decio y Valeriano, a medidados del s. III, y la Tetrarquía, desde inicios del s. IV, se cebaron contra unos líderes soportados por asambleas pacíficas que, en algunas ciudades, ya eran más numerosas que las *ekklēsiai* restringidas a ciudadanos varones, libres y dispuestos a hacer la guerra.

Desde el 250 hasta el fin de ambos imperios, oriental y occidental, uno de los ejes de la política de esos *dioses* se orientó a lograr el dominio de las asambleas, primero por la fuerza, luego por la persuasión, finalmente por la absorción. Para conseguirlo, tenían que separar en dos o más partes el universo eclesial. Tanto los sueños olímpicos de algunos dirigentes, como las jerarquías iniciáticas de los espirituales, como Tertuliano u Orígenes, cada uno a su manera, hasta entonces bajo el control de las asambleas cristianas, llegaron a materializarse en dos nuevas castas.

X. Pérdida y recuperación de la memoria

ni kani ní kúu va kuú,	Aunque muy lejos te vayas
ndaka va yúu xaa ú (bis)	me acordaré bien de ti (bis)
ni inka ñuu na xika ú	Aunque a otros pueblos camines
ndiaa ku ini nima yúu (bis)	mi alma sigue fiel (bis)
tu mii ú ndakáa ú xaa y	Si tú mero pides por mí
mii yúu ndakáa yúu xaa ú (bis)	yo mero pediré por ti (bis)
ndia ñuu na xika ú	A cualquier pueblo que vayas,
ndaka va yúu xaa ú (bis)	me acordaré bien de ti
P. Ignacio (Metlatónoc, Mixteca de Guerrero, México, 1980)	

[1]

La memoria no es un almacén inerte, sino un proceso vivo que se actualiza, al igual que el lenguaje y que cualquier acción simbólica, en sus actos de comunicación, donde los intérpretes a uno y otro lado del escenario, actores y audiencia, tienen un papel activo. La explicación estructuralista de la memoria como un proceso cognitivo o como un conjunto de categorías no da cuenta completa de sus bienandanzas ni de sus patologías.

En esta sección he intentado resumir las investigaciones sobre el aprendizaje que conduce desde la memoria concreta a la Historia, a través de la memoria colectiva y, sobre todo, gracias a la incitación de aquellos grupos sociales que demandan el contraste histórico entre distintas memorias, desde la perspectiva de las víctimas que demandan verdad, a la vez que justicia. Cierto que la voluntad vindicativa (vengadora) no es el mejor modo de motivar el aprendizaje histórico, pero también que el testimonio por las víctimas frente a sus agresores, en situación de desamparo institucional, ha sido el agente más favorable al surgimiento del discurso histórico, a diferencia de la *historia retórica* de los vencedores.

En la Historia de la Iglesia, los evangelios han sido cubiertos por una capa fósil, que no los protegía de las malas interpretaciones, tanto como de *la interpretación*, en sí; lo cual era como poner puertas al campo. Las perspectivas más genuinas son, precisamente, las que se cuecen en la polifonía de la asamblea cristiana, que nunca podrá dejar de ser lo que es ni dejará de aspirar a su plena manifestación, *antes del fin del mundo*. Al contrario, los evangelios –y concretamente, los relatos de la Pasión en el contexto de la vida narrada, sin recortarlos ni aislarlos de la persona entera- han desatado la emergencia de testimonios que solicitan acuse de recibo incluso a sus agresores, para romper el espejo de su dominio. Esa intención tiene un horizonte místico, que no puede ser hurtado: la Memoria permanece.

La asamblea humana, en su sentido más inclusivo y abierto, no será un ejército ni un grupo paramilitar. Comienza, de hecho, con la reunión plural de quienes son ninguneados en cualquier historia del imperio: quienes preparan un *Cahier de doléances*, mucho antes que se desatara la violencia, quienes escriben un diario durante

[1] Apud JOAQUÍN MARTÍNEZ, *La lengua mixteca en la Montaña Baja: La identidad amenazada de un pueblo migrante*, Asociación Ekumene – Universidad de Alicante, en proceso de publicación.

su transcurso (Ana Frank), quienes han sobrevivido al exterminio o quienes, al principio y al final, hicieron memoria del Mesías crucificado y resucitado. La vida narrada por los evangelios es un símbolo inocultable de la redención de las víctimas, de sus memorias y de sus deseos de vida.

En suma, la esperanza que integra a los diferentes se funda en la *memoria passionis*, si no es un reflejo de la ambición de dominio. Incluyo entre sus manifestaciones actuales, de manera destacada, la memoria del pueblo migrante, a través del ejemplo de los mixtecos, quienes me han partido su alimento y su esperanza.

1. Del testimonio a la Historia, a través de la historia oral

1.1. Historia en segundo grado

La *Historia oral* se ha desarrollado globalmente a partir de las incitaciones de un grupo de primeros cultivadores (los *History Workshops*, asi como Paul Thompson, Philippe Joutard, Ralph Samuel, Jan Vansina, etc.), aunque con distintas tendencias en diversas regiones del planeta. En África está asociada a la tradición oral como fuente del discurso histórico. En USA su cultivo comenzó, desde temprano, por confundirse con la épica de la Conquista del Oeste, aunque ahora esté más relacionado con el trabajo social: sacar a la luz las vidas olvidadas por los sistemas económico y político, con ayuda de universidades, instituciones públicas y organismos privados. Esa orientación (auto)biográfica hace uso de instrumentos complejos, cualitativos, que exploran *la vida escrita* como prototipo de la vida oral, y viceversa (Norman K. Denzin, Jerome Bruner, Kenneth Plummer). En muchos países (Australia, Reino Unido, USA, etc.), el estado financia proyectos para preservar la memoria histórica: trabajos de campo, archivos audiovisuales.

En el esfuerzo por dinamizar y dignificar su relevancia dentro del ámbito de la Historia han sido son muy activas las redes de investigación participante que trabajan para la recuperación de la memoria colectiva en España, Argentina, Chile o Guatemala. Han dado lugar a publicaciones como el *Archivo de la palabra*, en México, o el informe *Guatemala: Memoria del silencio*, resultado del proyecto RENAMHI, en el que participó mi maestro/aprendiz Carlos Martín Beristáin y el asesinado/recordado obispo Juan Gerardi. En España podríamos citar la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, que ha promovido la actual Ley de Memoria Histórica, y la Cátedra Memoria histórica del s. XX, que la UCM ha creado recientemente (2004-5), en convenio con la Asociación de la Memoria Social y Democrática (AMESDE), por medio de la cual pretende contribuir "al estudio de la historia de las víctimas de la violencia política en España en el siglo XX, al análisis de la memoria colectiva de ese hecho y a la relación entre memoria histórica y movimientos sociales, así como a la potenciación en el sistema educativo de una historia veraz, informada y suficiente de la violencia política y sus víctimas".

Entre las funciones de la *historia oral* habría que subrayar su uso razonable por la terapia psicosocial, con el fin de colaborar en la rehabilitación de las víctimas y en la reconstrucción del tejido social, en términos de Martín Beristáin. La Historia oral no anula la demanda de la memoria de las víctimas frente a los agresores, sobre todo cuando el discurso oficial no distingue entre unos y otros. La colección de testimonios

resulta crucial en la vida de los movimientos sociales (obrero, feminista, ecologista, identitario, etc.). Pero no basta con poner unas memorias al lado de otras, en cadena.

Es necesario distinguir con toda claridad la fuerza ilocutiva del acto testimonial que se orienta al *esclarecimiento* de la verdad histórica. Una vez asumido que la subjetividad es condición de todo discurso y que hay un *quantum* de ficción en los testimonios, dejan de ser *obstáculos* para tal fin, entre interlocutores que busquen contrastar sus perspectivas y aceptar la crítica. Tales actitudes, aunque no obtengan un resultado inmediato (incluso dos mil años después), no deberían confundirse de ningún modo con la manipulación consciente del pasado que ejercen el nacionalismo violento, las ideologías en lucha por eliminar *la otra memoria* o un tradicionalismo retroalimentado por el ansia de venganza[1]. El resultado ha sido, durante muchas generaciones, una peculiar mixtura entre épica y memoria, exaltación de la violencia y belicismo/terrorismo, la cual caracteriza a una parte del nacionalismo extremista[2], con frecuencia ligado al fundamentalismo o el integrismo religioso (Sri Lanka, Indonesia, USA, Palestina). Al referirse a las ceremonias conmemorativas que usaron los combatientes en la guerra de Yugoeslavia, Elie Wiesel habla de "abominaciones de la memoria".

En el extremo contrario se sitúa la *gran manipulación* del discurso histórico, pretendidamente objetivo, por los macro-relatos de las ideologías dominantes en distintas épocas: imperialismos sucesivos, marxismo y neoliberalismo, alianzas económico-militares (potencias europeas, fascismos, Pacto de Varsovia, OTAN). Un ejemplo reciente lo estamos comprobando y con-sufriendo a causa del olvido de las víctimas provocadas por el cierre de fronteras en USA y Europa, sobre la base de unas democracias circunscritas por privilegios nacionales e intereses transnacionales. El testimonio de los náufragos, represaliados, explotados sin derechos, expulsados, tiene inevitablemente que confrontar el discurso oficial. Hay que anotar el hecho consabido de que el acceso de *una sola memoria* colectiva al poder, sobre todo si se ha establecido por medios violentos, convierte su "identidad de resistencia" en legitimación del dominio: p.ej. en la Rusia bolchevique, la dictadura franquista, varias fases en el estado de Israel, Serbia durante los años noventa.

1.2. Del testimonio a la Historia

Así pues, llegados a este punto habría que tomar en consideración el conflicto entre memoria e historia, del cual Paul Ricoeur se hace cargo, para no dejar espacio al olvido[3], entre las trampas del relativismo subjetivo, aunque sea el de un *sujeto colectivo*, y una justicia que se precia tanto de objetiva que acaba por ser impersonal. La Memoria es un acto de habla que pretende veracidad por medio de la fidelidad al recuerdo, mientras que la Historia es otro tipo de discurso con una pragmática distinta. Ha de contrastar los testimonios, a la vez que busca validez objetiva, para superar las

[1] Vid. la crítica de A. DIRK MOSES (2007), y la respuesta subsiguiente de HAYDEN WHITE.

[2] Vid. BERIAIN y FERNÁNDEZ UBIETA (1999). "En rigor, el núcleo del discurso nacionalista es inmune a la crítica, porque se trata de una historia, no de una argumentación: una historia que prolifera, que vive en variantes. que se multiplica en historias generacionales y, sobre todo, individuales: en biografías, es decir, en historias de nacionalistas" JUARISTI (1997, 18).

[3] Vid. RICOEUR (2003).

tendencias ideológicas a la polarización[1]. Lo cual no se traduce en una turbia imparcialidad, puesto que tiene que atender a la justicia demandada por las víctimas.

Samuel Byrskog ha intentado demostrar, en primer lugar, que los grandes historiadores antiguos (Heródoto, Tucídides, Polibio, Tácito) buscaban sus fuentes primordiales en la propia observación o en testigos directos (*autopsy*): el testigo ideal de un historiador es "quien se encuentra próximo a los hechos, involucrado y participante"[2]. Sigue siendo el preferido por los reporteros que acuden a informar sobre cualquier suceso y por quienes hacen su crónica, en el oficio periodístico. En segundo lugar, Byrskog inscribe a los redactores de los evangelios dentro de ese mismo género.

Pero no creo que debamos saltarnos soberanamente la secuencia vital, necesaria, entre el discurso de la memoria, la *historia oral* y la perspectiva del historiador que dispone de varias memorias para adoptar o contrastar distintos puntos de vista. El historiador no es un narrador omnisciente, que suplanta a la divinidad o, mejor dicho, se inventa a una divinidad sabe-lo-todo. La tarea de la Historia no consiste en ocultar las voces de los otros para poner en su lugar solamente una crónica de los hechos, sino en rescatar las voces del olvido y añadir otra, sin enmascararse: la propia, con una función mediadora y esclarecedora. Ahora bien, sin tal mediación no hay Historia: no hay quien reconstruya el marco y las condiciones de la comunicación que había sido destruida por el dominio y la violencia.

Si prescindimos de uno de esos tres planos, lo que nos queda es una transición entre dos memorias[3]. Bauckham considera incluso que la memoria individual, transmitida en un contexto formal y rigurosamente controlada por una secuencia de sucesores[4], era preferible a la memoria colectiva, como si pudiera expresarse una afirmación verdadera en una lengua que no fuese común a todos; o si por comunicarla entre muchos dejara de motivar la fe.

De tal manera, Bauckham pretende evitar la sospecha de que las comunidades hubieran inventado las tradiciones[5], como supuso la Historia de las formas (*Formgeschichte*), con el fin de cortar el hilo de la investigación sobre el Jesús histórico, hace casi un siglo. También parece precaverse contra la actual prevalencia de la hipótesis acerca de una *comunidad Q* en el origen de la tradición de los dichos de Jesús, a la que Bauckham vendría a oponer la imagen ideal de una *telefonía sin hilos*[6]. No obstante, si sólo contáramos con la exclusiva memoria de los apóstoles, o con la fantasía de una comunidad privilegiada (Q o X), sería imposible explicar, no ya la diferencia de perspectiva entre los recuerdos transmitidos por Marcos y los del "discípulo amado" (Juan), sino la diversidad de voces, marcos sociales y, en fin,

---

[1] RICOEUR comienza por establecer una diferencia fenomenológica entre qué se recuerda y cómo se recuerda, entre la verdad objetiva y su pragmática. Es razonable alegar contra ese planteamiento, como hace LYTHGOE (2004), que daría nuevos vuelos al fantasma de la objetividad, como si todos los discursos, incluso el del historiador, no fueran subjetivos.

[2] BYRSKOG (2000, 157).

[3] De hecho BYRSKOG considera que los evangelios son literatura memorativa (*memorative literature*), es decir, que se han trasladado "de una memoria a otra", ibid. 127. Paradójicamente, BYRSKOG se esfuerza en devolver credibilidad documental al texto evangélico por el recurso de reconocerle el máximo de exigencia: el modelo de "historia factual" según Tucídides y Polibio. Al menos, evita caer en una dialéctica vana *contra los historiadores*, a favor de los testigos, como la que tienta a otros estudios más recientes sobre la misma cuestión, concretamente, el de BAUCKHAM.

[4] BAUCKHAM (2006, 257-258) se inspira en las escasas citas conservadas de PAPÍAS.

[5] "Papías no mostró ningún interés en absoluto por tradiciones de comunidades anónimas, sino únicamente por tradiciones formuladas y transmitidas por individuos" ibid., 294.

[6] Ambos contrincantes han sido sacados a la luz por el comentario de EVANS (2008), quien defiende la teoría de la tradición mnemotécnica que puso en boga la escuela escandinava (RIESENFELD, GERHARDSON), de la cual ofrezco más detalles en mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*.

memorias, que han confluido durante la composición de los evangelios, comenzando por el primero. No hay ninguna memoria en la que no haya algún grado de subjetividad. Luego es imprescindible el contraste intersubjetivo para buscar la verdad.

También entre los evangelios sinópticos hay diferencias notables. Los prototipos del discurso histórico en la antigüedad fueron realmente utilizados por Lucas, como nos plantea desde el prólogo a su doble obra (Lc 1, 1-4). Pero nuestra primera fuente, Marcos, no se esfuerza tanto por buscar *los hechos* a través de la memoria, como por situar en contraste distintas tradiciones con sus respectivas voces, para que dialoguen. Quizá sin proponérselo, Marcos nos ha ayudado a desmontar un prejuicio favorable a la historia positivista, en lugar del *realismo dialógico*: nos permite tratar con hechos culturales como la impureza o la comunidad de mesa, mejor que con datos tales como el año del censo que realizó Quirino, procónsul en Siria, los cuales terminan por desprestigiar al pobre Lucas frente a los brillantes archivos imperiales[1]. A través de su texto tenemos acceso a la cultura popular y a la plurivocalidad que solía ser echada fuera del discurso retórico, en aras de la autorrepresentación honorable del orador/letrado como perteneciente a los estratos superiores de la sociedad.

De acuerdo con Byrskog, podemos reconocer en los evangelios y, concretamente, en el de Marcos, la intención de reunir las tradiciones orales, así como una construcción pragmática al servicio del ritual ante la asamblea, donde es finalmente *actuado*. Marcos recoge y selecciona sus fuentes, porque atiende principalmente a las exigencias de la vida narrada que ha de reconstruir. Ha tratado con integridad la tradición, de lo cual es prueba las escasas variaciones que introdujeron sus adaptadores, Mateo y Lucas; en su mayoría, cuestiones de estilo. Pero uno y otro discurso, tradiciones orales y evangelio, no tienen la misma función comunicativa.

Los procedimientos redaccionales que utiliza Marcos responden a su propuesta de comprensión teológica, como es sabido. Saca a la luz la intimidad de tales testigos ante la asamblea y, al mismo tiempo, colabora en el surgimiento de un espacio público de comunicación, ante los crucificadores. He analizado detalladamente, en un estudio sobre *Jesús, el aprendiz*, la constante focalización del narrador sobre la persona del héroe, en continuidad de una escena a otra. Se trata de un relato *en primera voz*, lo que nos permite comprenderr el aprendizaje de Jesús, aunque el texto no sea autobiográfico. Los aprendices son omnipresentes y sirven para categorizar a sus contrarios, los oponentes, como en cualquier relato. Sin embargo, su relación con Jesús no es la propia de los ayudantes en un cuento maravilloso, ni está libre de crítica. La llamada de Jesús al seguimiento no es un toque de corneta para formar un ejército, sino una convocatoria a interiorizar el camino: las voces de los otros *interagonistas* (más de cuarenta, en un texto tan breve) y sus historias de vida; la diversidad de una comunidad mucho más amplia: mujeres, niños, servidores[2].

Así pues, parece necesario responder a la intención de cada acto de habla en sus propios términos: los dichos de Jesús, la (auto)biografía oral de los testigos, el relato escrito por Marcos y por los otros tres evangelistas, cada uno en su situación. De acuerdo con Habermas, cualquier acto de habla plantea una triple pretensión de validez,

[1] Tanto brillan las historias del imperio que se permiten olvidar o manipular el nombre de "un tal Chresto" (SUETONIO, *Vida de los doce Césares*, "Vida de Claudio", 55) y ascienden al "prefecto" Poncio Pilato a la categoría de "procurador" (TÁCITO, *Anales*, XV, 44). Pero hay quien los considera una fuente más fiable que los evangelios, en vez de poner ambos relatos en su perspectiva original y contrastarlos.

[2] Las mujeres son desplazadas del foco por el narrador, según BYRSKOG, no a causa del contenido de sus historias, sino por la irrelevancia social de su testimonio. No sería tan "irrelevante" para las asambleas cristianas, si fue introducido en el evangelio con el fin de mostrar dimensiones esenciales de la persona de Jesús.

que atañe al horizonte nunca conquistado de la verdad: veracidad con arreglo al mundo subjetivo, verdad (objetividad) con arreglo al mundo objetivo y justicia por su referencia a una norma argumentable en el mundo social. Ciertamente, la Historia no puede prescindir de la memoria, por cuanto dejaría en el olvido las consecuencias traumáticas de las agresiones y haría prevalecer a los agresores sobre sus víctimas. Cuando así ocurre, como en las breves, imprecisas y despreciativas referencias de Tácito y de Salustio sobre Jesús, es decir, en el marco del imperio que aniquila incluso la memoria de sus víctimas, el reclamo de justicia por parte de éstas tiene una enorme trascendencia; lo cual casi nadie niega en nuestro tiempo. Pero identificar en una amalgama sendos actos de habla (memoria, tradición oral, historia oral, Historia) no es la mejor forma de comprenderlos. La Historia tiene su propio ámbito: el mundo de la vida común, donde el valor de verdad no puede ser determinado dogmáticamente, sino a través de un proceso argumentativo.

¿Se aplica este discernimiento en los evangelios? ¿Reflejan una historia en segundo (o, casi, tercer grado), que ha dejado obrar a la crítica para integrar la veracidad de los testimonios con un sentido común de la justicia? ¿El discurso de los evangelistas reclama valor de verdad o sólo de veracidad, como un participante directo?

Parece que ese discernimiento está presente, comenzando por el evangelio de Marcos. La figura de los Doce aprendices ha sido sometida a una aguda crítica. El evangelista demuestra su oficio de historiador cuando pone de manifiesto los errores de sus personajes, así como un itinerario de aprendizaje en el propio héroe del relato, que se nutre visiblemente de la relación con los otros. El relato nos ayuda a comprobar que esos *interagonistas* no se limitan a confirmar sus ideas, como pruebas dogmáticas, sino que le ayudan a aprender, a través de la escucha y del reconocimiento, en qué consiste el reinado de Dios-a que había proclamado desde el principio. En vez de predicar de sinagoga en sinagoga, como tenía proyectado, Jesús se dedica a "hablar en parábolas" con la muchedumbre y a servir personalmente a quienes eran excluidos de cualquier comunidad religiosa.

Sin embargo, ¿no son tales relatos una construcción teológica del personaje, una legitimación de la Gran Iglesia, o un testimonio demasiado inmediato de las víctimas? Hay que reconocer que esos tres elementos pragmáticos se manifiestan de algún modo, aunque unos sean más visibles que otros en cada uno de los relatos: la apología de Jesús en Juan, la legitimación de los cristianos en Lucas y Mateo[1], una mayor inmediatez del testimonio en Marcos; por lo cual necesitan ser interpretados y tienen que completarse entre sí. La canonicidad de esos cuatro evangelios, frente a los intentos de elaborar una biografía con sus materiales (el concordismo del *Diatessaron*) y frente a meros catálogos de dichos como el *Evangelio de Tomás* u otros relatos donde era patente el recurso a lo fantástico (*Evangelio de Pedro*), reconoce ambas necesidades, de modo que la hermenéutica posterior pudiera continuar su trabajo[2].

Hay un ejemplo que me parece clave, por lo que significa en sí mismo y porque ha dado lugar a una nueva lectura de los evangelios: la hermenéutica feminista de dichos textos como "narraciones patriarcales". No es que las intérpretes e investigadoras feministas sean jueces implacables de los varones. Están sacando a la luz una realidad oculta y un sentido mucho más pleno. Las mujeres, en tiempo de Jesús, no eran consideradas testigos legales y se les negaba su relevancia social. Sin embargo, las

[1] Vid. acerca de la historiografía apologética en el helenismo (*Babyloniaka, Aigyptiaka*), pasando por JOSEFO (AJ), hasta llegar a Lucas (Hechos), STERLING (1992).

[2] Vid. un estudio global que resume muchas investigaciones: sobre la formación del canon, sobre el origen de las comunidades cristianas y su relación con el judaísmo y el helenismo, así como sobre la persona de Jesús, MARTIN HENGEL (2000).

asambleas cristianas las incluían de forma notoria. Los varones que redactaron los evangelios no podían prescindir llanamente de ellas, como así hicieron historiadores insignes, griegos y romanos, con excepción de muy pocas. La audiencia de los evangelios no era un público de ciudadanos honrados. Eran *también ellas*.

Pues bien, aún así son evidentes las manipulaciones del *narrador* acerca de la historia narrada, cuando trata de Jesús en relación con mujeres. El hecho de que Marcos recoja las historias de varias mujeres que se encontraron con Jesús y reconozca, de hecho, la validez de su testimonio, a través de la tradición oral (la mujer con flujo de sangre, la mujer sirio-fenicia, la mujer que ungió a Jesús), mientras que se lo niega a las compañeras de camino por Galilea, ¿qué denota? Otro asunto es que la aparición final de las tres mujeres seguidoras (Mc 15, 40 ss.) provoque un efecto insoslayable en la audiencia: la superación del dominio patriarcal que las había *ocultado*. ¿Era esa la intención del narrador o, más bien, una ruptura de su discurso? ¿No es necesaria, por tanto, una investigación más profunda que rehaga la historia a partir del discurso?

Los evangelios tampoco son obras comparables a una investigación situada completamente fuera del contexto para reconstruirlo en su totalidad. Lo que nos ofrecen es una amplificación crítica de la palabra y de los hechos de Jesús, por cuanto el mismo protagonista de los evangelios había confrontado los cánones de la memoria colectiva, para proponer otro *canon de la vida* cuyo único fundamento sea el amor a la persona viva, todas y cada una, sin excepción. Esa llamada a la audiencia para que supere el marco de lo convencional, a través de la escucha, la experiencia mística de cada episodio vital, la reflexión acerca de las imágenes heredadas, en diálogo abierto con su entorno, es a lo que he llamado *memoria histórica*. La memoria de Jesús reclama una argumentación prohibida por el Templo, por el imperio y sus respectivos agentes, los cuales se consideran a sí mismos incuestionables; pero no se agota en el propio texto. Nos incita a continuarla en cualquier contexto.

1.3. Narrar la vida

Las ciencias sociales han reconstruido el trasfondo del discurso narrativo, tanto la *historia* propiamente dicha, como la *poesía*. La sociedad en su conjunto tiene una entidad propia: sistemas, estructuras y símbolos. Pero las estructuras, como explica la sociología del conocimiento (Husserl, Schütz, Berger), el interaccionismo simbólico (G. H. Mead) y la teoría de la acción comunicativa (Habermas), son construidas y modificadas por nuestras interacciones sociales, no sólo como agentes de alguna agencia abstracta (la humanidad, la nación, el estado, la clase, el género, una institución religiosa), sino como sujetos responsables ante la sociedad, que están urgidos a dar razón de sus actos comunicativos o simbólicos. Así pues, todas las formas de historiografía han necesitado recuperar el enfoque de las vidas narradas para explicar lo que han comprendido durante su investigación (Brunner, Duby, Le Goff, etc.)[1]. La causa no es sólo una concesión al vulgo, como si el *sentido común* fuera algo inferior al *sentido especializado*, sino porque nuestro *mundo de la vida* no se funda en datos macroeconómicos ni en meras abstracciones, sino en una acción humana responsable y un *ethos*.

[1] Vid. de manera destacada la reconstrucción de la vida de las mujeres en un hogar de Lyon, durante la tensión entre católicos y hugonotes, en la obra de DAVIS (1983), así como la de tres mujeres contemporáneas entre sí, separadas por las fronteras religiosas impuestas en la Paz de Westfalia, durante el s. XVII: una judía escritora (Glikl Bas Judah Leib); una monja misionera católica (Marie de l'Incarnation); una protestante naturalista y pintora (Maria Sybilla Merian), DAVIS (1995).

Me parece que ésta ha sido una de las mejores aportaciones de la Historia oral en nuestra época, a pesar de sus limitaciones para darnos una idea del conjunto o explicar el escenario de la acción. La Historia se funda en la memoria y tanto una como la otra necesitan expresarse en forma de *vidas narradas* para hacerse comprensibles. Ésa es también una de las causas para el auge permanente de la novela histórica.

No es individualismo –o no necesariamente- reclamar que la Historia recupere la dimensión de la persona, de manera que una sociedad abierta pueda hacerse cargo de los procesos que tiene entre manos: la crisis económica, el cambio climático, la desigualdad planetaria entre ricos y pobres, la discriminación a causa del género o de la orientación sexual, la guerra y la violencia doméstica, el valor intrínseco de la vida contra el aborto y, al mismo tiempo, la capacidad de las mujeres para decidir cuándo desean concebir. Quienes acaparan los medios de control (poder y dinero, patriarcado y violencia), se autorrepresentan 1) como si las estructuras se reprodujeran por sí solas, o 2) como si unos pocos agentes, los héroes de la biografía antigua (los príncipes, dice Hegel) y de los mitos modernos (el *Self-Made Man*), fueran quienes *hacen la Historia*. Ambos extremos, el estructuralismo y el neoliberalismo, coinciden en su impersonalidad.

Por lo que respecta a la *Historia sagrada*, en singular, habíamos reducido la revelación a los actos de una sola persona (antes enumerados: Budha, Jesús, Mahoma, etc.), como si tales vidas no hubieran ocurrido en el seno de una comunidad, en relación con otros y otras, mientras interpretaban las tradiciones de su pueblo y ponían en cuestión los sentidos de un mundo de la vida común. Por el contrario, incluso los textos sagrados revelan ser *historias sagradas*, en plural, que contienen la huella de una experiencia intersubjetiva y de un aprendizaje en el que participan muchos.

Así pues, todas las formas de la memoria (personal, colectiva, histórica) parecen coincidir con el discurso histórico por ser narraciones y, más concretamente, vidas narradas. Lo cual podría llevarnos a un relativismo plano, meramente subjetivo, donde ni la objetividad ni la justicia fueran valores apreciables. Otra de las claves que necesitamos para interpretar la tradición cultural consiste en distinguir entre poesía e historia, narración y ficción, a la vez que señalamos sus sentidos coincidentes y sus valores específicos.

1.4. El valor de la narración

En esta época alocada, tan nuestra, el mito científico de la objetividad es opuesto al sueño poderoso de la ficción, de modo que todo lo demás queda oscurecido. Basta con la ciencia cósmica y con la ficción doméstica para *ser culto.* Lo objetivo se presenta como la única garantía para distinguir entre verdad y falsedad, como si no fueran igualmente necesarias la justicia y la veracidad para que distingamos entre *verdad y mentira*. Un meteorito no puede ser veraz, aunque caiga verdaderamente. Un ser humano no es una máquina obligada a engañar para realizar sus fines, porque si no, no funciona. Puedo dialogar con las personas y reconocer sus intenciones, para *aprender con ellas*, en vez de proyectar sobre ellas unos estereotipos que no estoy dispuesto a cambiar; es decir, prejuicios que se convierten en calumnias.

Fingir tampoco puede ser, de por sí, un acto malvado, y no lo es. La frontera entre *ficción* y *engaño* es tan clara para el sentido común que Cervantes pudo usarla como una clave cómica al imaginar a don Quijote, un personaje de ficción, que se *auto*engaña con las novelas de caballerías; en el segundo libro del *Quijote*, al héroe engañado con intención de romper el engaño por el bachiller Carrasco, sin éxito; finalmente, el mismo denigrado por la burla de unos *vulgares nobles* cuando quebrantan, en el escenario de su propio mito (su palacio privado), la nobleza del personaje fabricado por Quijano, junto

con esa "voluntad de aventura" que admiraron, desde distintos puntos de vista, Unamuno y Ortega. Pero a Quijano, subraya Cervantes, aún le queda el amor de su sobrina y su ama (no sus "dueñas"), para recuperar en el lecho de muerte el sentido de la fe. No lo digo yo, lo dice Cervantes.

Tampoco digo, ni se me ocurre, que la búsqueda de la verdad emprendida seriamente por la ciencia y el discurso histórico de la modernidad sea vana. Pero era necesario distinguir entre los tipos de mundo re-construidos por la cultura: el mundo objetivo de las representaciones, el mundo social de las narraciones, el mundo subjetivo de la poesía[1], los cuales se entrecruzan gracias a la imaginación anticipadora de los científicos, el peculiar y diverso realismo de los novelistas, la esencialidad de la lírica. Lo que me parece locura no es, por tanto, la poesía, como piensan quienes no la escuchan ni la leen, en este tiempo tan loco, decíamos. La ambición totalitaria del pensamiento dogmático donde se autorrepresenta el imperio, aunque sea sólo en intento, es el *mito por antonomasia*[2]. Creo que tanto los pensadores serios como los cómicos estaríamos, en eso, de acuerdo.

Pues bien, el supuesto de que el criterio de validez para acercarse a la verdad sea solamente objetivo es la causa principal –o la consecuencia más obvia- de que hayamos confundido, a la vez, la memoria personal y la memoria colectiva con una ficción que se estrella contra el muro de la objetividad, para deshacerse como un fuego fatuo, un meteorito caído del cielo, una explosión de lava, cenizas y piedra, un atributo de la *voluntad de poder*.

En efecto, cuando nos acercamos desde el discurso histórico de la modernidad a las tradiciones religiosas comenzamos apoyándonos en un prejuicio: *todo es mentira*, cualquier memoria es inválida. Mientras tanto, dejamos que la religión del momento, sin memoria, rehaga el mito de los orígenes *sólo con la fantasía*: el dominio del más fuerte, o el mejor adaptado, o el que, de hecho, domina *en el momento*. Algunos pensadores, a quienes citaré a lo largo de estas páginas, se dan cuenta de que también la Historia necesita ser continuamente criticada, para que no convierta la estrecha memoria de los dominadores en espejo del poderoso *objetivo*.

Por una parte, encuentro suficientes correspondencias entre el mundo de los evangelios y el contexto documentado sobre Palestina y sobre el imperio romano en el s. I para reconocer un alto grado de historicidad a esas narraciones. Además, el mundo narrado por los evangelios incluye muchas ventanas abiertas a una realidad más amplia, que podemos experimentar por medio de la empatía o de muchos análogos en la propia vida. Sea como fuere, la propuesta de valores sociales (justicia), subjetivos (felicidad, belleza, sublimidad) e intersubjetivos (amor) que los evangelios ofrecen atañe a cualquier aprendiz de ser humano.

Por otra parte, los antropólogos y los psicólogos dedicados al estudio de la narratividad en los procesos culturales de aprendizaje han comprobado de modo fehaciente que los relatos, y especialmente las narraciones (auto)biográficas, nos proporcionan un *formato de género* para que construyamos nuestras propias vidas. Son, según Bruner, formas canónicas que permiten la autocomprensión:

> Dado su carácter de constructos y su dependencia de convenciones culturales y de los usos del lenguaje, las vidas narradas reflejan, obviamente, las teorías prevalecientes sobre las "vidas posibles" que son parte de nuestra cultura. De hecho, una vía importante de caracterizar nuestra cultura es por medio de los modelos narrativos que hace disponibles para describir el curso de una vida. Y la caja de herramientas de cualquier cultura está repleta no sólo de un almacén de

[1] Vid. HABERMAS (1987, II).

[2] Hablo de "mito" en el sentido moderno de engaño propagandístico, no en el sentido griego de "trama construida por cualquier ficción".

> narraciones de vida canónicas (héroes, Martas, tramposos, etc.), sino con constituyentes formales combinables a partir de los cuales sus miembros pueden construir sus propias vidas narradas: estados y circunstancias canónicas [...] Realmente, los procesos cognitivos y lingüísticos configurados por la cultura, que guían el auto-relato de vidas narradas alcanzan la potencia de estructurar la experiencia perceptiva, organizar la memoria, segmentar y orientar la construcción de los hechos mismos de una vida. Al final, nos convertimos en las narraciones autobiográficas por cuyo medio contamos nuestras vidas. Y, dado el formato cultural al que me he referido, nos convertimos en variantes de las formas culturales canónicas[1].

Ese círculo de retroalimentación tiene límites: los que le pone la reflexividad humana. Sería estúpido considerar que las narraciones y sus formas canónicas determinan nuestra vida como la astrología, aunque la fe en los oráculos parece ser la primera condición para que se cumplan, desgraciada o afortunadamente. El determinismo no es consustancial al aprendizaje, sino que es su forma menos humana: el condicionamiento, el dictado, la instrucción cibernética.

Al contrario, la vida narrada por los evangelios nos permite realizar un descubrimiento de tal calibre que sirve para explicar –junto a otras causas- el salto desde la mentalidad autoritaria y el determinismo antiguo a la modernidad en todos sus ámbitos: *Jesús cambia*. La historia de su aprendizaje es el paso desde una formación en la observancia estricta de un sinfín de preceptos, hasta la relevancia de la experiencia interpersonal, donde los principios toman carne humana. Como estudiaré en la sección XI, el diálogo interior de místicos y humanistas con esa vida narrada durante un milenio permitió afrontar los símbolos sacros del poder, el acaparamiento, la violencia y el patriarcado, para superarlos uno por uno, hasta que se produjo la eclosión de un espacio público donde la demanda de historicidad y de racionalidad ya es continua y siempre urgente.

En tanto que somos hijas e hijos de ese largo proceso de experiencia que ha constituido nuestro *mundo vital*, hoy podemos afirmar que el encuentro con las personas vivas, concretas, las cuales nos siguen narrando contemporáneos reales (los *testigos*) o virtuales (los *clásicos*), antiguos y presentes, verdaderos o verosímiles, ha arrumbado los simulacros del pensamiento dogmático. Los estereotipos son necesarios y revisables para orientarnos en cualquier encuentro, antes de la relación interpersonal; pero *no tienen derecho* a convertirse en prejuicios.

Las narraciones nos incitan, precisamente, a reflexionar sobre los cánones con que construimos nuestra vida: los caminos hacia la justicia (o hacia mayor justicia), hacia el desarrollo de nuestras capacidades o carismas, en forma de servicios al bien común en personas vivas; y, el primero de todos, el don de amar y ser amado con una entrega plena, liberadora. Sólo en el acto y la actitud de amar, el ser humano concreto, encarnado, puede conjugar la necesidad sentida de *apego* al ser amado con la libertad responsable del otro ser humano, la gratuidad experimentada con la autodonación; reconocer la gracia en el caudal de la herencia y descubrir en la memoria los motivos de la esperanza.

1.5. Los fantasmas se disipan

El influjo de la tradición henóquica sobre el (judeo)cristianismo africano puede atestiguarse por la inclusión de sus principales textos en el canon de las iglesias copta y etiópica[2]. No obstante, fue sometida a una parcial revaloración, que se hace patente por

[1] BRUNER (2004, 694).

[2] Jubileos, 1Henoc, junto con otro más o menos allegable, que se produjo en el s. I: IVEsdras o ApEsdras.

el hecho de incluir el Libro de las Parábolas en el ciclo de Henoc (en lugar del LG)[1], así como por el énfasis puesto en el fin inminente del mundo tras la destrucción de Jerusalén (IV Esdras). Esa obra coloca a Esdras en la inverosímil posición de abogado de los impíos frente al plan de destrucción divina.

Ya hemos comprobado que las culturas helenísticas y mediterráneas, en el marco político del imperio romano y en el contexto económico del esclavismo, favorecían una cosmología férreamente ordenada y jerarquizada. El imaginario dualista, henóquico y apocalíptico sobre el reino de Dios como una imitación del imperio, bajo el poder de otros dueños (los "justos"), ha estado a punto de ahogar, en diversas ocasiones, la potencia subversiva de la memoria sobre los orígenes de un pueblo liberado de la esclavitud y sobre la historia de Jesús, el Mesías que ha abolido las fronteras para promover una revolución interior.

Si los cristianos no leemos la tradición a través de *la memoria de Jesús*, como una propuesta coherente y crítica, difícilmente podremos interpretar en su propia historia un signo pleno del Misterio. La mentalidad autoritaria, todavía hoy, encubre una mera transposición de los esquemas del imperio, el patriarcado y el patronazgo a otra cosmología conservadora del *statu quo*, mientras mil millones de hambrientos y un número incontable de personas, en mayor grado vulnerables a la enfermedad, el abandono o la violencia, reclaman *otro mundo posible* [2]. Así pues, en el ámbito de una sociedad abierta y disponible para la (auto)crítica, donde el aprendizaje histórico *ya* se ha transmitido por diferentes medios y en muy diversos espacios de comunicación (filosofía, arte y literatura, educación pública, internet, etc.), esa traducción regresiva resulta insostenible, es percibida como hipócrita, e incluso malintencionada.

Una vez que los expertos nos han hecho accesible la interpretación contextualizada de la literatura intertestamentaria, incluyendo la entera biblioteca de Qumrán, los fantasmas comienzan a disiparse. Aun así, todavía hay voces muy autorizadas que pretenden hacer pasar a Jesús por un esenio y al cristianismo como un pariente próximo del henoquismo. Por supuesto que hay vínculos; no hacemos más que nombrarlos a lo largo de este libro. Pero también es patente que han sido mediados por la memoria de Jesús y por los evangelios.

En medio de las crisis motivadas por el capitalismo, la doctrina del "mercado perfecto" y la jerarquía financiera, el militarismo y la depredación bestial del planeta, que hacen uso de la religión (sea cual sea) como una retórica al servicio de sus intereses: una fábrica de chivos expiatorios, la *Historia de la memoria* demanda racionalidad, a través de la *asamblea humana*, tanto a las tradiciones religiosas, como a la religión civil

[1] El argumento de que el LG fuera sustituido por el LP dentro del ciclo de Henoc, para evitar la imagen del arrepentimiento del jefe de los Vigilantes, Semiaza, me parece traído por los pelos (cf. DIEZ MACHO, 1982, I, 240). Es más probable que los judeocristianos considerasen mera fantasía las referencias a la mitología oriental en el LG.

[2] El uso del concepto de *familia-modelo* contra otras *familias reales* hace uso de la tradición y de la memoria con una intención restrictiva, como si los hijos de divorciados, los adoptados por padres/madres homosexuales o las familias monoparentales estuvieran fuera del foco del amor divino, a través del amor humano. Por el contrario, la defensa de los más vulnerables frente a la violencia doméstica, bajo el dominio de estereotipos a los que hice referencia en las secciones anteriores, es considerada profana; o así lo parece, desgraciadamente. El argumento más inteligible sigue siendo la llamada al amor maduro en cada familia y en cada comunidad, a la limpieza de corazón y a la equidad entre quienes se unen en "una sola carne", como me acaba de recordar una asamblea cristiana. La fidelidad de Dios-a se expresa por medio de un aprendizaje disponible a cualquier persona, en la medida que ha asumido la condición humana para llevarla a su madurez. Vid. la sección VII acerca de la sexualidad como dimensión consagrada de la persona, a diferencia del abuso del cuerpo y de la vida humanas: el sadomasoquismo o la esclavitud sexual, el aborto como un método anticonceptivo.

generada por la Ilustración o por diversas ideologías. La economía sigue sin obedecer a las necesidades de la mayoría de la humanidad; se niega a humanizarse por medio de la participación social y una razonabilidad dialógica, democrática. La política corre peligro de ser anulada por una polarización entre integrismo y laicismo, contra cualquier huella de aprendizaje común. La estructura oficial de las grandes religiones reproduce aquello mismo que denuncia: la desigualdad jurídica entre castas.

Estamos poniendo al sol los principios con que se legitima la naturalidad de la injusticia y el supuesto carisma de los dominadores; pero me importa más recuperar la sed por *otros mundos posibles*. La *caducidad* de un mundo social construido sobre el terror, por medio del dominio (*Herrschaft*), el acaparamiento, el patriarcado o la violencia, no se confunde hoy con una amenaza apocalíptica de *destrucción inminente*, al menos desde la perspectiva de una esperanza que no es ciega. La fe, con ayuda de la razón, puede "romper el espejo" para dar una respuesta humana, real y sensible a la *destrucción actual*: el hambre, la guerra, la violencia doméstica, la crisis ecológica. Los viajes por el infierno de este mundo que nos ofrecen los testigos de los desastres humanitarios (periodistas, analistas, narradores, supervivientes) no son fantásticos ni virtuales, sino que sirven para denunciar el dolor oculto y orientar el futuro con ayuda de la *memoria passionis*, en defensa de la vida. La gracia reconocida permite transformar las causas de la desesperación en motivos para una libertad responsable, en relación con cada una de las víctimas, pasadas o presentes, que no están mudas. Cuando una de ellas tiene la oportunidad de rehacer su vida, cabe hablar de *evangelio*, en vez de apocalipsis.

2. Memoria passionis

> La narración y el narrar son tan importantes para la identidad humana y la configuración de la vida, porque lo que el ser humano es –así como lo que puede opinar de sí y lo que puede esperar- tiene que ser pensado necesariamente con la vista puesta en una coalición entre quienes viven en el presente y quienes, con el tiempo, se han ido convirtiendo en muertos, olvidados, víctimas, vencidos. Sus visiones y su sabiduría pertenecen al patrimonio de la humanidad. A tales creaciones nunca se puede acceder por el camino que pasa por la reconstrucción historiográfica. Eso sólo es posible narrando "contra el tiempo", contra el mundo del olvido, en el que éste es el criterio de normalidad. O, dicho de otra forma: una ciencia histórica que no cuente con el apoyo de la literatura será imprescidible e importante desde un punto de vista formal, pero nunca podrá reemplazar las reservas de sabiduría que lo *humanum* necesita para defenderse [1].

2.1. La sacralidad vital de la persona

El valor de la persona que nos comunican las narraciones ha cambiado en el tránsito de la antigüedad a la modernidad, de modo que lo universal ya no se confunde con lo verosímil, en el sentido aristotélico: un artificio poético-retórico que fuera superior a la vida, es decir, un *fatum* (gr. *anankē*) como el que gobernaba las tragedias. La sacralidad *efectiva* de la persona, por encima de las ideas, de la mera racionalidad científica y de cualquier otro símbolo, ha sido vindicada –aunque de distinta manera- tanto por la post-Ilustración como por las religiones, de manera creciente a lo largo de veinte siglos.

[1] METZ (2007, 235).

Pero la vindicación del *Go'el*, del testigo o de la libre investigación, no es producto de una lógica formal, sino una narración de la narración, una historia de la historia o una actuación/interpretación que hace presente lo que estaba oculto por haber sido ocultado: la persona trans-formada por su paso en comunión con la vida, perseguida por la muerte en todas sus especies de amplificación retórica[1].

En tal proceso, las *vidas narradas* y, concretamente, el relato de la trans-formación personal en el horizonte del desarrollo humano, han adquirido una relevancia simbólica cuya humanidad sobrepasa tanto los criterios formales de falsedad/error, como los procedimientos argumentativos que pretenden lograr el consenso en la política de cada día[2]. Los *derechos humanos* no son meras posibilidades, ni meras reglas, sino que están radicados en una inter-personalidad que reconocemos sagrada por medio de la narración; y, concretamente, a través de las historias de formación[3].

La *memoria passionis* –el testimonio vital de las víctimas, en contraste con la vanagloria de los triunfadores- fue dejada al margen o manipulada por las grandes ideologías, al igual que por las grandes religiones, en el fragor del combate por dominar el mundo, durante su carrera por construir una *sociedad perfecta*. Pero ha sido siempre de nuevo recuperada, gracias a la corriente de las memorias colectivas que la hacían vigente como un fuego inextinguible, después de los genocidios que han marcado *la Historia de las historias comunes* durante el pasado siglo, todavía la última década; y después de cada acto de violencia doméstica contra una mujer o del naufragio de un inmigrante por abandono.

Más allá de la denuncia o de la exigencia moral, las vidas narradas hacen posible la experiencia compartida del valor en diálogo con quienes habían sido arrancados del discurso oficial; quienes son minusvalorados como chivos expiatorios, como objetos de manipulación o como no-entes: mujeres, pobres de la tierra, personas privadas de capacidades, migrantes, enemigos "naturales" [4]. El paradigma de la integración social,

---

[1] "El acercamiento puede encontrarse en el desarrollo local extensivo de la 'historia oral', el 'testomonio oral' y los 'grupos de memoria popular' en muchas partes del mundo; en la proliferación de debates sobre el método auto/biográfico; en el auge de nuevas formas como los video-diarios, grupos de *camrecording* [p.ej. en *Youtube*] y sitios web de historias de vida [alrededor de 30 millones de weblogs, si no más]; en la literature 'confesional' y de 'autoayuda'; en el así llamado 'giro narrativo' y en mucha 'biografía desde abajo' autorreflexiva –en un arco que abarca desde los relatos postcoloniales de esclavitud, pasando por las 'historias de gays y lesbianas que salen afuera' hasta los temas feministas [… en diversos libros]. Es posible encontrarlo en narraciones de enfermedad contadas por 'cuenta-cuentos heridos' (*wounded story tellers*) –desde diarios de SIDA a 'periódicos del cáncer'. Está en la política de un libro como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* […etc.] Y se puede encontrar en el número creciente de innovaciones acerca de la vida personal, tales como 'obras de reminiscencia' para los ancianos, 'terapia narrativa' para quienes tienen problemas y 'cuentacuentos' en las escuelas. En todas partes parece que la 'propia historia', el 'relato personal', están siendo narrados" PLUMMER (2001, 2-3).

[2] Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, 3 ts. (I, 1998; II, 2004; III, 2000). Coincido con la inspiración radical del autor, así como con FOUCAULT (1975-76), en cuanto emprenden una crítica de la violencia hasta sus fundamentos. Pero no comparto su desprecio estructuralista contra el ser humano y contra la antropología, como si no hubiera resto de vida debajo de las estructuras (injustas), o fuera tan sólo un objeto del Poder. Espero que este libro dé que pensar al respecto. Vid. MILBANK (2007).

[3] Parece evidente la relación del *Bildungsroman* o novela de aprendizaje con la afirmación categórica de los derechos humanos, pero me hacía falta escribir una tesis doctoral durante casi veinte años para ahondar en las raíces de su fundamentación. Cf. la entonación avergonzada (además de sanamente investigadora) que adopta el post-humanismo (posestructuralista, posmoderno, etc.), como si los derechos humanos fueran una "idealización del otro". No sabe uno a dónde quieren llevarnos: ¿a un realismo enemigo del otro? El regreso a HOBBES, *Leviatán*, sólo describe la mitad vacía de la botella.

[4] METZ ha interpretado los evangelios de modo que puedan ser puestos en relación con la memoria de las víctimas (específicamente, la memoria de la Shoá), para afrontar y redimir la "ruina" de la Historia a la que aludía WALTER BENJAMIN por medio de una alegoría en *Angelus novus* (*Tesis de filosofía de la*

la educación inclusiva y la interculturalidad identifica por contraste lo que teníamos en común ellos-as/nosotros-as: no una "minusvalía", sino una brutal minusvaloración.

Así pues, no estamos hablando de una novedad tecnológica, sino de una duración de siglos en el proceso de aprendizaje a través de las culturas, gracias al cual comprobamos que la *práctica centrada en la persona* se ha convertido en alternativa radical frente a la inundación del colectivismo y el agua estancada del individualismo; frente a un proyecto positivista, compartido por los rivales ideológicos, reaccionarios, revolucionarios o liberales, que legitimaba la *desacralización absoluta* de la vida, hasta el punto de pasar por encima de las víctimas y acabar sumidos en los horrores de la "perfecta" deshumanización. Durante el paso por ese túnel grotesco, que las nuevas artes han decorado con miles de indicadores hacia la salida (*Metropolis*, *Berlin Alexanderplatz, Gernika, 1984, Tiempo de silencio, Missing*, *Blade Runner*, *Buongiorno notte, La vida secreta de las palabras*), lo único sagrado para las ideologías era –y sigue siendo- *su* violencia o una alegoría de la naturaleza violenta como una especie de *fatum* vencedor sobre los dioses y los humanos. Quien se apropia de ese destino fabricado con la ruina de la iniquidad cósmica –inocultable, pero sin misterio-, se convierte en rey e imperio por un día; aunque de tal manera pierda el vínculo con una eternidad cada vez mejor percibida como *pública intimidad* entre las víctimas y su *Go'el* (heb. "redentor"), entre los humanos vulnerables y una divinidad abajada para vencer, precisamente, el dominio *fascinador* de la violencia, la muerte y la indiferencia (*apatheia*); para quebrar el silencio sacral contra las víctimas, a través de la vida narrada.

Ni las vidas narradas, ni tampoco las confesiones íntimas –en el origen y en el proceso de una relación interpersonal- significan genéricamente una desacralización, excepto donde así se haga explícito por medio de la ironía, sino una *concentración de lo sagrado* en la persona viva, que antes andaba disperso por las figuras del poder y del terror; lo sacro que reificaba los actos del héroe, buenos o malos, tiernos o crueles, humanos o inhumanos. De tal modo, por el intermedio de la mediación narrativa (estética, litúrgica o, en términos generales, *performativa*), nuestras interacciones cotidianas recuperan el marco *santo* [1] que antes habíamos rechazado en el proceso histórico de la modernización.

---

historia, IX, 1939): el pasado no puede ser dejado al margen por ningún proyecto emancipador encarado al futuro. La fractura es tan honda –no hace más que crecer en la cultura y en el discurso del propio METZ- que se simboliza otra vez por medio de la apocalíptica. En lugar de recomendar una "reserva escatológica" durante el proceso histórico, como antes hizo, METZ recurre en su última obra (2007) a recuperar la conciencia apocalíptica sobre el fin inminente, tal como aparece en los evangelios y en Pablo. Pero puede llevar a confusión, de nuevo: lo que segrega simbólicamente un mundo degradado es la resignación a la fatalidad, mientras que Jesús anuncia –anticipa- el fin de la injusticia, toda injusticia, incluso la superación de la muerte; no está predicando el "fin del mundo" como la destrucción divina de su propia creación.

[1] Acerca de la diferencia entre las categorías de "lo sagrado" y de "lo santo" ha reflexionado el pensamiento judío, a raíz de la Shoá. Según BUBER (1952), la cultura de entreguerras en el pasado siglo (como el integrismo de hoy) produjo una subjetividad cerrada sobre sí misma, sobre las propias sensaciones, que legitimaba la viejísima doctrina del exterminio o la aún más vieja sacralización de la violencia por medio de la estética (futurismo, surrealismo, exotismo oriental) y de una psicología del "inconsciente colectivo". Dicho de otro modo, lo sagrado pretendía prevalecer sobre la ética. Nada más lejano de la "santidad" en diversas tradiciones religiosas: además de los profetas y de Jesús, recuérdese el testimonio del sufismo frente al poder represor, político y religioso. Lo santo sólo tiene sentido en el encuentro interpersonal que percibe la diferencia y la alteridad de Dios-a, pero puede participar de algún modo en su bondad inmensa, desbordante, radicalmente existencial.

LEVINAS (1977) no hizo un libro de filosofía sobre esa distinción, sino una exégesis de la realidad al hilo del Talmud. LEVINAS piensa desde la memoria del pueblo judío y de la humanidad en el otro humano concreto, que me interpela con una exigencia absoluta y me hace responsable hasta el infinito. Pero no es

La persona –dice Levinas- es "más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa. Comparada con una persona ofendida, esta tierra –santa y prometida- no es sino desnudez y desierto, un montón de bosques y piedras".

2.2. Rituales de la memoria, mitos del olvido

En el ámbito de la aldea y aun de las sociedades urbanas tradicionales, la actualidad de la memoria a través de las historias sagradas tiene un marco ritual en el que manifestarse, tanto para aliviar los conflictos sociales, como para reflexionar sobre sus causas y efectos[1]. Los y las chamanes desempeñan una función integradora que no consiste sólo en la creatividad mítica, sino también en servir de mediadores entre los difuntos y los vivos.

Cualquiera que haya vivido en barrios obreros (el mío, la "Ciudad de Asís", Alicante), en un pueblo africano, asiático o latinoamericano, hoy o en épocas recientes, tiene conciencia de que los muertos siguen presentándose en un plano invisible, pero no insensible. Los rituales de relación con los muertos tienen un sentido infinitamente concreto para quienes los hacen presentes a través de la memoria compartida, quienes celebran el amor inextinguible, más allá de la muerte, por medio de flores en el camino y luces encendidas para facilitar el regreso. Sin embargo, para quienes no reviven esa experiencia, sino una continua guerra por el dominio y el ejercicio de la violencia contra una persona, reducida a chivo expiatorio, puede ser distinto. Como advertimos en la sección I, si son presionados para que se asimilen a la religión política, los chamanes se convierten en mediadores de su propia ansiedad, que negocian con la humillación.

Los *mitos del olvido* en nuestra cultura, del Norte o del Sur, expresan el miedo a una venganza indefinida que procede de la iniquidad más básica: la distribución de la vida entre muertos y supervivientes, incluso cuando no es consecuencia de una acción homicida. Las narraciones de terror están llenas de figuras desplazadas y de suplantaciones, con mayor énfasis cuando los conflictos sociales son más graves. Una sociedad estratificada y separada por las castas, una estructura de parentesco patriarcal y jerárquica; o bien, por el contrario, un orden social inestable y polarizado por la competencia, una sociedad global imposible a causa de las enormes desigualdades[2]; son causas objetivas para que abunden los fantasmas, en su sentido etimológico: imágenes proyectadas y desplazadas del rostro humano que oculto o no quiero ver.

Además de la figura totémica del padre, que obsesionaba a Freud por su propia historia familiar[3], en los mitos acerca de lo siniestro también son patentes otras figuras: la mujer excluida y etiquetada (las hechiceras, las madrastras), los personajes

---

una máscara de la venganza, sino una emoción concentrada de modo permanente en el grito articulable y audible: la Palabra de Dios-a, "No matarás".

[1] TURNER (1967; 1968; 1969; 1975).

[2] La simbología en los medios de masas, incluida cualquier página de Internet (p. ej. las imágenes en Yahoo o MSN), alterna cuerpos de top-models y figuras del star-system, con el rostro de millares de víctimas.

[3] Vid. ROBERT (1973). El estudio de FREUD "Lo siniestro" (1919) pretende explicar tal sentimiento como el terror a la castración y el retorno de lo semejante como "repetición compulsiva". Lo *Un-heimlich* es "lo heimlich-heimisch, lo «íntimo-hogareño» que ha sido reprimido y ha retornado de la represión". Ambos movimientos remiten a un mismo terror paralizante hacia el padre vigilante y represor, sobre todo después de muerto. Podría ser cualquier otra figura de la infancia que produzca un doble vínculo: amor y terror. Los ejemplos literarios del *Edipo* de SÓFOCLES y, todavía con más claridad, SHAKESPEARE (*Hamlet*, *Macbeth*) figuran el espanto de la violencia doméstica, que deja una huella, efectivamente, siniestra, aunque no indeleble.

estigmatizados (intocables, enfermos terminales, las madres parturientas, los niños abandonados), los extranjeros (extraños, invasores, vagabundos, alienados). Es obviamente necesario romper el cristal de la fantasía por medio de la escucha en una comunidad de la memoria: con la mujer independiente en un contexto patriarcal, la mujer aislada en la casa del marido (patrilocalidad), las personas que expresan públicamente el sufrimiento o padecen problemas de salud mental, las personas sin hogar, los migrantes y refugiados reales, los nómadas sin derechos civiles (gitanos, judíos, árabes, indígenas expulsados de su tierra, etc.). Mientras tanto, el poder del estereotipo para ocultar el rostro humano del desconocido sigue fabricando mitos sobre *lo siniestro*[1], los cuales se caracterizan, generalmente, por disfrazar a las víctimas como agresores, para legitimar la violencia sacra.

Durante varios milenios, las víctimas de un orden represivo (el infanticidio, el abandono, la exclusión), de una constante lucha por el poder (rivalidades y venganzas en la retaguardia), así como de una ambición imperial (el dominio y el saqueo de otros pueblos), no podían ser narradas. Las historias de vida traumáticas no han sido incorporadas al espacio público hasta tiempos relativamente recientes, en forma de testimonios ante un tribunal.

La ficción se ha servido de esos testimonios –y les ha ofrecido modelos retóricos- para construir las grandes tragedias en periodos cruciales de la historia común. A espaldas de la epopeya, fue surgiendo el *ciclo del regreso*: Agamenón, Clitemnestra, Orestes e Ifigenia; el *ciclo de Tebas*: Edipo, Antígona; *la locura* de Medea abandonada. De un modo similar, una crónica reducida al mito de los vencedores es subvertida por el *drama moderno* de Shakespeare o de Tenessee Williams; la *novela objetiva* de Faulkner o de Juan Benet; las *historias líricas* de Juan Goytisolo; las novelas familiares del realismo popular latinoamericano. *Casandra*, de Christa Wolf; *Beloved* de Tony

[1] Lo siniestro no es sólo un sentimiento estético, sino también una figura narrativa. Se diferencia tanto de lo humano como de lo no-humano: una realidad impersonal además de o por ser inhumana. En el marco de la narración sería un agente cuyo programa consiste en la destrucción del ser humano en cualquiera de sus dimensiones: la muerte, la tortura del cuerpo o la enajenación y la pérdida de la conciencia; ya sea un animal real o fabuloso, desde un tigre hasta un ogro, ya sea un personaje que es presentado como divino y exige ser adorado por medio de sus acciones terroríficas, ya sea, por fin, una proyección fantástica que convierte a un sujeto humano (p. ej. los cristianos, los judíos o los gitanos en distintas épocas de la historia) en chivo expiatorio de la violencia colectiva.

La narración de lo siniestro no sirve para comprender el Misterio-Otro, que me llama a ser su compañero/a, sino la amenaza *disfrazada* de misterio. El disfraz mítico del ser divino como un ente que provoca *fascinación y terror* es una herramienta retórica en manos del poderoso que desea provocar tales sentimientos para actuar sin humanidad y sin apelación contra una víctima (cf. OTTO, 1917).

He dedicado buena parte de mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado* a investigar la construcción social del valor sagrado, su tópica y sus herramientas retóricas, que presentan como "formas canónicas" de la subjetividad humana nuestras añagazas ideológicas. Tanto más necesario es que nos hagamos conscientes sobre el modo en que los estereotipos en una sociedad injusta han manipulado la realidad del otro humano y lo han convertido en chivo expiatorio de la violencia colectiva (GIRARD, 1978). En todos esos casos, lo siniestro es, realmente, la fuerza irracional que convierte una sociedad hecha por los hombres en un infierno para las víctimas; pero tiene causas psicosociales perfectamente determinables, no nos engañemos.

No creo en una divinidad temible, aunque entiendo que lo único que merece ser temido es la absoluta disposición de una criatura minúscula en manos de su Creador-a, con tal desproporción que lo demás no puede asustar (Lc 12, 4-5 Q; 2Clem 5). Pero puede formularse de otro modo: "Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los humanos (estos humanos), los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean. Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón nunca, sino que será reo de pecado eterno" Mc 3, 28-29. Es el caso, precisamente, cuando etiquetamos como siniestro a una persona inocente o, sin más, a cualquier ser humano, para negar uno de sus derechos. Así pues, lo siniestro es autodestructivo.

Morrison; *La familia de Pascual Duarte*, de Cela, o *Soldados de Salamina*, de Javier Cercas, surgen del trasfondo reprimido por la gloria imperial o nacional. "Por el imperio hacia Dios", decía la Falange durante la Franco-dictadura con un bestialismo autocomplaciente. Personalmente, una obra que me ha sacado del sueño pre-histórico ha sido *El hereje* de Miguel Delibes, mientras mantenía una relación estrecha con otras iglesias cristianas (evangélicas, pentecostales), entre personas queridas.

Por esa vía de expresión, los mitos que construían lo siniestro terminan por transformarse en una nueva forma literaria, adscrita por el modo de narración en primera persona a la autobiografía, que nos permite reflexionar sobre lo vivido, más allá del cerco impuesto por el miedo o la vergüenza. Pero no basta con ese primer paso. No es humano exigir que la memoria en primera persona sea incondicionada y transparente, bajo el peso del trauma[1]. ¿Cómo podemos recibir la memoria de las víctimas y colaborar con ellas en que se restablezca un espacio de diálogo sobre la verdad histórica? ¿Cómo evitar que se reproduzca la tragedia?

2.3. Las formas de la memoria histórica: el relato de la Pasión, los testigos de la Shoá

Si entramos en el terreno de la biografía testimonial, damos por supuesto que, dentro del marco de las culturas tradicionales, han debido de abundar las historias protagonizadas por héroes locales, asociadas a los santuarios o a sus clanes, a semejanza de las conservadas, por ejemplo, en el género del elogio fúnebre. La *Ilíada* o el *Cantar del Mío Cid* hacen pensar en una tradición oral de tales características.

Ahora bien, no encontramos nada parecido –con excepción de algunos retazos en la tragedia- a una *biografía de los vulnerables* concretos, históricos, hasta las novelas bíblicas (Hagar Gén 16-21; José Gén 37-45; Tamar Gén 38; Urías 2Sam 11-12; Job; Tobías; Susana Dn 13 LXX, etc.), las narraciones apocalípticas (2Mac 7, 7) y, de un modo peculiar, en los evangelios. No se trata de seguir usando a las víctimas como imágenes de lo siniestro, para provocar terror, sino de exigir el esclarecimiento de la verdad en un espacio público que todavía no existe. La demanda de *memoria histórica* ha generado, con enormes dificultades, un espacio para el encuentro de las víctimas y los agresores, que anticipa el escenario de un juicio final (Mt 25, 31-46). En consecuencia, procede de la fe y del amor místico. Ya no es pensable que los agresores "escurran el bulto" por medio del recurso a una divinidad terrorífica, puesto que el terror es resultado de su acción contra seres vulnerables, mientras que el amor *guarda la memoria* de la persona viva.

La orientación de la historia narrada, al cabo de la Pasión, hacia la Resurrección, en lugar de producir un ocultamiento, es un signo *místico* de la relación interpersonal de Jesús (y antes, José, Tamar, Job, etc.) con *Abbá*, que produce la sanación radical del trauma sin que pueda ser desplazado, sustituido o ahogado por una etiqueta. Dios-a da su testimonio a favor del Crucificado y los crucificados actuales. Ya no es necesario ocultar lo principal: ni su origen humilde, dudoso (la aldea de Nazaret, "hijo de María" Mc 6, 3), ni el rechazo de la familia de Jesús a su misión pública (Mc 3, 21.31), ni las humillaciones sufridas (los "estigmas": burlas, torturas Mc 14, 43 – 15, 39), ni aun las contradicciones del héroe que son asumidas en el relato. Lo sublime puede expresarse en un lenguaje humilde, con signos que atañen a la necesidad y la vulnerabilidad de personas concretas. Al menos, así ocurre en el evangelio de Marcos, mientras que los

[1] Vid. GILMORE (2001, 24-33).

otros dos sinópticos estilizan la figura de Jesús con ayuda de diversos recursos de la biografía helenística.

Ese paradigma narrativo hizo posible que se desarrollara otro género. Para empezar, durante las persecuciones sufridas, contemplamos actuando el impulso religioso hacia la imitación de Jesucristo, ya en las memorias epistolares de Pablo (1Tes 1, 6; 1Cor 4, 16; 11, 1; Flp 2, 5ss.; 3, 17; 4, 19) o Ignacio de Antioquia (Fil 7, 2; Rom 6, 3). Las Actas de los mártires ofrecen, en el marco jurídico romano, documentos para narrar la *passio* de cristianos interrogados en un juicio oral, ante el juez togado, con un estilo que se inspira en la objetividad dramática de los Relatos de la Pasión. La carta de los mártires de Lyon (ca. 177)[1] es un relato de la persecución y las torturas desde la primera delación hasta que los restos de los supliciados fueron expuestos en público y quemados, el cual describe la perseverancia de las víctimas frente a sus implacables acusadores. El martirio de Perpetua y Felicitas (202-203) se conserva en tres narraciones sucesivas[2], una en forma de "acta", pero escrita en primera persona: la autobiografía de Perpetua; la segunda, una visión de Saturo, también de propia mano, sobre su resurrección, anticipo de la resurrección final, como la de Jesús; la tercera, un relato convencional[3] que da cuenta de los hechos hasta su desenlace[4].

El efecto liberador del evangelio para hacerse cargo de la memoria de las víctimas puede ser comprobado en situaciones históricas contemporáneas[5]. Se manifiesta en aquellos testimonios que no están orientados directamente a la venganza, sino que pretenden restablecer la memoria destruida por la represión, por la violencia o por la migración forzosa[6]. Han salido de las catacumbas durante los procesos de resolución de conflictos en Sudáfrica, El Salvador y Guatemala, Chiapas, Ruanda, Angola[7]. La recuperación de la memoria histórica en España, desde finales de los años 60 del pasado siglo, hasta una ley recientemente promulgada, se ha orientado a ese propósito, a pesar de las interferencias ideológicas que difícilmente dejarían de aflorar en tales procesos.

Pero no cabe confundir el perdón con el olvido. Apenas estamos empezando a abrir el corazón y los oídos al testimonio de las mujeres maltratadas por el poder doméstico o por la autoridad política, aunque estuvieran presentes en las historias sagradas: las mujeres israelitas bajo el poder del Faraón, Hagar expulsada por Abrahán, Tamar amenazada por Judá, Ana despreciada por Elí, Esther manipulada por el emperador, Susana violada por los respetables ancianos.

Sin embargo, el acontecimiento que ha provocado durante los últimos cincuenta años una reorientación de la historiografía por el aflujo de la memoria, a través del testimonio de las víctimas, ha sido la Shoá. No faltaron precedentes: las memorias de los judíos torturados por la Inquisición y expulsados de Sefarad; las historias de las

---

[1] Carta de los servidores de Cristo que habitan en Vienne y Lyon (en las Galias) a los hermanos en Asia y Frigia, apud HE 5, 1-3.

[2] Vid. FERNANDO RIVAS (2005b, 216-230); ROSSI (1985).

[3] La atribución que hizo DE LABRIOLLE a Tertuliano, en calidad de editor, no termina de convencer a críticos e historiadores, cf. RANKIN (1995, 51-52); BUTLER (2006, 49-57). En lo que casi todos están de acuerdo es que el editor era montanista (BUTLER, 2006, 57).

[4] No obstante, las memorias de los mártires van siendo transformadas, por reelaboraciones sucesivas o por la actividad mitográfica posterior, en hagiografías. Vid. en la sec. VI, 3.3 de este libro, el apdo. "Fabulación vs. Historia".

[5] Vid. METZ (2007); SCHREITER (1998); SOBRINO y VIGIL (1993); ROSSI (1985); GILMORE (2001).

[6] SCHREITER (1998) se hace cargo de la *memoria passionis* en el testimonio de las víctimas provocadas por la violencia en Latinoamérica, con ayuda de la terapia psicosocial y en el horizonte de la liberación propiciada por Jesucristo (SOBRINO y LÓPEZ-VIGIL, 1993).

[7] Vid. el informe *Guatemala: Memoria del silencio*: http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish (19-7-2009).

víctimas provocadas por el Terror en la Revolución Francesa. Confieso estar personalmente marcado por la lectura de esos vivientes: Juan Luis Vives, Viktor Frankl, Primo Levi, Jorge Semprún, Ana Frank, Etty Hillesum, entre muchos otros. Tanto la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y el pensamiento judío personalista, como la teología de Johann Baptist Metz o la novela de Heinrich Böll, en el contexto de una Alemania renacida de su autoaniquilación, me han despertado, primero, a la crítica *anamnética* de la injusticia presente, y después a un compromiso en solidaridad con las víctimas actuales del totalitarismo, sea en democracias puramente formales, sea en el espacio violentado por el mercado global. ¿Es imposible detener con la sola arma de la memoria la maquinaria estructural, recursiva, del humanicidio? La pregunta no es retórica, pero necesita ser ampliada desde sus presupuestos.

2.4. Memoria liberadora: los pueblos migrantes en el día de hoy

Durante los años 90 me tocó participar en la vida de las comunidades indígenas de México, como testigo directo. Tuve que aprender a confrontar las estrategias políticas que fabrican chivos expiatorios, polarizan a la opinión pública y promueven la guerra ideológica, como explica el psicólogo social Ignacio Martín Baró[1]. Encontré en la teología de la liberación latinoamericana, de la mano de Oscar Romero, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría y Gustavo Gutiérrez, sobre todo, un instrumento situado históricamente para interpretar la realidad y orientar la práctica sobre el fundamento del Evangelio. La desmedida pretensión de "bajar a los crucificados de la cruz" no es titánica, sino cristológica. Consiste, básicamente, en tomar con toda seriedad el rechazo de Jesús contra la muerte impuesta por cualquier agente sacrificial. Jesús no es un legionario amigo de la cruz/muerte, sino el redentor consciente de las víctimas, que nos impulsa a tomar conciencia sobre las causas y a confrontar personalmente a los agresores sin mimetizar su violencia, como ha ocurrido desgraciadamente durante milenios. En el marco de la Iglesia mexicana y del movimiento indígena me permitió vivir un nuevo comienzo.

Aunque aterricé en aquella realidad como lingüista dispuesto a realizar un trabajo de campo, más o menos acorde con el modelo de la investigación-acción, tuve la oportunidad de traspasar las fronteras de la objetividad para integrarme en la comunidad indígena y en la comunidad cristiana como un servidor más. De tal manera no traicioné a la ciencia, ni renuncie a la critica, sino que reconocí la racionalidad de la opción por la vida y la persona viva a través de una cultura determinada. Gracias a la relación con el pueblo mixteco descubrí que lo sagrado en la cultura popular tradicional no era una estructura impuesta, sino una forma de vivir expresada en rituales cotidianos, además de los contextos específicamente cultuales. La convivencia entre vivos y difuntos no tenía los matices siniestros que suelen interponerse a la mirada del observador externo. Era una estrategia de diálogo con los presentes/ausentes, en una sociedad donde *los vivos estábamos en minoría*, como consecuencia de unas condiciones materiales que no podían siquiera garantizar la subsistencia.

El aislamiento programado de esas comunidades podía confundirse con una maldición, pero las formas de consagración de la comunidad y la iniciación de cada uno de sus miembros, a través de una frágil estructura de servicios, permitía que la conciencia de la dignidad humana prevaleciera sobre la muerte y sobre los agravios del entorno. La memoria de esos pueblos no estaba configurada por la dialéctica bipolar con

[1] Vid. sec. III.3.6, el apdo. "El análisis desacralizador de la violencia".

sus opresores –no de manera paralizante-, fuera el estado nacional, fueran las redes globalizadoras, de las que yo mismo era un signo ambivalente, sino por la resistencia contra la disgregación y el nihilismo.

Precisamente las personas que tenían un acceso directo a los evangelios, aunque mediado por la interpretación de la Iglesia oficial, fueron las más capaces de incidir en la transformación del mundo de la vida tradicional a través de carismas reconocidos, en forma de servicios. La capacidad de la memoria, estructurada socialmente, les ha permitido *profetizar* llamando al compromiso para vencer a la muerte: el infanticidio inevitable, la mortalidad en los partos, los enfermos crónicos, las epidemias, la represión militar, los conatos de guerra intestina por el control de los escasos recursos.

La pasividad ante la muerte se ha convertido en compasión y en alianza con los vivos, cuando las vidas narradas han llegado a ser testimonio de esperanza *contrafáctica*, comenzando por el memorial del Crucificado que ha Resucitado. El mito de la resignación al mundo como un camposanto, un pasaje doloroso, circunscrito por la iniquidad, no era comunicado por el texto de los evangelios, sino transmitido y soportado tradicionalmente por una especie de realismo sobrenatural[1], a causa de la impotencia experimentada como un hábito. La resignación al dolor, a la violencia y a la muerte sólo tienen sentido en una situación límite, cuando nada más queda por hacer, sino esperar en la intervención directa de Dios-a. Pero reducir la vida a una sombra de la muerte es una ideología gravemente represora, que impide el desarrollo humano de aquellas capacidades personales y comunitarias gracias a las que se manifiesta la presencia divina.

La apertura paulatina, luego acelerada, desde una concepción colectiva de lo sagrado, hacia el reconocimiento interpersonal y la organización de nuevos servicios, fue propiciada también por las historias de vida de los primeros migrantes, después que las comunidades hubieran experimentado una secuencia de fracasos en intentos de desarrollo local, a causa del aislamiento y la incomunicación forzosa, por falta de todo tipo de infrestructuras. Hay una heroicidad en las vidas narradas de los migrantes, varones y mujeres, que no se reduce a la búsqueda de bienestar privado, ni a una huida. Significa un desafío contra los programadores del humanicidio, contra la humillación y contra el dominio obsceno de la muerte. A pesar de las enormes dificultades que han de afrontar (las fronteras entre clases y estados, la tentación del narcotráfico, etc.), la comunidad se alegra con sus vidas narradas, al menos con lo que quieren contar.

En suma, la historia social de aprendizaje desde *su* medievo hasta *su* modernidad, con todas las contradicciones que pudiera implicar, fue realizada por las comunidades mixtecas de la Sierra Madre del Sur en el lapso de apenas una década. Supongo que este libro se funda en la oportunidad de haber compartido esa experiencia y ese clamor latente[2].

---

[1] Así describe el "modelo de mundo" correspondiente a sus novelas GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: "Yo he llegado a creer que hay algo que podemos llamar 'pararealidad', que no es ni mucho menos metafísica, ni obedece a supersticiones, ni a especulaciones imaginativas", aunque, por causa de "limitaciones científicas", "todavía no podemos llamarla realidad real. Hablo de los presagios, de las terapias, de muchas de esas creencias premonitorias en que vive inmersa la gente latinoamericana todos los días […]",JIMÉNEZ URIOLA (1995, 71). LEMUS CALLEJAS subraya la continuidad entre las dos novelas cortas de JUAN RULFO y la forma de narrar que ha identificado a GARCÍA MÁRQUEZ, por cuanto ambos exploran el mundo de la vida común y la presencia del Misterio en la vida cotidiana, aunque el crítico se empeña en buscar sus raíces sólo en el romanticismo occidental, sin apercibirse de que *existe* la narración oral de campesinos e indígenas.

[2] Vid. una investigación en proceso de ser publicada: La lengua mixteca en el área dialectal de la Montaña Baja (Guerrero, México): La identidad amenazada de un pueblo migrante.

2.5. El infierno del mercado en un mundo desigual

> No, mi mamá no'sta aquí, se fue a Estados Unidos y mi papá también. Primero se fue mi papá y mi hermana Rosalina, la que venía en quinto. También la hermana de Rufino, Francisca. Luego fue mi mamá, pero ya no me acuerdo hace cuándo. Yo no vi cuando se fue mi hermana, yo estoy durmiendo, y hay muchos otros que también se fueron [...] Dice que sí está contenta porque ya está bien grande. Allí va a crecer bien rápido. Está trabajando, creo que en la fábrica de pollos. Y mi papá está trabajando de día y de noche. Mi hermana nomás de noche y también mi mamá [...] Tengo mucho pariente que está allá, pero mucho que se murió, se lo mataron allá en Nueva Yor. Mi tío se lo mataron con un cuchillo. Entraron en la casa y ya se lo clavaron. Quién sabe por qué lo mataron. Eran personas que no conocía [...] Y cuando yo estoy chiquita mi papá ya está en EU y mi mamá también, mi hermano se quedó bien chiquito y mi mamá ya otra vez se fue. Y por eso cuando llegó mi papá yo no sabía quién es y yo nada más conocía a mi mamá y yo pensaba quién será este señor, nosotros ni lo conocíamos[1].

En medio de una crisis económica sin precedentes para nuestra generación, los migrantes son quienes más sufren sus efectos. Quienes siguen llegando *al Norte* se encuentran con quienes han sido privados de su trabajo, de la vivienda, o quienes subsisten de forma clandestina, hasta que mejore la situación. Debería ser el momento oportuno para promover el desarrollo en sus países de origen; pero la globalización afecta todavía más a la periferia del sistema. La respuesta a esa contradicción y la salida del laberinto sólo puede proceder de la asamblea humana, con capacidad de decisión sobre las estructuras sociales y económicas que provocan las crisis y que hacen inviable un desarrollo equitativo en todo el planeta, mientras agotamos los recursos naturales y multiplicamos los desastres humanitarios, por efecto del cambio climático[2].

Desgraciadamente, a día de hoy, hasta los grupos y personas más conscientes sobre las prácticas que pueden liberar a los objetos de nuestra explotación tienden a imaginar medios traumáticos para conseguirlo, sea el cataclismo revolucionario, sea una ascesis violenta contra el cuerpo, al que se atribuye la "responsabilidad" de la injusticia: la muchedumbre inmensa de los necesitados que aspiran a encontrar lugar en la memoria global y en la Historia, en el mercado de trabajo y en la mesa común [3]. El darwinismo social o un malthusianismo *de facto*, que tolera la muerte por hambre de millones de personas y las limitaciones al desarrollo de los pobres, mientras los ricos acumulan cada vez más, es el factor más evidente de las plagas apocalípticas que afectan a media humanidad.

Ojalá fuera verdad que el capitalismo se complace en crear riqueza y en distribuirla. Pero sólo es cierto, hasta la fecha, en la persona de Dios-a, creador-a y engendrador-a de un cosmos íntegramente libre, dentro del cual los seres humanos somos imagen de su amor y de su libertad *consciente*. A pesar de muchas loas a la iniciativa de los seres humanos en el desarrollo, ni siquiera reconocemos el derecho a la libre circulación de las personas migrantes, aunque fuera reivindicado en plena expansión europea a través del planeta por Francisco de Vitoria, a la vez que lo distinguía del inhumano derecho de guerra (*ius belli*): el *titulus naturalis societatis et*

[1] Florentina, 12 años, niña mixteca procedente de La Montaña (Guerrero, México), quien vive en Oacalco (Morelos), apud GLOCKNER (2008, 111).

[2] A fecha de hoy, a mediados del 2009, es un signo de esperanza que el imperio mundial, tras la elección de Barack Obama, haya cambiado de estrategia e invite a una alianza de civilizaciones. No es más que el primer paso.

[3] Vid. dos excelentes análisis a través de redes de expertos, algunos de ellos vinculados a movimientos sociales y otros a la burocracia de Naciones Unidas: *Informe sobre Desarrollo Humano*, PNUD (WATKINS 2005 y 2007/8). Los datos que maneja KERBO (2003) se refieren específicamente a USA.

communicationis[1]. La consecuencia es el infierno de la clandestinidad, donde los migrantes se arriesgan a morir en el tránsito, tienen que endeudarse, a riesgo de su vida, para aterrizar en algún sitio y trabajar en situación de esclavitud. Ni siquiera los científicos se juzgan libres a sí mismos de ceder sus patentes a los países pobres. No todavía.

Puede ser que en un mundo realmente libre, donde los derechos humanos fueran la suprema norma, el mercado sirviera como espacio de encuentro interpersonal, entre las capacidades y las necesidades. Pero, hoy por hoy, lo que sigue prevaleciendo en los infiernos de este mundo es la libertad del dominador y la esclavitud del débil. Sobre el trasfondo de esa memoria, convertida en un ciego terror a los fantasmas, las bienaventuranzas no se refieren sólo al más allá, ni llaman a los seres humanos a que se conviertan en víctimas, sino a que recuerden: "Escucha Israel: ésta es la Historia de tu memoria". Los desposeídos reinan con Dios-a. Los ricos dominan sin reconocer que sus jerarquías no pueden suplantar lo único sagrado: la vida de la persona. "Ahí será el llanto y el rechinar de dientes" Mt 8, 12 Q (Lc 13, 28); 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30.

3. El olvido de la asamblea: una amnesia temporal

3.1. Una tradición olvidadiza

Las categorías con que se organizó el derecho estamental de la Iglesia durante más de un milenio son el resultado de una ardua negociación entre el monacato y el papado con el imperio romano y la casta de los guerreros que se hicieron con el poder, de facto, tras las invasiones bárbaras. Sólo en ese contexto sociocultural puede entenderse que el celibato y el ascetismo se convirtieran en signos de inviolabilidad (*lo* sacro, junto con las "cosas sacras"), a los cuales seguimos atribuyendo por hábito el *sumum* de la santidad.

Los pasos intermedios en tal proceso concurrieron a una profesionalización del servicio ministerial, junto con una degradación simétrica del nombre o la etiqueta de *laico*[2]. En primer lugar, las cartas pastorales trazan la estrategia de excluir del ministerio visible a las mujeres, aunque no debió de ser tarea fácil, a juzgar por los variados testimonios en su contra incluso hasta la edad media[3]. En segundo lugar, se produce una separación cada vez más estricta entre quienes desempeñan los ministerios y los llamados laicos, a quienes todavía Tertuliano exhortaba para que estuvieran disponibles en cualquier servicio. En tercer lugar, aun dentro del amplio número de quienes eran sostenidos por el conjunto de la comunidad, se diferencia entre jerarquía y clero bajo, junto a viudas e indigentes. Esa frontera fue reajustada, a causa del rápido aumento de las asambleas en el s. IV, por la ordenación *sacerdotal* de los presbíteros, que se instituye bajo tal figura en el s. V[4], aunque ya existiera un ritual sencillo, mucho más

[1] FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli Hispanorum in Barbaros relectiones* (Universidad de Salamanca, 1538), apud PEÑA (1992).

[2] Vid. FAIVRE (1977; 1984; 2002). Un resumen acorde con nuestra investigación es el de FAIVRE (2006), por cuanto describe el proceso histórico de la construcción de una identidad colectiva (por medio de la memoria colectiva y la invención de los orígenes), así como la necesidad de revisar con mayor reflexividad nuestras propias raíces, si queremos proponer racionalmente una "memoria histórica" en el marco de sociedades abiertas.

[3] Vid. nota infra, apdo. 3.3.

[4] CLERCK (2006).

antiguo (*Trad. apost*. 7), para reconocer que los ancianos son ancianos maduros, como las viudas eran viudas.

Por último, todos los ministerios (obispos, diáconos, presbíteros, subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores, porteros) son insertados como piezas (*ordines*) en el *cursus honorum* que daba derecho a *honorarios* y a un ascenso social acorde con los méritos hechos por los aspirantes[1]. La dificultad que entraña el proceso no consiste en la organización de las asambleas locales, junto con las formas de comunión intereclesiales, sino en los recursos para legitimar la exclusión (contra las mujeres, a su vez insertas en el cuerpo de los laicos) y una invención doctrinal de los orígenes[2], como la describe Alexandre Faivre.

Desde mucho antes, el discurso interno de las iglesias, generalmente escrito por varones, había anticipado esa tendencia a fabricar una entidad superpuesta a la vida real, donde las mujeres eran una mayoría relativa; quizá no tan acentuada como suponen los calumniadores imperiales, pero, en cualquier caso, mucho más activa que los estereotipos proyectados sobre la perfecta obediencia de las vírgenes y la sumisión de las viudas:

> Los intentos retóricos de controlar la vida de las mujeres y de usar la identidad femenina como medio para articular normas comunitarias y fronteras ya estaban presentes en las cartas de Pablo (p.ej. 1Cor 11, 2-11; 14, 33b-36), y llegaron a ser incluso más pronunciados en periodos posteriores. Según nos movemos más allá de los días de Pablo, las referencias incidentales a mujeres 'reales' se hacen más raras y las identidades de las mujeres se convierten cada vez más en constructos que operan a través de géneros literarios tales como la apología, el martirologio y los relatos novelados. Es difícil juzgar el impacto de tales textos en las vidas de las mujeres o en qué extensión reflejaban la realidad de la existencia de las mujeres. Por tanto, somos afortunados por el hecho de que Pablo revelase tanto, aunque incidentalmente, en el intercambio de saludos y recomendaciones acerca de mujeres reales [Rm 16][3].

Ya hemos visto, con cierto detalle, que la diatriba de Celso contra el protagonismo de mujeres, esclavos y menores en el anuncio del evangelio, en la convocatoria de las asambleas, y en un ámbito de relaciones juzgado subversivo por los *patrones*, situaba a los cristianos muy cerca de la imagen ofrecida por Pablo en sus saludos a las iglesias recién constituidas. En comunión con los ministerios organizados, seguía concurriendo una vida asamblearia que se expresaba también en las reuniones eucarísticas y en las catequesis, puesto que Celso habla expresamente de mujeres y esclavos haciendo las veces de maestros; lo cual repugna tácitamente a Orígenes y es prohibido por Tertuliano o, mejor dicho, recomienda que se prohiba. Lo que parece improbable es que tuviera la potestad de imponer tales restricciones a la asamblea[4].

Sin embargo, a causa de una especie de ansiedad competitiva con el sacerdocio del emperador[5], el clero es asimilado de modo cada vez menos alegórico a la categoría de los levitas y sacerdotes veterotestamentarios (1Clem 40-41; *Didasc.* ii, 25-26; *Const. apost.* II, 25; Cipriano, León Magno); mientras que la jerarquía es comparada por

---

[1] Para lo cual se inventan los escritos del papa Pseudo-Simaco e incluso dos concilios.

[2] Lo cual era una práctica común en las religiones antiguas, cf. CHIRIASSI-COLOMBO (1997).

[3] MACDONALD (2003, 167). "La visión de las mujeres errantes en las cartas pastorales (1 y 2 Tim; Tit) tiene mucho en común con el bosquejo de Celso sobre una iglesia que contribuye al comportamiento insubordinado de mujeres y niños" ibid. 170.

[4] "No está permitido a una mujer hablar en la iglesia, pero tampoco enseñar, ni bautizar, ni ofrecer, ni solicitar para sí una función masculina, ni qué decir un oficio sacerdotal" TERTULIANO, *De Virginibus Velandis*, IX, 2.

[5] Vid. CIPRIANO, *Ep.* 59; RÜPKE (2002); GUERRA GÓMEZ (1972). No es casual que los papas reclamaran los signos del poder imperial (*sacra potestas, plenitudo potestatis*); ni que terminaran autoinvistiéndose con los emblemas del sacerdocio ejecutado por el emperador: *pontifex*.

Gelasio[1], Gregorio VII y Bonifacio VIII, en una escala creciente, con la figura de un poder absoluto (el señorío, la *auctoritas*), superior al poder temporal, o con las potencias arcangélicas, por el Pseudo-Dionisio Areopagita (*Jerarquía eclesiástica*)[2]. Era lógico que la asamblea fuera perdiendo relieve ante un dominio que procede directamente de la divinidad, sin mediaciones humanas, excepto en la sucesión y la comunión jerárquicas. Y era inevitable, en consecuencia, que esa figura se confundiera como un doble idéntico, aunque complementario, con el *imperium.*

3.2. La fuente del memorial

Sólo gracias a la Historia de la memoria, que nos obliga a argumentar acerca de lo meramente fáctico, podemos reconocer que no todo lo convencionalmente sagrado es *místico*, ni las *cosas sagradas* son dignas de confianza, a diferencia de las personas. Ni la violencia sagrada, ni el dominio sagrado, ni el capital sagrado, ni la nación sagrada, ni un sexo más sagrado que el otro[3]. Lo sacro puede llegar a oscurecer e incluso a suplantar el Misterio, como en el *sancta sanctorum* del Templo[4]. Por el contrario, el aprendizaje histórico, de acuerdo con la *memoria de Jesús*, nos permite fundamentar la certeza intuitiva de que la sacralidad se concentra en cada persona viva y en la vida de la persona.

En las *Didascalia* (ca. 230), el primer témino de comparación metafórica es Cristo como Sumo Sacerdote[5], con quien se equipara a su vez el obispo (*Didasc.* ii, 25). Después, sitúa a los prebíteros, diáconos, huérfanos y viudas, como "sacerdotes y levitas" en un plano inferior, aunque insiste en que todo el pueblo de Dios, la Iglesia católica, es un reino de sacerdotes (*Didasc.* ii, 26; 1Pe 2, 9). La referencia al obispo como Sumo Sacerdote podría quedar en mera adulación, si no fuera porque se concreta en un derecho a recibir el doble que diáconos y presbíteros, a quienes corresponde a su vez el doble que las viudas en las ofrendas y el diezmo. Lo cual es objeto inexorable de mofa para un lector moderno[6]. Las *Constituciones apostólicas*, la colección canónico-litúrgica de que ya hemos hablado, compuesta en Siria entre el 380-400, se limitan a completar la lista para incluir otros ministerios: vírgenes, lectores, cantores, porteros, diaconisas (*Const. apost.* II, 25).

No obstante, la extensión de la metáfora al acto de consagrar, por referencia a la Última Cena de Jesús como un sacrificio propiciatorio o expiatorio, significó una evidente regresión al mundo simbólico del rito ejercido por un medium divino en el Templo: el *herem*. Por si fuera poco, el uso de la persona de Jesús como víctima de tal ceremonia sitúa al ejecutante en una posición superior, amenazadora, tanto sobre el

[1] GELASIO, obispo de Roma, *Carta al emperador Anastasio* (494).
[2] A su vez, PSEUDO-DIONISIO se basa en la teología alejandrina, de inspiración gnóstica. "La gnosis de Clemente se organiza enteramente a partir de su doctrina de los ángeles. Vemos aparecer en él una concepción de la jerarquía de los ángeles dependiente del judeocristianismo, que será dejada en la penumbra por los Padres de los siglos siguientes, pero que reaparecerá con el Pseudo-Dionisio en el s. V y que constituirá la base de la angelología medieval" DANIELOU (1961, 442).
[3] He dedicado la primera parte de mi tesis doctoral a revisar los análisis de las ciencias de la religión (sociología, antropología, fenomenología) sobre la construcción social de lo sagrado, con el fin de discernir el hilo de un aprendizaje histórico para simbolizar el Misterio del modo *menos equivocado*. Es razonable y comprensible que, en el cristianismo, el símbolo pleno del Misterio sea la persona de Jesús, quien se ha anticipado a nuestro propio aprendizaje, a través del suyo, tal como lo narran los evangelios.
[4] FAIVRE (1977, 308-370); GRYSON (1970).
[5] Al igual que en la carta a los Hebreos (7, 26-28).
[6] Vid. LANE FOX (1986).

objeto consagrado al *herem* como sobre la mayoría del pueblo que se identifica con la víctima, no con el sacrificador.

De tal manera, la estructura comunicativa del ritual produjo dos planos de sentido que se contradicen, al igual que en los dilemas psiquiátricos del "doble vínculo": 1) el amor a Cristo y la acción de gracias al Padre, por referencia a la acción simbólica de Jesús en su Última Cena, que constituye el *memorial*; 2) la comisión de un sacrificio expiatorio que tiene al Hijo como víctima, para contener (supuestamente) la ira del Todopoderoso, por referencia a la cruz; lo cual es la fuente del *olvido*. No parece casual que la carta a los Hebreos, donde se suministran los aparejos de esa incrustación simbólica, sin dejar de lado otros pasajes mucho más felices, fuera uno de los últimos textos en sumarse al canon.

Ambos sentidos no son compatibles, ni siquiera en las culturas sacrificiales que hacen uso del terror para provocar reverencia. Las víctimas interpretan los hechos con un sentido distinto a los sacrificadores; entre unos y otros no hay entendimiento posible, mientras no reconozcan un criterio de verdad por medio del juicio histórico: los derechos y deberes humanos, entre los que nunca estará "matar al prójimo como a uno mismo". Cuando ambos rituales -el memorial del amor y el mecanismo de la expiación- son yuxtapuestos, otra vez, por la exigencia de dotar con un "aura" de antigüedad al sacerdocio, lo que se produce es un lamentable olvido del Misterio que consagra la vida de la persona, mucho más antiguo, porque es eterno. Quienes acatan ese imperativo se hacen agresores crueles o víctimas indiferentes, en distinto grado.

3.3. Patriarcado inerte

Tampoco la asamblea es infalible, ni la verdad reside únicamente en el *consensus fidelium*, como no dejan de probar las naciones que circunscriben el ámbito de quienes deciden y sus decisiones a unos limitados intereses, en contra del bien común, a riesgo de poner en peligro la existencia de la próxima generación en el planeta, o con indiferencia aparente por los efectos de la desigualdad sobre mil millones de personas hambrientas. Lo que sí podemos afirmar es que, cuanto más amplio sea el espectro de la asamblea conjunta, menos graves serán las deformaciones que interpongamos a la búsqueda cooperativa de la verdad, día a día.

La enorme inercia del patriarcado se hizo sentir, sin el consentimiento de muchas personas silenciadas, en el papel que asignó a las mujeres una doctrina reñida con la vida cotidiana de las asambleas[1]. La sistemática exclusión de las mujeres en una publicidad (*Öffentlichkeit*) diseñada por los varones es patente no sólo a través de las cartas pastorales, sino en los ofensivos comentarios de 1Cor 7 y 11 e incluso en el suspense dramático del evangelio de Marcos: las mujeres, al final. La causa no se encuentra en un complot satánico, sino en las "tablas domésticas" que regían la *casa* mediterránea. Los mismos que pretenden asimilar la posición de mujeres y esclavos en el *oikos tou Theou* a la sociedad romano-helenística[2], afirman, contradictoriamente, la equidad de unos y otros en el conjunto del *Cuerpo*.

[1] Mucho más tarde, la jerarquía llegó a prohibir cualquier otra forma de consagración femenina que no fuera la clausura, impidió o vigiló sus expresiones y quemó a místicas junto con mujeres sanadoras y chamanes, aún denominadas brujas, mientras a algunos eximios varones se les llamaba "exorcistas". Lo tremendo es que nunca ha dejado de haberlas.

[2] Vid. acerca de los códigos o tablas domésticas, nota supra. "Los códigos domésticos hay que entenderlos en relación con la tradición griega sobre la *oikonomía*, u ordenación de la casa. De esta manera se aclara decisivamente no sólo el origen literario de los códigos sino también su Sitz im Leben y

Tal metáfora, el Cuerpo de Cristo, tiene su sentido pleno en el símbolo eucarístico de la Vida comunicada a todos, con el significante cotidiano del pan y del vino, como la expresó Jesús en el acto de su entrega *humana y divina* (Mc 14, 23-24; 1Cor 11, 23-25). Pero en la imaginería antiquísima de los miembros principales o subordinados (cabeza, extremidades, "partes vergonzosas")[1], el cuerpo sólo tiene un sentido coyuntural, alegórico y emblemático. No es una parábola del reinado de Dios[2], ni, en tales términos, hace memoria de Jesús cuando se entrega a sí mismo por amor (Jn 13-14), para dar sentido pleno a su vida y a la vida de este mundo.

Para llegar al horizonte proclamado por Jesús (Mc 10, 42-45) y felizmente expresado por Pablo, en otro lugar (Gál 3, 26-28): el con-reinado y la comunión en un sólo corazón, era necesario un (cuan largo, ciertamente) proceso histórico de aprendizaje. Uno de sus logros más relevantes ha consistido en reconocer que la gracia divina se ha comunicado de forma singular en la persona de Jesús, el Hijo de Dios Redentor. Pero no se circunscribe al efecto de la fe sobre una comunidad sectaria, privilegiada, de salvados (predestinados *a priori* o *a posteriori*). La vida narrada de Jesús y sus actos de habla han tenido efecto en la génesis de una sociedad abierta, hasta más allá de los límites de las religiones *antiguas*, en la medida que el amor y la justicia orientan efectivamente la vida de las personas, aunque seamos (y porque somos) vulnerables y falibles.

Lo que hemos llamado fe durante centenares de años, p.ej. la fe de quienes fueron contemporáneos del Holocausto nazi sin el menor gesto de compromiso o de compasión con las víctimas, a causa de prejuicios proyectados sobre la imagen de Dios-a, podía ser un motivo para perder la vida en vez de para salvarla. Mientras no reconozcamos ese extremo, y reconstruyamos el edificio entero de la cultura religiosa a partir de la *fe de Jesús* y la *memoria de Jesús* sobre una divinidad *integramente Amor*, los sujetos de la violencia sagrada, el poder sagrado, el patriarcado "santo", el capital autosatisfecho, seguirán persiguiendo con saña a quienes no se ajusten (*fitting*) a su propio modelo. "E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios. Y esto lo harán porque no han conocido al Padre ni a mí" Jn 16, 2-3.

De tal manera no excluyo, en absoluto, la posibilidad y la oportunidad del aprendizaje a través de otras vías: otras religiones, la ética civil, el arte o la filosofía. Al contrario, la apertura intercultural de Jesús, en cuanto le fue posible, nos anima a buscar el encuentro y acoger la visión del otro humano para superar nuestra *esclerocardía*. Pero

---

su función social" AGUIRRE (1998, 111-144 [114]). ¿En qué consiste tal tradición?: "está centrada en la figura del *oikodespotes*, es decir, el varón, padre y libre". Su función es legitimar "un orden patriarcal profundamente jerárquico". La relación entre casa y estado, *oikonomia* y *politeia*, es directa, como se hace patente en Filón. No obstante, AGUIRRE matiza que la tradición estoica es más amplia y no funciona como antecedente inmediato de los códigos del NT. Además, la tradición griega no establece "deberes recíprocos en las tres relaciones (mujer-esposo, esclavo-amo, hijo-padre): ni se dirige a la parte débil, ni la considera sujeto con responsabilidad moral", ibid. 120-121, aunque aconseje al amo/esposo/padre cómo conseguir dominarlos; mientras que el NT se dirige a ellos en segunda persona. A continuación, AGUIRRE estudia los códigos de Col 3, 18 – 4, 1; Ef 5, 22 – 6, 9; 1Pe 2, 18 – 3, 7; 1Tim 2, 9 – 3, 15; 5, 1 – 6, 2; Tit 2, 1-10; 3, 1-2. Los textos de Didakhē 4, 9-11; Epístola de Bernabé 19, 5-7 sólo adaptan algunos elementos del conjunti, mientras la Carta de Ignacio de Antioquía a Policarpo 4-6 muestra un código más cercano a las pastorales, al formular "reglas de la comunidad cristiana". La Carta de Policarpo, obispo de Esmirna, a la Iglesia de Filipo proporciona normas o reglas para diversos *estatus* sociales. 1Clem romano a los Corintios hace referencia al orden cósmico y al militar, por analogía, para solicitar un orden semejante en la asamblea.

[1] Los miembros inferiores son vergonzosos (sic), por lo que hay que tratarlos con rigor puritano, cf. 1Cor 12, 23.

[2] Como la última o penúltima visión de Jesús, chamán del reinado de Dios-a, Mc 14, 25.

hay que devolver todo su valor a la singularidad de una vida narrada como paradigma del vivir humano, a diferencia de cualquier máquina.

Las culturas que conviven en la modernidad se fundan en el reconocimiento interpersonal y social de la equidad entre personas de distinto género, orientación sexual, etnia o grupo social, sobre la base del *genoma humano*, incluidos los derechos de quienes han sido discriminados por el azar genético, en la medida que nos ha predispuesto para amar y ser amados, desde la extrema vulnerabilidad del recién nacido (o aún no nacido), a la madurez del adulto. A lo que puede –y debe- contribuir cada religión, y el cristianismo en particular, es a llevar el horizonte de la igualdad al terreno de la vida interpersonal y social: el destino universal de los bienes y de las capacidades, el alumbramiento cotidiano de familias capaces de educar a sus hijos/as en el amor, la revolución interior que hace posible la comunión con Dios-a Amor, para que la vida sea valorada a la medida de Quien entregó la suya por cada uno/a de nosotros/as. Si la gracia divina, percibida por los místicos, no tiene fronteras, también es cierto y deseable, como veremos en el próximo apartado, que la memoria de cada ser vivo y de *toda carne* sea eterna.

Sea cual fuere el discurso empleado, nunca podría significar que las mujeres no hayan sido protagonistas activas en la tradición, desde sus fuentes orales, como los evangelios ponen de manifiesto, aun a pesar de sus redactores. Seríamos incapaces de explicar que tanto las mujeres como los esclavos tuvieran acceso a diversos ministerios[1], incluida la presidencia de las asambleas [2] y el episcopado, hasta el de Roma en varias ocasiones (p.ej. el ya citado Calixto, condenado a trabajos forzosos, como Juan Pablo II), a no ser que nos situemos en un panorama mucho más abierto que el permitido por una vanagloria patriarcal, mientras la cultura escrita fue dominada por un discurso androcéntrico.

---

[1] "Admite que [hay mujeres que] *sirven* y *colaboran* con él y con sus otros colaboradores, en extender la buena nueva de la salvación que trae Cristo. Recordemos que cita a numerosas mujeres en la carta a los Romanos (16, 1ss.), mujeres que han *sufrido* por el evangelio; a Junías, *apóstol* insigne (¿qué sentido dar aquí a este término?); a esos *colaboradores míos en la obra del Mesías Jesús* que son Prisca y Áquila; ya hemos dicho que en esa pareja era Prisca la que jugaba un papel principal; a mujeres consideradas como misioneros: Trifena, Trifosa y Pérside, y sobre todo a Febe, *diakonos*. Ya hemos precisado el sentido de ese término a propósito de las esclavas que eran ministros en sus iglesias, de quienes habla Plinio [en su *Carta a Trajano*, X, 96]. Al referirse a Febe, la misma Traducción Ecuménica de la Biblia (TOB) había traducido al principio por *diaconisa*, pero en su segunda edición lo corrigió por *ministro* [De hecho, la Vulgata traduce diakonos Rm 16, 2 por *ministra*]. El término *prostatis* de la Iglesia de Cencreas, que también se aplica a Febe, expresa así mismo una posición de presidencia. Además, Pablo cita a Evidia y Síntique (Flp 4, 2), que actuaban en Filipos, comunidad fundada por Lidia y que a Pablo le era particularmente querida (Flp 1, 3-5). Ya sabemos que la carta a los Colosenses (4, 15) menciona también a Ninfa, que reunía en su casa a los creyentes de Laodicea", TUNC (1999, 97-98). El cap. 4 de SCHÜSSLER-FIORENZA (1985), está dedicado a estudiar la retórica de la adaptación al "sometimiento patriarcal" en los textos del cristianismo primitivo. Sin embargo, todavía en el último tercio del s. IV, BASILIO DE CESAREA escribe con toda naturalidad a tres mujeres *diakonoi* en Samósata, hijas del conde Terencio (Carta CV). Un estudio histórico detallado sobre las *diakonoi* puede encontrarse en HANNON (1967, 71-96); TETLOW (1980); MADIGAN y OSIEK (eds. 2006); COOKE y MACY (eds. 2002).

[2] Febe, diaconisa de la asamblea de Cencreas Rm 16, 1; Junia, apóstol junto con Andrónico, Rm 16, 7; Prisca, colaboradora en Cristo Jesús y co-presidente de la asamblea en su *oikós* Rm 16, 3. A diferencia de los cultos mistéricos y otras asociaciones religiosas que estaban reservadas a un grupo social o profesional (los *collegia*), a una etnia o sólo a las mujeres (Isis), las iglesias cristianas *en casa de…* "eran miembros de una asociación de iguales. Esto resultaba especialmente atractivo para todos aquellos que no estaban interesados en las recompensas de una religión basada en la estratificación de clase o en la dominación masculina" SCHÜSSLER FIORENZA (1989, 224-235). Vid. TUNC (1999, 91ss.), además de los estudios sociológicos sobre el tema de la casa (*oikos tou Theou*, *domus ecclesiae*) que reconstruyen su organización socioeconómica y su representación socio-simbólica: ELLIOTT (1981), THEISSEN (1985), MACDONALD (1994), AGUIRRE (1998, 111-144); MENÉNDEZ ANTUNA (2008).

La Historia de la memoria tiene difícil recuperar las voces del pasado con la veracidad y el sentido de la justicia que movieron a los testigos de Jesús frente a sus crucificadores, por lo cual los evangelios se han constituido en género fundador de la *memoria histórica*[1]. Pero no es imposible escuchar esas voces actualmente, cuando nos hacemos oyentes de la Palabra a través de la experiencia de mujeres concretas, a imitación de Jesús, *el chamán que escucha*: sus vidas narradas a lo largo y ancho del planeta. Es en nuestra época cuando ese horizonte debería quedar completamente despejado. De hecho, así está ocurriendo, con nuestra ayuda o con impedimentos poco razonables, que sólo parecen más sólidos a causa de una inercia de siglos.

3.4. Memoria inclusiva

Más allá de un ecumenismo siempre deseable, y una discusión resuelta, al menos, desde los acuerdos reflejados por el Consejo Mundial de las Iglesias sobre el triple ministerio (obispos, presbíteros y diáconos) en el documento de Lima[2], lo que se hace necesario en nuestro tiempo es recuperar el orden surgido de la *revolución interior*: no un nuevo autoritarismo, ni de izquierdas ni de derechas, sino la vida de la asamblea humana en comunión con Dios-a. En las historias de la Historia ha habido demasiada prisa por anular la diversidad de las memorias bajo el principio de autoridad, antes que pudieran contrastarse por amor a la vida en cada una de ellas[3]. Como consecuencia, las heridas abiertas se acumulan, en vez de sanar: la defensa numantina del pasado medieval, la Inquisición, el absolutismo papal, la religión nacional (que no ha desaparecido junto con el marxismo), los mesianismos violentos, la razón fáctica de los triunfadores. La primacía teórica de la unidad sobre la justicia impide que las víctimas tengan la ocasión de perdonar *sinceramente* y, sobre todo, que los agresores puedan prestar verdadera atención a su testimonio. No se trata de arrancar la cizaña, sino de aprender a ser trigo e imitar a la semilla de mostaza.

Cuando centenares de investigadores se dedican a capturar *la* imagen única del Jesús histórico (la suya)[4], al mismo tiempo que borran la diversidad de la tradición, están obedeciendo a un principio similar al que hizo preferir el dogma en una

[1] Lo cual no excluye el trabajo de los historiadores, cuando ponen en relación unas memorias con otras.

[2] BEM, 1982, 19-23; cf. *Ut unum sint*, 79, 3.

[3] Vid. con ayuda de *Denzinger* la historia del principio de infalibilidad en las declaraciones del obispo de Roma, desde sus primeras formulaciones en forma de "poder para anatematizar" o sentenciar de forma inapelable en un juicio sobre la ortodoxia de una doctrina, siempre de acuerdo con la tradición ya consolidada por los concilios ecuménicos: INOCENCIO I, *Carta 29* (417); ZÓSIMO, *Carta 12* (418), ambas a obispos africanos; BONIFACIO I a los obispos de Macedonia (422); HORMISDAS a los obispos de Hispania (517); hasta la versión maximalista de Pío IX (Vaticano I, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, cap. 4), donde el juicio se convierte en emisión de doctrina infalible al modo de Cristo (*Denzinger*, 1838-1839). Tanto es así que el Vaticano decretó en 1877 una revisión de la Historia anterior, que obligaba a incluir en la "profesión de fe" tridentina el efecto del Concilio Vaticano I (*Denziger*, 1000). Ambos poderes no son aceptados por el resto de iglesias cristianas, a fecha de hoy, ni es probable que lo sean nunca. Desde luego, no pueden suplantar al juicio de la Historia sobre la propia actividad de las instituciones eclesiales a lo largo de los siglos, que han generado incontables víctimas y condenado a desaparecer la memoria de muchas personas y grupos. No basta con "pedir perdón", si no renunciamos al poder de satanizar y perseguir a nuestros semejantes. "Y si alguno tuviere la osadía, Dios no lo permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema" *Denzinger*, 1840 (conclusión de la Const. dogmática sobre la Iglesia). Por mi humilde parte, declaro que sea motivo de argumentación en un diálogo abierto y libre de amenazas.

[4] Cf. el trabajo reflexivo y gozoso de JOHNSON (2001) para reunir los resultados de la Tercera Investigación sobre Jesús, de modo que no se anulen unos a otros.

proposición, antes que el cauce de la memoria histórica, expresada y compartida en cuatro evangelios distintos, cada uno de ellos con matices sorprendentes e incitantes[1]. Por muy útil que sea en el Credo, la proposición dogmática no llena el corazón de la persona, ni se refiere a la realidad, sino a través de la memoria.

Al contrario, la investigación sobre los evangelios nos lleva, por uno u otro camino, al "principio vital de comunión": no sólo porque puedan ser situados en el contexto de las primeras comunidades donde adquirieron forma, de acuerdo con sus motivaciones humanas, sino porque la materia misma de los evangelios es la comunión con el Amor. No hay otro testimonio más verdadero de la comunión/*koinōnía* que la reunión de quienes eran radicalmente distintos por efecto de su encuentro con Jesús, tal como podemos comprobar en una diversidad de tradiciones. La persona de Jesús no es un simple medio para conquistar ese fin, sino el paradigma de una justicia que ha bajado del imaginario celestial para realizarse en la vida, a través de la experiencia que podemos compartir y entender, en forma de *aprendizaje histórico*. Tal es su autoridad, a diferencia de nuestras "síntesis", al decir de Ricoeur, o sea, en discordancia con la síntesis sociológica de una autoridad que no admita la crítica[2].

3.5. Memoria abierta

La plegaria, el perdón y la reconciliación, la acción de gracias, el acto de comunión, son géneros del discurso en una lengua común y en la vida social, dentro y fuera del recinto imaginario de lo sagrado (*témenos*), como es más fácil percibir si hablamos del amor en búsqueda, el matrimonio, la familia, la iniciación en el Misterio, la educación, la ciudadanía.

El pánico contra la profanación es una herencia por completo inconsecuente con la vida narrada en los evangelios, que nos presenta *un hogar en camino*. Como nos ha recordado la vida y la palabra de Oscar Romero, después de recoger los restos del pan consagrado que una ráfaga de ametralladora había esparcido por el suelo de la parroquia de Aguilares, el único sacrilegio es el daño contra el prójimo y, especialmente, contra los pobres y los indefensos, quienes son realmente Cristo. Hay Cristos que ayudan a otros Cristos, el día de hoy, mientras atraviesan las fronteras entre el Norte y el Sur, a través de los estrechos[3]; o cuando se recuperan de los fracasos que provoca la competencia terrible, a escala local, nacional y global, al punto de destruir el hogar planetario.

---

[1] Vid. SCHNACKENBURG (1998).

[2] "Este paralelismo funcional entre la unidad clerical y la unidad política de lo verdadero, o mejor dicho esta semejanza entre los instrumentos u órganos de la unidad entre la teología y la filosofía de la historia, se traduce en un extraño parecido en el reino de la mentira. El nacimiento clerical y el nacimiento político de la mentira tienen un parentesco impresionante: sumisión hábil y desobediencia astuta, propaganda artera y hábil para tocar todos los resortes psicológicos, censura de las opiniones divergentes y puesta en el índice de libros y películas, arte de 'hacer creer' y de compendiar todos los aspectos de una civilización en una mentalidad impermeable a la crítica externa, transformación perversa de la duda socrática en una autocrítica que restaure solamente la ortodoxia quebrantada por un momento" RICOEUR, (1955, 163).

[3] Sirva de ejemplo un sencillo y magnífico documental (*Malta Radio*, 2009) sobre los diez tripulantes y los cincuenta y un inmigrantes náufragos, la mayoría procedentes de Eritrea y Etiopía, que fueron rescatados al borde de la muerte por el pesquero de Santa Pola "Francisco y Catalina", el mes de julio de 2006, en medio del Mediterráneo. Tuvieron que afrontar la incomprensión de los gobiernos durante dos semanas, hasta que desembarcaron en Malta. Desde entonces, otros cuatro pesqueros del mismo puerto han realizado la misma acción, como un deber de marinos y un testimonio humano.

No tenemos derecho a circunscribir el ámbito de los destinatarios del amor, en cualquiera de sus expresiones, a un círculo cerrado, a no ser que renunciemos, incluso, a la relación con ese/a Dios-a que se ha revelado, por Jesucristo, Madre/Padre de todos. La asamblea dominical y la pequeña comunidad cristiana no se *deshacen* como un azucarillo en el océano por el hecho de que todos los actos de habla y nuestras acciones simbólicas sean radicalmente *inclusivos* y participativos. Lo cierto es que nos cuesta pensarlo porque lo hemos practicado poco. Está por hacer un nuevo ritual de la inclusión y de la participación, con los géneros *canónicos* de nuestra relación con Dios-a. Pero el modo en que se concrete ese marco compartido de expresión (orden y secuencia del ritual, ciclo litúrgico) debería ser el más apropiado a cada asamblea en su cultura: urbana o rural, templada o tropical, africana o andaluza, NME o comunidad obrera. La *sacra participatio* se expresa, además de en la escucha y en el acto de comunión eucarística, también en la profecía, en el canto, en la elección de los ministros y las opciones deliberadas en común.

La deriva de la autoridad católica en nuestro tiempo, al reconocer jurídicamente la organización jerárquica de los NME, mientras repudiaba de muchas maneras las comunidades de base, tan diversas como los carismas y servicios que las componían, ha vuelto a repetir el error de Ambrosio o Jerónimo cuando lucharon con todos sus medios por convertir en dogma el ascetismo extramundano, frente a otros estilos de vida en las asambleas cristianas, etiquetados como dudosos o, simplemente, infravalorados por un esquema de castas.

Sin embargo, es necesario advertir que las pequeñas comunidades, en los márgenes de la estructura jurídica y política, han hecho visible y sensible una *koinōnía* que aspiraba a integrar todas las dimensiones de la vida, de distinta manera en distintas épocas: iglesias domésticas, capillas dedicadas a los mártires, comunidades de viudas, huérfanos y vírgenes, grupos de *apotaktikoi*, cofradías, mayordomías, oratorios, grupos de peregrinación, asociaciones y mutualidades obreras, cooperativas, conferencias (Ozanam), foros de diálogo, grupos artísticos, asociaciones por los derechos humanos, comunidades eclesiales de base.

A pesar del último Concilio, o a consecuencia de los temores que provocó su inesperado éxito durante dos décadas (1960-1980), la fachada visible de la Iglesia se ha cerrado a cualquier "experimento", si no hace suyo el viejo yugo de las virtudes ascéticas. En una era donde los movimientos civiles (ONGDs, grupos de acción humanitaria, movimientos por la defensa y promoción de los derechos humanos, Foro Social Mundial) han renunciado a la violencia, la participación de los cristianos en la vida pública se reduce a algunos temas relevantes para la moral individual.

La deflagración de las asambleas, que han echado fuera –voluntaria o involuntariamente- a más de dos terceras partes de sus miembros en países como España, se achaca a la corrupción de los tiempos, en vez de a una dialéctica funesta y una represión encarnizada. Dado que mis cuarenta y tantos años de vida me dan para ser testigo del proceso, desde finales de los años 1970 hasta el 2009, soy testigo de las causas reales y concretas. No es que la democracia haya minado a la Iglesia, sino que la autoridad por la que se gobiernan jurídicamente las iglesias no ha querido devolver su valor y su sentido a las asambleas. El resultado no ha consistido en que "subsista la Iglesia esencial", sino que sólo permanezcan los más viejos, con todas mis bendiciones. Es un hecho tan patente/oculto que sólo puede salir a la luz a través de una terapia de grupo.

La institución es contemplada en sí misma como un dogma comparable a la Santísima Trinidad (la "sagrada jerarquía", valga la redundancia), de modo que la estructura forzada por las circunstancias históricas impide percibir aun lo más evidente

del Misterio. La libertad de Jesús se significa frente a cualquier forma de injusticia, comenzando con la propia tradición y aun la propia red de parentesco (Mc 3, 20-30.31-35; Lc 9, 57-62 Q; 10, 21-22 Q, etc.). La obediencia a Dios-a en los evangelios no significa someter la voluntad a un poder sagrado, sino amar con fidelidad, en toda circunstancia, hasta superar los propios prejuicios, con la ayuda del Maestro y de los aprendices que llevan recorrido mucho camino. La autoridad se significa en el servicio que realiza el deber, no en el mando.

La participación corresponsable y decisoria de cualquier ser humano en la vida común es continuamente avivada por el horizonte divino de la *koinōnía*, pero necesita medios en lugar de impedimentos; estructuras que la hagan posible, gracias a las pequeñas comunidades, en vez de otras que repelan a la muchedumbre. La asamblea cristiana, prefigurada por el *ókhlos* que seguía a Jesús, es una comunidad de bienes y servicios gratuitos en respuesta a las necesidades de cualquier persona, con las capacidades de que dispone. En la medida que sea abierta, podrá propiciar un aprendizaje real y una experiencia profunda del Misterio en quienes se acerquen a ella, sin ser presas del terror (1Cor 14, 23-25).

4. La eficacia de la memoria

El desarrollo de unas estructuras de servicio (economía de servicios mutuos, estado del bienestar) como instrumento de la sociedad civil, para garantizar la vigencia de los derechos humanos y la viabilidad de los deberes en el marco de la competencia neoliberal y la burocratización (transnacionales, estados totalitarios), sólo se explica por la *eficacia de la memoria* en miles o millones de vidas narradas que comparten el mismo clamor: "nunca más" un niño sin educación, una familia condenada por el desempleo, un anciano desamparado, un trabajador migrante esclavizado, un enfermo sin atención médica, una viuda o un huérfano de guerra, un ser humano agraviado por la injusta distribución de los bienes.

Es cierto que las historias de vida no son un *capital* en el sistema económico, ni únicamente una prueba retórica en el sistema político democrático, sino el motivo principal de un aprendizaje histórico que atañe a cada persona y a la sociedad en su conjunto. Una vez que han dado lugar a tal aprendizaje, se ha demostrado que es irreversible. No exagero al afirmar que los totalitarismos sólo pueden subsistir por medio de la mentira y del ocultamiento: p.ej., los evangelios fueron reservados a una minoría de expertos durante casi un milenio, mientras era instituida una lectura ideológica en su lugar, como veremos en la sección XI, cap. 4.1.

En el caso de USA, la presión del *lobbie conservador* todavía impide en fecha de hoy que sea revisado el horror de la guerra de Irak, comenzando por las cárceles de Guantánamo y cada una de las desapariciones, torturas y abusos que se registraron en ellas, como si fueran legales, así como las miles que no se registraron, a través de las "cárceles secretas".

En el caso de Europa, el cerrojo impuesto al derecho a la libre circulación de las personas ha dejado flotando en todos los mares que la rodean miles de cadáveres a los que todavía pocas personas se atreven a ponerles nombre. Al contrario, las nuevas leyes contra la inmigración, en Italia de manera explícita y obscena, pretenden convertir a los más débiles en chivos expiatorios de una crisis económica fabricada por los más ricos del planeta. Éstos no se avienen a reformar el sistema financiero, someter las

transnacionales a un control democrático y cumplir los Objetivos para el Desarrollo del Milenio, de modo que el planeta sea habitable por la próxima generación.

En el caso de China, la India, Brasil, Irán, Egipto y otras potencias emergentes, la experiencia de participar en la gestación de otro mundo posible, por canales democráticos, ayudaría a que su desarrollo se orientase de forma responsable, en vez de empujar hacia el agravamiento de la crisis global. La persistencia del recurso a la violencia sagrada y al acaparamiento indiscriminado en una sociedad africana (p.ej. la región de los Grandes Lagos), americana (p.ej. Colombia), asiática (p.ej. Israel o Myanmar), europea (p.ej. Rusia) o árabe (p.ej. Arabia Saudí), es interdependiente con la inhumanidad del mercado mundial y se basa en el supuesto tácito de que *la verdad nunca saldrá a la luz*, al menos mientras los agresores sigan vivos. La percepción de que el dueño del mundo es el dinero y su profeta son las armas provoca esa distorsión del mutuo entendimiento. Sin embargo, como muchas personas pueden constatar, el aprendizaje histórico se orienta de forma irreversible hacia una mayor transparencia en las relaciones sociales e interpersonales. Las vidas narradas por las víctimas *ya han puesto el cascabel al gato.*

De hecho, lo que debería cambiar es el modelo económico, en su integridad, para que la vida sea sostenible, en vez de engañar al público con la expectativa de un crecimiento sobre las mismas bases: la violencia contra el medio ambiente y contra los países *subordinados*, para extraerles con la fuerza de las armas, o con el "estímulo" de enormes contingentes de capital especulativo, el combustible al que deberíamos renunciar, si queremos reducir el calentamiento global; o las materias primas, alimentos y manofacturas que se consumen casi exclusivamente en el centro del sistema, a costa de millones de vidas. Me temo que la oleada de violencia en nombre del Islam y de la "civilización judeocristiana" ha sido fabricada de forma consciente, desde el año 2001, para impedir un entendimiento a través de las Naciones Unidas sobre los problemas que nos urgen: la inseguridad alimentaria y la falta de acceso al agua que afecta a una gran parte de la humanidad, al borde de morir por hambre; la discriminación y la violencia contra las mujeres; las pandemias que matan a esas y a otras personas; el cambio climático que está en el trasfondo de la crisis económica global; el desarrollo solidario de nuevas fuentes de energía.

De otra manera, los problemas crecen. Los supervivientes del Sur, cuanto mejor formados y más sanos, antes se plantean emigrar al Norte. Los ricos riquísimos del Norte ni siquiera se plantean promover modelos alternativos de desarrollo en el Sur, que no incurran en el error de sacralizar *lo que nos está matando*. Prefieren predicar a los pobres el sacrificio, bajo alguna especie de predestinación, metafísica o naturalista, en nombre de la crisis (FMI).

La reciente carta de Benedicto XVI (*Amor en la verdad*) acerca de la *agenda mundial* de los católicos[1] sirve para afrontar el supuesto de que es posible el *olvido del*

[1] Vid. CASANOVA (1994), acerca de una "desprivatización" de la religión a través de los cambios de la Iglesia católica en Brasil y en España (también en Polonia, de otra manera), desde modelos corporativos, estatistas o representativos de publicidad hacia la participación en un espacio público democrático. Según el autor, hay tres modelos principales de secularización, inconfundibles; "propuestas muy diferentes, disimilares y no integradas: [1] secularización como una diferenciación de las esferas seculares con respecto a las normas e instituciones religiosas, [2] secularización como un declive de las creencias y prácticas religiosas, y [3] secularización como una marginación de las religiones a la esfera privada" (1994, 211). CASANOVA está de acuerdo en la generalización del primero de ellos, a causa de un proceso de racionalización en la modernidad, que podemos ver descrito por WEBER y otros autores, como HABERMAS. Pero la realidad histórica de la sociedad postsecular no ha confirmado la validez de los otros dos modelos. Las religiones y, concretamente, la Iglesia católica, puede evolucionar desde un modelo de ocupación del Estado a otro modelo de relación con la sociedad: "El rol activo de la Iglesia Católica en

ser presente, a través de una comunicación sesgada por el márketing y la propaganda, como si la realidad y la verdad estuvieran disponibles para ser fabricadas por medios *unilaterales*.

La memoria en forma de vidas narradas es la respuesta radicalmente humana a esa ideología sistémica. El modo de superar el subjetivismo es que las memorias sean puestas en contraste a través del espacio público de comunicación, de modo que el adagio "los ricos también lloran" no sirva de pretexto para multiplicar el dolor de los pobres. Al contrario, la vulnerabilidad humana debería servir –y es un hecho sólo reprimido por la ambición de dominio- para promover la compasión y el consentimiento, en favor del bien común. Cierto que el destino universal de los bienes sólo puede realizarse en la práctica por medio de una mayor equidad en el desarrollo, la cual es completamente imposible sin limitar el dominio, el acaparamiento y la violencia de los privilegiados, gracias a un criterio de justicia.

Pues bien, esta *Historia de la memoria*, como otras muchas intervenciones en el espacio público, sale al paso de una peligrosa tendencia a re-sacralizar el dominio y la violencia. Además, saca a la luz motivos muy distintos para impedir su legitimación presente o futura. Como llevo diciendo desde el principio, el modo de conseguirlo no consiste en erradicar cualquier vestigio de lo sagrado, para que reine *la indiferencia*. La pérdida de la memoria sólo contribuye a que se repitan los errores e impide que aprendamos con quienes los han superado, precisamente, a través de su comunicación con el Misterio. Si me olvido de donde vengo, para descargarme de la herencia, también olvidaría el sentido gratuito de la vida.

---

los procesos de democratización en España, Polonia y Brasil señala el paso desde una forma de comunicación pública [*Offentilichkeit*] estatal no moderna (España), representacional (Polonia) o corporativa (Brasil) hacia el espacio público moderno de una sociedad civil" (CASANOVA, 1994, 231). A ese análisis habría que añadir la constatación, al cabo de quince años, de que el auge del integrismo católico en varios de esos países, como España, es resultado de los frenos puestos a la racionalidad comunicativa *en el espacio interno de la vida de las iglesias*, que ni se ha abierto ni se ha democratizado, como era de esperar; sin embargo, no puede traducirse hacia la sociedad entorno de modo totalitario y agresivo, sin producir un agudo rechazo; es decir, el predominio de los modelos 2 y 3: el descrédito y la privatización del hecho religioso.

XI. Mística del hecho histórico

> La mística del hecho histórico, como ha sido llamada [por Ewert Cousins, en unas lecciones sobre Bernardo de Claraval y Francisco de Asís], combina una concentración ardiente en la vida humana de Cristo con un esfuerzo por personalizar e interiorizar sus experiencias sobre la tierra, que a veces se acercan a una asimilación e incluso a una identificación con Cristo. El predicador del siglo doce Geoffrey de Saint Thierry […] dijo en uno de sus sermones que 'La memoria y la colección de la bondad divina debería entrar y penetrar los sentidos interiores del alma donde el ser humano vive, donde la razón conoce', y, hablando de la crucifixión, que 'si amas, no hay nada en ese hecho, en ese relato, que no mueva, que no penetre y llene el alma' [1].

La sed de historicidad que caracteriza a la memoria sobre la persona viva de Jesús, desde antes que se compusieran los evangelios, frente a las manipulaciones de quienes lo crucificaron y lo mitificaron como un chivo expiatorio, ha facilitado que muchas personas se convirtieran en sus compañeros y compañeras de camino, con una profundidad mística, a lo largo de dos mil años.

El género de las visiones y las revelaciones, que el gnosticismo cristiano cultivó de manera preferente, ha seguido dando frutos por el diálogo de los místicos y las místicas con el Resucitado. Ahora bien, a diferencia de la mera fantasía a costa del personaje, muchas de ellas se han caracterizado por su sed de hacer memoria acerca de la persona que vivió y caminó por Galilea, para lo cual nos sirve de modelo el Evangelio de Juan.

En realidad, cualquier creyente que desee aprender con Jesús en su propia vida narrada *actúa-interpreta* (*perform*) una *novela del aprendiz* (cf. Jn 20, 30), la cual es fruto del encuentro entre su horizonte de expectativas y experiencias y el horizonte del texto[2]. Pero no por eso pierde de vista la trascendencia de la persona con quien dialoga, más allá de mis proyecciones o las de otros, a través del texto.

La cristología ha contribuido a ampliar, cada vez más, el horizonte del encuentro con Jesús, hasta descubrir su significado como paradigma de la nueva humanidad y signo pleno del Misterio de Amor divino. Sin embargo, la cultura –o culturas- moderna, desde la baja edad media, ha llevado la meditación sobre Jesús al plano de la Historia. También las distintas interpretaciones tienen que ponerse en contraste, como las memorias, si queremos seguir a Jesús, en vez de fabricar una réplica.

Por eso, me parece que serviría de poco *mitificar* determinadas lecturas sobre Jesús o sobre los evangelios, como las de Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Nestorio, o algunos otros "padres de la Iglesia". Más bien, la pluralidad de perspectivas en nuestro tiempo permite discernir lo que había en esas lecturas de antihistórico o de mera estrategia y lo que aportan a la comprensión de los textos.

La llamada *modernidad* puede superar, por nuestro compromiso activo, las barreras que se había autoimpuesto: la adoración sacral del dominio, el acaparamiento, la violencia y el patriarcado, bajo la especie de *instintos* o de una "naturaleza" tan metafísica como los antiguos dogmas. El aprendizaje histórico de una nueva modernidad tiene raíces en la experiencia de Jesús. De hecho, no hemos dejado de nutrirnos con ella a través de millones y millones de personas que participan de su vida, a través de los evangelios.

---

[1] CONSTABLE (1995, 203-204).

[2] Vid. un cap. de mi estudio *Jesús, el aprendiz*.

1. Imitatio Christi

Uno de los defectos en la investigación sobre el Jesús histórico durante los últimos dos siglos ha consistido en pasar por encima o por debajo de una tradición milenaria de interpretantes como si fueran traidores, ya no reos, sino condenados, contra la primera causa. Sin embargo, la inteligencia actual de la Historia no permite prescindir de las lecturas anteriores sobre los acontecimientos, sea porque siguen influyendo en nuestra interpretación a través de prejuicios asentados, sea porque han contribuido a esclarecer cada vez con mayor acierto o profundidad una realidad siempre *más significativa* que la comprendida por sus propios contemporáneos.

Nadie tiene poder desde sí mismo sobre los demás humanos, ni debería atribuirse una potestad sagrada, como pretendían disputar con Jesús los sumos sacerdotes, quienes decían ejercerla por voluntad divina (cf. Mc 11, 28 - 12, 12). Jesús ni siquiera entra en el debate, gracias al recurso humorístico de solicitar a ese poder sacralizado el reconocimiento de Juan Bautista (Mc 11, 28-33), quien nunca reclamó ningún dominio, sino que llamó a vivir el momento oportuno para transformar el orden injusto, comenzando por uno mismo. No ha venido a disputarles el lugar, ni el altar del poder/dominación (*imperium*, *Herrschaft*), el dinero, el patriarcado o la violencia, sino a servir (Mc 10, 41-45). Precisamente por esa opción, no porque se resignara a la legitimidad del *imperium*, denuncia la alianza entre dinero y poder con el rostro del César; y la separa con claridad tajante de la fuente primera y el interlocutor último de cualquier símbolo de lo sagrado: el Misterio de Dios-a amante de la humanidad (Mc 12, 13-17). Jesús no quiere el poder ni el dinero imperiales, sino que pide la *re-vuelta* de la propia vida a Dios-a a través del servicio a los hermanos. Sin embargo, se presenta conscientemente como Hijo de Dios para reclamar en forma de "parábola viva del Padre" que los "primeros" renuncien al dominio injustamente ejercido, de modo que los pobres, las mujeres y los niños puedan empoderarse. Tal demanda fue rechazada, e incluso su iniciativa para servir al surgimiento de una nueva *asamblea humana* fue calumniada[1]; a causa de lo cual previno que sería eliminado por los "viñadores homicidas" (Mc 12, 6-8.10), quienes se niegan a compartir los frutos. En consecuencia, auguró que el proceso histórico sobre el destino del poder instituido en su tiempo (el imperio, el sistema del Templo) se verificaría, sin su mediación, por la violencia (Mc 13, 2ss.). Así fue.

Sin embargo, el tiempo intermedio hasta la modernidad no ha sido un vacío. La confianza en que era posible recuperar, al menos en gran parte, el sentido original de los hechos y las palabras de Jesús a través de la lectura de los evangelios no es completamente novedosa. Podemos descubrirla en muchas personas, comunidades y contextos que han ido configurando una Historia de historias, desde los propios redactores que reunieron las tradiciones para narrar la vida, la pasión y la resurrección de Jesús, hasta quienes han pretendido interpretar con el símbolo de su propia vida eso que escucharon o leyeron.

Lo que debe de resultar chocante a intérpretes actuales y futuros es que hayamos hecho uso de estrategias complejas para legitimar una lectura casi privada del acontecimiento de Jesús, de modo que todos los demás sentidos parecieran desechables: el dogmatismo de la monarquía sagrada, todavía pendiente de solución en la Iglesia católica, a causa de conceptos tales como la *comunión jerárquica*[2], el cual ha

[1] Mc 3, 22-30. Lo mismo habían hecho con Juan Bautista y con otros profetas, Mc 12, 2-5.
[2] Acerca de la "communio hyerarchica", cf. la "Nota explicativa previa" a LG, así como LG 22.

condicionado una lectura parcial de los evangelios[1]; el rechazo de la apelación planteada por los textos, como actos de la memoria histórica, con excepción de unos pocos dichos, como dispuso la *New Quest* (incluido Joachim Jeremias), y practicaron hasta un extremo pintoresco los miembros del *Jesus Seminar*; un desprecio generalizado hacia la historia del cristianismo como si fuera *realmente* reducible a la historia del dominio.

Son pocos los pensadores modernos, excepto historiadores especializados, que se hayan molestado siquiera por revisar la tradición más acá del s. XIX. Aunque no fuera un erudito sobre este aspecto, Karl Jaspers reconoció que las dos actitudes básicas del cristianismo, hasta su época, consistían en 1) haber proclamado al hombre Jesús (según él, "transformado en") Dios; y 2) que "el hombre Jesús ha sido visto como el paradigma que se debe imitar" [2]. Ambas no son incompatibles, sino que el añadido secundario de esta última resulta ser la forma interior de la primera[3]. La esperanza creyente necesita de la *mimesis*, por medio de la imaginación recreadora, para no mutarse en fantasía a costa del *nombre* Jesús.

Por lo que respecta a la preocupación específica de mi investigación durante veinte años, a través de la *mimesis* cristiana he podido comprobar el modo en que el aprendizaje de Jesús hizo las veces de currículo oculto para la formación de *la* persona en *algunas* (o muchas) personas, más allá del colectivo deshumanizado por la estructura y del individuo autocentrado por el solo interés.

En tiempo reciente, ensayistas como Karl Morrison y Rachel Fulton han intentado saltar las fronteras del prejuicio antirreligioso, al menos para comprender la experiencia de la conversión y las devociones medievales en la *intrahistoria* [4]. Fulton exagera un poco los términos cuando afirma que "la devoción imitativa a Cristo en su sufrimiento, su humanidad histórica y a su madre, María, en su pena compadeciente (*compassionate grief*)" es decir, la devoción "al Dios-hombre crucificado" y el ánimo de "identificarse empáticamente con el Dios que se vació de tal modo a sí mismo que llegó a encarnarse de una mujer humana y a morir de una muerte humillante", comenzó en el s. IX, como parte del imaginario promovido por el imperio carolingio, a través de instrumentos como el poema épico sajón *Heliand* (*Salvador*)[5]. Más tarde irían variando los términos de tal relación, durante los ss. XI y XII: figuras populares como los ermitaños

[1] La relación entre Jesús y los Doce, en vez de ser comprendida como una incitación al aprendizaje de los varones ambiciosos, convertidos en servidores, fue interpretada como la prueba de una sucesión excluyente en el poder: una nueva *genealogía patriarcal.*

[2] JASPERS (1957, 224).

[3] La tipología que JASPERS propone sobre tres modos de imitar a Cristo en la historia de la interpretación de los evangelios parece demasiado categórica y adolece de falta de ejemplos. Cf. JASPERS (1957, 225-226).

[4] Vid. MORRISON (1988); para entender la "conversión", id. (1992). En esta misma línea, pero con una perspectiva de género, ha trabajado FULTON (2002).

[5] FULTON (2002, 10ss.). Sin embargo, el auge posterior de la teología medieval no sería inteligible sin tomar en cuenta el reclamo de la *libertas ecclesiae*, en términos del historiador HUBERT JEDIN, frente a los señoríos feudales que la habían colonizado y tratado las *colaciones* como un patrimonio de familia (*beneficium*). Vid. una descripción muy detallada de la situación previa a la "querella de las investiduras" en AMANN y DUMAS (1975, 229-331). El concordato de Worms sirvió de modelo para los acuerdos posteriores en el régimen de la cristiandad europea: los papas elegían a los obispos y los emperadores dotaban a los elegidos. El criterio para valorar los excesos de la teocracia pontificia y los intentos exitosos por parte de reyes y emperadores para colonizar la Iglesia, se basa en este equilibrio. Sin embargo, las presiones de reyes y emperadores siguieron siendo cruciales en la elección del papa, y la designación de los obispos sufrió una crisis grave a causa de la centralización romana en el reparto de los "beneficios", hasta que los Estados se van haciendo cargo tanto de la dotación como de la elección, para crear, en la práctica, "religiones nacionales": primero en Inglaterra, luego en Francia, España, Alemania y Austria. Vid. KNOWLES (1977, 379-385). Esas religiones fueron asociadas al proyecto imperial de las naciones respectivas, sin que, hasta el momento, hayamos hecho una crítica profunda de sus efectos.

itinerantes reclaman a sus señores (laicos o clérigos) fidelidad al evangelio del Dios-humano. Concretamente, Fulton ha vinculado el inicio de la *imitatio Christi* con los comienzos de una interpretación teológica de la "presencia real" de Jesús en la Eucaristía, también de época carolingia, con el fin de limitar el marco de su investigación: entre los ss. IX y XII[1].

Pero "la devoción imitativa a Cristo" estaba presente en las cartas paulinas [2] y en la teología de las comunidades que compusieron los evangelios, así como en otras muchas manifestaciones culturales hasta el s. IX[3]. La "imitación de Dios" en el Primer Testamento (Lev 11, 45; cf. Ef 5, 1 [4, 32 – 5, 2]; Heb 6, 12) es rápidamente traducida y ampliada como "imitación de Cristo" en todas sus facetas humanas (1Tes 1, 6; Gál 2, 20; 1Cor 11, 1b; Flp 2, 1-11; 3, 8ss. y en textos deuteropaulinos: Ef 4, 7 – 5, 1). Así pues, la *mímesis* de la vida narrada de Jesús Mesías, a través de su impacto en quienes le conocieron y le dejaron entrar en su *autobiografía*, había empezado con Pablo y con las primeras asambleas cristianas, desde la primera mitad del s. I; junto con la convicción

[1] En el Concilio de Constantinopla III (879), al mismo tiempo que se ordena la adoración de la imagen de Jesucristo (can. 8), se prohíben las intromisiones de los príncipes del imperio en la Iglesia (can. 12, 14, 17 y 22). "En realidad, se trataba de normas destinadas a ser en gran parte teóricas, como se verá muy pronto en los acontecimientos que siguieron (la restitución de Focio al patriarcado de Constantinopla), sobre todo por la conformación particular que asumía la relación Iglesia-Estado en la sociedad bizantina" PERRONE (1993, 148). Durante los siglos VIII al XIII, a la vez que afirmaban la presencia real de Cristo en el Cuerpo y la Sangre de la Eucaristía (p.ej. en el sínodo Romano VI, durante la reforma gregoriana, 1079, contra Berengario), los conciliares defendían la apostolicidad de los ministerios eclesiales, enviados de Cristo, frente a la colonización del poder feudal y del dinero (I concilio de Letrán, 1123, final de la querella sobre las investiduras, tras el concordato de Worms). Desde esta doble vertiente para recuperar la "visibilidad" de Cristo en la iglesia por medio de los ministerios y de los sacramentos, se comprenden en su contexto las medidas de Gregorio VII para imponer el celibato y la jurisdicción del papa en la Iglesia. A la vista de los siglos posteriores, no impidieron la corrupción de unos enviados convertidos, a su vez, en monarcas, pero dificultaron la intromisión de los emperadores. Por el contrario, las solicitudes clamorosas, unas pacíficas y eclesiales, otras más bruscas, de que fuera reconocida la naturaleza sacerdotal del pueblo mesiánico, durante un tiempo centenario de prueba y humillación para la inmensa mayoría de las iglesias, interior y exteriormente torturada por las estructuras feudales, tuvieron un eco muy limitado.
En plena eclosión de las órdenes mendicantes para renovar el apostolado de la Iglesia a los pobres y desde los pobres, en la *sequela Christi* y la escucha del Evangelio, era oportuno, pero insuficiente, centrar la representación del Cuerpo místico en la humildad de la Eucaristía, lo que hizo el IV Concilio de Letrán, frente a cualquier mimetismo de la gloria imperial. Pero no afectó a la propia estructura eclesial y a una imagen del papado como *potestas*, heredada de la religión política y de la distribución de poder en el imperio romano, después de Constantino. Como nos avisa LUBAC (1949), a causa de la polémica sobre la presencia real de Cristo en el cuerpo sacramental, se corría el peligro de cosificar la asamblea por identificarla con el signo más externo de la Eucaristía, en lugar de actualizar el memorial de Cristo, y celebrar la acción de gracias en el contexto anticipado del banquete o las bodas eternas.

[2] Especialmente 1Tes y 1Cor.

[3] "Ciertamente [desde sus inicios], el movimiento cristiano no estaba herméticamente sellado respecto de las culturas en que se desarrolló, y los cristianos se apropiaron (y adaptaron a sus propósitos) palabras, categorías conceptuales y tradiciones religiosas para expresar su fe. Pero la devoción a Jesús no fue un desarrollo tardío. Tan lejos como la investigación histórica nos permite decirlo, fue un rasgo de los círculos de quienes se identificaron a sí mismos por referencia a él" HURTADO (2003, 2). El estudio histórico de HURTADO viene a sustituir al de BOSSUET (*Kyrios Christos*, 1913) en su empeño de abarcar todas las formas de relación simbólica con Cristo –sin reducir su diversidad a la ortodoxia que contribuyeron a configurar- en los primeros siglos de la tradición cristiana. La relevancia de la *mimesis Khristou* / *imitatio Christi* durante ese periodo y los siguientes es notoria, dado que está asociada al culto a Jesús desde sus inicios, en las cartas de Pablo y en las tradiciones orales que fueron recogidas por los evangelios. Sin embargo, no ha sido tratada como un tema específico por HURTADO (ni antes por BOSSUET), excepto en un breve apartado: "Jesús como ejemplo" para las comunidades paulinas (HURTADO, 2003, 133-134).

íntima de que su aprendizaje con Cristo les convertía en mediadores místicos[1], un paso más allá del chamanismo: "Cristo vive en mí" Gál 2, 20. También los demás cristianos viven el memorial de Jesús en la Eucaristía como un acontecimiento apocalíptico: Cristo se hace presente para anticipar el reinado de Dios-a[2].

No mucho después, por influjo de Ireneo (*Adv. haer.* V, Prefacio) y, todavía más, Clemente alejandrino, Orígenes, los teólogos capadocios y los padres del desierto, las iglesias orientales convirtieron la imitación en el concepto místico de la *theosis*: la participación en la naturaleza divina, a través de Jesucristo (2Pe 1, 4; Ef 5, 1). Pero viene a ser lo mismo, según enseña el prólogo de Juan: "a todos los que lo conocieron [a Jesús, el Logos hecho carne] les dio el derecho de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre" Jn 1, 12[3]. "Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados. Y andad en amor, como también Cristo nos amó [...]" Ef 5, 1-2a.

El hecho de que textos como la segunda carta de Pedro[4], Orígenes y los capadocios (Gregorio de Nisa, *Sobre la preparación* [kataskēuē] *del ser humano, Vida de Moisés*, etc.)[5] introdujeran la metafísica platónica en ese nudo de conceptos, para adaptarlos al helenismo de las élites, indujo a un desplazamiento, como ya tratamos en la sección VII, desde el seguimiento de Jesús a la mera reproducción de una estructura: la apatía, la inmutabilidad y la superioridad de una casta superior, que se esfuerza *ascéticamente* por imitar la idea (la alegoría) en lugar de la materia (la letra, la historia). Se trata, según esa corriente, de imitar a Cristo en su divinidad, escrupulosamente separada de su humanidad, como si una no fuera signo de la otra; es decir, como si la vida narrada de Jesús pudiera reducirse a una lista de enunciados, entre los que deberíamos separar aquellos que se refieren al Hijo "divino" (apático, activo, todopoderoso) de aquellos sobre el Jesús "humano" (sufriente, débil, vulnerable). Ese fue el método seguido en Calcedonia y otros concilios posteriores para desarrollar el dogma de la doble naturaleza de Cristo.

Ahora bien, la perspectiva *disociante* no fue general durante la edad media, sino que caracterizaba a las élites dominadoras, igual que el vestido o que el uso del latín y del griego (a diferencia de las lenguas románicas, el copto o el siriaco). Además de las castas dedicadas a cultivar los símbolos de la excelsitud divina (*clericus*), también el estatus del varón noble y guerrero en una sociedad patriarcal se caracterizaba por la honrosa indiferencia ante el sufrimiento, como se hace patente en la figura altomedieval de Cristo sonriente en la cruz. Así pues, *oratores* y *bellatores* coincidieron en fabricar un emblema de su dominio, con dos caras: la ascesis y el dominio supremo. En consecuencia, la mística de la baja Edad Media supuso para las élites (y para varones

[1] 1Tes 1, 6-7; 2, 14; 1Cor 4, 16; 11, 1; Flp 3, 17.

[2] 1Cor 11, 29; Mc 14, 22-25; Lc 24, 30; Jn 21, 13.

[3] ATANASIO, *Sobre la Encarnación*, 54, 3 (PG 25, 192B), en la línea *joánica* que seguirá la teología alejandrina: "Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera llegar a ser Dios". Vid. un amplio panorama de la divinización del ser humano a imagen de Jesucristo en la Historia de las iglesias, según CHRISTENSEN y WITTUNG (eds. 2007).

[4] "Por medio de [la gloria y virtud de Dios, *doxa kai aretē*] nos ha dado las promesas honrosas y mayores, para que por ellas seais hechos partícipes (*koinōnoi*) de la naturaleza divina, habiendo escapado de la corrupción que hay en el mundo por el deseo sexual (*epithymia*)" 2Pe 1, 3-4.

[5] No quiero significar que la antropología de GREGORIO DE NISA sea prescindible, sino que está ahormada por la metafísica platónica y su desprecio del cuerpo. Sin embargo, la noción del desarrollo humano como un proceso abierto, en continuo devenir hacia Dios-a (*epektasis*, en la *Vida de Moisés*, 2, 225-230; cf. Flp 3, 12-14, donde aparece el vb. *epekteinein*, "lanzarse hacia adelante"), me parece muy sugerente. Esa aceptación del deseo humano en forma de amor a Dios-a –común con AGUSTÍN, TOMÁS DE AQUINO, etc.- contrasta con la incomprensión general hacia las necesidades y los deseos llamados "carnales" (*epithymia*), entre los que se incluye la sexualidad.

como Francisco de Asís) una llamada a la conversión *hacia* la realidad (*conversio ad phantasma*, dice Tomás de Aquino) de Dios hecho humano, sensible y compasivo, tal y como nos han narrado los evangelios. Ahora bien, ¿surgió de la nada esa visión de Jesús en su humanidad? ¿Quién y cómo la transmitieron?

Caroline Walker Bynum, otra medievalista sorprendente, argumenta que los pobres y, entre ellos, las mujeres medievales, no tenían que "convertirse" por "inversión" de sus roles o de su posición social, para encontrarse con el Dios humanado. Mientras que los hombres expresan "la imitación de Cristo como (voluntaria) pobreza, (voluntaria) desnudez y (voluntaria) debilidad […], los pobres involuntarios [también las mujeres] solían expresar su *imitatio Christi* no como riqueza y explotación, sino como afrontamiento"[1]. Mientras los varones escritores simbolizan en la diferencia de género las legitimaciones de su posición dominante sobre las mujeres (fuerza/debilidad, padre/madre, maestro/criador, rudo/suave)[2], e incluso invierten esa dicotomía al revestirse con rasgos femeninos (cuidador: Francisco de Asís; madre: Eckhart, etc.), las mujeres escritoras *profundizan* el valor de los símbolos para significar su identificación con la humanidad de Jesús, signo de su divinidad, quien había afrontado los ídolos del dominio y las amenazas de los dominadores.

Es necesario subrayar ese contraste de perspectivas ante los mismos símbolos, porque aún solemos reducir el medievo a la visión de los adoradores de la monarquía y la *Herrschaft*. Los *misterios*, es decir, las representaciones litúrgicas de algunos pasajes de la vida de Jesús (su nacimiento de María, las sanaciones que indujo, su compasión con los pobres y los pecadores, la Pasión sufrida por Cristo y su resurrección, la imagen del Crucificado) fueron convirtiéndose en iconos muy vivos para una audiencia dispar: una mayoría de siervos, hombres y mujeres, artesanos, peregrinos, monjes y monjas, clérigos elegidos por el señor del lugar, señores y señoras, reyes y reinas.

2. Contraste de paradigmas

Basta comparar los poemas de Gonzalo de Berceo con los cantares de gesta, la lírica popular con las crónicas señoriales (p.ej. las *Cantigas de Santa María* con la *Primera Crónica General*, ambas promovidas por Alfonso el Sabio), para intuir esa diversidad. Nada menos que Francisco de Asís puede servirnos, sobre todo durante la primera gestación del franciscanismo, para aproximarnos al universo ágrafo y vernáculo. Participa del muy amplio caudal de la religiosidad popular[3]: sanadores y orantes, muchas de ellas mujeres; santos, reliquias y santuarios; cofradías y hospitales; visionarios y milenaristas; fiestas litúrgicas o cómicas, que describen una cosmología peculiar; milagros y maravillas, estigmas y traumas.

Pero nos permite descubrir específicamente las formas de relación personal con la persona de Jesucristo, a través de alguien que no se educó en las escuelas de teología, ni monacales ni catedralicias. Es plausible que Francisco heredase de una tradición popular y femenina el acceso *posible* a Jesús gracias a su humanidad vulnerable: el Dios-niño, hijo de María; el amigo y sanador de los enfermos, el amante entregado por nuestra

[1] BYNUM (1991, 34).
[2] Cf. BYNUM (1987, 212 ss.).
[3] Vid. ÁLVAREZ SANTALÓ et al. (2003), especialmente el artículo de MALDONADO (id.); GIORDANO (1983); VAUCHEZ (1987); HUETE FUDIO (1997).

salvación hasta afrontar la cruz[1]. Con ese perfil, en lengua vulgar y con símbolos populares, la imitación de Cristo tenía otro sentido fuera del espacio tutelado por clérigos y, justo es decirlo, por los señores que se habían reservado su gloria.

Una vez que Europa había sido "cristianada" por medio de una reinvención de los orígenes y por la institución de ritos *cuya consistencia era la potestad del agente*, el vínculo entre la *Historia sacra* de la Ciudad de Dios y el Misterio que lo sustenta, la Encarnación del *Logos*, dejó de ser necesario y simbólico, para convertirse en arbitrario y convencional. Hicieran lo que hicieran los poderosos en proyectos considerados cristianos por su potestad redundante, si triunfaban, *sería* que eran santos[2]. Esa prototipicidad se refleja en la adaptación a lengua romance de las leyendas procedentes del acervo helenístico[3]. El *Libro de Apolonio*, de gran influencia en las culturas europeas hasta Shakespeare, narra la historia de la sorprendente providencia a través de la vida de un rey, Apolonio de Tiro, quien sufre varias desgracias en cadena, hasta que vuelve a encontrarse al final con sus familiares y recupera su poder multiplicado, mientras los culpables son castigados. El *Libro de Alexandre* se inventa la educación cristiana y las hazañas de Alejandro como un rey modélico, aunque acaba sucumbiendo a causa de sus transgresiones. El *Libro del caballero Zifar*[4] está basado en una hagiografía de san Eustaquio, a su vez tomada de una (o muchas) novela(s) griega(s). Narra la peregrinación del caballero hasta encontrar a su mujer y sus dos hijos perdidos, uno de los cuales se convierte en emperador.

Las tres obras fueron compuestas en castellano durante el s. XIII, con la intención de moralizar a los nobles a través de *exempla* que demostrasen el poder sancionador del destino sobre la moralidad, en el marco de una ley cósmica de la retribución que caracteriza a la cultura dominante en sociedades estratificadas[5]. Habría que incluir, del Primer Testamento, la Historia deuteronomista (Sansón, David, Salomón) y una parte de la literatura sapiencial, como el sorprendente libro de *Job*. Como es sabido, su lamentación en diálogo con el Misterio es cuestionada por apologetas de la providencia retributiva[6], hasta un desenlace inesperado. *Moralia in Job*, el comentario de Gregorio Magno (578-595), "llegó a ser casi un manual de teología moral" en la edad media, hasta el s. XIV[7]. P.ej. el *Rimado de palacio* del Canciller Pero López de Ayala dedica un amplio espacio a glosar las *Morales* y ofrece su versión de la vida de Job. Sólo que ese personaje ya no es el del diálogo bíblico; se ha convertido en emblema de la paciencia del justo, quien acepta resignadamente "la voluntad divina", en vez de

[1] Más que como una afirmación, lo planteo como una pregunta a la historiadora amiga MARIA DEL MAR GRAÑA, quien ha dedicado un amplio elenco de estudios a ambos temas, entre los que destaco una reflexión transversal sobre la cultura escrita de las mujeres en el bajo medievo (id., 2002).

[2] Sobre las ordalías o juicios de Dios, BARTHÉLEMY (2006, 227-260).

[3] Vid. FRYE (1976), esp. 56 (Shakespeare), el Libro de Apolonio, narración de la fortuna causal ("por lo tanto"), 61-66; los Reconocimientos pseudoclementinos, 161-163; Barlaam y Josafat, 19-20, 163; etc. GARCÍA GUAL dedica un capítulo breve (1972, 303-307), a los *Reconocimientos* (*Anagnóriseis*) integrados en la literatura pseudoclementina. Esos procedimientos narrativos eran comunes, al menos desde el s. IV, en la composición de los Hechos apócrifos de los apóstoles, sobre los que hablaremos más tarde.

[4] Vid. sendas ediciones del *Apolonio* (CORBELLA, 1999), *Alexandre* (MARCOS MARÍN, 1987) y *Zifar* (GONZÁLEZ MUELA, 1990), disponibles en www.cervantesvirtual.com

[5] Vid. GONZÁLEZ (1999).

[6] La correlación entre el diálogo de *Job* y la forma del aprendizaje en el evangelio de Marcos es indirecta, pero nos permite recuperar una trama de aprendizaje histórico que compromete al pueblo de Israel en un cambio de expectativas: en lugar de la providencia retributiva, la esperanza en la resurrección y la actualidad del con-reinado de Dios por medio de la solidaridad humana. Vid. GUSTAVO GUTIÉRREZ, (1986); ALBERTZ (1999, 697 ss.); SCHÖKEL y SICRE (eds. 2002).

[7] Apud SCHÖKEL y SICRE (eds. 2002, 21).

representar el clamor de la víctima, sea o no pecador, que espera conocer la verdadera voluntad de su Redentor. El poder se sostiene por la intervención de los dioses o del único Dios; si al poderoso le ocurre alguna desgracia, sería que estaba corrupto. Si triunfa, es santo.

La *versión humana* de Dios-a para interpretar sus símbolos se nos ha comunicado a través de mujeres místicas, monjas o laicas ("beguinas"), quienes tuvieron la rara oportunidad de escribir[1]. Es necesario subrayar que no hay una sola hermenéutica femenina, sino que cada autora tiene una personalidad propia. En todo caso, cabría distinguir una mística apocalíptica (cosmológica, profética), que comienza por Hildegarda de Bingen, monja del Císter, contemporánea de Bernardo, aunque no se circunscribe al ámbito monacal (cf. Catalina de Siena, Brígida de Suecia); una mística de la humildad y el anonadamiento (Matilde de Magdeburgo, también profeta, quien empezó a escribir antes de ingresar en el monasterio de Helfta; Margarita de Oingt), y una mística del amor cortés *a lo divino* que transvalora el género femenino en figura de Alma, Amada, Trovadora o Dama Amor (Hadewijch, Beatriz de Nazaret, Margarita Porete), aunque estas dos últimas temáticas no se excluyen, sino que se complementan. Las interpelaciones a Jesús como Niño o Madre, durante los ss. XI-XIII, dejan paso a la contemplación de Cristo sufriente (Matilde, Angela de Foligno); y la continua búsqueda de unión con Dios-a lleva hasta una completa identificación con su ser-Amor, como Margarita Porete y Eckhart escriben casi a la vez.

A manera de resumen, nos sirven los siguientes extractos de Juliana de Norwich:

> La Trinidad, repentinamente, llenó mi corazón de la más viva alegría […] Pues la Trinidad es Dios y Dios, la Trinidad. La Trinidad es nuestro creador, la Trinidad es nuestro protector, la Trinidad es nuestro amante eterno, la Trinidad es nuestra alegría infinita y nuestra felicidad (beatitud) por nuestro Señor Jesucristo y en nuestro Señor Jesucristo […] pues donde Jesús aparece hay que entender la santísima Trinidad[2].
>
> La segunda persona de la Trinidad es nuestra Madre por naturaleza en nuestra creación sustancial, en ella hallamos fundamento y raíz, y es nuestra Madre de misericordia al haber asumido nuestra sensualidad. Y así nuestra Madre obra en nosotros de distintas maneras, en ella nuestras dos partes permanecen unidas. Pues en Cristo nuestra Madre nos desarrollamos y crecemos, y su misericordia nos transforma y nos restablece, y por el poder de su Pasión, su muerte y su Resurrección nos une a su sustancia. Y así obra nuestra Madre de misericordia en todos sus amados hijos[3].
>
> El hombre camina derecho. El alimento que ingiere se esconde en su cuerpo como en el interior de una bella escarcela. Llegado el tiempo de las necesidades, la escarcela se abre y se cierra después de la manera más honesta. Es obra de Dios, como lo muestran estas palabras: descendió hasta la más humilde de nuestras necesidades. Pues nada desprecia de lo que ha creado […] Y así como el cuerpo se viste de telas, y la carne de piel, y el hueso de carne y el corazón de un pecho, así nosotras, cuerpo y alma, nos vestimos de la bondad de Dios y estamos encerradas en ella[4].
>
> Entonces me fue mostrado algo muy pequeño, del tamaño de una avellana, descansando en la palma de mi mano, según me pareció […] Me fue respondido […] es todo lo creado. Me

[1] Es posible que la denominación "beguinas", en sentido peyorativo, proceda del término "albigenses" (*albigeois*, "gente de Albi", una ciudad del Languedoc), es decir, "heréticas", vid. BYNUM (1987b, 124). Como es sabido, durante los ss. XI al XIII, las comunidades de una nueva espiritualidad que se formaron en ambientes cortesanos de Provenza y Cataluña, inspiradas o inspiradoras de una mística amorosa y ascética, con influencias del neoplatonismo ("catarismo"), fueron salvajemente reprimidas por una "cruzada" contra los llamados albigenses, que se extendió durante veinte años (1209-1229), cf. COSTEN (1997). Pero la mística femenina en la Baja Edad Media tiene muchas fuentes: comunidades del Císter, laicas que hacen votos (beguinas), terciarias franciscanas, etc. (cf. BYNUM, 1987b; 2007); y muchas formas de expresión: tratados, cartas, poemas, narración autobiográfica.

[2] JULIANA DE NORWICH, *Revelations of Divine Love* (1393), versión larga (VL), 4, 9-15. Apud CIRLOT y GARÍ (264; 268-269; 275-276).

[3] VL 42-49 (cf. Mc 9, 13-16; Lc=Q 12, 22-32; Rm 8, 31-39).

[4] VL, 6, 35-39; 41-44 (cf. Mc 7, 14-16)

> sorprendió que esta cosa pudiera subsistir pues, a mi parecer, semejante nonada podía ser aniquilada en un instante. Y se me respondió a mi entendimiento: subsiste y subsistirá siempre, porque Dios la ama. Y así todo tiene su ser del amor de Dios. En esta nonada vi tres propiedades. La primera: Dios la ha creado. La segunda: Dios la ama. La tercera: Dios la guarda. Mas ¿qué vi en ella? Al creador, al amante, al guardián. Y mientras yo no esté sustancialmente unida a él no podré alcanzar ni pleno reposo ni verdadero gozo[1].

Esa claridad de ideas, que desafía la fatalidad y la regla del dominio[2], es fruto de la meditación durante años. En el tráfago de la vida social, aunque el camino de muchos creyentes fuera una imitación del camino de Jesús, los métodos que han servido de cauce para el aprendizaje seguían siendo extrínsecos al texto. El Mesías nacido en una aldea de Nazaret es transformado por la Cristiandad en "Rey de reyes", como se representa visualmente en la imagen del Pantocrátor (y todavía en algún *Jesús de Hollywood*) [3]. La pedagogía política (*paideia*) y las virtudes dominantes en cada época, sea en el medio feudal, sea en la "religión cívica" de la baja edad media y del renacimiento, condicionan el perfil del rostro percibido.

En realidad, si hoy llegáramos a comprender un poco mejor el relato que nos hacen los evangelios sobre el desarrollo humano de Jesús, en aspectos que antes pasaban desapercibidos, sería resultado de un cambio de época, gracias a la ósmosis de saberes fundamentales, tanto como a la práctica de una pedagogía centrada en la persona y orientada al surgimiento de una comunidad inclusiva.

3. El efecto de la humanidad de Jesús

Tanto en las iglesias orientales como en las occidentales hubo muchos intentos de inculturar el texto sagrado, ya fuera por su adaptación escrita –en copto, siriaco o persa, en lenguas eslavas, en sajón-, ya fuera por medio de la paráfrasis y la creatividad de la cultura oral, en la liturgia y en la religiosidad popular. Aun así, es comúnmente sabido que el texto de los evangelios, a partir de la disgregación del imperio romano, del griego *koinē* y del latín, permaneció inaccesible a la mayoría del pueblo en sus lenguas vernáculas –concretamente, a la mayoría de las mujeres y a los siervos bajo el yugo feudal- durante largos siglos, al menos hasta que comenzó a ser predicado por los movimientos religiosos de la Baja Edad Media: franciscanos y dominicos[4].

La reivindicación de la humanidad de Jesús como signo visible y sensible de Dios, desde su nacimiento hasta su muerte en la cruz, representado por la pintura y la escultura en el arte gótico y en el prerrenacimiento italiano[5], tuvo que confrontarse con la imagen altomedieval del Pantocrátor: la suma autoglorificación del *dominus* imperial

[1] VL, 5, 9-22 (cf. Rm 8, 18-27)

[2] "Todo acabará bien, y todo acabará bien, y cualquier cosa, sea cual sea, acabará bien" VL, 27, 13-14 (cf. Rm 8, 28-30). Tal afirmación sería una completa estupidez, como denuncia VOLTAIRE, *Cándido*, en disputa con LEIBNIZ, si no fuera fruto de la memoria y la experiencia personal sobre la Resurrección del Crucificado.

[3] Vid. el análisis de REINHARTZ (2007) sobre el contexto social que explica las versiones audiovisuales (*cinematics biographies* o *Jesus biopics*) producidas en Hollywod sobre la vida de Jesús, no necesariamente de forma peyorativa.

[4] Vid. la descripción del momento histórico y la actualidad recobrada por los evangelios; la opción por el tipo de la primera comunidad cristiana, por la pobreza común frente a las dependencias instituidas con el sistema feudal, y por la imitación de Cristo, más allá de las reglas y los cánones, según CHENU (1969).

[5] COUSINS (1987).

y feudal[1], que Carlomagno puso en boga junto con su título de sacro emperador. De todas maneras, el imaginario religioso siguió poniendo uno al lado del otro al Cristo crucificado y al símbolo de las monarquías o del poder *espiritual* [2], por efecto de una lógica que procede de la cultura romano-helenística, como vimos en la sección VII: la humanidad (el cuerpo, lo sensible, pasible y mudable, la sociedad femenina, los siervos) en el polo de la humillación [3]; la divinidad (la mente, lo abstracto, impasible e inmutable, lo social-masculino, los dominadores) en el polo del poder.

El humanismo renacentista ofreció a la burguesía emergente en las ciudades más o menos "libres" la oportunidad de difundir las traducciones de las Escrituras e interpretarlas conforme a otro horizonte social y cultural. Los historiadores han hecho manifiesto el influjo de los movimientos reformadores en quienes recrearon las culturas europeas durante los ss. XVI y XVII [4]: Durero (la Reforma luterana), Cervantes (el erasmismo), Calderón (la Contrarreforma), Shakespeare (las iglesias anglicanas), Racine o Pascal (jansenismo), etc. También se han investigado las tradiciones y las formas de la cultura oral en todos los géneros cómico-populares que fueron incorporados por la narrativa, el teatro y la lírica de la época: en el Quijote, en el teatro del Siglo de Oro o en el Cántico espiritual.

Pero no se ha dado mucho relieve –excepto en obras de tema explícitamente religioso[5]- al efecto de la humanidad de Jesús en la *inventio* de la nueva literatura, específicamente sobre el género naciente de la novela, en la escritura y en la vida humana que se manifiesta por ese medio. A través de una obra de gran influjo como el *Enchiridion* de Erasmo –un manual de vida para el "caballero cristiano"[6]- se había investigado, hasta ahora, la difusión de temas y motivos, señaladamente en el Quijote[7], sin que la erudición diera mayor énfasis al hecho de que la persona de Jesús hubiera sido propuesta por modelo del vivir ciudadano[8], más allá de las fronteras impuestas por el derecho canónico entre estamentos (clérigos, monjes, religiosos itinerantes, monjas enclaustradas, laicos), o por la antropología teológica de los reformadores, entre el Cristo de la fe y nuestra *condición pecadora*.

Ese nuevo universo de símbolos y formas de vida ha sido estudiado por la sociología de la religión (Weber, Troeltsch, Niehbur)[9], desde unos parámetros circunscritos al despliegue de un modelo de racionalidad instrumental: el "ascetismo intramundano" de (algunas) sectas protestantes, en el origen del capitalismo. Por el contrario, Charles Taylor ha subrayado que las fuentes de la identidad moderna se encuentran en "la afirmación de la vida cotidiana", aunque haya limitado el alcance de su propia memoria hasta la eclosión de la Reforma:

---

[1] CONSTABLE (1995, 160).

[2] ODILO DE CLUNY, en polémica implícita con los primeros predicadores itinerantes que dan testimonio de la humanidad de Jesús en el camino, describe los términos de la contradicción teológica y doctrinal; la cual fue usada, a su vez, para legitimar la organización estamental de la sociedad bajo el feudalismo. Cristo "pasó a través de las flaquezas de Su mortalidad asumida, como la fe del fiel cree, sin ningún contagio del pecado, pero el Dios oculto dentro del hombre siempre permaneció impasible […] Podéis ver cómo la humanidad fue acogida en divinidad y cómo la divinidad se inclinó hacia la humanidad" *Serm.*, I, 2 y 9 en Bibl. Clun., coll. 372D, 378D, 394D y 395D, apud CONSTABLE (1995, 163).

[3] CONSTABLE (1995, 194-217); BYNUM (1987).

[4] Vid. BATAILLON (1966); GOLDMANN (1968); REVUELTA y MORON (1986), etc.

[5] Sobre el efecto de la humanidad de Jesús en la poesía mística ANDRÉS MARTÍN (1994; 1975); en el arte sacro, pintura y escultura, CAMÓN AZNAR (1949).

[6] ERASMO, *El Enquiridión*, traducido por el ARCEDIANO DEL ALCOR, en la edic. de DÁMASO ALONSO y MARCEL BATAILLON (1932).

[7] Vid. ASENSIO (2000); VILANOVA (1989); ANDRÉS MARTÍN et al. (1986-88).

[8] SANTOS LÓPEZ (2005).

[9] WEBER (1904-1905; 1906-1915); TROETLSCH (1912).

> Lo importante para mi propuesta es el lado positivo, la afirmación de que la plenitud de la experiencia cristiana tenía que encontrarse dentro de las actividades de esta vida, en la vocación personal, en el matrimonio y en la familia. El desarrollo moderno por entero de la afirmación de la vida cotidiana fue, creo yo, presagiado e iniciado, en todas sus facetas, por la espiritualidad de los Reformadores. Esto vale tanto para su evaluación positiva de la producción y de la re-producción, como para las consecuencias anti-jerárquicas de su rechazo a la autoridad sacramental y a vocaciones más altas [1].

Comparto el argumento de Taylor, aunque tal valoración de lo cotidiano también puede contrastarse en la experiencia vital de místicos y místicas que reformaron parcialmente la cultura católica: Teresa de Jesús, Juan de Ávila. No obstante, creo necesario adelantar sus fuentes para incluir los movimientos que ya habían reaccionado durante la etapa en que empezó a construirse la teocracia romana, desde los ermitaños itinerantes y las comunidades urbanas (catarismo, valdenses, mujeres beguinas), hasta Francisco de Asís y el franciscanismo en todas sus corrientes[2]. De tal manera, descubrimos que las posibilidades que se nos ofrecen hoy para superar la racionalización instrumental del cristianismo, a las órdenes del progreso técnico y del capitalismo, como un *fatum* que sustituyera a la intervención divina, ya estaban sugeridas en los principios de una vocación a la *intravida* cuyo acento principal era el cuidado a las criaturas por su real vulnerabilidad, como signo de la proximidad de Jesús en ambos sentidos: el sanador y el sanado, hermano/a y hermano/a, madre e hijo/a.

Ahora bien, lo que conviene reconocer sin zarandajas es que la Reforma hizo posible la superación progresiva de las fronteras internas que impedían la comunicación de ese cotidiano amor entre castas separadas por el derecho feudal y el derecho canónico, en el hogar patriarcal o entre la esfera pública y la vida privada. El testimonio de esa ruptura revolucionaria y no violenta fue tomado del camino de Jesús, quien no permitió el parangón con un ejército y su disciplina, ni con un sistema religioso-político y su burocracia. La itinerancia de la comunidad de Jesús hace presente la vida del hogar en su relación con la muchedumbre, en una casa con las puertas abiertas y, además, destechada (Mc 2, 4ss. par. Lc; cf. Mt 9, 2s.). Al mismo tiempo, convierte el camino en una continua experiencia de diálogo, encuentro y servicio interpersonal, como en la vida doméstica.

[1] TAYLOR (1989, 218). "Una vez que esa potencialidad se realizó, tomó vida por sí misma. Su influencia, en otras palabras, se hizo sentir más allá de las fronteras de la Europa Protestante y no necesariamente con más fuerza dentro de dichas fronteras. Se sintió en países católicos, y entonces también en variantes secularizadas. Su impacto fue tanto mayor cuanto enlazaba fácilmente con el lado anti-jerárquico del mensaje del evangelio. La santificación integral de la vida ordinaria no podia casar con nociones de jerarquía, al principio, de vocación y, luego, incluso, de casta social. La noción evangélica de que los órdenes de este mundo, el espiritual tanto como el temporal, son revertidos en el reinado de Dios, que la locura de los hijos de Dios es más fuerte que la sabiduría de los sabios, tuvo su efecto en desacreditar pronto nociones de superioridad y acreditar el nuevo estatus espiritual del día a día", ibid. 221.

[2] Cf. LITTLE (1980), quien se esfuerza por demostrar la tesis de WEBER; BOFF (1982), además de una extensa nómina de biógrafos de Francisco de Asís: RAOUL MANSELLI, JACQUES LE GOFF, CHESTERTON, SABATIER, etc., comenzando por los primeros (el anónimo perusino, TODI, CELANO).

4. Mediaciones dinámicas, lectura estática

4.1. Una sociedad torturada

Las diversas mediaciones de la *imitatio Christi* [1] no hicieron más que aumentar su influjo en las vidas de muchos europeos desde la baja edad media hasta el s. XVII: vidas de Jesús (la primera: Ludolfo de Sajonia), hagiografías[2], predicaciones, procesiones; tratados teológicos, guías de espiritualidad, donde Cristo obra de mediador para que el ser humano recupere, o alcance, la imagen y semejanza de Dios-a, e incluso más allá, para significar la unión mística a través del anonadamiento, de modo que el alma sea llenada por Dios-a. El maestro Eckhart usa por primera vez el término *Bildung* ("formación") al mostrar el proceso de la deificación [3].

A partir de precedentes orientales como Gregorio de Nisa o Juan Clímaco, los autores más sistemáticos elaboran de nuevo las etapas del camino espiritual, con el motivo central de la *imitatio*: un camino de cristificación por medio de la ascesis, la *lectio divina* y la participación en el sacramento. Bernardo de Claraval, Buenaventura (*Epistola de imitatione Christi*), Tomás de Kempis (*Imitatio Christi*), Talero, Juan de la Cruz, entre una miríada de autores[4], coinciden en meditar sobre la humanidad de Jesús con el propósito de participar de su vida divina[5].

Sin embargo, casi todos ellos narran un itinerario interior con escasas manifestaciones externas[6]: las mujeres místicas que descubren nuevos sentidos en la contemplación de Jesús, como madre, como niño o como esposo amante (Hildegarda de

---

[1] CONSTABLE (1995, 164-168, 192-193, 201-217), quien ha preferido separar tres vías desde los orígenes del cristianismo hasta la Baja Edad Media: la imitación de la divinidad, la humanidad y el "cuerpo" de Jesús.

[2] Además de las (auto)biografías de TERESA DE JESÚS o IGNACIO DE LOYOLA, FRANCISCO DE ASÍS, CATALINA DE SIENA, ANGELA DE FOLIGNO, etc., fue enormemente difundida la *Legenda sanctorum* (*Legenda aurea*) del dominico JACOBO DE LA VORÁGINE, que incluye una reconstrucción unitaria de la Pasión. Vid. GODZIEBA (2004).

[3] Vid. la tradición bíblica en el mismo sentido: el crecimiento en la semejanza divina a que es llamado Israel. "Ser santo como Dios es santo" (Lev 19, 2); amar y cuidar al extranjero, como Dios hace (Dt 18, 19); descansar el día de sábado como hizo Dios el séptimo día (Éx 20, 10-11), etc.

[4] Cf. FRANCISCO DE OSUNA, "Prólogo" al *Tercer Abecedario Espiritual*: "Pues que a los apóstoles fue cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad, bien parece convenir también aquesto algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado; porque comúnmente no pasan los hombres del estado imperfecto al perfectísimo sin pasar por el medio que es el estado perfecto". Siguen luego una serie de disquisiciones sobre la superioridad de lo espiritual sobre lo carnal, con referencia a Pablo (2Cor 5, 16, fuera de contexto). A esta "norma" no se ajusta santa TERESA, de forma explícita, como tampoco al "código" espiritualista: "Dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces se sube sobre sí: por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo lo sé decir pienso que me habéis de entender" 4M 3. "El mesmo Señor dice: Ninguno subirá a mi Padre sino por mí (no sé si dice así, creo que sí), y quien me ve a mí, ve a mi Padre" 2M.

[5] MCGINN (1998) señala el año 1200 como fecha orientativa sobre un cambio en la espiritualidad cristiana, que se caracteriza por una conciencia profunda e inmediata de la presencia de Dios. Los rasgos del "nuevo misticismo" serían: 1) el cambio del motivo de la renuncia/separación del mundo, hacia la convicción de que todo cristiano puede vivir el encuentro con Dios; 2) una relevancia cada vez mayor de las mujeres en la mística; 3) el uso creciente de las lenguas vernáculas, lo cual permite expresar la experiencia mística de nuevas maneras.

[6] El "tocamiento del Espíritu en el alma". Con esos términos, tomados de los "manuales de mística" (sic) en el s. XVI (LAREDO, OSUNA), resume ANDRÉS MELQUIADES (1999, 80 s.) el objetivo de los movimientos carismáticos durante la transición del medievo a la modernidad, desde el quietismo al ascetismo activo e inserto en el mundo.

Bingen, Margarita de Oingt, Juliana de Norwich, Hadewijch, etc.) [1]; así como, en general, los practicantes de la *devotio moderna,* incluso antes que Groote fundara una institución peculiar en el último tercio del s. XIV [2], hermanos o hermanas que viven reunidos en comunidades "dentro del mundo" ciudadano [3]. Además, unos y otras comparten con muchos religiosos el ansia de portar los *stigmata* del cuerpo de Jesús crucificado, los cuales eran signo de una identificación total y verificable [4].

El influjo de aquellas formas de vida monacal que se orientaban hacia el escenario de la muerte y la aceptación pasiva del orden cósmico (anacoretas, penitentes, cartujos, "emparedadas", etc.), se deja sentir también en la espiritualidad laica: "ser el perfecto imitador de Cristo en sufrimientos intensos, ya que es más perfecto imitar a Cristo en sufrimientos que en acciones" [5]. Nos salta a los ojos la evidencia de que esa autoestigmatización no variaba un esquema dominante que opone al ser activo con el ser pasivo, a la divinidad impasible con el ser sensible, a varones resistentes al dolor y mujeres "débiles". Más bien, contribuía a reforzarlo.

Aunque mi propósito no es reducir la mística a una forma de chamanismo[6], no es difícil explicar esos extremos por medio de los conceptos *emic* que sus propios cultivadores nos proporcionan: una experiencia irresistible de posesión que produce "estados alterados de conciencia" (disociación, placer y dolor, euforia y depresión, visiones sometidas a escrutinio por la institución eclesial). Quienes sufren esa especie de invasión y conquista tienen que someterse, no sólo a sus efectos, sino también a la vigilancia del poder religioso-político que decide si han de ser canonizados o quemados. Así pues, habría que distinguir aquellos mediadores y mediadoras que comunican una mística del amor vivido en relación interpersonal con sus semejantes, aunque no por eso se libraran de la sanción oficial, y los *fellow-sufferers* que se limitan a portar los signos de la (auto)humillación bajo el dominio de la violencia sagrada[7].

Como ha investigado Bynum, "el frenesí por la sangre" (reliquias, peregrinaciones, milagros, imágenes) inundó el Norte de Europa durante el s. XV[8]. Poco más tarde, se convirtió en un icono de la Contrarreforma española, que hasta hace poco se consideraba incuestionable. La explicación más simple pone en relación ese

---

[1] Vid. BYNUM (1982; 2008); CIRLOT y GARÍ (1999).

[2] "Hermanas" y "hermanos de la vida común". GROOTE se inició con los cartujos y se sometió a rigores ascéticos, aunque sin convertirlos en obligaciones. Como explica GRÜNDLER (1987), ni esos dos organismos, ni, obviamente, el monasterio y la regla de la congregación de Windesheim, son ejemplo de grandes innovaciones doctrinales, como las que alumbró la Reforma protestante. "Por el contrario, las instituciones y la literatura de la *devotio moderna* representan una reavivación de la espiritualidad monástica tradicional, más bien que una innovación radical" (ibid., 179). Para comprobarlo basta comparar los escritos de las místicas medievales con la *Imitación de Cristo*, de KEMPIS: la devoción por los sacramentos y el anonadamiento no van acompañados por una demanda de libertad espiritual, en nombre del Amor. Aun así, se trataba de "monasterios urbanos", en los que se promueve la actividad intelectual (enseñanza, filología), no la escolástica, y que les permite ganarse la vida como copistas de manuscritos. En algunas de sus escuelas estudiaron ERASMO y LUTERO.

[3] MCGINN (1998, 1-30) distingue tres formas de comunicar la teología y la mística medievales: monástica, escolástica y vernácula. Esta última corresponde a las beguinas y a autores como ECKHART, aunque fuera dominico. En otro libro MCGINN (1997) ha analizado no tanto el hecho probable de que ECKHART "aprendiera" de las místicas HADEWIJCH, METCHILD y MARGARITA PORETE, sino lo que "*compartió* con ellas, esto es, la comunidad de discurso y las preocupaciones conjuntas sobre las cuales su pensamiento y el de ellas se desarrollaron y enriquecieron […]" MCGINN (2007, 4).

[4] CONSTABLE (1995, 214ss.).

[5] *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, apud CONSTABLE (1995, 228).

[6] Vid. sección I de este libro.

[7] Cf. MORRIS (2006, 87-89).

[8] Cf. BYNUM (2007).

clima cultural con la "Muerte Negra" que asoló Europa durante el s. XIV: la peste. Pero la vinculación no es casual, ni directa, sino que fue mediada por la predicación de centenares de clérigos y apocalípticos de todo tipo, quienes atribuyeron el horror a una voluntad superior, desconcertante y enloquecedora: el castigo divino a los pecados del pueblo, a las puertas del fin del mundo[1]. Sólo por ese medio se produce en la cultura europea una fiebre persecutoria contra falsos o verdaderos culpables: los judíos, las brujas, los herejes, el clero relajado, etc.

La devoción hacia la imagen destrozada del "varón de dolores" ocurre en aquellos contextos donde la violencia sagrada estaba causando víctimas reales y traumas continuos: la violación consentida por la nobleza viril contra mujeres siervas[2], la cruel persecución antisemita, las cruzadas contra albigenses y musulmanes, los procesos inquisitoriales, las guerras entre dinastías, incluidos los papas; y las guerras de religión, después. Margery Kempe, visionaria y peregrina que recorrió Europa a principios del s. XV, veía la flagelación de Cristo siempre que coincidía en la calle con alguien golpeando a un ser humano o un animal[3].

Con un sentido muy distinto, los legionarios siguen cantando "somos los novios de la muerte", como posesos modélicos, mientras acompañan o cargan una imagen torturada de Cristo en varios lugares de España. La versión cinematográfica de Mel Gibson sobre *La Pasión de Cristo*, en la que se resumen las fantasías más sangrientas a lo largo de varios siglos, incluyendo los vídeos que escenifican violencia real contra niños, mujeres o víctimas arbitrarias (*snuff-movies*), ha puesto de actualidad esas correspondencias entre las ideologías contextuales y la iconografía. Los legionarios romanos que matan a Jesús en ese film varias veces seguidas, mientras resiste *milagrosamente* con vida, son primos hermanos de los beligerantes que han intervenido recientemente en la guerra de Irak. Queda en la sombra la *historia completa* de Jesús, de la que el guión apenas dice algo más que nació de una madre, vivió y fue sacrificado.

En el marco ritual de la violencia sacra, la humanidad de Jesús ya no es más que un fetiche; un pretexto para situar al personaje lejos de los seres humanos reales, en el papel de una víctima expiatoria que, en vez de comunicar amor y perdón a los excluidos cuando llaman a las puertas, sirve de herramienta para justificar los crímenes de los guerreros que invaden la casa. "Dios sufre, pero no se inmuta", dice un *teologoumenon* para recomendar (o exigir) resignación bajo la injusticia[4]. Lo veremos en un apartado posterior; pero era necesario precaver el discernimiento.

Es casi una obviedad señalar que las reliquias, la devoción, el triduo pascual, la teología eucarística medieval, los milagros sobre sangre licuada, hostias con señas de sangre, etc, se refieren todos ellos a la temática del sacrificio. No entiendo, como afirma Carolyne Binum, que sea un "acertijo", ni tampoco una referencia directa al Misterio divino, sino un escándalo manifiesto, que no sabemos a qué sujeto atribuir: en síntesis,

---

[1] Vid. MCGINN (2003, 290 ss.). La película de INGMAR BERGMAN *El séptimo sello* (1956) sigue sirviendo para ilustrar ese imaginario cultural.

[2] La narración popular convierte esa experiencia en un mito de venganza, como en *Caperucita Roja* o en la historia recreada por el director BERGMAN en la película *El manantial de la doncella* (1959).

[3] Apud BYNUM (2007, 8). Durante su visita a Roma, dice que "su amor y su afecto estaban fijos en la humanidad de Cristo", hasta el punto que "cuando veía mujeres en Roma llevando niños en brazos, si descubríese que algunos eran chicos, habría llorado, gemido y derramado lágrimas, como si hubiera visto a Cristo en su niñez" M. KEMPE, *The Book*, cap. 35 (ed. WINDEATT, 1985, 123); y lo mismo ante un hombre de aspecto agradable.

[4] Hasta la propia BYNUM ha entrado en el juego de las paradojas, en vez de discernir las diversas interpretaciones del símbolo: "Esa densa red del simbolismo de la sangre puede quizás resumirse diciendo que la sangre es vida y muerte, continuidad y separación, inmutabilidad y violación" ibid. 136.

la trama que condenó a Jesús[1]. Los gnósticos imaginan que el creador de este mundo imperfecto es un demiurgo *inferior* (en línea con el platonismo: los "arcontes"), el mismo que termina por crucificar al Salvador enviado por la Sofía o la Madre o el Padre extracósmico. Para desgracia nuestra, ya hemos visto que los evangelios de Mateo y de Juan se inclinaron por otra explicación, igualmente manipulada: fueron los judíos. El uso malintencionado de Judas como estereotipo para pretextar la persecución antisemita dejaba en la sombra la repetición de similares circunstancias a las que llevaron a la condena y el suplicio de Jesús, en la persona de los judíos europeos contemporáneos, los supuestos o reales herejes, las mujeres místicas y las brujas. Así pues, no parece tan obvio, ni lo ha sido nunca, que la única interpretación sobre el sacrificio de Jesús fuera la instituida por una teología aliada con los dominadores: "una vulnerada víctima, ofrecida a un Dios inmutable, una destrucción que, no obstante, restaura la vida"[2]. Más bien, ese sofisma fue utilizado para re-sacralizar la violencia de los poderosos contra nuevas víctimas.

Cuando Pablo ironiza sobre el "escándalo de la cruz" se refiere al Mesías Crucificado (1Cor 1, 23), a quien los sabios y poderosos no pueden reconocer, después de comprobar que era vulnerable (1Cor 2, 6-9). Pero la revelación de su el amor hasta el extremo no justifica a los sacrificadores, sino que los priva de su legitimación sacral. Muy al contrario, durante el s. XV, las devociones sangrientas sobre la Pasión producen terror en las "almas simples"[3]; no por casualidad, sino como resultado de un programa teológico[4] cuyo fundamento es la expiación de la víctima (Anselmo, Lutero, el misal romano) y la resignación del pueblo. Lo que produce terror no es la sangre de Jesús, sino la lógica cruel de algunas mentes.

Los símbolos del sacrificio de Cristo, como venimos comprobando, no significan lo mismo desde distintas perspectivas. Para los sacrificadores, la sangre justifica sus actos, como dueños "indestructibles" de la vida y la muerte; para las víctimas, la sangre es signo de la injusticia sufrida y, desde el punto de vista de los creyentes, signo de la vida que vence a la muerte, aunque *sea destruida por la violencia.* Nadie justifica hoy la *Shoá* como parte del plan divino, excepto los grupos terroristas que adoran la suprema violencia en lugar de considerar sagrada a la persona. Si tratamos la cruz como un instrumento programado por la divinidad, negamos cualquier valor real a la humanidad; negamos incluso la responsabilidad de los asesinos, explotadores, torturadores o violadores, puesto que se limitan a cumplir su parte en el plan, como alegan quienes hacen el papel teológico de *Judas*[5]**.** En el marco de esa metafísica no hay perdón que valga. Todo *estaba escrito*.

---

[1] Marcos se limita a señalar los hechos de la Pasión y sus causantes. Pablo y sus comunidades extraen de la tradición henóquica el imaginario sobre fuerzas angélicas y poderes suprahumanos (*arkhontes*), que han sido vencidos por el amor de Cristo (1Cor 15, 24; Rm 8, 38; Col 2, 15; Ef 2, 2; 3, 10; 6, 12); la comunidad de Juan considera que es el gobernador (*arkhon*) de este mundo quien condenó a Jesús (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 31), por referencia simultánea a Satán y a los poderosos reales.

[2] BYNUM (2007, 221).

[3] Cf. BYNUM (2008, 187 s.).

[4] "Los contemporáneos notan que sus devociones son sangrientas y que la sangre era horrible. Místicas mujeres pías, a veces, encuentran la pasión amedrentadora. Teólogos universitarios subrayan repetidamente que, a pesar de los milagros ocasionales sobre la hostia o el cáliz, Dios eligió velar la presencia real en la eucaristía para que el creyente no fuera ofendido por el *horror cruoris* [el terror de la sangre]" BYNUM (2007, 229).

[5] Ese extremo predestinacionismo no era compartido ni siquiera por los gnósticos. Heredan del platonismo el gusto por la cosmología fantástica, el desprecio al mundo de la materia y el concepto de una superioridad total del alma o la chispa caída del mundo ideal sobre el cuerpo corruptible en que está *encerrada*. Pretenden distinguirse por su maltrato del cuerpo, pero no hasta el punto de confundir el asesinato de Jesús con un acto de justicia divina. El recientemente publicado *Evangelio (apócrifo) de*

Una de las contradicciones más reveladoras de la época (ss. XIV-XVII) consiste en descubrir que muchos de los santos canonizados eran mujeres (el 71, 4 % después de 1305)[1]; o que, a diferencia de la época anterior, la mayoría de ellas eran laicas y aun casadas. Sin embargo, las mujeres fueron sometidas a escrutinios feroces sobre su espiritualidad, como resultado de una acumulación de condenas[2], por iniciativa de super-*counselors* como Juan Gerson. Además, fueron privadas del escaso poder de acción que tenían durante el auge del monacato femenino: abadesas, algunas de ellas a cargo de "monasterios dobles", es decir, con autoridad sobre varones. No tienen derecho a subir al altar, ni a tocar las cosas sacras; ni aun la hostia, porque sería profanada. Bynum señala con perspicacia que, cerca del 1500,

> el modelo de mujer santa, expresado tanto por la veneración popular como por las canonizaciones oficiales era, de muchos modos, la imagen espejo de la noción de la sociedad sobre las brujas […] La semejanza entre bruja y santa –por lo menos a los ojos de los teólogos, canonistas, inquisidores y hagiógrafos varones (quienes eran, en en s. XV, casi nuestras únicas fuentes sobre sus vidas)- sugiere cuán amenazadoras resultaban ambas para las autoridades clericales [3].

Así pues, la estructura social y su representación simbólica estaba produciendo un efecto muy semejante al que ya hemos comprobado en contextos anteriores: la sacralización de la víctima como un objeto que puede contaminar o purificar, por lo que se hace necesario a quienes lo manejan establecer un protocolo para controlar sus efectos. Pero la libertad de las mujeres místicas no proviene de una posición social privilegiada en el sistema, ni aunque sean de clase alta; sino de su semejanza con Cristo perseguido, preso y crucificado. Más allá de las invocaciones tiránicas para que "imiten

---

Judas ya había sido comentado por IRENEO, *Adv. haer.* I, 31, 1, para poner un ejemplo de manipulación ideológica en algunos grupos gnósticos. Pero no precisamente porque tomara partido a favor de Judas, sino por que su traición revela lo que llamaríamos el "misterio de iniquidad" por el que ha sido creado un mundo donde pueden ocurrir tales cosas. Ese "exceso de interpretación" (como todas las teorías conspiratorias) caracteriza a los gnósticos como un grupo elitista que ni podía ni quería ser entendido por las asambleas cristianas.

Acerca de la polémica suscitada por la difusión del *Evangelio de Judas*, que forma parte del códice Tchacos en lengua copta, con otros tres textos ya conocidos a través de la biblioteca de Nag-Hammadi (*Carta de Pedro a Felipe, Apocalipsis de Santiago, Allogenes*), vid. CONICK (2007), quien ha corregido algunos errores en la traducción ofrecida por *National Geographic* sobre el manuscrito copto. La intención del redactor, en realidad, es designar a Judas como el "demonio decimotercero" en su particular cosmología; en ningún caso para su salvación o para la salvación del mundo. La teoría de varios grupos gnósticos, desde Marción a los sethianos, es que el YHWH del Primer Testamento era un demiurgo maligno (o varios: los arcontes). Por tanto, las figuras de algunos héroes en la Biblia no eran más que demonios, uno de los cuales sería Judas, quien traiciona a Jesús, a las órdenes del arconte 13º, "Ialdabaoth".

[1] Vid. VAUCHEZ (1981); BYNUM (1987b, 127 ss.).

[2] Cf. la persecución inquisitorial contra Margarita Porete, hasta su ejecución en Paris (1310); el decreto del Concilio de Vienne (1311-1312), que condena a las "beguinas o begardas", lo cual prolongó la caza contra ellas durante varias décadas; la reiterada demanda de que las mujeres con vocación *explícita* al seguimiento de Jesús vivan en clausura (es decir, la prohibición de su vida pública), comenzando por Santa Clara y sus compañeras, y continuando por todas las congregaciones femeninas creadas a la par que los mendicantes varones (dominicas, carmelitas, agustinas, etc.). Bonifacio VIII, con el decreto *Periculoso* (1298), convirtió tal secuencia en regla definitiva, a la vez que etiquetaba a las mujeres como un peligro para el cuerpo eclesial. A raíz de tal toma de postura, los burócratas de Roma pretendieron hacer lo mismo con las beguinas, cuya maldición cambió en encerramiento por orden de Juan XXII (1321), pero no lo consiguieron enteramente; lo que sí se repitió fue la persecución inquisitorial cada vez que surgía un grupo de mujeres orantes y escritoras, p.ej. en la España de 1520-30. Por último, el Concilio de Trento, impuso la clausura de modo general y obligatorio en el Antiguo Régimen (RAPLEY, 2001), con muy pocas excepciones. Así pues, el hecho de que las santas canonizadas fueran laicas es tanto más sintomático de que las mujeres eran etiquetadas por el poder patriarcal, alternativamente o a la vez, como vírgenes y brujas, santas y tentadoras: en suma, víctimas.

[3] BYNUM (1987b, 129).

el silencio de Jesús" durante la Pasión, son conscientes de que sólo la muerte puede hacerlas callar. La oportunidad de ser escuchadas, hasta tiempos recientes, dependió de su sometimiento voluntario a la inspección de los jefes, varones y clérigos, quienes deciden si su mensaje puede *salvarlos*, o, por el contrario, debe ser quemado junto con sus portadoras[1].

¿Somos conscientes, como esas mujeres, de que el totalitarismo y sus instrumentos: las inquisiciones, las amenazas, los anatemas, no han salvado a nadie, sino que han cargado de plomo la memoria de sus agentes? Un documento reciente sobre la Memoria en la Iglesia Católica parecía apuntar en esa dirección[2]. Desgraciadamente, no ha servido para una reflexión continua, hasta que desmontemos la máquina de anatematizar.

4.2. Revelación del amor divino en palabras, hechos e imágenes

Para muchos místicos o contempladores activos, a pesar de ese muro de escrúpulos y amenazas, la visión de Jesús Crucificado en su humanidad es reveladora del amor divino, que se ha abajado hasta sufrir para liberarnos de la injusticia idolatrada; ése es el verdadero Misterio. Soporta la cruz para liberarnos de su dominio, no para aterrorizarnos por su medio.

El testimonio de Margarita Porete es uno de los ejemplos más evidentes[3]. Fue quemada en una hoguera de París el 1 de junio de 1310 por haber provocado la ira de los inquisidores, quienes le prohibían escribir acerca del amor humano como signo del amor divino:

> Hago saber a todos aquellos que oirán este libro que nos es necesario interiorizar en nosotros mismos como podamos –a través de pensamientos de devoción, por obras de perfección, o por preguntas de Razón- toda la vida que Jesucristo llevó y nos predicó. Pues él, como dijo: "quien crea en mí hará también las obras que yo hago y aún mayores que éstas" Jn 14, 12. Y es menester que hagamos esto para obtener la victoria sobre nosotros mismos. Y si lo hacemos, en la medida de nuestras posibilidades, alcanzaremos a poseer todo esto, expulsando de nosotros todos los

[1] Vid. como ejemplo el interrogatorio a *Boneta* (Na Prous Bonnet), quien terminó condenada a la hoguera el año 1325: http://www2.kenyon.edu/projects/margin/naprous.htm (25-7-2009).

[2] CTI, "Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado", mar. 2000. Cierto que la actitud de Juan Pablo II durante la preparación del Jubileo de la Encarnación, demostraba ser más constante y más valiente al afrontar los "delitos institucionales": la Inquisición, la persecución antisemita, la condena contra Jan Hus, Galileo y otros muchos "mártires dentro de la Iglesia". Pero apenas ha tenido continuidad, para desconcierto de los historiadores no ultramontanos, además de otras muchas personas.

[3] "Hay una bondad eterna que es amor eterno, que por naturaleza de caridad tiende a dar y expandir toda su bondad; bondad eterna y agradable que engendra bondad agradable; de esta bondad eterna y agradable procede el amor amigable del amante en la amada; y con ese amor amigable contempla siempre la amada a su amante", M. PORETE, *Espejo de las almas simples*, 112 (ed. GARÍ, 2005, 158). PORETE hereda los conceptos del amor cortés "a lo divino", que podemos encontrar en mujeres místicas anteriores a ella, p.ej. HADEWIJCH DE AMBERES. Pero los desarrolla con una lógica y una "simpleza" admirables. Margarita escribe para las "almas simples", que sólo se dejan ilustrar por Amor y que no tienen voluntad propia, después de haberse "anonadado", descuidado y llenado con el amor divino. La unión con la voluntad divina no implica modo alguno de "quietismo", sino más bien al contrario: una caridad activa y una ocupación por las obras en la propia vida, en vez de caer en la mera fascinación ante los iconos. Pero la meditación de Porete realiza un cuidadoso desmontaje del organismo ideológico en que se apoya la voluntad de dominio: las Virtudes. Es lógico que "Razón" se asombre de esa estrategia, pero "Amor da conocimiento a esta alma" para explicarlo. A diferencia de las devociones que cargan a la persona con complejos de culpa, Amor transmite alegría y libertad. "Él es el que es. Por tanto, es lo que de él es: amante, amado, amor" (*Espejo*, 113), dice, citando a AGUSTÍN, *De Trinitate*. Aunque su lenguaje "cortés" y su gusto por el esoterismo (hasta "separarse de sus prójimos") sean cuestionables, al menos no repite los tópicos de un manual de ascesis.

> pensamientos de devoción y todas las obras de perfección y todas las preguntas de Razón, pues nos serán inútiles. Y sólo entonces la Deidad haría en nosotros, para nosotros, sin nosotros, sus divinas obras (*Espejo*, 113)[1].

La predicación de los ermitaños itinerantes y de los dominicos, especialmente comprometidos con la justicia social en América; la compasión de los franciscanos hacia las criaturas; las comunidades urbanas de hermanos y hermanas, que trabajan y oran, al tiempo que establecen relaciones sociales con su entorno; la inserción de los erasmistas en la esfera política, para transformarla con la práctica del diálogo, el trabajo por la paz y una racionalidad ética; la valentía de los reformadores, quienes acuden a los evangelios para cambiar su vida en vez de indagar el derecho canónico, para legitimar sus privilegios; la dedicación de los jesuitas al magisterio, el ejercicio profesional y el diálogo con culturas completamente ajenas a la cristiandad medieval; el trabajo de Juan de Dios para comprometer a una ciudad y a una sociedad en el servicio a los pobres y enfermos, como Vicente de Paul o Federico Ozanam en siglos posteriores; el camino de perfección según Teresa de Jesús, en sus diversas dimensiones: la Vida, las Fundaciones, las Moradas; los esfuerzos sorprendentes de mujeres como Mary Ward y sus compañeras por asumir la misión pública (educación, predicación), en igualdad con los varones, realizan de manera cada vez más activa la llamada a dar un testimonio sensible, a través del servicio, acerca de aquella persona a la que aman e imitan, íntima y abiertamente [2].

A lo largo del mismo período, la representación de Cristo en el arte se va transformando, desde las imágenes del Pantocrátor, a las primeras representaciones del Crucificado, ya en el s. IX, todavía impasible; sustituido por las figuras de Cristo muerto durante la Baja Edad Media, con especial énfasis en los motivos de su Pasión: la sangre y sus cinco llagas. También son cada vez más abundantes las escenas del nacimiento y de su infancia, para significar la Encarnación, en el ámbito del franciscanismo. En el Renacimiento nos sorprenden los peculiares retratos de Cristo por Alberto Durero, donde el modelo resulta ser el mismo autor, o la diversa estilización de la figura de Cristo por el Greco o por Rembrandt, con el fin de hacer visible que la humanidad actual es signo de su divinidad. La contemporaneidad del personaje representado se significa en el escenario de las guerras de religión y en la ironía de figurar a los captores como soldados imperiales, además de otras escenas que sitúan a Jesús en la intimidad de la vida doméstica. En esa dicotomía es posible advertir el rechazo de la burguesía emergente hacia un mundo dominado por la publicidad representativa de la casta guerrera, al mismo tiempo que su iconografía devota exalta la *pertenencia* de Jesús a la *imago humilis* de los ciudadanos y su vida oculta, antes que los estratos más poderosos de la burguesía se distanciaran ostensiblemente del proletariado.

Desde el niño de Belén en la sencillez de la familia aldeana, al servidor de los pobres, testimonio perfecto de prosocialidad hasta el olvido de sí mismo (Francisco de Asís, Felipe Neri, Vicente de Paul); el Mesías que ayuda a discernir un proyecto de vida

[1] Ese extremo de abnegación parece negar la personalidad humana; más bien la pone entre paréntesis, hasta que podamos compartir la responsabilidad con Dios-a de amar como nos ama, sin tropezar tantas veces en la vanagloria herida.

[2] Vid. la historia de esa actividad incipiente en su entorno urbano y la crítica de LITTLE (1980). Cierto que ermitaños itinerantes, franciscanos y dominicos, valdenses y beguinas tienen actitudes ajustadas a su contexto social, que pueden ser manipuladas como elementos legitimadores de la nueva burguesía. Pero su forma de vida contiene al mismo tiempo el fermento de una nueva transformación: la primacía del servicio sobre el poder, la práctica de la comunidad de iguales, y, sobre todo, la imitación de Jesús *accesible* a cualquier ser humano, como estamos viendo. En la medida que los evangelios son interpretados desde nuevas perspectivas, la legitimación de la injusticia es denunciada proféticamente.

(Ignacio y los jesuitas) o moviliza a una muchedumbre (dominicos); el monarca que pretende ser sagrado (Felipe II, los príncipes alemanes, el papa), en contraste con el Señor y Siervo sufriente que afronta la muerte en manos de sus enemigos: las víctimas de la persecución religiosa y del abandono; el hacedor sobrenatural de milagros que domina la ira de la naturaleza (epidemias, granizadas, temblores) y delega en ángeles custodios una lucha apocalíptica contra la violencia posesora, el terror y los traumas, por medio de visionarios y *folk healers*, falsos o auténticos mediadores/as, como un predicador de la talla de Luis Vives hizo sentir a la ciudad de Brujas en medio de la epidemia de *Sudor anglicus*[1]. Esas y otras figuras de Cristo se despliegan a través de la cultura religiosa, a modo de tipos de humanidad para dar forma a la existencia personal en contextos muy variados. La incoherencia de algunas imágenes no es casual ni mística, sino fruto de una coacción.

Vamos a destacar una entre todas ellas, precisamente con ayuda de Juan Luis Vives: la figura siempre *desautomatizadora* del perdón. Las consecuencias que tuvo la política inquisitorial en la cultura española fueron terribles, aunque la llamada *Leyenda Negra* debería abarcar la violencia sagrada en toda Europa, contra los judíos, los musulmanes y moriscos, los cristianos de otro bando, las llamadas brujas, a través de la memoria de sus víctimas. La familia de Vives, cristianos nuevos, desapareció literalmente en las hogueras de la Inquisición, unos en primera generación, aunque tuvieron tiempo de engendrar una segunda, a su vez procesados y ejecutados, de la cual sobrevive el joven Juan Luis, testigo de la tercera generación, quien salió de Valencia, a la muerte de su madre, para estudiar, y se casó con otra superviviente de conversos valencianos, Margarida Valldaura. Después de haberse dedicado a la educación de príncipes, Juan Luis Vives se ocupó en escribir sobre pedagogía pública para la ciudad de Brujas, donde dio clases al filósofo Spinoza, y desde allí asistió a la persecución de los erasmistas en España durante la década de 1530, cuando aún vivía Erasmo. En medio de esa marea de odio, la meditación y la oración de Luis Vives no se abstrae de la realidad, sino que siembra una semilla de reconciliación en el Cuerpo de Cristo, la cual aún tiene que germinar en la *Historia de la memoria*:

> ¡Oh Padre de mansedumbre y de clemencia, que a ninguna criatura odias de las que creaste, que sostienes y sufres los delitos de los hombres y los disimulas en espera del arrepentimiento, pedímoste con ahínco suplicante que a manos llenas concedas a nuestros enemigos lo que sabes que les ha de aprovechar, y primeramente sanidad y entereza mental por la que te conozcan y te busquen con verdadero amor y con todo su corazón; y a nosotros que somos hijos tuyos nos quieran por amor tuyo y que no les dañe el odio que nos profesan y que al menos no les ocasionemos perjuicio nosotros, ya que malos y flacos como somos, no podemos darles ayuda. No les pierdas, Padre, en castigo del odio que nos tienen; antes, sálvalos por nuestras oraciones. Lo que deseamos, Señor, es su enmienda, no su castigo; no les separes de nosotros con el suplicio, sino únelos y unifícalos con nosotros con clemencia, y puesto que todos nosotros estamos

[1] VIVES comprende los *beneficios* de la Pasión, de similar forma que ANSELMO y LUTERO, en el *Diurno del Sudor de Jesucristo* (1947, I., 391-440), compuesto el 1529 en forma de liturgia penitencial de la Iglesia católica en Brujas, para rogar a Dios el fin de una epidemia de *Sudor anglicus* (pues el sudor era su síntoma más patente), entre las muchas que se extendieron de Inglaterra a Europa entre 1481 y 1551. Aunque hoy se sospecha que fuera un hantavirus transmitido por ratas, nadie lo sabe a ciencia cierta. No obstante, debajo de la corteza dura del lenguaje expiatorio, que hoy nos parece inhumano, hay mucho más que un mero artificio religioso. Para VIVES, el rostro de Cristo en la oración del huerto (según Lc 22), ilumina el infinito de la misericordia divina, a pesar de nuestra vulnerabilidad extrema, y convoca a una vida mejor ("conversión") a los ciudadanos de Brujas, enredados en la política y en los negocios, con la fuerza ingente de su amor y con su obediencia en la debilidad, para renovar por completo nuestra condición humana. En otra meditación sobre *la Pasión de Cristo en el Sal 37*, Vives hace patente su experiencia directa del sufrimiento del Siervo en su propia familia: las burlas, las torturas, la humillación que Jesús soporta en silencio, porque el Padre es "abogado de tu causa".

destinados a ser ciudadanos de la única ciudad eterna, ya desde acá abajo, mediante el amor mutuo, comencemos a entrar por aquel camino que conduce a ella derechamente [1].

A veces los mismos que decían ser imitadores de Jesús (Bernardo de Claraval, los *fraticelli*, etc.), justificaban racionalmente la guerra[2], el patriarcado o, como se hizo moneda común desde la baja edad media (y en España, desde la monarquía visigoda), las persecuciones antisemitas[3]. La condena de la usura y del capitalismo en ciernes utilizó como chivos expiatorios a los judíos, por cuanto tenían prohibidas otras formas de subsistencia: eran marginales en la estructura feudal, no podían ser señores, ni arrendar, ni aun trabajar en condición de siervos *con tierra*. Es necesario subrayar, hoy, que los europeos estamos haciendo algo muy parecido contra los inmigrantes, a quienes se limitan sus derechos civiles, sociales y económicos[4], hasta el extremo de llenar las cárceles con ellos y ellas.

La unidad entre tal diversidad de motivos y figuras sociales vendría "solucionada" por *la comunión en el dogma* entre órdenes religiosas activas y contemplativas, obispos poderosos y misioneros despojados, pobres y ricos, varones y mujeres, etnias dominadoras o dominadas casi hasta su extinción, incluso entre iglesias diferentes e incomunicadas después del cisma y de la Reforma. Pero no podían discernirse las actitudes gracias a una trama que reconociera la humanidad de Jesús en su existencia significante, a través de la relación interpersonal. Paradójicamente, el carisma dinámico de los santos fue interpretado con frecuencia por sus seguidores sin referencia aparente a un existir comprometido en la renovación *última* de las relaciones interpersonales y de las estructuras sociales.

Por su parte el *ascetismo intramundano* que promovieron los movimientos de reforma de la Iglesia a través de asociaciones voluntarias, desde la baja edad media (catarismo, lolardos, taboritas, etc., hasta el jansenismo), planteaba una dificultad peculiar, que trataremos en el siguiente apartado: un *anti-humanismo* oculto bajo la capa de una llamada a apartarse del pecado y aislar al pecador. Lo único que había impedido percibirlo hasta ahora era el hecho de que hubieran sido víctimas de persecuciones aún más feroces por parte de la Iglesia oficial. Debajo de tales actitudes subyace una comprensión *estática* de la Historia sagrada, separada de la Historia común, a causa de la predestinación favorable a los justos contra los impíos, así como por una lectura puritana y regresiva del Nuevo Testamento bajo los postulados de la guerra santa. De otra manera, no se entendería la violencia con que actuaron los *imperios protestantes*, a la zaga del imperio católico: Inglaterra y USA.

[1] VIVES, "Preces y oraciones generales", 34 (1947, I, 506).

[2] El historiador RILEY-SMITH (1980) –no confundir con el director de cine RIDLEY SCOTT y su película *The Kingdom of Heaven*- ironiza con los mensajes doctrinales de predicadores y papas, quienes presentaron las cruzadas como actos de amor cristiano.

[3] NIRENBERG (1996, 200-230) describe el ritual de apedreamiento de la Judería durante la Semana Santa en las ciudades de la corona de Aragón, que sirve para la "iniciación" de los jóvenes, especialmente clérigos, en un odio acervo. Para los musulmanes de la época (s. XIII) esa actitud de los cristianos era una depravación. Uno de los poemas épicos catalanes contemporáneos describía la conquista de Jerusalén por Vespasiano como una venganza (y al emperador como una especie de santo!).

[4] Como defiende JUAN GOYTISOLO, para detener esa marea blanca es necesaria la objeción de conciencia y la insumisión civil.

5. La historia de Jesús

> En otras palabras, el consejo 'camina como él caminó' o 'imita a Cristo' o incluso 'sígueme' requiere una definición narrativa. Nadie puede imitar a Cristo sin una historia (*story*) de cómo ha vivido. Quizás fuera mucho decir que los evangelios fueron escritos con el fin de proporcionar esa historia; no obstante, tal parece que fue el modo más relevante como los evangelios funcionaron en las primeras iglesias [1].

En suma, las *historias* sobre Jesús, presentadas en la clave de *misterios* para la meditación y la adoración durante los momentos álgidos del calendario anual [2], eran conocidas por la Cristiandad europea y presentadas a través de la evangelización a otras culturas: africanas (iglesias copta y etíope), musulmanas (Raimon Llull) u orientales (Ricci), americanas (misioneros franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas), filosófico-científicas (Tomás de Aquino, Roger Bacon, Galileo, Francis Bacon, Pascal, etc.). Sin embargo, la interpretación de los evangelios y el contraste entre ellos no daba pie, a causa de una lectura *estática* y fragmentada, para comprender *la historia de Jesús* en sus opciones fundamentales: su *existencia narrada*, en relación con la Historia común y con la diversidad de personas vivas. Aunque no dejaran de leerse los evangelios, habíamos vivido como si las tradiciones sobre Jesús *todavía no se hubieran reunido*, por el efecto escénico de una capa de *et in pulverem reverteris* (Gn 3, 19 *Vulg*: las "postrimerías") y una visión de la persona extremadamente subjetiva, casi "incomunicable", que convertía los evangelios en una sucesión de retratos: nacimiento, infancia[3], bautismo, milagros, escenas de la Pasión, entronización.

A través de obras muy difundidas durante todo el periodo, como la *Legenda aurea* o la *Vita Jesu Christi* de Ludolfo de Sajonia[4], reconocemos los anclajes que procedían del pasado medieval. La hermenéutica en cuatro niveles de sentido (literal, alegórico, moral/anagógico y escatológico/tropológico)[5], a pesar de su riqueza, produce una

---

[1] CAPES (2003, 3).

[2] Los autores de las "vidas de Jesús" en este periodo (GODZIEBA, 2004, 3-9). no prescinden del trasfondo histórico, sino que reconocen la relevancia del acontecimiento en la primera intención de los evangelistas: narrar y contextualizar la historia de Jesús. Pero la someten a algo más que una perspectiva teológica: al orden de la alegoría y de la moral. Según GODZIEBA, la continuidad entre las dos fases de la búsqueda de Jesús: pre-crítica (JACOBO DE LA VORÁGINE, dominico; LUDOLFO DE SAJONIA, cartujo) y post-crítica (REIMARUS, ROBERT FUNK, JOHN P. MEIER: la First Quest, la New Quest y la Third Quest, respectivamente), se funda en "*el uso de la vida histórica de Jesús como criterio para la crítica y la reforma*" (ibid., 2, sydo. del autor). "Además, tal presuposición es ya siempre *teológica* y está basada sobre una comprensión cristológica de la praxis cristiana, con el fin de poder señalar los defectos en esa praxis que una llamada al Jesús 'histórico' remediaría" ibid. 2-3. En su conclusión, la ponencia de GODZIEBA aclara estos términos: "la variedad confusa de reconstrucciones históricas, un hecho lamentado tanto por practicantes de la investigación (*Quest*) como por teólogos, indica que el modo de superarse consiste en encontrar un hilo común que no sólo reúna las reconstrucciones que se han obtenido de las varias *Quests*, sino que también vincule esas reconstrucciones a todas las llamadas hacia la vida de Jesús que han animado la tradición cristiana. Tal tradición es major entendida como una 'historia de efectos', un conjunto de espiritualidades y prácticas que toma como punto de partida común la presuposición de que *el modelo de la vida de Jesús, recordado en las escrituras y en la tradición de la experiencia vivida, es el estándar significativo de las posibilidades del florecimiento humano*" ibid. 26.

[3] "Esas meditaciones sistemáticas se concentraron en el nacimiento y la infancia de Cristo, al principio de su vida, y sobre su pasión y muerte al final. La devoción al Cristo-niño, aunque no fuera desconocida en la temprana edad media, sobre todo en Irlanda, llegó a extenderse en el s. XII" CONSTABLE (1995, 206).

[4] Continuaron siendo reeditadas hasta fechas recientes: LUDOLFO, 1847-49; BEATO IACOPO, 2007, esp. "Prólogo y concordia de la Pasión", 1-27.

[5] Vid. la ingente investigación de LUBAC (1959). A través de su estudio es posible reconocer que los orígenes de la alegoría se encuentran en la literatura patrística –los comentarios bíblicos, especialmente

sensación muy distinta a la narración evangélica. En lugar de inducir en la audiencia la emoción de vivir el *efecto-persona*, da pie a un viaje imaginativo y fantástico por la mente del autor, que hoy reconocemos proyectado en obras de Tölkien o de la ciencia-ficción, por mucho que las extensas digresiones sirvan para relajar el ánimo.

No obstante, ese modo de hermenéutica plantea otra dificultad más grave: si la trama y la historia eran reducidas a una lectura literal sin relieve, en beneficio de la alegoría y de la doctrina moral; es decir, si la interpretación ocultaba la vida cotidiana, signo de la actualidad definitiva (*éskhaton*), bajo el tapiz de los emblemas y de una moralización que toma al texto como pretexto, entonces se hacía sumamente difícil recuperar siquiera la intención de los autores de los evangelios, ni aún menos el sentido de las tradiciones orales de que partían.

Por el contrario, las autobiografías de Dante (*Vita nuova*)[1], Teresa de Jesús (*Vida*) e Ignacio de Loyola (*Relato del peregrino*), o, en algunos aspectos anticipadores, la biografía de Francisco de Asís, sirven de puente para escapar de la mentalidad medieval[2]. Todas usan las lenguas romances, pero las de Teresa e Ignacio han sido escritas con una *llaneza* acomodada a la energía de los acontecimientos durante el desarrollo del personaje-persona. Su formación consiste en asimilar los signos del Misterio de amor, a través de un diálogo cada vez más pleno con el Tú inmanente y trascendente[3]. Aunque aparezcan mensajes morales o alegóricos, sus vidas narradas no se pierden en un laberinto simbólico, sino que transcurren a través de la realidad social. Si cabe, en mayor medida que las novelas decimonónicas, piden una lectura dilatada y una participación activa del lector/a en el proceso de su aprendizaje.

Ignacio leyó durante su recuperación –después de la herida de Pamplona- y mantuvo como libro de cabecera la *Vita* de Ludolfo de Sajonia[4], junto con el "gersoncito" (la *Imitación* de Kempis) y con la *Legenda aurea*, a lo largo del proceso más intenso de su formación: es decir, durante su *trans-formación.* Sin embargo, cuando

---

los que proceden de la escuela de Alejandría- y, aun antes, en la hermenéutica de Pablo. Su lectura tipológica del Primer Testamento descubre los sentidos latentes que vienen a revelarse a la luz del acontecimiento de Jesucristo: el bautismo en el Mar Rojo, el maná, comparado con el pan compartido por Jesús, la roca que mana agua en el desierto (1Cor 10, 2-4), etc. Pero la alegoría, como antes vimos en la lectura de JERÓNIMO sobre Marcos, tiende a desprenderse del texto como un mero pretexto.

[1] La obra de DANTE tiene unas características muy peculiares por su empeño en la construcción del estilo y por los modos en que simboliza la relación humana como una serie de encuentros con lo divino, sobre la base de la tradición trovadoresca, el amor cortés y la mitología clásica. Pertenece más bien al ámbito transcultural de la poetización de la experiencia amorosa (CATULO, OVIDIO; en la Córdoba califal, IBN HAZM e IBN ZAYDUN; los trovadores catalanes y provenzales; el *diwan*), que degeneró en una retórica del amor fatal durante la baja edad media (la *Cárcel de amor*) y en una tópica de la "conciencia desgraciada", en términos de HEGEL. El DANTE fue capaz de dar al eros platónico que alcanza la pureza a través de la figura, una forma profundamente cristiana: el diálogo de salvación, a semejanza de las místicas medievales, con una radicalidad escatológica. Ahora bien, su manera de componer debe mucho a la literatura alegórica que predominaba en su tiempo: ha traspasado a un tema de la vida cotidiana el edificio laberíntico de la hermenéutica medieval.

[2] Vid. entre las varias ediciones de *El relato del peregrino*, IGNACIO DE LOYOLA, 1992; TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 1986; FRANCISCO DE ASÍS, 1978, donde aparecen la biografía de TOMÁS CELANO y la *Legenda* de BUENAVENTURA, entre otras fuentes.

[3] Vid. el estudio biográfico –no literario en primera línea: trata de las vidas, no de los relatos- de MARTÍN VELASCO (2001).

[4] Así nos lo cuenta TELLECHEA (1986; 1998). Hay que reconocer que esta primera *Vita* de Jesús es el resultado de una investigación sobre el contexto histórico (a través de FLAVIO JOSEFO) y sobre la tradición bíblica, que se anticipa en muchos aspectos a las "vidas" fabricadas seis o siete siglos más tarde. Vid. por ejemplo la explicación detallada de los sentidos plausibles acerca de Nazaret, Nazareno / nazoreo, nazireato, al estilo de un diccionario actual del NT (LUDOLFO, 1847-49, 196-198) y la subsiguiente referencia a las atrocidades del heredero de Herodes, Arquelao, de acuerdo con JOSEFO.

él mismo ha de narrar *oralmente* su vida, no hace uso de los esquemas ya referidos, sino de otro paradigma narrativo: los evangelios y los Hechos, en lenguaje *humilde*. Los protagonistas de esas *vidas*, Teresa e Ignacio, participan del camino de Jesús en compenetración con su sensibilidad humana y en comunión con su persona divina, a través de la relación interpersonal. Interactúan en un medio social que puede ser reconocido por sus contemporáneos. De tal manera, sirven de mediación para que se exprese la vida personal de una nueva forma, en un nuevo género.

Las narraciones piadosas de la vida de Jesús que abundaron por el impulso de la *imitatio Christi* incluyen a narradoras femeninas. En concreto, la crítica ha señalado la perspectiva de género con que es comprendida y narrada la *Vita Christi* de Isabel de Villena. Fue escrita en catalán valenciano por la abadesa del convento de franciscanas clarisas de Valencia, hija natural del cortesano renacentista Enrique de Villena. Sólo fue publicada por petición expresa de la reina Isabel la Católica a su sucesora en el convento, lo que informa sobre la oportunidad histórica que ha permitido conservarla:

> Sin lugar a dudas, hay un rasgo que pronto llama la atención del lector que accede a las páginas de la *Vita Christi*: la inusitada importancia, cuantitativa y cualitativa, que en esta obra alcanzan las protagonistas femeninas, así como el ubicuo, reiterado […] trato de favor de que éstas son objeto incluso en aquellos supuestos en que tal consideración positiva o apologética se hacía harto difícil a tenor de los *cultemas* misóginos acuñados por la misma tradición judeocristiana, patrística y escolástica, de la que, a fin de cuentas, también sor Isabel era tributaria […] Si María preside el relato con una omnipresencia que permite que todo él se articule, explícita o implícitamente, en torno a ella, son muchas las mujeres que adquieren en el mismo la condición de coadyuvantes decisivas del proceso biográfico de Jesús […] [1]

Conviene subrayar que Isabel actúa/interpreta los evangelios haciendo uso de un punto de vista femenino (entre otros posibles), de una manera coherente y renovadora. A la vista de las descripciones narrativas que hace la autora uno imagina que la tradición oral en boca de mujeres sería mucho más cuidadosa con los detalles de cada una de las situaciones narradas, todavía más que el evangelio de Marcos:

> Aixa, Filla, feu-me gràcia de prendre una somereta que io tinc açí en casa mia, e portareu algunes necessitats per al camí […] E manà la dita senyora mare d'albardar la somereta en què cavalcàs la sua Filla, e fèu metre en una talqueta tot lo pa que es trobà a casa sua perquè tinguès què menjar en lo camí, e dona-li una cistella d'ous […] [2]

El episodio referido es la *huida* de María a casa de su prima Isabel. Esta biografía de Jesús, como las vidas de Teresa e Ignacio, ha salido del mundo medieval para convertirse en una "novela del aprendiz", compuesta con el lenguaje del seguimiento: la lengua romance y la experiencia del propio aprendizaje con Jesús. Su sencilla factura no es un impedimento, sino todo lo contrario, para ayudarnos a descubrir perspectivas marginadas en el texto. Por ejemplo, de qué *cistella* salieron los panes para alimentar a una multitud de seguidores de Jesús en el desierto.

---

[1] ALEMANY FERRER (1992, 252-253). Vid. en la misma obra un artículo de ORTS (1992). Ambos pueden ser ampliados con el estudio de GRAÑA CID (2002).

[2] "Vamos, hija, hazme el favor de tomar una burrita que tengo en mi casa, y te llevas algunas cosas necesarias para el camino [...] Y mandó la dicha señora que albardaran la burrita en que cabalgase su hija, e hizo meter en una cajita todo el pan que había en su casa para que tuviera algo de comer en el camino, y le dio una cestita de huevos [...]" ISABEL DE VILLENA, *Vita Christi*, ed. LLUISA PARRA, 1986, 88. Todavía se llama popularmente "la Somereta" a un paso de la Semana Santa dedicado a la huida a Egipto y a la Cofradía que se encarga de él en Lleida (Confraria de la Sagrada Familia i Sant Cristòfol de Lleida).

6. El fuego divino

Más allá de las temibles discusiones de escuela, a golpe de *anatema*, la metáfora del *fuego* en el símbolo de la zarza ardiente (Éx 3, 2) es común tanto al alejandrino Cirilo como al antioqueno Nestorio[1]. Lo cual demuestra que la comunión con Dios-a no es rota ni siquiera por una separación beligerante entre grupos de poder y, finalmente, entre iglesias: nestorianos caldeos, por un lado, coptos monofisitas por el otro lado. No es rota ni por Caín, el asesino de su hermano, según narra el libro del Génesis (4, 9-16).

Sin embargo, la memoria común de nuestros hechos humanos sí es gravemente afectada por los extremos de impiedad alcanzados por Nestorio, perseguidor de herejes mientras fue patriarca de Constantinopla[2]; y por quienes condenaron al exilio a Nestorio, como antes otros lo procuraron contra Atanasio, alejandrino, o contra Juan Crisóstomo, antioqueno. Su destino fue a un terreno completamente ajeno, bajo el dominio de iglesias completamente fieles a Cirilo: el Nilo Medio. Un paraje hostil, a pesar de su belleza: el Gran Oasis (El Charge) de Abydos, en las cercanías del Monasterio Blanco, dirigido por el apa Shenute, uno de los pilares de la tradición copta. Quien fuera patriarca de Constantinopla y teólogo respetado o temido en la capital del imperio, acabó sus días en una fortaleza-prisión (Simbelge), enfermo durante años, rodeado por el odio o por una rabiosa incomprensión.

Es dudoso que Shenute llegara a tener una entrevista con Nestorio. No obstante, cuenta un fragmento de la *Historia de la iglesia copta de Alejandría* que Nestorio le pidió hacerse cargo de sus bienes para que los repartiera con los pobres, mientras Shenute condicionaba cualquier relación a que confesara que "Dios había sufrido" (cristología *teopasjita*) en la cruz. Nestorio se quedó en la cruz, porque según pensaba, el Logos no podía padecer como un ser humano: "Nunca diré que Dios murió". Y Shenute se apartó de él, porque sus bienes, dijo, podían contaminar a los pobres: "Eres anatema tú y tus posesiones". De poco le sirvió a éste comprender que Dios-a era capaz de sufrir por amor a la humanidad vulnerable[3].

Sea como fuere, tal metáfora es usada por la cristología alejandrina para representar la *perikhóresis* del *Logos* divino en la carne (*sarx*) humana/viva y la comunicación de propiedades (gr. *antidosis idiomaton*; lat. *communicatio idiomatum*) entre ambos:

> Esto aclara el modo en que acontece la encarnación. [...] Dios le dio a Moisés un símil: llegó en forma de fuego a una zarza del desierto; en el matorral ardía el fuego, pero el matorral no se quemaba ni consumía. Moisés se extrañó de ver que el matorral y el fuego no se fundían, porque arrimando fuego la leña arde y se consume; pero, como he dicho, su visión fue admirable porque en el descenso quedó claro cómo sería posible la conjunción de la naturaleza divina con la humana [sin alteración (texto etíope)], pues en Dios todo es posible [4].

---

[1] "Como el fuego (estaba) en la zarza, y la zarza era fuego y el fuego zarza, y los dos eran zarza y fuego y no dos zarzas ni dos fuegos, ya que ambos estaban en el fuego y ambos en la zarza, no separados sino en unidad" NESTORIO, *Liber Heraclidis*, apud GRILLMEIER, "La respuesta de los antioquenos" (1997, III-II, 1, 3, b). Cf. la cita de CIRILO infra.

[2] Según narra el historiador novaciano SÓCRATES, cf. BLÁZQUEZ (2008, 457-458).

[3] Vid. los detalles sobre el episodio y los pretextos teológicos en GRILLMEIER y HAINTHALER (1996, 176-179; 212-213).

[4] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Quod unus est Christus*, 55, 2. CIRILO reconoce la iniciativa del Logos para generar una nueva humanidad como signo de su persona divina. Sin embargo, los términos de la cristología en el esquema **Logos/sarx** resultan ambiguos cuando se extraen de su contexto, es decir, *del prólogo al evangelio de san Juan*. Antes que él, los arrianos y APOLINAR habían reducido la carne de Cristo a un "cuerpo muerto" sin alma, el cual sería animado por el Logos. GRILLMEIER (1997, 412ss., 528ss.) señala en esas teorías el efecto de la cosmología estoica, que imagina el universo ordenado

Tal análisis de un símbolo universal, el fuego, para representar la renovación *interior* del universo[1] desde sus primeros elementos, nos invita a superar el ámbito de las sociedades que sacralizan la violencia: el fuego purificador que mata o debilita dolorosamente a los enfermos-pecadores (penitencias), el fuego devorador que consume a su víctima (sacrificios), el fuego creador-destructor que mueve el cosmos (estoicismo)[2]. El *fuego divino* que se ha revelado en la vida de Jesús se significa en el amor siempre activo, dentro de una relación interpersonal. La *perikhóresis* ("danza-en-corro o alrededor") es una metáfora del diálogo de amor que une a las personas, hasta la comunicación plena, o que une a la persona divina con toda la creación a través de su humanidad vivida, existente, experimentada, real, que tiene historia[3].

Ambas escuelas de cristología, antioquenos y alejandrinos, estarían de acuerdo en que el modo narrativo de la tradición bíblica era más adecuado que el discurso argumentativo o el silogismo para hablar de una divinidad que asume la alteridad de la criatura *en desarrollo*. Ni se funde con el universo (panteísmo), ni se queda fuera del

---

armónicamente por un principio interior: el Logos, y animado por la *energeia*: un fuego *inmanente*. Después del concilio de Éfeso (431, contra NESTORIO), EUTIQUES convierte la vindicación de CIRILO acerca de la existencia santificante de Cristo en lo contrario: la *mía fysis* –una sola naturaleza, además de una sola persona- se convierte en un principio lógico que produce automáticamente la divinización. En consecuencia, el *fuego* sería un principio completamente extrínseco, en lugar de una metáfora del encuentro y el diálogo de amor-*agapē* –el intercambio no mercantil del que habla la *antidosis idiomaton*- entre la persona divina y la humanidad.

LEÓN MAGNO, con el concilio de Calcedonia (451), reconocen el celo de CIRILO por la unidad, pero subrayan la distinción de las naturalezas humana y divina en una sola persona, sin separación ni confusión. A diferencia del esquema *Logos/ánthrōpos*, que da ocasión a separar dos personas en Cristo y a desconocer la dignidad que reside en la existencia humana de Jesús (NESTORIO habla del *honor* otorgado por el Logos divino a una persona humana sin valor en sí misma), la cristología **Theós/ánthrōpos** en occidente permitió contemplar la transformación del ser humano en comunión con la existencia de Jesucristo, a través de la *comunicación* hipostática, es decir, en la persona divina del Hijo, eternamente puesta en relación filial y en diálogo real con el Padre. Sin embargo, no es un efecto automático de la Encarnación, sino que sucede por la mediación de un sujeto humano concreto y completo, en su operación, en su libertad y en su conciencia filial.

[1] Cf. en mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado* un estudio sobre el simbolismo del agua en los rituales de purificación externa, en el judaísmo contemporáneo a Jesús, así como su reinterpretación por el Evangelio de Marcos.

[2] Cf. FRANCESC GRACIA (2003).

[3] Vid. otra expresión de CIRILO: la "semilla de fuego" que el Logos ha introducido en la humanidad a través de su Encarnación. El símbolo es analizado por HALLMAN (1997), quien explica la durísima polémica entre NESTORIO y CIRILO por el hecho de que éste último no llegó a discernir con claridad ("nunca" cf. HALLMAN, 1997, 81) si debía atribuir las emociones y alteraciones que narran los evangelios al Logos eterno o al alma humana de Jesús. En algunos escritos considera al Logos capaz de emocionarse e incluso airarse por odio al pecado (según dice al comentar Jn 13, 21), quizá para justificar su propia ira vengativa, lo que le acerca al arrianismo; en otros, atribuye las emociones únicamente al alma de Jesús, la cual es "sujeta" por el Logos para salvarnos (*Comentario a San Juan*, Jn 12, 27 y Jn 11, 34 ss., cuando llora a causa de Lázaro). Opta por expresarlo en forma de paradoja: *epathen apathos*, Dios "sufrió impasible" en la carne. De tal manera quiso contentar al emperador, por un lado, quien creía en la inmutabilidad de la divinidad todopoderosa y, por el otro, a su asamblea (entre ellos, muchos monjes) de Alejandría, quienes terminaron por afirmar el credo monofosita: Dios sufrió para salvarnos.

Sea como fuere, los tópicos vigentes en el s. V y posteriores, como se refleja en los cánones del concilio de Calcedonia, por influjo de la escuela de Antioquia, obligan a separar aquellos enunciados de los evangelios que se refieren a la naturaleza humana de Jesús y aquellos otros que se atribuyen a su naturaleza divina. Es decir, que Calcedonia, en suma, separa dos sujetos en la persona de Jesús, el Logos; lo cual será corroborado por MÁXIMO EL CONFESOR al distinguir "dos voluntades" en el escenario del Huerto de Getsemaní. Esa concepción dicotómica sería formulada de otra manera más unitaria y coherente si reconociéramos tanto en el ser humano como en Dios-a la necesidad de un aprendizaje en la condición humana, en diálogo constante con personas reales, hasta la plenitud de la vida consumada por Jesús: el signo completo del Misterio.

mundo (dualismo), gracias al acontecimiento de su encarnación personal. En el relato cabe significar el drama y el lirismo, la memoria y la progresión del vivir humano. Si Dios es Palabra, no sólo el "logos" de una lógica formal, tiene la capacidad de comprender las vidas narradas y darles nuevo sentido. "Él ha llamado carne y sangre toda su estancia mística", sintetiza Basilio[1].

No una "innovación dogmática", sino una *revolución interior*, es el hecho de afirmar que Dios-a ha sido capaz de aprender a vivir en la condición de un ser humano, por la persona del Hijo, y en la memoria de todos los seres humanos o aun de todos los seres vivos, por cuanto también es Espíritu. No ha dejado de ser quien era, infinito/a y eterno/a, pero ha llegado a ser, también, humano/a, a través de una historia de aprendizaje. La plenitud que culminó en el acto de la Última Cena, es decir, el desarrollo de Jesús hasta llenarse de amor y entregar su memoria por propia voluntad a quienes estaban con él, para la salvación de *muchos*, es el horizonte al que aspira el Espíritu en cualquier humano/a, a través de su propia vida, su historia y su memoria personal.

El aprendizaje de Jesús es efecto de su libertad práctica para amar, a pesar de los impedimentos internos y externos. Ese amor se consuma en la comunión de vida (acogida, comprensión, servicio, mesa común) con muchos otros *interagonistas* a lo largo de su camino, desde el seno de la madre. Crece a través de una o varias tradiciones culturales (lenguas, esferas sociales), dentro de un *mundo vital* que abarca, en potencia, todos los saberes y prácticas humanos, hasta la entrega del Espíritu *acrecido*, aunque sólo fuera por la melodía del corazón materno, a Dios-a y a sus semejantes.

Lo que vayamos a hacer juntos con esa memoria compartida no es tan difícil de imaginar: reconciliarnos en una sola humanidad para crear el mundo nuevo, con justicia hacia todo lo que vive, si es que estamos dispuestos a amar y a perdonar. Crear armonía en el cambio con el corazón de Mozart, entender el universo (y otros universos posibles) con la mente de Einstein, hacer cara a la injusticia como Rigoberta Menchú, amar al ser vulnerable como una madre, contemplar la integridad del ser como Budha; vivir en gratuidad y entrega por los demás como Jesús, en cuyo corazón, mente y entrañas cabe toda la experiencia humana, de cada uno/a de nosotros/as; ver con todos los ojos y hablar en todas las lenguas, con un mismo Espíritu. Pero no hay razón para rechazar ese fuego hasta la vida en otro mundo, excepto que me lo impida un egoísmo absurdo. Eso sí que es absurdo de a de veras.

6.1. Un fuego que aprende a no quemar

Si nos situamos en el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, comprobaremos que ambas coincidieron en sostener, todavía, el dualismo procedente del mundo antiguo, persa, judío y romano-helenístico: la humanidad pasible y la divinidad impasible. La insistencia en el *humano íntegramente pecador*, que se percibe casi por igual en los escritos de Lutero y en el Concilio de Trento, ha facilitado que una comisión luterano-católica llegara a aprobar una declaración conjunta sobre la *justificación*, inspirada por las cartas paulinas, hace pocos años (1999). Pero una oposición tan radical entre humanidad y divinidad que dejara sin sentido el don de la vida a cualquier ser (el amor incondicional de Dios-a, la gracia *gratis data*) tenía que ser superada por la comprensión de que el Misterio divino está comprometido con el

[1] BASILIO DE CESAREA, Carta VIII, 4, 24. Acerca de las dudas sobre la autoría de la carta (quizá de EVAGRIO PÓNTICO) vid. nota supra, sec. VI, 3.3, "El triundo del encratismo".

proceso histórico de desarrollo, el cual comenzó desde el primer instante de la creación y se ha convertido en aprendizaje consciente a través de la cultura humana, la reflexividad social (el ritual religioso, el arte, la ciencia) y la libertad personal. Ahora bien, donde con mayor claridad se manifiesta ese proceso de aprendizaje es, según estamos comprobando, en la *Historia de la memoria*, por cuanto las vidas narradas nos sirven para reconocer la sacralidad en la persona viva; no en la figura del héroe o en una imagen excluyente de lo divino, sino en cualquier persona.

Así pues, el segundo ciclo de la modernidad, después de la Reforma, consistió en el auge de la conciencia histórica, que se inspiraba en la Historia del pueblo de Israel, como Lessing puso de manifiesto[1]. De tal manera, la investigación sobre el Jesús de la historia venía a llenar el vacío dejado por el dogma entre una divinidad inmutable y una humanidad sometida al *pecado de la finitud*: un *'awon* enigmático. La fórmula del pecado original como un hecho natural, en lugar de una construcción social, ha ocultado la responsabilidad del ser humano en causar las injusticias culturales o agravar la iniquidad física (enfermedad, accidente, muerte), así como su oportunidad de participar de manera solidaria, con el amor de Dios-a y con los seres humanos, en el proceso de su liberación. Especialmente aquel fragmento de Reimarus sobre Jesús como un humano capaz de desarrollarse a partir de su propia cultura, aunque tuviera una intención particular en la pluma del filósofo ilustrado[2], sirvió a los investigadores para tomar en serio la necesidad de conocer el contexto del cual se nutrió la vida de Jesús y reconstruir el proceso con un valor histórico y, para los creyentes, teológico, al mismo tiempo.

A su vez, la falacia de las "vidas de Jesús" durante el s. XIX –y aún recientemente- fue denunciada por Albert Schweitzer (1906), principalmente, a causa de haber olvidado el *fuego escatológico* que llevó a Jesús, el Mesías, a anunciar como anticipo (*prolepsis*) el reinado de Dios-a, hasta ser apresado y asesinado por los poderes políticos y religiosos de su tiempo. Más allá de los esquemas ambiciosos que precipitaban la guerra total y la catástrofe final, los evangelios dejan ver en Jesús la intención de hacer posible un cambio profundo de las relaciones sociales, en la esperanza de una *irrupción extensiva* del amor divino, que ocurre a través de la libertad humana. El amor en nuestra relación interpersonal y social, signo de la presencia divina (heb. *hanun we rahum*), puede ser fortalecido por la fe que Jesús nos comunica, gracias a un diálogo personal de escucha y respuesta con *Abbá*, Madre/Padre.

Para imitar el fuego divino que ardía en la zarza sin quemarla, nos hace falta un aprendizaje que se verifica en la Historia común: la Historia de *las memorias*, todas ellas imborrables, puestas a dialogar, esta vez, sin hacerse violencia.

6.2. Un fuego que habla en nuestro interior

La racionalidad ilustrada, a partir de los fragmentos de Reimarus publicados por Lessing, se adelantó en la tarea de buscar y tomar de los evangelios la coherencia

[1] LESSING, además de publicar los manuscritos de REIMARUS (1774-1778), y exponer su propia opinión en un opúsculo donde llama a interpretar los evangelios como escritos históricos y a los evangelistas como "historiadores humanos" (LESSING, 1778), también ofreció una hermenéutica de la Historia como proceso de aprendizaje humano, cuyo prototipo estaría en la Historia de Israel (LESSING, 1780). La influencia de REIMARUS y del deísmo ilustrado en la noción de LESSING sobre la inmortalidad del alma como cima del aprendizaje histórico, la cual no sólo procedía de la revelación, sino que era asequible a la razón por sus propios medios, lo sitúa paradójicamente próximo a la doctrina del CONCILIO VATICANO I sobre la revelación, *Dei Filius*, II.

[2] REIMARUS, "Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten", elogiado por A. SCHWEITZER (1906).

narrativa que no podía ser resuelta por medio de enunciados dogmáticos: *la historia de Jesús*. Pero hizo uso de los textos para deducir *otra realidad*, más ajustada al orden cósmico, descubierto por la Física de Newton, y al orden de la moral fundada en el imperativo categórico de Kant: el llamado *Jesús histórico*. Quienes revisan a manera de epígonos la trayectoria de la *Leben-Jesu-Forschung* (Schweitzer, Bultmann, Joachim Jeremias y, recientemente, James D. G. Dunn, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, José Antonio Pagola o Xabier Pikaza) coinciden en que los teólogos liberales hicieron, y todavía hacen, el intento de construir a Jesús con sus propios esquemas, en lugar de comenzar por la interpretación del texto, como nos recomienda la hermenéutica.

La lectura actualizadora de los evangelios, con ayuda de nuestras herramientas y, todavía más, los valores que han surgido del *parto* histórico, es tan valiosa como el hecho originario: forma parte del mismo acontecimiento[1]. Pero *la interpretación no suplanta al texto,* ni prescinde de la historia de Jesús para fabricar un personaje fantástico, en lugar de vivir nuestra propia vida; ni olvida que está incorporando la mirada del observador (participante, amante) a una realidad que, de una manera misteriosa, la demandaba, como nos sugiere la teoría de la ciencia y, humanamente, la palabra misma de Jesús.

Ambas figuras: la vida narrada en el Evangelio y el personaje del discurso histórico actual, coinciden en un aspecto crucial: 1) Jesús tiene historia; 2) *la historia de Jesús* en la que se apoyan tanto la cristología, como la investigación de su contexto histórico (la geografía humana de Palestina, la antropología de las culturas mediterráneas, la economía política de los imperios antiguos, la sociedad en la Galilea del siglo I), sólo nos es conocida al *leer* los evangelios, dado que las demás fuentes son arqueológicas, con la excepción de Flavio Josefo y unas pocas referencias dispersas (Tácito, Suetonio, fuentes rabínicas, Mar Ben Serapión)[2].

---

[1] Vid. MOLTMANN (1993); SOBRINO (1999).

[2] Cf. la perspectiva de MONTSERRAT (2007), quien viene a decir lo mismo, pero al revés: "Las fuentes indiscutiblemente históricas que se refieren a Jesús son las cartas de Pablo, las obras de Flavio Josefo y un breve pasaje de los Anales de Tácito. Cotejados con estas fuentes, los textos legendarios, evangelios y Hechos, permiten extraer bastantes datos que completan la parquedad de las fuentes históricas". El autor observa, sin embargo, que la obra de TÁCITO (laguna al final del libro V, cuando debería tratar sobre Tiberio) y aun la cita de JOSEFO (AJ XVIII, 63-64) han sido manipuladas; al igual que las *Historias romanas* de VELEYO PATÉRCULO. "Como se echa de ver, las fuentes críticamente históricas acerca de Jesús son escasísimas, pero suficientes para establecer su plena historicidad. Aunando los datos de Pablo, de Tácito y de Flavio Josefo, podemos establecer este perfil biográfico: Jesús era un judío de la época del emperador Tiberio; tenía un hermano llamado Jaime; fue crucificado por el prefecto Poncio Pilato; fue denominado el Cristo. El resto tenemos que extraerlo de los escritos legendarios por medio de procedimientos probabilísticos". En el ámbito de las *leyendas* clasifica MONTSERRAT los cuatro evangelios, igual que las referencias de la patrística o los textos de Nag-Hammadi. Esa prevención, de principio, está justificada: son *historias humanas sagradas* (como la de Buda o de Mahoma, dice el historiador). Pero en mi investigación he intentado distinguir el género de cada una de esas fuentes y, concretamente, del evangelio de Marcos: una biografía construida a partir de la Historia oral; una historia de aprendizaje (*Bildungsgeschichte*). Vid. mi estudio *La vida de Jesús, según Marcos*. Me parece que los criterios de historicidad, tal como fueron propuestos por la *New Quest* (KÄSEMANN, 1953: sobre todo, el criterio de singularidad u originalidad) y JOACHIM JEREMIAS (criterio de originariedad: huellas arameas), o revisados hace menos años por J. P. MEIER (1991, 183-210; 1999) y por CROSSAN (1991, con especial énfasis en la *atestación múltiple*), sirven para cumplir un objetivo peculiar: deshacer las "leyendas" en fragmentos y reconstruir *otra* historia. Por mi parte, prefiero hacer lo que miles de filólogos a lo largo de muchos siglos (y la hermenéutica moderna, con un método científico) han venido haciendo: interpretar críticamente los textos.

No obstante, admito que debe de ser divertido escribir una ficción histórica en la que Jesús, el no-violento crucificado, se convierte en Simón ben-Giora, el conquistador de Jerusalén, o en Espartaco, el gladiador. Quizá nos ayude a comprender lo que tienen en común y lo que los diferencia radicalmente. Acerca de los

Aunque la arqueología, junto con la antropología social y cultural, nos ayudan a situar el relato en su horizonte de producción e interpretación originario: el judaísmo del s. I, sin embargo, la *historia de Jesús* no ha dejado de producir interpretaciones durante dos mil años, a través de millones de interpretantes. Muchas de ellas han sacado a la luz aspectos olvidados o malentendidos, incluso, por los propios redactores de los evangelios y las tradiciones incorporadas en ellos. Los cuatro textos evangélicos –junto con las cartas paulinas y aquellos rastros dispersos en la literatura apócrifa o apostólica: Ev Tomás, Ev Hebreos/Nazarenos, 2Clem, etc.- se iluminan mutuamente para producir nuevos efectos de sentido, sin llegar nunca a superponerse. La concordia entre los evangelios no puede ocultar la necesidad primaria de entender cada texto con herramientas críticas, de modo que las diversas interpretaciones colaboren unas con otras. No cabe poner en lugar de los textos un modelo que excluya a otros modelos, desde Taciano hasta las biografías modernas.

Por su parte, la *Formgeschichte* –sobre todo, Bultmann (1921)- y la *Redaktionsgeschichte*, con el estímulo de Käsemann (1953), destruyeron el supuesto historicista de que los evangelios sinópticos, incluso el de Marcos, fueran "biografías" de Jesús, por cuanto *habían sido compuestos por* redactores que transmitían una teología compartida con sus comunidades y *estaban compuestos de* tradiciones orales que tenían entidad en sí mismas, aun cuando terminaran por ser escritas. Unas décadas después, podemos comprobar que las tradiciones querían representar los tipos de actos de habla de Jesús y sus formas de comunicación, además de usar los géneros de la cultura oral donde fueron transmitidas ante una audiencia, a diferencia de una biografía de base retórica. Cierto que la retórica antigua era actuada oralmente y se orientaba a conseguir efectos en un público, pero no se dejaba configurar por *el relieve de la memoria: la voz del otro*[1]. La novedad del Evangelio se manifiesta en su construcción narrativa y en las formas que lo componen. Invito a comprobarlo en un capítulo extenso de mi libro *Jesús, el aprendiz*[2].

Así pues, en nuestro tiempo, la "fusión de horizontes" entre texto e intérprete permite rescatar sentidos que permanecían inconscientes o, por mejor expresarlo, habían obrado a través de la lectura de los evangelios durante siglos, gracias a la identificación estética de la audiencia con los protagonistas, pero de una manera casi desapercibida por la teología. Uno de ellos, esencial para nosotros, es el desarrollo humano manifestado narrativamente por el personaje de Jesús en su edad adulta, durante su vida pública, así como el aprendizaje inducido por el relato. Después de una era gobernada por principios apocalípticos –la ambición imperialista del capital o la dictadura del proletariado, la guerra total y el exterminio de los enemigos-, por la violencia patriarcal y por el aumento de la desigualdad relativa a escala global, la existencia de Jesús *desempolvada –resucitada* del "*et in pulverem*" (Gn 3, 19 *Vulg*)- revela un rostro enfrentado al *fin de este mundo*, es difícil dudarlo; pero radicalmente distinto a los Apocalipsis que pretenden programar su/nuestro destino.

Como hemos visto en otras secciones de este libro, y podemos comprobar por propia experiencia, la inminencia del fin y de la muerte provocada con injusticia es un sentimiento común a millones de personas hambrientas, enfermas, expuestas, que no

---

criterios de historicidad *narrativa* aplicados por los redactores de los evangelios, vid. en este libro secciones VI, cap. 2; VIII y X, cap. 1.

[1] La figura retórica del *dialogismós* - *sermocinatio* no impregna el texto para hacerlo dialógico, sino que adoba la oratoria para que sea más eficaz la perlocución del orador. Por el contrario, el evangelio de Marcos reconstruye un diálogo posible a partir de la memoria de los testigos, que incluye los argumentos usados por los oponentes de Jesús, además de sus propios actos.

[2] Primera parte, sec. IV: "La novela del aprendiz".

tienen asegurada su vida de un día para otro, sobre quienes se cierne la amenaza de la represión política, la exclusión social, el desempleo, el contagio y la afección mortal o la carencia de recursos para subsistir. También ellos/as son los *interagonistas* de los evangelios. Al igual que hoy ocurre en África subsahariana y en los grupos o personas más vulnerables del planeta, la esperanza de vida de muchos galileos en el s. I no superaba los treinta y cinco años. Jesús toma conciencia de la situación agónica en que vive una gran mayoría (cada uno y una de quienes le salen al encuentro) para desafiar ese programa *continuamente* homicida (Mc 13, 5ss. par.), aun a riesgo de ser eliminado cruelmente por los ejecutores del poder y la violencia, que exigen adoración como agentes de los dioses.

La resurrección de ese humano, el Hijo de Dios-a, es la respuesta del *fuego divino*, que vivifica todo lo que existe, al infierno provocado por el poder, el acaparamiento, el patriarcado, la violencia pública y doméstica. Los jefes que entregaron a Jesús, con una envidia que consideraban *divina* (el celo de YHWH, cf. Mc 15, 10), pretendían aplastar cualquier esperanza de novedad buena, impedir una revolución pacífica y ajustar los símbolos de lo sagrado a sus intereses inmediatos. Se sentían legitimados para hacerlo por sus propios dioses. Pero la memoria histórica de quienes dieron públicamente la cara por el Crucificado y aportaron su testimonio al esclarecimiento *intersubjetivo* de la verdad, a la vez que anunciaban la resurrección, permitió que ocurriera, más allá del control de los jefes, una *revolución interior y exterior*, sin violencia.

Es irreversible. El fuego que habló desde el corazón de Moisés (es decir, *Israel en el exilio*), nos habla, cara a cara, desde la vida narrada de Jesús, en un diálogo abierto a cualquier persona.

7. La existencia de Cristo: fe, esperanza, amor

7.1. “Tú eres mi hijo amado” Mc 1, 9

La historia del fuego divino no podría quedar recluida en el espacio virtual de la conciencia. El Espíritu que ayuda a interpretar los signos es el mismo que actúa a través de la persona humana, en libertad, así como en todas las manifestaciones de cuidado que hacen posible la vida sobre este planeta, a diferencia del espacio cósmico, inmenso e inhabitable.

Cierto que el predominio de la teología y de la doctrina sobre la práctica durante siglos, no sólo en el discurso, sino en el orden estamental de la Iglesia, producían ese efecto sobre una audiencia congregada al pie del altar: ¿Dios está en la mente, en el dogma, en el ser abstracto, en la lógica? Pero basta con acercarse de nuevo a los evangelios para comprobar que el calor emana de la vida narrada. El símbolo, la Palabra, el sacramento, no se significan en actos comunicativos aislados –las proposiciones dogmáticas o los *ipsissima verba Iesu*-, sino en la trama que otorga sentido común a todas las dimensiones de la existencia[1].

[1] “Si la corporeidad y la intersubjetividad son las mediaciones por las cuales el hombre es, se realiza y llega a ser, entonces deberíamos decir que a través de ellas ha acontecido la revelación de Dios. Dios nos sale, por tanto, al encuentro en la palabra, en el comportamiento, en la forma de relacionarse con los demás y, finalmente, en la muerte y en la resurrección de Cristo. Es la trayectoria total del hombre Jesús la que se nos constituye en signo y sacramento del encuentro de Dios con el hombre, posibilitando así que ese mismo camino de venida sea camino de ida, esto es, que la trayectoria histórica de Jesús sea el

El interés por reconstruir el aprendizaje de Jesús no es un último y vano esfuerzo por someter al dominio de la razón, o de una institución determinada, la profundidad del Misterio. Debería ser parte del *camino de ida* que realizamos acompañando a la persona elegida, misteriosa, con quien deseamos compartir la experiencia cotidiana, en diálogo permanente: el/la amigo-a, la persona amada. Podría ser otro paso más en la compenetración del fuego que convierte en amor los pliegues muertos de la existencia humana.

Significa, sobre todo, una demanda de integración de los fragmentos que resultan de haber tratado al ser humano como objeto, bajo el poder de una palabra que actúa como causa instrumental, *produce producto*, segrega eficacia: el imperativo o el dictado, la estrategia, el experimento cruel. Por tanto, no podemos confundir el estudio del aprendizaje con la constatación de que sea necesario el desarrollo de competencias técnicas: Jesús aprende a caminar, pronunciar, labrar la madera y la piedra, comunicar con una muchedumbre, educar a unos aprendices. Pero lo importante y revelador es el proceso de relaciones concretas, interpersonales, que los evangelios nos ofrecieron a nuestra libre identificación, para que pudiéramos personalizar el itinerario de salida –el camino de ida-, desde los sótanos donde ocurre la mera adaptación al mundo, como un sistema impuesto, hacia una comunidad liberada donde nuestra existencia se compenetra del *fuego divino*.

No estamos diseccionando un objeto, ni inquiriendo a un sujeto –sea el autor, sea el texto-, sino recuperando el pleno sentido de una vida narrada que ha servido para la autorrevelación de la persona en muchas personas, mientras pide que nos levantemos del suelo (o del trono) en que estábamos instalados.

El humus sobre el que crecemos es la propia cultura, el entorno humano, la familia. Pero el aprendizaje necesario para la relación interpersonal requiere del encuentro con otras personas, otras familias, otras culturas. La libertad para amar y para reconocer la verdad en el ser-otro, en el/la Otro/a, es la clave de los cambios sociales que permanecen, a diferencia de los frutos de la violencia, que son destruidos sin remisión. Jesús vive esa libertad de modo singular, gracias a lo que los psicólogos llamarían su *autoconcepto*: el ser Hijo amado de Dios-a. Lo cual no quiere decir que niegue a los demás ese derecho; en tal caso, su historia habría sido distinta.

Al contrario, la certeza interior de que Dios-a es su Padre amante le descubre el sentido profundo de la relación interhumana: una fraternidad no ficticia. Si al principio ese afecto se circunscribía al pueblo de Israel, después de varios encuentros (el endemoniado de Gerasa, la mujer de Tiro), el *heteroconcepto* se amplía a cualquier ser humano. Gracias a esa sensibilidad abierta hacia el/la hermano/a, a través del cual también le habla Dios-a, además de por medio de su conciencia, puede dialogar profundamente y encontrar sentido donde los prejuicios no descubren más que los propios estereotipos proyectados.

En la vida de Jesús ocurre, en germen, el cambio desde la sociedad opresiva y el odio inconsciente, que impiden el desarrollo humano, a una *era nueva*, por medios diversos a los que preveían los "apocalípticos": la guerra total, el Día de la destrucción. Quien comienza formándose como un observante riguroso de las tradiciones experimenta, a lo largo del camino, un "manifiesto y progresivo distanciamiento" [1] de los impedimentos a la vida y a la justicia en las relaciones interpersonales.

---

sacramento del encuentro del hombre con Dios" GONZÁLEZ DE CARDEDAL (1993, 13); SESBOÜE (1994, 9-10). El primero en proponer esa fórmula fue SCHILLEBEECKX (1966).

[1] "Existe una profunda y casi increíble inserción ideológica de Jesús en el mundo espiritual de su pueblo, similar a la inserción biológica por la concepción y nacimiento del seno de María, a la vez que un

La motivación constante para perseverar procede de su diálogo con Dios-a, el/la mismo-a que se había revelado a Israel. Gracias a la confianza en que el amor paternal/maternal de Dios-a se hace presente en su vida, paso a paso, Jesús se atreve a cuestionar la validez de lo establecido, en relación dialógica con quienes representan a las instituciones religiosas y políticas, con quienes son aplastados de modo angustioso por el dominio, hasta privarles de esperanza, y quienes han sido sancionados y expulsados de la comunidad, al borde de la muerte.

La vida tiene sentido en sí misma, a la vez que se nutre de una cultura y se apoya en unas estructuras sociales. Ninguna vida puede ser sacrificada; ni una sola persona es prescindible; todos merecen otra oportunidad. Es la enseñanza inalienable de la memoria de Jesús, *el Hijo*.

7.2. Las actitudes religiosas

Donde más evidente se nos hace la continuidad/discontinuidad del aprendizaje de Jesús es en las *actitudes que resultan de la comunicación entre Dios-a y su pueblo*. La fe de Israel durante toda su Historia y en "los últimos tiempos" son formas incoativas del diálogo de cada ser humano con Dios-a, en su Espíritu. La llamada de Dios-a [1] atañe a toda la humanidad [2]. La fe esperanzada o la esperanza creyente [3] participa del amor entre las personas divinas, que nos *enciende/ilumina*, aunque tantas veces haya sido interferida por imágenes que la transformaron en odio: la ambición de imperio o su reverso, la ambición aspirante; el ídolo patriarcal que excluye nombres femeninos; la acumulación de "capital creyente" para justificar lo injustificable. La fe, por sí sola, no es garantía ni siquiera de estar referida al Misterio[4].

La comunión interpersonal con Dios-a [5] se significa a través del amor activo y llega a una provisional autoconciencia en forma de confianza motivada. "En nombre de Cristo os suplicamos: Dejaos reconciliar con Dios. A quien no conoció injusticia[6], le hizo [sufrir] injusticia para que viniésemos a ser justicia de Dios en él" 2Cor 5, 20-21. Incluso ese enunciado ofrece motivos para una sospecha racional: ¿es que Dios "hace

---

manifiesto y progresivo distanciamiento de ese seno colectivo, hasta quebrarlo y negarlo en su validez" GONZÁLEZ DE CARDEDAL (1993, 96).

[1] kalein → paraklēsis → ekklēsía

[2] "La reunión de los cristianos de un lugar como manifestación de la comunidad de Dios nos permite percibir todavía algo de los orígenes. No se trata sólo de que en esta reunión se haga visible la comunidad; ésta se constituye en cuanto comunidad precisamente cuando se reúne (cf. 1Cor 11, 18; 14, 23). Por ello, se puede plantear la pregunta de si Pablo y sus comunidades de habla griega no eran también cosncientes de la etimología del término *ekklēsia* (los convocados). A esta pregunta hay que responder afirmativamente, si se considera el significado que tiene el término llamar (*kalein*) en sus cartas: "Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor" (1Cor 1, 9); "para vivir en paz os llamó el Señor" (7, 15; cf. Rm 8, 30; 9, 24-26; 1Cor 7, 15-24ss. También *klésis*, Rm 11, 29; 1Cor 1, 26; Flp 3, 14). Ahora bien, la comunidad de Dios sigue existiendo más allá de su convocación y de su reunión concreta. Sigue siendo ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Esto la diferencia de las asambleas populares del pueblo, de la *pándemos ekklēsía* (cf. MOULTON-MILLIGAN, *Greek Vocabulary*, 195), que sólo existe *in actu*", GNILKA (1998, 117-118).

[3] heb. *'emunah*, 'MN; gr. *pistis/pisteuein* + *elpis* Rm 5, 1-11; 8, 18-39, etc.

[4] "Creer es sólo amar, y nadie puede y debe ser creído si no es el amor. Este es el peso, la 'obra' de la fe: reconocer ese 'prius' absoluto e insuperable. Creer es amar, amar absolutamente. Y esto como fin y sin que exista nada detrás", BALTHASAR (1971, 93-94).

[5] heb. 'HB Dt 6, 5; Lev 19, 18; Mc 12, 28-34; gr. *agapē tou Khristou* Rm 5, 5-8; 8, 35-39; Ef 3, 14-19.

[6] *hamartía* "pecado" =*adikía* "injusticia" Rm 1-3; 1Jn 5, 17, etc.

injusticia", aunque sea como medio? Para que la fe no sea palanca de una ideología, necesita del amor que reconoce al Tú.

El primer escrito cristiano del NT, entre quince o veinte años después de la Pascua de Jesús, comienza de este modo: "Damos en todo momento gracias a Dios acerca de todos vosotros; hacemos memoria incesante en nuestras oraciones; recordamos a través de vosotros *la fe activa, el amor fatigoso y la esperanza resistente de Nuestro Señor Jesucristo*, delante de nuestro Dios y Padre"[1] 1Tes 1, 3[2]. Es llamativo que fe, amor y esperanza sean unidas por el genitivo a la existencia de Jesús y a su memoria.

Los textos clave en las cartas paulinas acerca de la *justificación de la humanidad por la fe en/hacia Jesucristo* [3] se fundamentan en la *fe de Jesús* [4] o *del Hijo de Dios* ("fe en respuesta a la fe" Rm 1, 17), de la que participamos por el acontecimiento que nos hace libres[5]. El sintagma **en Cristo – en el Señor – en él**[6] tiene un sentido *sustancial* en el NT, especialmente en las cartas de Pablo, para describir la nueva condición humana por la gracia de existir unidos con Cristo: "Pues todos sois hijos de Dios por medio de la fe *en* Cristo Jesús[7] […] Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús[8]" Gál 3, 26.28. No sugiero que no necesitemos o no podamos creer en Jesús, sino que la fe genuina nos une

---

1 τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν

2 Cf. Gál 2, 20; 3, 26; Rm 3, 22; Col 2, 19.

3 Los enunciados paulinos de *la fe en Cristo* se realizan o bien con el n. *pistis* + gen. *Krristou* ó *tou huiou tou Theou*, "la fe de Jesús" o "del Hijo de Dios" (Gál 2, 16a; Rm 3, 22; "la promesa que tiene su fuente en la fe de Jesús" Gál 3, 22); con el v. *pisteuein* + conj. *hoti* "creer que" (ha ocurrido el acontecimiento pascual 1Tes 4, 14), o bien algunas veces con el v. *pisteuein* + *eis autón* "creer en/*hacia* él" (εἰς Χριστὸν Gál 2, 16b; εἰς αὐτὸν Flp 1, 29), igual que en el texto juánico, donde es muy frecuente (16 veces; también en Hch 10, 43; 14, 23, 19, 4; 24, 24).

4 "La pregunta que se nos plantea es, por tanto: ¿tuvo fe Jesús? O bien: ¿se puede hablar de Jesús como modelo de hombre creyente? Nuestra respuesta será positiva, aunque deberá ser matizada, dada la singularidad que caracteriza a Jesús en virtud del misterio de la encarnación y de su íntima relación con el Padre" GESTEIRA (2003, 93). Su completo estudio abarca todas las dimensiones dogmáticas de la *fe de Jesús*, desde su aparición en la teología a través de la obra de BUBER (1996) y de BALTHASAR (1961, 57-96), al estudio exhaustivo de sus fuentes en el NT. BUBER empieza por realizar una especie de apología de la fe de Jesús, modelo de la *'emunah* en el contexto de la tradición judía, que inicia por la confianza personal de Abraham en la fidelidad de Dios a la Promesa, frente al supuesto de una deformación objetivista de la fe en *pistis* griega a causa de Pablo. BALTHASAR asume la exhortación de BUBER a confiar personal y plenamente en Dios, pero añade algunos matices de gran relieve: también la fe judía tiene un referente tradicional que se transmite con cierta objetividad de padres a hijos, a través de los credos históricos, según VON RAD, o de las oraciones que enmarcan la vida comunitaria del judaísmo. Además, en la fe de Jesús hay una "sobreabundancia" que corresponde en la misma medida a las promesas divinas y revela la fidelidad que es Dios en sí mismo, Misterio de comunión. Esa fidelidad se desborda de manera salvífica, para nosotros, por la fe-fidelidad de Jesús hasta el extremo. También el profetismo hebreo conoce la profundidad abismal del Dios fiel, que remite a un cumplimiento futuro y pleno de las promesas.

5 Rm 5, 1-11. La lectura "fe de Jesús" para el sintagma *pistis Iesou Khristou* es corroborada por las traducciones más antiguas (Peschitta, Vulgata: *fides Jesu Christi*), mientras que, desde la traducción de LUTERO al alemán (mejor dicho, desde su época), se traspasa modernamente en lenguas vernáculas "*fe en Jesús*". La única excepción en castellano es precisamente la primera traducción completa: la Biblia de Casimiro Reina y CiprianoValera, que podría haberse inspirado en la Vulgata, nos dice, como en griego, "fe de Jesús". "Sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para que fuésemos justificados por la fe de Cristo, y no por las obras de la ley; por cuanto por las obras de la ley ninguna carne será justificada" Gál 2, 16.

6 ἐν Χριστῷ - ἐν κυρίῳ - ἐν αὐτῷ

7 διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησου

8 πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησου

a su forma de vida, por amor, en vez de separarlo como un objeto-ídolo construido y dominable, como tantos otros ídolos.

La Revelación de Cristo para quienes creen [1] consiste en participar de su esperanza creyente y su integridad en el amor, amante (1Cor 13; Ef 4, 6 – 5, 2), con el testimonio de su Espíritu (Jn 15, 26-27), como pide Jesús a quienes le acompañan en la *vigilia última* de Getsemaní (Mc 14, 32-42; 13, 26-37; 14, 62 y par.), *justo después de la Última Cena* [2].

La tradición católica no considera la fe aisladamente, sino en la "tríada santa" *fe, esperanza y caridad*, para dar cabida a la intuición paulina: somos santificados al participar con el Espíritu de Cristo en su fe (*pistis*), su esperanza (*ēlpis* 1Tes 1, 3); su amor (*agapē* 2Cor 5, 14), sus entrañas maternas (*splagjna* Flp 1, 8); su mente, pensamientos y sentimientos (1Cor 2, 16; Flp 2, 5); su renuncia al dominio (*kenosis*) en la condición humana. En el servicio entrañable a los hermanos (Jn 13; Mc 10, 41-45; Lc 22, 25-27); en la misma opción fundamental por la que participamos de su muerte y resucitamos con Él (Rm 6, 3-11), recibimos la certeza de ser hijos/as (*huiothēsía*) y su envío/*missio* hacia la humanidad (Mt 28, 18-20; Gál 2, 20; 3, 26-28; Flp 2, 1-18; Ef 4, 1-16). Tal es la condición de los amigos y amantes inseparables, que llegan a ser hermanos; estamos unidos a Cristo en la salud y en la enfermedad, en la pobreza y en la abundancia. En ese mismo sentido, *la vida en Cristo* es enunciada por Pablo como *en Khristó* (164 veces) o *eis Khristón* (Rm 6, 3; 2Cor 1, 21; Flm 6, etc.). Los textos juánicos describen la vida de los cristianos en la comunidad plena (*koinōnía* 1Jn 1, 1-4) como un "permanecer en Cristo", libremente, en su amor y en su actitud comunicativa: su *parrēsía* ante los poderosos o a pesar de ellos (Jn 6, 56. 65-70; 15, 4-10; 1Jn 2, 5. 6. 24. 27; 3, 6. 24; 4, 12. 13. 15. 16).

Aunque la tradición se apoye, sobre todo, en los escritos paulinos[3], sin embargo, la fuente de cualquier fórmula está en la existencia de Cristo. De ahí que muchos teólogos (Clemente y Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino, Balthasar, Rahner, entre otros)[4] hayan puesto por delante la vivencia consumada del amor, durante el proceso de

[1] *hoi pisteuontoi*; en [*epi*] Jesús Resucitado de la muerte Rm 4, 24.

[2] BALTHASAR da un repaso al período de la teología en que se denegaba la "fe de Cristo" (TOMÁS DE AQUINO sólo concede en Cristo la "obediencia"), porque se afirmaba que "no es posible ver y creer una cosa al mismo tiempo, y que el creer es, por definición "tener por verdadero", que se basa en la autoridad y excluye la evidencia propia" (BALTHASAR, 1961, 81). Lo mismo AGUSTÍN, quien afirma que cada hombre sólo puede esperar bienes futuros para sí mismo (¿). "Se piensa demasiado con categorías de la doctrina griega sobre las virtudes, la cual maneja ante todo cualidades y estados del alma individual ("mi" fe, "mi" comportamiento para con Dios, etc.), y demasiado poco con las categorías dialógicas, categorías que la teología de Israel sobre la Alianza convirtió en fundamentales: Existencia como respuesta a la llamada de Dios. Sin embargo, estas categorías de la teología de la Alianza son el fundamento puesto por Dios mismo para la revelación de la Trinidad divina en la Nueva Alianza, revelación que sitúa la verdad eterna del amor y de la bienaventuranza en la relacionalidad de las personas divinas", BALTHASAR (1961, 80). Las diferencias que Pablo establece entre creer-ver, *in spe - in re* (2Cor 5, 7; Rm 8, 24) sirvieron para explicar la provisionalidad del acto de fe a diferencia de la *visión beatífica*. Lo cual sigue teniendo sentido precisamente cuando la fe de una persona o de un grupo carece de amor.

[3] la *triada* "fe, esperanza y amor" 1Cor 13, 13; 1Tes 1, 3; 5, 8 etc., además de las *binas* "fe y esperanza" (Gñal 5, 5; Rm 5, 2), "fe y amor" (Gál 5, 6; 1Tes 3, 6; Flm 1, 5).

[4] La base de esta primacía del amor, además de en la vida de Jesús, está en la interpretación de Pablo, 1Cor 13, 12-13. Acerca de su discutida traducción, vid. el ensayo de BALTHASAR (1961). Según él, la triada en Pablo es sólo "un despliegue de la actitud única veterotestamentaria". "Precisamente la caridad, que implica fe y esperanza, es la caridad dada y pedida por Dios: el concepto de 'fidelidad de Alianza' [… la cual] llega a su meta definitiva en el encuentro de los interlocutores *cara a cara*" (1961, 88). Es oportuno recordar y agradecer el curso que recibí de la profesora NURIA GAYOL acerca de las "virtudes teologales".

participar en la nueva humanidad de Jesús *aquí y ahora*, ante un horizonte abierto al futuro de Dios.

La *aretē/virtus* clásica, a medida de los héroes, dioses y varones olímpicos, se transforma de medio a medio por el humilde gozo de ser persona dentro de una comunidad igualitaria (Gál 5, 13s.; Flp 2, 1ss.), a pesar de las diferencias físicas o en abierto desafío contra las desigualdades sociales (1Cor 11, 17ss.). Pero el proceso apenas está comenzando: "los ciegos reciben la vista, los cojos andan, los impuros/leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos son resucitados" Lc 7, 22 Q; los pobres, en primer lugar, pero también algunos ricos; esclavos y amos, mujeres y hombres, judíos y helenizados, reciben el Evangelio (Lc 7, 22b; Gál 3, 26-28).

¿Cómo se vivía la comunión en las primeras asambleas? Lo hemos esbozado en la sección IX. Pablo se queja de que los reunidos en Corinto no sean capaces de compartir la Cena, en el mismo texto donde acaba de ordenar que las mujeres se cubran la cabeza cuando oran o profetizan, para manifestar que están subordinadas a los varones, "a causa de los ángeles" 1Cor 11, 10. ¿No podemos también quejarnos de él? La gracia de Dios no exime a nadie, ni impone: ofrece la oportunidad de vivir la renovación *en Cristo* (*metanoia* Mc 1, 15), en apertura a ese con-reino donde se *vive* la *koinōnía* divina, todavía con mayor motivo si el propio Jesús es anunciado por medio de una *historia de aprendizaje*, de modo que crezcamos en un diálogo real.

En este tiempo no podemos reservar el asiento de la *koinōnía* a una secta de privilegiados. Nos toca incluir a las víctimas *vivas*, en vez de utilizarlas como fetiches: mil millones de personas hambrientas y más de media humanidad vulnerable a una crisis económica global; cada uno de los seres cuya simbiosis en el ecosistema hace sostenible la vida en este planeta. A la parábola de los lirios del campo que se visten con una belleza y una complacencia aseguradas hay que añadir la pregunta de cómo podemos colaborar en la creación, para que no sea desvestida inicuamente. "Amar en la verdad" me parece un buen lema.

Epílogo: La Historia de salvación interpreta los signos de la memoria común

1. Diferencias entre el cosmos y el ser humano: sistema y libertad responsable

Es el momento de recordar otro concepto nacido en la modernidad, a raíz de una comprensión nueva de la *historia de Jesús* por las iglesias cristianas: la *Historia de la salvación* en el marco de la *Historia común.* "Pues nada hay oculto si no es para que sea manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que se manifieste abiertamente" Mc 4, 22.

De modo contradictorio, el primer paso hacia esa hermenéutica madura, gracias a la cual los signos discretos pueden revelarnos el sentido global de la Historia, fue reductor: una vuelta al agustinismo y a la distinción entre *Historia sacra vs. profana*, en reacción contra la historiografía o la simple epopeya medieval. Como vimos en el cap. 2 de la sección XI, la nobleza feudal había narrado su propia exaltación como un mito sagrado: épica, novela de caballerías, crónicas fabulosas, ley de la retribución cósmica. En el ámbito de la Reforma y de la Contrarreforma, el concepto de *Historia sacra* se aplicó a la narración *separada* de los hechos de Israel y de la Iglesia, comenzando por las tradiciones narrativas de la Biblia [1], respecto de la profanidad.

Aunque Kant, en un opúsculo[2], hizo un relato del desarrollo moral del ser humano, a la par que su desarrollo técnico, para augurar una era de paz en la *sociedad cosmopolita*, como fruto de la Ilustración, sin embargo mantuvo claramente separada la religión de la ciencia, así como la razón práctica de la razón teórica, en su esquema de las facultades humanas[3]. Desde finales del s. XVIII y comienzos del XIX, la filosofía de la historia en el idealismo alemán pretendió construir un sistema para incluir todo en el Todo. Lo cual no podía concluir más que en un panteísmo, aun cuando no fuera deseado por el más insigne de sus representantes: Hegel[4]. La dialéctica hegeliana ofrece una explicación coherente del devenir del mundo como un proceso de la autoconciencia del Espíritu humano-divino, hasta alcanzar su síntesis: el Absoluto.

En tiempos más recientes, de la mano de teólogos como Oscar Cullmann[5], que han servido de puentes entre la Reforma y el catolicismo, la comprensión de la Historia común se ha basado en la hermenéutica de los textos sagrados, mejor que en una "voluntad de sistema". Lo que pretende la teología es, sencillamente, comprender la

---

[1] El primer contexto de la *Historia sacra* en ambos bandos es polémico. Los reformadores comienzan por publicar las *Centurias de Magdeburgo* (Basilea, 1559-1574) y el *Catalogus testium veritatis* (Basilea, 1556 y Estrasburgo, 1562) o la *Ecclesiastica historia integram ecclesiam Christi ideam*, las dos últimas de MATTHIAS FLACYUS ILLIRICUS, vid. LYON (2003). A éstos responden los contrarreformadores, principalmente jesuitas (PEDRO CANISIO, JERÓNIMO NADAL), en contra de la intención inicial de los primeros en la Compañía, quienes prefirieron no publicar, vid. IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ (2000). La defensa planteada tuvo un sesgo imperial y tridentino: "la proyección de una *Ecclesia* como *Monarchia*". IÑURRITEGUI hace uso de categorías recientemente difundidas para designar los fenómenos de teologización de la política y politización de la religión en la alta modernidad: *Konfessionsbildung* y *Konfessionalisierung*. Cf. los estudios de REINHARD y de SCHILLING, en P. PRODI (ed. 1994).

[2] KANT (1784).

[3] En este aspecto se diferencia KANT de HERDER (1774) y se asemeja un poco más a LESSING (), aunque los tres constituyen lo más granado de la "Ilustración alemana". Acerca de la hermenéutica histórica de esos dos autores he tratado en la introducción al libro.

[4] HEGEL (1806).

[5] CULLMANN (1946).

Historia a partir de la interpretación del plan divino en el texto bíblico y, muy especialmente, en la vida de Jesús como eje del proceso histórico (GS 22; 32; 41). Pero la salvación comienza allí donde la elección del amor divino puede ser comprendida por su interlocutor vivo: el ser humano.

Ahora bien, como hemos tenido oportunidad de comentar a lo largo de este libro, esa interpretación no puede prescindir del desarrollo científico en el conocimiento del universo (la Física), ni tampoco de la teoría de la evolución en el ámbito de la biología (darwinismo). El intento llevado a cabo por Teilhard de Chardin para ofrecer una teoría unificada, incluso *lírica*, de la Historia del cosmos en forma de un proceso de *amorización* de la materia, tiene una profundidad indudable. Pero me temo que repite el mismo error que lastraba la Filosofía de la Historia, tanto en su versión idealista (Hegel), como en su contra-versión materialista (el marxismo): la confusión entre el mundo objetivo y el mundo social o el mundo subjetivo. El resultado es una especie de alegoría sobre el Todo que, en el marco de la nueva ciencia (la física cuántica, el evolucionismo), utiliza la catástrofe cósmica, el juego entre azar y necesidad (la ley científica) o la lógica de probabilidades como *tipo* para explicar la Historia humana. Si así fuera, hablar de salvación sería un artificio retórico para referirse a un accidente favorable o a la selección del mejor adaptado.

Por el contrario, parece ineludible diferenciar, como ha hecho la hermenéutica, entre el fenómeno físico o el sistema biológico y la construcción social de la cultura, como resultado de actos, actitudes y opciones humanas de las que somos responsables, persona por persona. De otro modo, es evidente que intentamos tirar la piedra y esconder la mano: legitimar la lógica del dominio, el acaparamiento, la violencia y el patriarcado en nombre de una ley natural, ciega e inexorable. Tan sólo donde actúa la libertad humana es posible hablar de Historia en sentido propio. Lo demás es sistema, el cual puede ser modificado por medio del conocimiento y puesto al servicio del bien común, en una comunidad que incluye a todos los humanos y a todos los seres vivos de este pequeño y frágil planeta: nuestro hogar.

Así pues, me parece razonable la crítica que dedica Koselleck a la *Heilgeschichte*: "Una vez que la *historia sacra* [exclusivamente dedicada a hechos de las sociedades eclesiales y a las discusiones doctrinales] quedó sobrepasada por la historia de la salvación [*Heilgeschichte*], la comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo se vio atrapada por el torbellino de su propia historización –también del método histórico-crítico-, de tal suerte que, desde entonces, oscila como un péndulo entre dos extremos"[1].

Además de aquella oposición entre historia sacra e historia civil, por decirlo así, también hay otros elementos de nuestro lenguaje que deberían ser revisados: el totalitarismo que entiende el universo como la figura dominante de lo divino, dentro de la cual, como un apéndice (o un accidente), el ser humano parece representar un mero episodio en la conquista del cosmos por el superhombre; o bien es reducido a la figura de una *cosa* a punto de desaparecer, a causa de su despreciable vulnerabilidad, para que vuelva a dominar el ecosistema. Ambos polos también impiden una comprensión más profunda.

El ser humano participa de la vida y, necesariamente, debe encargarse de cuidar el ambiente en que ésta florece. Pero, más allá de eso, siente la llamada a hacerlo por amor al otro-ser, amenazado de muerte, y a las próximas generaciones que han de cargar con su existencia vulnerable en este mundo. *Por eso*, la Historia *futura* de la vida es, también, nuestra Historia común.

[1] KOSELLECK (1975, 97).

2. ¿Salvar la vida o destruirla?

Karl Rahner explicó la relación entre *Historia del mundo* e *Historia de salvación* a partir de tres enunciados en secuencia[1]:

1. "La historia de la salvación acontece en la historia del mundo".

Ese enunciado podría confundirse con un esquema gnóstico (el "mito fundamental", decía Blumemberg), de modo que sólo interesaría a unos pocos elegidos, fueran quienes fueran. No manifiesta la vocación sentida por cada persona a la salud y la vida plena, sino la indiferencia ante el mundo-tumba del que escapan los salvados[2]. Pero podríamos formularlo de otra manera, sin ambigüedad: la Historia salvífica *se significa* en la Historia común.

2. "La historia de la salvación es diferente de la historia profana" [3], el cual corresponde al dualismo agustiniano en la teología de la Historia: la ciudad terrena y la ciudad de Dios.

No es difícil percibir que este otro enunciado no llega a superar el marco del sistema gnóstico, sino que lo agrava, en cierto sentido: instituye una separación desde el origen al final. En vez del mito gnóstico, tropezamos con el mito persa, apocalíptico y maniqueo[4]: un relato del modo de la predestinación sobre malos y buenos, a través de una interpretación sectaria de la historia común, que no se ha *abajado* a escuchar *las historias*.

3. "La historia de la salvación interpreta la historia profana".

Por fin, nos planteamos la cuestión crucial: cuáles sean los criterios y cuál la hermenéutica de una actuación/interpretación de la(s) vida(s) narrada(s) que contribuye a salvar, en vez de a destruir[5]. "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en lugar de destruirla?" Mc 3, 4.

---

[1] Vid. KARL RAHNER (1964).

[2] RAHNER se preocupa, probablemente demasiado, por distinguir una Historia profana de una Historia sagrada. Desde el principio, la acción *diferenciada* de Dios en la Historia humana es el presupuesto de que pueda anunciarse el Evangelio y que la salvación se comunique como un sacramento en comunión con Jesucristo, a través de la libertad y la opción personal de cada ser humano.

[3] En palabras de RAHNER: "Hay una historia de la salvación, de la revelación y de la fe que es coexistente respecto de la historia general profana. La llamamos historia general de la salvación y de la revelación" (1964, 123). "Sólo en Jesucristo se alcanza una unidad absoluta e indisoluble entre lo divino y lo humano, y esa unidad es históricamente presente en la autorrevelación de Jesús" ibid. 128.

[4] Vid. sobre la introducción de ese mito en la teología cristiana desde sus inicios, el análisis que hace KÄSEMANN (1960) del evangelio de Mateo (Mt 8; 7, 22-23; 25, 8-10; 5, 17-20; 10, 5-6; 19, 28-29; 10, 13-14; 10, 23; 7, 2; 10, 26), donde se oponen dos comunidades o "escuelas" judeocristianas: una basada en la Torá y contraria a la misión hacia los gentiles, la otra (grecófona) a favor de tal misión. A mi parecer algunos de esos dichos (cf. Mt 7, 2; par. Lc 6, 37; Mt 10, 26 par. Mc 4, 22; Lc 12, 2), que se encuentran en Q o en Marcos, contrastan con las fuentes únicamente mateanas y abren el horizonte de la comunidad para que escape de cualquier polarización ideológica: la Memoria es irreductible y no puede ser *prejuiciada*. También creo (como expuse con detalle en las secciones III a VI) que Jesús se formó en una cultura apocalíptica e hizo uso de tales símbolos (p.ej. la reunión de las doce tribus de Israel = los Doce, la venida o manifestación del Hijo del humano) para reinterpretarlos gracias a su experiencia actual del reinado de Dios, a través de una historia de aprendizaje: el paso desde el etnocentrismo y el dualismo apocalíptico a una promesa que alcanza a cualquier ser humano, comenzando por los *últimos*, así como una exigencia muy distinta a la violencia sagrada y la venganza: el amor al enemigo.

[5] La interpretación magisterial sobre los "signos de los tiempos" (CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*), a pesar de las apariencias, es más optimista que la ofrecida en el citado artículo de RAHNER, cuyo trasfondo era la oposición aniquiladora fe vs. mundo que caracterizó a la teología dialéctica. En la obra de RAHNER, este artículo antecede a su concepto maduro de la Iglesia como sacramento de la presencia de

Esta impresionante cuestión se la planteamos hoy a quienes se "amparan" en la figura de una divinidad todopoderosa o en una especie de patrón dominador, a imagen de las élites, para continuar alentando el crecimiento desaforado de los países ricos (o en proceso de enriquecerse), a pesar de las evidencias del cambio climático y sus consecuencias sobre una mayoría vulnerable y sobre las demás especies. Lo menos que podemos decirles es que están equivocados. Recurrir a la fe para justificar el dominio destructor de un sistema construido por los más poderosos sobre el resto de los seres vivos no es razonable. Sólo consiguen multiplicar la injusticia en la *Historia de la memoria* donde ellos han dejado de ser agentes *sacros*.

3. Más allá de un sistema autolegitimador

En el plazo de dos siglos desde la Reforma, la dialéctica hegeliana y sus continuadores, de derechas o de izquierdas, pan-teísta o pan-atea, volvió a construir otra forma de totalitarismo: la hipóstasis del Estado [1]. Pero no vamos a centrarnos ahora en Hegel, sino en un teórico aún vivo de la Historia Sagrada. A semejanza de Hegel, el teólogo Pannenberg ha aprovechado algunos conceptos de la hermenéutica en su tiempo: la tradición está siempre reinterpretándose a sí misma; la verdad se ofrece siempre investida por las historias humanas. Una frase como la siguiente es fascinadora: "El curso de la historia es el medio infalible en la pedagogía divina de la humanidad"; la cual podría estar inserta en la *Fenomenología del Espíritu*[2].

Un concepto narrativo del conocimiento llevaría a concluir que la Historia en su totalidad sólo puede ser conocida *desde su final*, por lo que toda doctrina que *pretenda verdad* debe anticipar de algún modo el fin[3]. Lamentablemente, la exacerbación de esa perspectiva disminuye el sentido de los signos *tanteadores* de salvación, y de cualquier realidad que no se autoafirme como absoluta; y "premia" a quienes sustituyen la experiencia interpersonal del amor por una peculiar forma de idolatría: la teoría.

Pannenberg no es original al plantear dicha solución. Antes que él, las teologías y las filosofías de la Historia ya habían pretendido *salvar* teóricamente el mal con esquemas anticipatorios del mundo perfecto aún por venir: el propio Hegel lo hizo con la ilusión de un Estado perfecto que era producido por la historia de la libertad; Marx

---

Jesucristo en el mundo y en la Historia, el cual desarrolla una visión de la Historia mucho más abierta por la esperanza escatológica al modo cristiano.

"Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas" GS 4 y 11. El Misterio de comunión que funda la Iglesia no la separa como una sociedad de predestinados contra la *masa damnata*. La naturaleza pastoral (GS) y misionera (LG 17; AG; AA) de la Iglesia está puesta al servicio de la humanidad que ha sido creada por amor y redimida por Cristo, esa humanidad que participa desde el principio de la vocación universal a la salvación (LG II, 13-17).

[1] Después de haber comprendido la *historicidad* de la salvación y su hermenéutica por medio de las *historias sagradas*, tal como se refleja, después de la segunda guerra mundial, en la teología bíblica de OSCAR CULLMANN (1946), la teología existencial de KARL RAHNER, la teología bíblico-pastoral del Concilio Vaticano II (*Verbum Dei, Gaudium et Spes*) y la teología de la liberación según GUSTAVO GUTIÉRREZ o IGNACIO ELLACURÍA (historia de salvación vs. historia de iniquidad) en el contexto latinoamericano, todavía hemos asistido a una reversión hacia el concepto de Totalidad: la teología histórica de WOLFHART PANNENBERG. Vid. la estupenda exposición de GONZÁLEZ (1992).

[2] PANNENBERG (1988, II, 37).

[3] Vid. PANNENBERG (1968; 1988).

"salva" el apocalipsis violento que ha de traer la justicia, como un mal necesario; los moralistas *escoceses* (Adam Smith, Ricardo, Malthus) hacen teología con ayuda de una teoría económica para "salvar" el Mercado global impuesto por el imperio, aunque tenga muy poco de libre.

En realidad, la única salvación del Estado o del Mercado –en ningún caso del dominio (*Herrschaft*), la acumulación de capital o la violencia- estaría en el proceso continuo de su humanización, como instrumentos al servicio del bien común: el control democrático sobre los mismísimos medios de control social (poder y dinero). Lo mismo deberíamos decir, si no queremos ahogarnos en la hipocresía, acerca de la propia familia y de la propia Iglesia. La salvación histórica, todavía en curso, no consiste en castigar al cuerpo (el dolorismo, el desprecio a la sexualidad, la subordinación patriarcal de la maternidad), sino en recuperar el valor primigenio de la *asamblea conjunta* que constituye la *ekklēsía katholikē*, para que sus estructuras sigan cambiando.

4. El sentido de la vida y el sinsentido de la muerte: el corazón de Jesús

Los evangelios enseñan que los únicos signos que anticipan el sentido total de la Historia son las historias que llegan hasta su final, a través de un proceso de aprendizaje. Consecuentemente, el único signo absoluto –si así cabe nombrarlo, sin trastocar su sentido- sería el que ha abierto las fronteras de cualquier totalitarismo por medio de un final *abierto por completo al Misterio*, como es subrayado en el relato de Marcos: la resurrección de Jesús. En esto venimos a coincidir con Pannenberg; pero el sentido de la resurrección en el evangelio es incomprensible si no se hace cargo de la persona histórica de Jesús. No es un final que invalida la vida, sino la muerte.

Por cuanto la muerte –y la injusticia en todas sus formas- es histórica, no todo lo histórico, ni aún menos aquello que nos aboca hacia un final absoluto, tiene sentido[1]. La angustia de Jesús –su fiebre ocasional por acabar cuanto antes (Mc 9, 19; Lc 12, 50)- es tan absurda y real como la de cada uno de quienes sufren la amenaza de la muerte en situación de injusticia o desamparo. Por el contrario, la práctica irrevocable de su amor y la apertura infinita de su fe al diálogo con Dios-a Padre/Madre nos ha librado de la esclavitud a la muerte y a cualquier forma de iniquidad; pero no ha acabado con nuestras historias vulnerables. No es suficiente anticipar con la imaginación el mundo perfecto: estoy necesitado de una infinita compasión para colaborar activamente en mitigar la vulnerabilidad de mi prójimo, como participante de una comunidad de amor, llámese solidaridad global u opción preferencial por los pobres[2].

Si hablo –casi- siempre en plural de *historias sagradas* no es con la intención de relativizar su valor de verdad frente a las legitimaciones del absoluto, como si la verdad estuviera condenada a absolutizarse; o, por el contrario, a desaparecer en un magma de autoafirmaciones e interpretaciones subjetivas. Se trata más bien de continuar comprendiendo la profundidad del Misterio que se revela históricamente. La verdad existe y tiene sentido, pero sólo puede ser *aprendida* en el proceso de su búsqueda, a

[1] Vid. ELLACURÍA (1984; 1991); SOBRINO (2006). No me refiero sólo a quienes mueren aún niños o jóvenes, sin desearlo, sino a quienes racionalizan la iniquidad homicida como si fuera tolerable, tanto la agresión directa como la omisión de ayuda a un enfermo o a una muchedumbre enferma, a alguien amenazado de muerte o a todo un pueblo que no tiene asegurada la vida, a los más vulnerables de la tierra, hoy, y a la próxima generación asediada por el cambio climático.

[2] Vid. SOBRINO (1992).

través de las historias humanas, como narran los relatos modernos de aprendizaje (*Bildungsroman*) y, en su primera forma, el Evangelio.

Hay más de una *historia humana sagrada* porque todas las historias interpersonales lo son. Las historias son *cada vez más sagradas*, por cuanto nuestro mundo de la vida ha sido abierto a un entendimiento nuevo: la *metanoia* desde el odio sagrado al amor centrado en la persona. La sacralidad es un valor construido socialmente, el cual llama la atención de manera fascinante sobre un objeto, considerado inviolable, para que sea cuidado, respetado y protegido por la sociedad. Pero no basta para que comprendamos *de quién se trata.*

A lo largo de nuestro estudio nos han ayudado las tradiciones religiosas reinterpretadas, los imperativos de la razón práctica, la formación estética de la sensibilidad humana, los acontecimientos que promueven el cambio de paradigma. Podemos resumir esa investigación si atendemos a la *semilla* de la parábola (Mc 4, 26-20.30-32) que se ha ido desplegando simultáneamente al proceso histórico, desde una sacralidad que simbolizaba las estructuras sociales y era segregada por el *inconsciente colectivo*, en términos de Durkheim, hacia el reconocimiento cada vez más consciente de lo sagrado-*santo* que *nos es dado* en todas y cada una de las personas. Confío en que así se significa el Misterio de Amor. Quien lo ha comunicado de forma plena y anticipada a nuestra época y a cualquier futuro se llama Jesús de Nazaret. Su vida narrada es el Evangelio.

Apéndices

1. Tres órdenes históricos en la Biblia hebrea

Periodo →	Orígenes del pueblo	Monarquía	Exilio	Postexilio	Crisis escatológica
Orden canónico en TM = orden histórico en cada grupo de textos (cf. Doce profetas menores)	Pentateuco *Profetas anteriores* (HDta 1ª. Parte + libro de Rut)	Profetas anteriores (HDta 2ª. Parte) Escritos narrativos (1-2Crónicas) Profetas posteriores (Is; Jer) Profetas Menores (Os, Jl, Am, Jon, Miq, Nah, Sof) David (Salmos) Salomón (Prov, Qoh, Cant)	Escritos narrativos (Esther) Profetas posteriores (Ez, Dn) Profetas menores (Abd, Hab)	Escritos (Job) Prof. menores (Ag, Zac 1-8)	Prof. menores (Zac 9-14, Mal)
Orden de producción de los textos	Tradiciones orales: sagas, épica popular, himnos, costumbres y legalidad cambiante	Bendición (Nm 6, 24-26) Profetismo (Os, Am, Is I, Miq, Nah, Jer[1], Sof[1]) Proverbios, Cantar, Salmos Dt HDta[1]	HDta[2] - Profetismo: Jer[2], Sof[2], Ez, Is II, Hab - Pentateuco: Historia patriarcal Salmos penitenciales Lamentaciones Oráculos de salvación y de condena a las naciones	Pentateuco (KD y KP) Libros narrativos: Rut, Esd/Neh, 1-2Cro, Est, Tob, Jon Sapienciales: Prov (Himnos a la *Sofía-Hokham*), Job, Qoh, Sir Profetismo pseudonímico: Is III, Jl Oráculos de restauración: Am 9, 11-15; Os 14, 2-10; Nah 2, 1-3; Sof 3, 14-20; Zac 1-8	Profetismo: Mal, ¿Abd?, Zac 9-11, Zac 12-14, oráculos sobre un nuevo Día de YHWH: Is 24-27; Jl 4, 9-17; Mal 3, 19-20 Macabeos Lit. parabíblica (Jubileos, Testamentos, etc.) Apocalíptica (Dn 2-7; Dn 8-12, 1 Henoc, etc.)
Secuencia en la edición de los textos		Profetas escritores (Am, Os, Miq, Is I) Dt HDta[1]	Profetas anteriores (*Nebi'im*): HDta[2] Profetas escritores (Is I-II, Jer, Ez) Los "4 profetas" (Os, Am, Miq, Sof)	Torá + Profetas anteriores (HDta) y posteriores (Is, Jer, Ez y menores) + Salmos ("David")	Torá + Profetas anteriores + Demás escritos (*Ketubim*) + Profetas posteriores, incluyendo los Doce profetas menores Cf. el canon abierto de los LXX y de Qumrán[1]: ediciones propias, libros nuevos, distintos modelos textuales

[1] Vid. sobre la formación del canon judío, ALBERTZ (1992; 1999; 2003); BLENKINSOPP (1977; 1996; 1999); TREBOLLE (1998); TREBOLLE y PÉREZ (2006).

2. Biblioteca de Qumrán: textos bíblicos y deuterocanónicos

Textos bíblicos	Manuscritos	Tipo de texto-base	Datación	Targumim*
Pentateuco	Unos 30 mss. de mayor tamaño y/o una cantidad enorme de fragmentos identificados (cf. inventario de 2Q 1-12; 4Q 1-46; 6Q1-3; 7Q1; 8Q1; 11Q1-3), incluyendo textos griegos (4Q 119-122; 7Q1)	TM o Proto-masorético LXX PS		
Génesis	4QGen 1-11 (copias, restos y frags.): 4QGen[b] 4QGen[j] 4QGen[e] Otros: 1QpaleoGen (6) 4QpaleoGen[m] 8QGen (17-18), etc.	 TM PS Entre TM y PS	 mitad. II a.C.	
Éxodo	4QEx[a] 6, 25 – 37, 15 **4QpaleoEx[m]** 6, 25 – 37, 16 Otros: 7QLXXExod (Éx 28)	Aprox. LXX PS	Herodiana 1[a] mitad s. I aC	
Levítico	**11QpaleoLev[a]** 4,10.11.13.14.16.18.20-21; 22-27 (más Nm 1, 48-50 y 36, 7-8?, entre Lev 23 y 27) Otros tres paleoLev y dos griegos LXX 4QExod-Lev[f]	Lecturas de varios textos (TM, PS, LXX) ?	 mitad III a.C.	Frags. 4QtgLev (150 a.C.)
Números	4QNum[b] Otros: 4QLev-Num[a]	Texto desarrollado (PS, LXX, otras variantes) Cf. Mur 1 (frags. Gn, Ex, Lev, Nm)	Herodiana	
Deuteronomio	**4QDeut[j]** (4, 6, 8, 11, 32, más Éx 12, 43-46) **4QDeut[n]** (distinto orden caps.: 8, 5-10; 5, 1-6, 21 y una forma armonizante del Decálogo) 4QDeut[q] (32) 4QDeut[b,c], etc. Otros	Texto litúrgico? LXX Independientes TM, PS (mayoría)		
Josué	4Q Jos[a] restos de 2-8 (4Q 47) 4Q Jos[b] frags de 2-4 y 17 4QpaleoparaJosué	Texto breve (cf. LXX, TM) Texto no-bíblico paleohebreo	100 a.C.	
Jueces	4QJueces[a] no contiene la glosa parenética nomista de 6, 6b-10 4QJueces[b] fragmentos	Proto-M (?)	50-25 a.C.	
Rut	2QRut[a, b] 4QRut[a,b]	Frags. TM=LXX		
Samuel	4QSam[a] 1 y 2Sam (uno de los rollos más largos de Qumrán) 4QSam[b] restos de 1Sam 4QSam[c] restos 1 y 2 Sam 1QSam	Variantes (Nazir en 1Sam 1, 11; final cap. 10) o LXX Texto primitivo ("Vorlage" de LXX) TM	mitad I. a.C. mitad III a.C. 100-75 a.C.	
Reyes	4QReyes restos 5QReyes restos de 1Re	TM (var. 1Re 8, 16) Variantes o LXX	 II a.C.	

* Los mss. señalados con asterisco apenas tienen entidad.

	pap6QReyes (99 frags.)		II a.C.	
Crónicas*	4Q Cro (un frag. de cinco líneas)	TM (var. contexto)	50-25 a.C.	
Esdras*	4Q Esd tres frags. (4-6)			
Isaías	1QIs[a] (casi completo) 1QIs[b] 4Q Is[b] y [c] Otras copias y fragmentos: Mur Isa	TM con variantes: no consta 2, 9b y 10b; Is 52, 13ss. (LXX)	125 aC 60 dC	
Jeremías	4QJer[a] 4QJer[b] 4QJer[c] 8, 19-22; 25-27; 30, 33 Otras: 4QJer[d] (43) y [e] (50)	Texto largo (TM) Texto breve (LXX) TM	ca. 200 a.C. Posterior	
Ezequiel	4QEz[a] 10, 5-15; 10, 17 – 11, 11; 24, 14-18; 41, 3-6 4QEz[b] 1, 10.11-12.13.16-17.20-24 4QEz[c] (24, 2-3) 1QEz; 3QEz (16); 11QEz; MasEzeq	TM	Asmonea tardia o herodiana	
Daniel	4QDan[a] bilingüe aram-heb 4QDan[b] biling. 1QDan[a] biling. 4QDan[c] 4QDan[d] biling. no contiene cántico griego de las criaturas (post 3, 23); tampoco 1QDan[b] 4QDan[e] oración en hebreo (Dn 9) 6QDan	TM con adiciones (ej. 2, 28=LXX)	s. I aC ca. 50 dC Finales s. II aC	
Profetas menores	Ocho mss. muy incompletos 4QXII[a] (restos de Zac, Mal y Jon al final?) 4QXII[b] (restos Sof y Ag); 4QXII[e] (id. Os, Jl, Am, Sof, Mal); 4QXII[d] (comienzo: Os 1, 7-2, 5); 4QXII[e] (Zac=LXX); 4QXII[f] (frags. Jon, Miq); 4QXII[g] (restos Os, Nah); 5QAmos (Am 1) Otros: Nahal Hever [8HevXII gr] MurXII, en heb.	Orden del TM Texto TM con variantes (LXX, propias) Texto griego antiguo corregido (pro-M)	150/125 aC	
Salmos	39 frags. de muy distinta extensión (incluyendo los hallazgos de Nahal Hever y Masada), en los que algunos salmos no están, por el motivo que sea (cf. Sal 1; 3; 41, etc.) 11QPs[a] añade nueve salmos: Petición de liberación, Himno a Sión, Himno al Creador, "Composiciones de David" (epílogo en prosa), otro texto davídico anterior (últimas palabras), dos versiones de Sal 151 (distintas a LXX), dos textos que se incluyeron en la tradic. siriaca nestoriana (Sal 154-155 ó Sal II-III), y una adaptación de Sir 51, 13-19 11QPs[b] *Catena* (Final Sal 136, ex 118), frag. Petición de liberación, Himno a Sión 4QPs[f] Himno escatológico, Apóstrofe a Judá Otros: 1QPs[a] (frags.), 1QPs[b] (frags. paleonombre), 1QPs[c] (44), 2QPs (103 y 104); 3QPs (2); 5QPs (119), etc.	Nahal Hever: TM (pero Sal 22, 17 LXX) Texto parabíblico (distinto orden, adiciones, etc.) Ref. interna a 11Q Salmos Apócrifos: 4 salmos de David para exorcismos (cf. 1Sam 16, 23)	s. I a.C.	
Cantar	4QCant[a]	Censura 4, 8 – 6, 10?	Herodiana	

	4QCant[b] 6QCant (1)	Cens. 3, 6-8;4, 4-7?	(hasta ca. 50 d.C.)	
Lamentaciones	3Q Lam (paleonombre) 4Q Lam 5Q Lam[a]; 5Q Lam[b]	TM con variantes	Herodiana	
Proverbios*	4Q Prov[a,b] (frags.)	TM		
Job	2QJob (33) 4Q Job[a] (frags. 36, etc.); 4Q Job[b] (frags.) 4Q paleoJob[c] (13-14)		225-150 a.C.	Frags. 4QtgJob 11QtgJob (11-42, trad. conservadora)
Qohelet	4Q Qoh[a] 4Q Qoh[b] dos frags.	TM=LXX (Variante Qo 7, 6)	175-150 aC	
Sirácida*	2Q Sir (6) vid. 11Q Ps[a] (Sir 51, 13-30)	Texto hebreo (cf. MS B [Genizá El Cairo] y MasSir [39, 27 – 44, 17])		
Carta de Jeremías*	7Q LXXEpJer (vv. 43-44) ó papEpJer gr	Texto griego		
Tobías	4QpapTobit[a]ar (frags. 1, 17 – 14, 7) 4QTobit[b]ar (frags. 3, 6 – 9, 4) 4QTobit[c]ar (frag. 14, 2 – 14, 10?) 4QTobir[d]ar (frags. 7, 11 – 14, 10) 4QTobit[e] (frags. 3, 6 – 14, 2)	Textos arameo y hebreo		

3. Biblioteca de Qumrán: textos parabíblicos y doctrinales

Manuscritos parabíblicos (Texto-base)	Reescritura o interpretación midrásica	Reescrit. o interpret. halákica	Pesher escatológico y comentario *protológico*	Testimonia	Textos independientes
Génesis	1QGénesis apócrifo (1Q20; 1QapGn) 4QExhortación basada en el Diluvio 6QHijos de Cam		Parte de la literatura apocalíptica amplifica o transforma la cosmología (Gn 1) o los temas de la impureza provocada por los ángeles con las mujeres (Gn 6); y conecta el diluvio (Gn 7-9) con el anuncio de una nueva destrucción: cf. 4Q Pesher del Génesis		Libros de los Patriarcas: Visiones de Jacob [4Q537] y de 'Amram [4Q'Amram, etc.]; Testamentos arameos de Judá [4Q538, 3Q7], José [4Q539], Leví[1Q21, etc.], Qahat[4Q542], hijo de Leví y padre de 'Amram LV (1Hen 6-36 [4QHen^{a,b,c,d,e}ar]) Libro de los Gigantes **(**4Q203, 1Q23, 1Q24, 2Q26, 4Q530-532, 4Q556, 6Q8, 4Q206 2-3**)** Noé (1QNoé; 4QNoé) LS (1Hen 83-90 [4QHen^{c,d,e,f}ar]) EH (1Hen 91-105[4QHen^{c,g}ar]) ¿Edición Qumrán de Henoc?: 4QHen^{c} [4Q204] + 4QHenGigantes^{a} [4Q203] LA (1Hen 72-82)
Génesis y/o otros libros del Pent	4QParáfrasis del Génesis-Éxodo 2QParáfrasis davídica 4QSegundo Éxodo 6Qparáfrasis del Deut	Pseudo-Moisés (1Q29, 4Q375, 4Q376)			Jubileos (1QJub^{a,b}; 2QJub^{a,b}; 3QJub; 4QJub^{a,c,d,e,f,g,}, pap4Q Jub^{b,h}; 4QTanHeb frags. 19-21; 11QJub) Pseudo-Jubileos (4QPseudo-Jubileos^{a,b,c}; 4QTexto con citas Jub [4Q228]; pap4Q Jub? [4Q482]; Mas 1i, Mas 1j)
Levítico y otros textos legales de tema sacerdotal		4QTohorot A-C [sobre Lev y Nm] 4QHalakha^{a-c} [sobre Éx, Lev y Dt] 4QMMT [más sobre Lev]			
Torá en su conjunto	4QParáfrasis del Pentateuco (catálogo de citas: 4QRP^{a-e})				Rollo del Templo (11QT etc.)
Libros proféticos y apocalípticos	Pesher o Midrash? del Ap de las semanas (4Q247)		Isaías (6 comentarios) Os (4Q166, 167) Miq (1Q14, 4Q168?) Hab (1QpHab) Nah (4Q169) Sof (1Q15, 4Q170) Mal (5Q10)	4QTanh *Tanhumin* (citas de Is 40-55)	4Qpseudo-Jeremías 4Qpseudo-Ezequiel 4Qpseudo-Daniel arameo 4QApocalipsis mesiánico Ap de los animales (LS) 1Hen 85-90 Ap de las diez semanas (Libro de enseñanzas y castigos, PEH) 1Hen 93, 3-14; 91, 12-17 4QTextoHistóricoA - H Jub 23 (2QJub^{a}; 3QJub; etc.)
Salmos e himnos			Sal 37		11QSalmos Apócrifos Himnos (1QHimnos^{a}, 11QHimnos, etc.) 11QCanciones del Sacrificio del Sábado, etc.

Libros históricos					Pseudo-Josué (4Q378-379, 387-388; 4Q522; 5Q9) Pseudo-Samuel (Visiones 4Q160; Apócrifo de Samuel-Reyes 6Q9) Proto-Ester arameo 4Q Cuatro Reinos 5Q Regla con alusiones a la historia santa
Cita variada [1] de textos legales, narrativos, proféticos y/o sapienciales	Bendiciones (11QBer) [sobre Nm 6; Dt 32, etc.]	4QOrdenanzas[a,b,c] (reelaboran leyes de la Torá, pero tb. de Esdras, como el impuesto del Templo, y prácticas más recientes: pureza en la mesa)	La venida de Melquisedec [2], juez de la historia: el Maestro de Justicia (11Q 13) El nuevo Templo: Qumrán (4QFlorilegio) La Nueva Jerusalén: urbanismo escatológico (1Q32; 2Q 24; 4Q 554-555; 5Q 15; 11Q 18, cf. Ez 40-48) 4Q Hijo de Dios = Ap arameo (cf. Is 7-11; teología de Sión: Sal 2; 110)	4QTest textos mesiánicos (un profeta, dos ungidos: rey y sacerdote, así como un anti-ungido de Belial) 4Q Catena[a,b]	Apócrifo de José (2Q22; 4Q371-373): José, David, Pinjás? CD (4Q Documento de Damasco[a-h], etc.): amenaza Dta de destrucción y epifanía del Maestro de Justicia Regla de la Comunidad (1QS, etc.) Rollo de la Guerra (1QM y 4QM); Palabras de Miguel (4Q259): preparación de la guerra santa Regla de la Congregación (1QSa, etc.): visión del cosmos dominado por los santos Poemas sapienciales (misóginos [4Q184], autolaudatorios [4Q298, 525], terroríficos ["el Sabio": 4Q510, 511]) e "Instrucciones" del mismo tono (4Q415-418) Libro de los Misterios (1Q27; 4Q 299-301) 4Q Destrucción de los Kittim 5Q Maldiciones 5Q Regla con alusiones a la historia santa, etc.

[1] En realidad, buena parte de esta última fila debería constituir un capítulo separado: los textos producidos por la comunidad de Qumrán. Pero aquí sólo incluimos los rollos donde aparecen citas **de varios textos y géneros bíblicos** (cf. el Rollo del Templo, inspirado básicamente en la Torá). VANDERKAM y FLINT (2002, 175 ss.; apéndice III) pretenden dilucidar con ayuda de los textos exegéticos y doctrinales de factura qumranita cuál sería la "lista" o el canon de textos bíblicos "más sacros", es decir, los más citados por la comunidad de Qumrán.

[2] Vid. GARCÍA MARTÍNEZ (2000, 78).

Bibliografía general

ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N. *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 1998

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001

ALBERTZ, RAINER *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, *De los comienzos hasta el final de la monarquía*, y II, *Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Trotta, 1999 (1992)

ARBEN FOX, RUSELL "Religious Particularism and Religious Pluralism in Herder's Humanität", Wichita, Friends University, 2006, 1-25, http://www.freewebs.com/mmfraf/PDF/HerderReligion.pdf

ASSMANN, JAN *Religion and Cultural Memory*, Stanford, Stanford UP, 2006

AUERBACH, ERICH "Sacrae Scripturae sermo humilis" (1941a) en id., *Figura*, Madrid, Trotta, 1998, 143-147

AUERBACH, ERICH "*Passio as Passion* ["Passio als Leidenschaft"]" (1941b), ed. de MARTIN ELSKY, *Criticism*, 43, 3 (2001), 285-288, 288-308

AUERBACH, ERICH *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942)

AUERBACH, ERICH "Sermo humilis" (1952) en id., *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, Princeton UP, 1993 (1958), 25-66

BALCH, DAVID L.; OSIEK, CAROLINE (eds.), *Early Christian Families in Context: an Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003

BAUER, WALTER *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934), disponible en http://ccat.sas.upenn.edu/~humm/Resources/Bauer/bauer01.htm

BENEDICTO XVI, *Dios es Amor*, Carta encíclica, 2005

BENEDICTO XVI, *Spes salvi*, Carta encíclica, 2007

BENEDICTO XVI, *Amor en la verdad*, Carta encíclica, 2009

BENJAMIN, WALTER *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971 (*Tesis de filosofía de la historia*, IX, 1939)

BERGER, PETER "Pluralismo global y religión", *Estudios públicos*, 98 (2005): http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3532.html (26-7-2009)

BLUMENBERG, HANS "Mito Fundamental y Mito de Arte" (*Grundmythos und Kunstmythos*, en id. *Arbeit und Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 1990[5], 192-238), en JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *Mito*, revista *Teoria/Crítica*, 6 (1999), 187-225

BOURDIEU, PIERRE *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 (1979)

BOURDIEU, PIERRE *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000

BROWN, PETER *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia UP, 1988

BROWN, PETER *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity* (AD 200-1000), Oxford, Blackwell, 1996, 2003[2]

BROWN, RAYMOND E. *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1998[3] (1986)

BRUNER, JEROME *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988
BRUNER, JEROME *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza, 1991
BUBER, MARTIN *Yo y tú* (*Ich und Du*), Madrid, Caparrós, 1993 (1922)
BUBER, MARTIN *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997
BULTMANN, RUDOLF *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000 (1921)
COHN, NORMAN *El cosmos, el caos y el mundo venidero: Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995 (1993)
CROATO, JOSÉ SEVERINO "La sexualidad de la divinidad: Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios", *RIBLA*, 38 (2001), 14-28
CURTIUS, ERNST ROBERT *Literatura europea y edad media latina*, 2 vols., Madrid, FCE, 2004 (1948)
DERRIDA, JACQUES; VATTIMO, GIANNI (eds.), *Religion*, Stanford, Stanford UP, 1998
DIBELIUS, MARTIN *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984 (1919, 1933, 1966^{5})
DÍEZ MACHO, ALEJANDRO (dir.), *Apócrifos del AT*, 5 vols., Madrid, Cristiandad, 1982-1987
DOUGLAS, MARY *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973 (1966)
DOUGLAS, MARY *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978 (1973)
DUNN, JAMES D. G. *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003
FENTRESS, JAMES; WICKHAM, CHRIS *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford, Blackwell, 1992
FOUCAULT, MICHEL *Historia de la sexualidad*, 1. *La voluntad de saber* (1976); 2. *El uso del placer* (1984); 3. *La preocupación de sí mismo* (1984b), México, Siglo XXI, 1977-1987
FRANKL, VIKTOR *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003^{22} (1945)
FROMM, ERICH *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI, 1986 (1973)
GADAMER, HANS GEORG *Verdad y método*, I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984 (1977); ibid., II, Salamanca, Sígueme, 1994
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (ed.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1992
GIRARD, RENÉ *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983 (1972)
GÓMEZ ACEBO, ISABEL (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 2005
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO *Memoria de Jesús, memoria del pueblo: Reflexiones sobre la vida de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1984
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO *Vicarios de Cristo: Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Madrid, Trotta, 1991
GRILLMEIER, ALOYSIUS *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* (Jesus der Christus im Blauben der Kirche, I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon), Salamanca, Sígueme, 1997
GUTIÉRREZ, GUSTAVO *Acordarse de los pobres: Textos esenciales*, Lima, Fondo Editorial Congreso del Perú, 2004
HABERMAS, JÜRGEN *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft), Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (1962)

HABERMAS, JÜRGEN *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social,* Madrid, Taurus, 1987
HABERMAS, JÜRGEN *Teoría de la acción comunicativa*, II. *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987
HABERMAS, JÜRGEN „Die Dialektik der Säkularisierung", *Blätter für deutsche und internationale Politik,* 4 (2008) ("Per ché siamo postseculari?", *Reset*, 108), ambas disponibles en http://eurozine.com/
HERDER, JOHANN GOTTFRIED "Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, ed. PEDRO RIBAS, Madrid, Alfaguara, 1982, 275-367
HOLBWACHS, MAURICE *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona / Caracas, Anthropos / Univ. Central de Venezuela, 2004 (1925)
HOLBWACHS, MAURICE *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004 (1950)
HORSLEY, RICHARD A.; SILBERMAN, NEIL ASHER *La revolución del Reino: Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005 (2002)
IRENEO DE LYON, *Exposición y refutación de la falsa gnosis* (*Adversus haereses*), ed. de CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, disponible en http://multimedios.org/docs/d001092
JAEGER, WERNER *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (1933, 1943-4)
JOHNSON, ELISABETH A. *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002 (1992)
JUAN PABLO II *Ut unum sint*, Carta encíclica, 1995
JUAN PABLO II *Fides et ratio*, Carta encíclica, 1998
KÄSSEMANN, ERNST "El problema del Jesús histórico (1953)", en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189
KIERKEGAARD, SÖREN *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952 (1845)
LANE FOX, ROBIN *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century ad to the Conversion of Constantine*, Londres, Penguin, 1986
LANE FOX, ROBIN *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007
LE GOFF, JACQUES *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988
LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), http://www.gutenberg.org/etext/9160
LEVINAS, EMMANUEL *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974
MARTÍNEZ SÁNCHEZ, JOAQUÍN J. *El aprendizaje narrado: El desarrollo humano de Jesús y su efecto en el evangelio de Marcos*, Alicante, Univ. de Alicante, 2008 (disponible en la Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes")
METZ, JOHANN BAPTIST *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007
METZGER, BRUCE M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1997 (1989)
MORRIS, BRIAN *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006
OLMO, GREGORIO DEL (dir.) *La Biblia en la literatura española*. I. *Edad media*, 1. 1. *El imaginario y sus géneros*; 1.2. *El texto: fuente y autoridad*, Mª ISABEL TORO PASCUA (coord.); II. *Siglo de Oro*, ROSA NAVARRO DURÁN (coord.), Madrid, Trotta / Fundac. S. Millán de la Cogolla, 2008

OLICK, JEFFREY K. "Collective Memory: The Two Cultures", *Sociological Theory* 17, 3 (1999), 333-348
PABLO VI *El progreso de los pueblos*, Carta encíclica, 1967
PAULO III *Sublimus Dei*, Carta encíclica, 1537
PCB, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, 2002
PIKAZA, XABIER; SILANES, N. (eds.), *Los carismas en la Iglesia: Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999
PIKAZA, XABIER *Monoteísmo y globalización: Moisés, Jesús, Mahoma*, Estella, Verbo Divino, 2002
PIÑERO, ANTONIO (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, 3 vols., Madrid, Trotta, 1997-2004
PIÑERO, ANTONIO (dir.), *Apócrifos del AT*, vol. VI, Madrid, Cristiandad, 2009
PLATÓN, *Diálogos socráticos* en E. LLEDÓ et al. (eds.), *Diálogos,* I, Madrid, Gredos, 1981
RAPHAEL, MELISSA *The Female Face of God in Auschwitz: a Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, Londres, Routledge, 2003
REYES MATE, MANUEL *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata Naturae, 2008
RICOEUR, PAUL *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003
ROGERS, CARL; ROSENBERG, RACHEL L. *La persona como centro*, Barcelona, Herder, 1981
ROSENZWEIG, FRANZ *La estrella de la redención*, ed. de MIGUEL GARCÍA BARÓ, Salamanca, Sígueme, 1997 (1912)
SACCHI, PAOLO *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004 (1994)
SCHILLER, FRIEDRICH *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1932
SCHÖKEL, LUIS ALONSO *La Palabra inspirada: La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Madrid, Cristiandad, 1986[3] (1966)
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *'En memoria de ella'. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *Los caminos de la sabiduría: una introducción a la exégesis feminista de la Biblia*, Santander, Sal Terrae, 2004
SCHWEITZER, ALBERT *Geschichte des Lebens Jesu Forschung*, Tubinga, Mohr, 1984 (1906, 1912[2]); *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, Edicep, 2 vols. 1990-2002; *The Quest for the Historical Jesus* (*Von Reimarus zu Wrede*, 1906), Londres, A&C Black, 1910: http://www.earlychristianwritings.com/schweitzer/
SEN, AMARTYA (1999a) "Global Justice: Beyond International Equity", en INGE KAUL et al. (eds.), *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, Oxford, Oxford UP, 1999, 116-125, disponible en http://them.polylog.org/3/fsa-en.htm
SOBRINO, JON *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999
STEGEMANN, WOLFGANG; STEGEMANN, EKKEHARD S. *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella, Verbo Divino, 2001
THEISSEN, GERD *El movimiento de Jesús: Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca, Sígueme, 2005
TREBOLLE BARRERA, JULIO *La Biblia en su mundo: Imagen y palabra de un silencio*, Madrid, Trotta, 2008
TREBOLLE BARRERA, JULIO; PÉREZ, MIGUEL *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006

TURNER, VICTOR *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988)
VANDERKAM, JAMES C.; FLINT, PETER *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, Londres, T&T Clark, 2002
VANSINA, JAN *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966 (orig. fr. 1961)
VIDAL, MARCIANO *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la moral*, Bilbao, Desclée, 2001
VIVES, JUAN LUIS *Obra completa*, 2 vols., ed. de LORENZO RIBER, Madrid, Aguilar, 1947-1948, aunque incompleta; cf. la edic. digital de varias obras en http://bivaldioai.gva.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/vives/vives_inicio
VYGOTSKI, LEV S. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona, Crítica, 1979 (1929-1934)
WALLERSTEIN, IMMANUEL *El moderno sistema mundial*, I. *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (1974) y II. *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea*, 1600-1750, Madrid, Siglo XXI, 1979; III. *La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1989)
WEBER, MAX *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002 (1904-5)
WEBER, MAX *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979 (1906-1915)
WEIL, SIMONE *La persona y lo sagrado* (1942-1943), publicado por *Archipiélago*, 43 (2000), 79-103

Bibliotecas virtuales

http://online.sagepub.com
http://redalyc.uaemex.mx
http://www.archive.org
http://www.autopacte.org
http://www.ccel.org
http://www.cervantesvirtual.com
http://www.documentacatholicaomnia.eu
http://www.fimam.org
http://www.findarticles.com
http://www.girardianlectionary.net
http://www.gutenberg.org http://gutenberg.spiegel.de
http://www.highbeam.com
http://www.koinonia.org
http://www.librosclasicos.org
http://www.multimedios.org
http://www.myriobiblos.gr
http://www.ntcanon.org
http://www.oikoumene.org/es/documentacion.html
http://www.persee.fr/web/guest/home
http://www.perseus.tufts.edu
http://www.proel.org
http://www.scielo.cl/scielo.php?lng=es
http://www.thelatinlibrary.com

http://www.vatican.va/phome_sp.htm
http://www.womenpriests.org/biblio/default.asp
etc.

Blogs de especial interés para el estudio de la Biblia

Xabier Pikaza: http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php
Antonio Piñero: http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php

Abreviaturas y referencias comunes

AA CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 1965
ABD: *Anchor Bible Dictionary*, Nueva York, Doubleday, 1992
AEEHJ: Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos
AG CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 1965
AJ: FLAVIO JOSEFO, *Jewish Antiquities* (I-XX), Cambridge, Harvard UP, 1969, 9 vols.
ca.: circa, aproximadamente
ANF: *The Ante Nicene Fathers*, dir. PHILIPP SCHAFF, Edimburgo-Grand Rapids, T&T Clarck-Eerdmans, 1867-1887, 10 vols., disponible en http://www.ccel.org/ccel/schaff/
Annales. Économies, Societés, Civilisations (1946-1993); Histoire, Sciences Sociales (1994-)
ANRW: *Aufsteig und Niedergang der römischen Welt* (Ascenso y declive del mundo romano) http://www.uky.edu/AS/Classics/biblio/anrw.html
aram.: arameo
b. Talmud de Babilonia, *bavli* (sigue un tratado del mismo)
BAR *Biblical Archaeology Review*
BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BEM: *Documento de Lima* sobre los sacramentos (Bautismo, Eucaristía, Ministerio), Consejo Mundial de las Iglesias, Comisión Fe y Constitución, 1982
BJ: FLAVIO JOSEFO, *Bellum Judaica* (La guerra de los judíos, I-VII), JESÚS Mª NIETO IBÁÑEZ (ed.), Madrid, Gredos, 1997, 2 vols.
CA: FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión*, id., *Contra Apión. Autobiografía*, Madrid, Gredos, 1994
CAL: The Comprehensive Aramaic Lexicon, http://cal1.cn.huc.edu/
cap.: capítulo
CEB: Comunidad Eclesial de Base
Concilium Revista internacional de teología, publicada en siete idiomas desde 1965 http://www.concilium.org/
CTh: Código de Teodosio
CJ: Código de Justiniano
Denzinger: DENZINGER, ENRIQUE El Magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres, trad. de DAVID RUIZ BUENO, Barcelona, Herder, 1964
DV CONCILIO VATICANO II, Const. apostólica *Dei Verbum*, 1963
ej., p.ej.: ejemplo, por ejemplo
ES Espíritu Santo
esp.: español; especialmente
ET *The Expository Times*
Filologia Neotestamentaria disponible en http://www.bsw.org/ (desde 1994)
FIMAM: Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán

Frontera: Pastoral misionera http://www.atrio.org/FRONTERA/frontera.htm
FT *Feminist Theology*
GAC: Grupo de Acción Comunitaria http://psicosocial.net/
gr.: griego
GS: CONC. VATICANO II, Const. pastoral *Gaudium et spes*, 1965
HAFO *Historia, antropología y fuentes orales* http://www.hayfo.com/
HDta: Historia Deuteronomista (Josué, Jueces, 1Samuel, 2Samuel, 1Reyes, 2Reyes)
Henoch: Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity http://www.henochjournal.org/
HE: EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, PG 20, trad. esp. disponible en http://escrituras.tripod.com/Textos/HistEcl00.htm
HR *Hispanic Review*
HTR *The Harvard Theological Review*
HTS *Hervormde Teologiese Studies*
IBI: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993
IEJ *Israel Exploration Journal*
'Ilu *Revista de Ciencia de las Religiones*
ing.: inglés
ITQ *Irish Theological Quarterly*
JBL *Journal of Biblical Literature*
JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*
Jewish Encyclopaedia: JULIUS H. GREENSTONE (ed.), *Jewish Encyclopaedia*, 2002, http://www.jewishencyclopedia.com
JHI *Journal of the History of Ideas* http://jhi.pennpress.org/
JJS *Journal of Jewish Studies*
JR *Journal of Religion*
JRS *Journal of Religion and Society* http://moses.creighton.edu/JRS/
JRS *Journal of Roman Studies* http://www.romansociety.org/
JSJ *Journal for the Study of Judaism*
JSNT *Journal for the Study of the New Testament*
JSS *Journal of Semitic Studies*
JSSR *Journal for the Scientific Study of Religion*
JTS: The Jewish Theological Seminary
KD, K^D, D-Komposition: Composición del Pentateuco por el grupo "deuteronómico" (*deuteronomische*)
KP, K^P, P-Komposition: Composición del Pentateuco por el grupo "sacerdotal" (*priesterliche*), BLUM (1990)
LA *Liber Annuus*
La Factoría http://www.revistalafactoria.eu/
lat.: latín
LFC: A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, Anterior to the Division of the East and West, Walter Smith, Londres, 1874-1885
LG CONCILIO VATICANO II, Constitución apostólica *Lumen gentium*, 1964
LLL Longlife Learning
LS *Lexicon*: HENRY GEORGE LIDDELL, ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Abridged), Oxford, 1845
m Misná (sigue un tratado de id.)
LXX, *Septuaginta*: Versión en griego del PT (más los deuterocanónicos) que se remonta al s. II a. C.
NEA *New Eastern Archaeology*

NEAEHL: EPHRAIN STERN (ed.), *New Enciclopedia of Archaelogical Excavations in the Holy Land,* Jerusalén, Israel Exploration Society, 1993
NHC: Códices de papiros encontrados en Nag-Hammadi (1945), numerados de I a XIII, y editados por una comisión de expertos que ha dirigido JAMES ROBINSON
NIGTC: The New Internacional Greek Testament Commentary
NME: Nuevos Movimientos Eclesiales
NPNF: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, dir. PHILIPP SCHAFF, Edimburgo-Grand Rapids, T&T Clarck-Eerdmans, 1880 ss., 2 series de 14 vols.
NT: Nuevo Testamento
ODM: Objetivos para el Desarrollo del Milenio
ONGD: Organización No-Gubernamental para el Desarrollo
OHR *The Oral History Review* http://ohr.oxfordjournals.org/
OT *Oral Tradition Journal* http://journal.oraltradition.org/
PATRE/MANES proyecto Manes, www.uned.es/manesvirtual/ProyectoManes/index.htm, convertido en la red internacional PATRE/MANES, http://redpatremanes.blogspot.com
PCB: Pontificia Comisión Bíblica
POxy: Papiros encontrados en Oxirrinco (*Oxyrhynchus papyri*)
PS: Pentateuco Samaritano
PT, AT: Primer Testamento, Antiguo Testamento
Q: *Quelle*, fuente, documento o comunidad de donde proceden hipotéticamente los dichos de Jesús comunes a Mt y Lc (con excepción de Mc)
RB *Revista bíblica* http://www.revistabiblica.org.ar/
RBL *Review of Biblical Literature*, a cargo de la SBL, ofrece una web de reseñas biliográficas, http://www.bookreviews.org/
ReLaT *Revista Latinoamericana de Teología*
RF Revista de Folklore http://www.funjdiaz.net/folklore/
RFE Revista de Filología Española http://revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es/
RFRM: *Revista de Filología Románica* http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2&id=RFRM
RHE *Revue d'Histoire ecclésiastique*
RIBLA *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* http://www.ribla.org/
RLP *Revista de Literaturas Populares* http://www.rlp.culturaspopulares.org/
SBL *Society of Biblical Literature*
SC CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, 1963
SCJ *The Sixteenth-Century Journal* http://escj.truman.edu/
sec.: sección
Selecciones de teología http://www.seleccionesdeteologia.net/
SJOT *Scandinavian Journal of the Old Testament*
SR *Studies in Religion*
STh TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (*q.* quaestio; *a.* artículo; *ad* comentario), Madrid, BAC, 1988-1994 (3 ts.; 5 vols.)
Studia Historica. Historia antigua: Revista de Historia Antigua, Universidad de Salamanca
t Toseftá (sigue un tratado de id.)
TDNT: G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976
Teoría/Crítica Revista del Seminario de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la UA

TM, Tanakh: Texto masorético, texto judío canónico TOB: Traducción Ecuménica de la Biblia
UA: Universidad de Alicante
UPCO: Universidad Pontificia de Comillas
Vulg: Trad. latina *Vulgata* de la Biblia, declarada canónica por el Concilio de Trento
VT: Vetus Testamentum
Vita FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía* en id., *Contra Apión. Autobiografía*, Madrid, Gredos, 1994
y Talmud de Jerusalén (*yerusalaimi*) o palestinense (sigue un tratado de id.)
ZAW *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
ZThK *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Abreviaturas literatura intertestamentaria

CD : Documento de Damasco
1Q, 2Q, 3Q, 4Q… hasta 11Q: *Qumrán,* Rollos o fragmentos encontrados en las cuevas del Mar Muerto según el número convencional de las 11 cuevas que contienen restos; seguido por una indicación respecto a su contenido. Vid. GARCÍA MARTÍNEZ (1992)
1QH = 1Q Hodayot, 1Q Himnos
1QS = 1Q Regla de la Comunidad
1QSa = 1Q Regla de la Congregación
1QSb = Regla de las bendiciones
1QM = 1Q Rollo de la Guerra
1QMyst = 1Q Misterios
1QDM = 1Q Palabras de Moisés
2QNJ = 2Q Nueva Jerusalén
4QThr = 4Q Tohorot, 4Q Reglas de purificación
4QMMT = 4Q Regla o Tratado haláquico ("Extracto de preceptos de la Torá" *Miqset Ma'ase ha-Torah*)
4QOrd = 4Q Ordenanzas
4QTest = 4Q Testimonia
4QPs = 4Q Salmos
4QpsDan = 4Q Pseudo-Daniel
4QDibHam = 4Q Palabras de las Luminarias
4QEnastr ar = 4Q Henoc astronómico en arameo
4QAstrCrypt = 4Q Fases de la luna
4QBr ar = 4Q Brontologio (arameo)
4Q Hora r = 4Q Horóscopo en arameo
4QBerakot = 4Q Bendiciones
4QBar^{e}ki Napshi = 4Q Bendice, oh mi alma
11QMelch = 11Q Melquisedec
11QTemple = 11Q Rollo del Templo
1Qp[…] = 1Q pesher…
4Qtg[…] = 4Q targum…
1Qap[…], 4Qapocr[…] = 1Q/4Q apócrifo…
4QT[…] = 4 Q Testamento de…
1QPr[…] = 1Q Oración de…
4QPrEsther ar = 4Q Proto-Ester en arameo
4QShir[…] = 4Q Canciones de…

4QSap[…] = 4Q [texto sapiencial]…
4QBéat = 4Q Texto sapiencial con bienaventuranzas
Mas: Textos descubiertos en la fortaleza de Masada (6 textos bíblicos, s. I)
Mur: Textos encontrados en las cuevas de wadi Al-Murabba'at (5 textos bíb., ss. I-II, TM)
Hev: Textos hallados en dos cuevas de Nahal Hever (5 textos bíb., s. I-II, TM)
Sdeir: Textos en la cueva de wadi Sdeir, tb. llamado Nahal David (un texto bíblico)
1H, 1Hen: Henoc Etiópico, formado por cinco libros: LV, LP, LA, LS, EH.
2B, 2Bar: Apocalipsis siriaco de Baruc (70-100 d.C.).
2H, 2Hen: Henoc Eslavo (la recensión más antigua [B], ca. mitad del s. I d.C. según SACCHI)
IV Esdras: Cuarto libro de Esdras o "Apocalipsis de Esdras" (70-120 d.C.)
Ap [Sofonias]: Apocalipsis [de Sofonías, etc.]
EH: Epistola de Henoc o Libro de enseñanzas y castigos (una parte del s. II, mientras que la Protoepistola de Henoc [PEH] procede del s. I a.C.) 1Hen 91-105
Jub: Libro de los Jubileos (ss. III-II a.C.).
LA: Libro de la Astronomía o "Libro del curso de las luminarias celestes" (IV-III a.C., anterior al 200) 1Hen 72-82
LP: Libro de las Parábolas (I aC.-I d.C.) = 1Hen 37-71
LS: Libro de los Sueños/Visiones (ca. 160 a.C.) = 1Hen 83-90
LV: Libro de los [ángeles] Vigilantes (IV-III a.C., anterior al 200) = 1Hen 6-36
p[Hab], pesher [Habacuc, etc.]
T/Test[Ruben]: Testamento [de Ruben, etc.], "Testamentos de los Doce Patriarcas" (ss. II a.C. – I d.C.)

Bibliografía citada

(La lista es acumulativa: los libros ya citados en la bibliografía general o en una sección anterior no vuelven a repetirse)

I. HISTORIAS DESDE EL PRINCIPIO

ALBERTZ, RAINER "Le milieu des deutéronomistes", en ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI (eds.), *Israel construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Ginebra, Labor et Fides, 1996, 377-407

ALBERTZ, RAINER *Israel in Exile: The History and the Literatura of the Sixth Century* B.C.E., Leiden, Brill, 2004

BLENKINSOPP, JOSEPH "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", en ODED LIPSCHITZ, GARY N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 385-404

BLOUNT, BRIAN K. *Can I get a Witness?: Reading Revelation through African American Culture*, Louisville, Westminster, 2005

BOURGUIGNON, ERIKA *Psychological Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1979

CROSS, FRANK MOORE *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore, John Hopkins UP, 2000

DEVER, WILLIAM G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005

DUSSEL, ENRIQUE *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro, 1992[6] (1967)

ELIADE, MIRCEA *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1976 (1964)

FINKELSTEIN, ISRAEL; SILBERMAN, NEIL ASHER *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2006

GRIM, JOHN A. "The Shaman as Religious Type", en id. *The Shaman: Patterns of Religious Healing among the Ojibway Indians*, Norman, Univ. of Oklahoma, 1983, 180-208 (185)

HADLEY, JUDITH M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000

LA BARRE, WESTON *The Ghost Dance: Origins of Religion*, Londres, Allen and Unwin, 1972

LAING, RONALD DAVID *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Harmondsworth, Penguin, 1967

LAMADRID, ANTONIO GONZÁLEZ "Canaán y América. La Biblia y la Teologia medieval ante la Conquista de la Tierra", *Salmanticensis*, 28 (1981), 329-346

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm

LEWIS, IOAN "Introduction", en id., A. AL-SAFI, S. HURREIZ (eds.), *Women's Medicine*, Edimburgo, Edinburgh U.P., 1991, 1-16

LEWIS, IOAN M. *Ecstatic Religions*, Harmondsworth, Penguin, 1971

PILCH, JOHN J. "Holy Men and Their Sky Journeys: A Cross-Cultural Model", *BTB*, 35, 106-111

PLEINS, J. DAVID *The Social Visions of the Hebrew Bible: a Theological Introduction*, Louisville, Westminster, 2000

POUPARD, PAUL Card. "Jesucristo, portador del agua de vida: Una reflexión cristiana sobre la Nueva Era", Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, 2003, disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html#7 APÉNDICE

SCHMID, HANS HEINRICH "Mociones extáticas y carismáticas del Espíritu en el AT", en XABIER PIKAZA, N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia*, 1999, 55-73

SCHÜSSLER-FIORENZA, E. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis, Fortress, 2007

SEGOVIA, FERNANDO F. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*, Maryknoll, Orbis, 2000

SHIROKOGOROFF, S. M. *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, Kegan & Paul, 1935

SICRE, JOSÉ LUIS *Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1985

SICRE, JOSÉ LUIS *Josué: Historia*, Estella, Verbo Divino, 2002
SICRE DÍAZ, JOSÉ LUIS *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1979;
SICRE DÍAZ, JOSÉ LUIS (1992a) *Profetismo en Israel*: *El profeta. Los profetas. El mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992[5]
SMITH, ROBERTSON *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Londres, A. & C. Black, 1903
SUGIRTHARAJAH, R. S. *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations*, Cambridge, Cambridge UP, 2005
TÁMEZ, ELSA "Biblia y 500 años" (SBL, 1992), *RIBLA*, 16 (1993), 7-22
TREBOLLE BARRERA, JULIO "'Se oye la voz de un silencio divino'. El culto del Templo de Jerusalén", *'Ilu*, XIX (2007), 223-238
VAN DER TOORN, KAREL "Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theophoric Elements in Hebrew Names", *ZAW*, 108, 1 (2006), 1-11
WILLIAMSON, H.G.M. (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel*, Oxford, Oxford UP, 2007
ZEVIT, ZYONI *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, Nueva York, Continuum, 2001

II. UNA MEMORIA SUBVERSIVA: LA TRADICIÓN DE ISRAEL

II. 1. SÍNTESIS DE LAS TRADICIONES

BAUMANN, GERLINDE; MALONEY, LINDA M. *Love and Violence: Marriage as Metaphor for the Relationship between YHWH and Israel in the Prophetic Books*, Collegeville, Liturgical, 2003
BLENKINSOPP, JOSEPH *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame, 1977
BLENKINSOPP, JOSEPH *A History of Prophecy in Israel*, Louisville, Westminster John Knox, 1996
BLENKINSOPP, JOSEPH *El Pentateuco: Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1999
BLUM, ERHARD *Die Komposition der Vätergesichte*, Neukirchen, Neukirchener, 1984
BLUM, ERHARD *Studien zur Komposition der Pentateuch*, Nueva York – Berlin, W. de Gruyter, 1990
CHAPMAN, STEPHEN B. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2000
CROSS, FRANK MOORE "The Theme of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History", en id., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard UP, 1973, 274-289
DRORAH SETEL, T. "Prophets and Pornography: Female Sex Imagery in Hosea", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible,* Filadelfia, Westminster, 1985, 86-95, disponible en http://www.womenpriests.org/biblio/default.asp
FRANKEL, DAVID *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden, Brill, 2002
GARCÍA LÓPEZ, FÉLIX *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 2004
GARCÍA LÓPEZ, FÉLIX *Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2007
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2006
LAMADRID, ANTONIO GONZÁLEZ *Las tradiciones históricas de Israel*, Estella, Verbo Divino, 1993
HOUSE, PAUL R., *The Unity of the Twelve*, Sheffield, Sheffield AP, 1992
KEEFE, ALICE A. "Stepping In / Stepping Out: A Conversation between Ideological and Social Scientific Feminist Approaches to the Bible", *JRS*, 1 (1999), http://moses.creighton.edu/jrs/1999/1999-6.html
LOHFINK, NORBERT *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Estella, Verbo Divino, 1999
NICHOLSON, ERNEST *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, Oxford U.P, 2006
NOTH, MARTIN *The Deuteronomistic History* (primera parte de *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943, 1967[3]), Sheffield, JSOT, 1991
SANZ GIMÉNEZ-RICO, ENRIQUE *Cercanía del Dios distante: Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid, U.P. Comillas, 2002

SICRE DÍAZ, JOSÉ LUIS (1992b) *Introducción al AT*, Estella, Verbo Divino, 1992
TREBOLLE BARRERA, JULIO *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción al estudio de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1998
TRIBLE, PHYLLIS *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia, Fortress, 1978
TRIBLE, PHYLLIS *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia, Fortress, 1984
VAN SETERS, JOHN *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster, 1994
VERMEYLEN, JACQUES *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza: El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 1990
WEEMS, RENITA J. *Amor maltratado: matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Bilbao, Desclée, 1997
WILLIAMSON, H.G.M. (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel*, Oxford, Oxford UP, 2007

II.2. LA MEMORIA DE ISRAEL CONTRA LA ESCLAVITUD

ALT, ALBRECHT "The Origins of Israelite Law", en id. *Essays on Old Testament History and Religion*, Nueva York, Doubleday, 1968, 101-171
BAHAT, DAN "The Herodian Temple", en WILLIAM HORBURY, W. D. DAVIES y JOHN STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, 38-58
BERGER, PETER L. *Pirámides de sacrificio: Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae, 1979
BERGER, PETER L. "El subdesarrollo reexaminado", *Estudios públicos*, 31 (1988), ("Underdevelopment Revisited", *Commentary*, jul. 1984)
CROATO, JOSÉ SEVERINO "¿Cómo releer la Biblia desde su contexto socio-político?: Ejercicio sobre algunos temas del Pentateuco", *RB*, 44 (1991), 193-212
FINLEY, MOSES I. *Economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1978 (1973)
FINLEY, MOSES I. *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982
FRIEDMAN, RICHARD ELLIOTT "From Egypt to Egypt: Dtr^1 and Dtr^2", en BARUCH HALPERN y JOHN D. LEVENSON (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith (Festschrift F. M. Cross)*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981, 167-192
GOODMAN, MARTIN "The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt", *JJS*, 33 (1982), 417-427
HORSLEY, RICHARD *Archaeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity, 1996
HUDSON, MICHAEL *The Lost Tradition of the Biblical Debt Cancellation*, Nueva York, Henry George School of Social Science, 1993
HUDSON, MICHAEL "The New Economic Archaeology of Debt", en id., MARC VAN DE MIEROOP (eds.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Baltimore, CDL, 2002
JEREMIAS, JOACHIM *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977 (1923, 1967)
MALINA, BRUCE J. "El estudio de la Biblia y la antropología cultural: Interpretar los textos adecuadamente", en id., *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995, 13-44
MAZAR, BENJAMIN "The Royal Stoa in the South of the Temple Mount", en id., *Excavations and Discoveries* (en hebreo), Jerusalén, 1986, 65-72
NEYREY, JEROME H. "God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity", *JSNT*, 27 (2005), 465-492
PFOH, EMMANUEL "Una cuestión de patrones y clientes: acerca de la organización social y el poder político en la antigua Palestina", *Trabajos y comunicaciones*, 30, 1 (2005), 55-69
PFOH, EMMANUEL "On Dealing with Tribes and States in Ancient Palestine: a Critique on the Use of State Formation Theories in the Archaelogy of Israel", *SJOT*, 22, 1 (2008), 86-103
POLZIN, ROBERT "Reporting Speech in the Book of Deuteronomy: Toward a Compositional Analysis" of the Deuteronomic History", en BARUCH HALPERN y JOHN D. LEVENSON (eds.), *Traditions in Transformation,* 1981, 193-212
POLANYI, KARL *El sustento del hombre*, Madrid, La Piqueta, 1989
POLANYI, KARL *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989

POLANYI, KARL; ARENSBERG, CONRAD M.; PEARSON, HARRY W. (dir.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976
ROHRBAUGH, RICHARD L. *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Eugene, Cascade, 2007
SILVER, MORRIS *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, Boston, Kluwer-Nijhoff, 1983
SILVER, MORRIS *Economic Structures of Antiquity*, Westport, Greenwood, 1995
TEMIN, PETER "A Market Economy in the Early Roman Empire", *Discussion Papers in Economic and Social History* (Universidad de Oxford), 39 (mar. 2001)
VON RAD, GERHARD *Estudios sobre el AT*, Salamanca, Sígueme, 1976
YARBRO COLLINS, ADELA "Jesus' Action in Herod's Temple", en AA.VV., *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy* (Homenaje a Hans Dieter Betz), Mohr Siebeck, 2001, 45-60

III. LA MEMORIA VIOLENTA

ALBRIGHT, WILLIAM F. *Arqueología de Palestina*, Barcelona, Garriga, 1959
ASSMANN, JAN *Moisés el egipcio* (Moses the Egyptian: the memory of Egypt in Western Monotheism), Madrid, Oberón, 2003 (1997)
BACH, ROBERT "... der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt [Sal 46, 10]", en AA.VV. *Probleme biblischer Theologie. Fs. G. von Rad* (homenaje a von Rad), Munich, Kaiser, 1971, 3-26
BAL, MIEKE *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago: The University of Chicago, 1988
BARKAY, GABRIEL "The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem", *Tel Aviv,* 19 (1992) 139-192
BARKAY, GABRIEL; LUNDBERG, MARILYN J.; VAUGHN, ANDREW G.; ZUCKERMAN, BRUCE; ZUCKERMAN, KENNETH "The Challenges of Ketef Hinnom: Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Contexts", *NEA*, 66, 4 (dic. 2003), 162-171
BARKAY, GABRIEL; LUNDBERG, MARILYN J.; VAUGHN, ANDREW G.; ZUCKERMAN, BRUCE; ZUCKERMAN, KENNETH "The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation", *BASOR*, 334 (2004), 41-71
BATESON, GREGORY; RUESCH, J. *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría,* Barcelona, Paidós, 1984 (1951)
BENJAMIN, WALTER *Zur Kritik der Gewalt* ("Para una crítica de la violencia", 1921) en id., *Gesammelte Schriften*, II, 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, 179-203 http://www.ddooss.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf
BERNETT, MONIKA; KEEL, OTHMAR *Mond, Stier und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tel)*, con la colaboración de STEFAN MÜNGER, Friburgo, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998
BLUMENBERG, HANS *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 (1966)
CASTRO, SECUNDINO *Evangelio de Juan: Comprensión exegético-existencial*, Madrid, UPCO, 2001
CHILDS, BREVARD S. *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Filadelfia, Fortress, 1985
COLLINS, JOHN J. *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Nueva York, Doubleday, 1995
CRAIGIE, PETER C. *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978
CROSSAN, JOHN DOMINIQUE *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002
CROSSAN, JOHN D.; REED, JONATHAN L. "La resistencia judía a la dominación romana", en id., *Jesucristo desenterrado*, Barcelona, Grijalbo, 2003 (2001), 173-226
DESILVA, DAVID A. *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rethorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000
DIJKSTRA, MEINDERT "The Law of Moises: The Memory of Mosaic Religion", en R. ALBERTZ, B. BECKING (eds.), *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era,* I Congreso de la *European Association for Biblical Studies* (Utrecht, 6/9-8-2000), Assen, Van Gorkum, 2003, 80-98
DION, PAUL E. "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era", en BARUCH HALPERN, DEBORA W. HOBSON (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield, Sheffield AP, 1991, 147-216
ELLINGWORTH, PAUL *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1993

ELLIOTT, JOHN H. A. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella, Verbo Divino, 1995 (1981)
EXUM, CHERYL "'You Shall Let Every Daughter Live': A Study of Exodus 1:8 – 2:10", *Semeia*, 28 (1983), 63-82
EXUM, CHERYL *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield, Sheffield UP, 1993
EXUM, CHERYL "Second Thoughts about Secondary Characters: Women in Exodus 1.8-2.10", en *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield, Sheffield AP, 1994, 75-87
FINKELSTEIN, ISRAEL"The Emergence of Israel. A Phase in the Cyclic History of Canaan in the Third and Second Millennia BCE" en I. FINKELSTEIN y N. NA'AMAN (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaelogical and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalén, 1994, 150-173
FITZMYER, JOSEPH A. "4QTestimonia and the New Testament" (1957), en id., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Londres, Chapman, 1971, 59-89
FITZMYER, JOSEPH A. *The One who is to Come*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007
GIRARD, RENÉ *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1961)
GIRARD, RENÉ *Literatura, mímesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984 (1976)
GIRARD, RENÉ *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986 (1982)
GIRARD, RENÉ *La ruta antigua de los hombre perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989 (1985)
GIRARD, RENÉ *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995 (1990)
GIRARD, RENE *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée, 2001
GUIDA, ANNALISA; VITELLI, MARCO (eds.) *Gesù e i messia di Israele: il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Trapani, Giacobbe, 2006
HASEL, MICHAEL G. "Assyrian Military Practices and Deuteronomy's Laws of Warfare", en KELLE y AMES (eds.), *Writing and Reading War*, 2008, 67-81
HENGEL, MARTIN *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Filadelfia, Fortress, 1974 (1969)
HESCHEL, SUSANA *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Princeton U.P., 2008
HERZOG II, W. R. *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Westminster John Knox, 2005
HERZOG II, WILLIAM R. *Jesus, Justice, and the ReiGn of God: A Ministry of Liberation*, Louisville, Westminster John Knox, 2000
HORSLEY, RICHARD A. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco, Harper & Row, 1987
HORSLEY, RICHARD A. *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Trinity, 1995
HORSLEY, RICHARD A.; HANSON, JOHN S. *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, San Francisco, Harper, 1988
HURST, L. D. *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 2005 (1990)
JUERGENSMEYER, MARK *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, Univ. of California, 2003[3]
KELLE, BRAD E.; AMES, FRANK RITCHEL (eds.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta, SBL, 2008
LANG, BERNHARD *Jahwe, der biblische Got: ein Porträt*, Munich, Beck, 2002
LEVINE, LEE *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?*, Seattle, Univ. of Washington, 1998
LEVINE, LEE *The Ancient Synanogue: The First Thousand Years*, New Haven, Yale UP, 2000
LOHFINK, NORBERT "Los documentos del Pentateuco y la guerra", en AA.VV., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg, Herder, 1983, trad. esp., *Violencia y pacifismo en el AT*, Bilbao, Desclée, 1990
LÖWITH, KARL *Historia del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1949, 1953)
MALINA, BRUCE J. The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2000
MARTÍN-BARÓ, IGNACIO *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003
MARTÍN-BARÓ, IGNACIO *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998
MARTÍN-BARÓ, IGNACIO *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992
MASALHA, NUR *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-colonialism in Palestine-Israel*, Londres, Zed, 2007

MATTHEWS, VICTOR; BENJAMIN, DON C. *Social World of Ancient Israel, 1250-587 BCE*, Peabody, Hendrickson, 1993
MCKAY, HEATHER A. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1994
MILLER, PATRICK D. "God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics" (1965), en id., *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield, Sheffield AP, 2000, 356-364
MILLER, PATRICK D. *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Harvard UP, 1973
NAVARRO, MERCEDES "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (La hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)", *Ciudad de mujeres*, 2006, 1-38, http://www.ciudaddemujeres.com
NEUSNER, JACOB *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden, Brill, 1971, 3 vols.
ORNAN, TALLAY "The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Ancient Near Eastern Art", *IEJ*, 51 (2001), 1-26
PIKAZA, XABIER *Dios y la violencia en el AT*, Madrid, FSM, 1990
PIKAZA, XABIER *El señor de los ejércitos: Historia y teología de la guerra*, Madrid, PPC, 1997
PIKAZA, XABIER *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004
PIKAZA, XABIER *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005
PORTER, STANLEY E. (ed.) *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007
PRIOR, MICHAEL *Bible and Colonialism: a Moral Critique*, Sheffield, Sheffield UP, 1997
RAD, GERHARD VON *Teología del AT*, I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, Sígueme, 1986[9] (1957); Der heilige Krieg im Alten Israel (1951)
RADCLIFFE, TIMOTHY J. "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed), *Language, Meaning and God*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), JOSEPH *Jesús de Nazaret*, I. *Desde el Bautismo hasta la transfiguración,* Madrid, La Esfera de los Libros, 2007
ROSE, MARTIN "Entmilitarisierung des Krieges? Erwägungen zu den Patriarchen-Erzählungen der Genesis", *Biblische Zeitung*, 20 (1976), 107-211
RUNESSON, ANDERS "The Nature and Origins of the 1st-Century Synagoge", *Bible and Interpretation,* jul. 2004, http://www.bibleinterp.com
RUNESSON, ANDERS *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, Estocolmo, Almqvist and Wiksell, 2001
SACCHI, PAOLO *Gesù e la sua gente*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003
SANZ GIMÉNEZ-RICO, ENRIQUE *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, Bilbao, UPCO-Desclée, 2004
SCHÖKEL, LUIS ALONSO *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1997
SCORALICK, R. Gottes *Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Éx 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, Friburgo, HBiS 33, 2002
SIEBERT-HOMMES, JOPIE *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation*, Leiden, Brill, 1998
SMOAK, JEREMY D. "Assyrian Siege Warfare Imagery and the Background of a Biblical Curse", en KELLE y AMES (eds.), *Writing and Reading War*, 2008, 83-91
THOMPSON, JOHN L. *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Comentators from Philo through the Reformation*, Oxford, Oxford UP, 2001
THOMPSON, THOMAS L. "The Politics of Reading the Bible in Israel", *Holy Land Studies*, 7 (2008), 1-15
TOPEL, JOHN "What Kind of a Sign are Vultures? Luke 17,37b", *Biblica*, 84 (2003), 403-411
TROCMÉ, ANDRE *Jesus and the Nonviolent Revolution*, Farmington, Plough, 2007 (1972)
VANHOYE, ALBERT *Structure and Message of the Epistle of the Hebrews*, Roma, Instituto Bíblico Pontificio, 1989
VIGIL, JOSÉ MARÍA "La regla de oro: La común dimensión ética de las religiones", *Curso de teología popular sobre pluralismo religioso* (2005), 13, Servicios Koinonia, http://www.atrio.org/Vigil/13.pdf
VOLF, MIROSLAV "Christianity and Violence", en RICHARD S. HESS y E. A. MARTENS (eds.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, 1-17
VON RAD, GERHARD *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991 (1951)
WEINFELD, MOSHE "The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents", en N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Enstehung, Gestalt und Botschaft,* Lovaina, Leuven UP, 1985, 76-98
YEE, GALE A. "Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body", en id. (ed), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1995, 146-170

ANN, MARTHA; MYERS IMEL, DOROTHY *Goddesses in World Mythology*, Oxford, Oxford UP, 1995
AQUINO, MARIA PILAR *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll, Orbis, 1993
AQUINO, MARIA PILAR; IVONE GEBARA, DOROTHEE SÖLLE, GERALDINA CÉSPEDES, DOLORES ALEIXANDRE, CRISTINA CONTI, MERCEDES LOPES, NANCY CARDOSO PEREIRA, CARMIÑA NAVIA, UTE SEIBERT, J. SEVERINO CROATTO, LEONARDO BOFF et al., *Teología con rostro de mujer,* en *Alternativas*, 16/17, Managua, Lascasiana, 2000
ASSCHA, GHASAN "*The Mothers of the Believers:* Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives", KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 89-108
BACH, ALICE (ed.) *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, Londres, Routledge, 1999
BIRD, PHYLLIS "Israelite Religion and the Faith of Israel's Daughters: Reflections on Gender and Religious Definition" (1991), en id., *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress, 1997, 103-120
BOFF, LEONARDO *El rostro materno de Dios: Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, Paulinas, 1979
BONOUYRIÉ, NETTY "Female Sufi Saints on the Indian Subcontinent", en KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 109-122
BROWN, RAYMOND E. et al. *María en el Nuevo Testamento: Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Salamanca, Sígueme, 1982 (1977)
CHOPP, REBECCA S. *The Power to Speak: Feminism, Language and God*, Nueva York, Crossroad, 1989
CIRLOT, VICTORIA; GARÍ, BLANCA *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999
COLLINS, JOHN J. "Israelite Religion: The Return of the Goddess", en id., *The Bible After Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, Eeerdmans, 2005, 99-130
DALY, MARY *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Bacon, 1973
DIJKSTRA, MEINDERT "Women and Religión in the Old Testament", en BOB BECKING et al., *Only one God?: Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Londres, Sheffield AP, 2001, 189-201
ESTÉVEZ, ELISA *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003
GARCÍA BARÓ, MIGUEL *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007
GEBARA, IVONE *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para recuperar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta, 2000
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL "Dios en la teología feminista: Estado de la cuestión" (2006), http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/DiosTeologiaFem-IsabelGomez.pdf
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL "Dios es Ella", *Frontera*, 26 (abr-jun 2003), 71-90, http://www.atrio.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-13-ACEBO.pdf
GOODISON, LUCY; MORRIS, CHRISTINE *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Madison, University of Wisconsin / British Museum, 1999
GRAVES, ROBERT *La Diosa Blanca*, Madrid, Alianza, 1996 (1948)
GUNKEL, HERMANN *Introducción a los salmos* (Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israel), Valencia, Edicep, 1983 (1928-1931)
HADLEY, JUDITH M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000
HANEGRAAFF, WOUTER J. "From the Devil's Gateway to the Goddess Within: The Image of the Witch in Neopaganism", en KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 213-242
IRIGARAY, LUCE "L'Amour de l'Autre", en id., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, 139-141
JOHNSON, ELISABETH *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, Nueva York, Continuum, 2003
JONG, ALBERT DE "Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny", en KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 15-42
KEEL, OTHMAR; UEHLINGER, CHRISTOPH *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress, 1999 (1992)
KING, KAREN L. (ed.) *Women and Goddess Traditions: In Antiquity and Today*, Fortress, 1997

KLOPPENBORG, RIA; HANEGRAAFF, WOUTER J. (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, Brill, 1995
KUNG, CHUNG JUN *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll, Orbis, 1990
MCFAGUE, SALLY *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Filadelfia, Fortress, 1987
MCFAGUE, SALLY *The Body of God: an Ecological Theology,* Minneapolis, Fortress, 1993
MENÉNDEZ ANTUÑA, LUIS "Los códigos domésticos (Tit 2, 1-8; 1Tim 2, 8-15; 1Tim 5, 1-16): estrato y *status* de las mujeres", en id., *Mujer y poder en el cristianismo antiguo*, www.lulu.com, 2008, 141-212
MONLOUBOU, LOUIS *La Prière selon St. Luc*, Paris, Cerf, 1976
MULACK, CHRISTA *Maria. Die geheime Göttin in Christentum*, Stuttgart, Kreutz, 1991
NEUMANN, ERICH *La Gran Madre: Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Madrid, Trotta, 2009 (1956)
PASSENIER, ANKE "*Women on the Loose*: Stereotypes of Women in the Story of the Medieval Beguines", KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 61-88
PATAI, RAPHAEL *The Hebrew Goddess*, Detroit, Wayne State UP, 1990
PIKAZA, XABIER *Amiga de Dios: Mensaje mariano del NT*, Madrid, San Pablo, 1996
POTTERIE, IGNACE DE LA *María en el misterio de la Alianza*, Madrid, BAC, 1993
RAPHAEL, MELISSA "When God Beheld God: Notes towards a Jewish Feminist Theology of the Holocaust", *Feminist Theology*, 7 (1999), 53-78
RANK, OTTO *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona, Paidós, 1991 (1909)
ROOK, JOHN "Making Widows: The Patriarchal Guardian at Work", *BTB*, 27 (1997), 10-15
RUETHER, ROSEMARY RADFORD *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1983
RUETHER ROSEMARY RADFORD; HAMPSON, DAPHNE "Is There a Place for Feminists in a Christian Church?", *New Blackfriars*, 68 (en. 1987), 7-24
RUETHER, ROSEMARY RADFORD "Can Christology Be Liberated from Patriarchy?" en MARYANNE STEVENS (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Nueva York, Paulist, 1993, 7-29
SCHOUTEN, JAN PETER "The Unconventional Women Saint: Images of Akka Mahādēvi", KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 123-150
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000 (1994)
SÖLLE, DOROTHEE "Los nombres de Dios", *Alternativas,* 16/17 (2000)
VALENTINI, ALBERTO *Il Magnificat: Genere letterario. Struttura. Esegesi*, Bolonia, Dehoniane, 1987
VAN DER HORST, PIETER W. "Images of Women in Ancient Judaism", KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 43-60
VAN DER TOORN, KAREL "Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia", en KLOPPENBORG y HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995, 1-14
WEILER, GERDAY *Ich brauche die Göttin: Zur Kulturgeschichte eines Symbols*, Basel, Mond-Buch, 1990
WILLIAMS, DELORES S. "Black Women's Surrogate Experience and the Christian Notion of Redemption", en P. M. COOEY, W. R. EATKIN Y J. B. MCDANIEL (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Maryknoll, Orbis, 1990, 10-22

V. LA MEMORIA DE LOS MALDITOS

ADLER, YONATAN "Second Temple Period Ritual Baths Adjacent to Agricultural Installations: The Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources", *Journal of Jewish Studies*, 59 (2008), 62-72, http://www.mikve.net/content.asp?PageId=683
ARANDA PÉREZ, GONZALO "El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica", *Estudios Bíblicos*, 56 (1998), 335-355
AVANZO, MARTIN "Las relaciones entre los rabinos y el pueblo", *RB*, 37 (1975), 9-15
AVIAM, MORDECHAI *Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 years of Archaeological Excavations and Surveys. Hellenistic to Byzantine Periods*, Rochester, Rochester UP, 2004
AVIGAD, N. "The Burial-Vault of a Nazarite Family on Mount Scopus", *Israel Exploration Journal*, 21 (1971), 185-200

BALÁS, DAVID L.; BINGHAM, D. JEFFREY "Exégesis patrística de los libros de la Biblia", en WILLIAM R. FARMER (dir.), *Comentario bíblico internacional*, Estella, Verbo Divino, 1999, 59-103
BEN-CHORIN, SHALOMO *Brother Jesus: the Nazarene through Jewish Eyes*, Athens, Univ. of Georgia, 2001 (1967)
BÜCHLER, ADOLF *Der Galiläische 'Am-Ha'ares des Zweiten Jahrhunderts: Beiträge zur innern Geschichte des palästinischen Judenthems in den ersten zwei Jahrhunderten*, Hildesheim, Georg Olms, 1968 (1906)
CHEPEY, STUART *Nazirites in Late Second Temple Judaism: A Survey of Ancient Jewish Writings, the New Testament*, Archaeological Evidence, and Other Writings from Late Antiquity, Leiden, Brill, 2005
COLLINS, JOHN J. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998[2]
COLLINS, JOHN J. "How Distinctive was Enochic Judaism?" en MOSHE BAR-ASHER, EMANUEL TOV (eds.), טנמיד הרובדל מישגומ .ו-ה הדוהי רבדמ תוליגמב מירקחמ :תוליגמ [*Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V-VI. A Festschrift for Devorah Dimant*], Jerusalén, Bialik Institute & Haifa UP, 2007, 17-34
DAICHES, SAMUEL "The Meaning of *am ha'arets* in the Old Testament", *JTS*, 30 (1929), 245-249
DIMANT, DEVORAH "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", en id. y L. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, 1995, 23-58
DIMANT, DEVORAH; SCHIFFMAN, LAWRENCE H. (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls*, Leiden, Brill, 1995
FITZMYER, JOSEPH *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000
FLINT, PETER W. "Non-Canonical Writings in the Dead Sea Scrolls: Apocrypha, Other Previously Known Writings Pseudepigrapha", en id. y KIM TAE HUN (eds.), *The Bible at Qumran*, 2001, 80-127
FLINT, PETER W.; HUN, KIM TAE (eds.) *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001
FREYNE, SEAN "Galilee, Jesus and the Contribution of Archaeology", *ET*, 119 (2008), 573-581
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO "¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?", en A. PIÑERO (coord.), *Orígenes del cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba, El Almendro, 1991 (1995[2]), 177-199
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (1993a) "Las fronteras de lo bíblico", en FLORENTINO GARCÍA, JULIO TREBOLLÉ (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 1993, 145-163
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (1993b) "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA MARTÍNEZ, JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 1993, 165-186
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO "Textos de Qumrán, IV y V. Literatura exegética. Literatura parabíblica", en G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, Verbo Divino, 1995, 87-116; 117-172
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO "Las tradiciones de Melquisedec en los manuscritos de Qumrán", *Biblica*, 81 (2000), 70-80
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", *AEEHJ*, Anuario 2006, en http://aeehj.org/Florentino2006.htm
GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE, JULIO (eds.), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, 1993
GOODMAN, MARTIN *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A. D. 66-70*, Cambridge, Cambridge U.P., 1987
GUIJARRO, SANTIAGO "Domestic Space, Family Relationships and the Social Location of the Q People", *JSNT*, 27 (2004), 69-81
GUTMAN, S. "Gamla" en *NEAEHL*, 2, 459-463
HARRINGTON, HANNAH K. "Purity and the Dead Sea Scrolls: Current Issues", *CBR*, 4 (2006), 398-428
HARRINGTON, HANNAH K. *Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, Atlanta, Scholars, 1993
HAYES, CHRISTINE ELIZABETH *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford, Oxford UP, 2002
HENGEL, MARTIN "Proseuche und Synagogue: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina" en J. GUTMANN (ed.), *The Synagogue: Study in Origins, Archaeology, and Architecture*, Nueva York, Krav, 1975, 27-54
HIRSCHFELD Y.; BIRGER-CALDERON, R. "Early Roman and Byzantine Estates near Caesarea", *IEJ*, 41 (1991), 81-111
HJELM, INGRID "What do Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies", *CBR*, 3 (2004), 9-59
ILAN, TAL *Silencing the Queen: the Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tubinga, Möhr Siebeck, 2006

KÄSEMANN, ERNST "The Beginnings of Christian Theology" ("Die Anfänge christlicher Theologie", *ZThK*, 57 (1960), 162-185), en ROBERT FUNK (ed.), "Apocalypticism", *JTC*, 6 (1969), 17-46
KLAWANS, JONATHAN "The Impurity of Inmorality in Ancient Judaism", *JJS* 48 (1997) 1-18
MAIER, JOHANN *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Salamanca, Sígueme, 1996
MALINA, BRUCE J. *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995
MANNS, FREDÉRIC "Rabbinic Literature as a Historical Source for the Study of the Gospels' Background", *LA*, 52 (2002), 217-246
MASON, STEVE "Did the Essenes Write the Dead Sea Scrolls?", *BAR*, 34, 6 (nov.-dic. 2008), 61-65
MEIER, JOHN P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, III. Compañeros y competidores*, Estella, Verbo Divino, 2003 (2001)
MIQUEL, ESTHER "Del movimiento de Jesus al grupo de Q. Un estudio sobre la localización social de la moral", en SANTIAGO GUIJARRO (coord.), *Los comienzos del Cristianismo*, Salamanca, Univ. Pontificia, 2006, 93-115
MILIK, JOSEF T., *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, MATTHEW BLACK (col.), Oxford, Clarendon, 1976
MOXNES, HALVOR "Honor and Shame" en R. L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrikson, 1996, 20-40
NEUSNER, JACOB *From Politics to Piety: The Emergency of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliff, Prentice-Hall, 1972
NEUSNER, JACOB (ed.) *Judaism in Late Antiquity*, 3 vols., Leiden, Brill, 2001
NEUSNER, JACOB "The Rabinic Traditions about the Pharisees before 70 CE: an Overview", en NEUSNER y CHILTON (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, 2007, 297-311
NEUSNER, JACOB; CHILTON, BRUCE (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco, Baylor UP, 2007
NEYREY, JEROME H. *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, Westminster/John Knox, 1998
NICHOLSON, E.W. "The Meaning of the Expression *am ha'arets* in the Old Testament", *JSS*, 10 (1965), 59-66
O'CALLAGHAN, JOSÉ *Papirología Neotestamentaria*, Córdoba, El Almendro, 1995
OPPENHEIMER, AARON *The `Am Ha-aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden, Brill, 1977
OPPENHEIMER, AARON "Jewish Penal Authority in Roman Judaea", en MARTIN GOODMAN (ed.) *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford, Clarendon, 1998, 181-191
OTTO, RUDOLF *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*), Madrid, Alianza, 1980 (1917)
PERISTIANY, JEAN G. (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966
PIÑERO, ANTONIO; PELÁEZ, JESÚS *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba, El Almendro, 1995
PISANO, STEPHEN "El texto del AT", en HORACIO SIMIAN-YOFRE (ed.), *Metodología del AT*, Salamanca, Sigueme, 2001, 43-82
PLASKOW, JUDITH *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, Harper Collins, 1991
REED, JOHN L. *Archaelogy and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Trinity, 2000
REICH, R. "The Synagogue and the Miqweh in Eretz-Israel in the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods", en D. URMAN y P. V. M. FLESHER (eds.), *Ancient Synagogues, Historical Analysis and Archaeological Discoveries*, Leiden, Brill, 1995, I, 289-297
RIVKIN, ELLIS "Who Were the Pharisees?", en J. NEUSNER, ALAN J. AVERY-PECK (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, vol. 3 (Parte 3), 2001, 1-33
SACCHI, PAOLO "Gesù nel suo tempo: i concetti di peccato, espiazione e sacrificio. Alcuni temi fondamentali del multiforme giudaismo del I secolo d.C. nella interpretazione di Gesù", *Archivio teologico torinese*, V (1999), 20-29, disponible en http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=print&sid=45
SACCHI, PAOLO *Gesù e la sua gente*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003
SALDARINI, ANTHONY J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001[3] (1988)
SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*, Londres, SCM, 1985 (trad. esp. *Jesús y el judaísmo*, Madrid, Trotta, 2004)

SCHULTZ, CARL "The Political Tensions Reflected in Ezra and Nehemiah", en CARL D. EVANS (ed.), *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*, Pittsburg, Pickwick, 1980, 221-244
SCHÜRER, EMIL *Historia del pueblo judío en el tiempo de Jesucristo*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1985 (1890)
SOGGIN, J. ALBERTO "Der judaische 'Am-Ha'ares und das Konigtum in Juda", *VT*, 13 (1963), 187-195
STARK, RODNEY *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton UP, 1996
STRANGE, JAMES F. "Archaeology and the Pharisees", en NEUSNER y CHILTON (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, 2007, 237-251
STUCKENBRUCK, L. T. *The Book of Giants from Qumran*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1997
SULZBERGER, MAYER *The Am ha-Aretz: The Ancient Hebrew Parliament. A Chapter in the Constitutional History of Ancient Israel*, Filadelfia, Julius Greenstone, 1909
TIGCHELAAR, EIBERT J. C. *Profets of Old and the Day of the End: Zecchariah, the Book of the Watchers and Apocalyptic*, Leiden, Brill, 1995
TOV, EMMANUEL "The Biblical Texts of the Judean Desert. An Overview and Analysis", en id., *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran*, 2008, 128-154
TOV, EMMANUEL "The Greek Biblical Texts from the Judean Desert" , en id., *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran*, 2008, 339-364
TOV, EMMANUEL "The LXX and Deuteronomists", en id., *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Collected Essays*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008, 398-417
TOV, EMMANUEL *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Collected Essays*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008
TREBOLLE BARRERA, JULIO "Biblia e interpretación bíblica en Qumrán", en F. GARCÍA MARTÍNEZ, JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán,* 1993, 121-144
TREBOLLE BARRERA, JULIO "Ediciones recientes de textos de Qumrán", *'Ilu*, 1 (1996), 223-246
TSAFRIR, YORAM "The Synagogue at Meroth, the Synagogue at Capernaum, and the Dating of the Galilean synagogues: a Reconsideration". en A. BEN-TOR; J. C. GREENFIELD y A. MALAMAT (dirs.), *Eretz-Israel. Archaeological, historical and geographical studies*, vol. 20: *Yigael Yadin memorial volume*, Jerusalén, Israel Exploration Society, 1989, 337-344
ULRICH, EUGENE "The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran", en Flint y Hun, *The Bible at Qumran*, 2001, 51-66
VOEGELIN, ERIC *La nueva ciencia de la política: Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1951)
WALTERS, S. D. "Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1", *JBL*, 107 (1988), 385-412
YARBRO COLLINS, ADELA "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research*, 41 (1996), 5-36
ZANGENBERG, JÜRGEN; ATTRIDGE, HAROLD W.; MARTIN, DALE B. (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, Tubinga, Möhr Siebeck, 2007

VI. LA MEMORIA DE JESÚS

ALEIXANDRE, DOLORES *Mujeres en la hora undécima*, Madrid, Cuadernos Fe y Secularidad, 1991
ALEIXANDRE, DOLORES "Las Matriarcas", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *Relectura del Génesis*, Bilbao, Desclée, 1997
ALONSO, PABLO *La mujer que cambió a Jesús*, 2007, tesis presentada en la Universidad de Lovaina, en publicación
AULLÓN DE HARO, PEDRO *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007[2]
BECKER, HOWARD S. *Los extraños: Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971
BELLAH, ROBERT N. "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), 358-374, reimp. en id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York**,** Harper & Row, 1970, 20-50
BERNABÉ URBIETA, CARMEN *María Magdalena: tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 1994
BROOTEN, BERNADETTE "Jewish Women's History in the Roman Period: a Task for Christian Theology", en G.W.E. NICKELSBURG y GEORGE W. MACRAE (eds.), *Christians among Jews and Gentiles*, Filadelfia, Fortress, 1986, 22-30

BROWN, RAYMOND E. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1987
BROWN, RAYMOND *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 ts., Nueva York, Doubleday, 1994
BROWN, RAYMOND E. *Introducción al NT*, 2 vols., Madrid, Trotta, 2002
BRUNNER, OTTO "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik'" en AA.VV., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968[2] (1956), 103-127
BRUNNER, OTTO *Adeliges Landleben und Europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Heimhards von Hohberg, 1612-1688*, Salzburgo, Otto Müller, 1949
CARSTEN, JANET (ed.) *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000
CARTER HEYWARD, ISABEL *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*, Nueva York, Pilgrim, 1989
CASTELLS, MANUEL "Globalización, tecnología, trabajo, empleo y empresa", *La Factoría*, 7 (oct. 1998).
CASTILLO, JOSÉ Mª *El reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée, 1999
CORLEY, KATHEEN E. "Salome and Jesus at Table in the Gospel of Thomas", en ATHALYA BRENNER y JAN WILLEM VAN HENTEN (eds.), *Food and Drink in the Hebrew Bible and the New Testament*, *Semeia*, 86 (2001), 85-97
CORLEY, KATHLEEN E. *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, Hendrickson, 1993
CORLEY, KATHLEEN E. *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa, Polebridge, 2002
CRAFFERT, PIETER F. *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, Cascade, 2008
CROSSAN, JOHN-DOMINIQUE *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1995 (1991), posteriormente revisada
D'ANGELO, MARY ROSE "Abba and 'Father': Imperial Theology and the Traditions about Jesus", *JBL*, 111 (1992), 611-630
DOUGLAS, MARY "The Healing Rite" (reseña), *Man*, 5, 2 (1970), 302-308
DREWERMANN, EUGEN *El mensaje de las mujeres*, Barcelona, Herder, 1998
DUMAIS, MONIQUE *Las mujeres en la Biblia*, Madrid, Paulinas, 1987
ELLIOTT, JOHN H. "Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory", *BTB*, 32 (2002), 75-91
ESTÉVEZ, ELISA "La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel", en I. GÓMEZ-ACEBO, *Relectura del Génesis*, 1997, 221- 266
GEBARA, IVONE y BINGEMER, MARÍA CLARA *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Maryknoll (N.Y.), Orbis, 1989
GIL ARBIOL, CARLOS J. *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 2003
GOFFMAN, ERVING *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970 (1964)
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL, *Dios también es Madre. Reflexiones sobre el AT*, Madrid, San Pablo, 1994
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (ed.), *Relectura de Lucas*, Bilbao, Desclée, 1998
GONZÁLEZ, ANTONIO *Reinado de Dios e Imperio*, Santander, Sal Terrae, 2003
GUIJARRO, SANTIAGO "Kingdom and Family in Conflict: A Contribution to the Study of the Historical Jesus" en JOHN J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Esays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Leiden, Brill, 2001, 210-238
GUIJARRO, SANTIAGO "La tradición oral sobre Jesús", en id., *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007, 11-34
HARNACK, ADOLF VON, *What is Christianity?* (*Die Wessen des Christentums,* 1899-1900), Nueva York, Putnam's Sons, 1908[2]
HOFFMANN, PAUL *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster, Aschendorff, 1982[3] (1972)
HORSLEY, RICHARD *Jesús y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, Verbo Divino, 2003
ILAN, TAL *Integrating Women into Second Temple History*, Tubinga, Möhr Siebeck, 1999
JONES, F. STANLEY (ed.), *Which Mary? The Marys of Early Christian*, Leiden, Brill, 2003
KÄSEMANN, ERNST „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik", *ZThK*, 59 (1962) 257-284
KÄSEMANN, ERNST „Paulus und der Frühkatholizismus", *ZThK*, 60 (1963), 75-89
KASPER, WALTER *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sigueme, 1979[3] (1974)
KELBER, WERNER *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, Fortress, 1983

KLAUSNER, JOSEPH *Jesus of Nazareth*, Nueva York, MacMillan, 1925 (trad. española *Jesús de Nazaret*, Paidos, Buenos Aires, 1971)
KLEINMAN, ARTHUR "Why Do the Indigenous Healers Successfully Heal?", *Social Science and Medicine*, 13 (1979), 7-26
KLOPPENBORG, JOHN S. *Q: El evangelio desconocido* (Excavating Q: The History and Settings of the Sayings Gospel), Salamanca, Sígueme, 2005 (2000)
KLOPPENBORG, JOHN S. *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Tubinga, Mohr, 2007
KOESTER, HELMUT *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990
KRAEMER, ROSS SHEPHARD "Jewish Women and Christian Origins: Some Caveats" y "Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity", en MARY ROSE D'ANGELO y ROSE S. KRAEMER (eds.) *Women and Christian Origins: A Reader*, Oxford, Oxford UP, 1999, 35-49, 50-79
LEVINE, AMY-JILL "Theological Education, the Bible and History: Détente in the Cultural Wars", en BALCH y OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context*, 2003, 327-336
LIEU, JUDITH M. "The 'Attraction of Women' in/to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion", *JSNT*, 72 (1998), 5-22
LIEU, JUDITH M. *Neither Jew Nor Greek?: Constructing Early Christianity*, Nueva York, Continuum, 2005
LOZANO MANEIRO, BLANCA "En el aniversario de Erving Goffman (1922-1982)", *Reis*, 102 (2003) 47-61
LÜHRMANN, DIETER *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1969
LUZ, ULRICH *El Evangelio según san Mateo*, I. *Mt 1-7*, Salamanca, Sígueme, 1993
MARJANEN, ANTTI *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden, Brill, 1996
MARXSEN, WILLI *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1956)
MCKENNA, MEGAN *"Sin contar mujeres y niños". Historias olvidadas de la Biblia*, Madrid, PPC, 1997
MEIER, JOHN P. *Juan y Jesús: El reino de Dios*, en id., *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, t. II, vol. 1, Estella, Verbo Divino, 2002 (1994)
MITCHELL, JOAN L. *Beyond Fear and Silence: A Feminist-Literary Approach to the Gospel of Mark*, Nueva York, Continuum, 2001
MOLTMANN, JÜRGEN *Diaconía en el horizonte del reinado de Dios: Hacia el diaconado de todos los creyentes*, Santander, Sal Terrae, 1987
MOLTMANN, JÜRGEN *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Sígueme, 1993
MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH "Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie: Neutestamentalische Ansatzpunkte feministischer Christologie" en DORIS STRAHM y REGULA STROBEL (eds.), *Vom Verlangen nach Hailwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Friburgo, Exodus, 1991, 100-111
MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH "Christ in Feminist Context", en H. REGAN Y A. J. TORRANCE (eds.), *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1993, 105-116
NAVARRO PUERTO, MERCEDES *María, la mujer*, Madrid, Claretianas, 1987
Navarro Puerto, Mercedes *Marcos*, Estella, Verbo Divino, 2007
NAVIA VELASCO, CARMIÑA *La mujer en la Biblia: opresión y liberación*, Bogotá, Indoamerican Press Service, 1991, disponible en http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?NAVIA
OAKMAN, DOUGLAS E. "Models and Archaeology in the Social Interpretation of Jesus" en JOHN J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden, Brill, 2001, 102-131
PAGOLA, JOSÉ ANTONIO *Jesús de Nazaret. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007
PARKIN, ROBERT; STONE, LINDA (eds.), *Antropología del parentesco y de la familia*, Madrid, Ramón Areces, 2007
PIKAZA, XABIER *Hijo de hombre: Historia de Jesús Galileo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007
PILCH, JOHN J. *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000
QUERÉ, FRANCE *Las mujeres del Evangelio*, Bilbao, Mensajero, 1997
REED, JOHN L.; CROSSAN, JOHN D. *Jesucristo desenterrado*, Barcelona, Grijalbo, 2003 (2001)
REIMARUS, HERMANN SAMUEL *Fragmente eines Ungenannten*, LESSING, G. E. (ed. 1774-1777-1778), disponible en edición electrónica: http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik/reimarus.htm
RENAN, ERNEST *Vie de Jesús* (*Histoire des origines du Christianisme*, I), Paris, Michelle Lévy Frères, 1863[9], disponible en www.projectgutenberg.com

RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración* (*Temps et récit*), I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*; II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Cristiandad, 1987 (1983-84); III. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985 (*El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996)
ROBINSON, JAMES M.; HOFFMANN, PAUL; KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.); GUIJARRO, SANTIAGO (ed. española), *El documento Q en griego y en español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás,* Salamanca-Lovaina, Sígueme-Peeters, 2002
RUETHER, ROSEMARY RADFORD *Mary – The Feminine Face of the Church*; Filadelfia, Westminster, 1977
RUETHER, ROSEMARY RADFORD *America, Amerikkka: Elect Nation and Imperial Violence*, Oakville, Equinox, 2007
RUETHER, ROSEMARY RADFORD *Christianity and Social Systems: Historical Constructions and Ethical Challenges*, Lanham, Lowman & Littlefield, 2008
RUETHER, ROSEMARY RADFORD "The Politics of God in Christian Tradition", *FT*, 17 (2009), 323-338
SANDERS, E. P. "Jesús and the First Table of the Jewish Law" (1994) en JAMES D. G. DUNN, SCOT MCNIGHT (eds.), *The Historical Jesus in Recent Research*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, 225-237
SCHILLER, FRIEDRICH *Sobre lo patético* (1793), en id. *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos, 1992
SCHILLER, FRIEDRICH *Lo sublime: De lo sublime y Sobre lo sublime*, ed. de PEDRO AULLÓN, Málaga, Ágora, 1992 (1801)
SCHNACKENBURG, RUDOLF *Reino y reinado de Dios*, Madrid, Fax, 1967 (1959)
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation,* Boston, Beacon, 1985
SEN, AMARTYA (1999b) *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor, 1999
SOBRINO, JON *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA, 1996
STRUTHERS MALBON, ELISABETH "The Christology of Mark's Gospel: Narrative Cristology and the Markan Jesus", en MARC ALLAN POWELL y DAVID R. BAUER (eds.), *Who Do You Say that I Am?: Essays on Christology in Honor of Jack Dean Kingsbury*, Westminster John Knox, 1999, 33-49
TÁMEZ, ELSA *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*, Quito, CLAI, 2003
THEISSEN, GERD; MERZ, ANETTE *El Jesús histórico: Un manual*, Salamanca, Sígueme, 1999
TRONCOSO, VICTOR ALONSO "Otto Brunner en español y los estudios clásicos, I", *Gerión*, 11 (1993), 11-36
TRONCOSO, VICTOR ALONSO "Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos (y II)", *Gerión*, 12 (1994), 11-44
TUNC, SUZANNE *También las mujeres seguían a Jesús,* Santander, Sal Terrae, 1999
VERMES, GEZA *Jesús el Judío*, Barcelona, Muchnik, 1977 (1973)
WREDE, WILHELM *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901)

VII. LA MEMORIA DEL FIN DEL MUNDO: UNA COMUNIDAD DE IGUALES

Vid. otros autores en nota

ACERBI, SILVIA "Il potere dei monaci nei concili orientali del V secolo: il costantinopolitano Eutiche e il siro Bar Sauma", en AA.VV., *Cristianismo y poder en la antigüedad, Studia Historica. Historia antigua*, 24 (2006), 291-313
AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL *El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente*, cap. 4: "El reino de Dios", *RELat*, 2002
ALCALÁ, MANUEL (ed.), *El evangelio copto de Felipe: Palabras ocultas de Jesús*, Córdoba, El Almendro, 1992
ANDERSON, GRAHAM *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres, Routledge, 1994
ARANDA PÉREZ, GONZALO "Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20, 1-10", *Estudios Bíblicos*, 57 (1999), 39-60
BAJTIN, MIJAIL *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1984 (1940, 1965[2])
BALABANSKI, VICKY *Eschatology in the Making: Mark, Mathew and the Didache*, Cambridge, Cambridge UP, 1997
BALCH, DAVID L. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1Peter*, Chico, Scholars, 1981

BARNES, ROBIN "Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism ca. 1500-1800", en MCGINN et al. (eds.), *The Continuum History of Apocalypticism*, 2003, 323-353
BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes*: *Sobre el provecho de la literatura clásica*, ed. de TERESA MARTÍNEZ MANZANO, Madrid, Gredos, 1998
BEKER, J. CHRISTIAAN *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, Filadelfia, Fortress, 1982
BERCHMAN, ROBERT M. *Porphyry against the Christians*, Leiden, Brill, 2005
BILDE, P. "Gnosticism, Jewish Apocalypticism, and Early Christianity", en K. JEPPESEN, K. NIELSEN y B. ROSENDAL (eds.), *In the Last Days: On Jewish and Christian Apocalyptic and Its Period,* Aarhus, Aarhus UP, 1994, 9-32
BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a finales del s. V, según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y cristianos (I)", *Gerión*, 16 (1998), 415-443
BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA "La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno", *Gerión*, 19 (2001), 523-554
BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA "Los castigos del infierno cristiano en el Apocalipsis de Pedro", en F. Díez de Velasco (ed.), *Miedo y religión. IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2002, 331-342
BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA "Sinesio de Cirene, intelectual. La Escuela de Hypatia en Alejandría", *Gerión*, 22, 1 (2004), 403-419
BORG, BARBARA E. (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004
BOWERSOCK, GLEN *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley, Univ. of California, 1994
BROOTEN, BERNADETTE J. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, Univ. of Chicago, 1996
BROWN, PETER "The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies,* 61 (1971) 80-101
BROWN, PETER "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations*, 1, 2 (prim. 1983), 1-25
BROWN, PETER *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1992
BROWN, PETER *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, U.P. of New England, 2001
BYNUM, CAROLINE WALKER *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Los Angeles, Univ. of California, 1987
BYNUM, CAROLINE WALKER *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, 200-1336, Nueva York, Columbia UP, 1995
CAMERON, AVERIL *El Bajo Imperio Romano: 284-430 d.C.*, Madrid, Encuentro, 2001 (1993)
CAMERON, AVERIL "Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*", en THOMAS HAGG, PHILIP ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity,* Berkeley, Univ. of California, 2000, 72-88
CASTELLS, MANUEL (ed.), *La sociedad red: Una visión global*, Madrid, Alianza, 2004
CASTELLS, MANUEL *La era de la información*, 1. *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2005[3]; 2. *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 2003[2]; 3. *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 2006[4]
CASTILLO MALDONADO, PEDRO *Cristianos y hagiógrafos: Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, Signifer, 2002
CHADWICK, HENRY "The Early Church", en HENRY MAIR HARTING (ed.), *Christianity: Two Thousand Years*, Oxford, Oxford UP, 2001, 1-20
CHADWICK, HENRY *Agustín*, Madrid, Cristiandad, 2001 (1986)
CHÂTELLIER, LOUIS *La religión de los pobres: Europa en los ss. XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno* (The religion of the poor: Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c.1500-c.1800), Bilbao, Desclée, 2002
CHILTON, BRUCE "James in Relation to Peter, Paul, and the Remembrance of Jesus", en id. y JACOB NEUSNER (eds.), *The Brother of Jesus*, Louisville, Westminster John Knox, 2001, 138-160
CHRISTOU, PANAYOTIS "The Monastic Life in the Eastern Orthodox Church" en A. J. PHILIPPOU (ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, Holywell, 1964, disponible en esp., http://www.myriobiblos.gr/texts/spanish/christou_vita_monastica.html
COHN, NORMAN *En pos del milenio: Milenaristas revolucionarios y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981 (1957, 1970)
COLLINS, JOHN J. "The Development of the Sibylline Tradition", en WOLFGANG HAASE, HILDEGARD TEMPORINI (eds.), *ANRW* II, 20, 1, Berlin, de Gruyter, 1987, 421-459
COLLINS, JOHN J. (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism,* I: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Nueva Cork, Continuum, 1998

COLLINS, JOHN J. *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, Brill, 1997
COLLINS, JOHN J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000
COLOMBÁS, GARCÍA M. *El monacato primitivo*, 2 vols., Madrid, BAC, 1974
CONSTABLE, GILES "The Orders of Society", en id., *Three Studies in Medieval Social and Religious Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, 251-304
COOK, JOHN GRANGER *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tubinga, Möhr-Siebeck, 2004
COX, PATRICIA *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Univ. of California, 1983
CULLMANN, OSCAR *Cristología del NT*, ed. de XABIER PIKAZA, Salamanca, Sígueme, 1998 (1957)
DANIELOU, JEAN *Mensaje evangélico y cultura helenística: ss. II y III*, Madrid, Cristiandad, 2002 (1961)
DELEHAYE, HIPPOLYTE *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, Univ. of Notre Dame, 1961 (1907), http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html
DELVAL, JUAN *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995[2]
DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Londres, Cambridge U.P., 1965
DUNN, MARILYN *The Emergence of Monasticism from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2004
ERIKSON, ERIK *Infancia y Sociedad,* Buenos Aires, Paidós, 1950
FALLON, FRANCIS "The Gnostic Apocalypses," *Semeia,* 14 (1979), 123–158
FERGUSON, EVERETT *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003[3] (1987)
FITZMYER, JOSEPH *El Evangelio según Lucas*, I, Madrid, Cristiandad, 1987
FLINTERMAN, JAAP-JAN Power, *Paideia & Pythagoreanism: Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus's Life of Apollonius*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995
FLORIO, RUBÉN *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el "Peristephanon" de Prudencio*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2001
FORBES, CHRIS "Paul's Principalities and Powers: Demythologizing Apocalyptic?", *JSNT*, 23 (2001), 61-88
FRANCIS, JAMES A. *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second Century Pagan World*, Pennsylvania, Pennsylvania State UP, 1995
FRANKFURTER, DAVID *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress, 1991
FRANKFURTER, DAVID "The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories" en VANDERKAM y ADLER (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, 1996, 129-200
FRANKFURTER, DAVID "Early Christian Apocalypticism: Literature and Social World', en J. J. COLLINS (ed.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, 1998, 415-453
FRYE, NORTHROP *La escritura profana* (The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance), Caracas, Monte Ávila, 1992[2] (1976)
GARCÍA GUAL, CARLOS *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1988[2] (1972)
GILLIGAN, CAROL *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development) México, FCE, 1985 (1982)
GIRARD, RENÉ *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002
GLEASON, MAUD W. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton UP, 1994
GOEHRING, JAMES E. "The Origins of Monasticism" (1992), en EVERETT FERGUSON (ed.), *Forms of Devotion: Conversion, Worship, Spirituality, and Asceticism*, Nueva York, Taylor & Francis, 1999, 211-231
GOEHRING, JAMES E. "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Monasticism in Upper Egypt", *HTR*, 89, 3 (1996), 267-285
GORANSON, STEPHEN "Nazarenes", en *ABD*, 1992
GRILLMEIER, ALOYSIUS; HAINTHALER, THERESIA *Christ in Christian Tradition*, II. 4, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451* (Jesus der Christus im Blauben der Kirche, II), Londres, Mowbray, 1996
HARNACK, ADOLF VON *History of Dogma*, II. *The Laying of Foundations*, Boston, Little Brown, 1901 (1885, 1894-1898), 7 vols., disponible en www.gutenberg.org; www.ccel.org
HARRISON, J. R. "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki", *JSNT*, 25 (2002), 71-96
HARVEY, SUSAN ASHBROOK *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, Univ. of California, 1990, http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft3d5nb1n1/

HELLHOLM, DAVID (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Actas del Coloquio Internacional sobre Apocalipticismo, Upsala, 1979), Tubinga, Möhr, 1989[2]
HENGEL, MARTIN *El Hijo de Dios: El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca, Sígueme, 1979
HEYOB, SHARON KELLY *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, Brill, 1975
HODKINSON, OWEN "Sophists in Disguise: Rival Traditions and Conflicts of Intellectual Authority in Philostratus' *Heroicus*", Lampeter, Univ. of Wales, nov. 2007, disponible en http://www.lamp.ac.uk/classics/workingpapers/documents/Hodkinson_1.pdf
HUGH MOFFETT, SAMUEL *A History of Christianity in Asia*, 1. *Beginnings to 1500*, Nueva York, Orbis, 1998[2] (1992), 345
HUME, DAVID *Treatise of Human Nature* (1739-40), http://www.gutenberg.org (trad. esp. *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la red, 2001, http://www.dipualba.es)
HUNTER, DAVID G. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: the Jovinianist Controversy*, Oxford, Oxford UP, 2007
JAMES, MONTAGUE RHODE (ed.) *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon, 1924
JOHNSON, ELIZABETH A. *Amigos de Dios y profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004
KERBO, HAROLD R. *Estratificación social y desigualdad*, Madrid, McGraw-Hill, 2003[5]
KNOWLES, DAVID *El monacato cristiano*, Madrid, Guadarrama, 1969
KRAUSE, MARTIN "Die literarische Gattungen der Apokalypsen von Nag-Hammadi", en HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (1979), 620-637
LANE FOX, ROBIN *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, Nueva York, Knopf, 1991
LEE, A. D. *Pagans and Christians in Late Antiquity: a Sourcebook*, Londres, Routledge, 2000
LENSKI, GERHARD *Poder y privilegio: Teoría de la estratificación social*, Barcelona, Paidós, 1993 (1984)
LUBAC, HENRI DE *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979)
MALECH, GEORGE DAVID *History of the Syrian Nation and the Old Evangelical-Apostolic Church of the East from Remote Antiquity to the Present Time*, Piscataway, Gorgias, 2006
MALINA, BRUCE J. "Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13", *BTB*, 32 (2002), 39-49
MARKUS, R. A. *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge UP, 1990
MACDONALD, MARGARET Y. *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Poer of the Hysterical Women*, Cambridge, Cambridge UP, 1996 (trad. esp. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: El poder de la mujer histérica*, Estella, Verbo Divino, 2004)
MCGINN, BERNARD "Apocalypticism and Church Reform", en id. et al. (eds.), *The Continuum History of Apocalypticism*, 273-298
MCGINN, BERNARD J.; COLLINS, JOHN J.; STEIN, STEPHEN J. (eds.) *The Continuum History of Apocalypticism*, Nueva York, Continuum, 2003 (rev. de COLLINS ed. 1998)
MEEKS, WAYNE A. "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity", en HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (1979), 687-705
MOLINA GÓMEZ, JOSÉ ANTONIO "El monacato cristiano en Siria: Introducción, problemas y propuestas", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 15 (1998), *Romanización y cristianismo en la Siria Mesopotámica*, 379-398
NEYREY, JEROME H. *Paul in Other Words: A Cultural Reading of His Letters,* Louisville, Westminster John Knox, 1990
NYGREN, ANDERS *Eros y Agape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, trad. de J. A. BRAVO, Barcelona, Sagitario, 1969 (1930-1936)
PEARSON, BIRGET ALBERT *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, Nueva York, T&T Clark, 2004
PEÑA, LORENZO "El derecho del individuo a circular libremente y a escoger su residencia", *La Balsa de la Medusa*, 21 (1992), 3-17, disponible en http://lp.jurid.net/articles/ius/dercircu.htm
NORMAN PETERSEN, "Point of View in Mark's Narrative", *Semeia*, 12 (1978), 97-121
PETERSON, ERIC *El monoteísmo como problema político* (Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum), ed. de GABINO URIBARRI, Madrid, Trotta, 1999 (1935)
PIÑERO, ANTONIO (ed), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, 2006
POTESTÀ, GIAN LUCCA "Radical Apocalyptic Movements in the Late Middle Ages", en MCGINN et al. (eds.), *The Continuum History of Apocalypticism*, 299-322

PRATSCHER, WILHELM *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1987
PRESTIGE, G. L. *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977
QUASTEN, JOHANNES *Patrología*, II. *La edad de oro de la literatura patrística griega*, Madrid, BAC, 1961
RAMÍREZ FUEYO, FRANCISCO *Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (Ro 14,17): El reino de Dios en las cartas de San Pablo: Estudio semántico y exegético*, Estella, Verbo Divino, 2005
RAPP, CLAUDIA "Comparison, Paradigm and the Case of Moses on Panegyric and Hagiography", en MARY WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998, 277-298
RENAU NEBO, FRANCESC XAVIER (ed.), *Corpus Hermeticum [Anexo del Códice VI Nag Hammadi. La Ogdóada y la Enéada]*, *Extractos de Estobeo*, *Asclepio [Anexo. Nag Hammadi VI 8: Fragmento del Lógos téleios]*, *Fragmentos diversos*, *Definiciones Herméticas Armenias*, *Apéndices* e *Índices de nombres propios y de la doctrina Hermética*, Madrid, Gredos, 1999
RIVAS REBAQUE, FERNANDO *Defensor pauperum: los pobres en Basilio de Cesarea: homilías VI, VII, VIII y XIVB*, Madrid, BAC, 2005
RIVAS REBAQUE, FERNANDO *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, San Pablo, 2007
RIVAS REBAQUE, FERNANDO *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid, San Pablo, 2008
ROBERTS, MICHAEL *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor, Univ. of Michigan, 1983
ROUGEMONT, DENIS DE *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978
ROUSSEAU, PHILIPPE *Basil of Caesarea,* Berkeley, Univ. of California, 1994
ROUSSEAU, PHILIPPE *Pachomius: the Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Univ. of California, 1999[2] (1985)
ROUSSELLE, ALINE "Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs", *Annales*, 35, 5 (1980), 1089-1115
RUIZ BUENO, DANIEL (ed.) *Actas de los mártires*, Madrid, BAC, 1951
SAGOVSKY, NICHOLAS *Ecumenism, Christian Origins, and the Practice of Communion*, Cambridge, Cambridge UP, 2000
SANTOS OTERO, AURELIO DE (ed.), *Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1999[10] (1985)
SHAW, TERESA M. "Sex and Sexual Renunciation", en PHILIP F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, 2000, 401-421
SILVAS, ANNA M. (ed.), *The Asketikon of St. Basil the Great*, Oxford, Oxford UP, 2005
SIMMONS, MICHAEL BLAND "Graeco-Roman Philosophical Opposition", en PHILIPP FRANCIS ESLER (ed.), *The Early Christian World*, 2 vols., Londres, Routledge, 2000, 840-868
SOARDS, MARION L. "Christology of the Pauline Epistles", en MARC ALLAN POWELL y DAVID R. BAUER (eds.), *Who Do You Say that I Am?: Essays on Christology in Honor of Jack Dean Kingsbury*, Louisville, Westminster John Knox, 1999, 88-109
SWAIN, SIMON *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, 50-250 d.C.*, Oxford, Clarendon, 1996
TUCKETT, CHRISTOPHER MARK *Christology and the New Testament: Jesus and his Earliest Followers*, Louisville, Westminster John Knox, 2001
VALSAMIS, GEORGE *Origins of the Western Monasticism in the 4th and 5th c. A.D.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/valsamis_origins.html (4-6-2009)
VANDERKAM, JAMES C.; ADLER, WILLIAM (eds.) *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Assen-Minneapolis, Van Gorcum-Fortress, 1996
VAUCHEZ, ANDRE *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Roma, École Française, 1981
VAUCHEZ, ANDRE *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir du surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999
VEYNE, PAUL "La famille et l'amour sous l'Haut-Empire romain", *Annales*, 33, 1 (1978), 35-63 ; trad. esp. en id. *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori, 1990, 169-211
VIVES, JUAN LUIS *De concordia et discordia in humano genere* (Sobre la concordia y la discordia en el género humano); *De pacificatione* (Sobre la pacificación); *Quam misera esset vita christianorum sub turca* (Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos), ed. de VALERIO DEL NERO et al., Valencia, Ajuntament, 1997
VIVES, JUAN LUIS *De subventione pauperum* (Sobre el socorro de los pobres); *De communione rerum* (Sobre la comunidad de bienes), ed. de FRANCISCO CALERO, Valencia, Delegación de Cultura, 2004

VÖÖBUS, ARTHUR *Hystory of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, I. *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia,* Lovaina, Peteers (Secrétariat du Corpus SCO), 1958
WALLERSTEIN, IMMANUEL *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias, 2005
WALZER, ROBERT (ed.) *Galen on Jews and Christians*, Londres, Oxford UP, 1949
WATKINS, KEVIN (dir.) *Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*, Informe sobre DH, PNUD (2007/8), Nueva York, Palgrave McMillan, 2007
WATKINS, KEVIN (dir.), *La cooperación internacional ante una encrucijada: Ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual, Informe sobre Desarrollo Humano*, PNUD (Informe sobre Desarrollo Humano, 2005), Barcelona, Mundiprensa, 2005
WHITMARSH, TIM *The Second Sophistic: Greece and Rome,* Oxford, Oxford UP, 2005
WILKEN, ROBERT L. *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale, 1984

VIII. LOS EVANGELIOS EN LA ENCRUCIJADA

Vid. autores de época en notas

ALAND, BARBARA, ALAND, KURT *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989[2]
BERNABÉ, CARMEN; GIL, CARLOS (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2008
BOISMARD, M.-E., *Le Diatessaron: De Tatien á Justin*, con la colaboración de A. LAMOUILLE, Paris, J. Gabalda et Cie., 1992
BROWN, RAYMOND *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, Nueva York, Paulist, 1975
BURRIDGE, R. A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, Cambridge U. P., 1992, 2004
D'ANGELO, MARY ROSE; KRAEMER, ROSE SHEPHARD (eds.) *Women and Christian Origins: A Reader*, Oxford, Oxford UP, 1999
DESTRO, ADRIANA; PESCE, MAURO "Continuity or Discontinuity between Jesus and Groups of his Followers? Practiques of Contact with the Supernatural", en S. GUIJARRO (coord), *Los comienzos del Cristianismo*, 2006, 53-70
DUNN, JAMES D. G. "History, Hermeneutics and Faith", en id. *Jesus Remembered*, 2003, 99-136
EVANS, CRAIG A. "Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 1 (2000), 67-81
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO *Jesús de Nazaret: Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1993[3]
GRUZINSKI, SERGE *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000
GUIJARRO, SANTIAGO (coord.) *Los comienzos del Cristianismo.* IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.), Salamanca, Universidad Pontificia, 2006
HEGESIPO, *Fragmentos*, en ROUTH, M. J. (ed.) *Reliquiae sacrae*, vol. 1, Oxford, Oxford UP, 1846[2] (reimp. Hildesheim, Olms, 1974, 207-219), http://www.patrologia.narod.ru/patrolog/hegesipp/fragment.htm
HORSLEY, RICHARD (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity, 1997
HORSLEY, RICHARD (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation, Harrisburg*, Trinity, 2000
JEREMIAS, JOACHIM *La última Cena: Palabras de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1980 (1935)
JEREMIAS, JOACHIM *Teología del Nuevo Testamento,* I. *La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1974 (1970)
JEREMIAS, JOACHIM *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1975)
KÄHLER, MARTIN *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Munich, Kaiser, 1956 (1882)
KÄSEMANN, ERNST "El problema del Jesús histórico" (1953), en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189, edic. revisada por el autor en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 187-214
LAPIDE, RUTH "Pinchas Lapide, su vida y su obra", en VIKTOR FRANKL, PINCHAS LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida (Gottsuche und Sinnfrage)*, Barcelona, Herder, 2005, 43-50

MEIER, JOHN P. *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, I, Estella, Verbo Divino, 1998 (1991)
MEIER, JOHN P. "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Biblica* 80 (1999), 459-487
PAULIK BABKA, SUSIE "Arius, Superman, and the Tertium Quid", *ITQ*, 73 (2008), 113-132
ROBBINS, VERNON K. "The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies," en DAVID P. MOESSNER (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg, Trinity, 1999, 63-83
ROBINSON, JAMES M. *The New Quest of the Historical Jesus*, Londres, SCM, 1968[2] (1959)
STEIN, ROBERT H. "Redaction Criticism", *ABD*, Nueva York, Doubleday, 1992
STRAUSS, DAVID FRIEDRICH *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Waltrop, Spenner, 2000 (1865)
TODOROV, TZVETAN *La conquista de América: El problema del otro* (Nous et les autres), México, Siglo XXI, 1989
TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, Madrid, BAC, vol. 5, 1988-1994
TORNOS, ANDRES *Escatología*, 2 ts., Madrid, UPCO, 1989-91

IX. LA ASAMBLEA HUMANA: PRESENCIA Y FUTURO DE LA COMUNIÓN

BARNES, TIMOTHY DAVID *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon, 1985[2]
BARTH, KARL "Jésus et le peuple", en id., *L'Eglise*, Ginebra, Labor et Fides, 1964, 193-208
BENÉITEZ, BENITA "La ciudadanía de la democracia ateniense", *Foro Interno*, 5 (2005), 37-58
BOFF, LEONARDO *Iglesia: Carisma y poder*, Santander, Sal Terrae, 1982
BOROBIO, DIONISIO *La iniciación cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1996
BOTTE, BERNARD (ed.) *La Tradition Apostolique,* Sources Chretiennes, 11 bis. Paris, Cerf, 1984
BOURGEOIS, HENRI; SESBOUË, BERNARD; TIHON, PAUL *Historia de los dogmas,* III: *Los signos de la salvación: Los sacramentos, la Iglesia, la Virgen María*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995
BROWN, PETER "The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies,* 61 (1971) 80-101
BUTLER, REX D. *The New Prophecy & "New Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua And Felicitas*, Washington, Catholic University of America, 2006
CALVINO, JUAN *Institución de la religión cristiana*, trad. de CIPRIANO VALERA, 1597 (1536)
CONNOLLY, R. HUGH (ed.) *Didascalia Apostolorum*, Oxford, Clarendon, 1929
COOKE, BERNARD; MACY, GARY (eds.) *A History of Women and Ordination*, 1: *The Ordination of Women in Medieval Context*, Lanham, Scarecrow, 2002
COWLEY, ROBERT W. "The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today", *Ostkirchliche Studien*, xxiii (1974), 318-323, disponible en http://www.islamic-awareness.org/Bible/Text/Canon/ethiopican.html
DANIELOU, JEAN *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid, Guadarrama, 1962
DANIELOU, JEAN; CHARLAT, RÉGINE DU *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Stvdium, 1975
DEFLEM, MATHIEU "Ritual, Anti-Structure, and Religión: A Discusión of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1 (1991), 1-25
DONALDSON, JAMES (ed.), *Constitutions of the Holy Apostles*, ANF, 7, 1870
DOUGLAS, MARY "Introduction: Thirty Years after *Witchcraft, Oracles, and Magic*", en id. (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, xiii-xxxviii
DUNN, GEOFFREY "Cyprian and his Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252", *Journal of Religious History*, 27, 1 (2003), 1 – 13
DUNN, JAMES D. G. *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009
EDWARDS, MARK "The Development of Office in the Early Church", en PHILIP F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, 2000, 316-329
ESTRADA, JUAN ANTONIO *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 1999
FAIVRE, ALEXANDRE *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, 1984
FAIVRE, ALEXANDRE *Ordonner la fraternité : Pouvoir d'innover et retour a l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1992
FAIVRE, ALEXANDRE *Les Premiers laïcs : Lorsque l'Église naissait au monde*, Estrasburgo, Éditions du Signe, 2002

FUNK, FRANÇOIS XAVIER VON (ed.) *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vols., Paderborn, Schoeningh, 1905
FUNK, F. X. VON; BIHLMEYER, K. (eds.), *Didache*, 1924, revisada por WIELAND WILLKER, disponible en http://www-user.uni-bremen.de/~wie/texteapo/didache-greek.html
GAUDEMET, J. *Les Élections dans l'Église latine des origines au XVIè siècle*, Paris, F. Lanore, 1979
GRYSON, ROGER "Les Élections ecclésiastiques au IIIè siècle", *RHE*, 68 (1973), 353-401
GRYSON, ROGER, "Les Élections épiscopales en Orient au IVè siècle", *RHE*, 74 (1979), 301-345
GRYSON, ROGER 'Les Élections épiscopales en Occident au IVè siècle', *RHE*, 75 (1980), 257-283
GUERRA GÓMEZ, MANUEL "Los sacerdotes cristianos y el sacerdocio de las religiones no cristianas contemporáneas de la Iglesia en los primeros siglos de su existencia", *Communio*, 13 (1972), 851-858
IRENEO DE LIÓN, *Demostración de la predicación apostólica*, ed. de EUGENIO ROMERO POSE, Madrid, Ciudad Nueva, 1992
JAEGER, WERNER *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 2004
JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, trad. de JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ, Madrid, Ciudad Nueva, 1995
LOHFINK, GERHARD *La Iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée, 1986
MADRIGAL TERRAZAS, SANTIAGO *Vaticano II: Remembranzas y actualización*, Santander, Sal Terrae, 2002
MADRIGAL TERRAZAS, SANTIAGO "Eclesiología en devenir: el estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de la teología", en GABINO URIBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Bilbao 2003, 137-178
MEEKS, WAYNE A. *Moral World of the First Christians*, Louisville, Westminster, 1986
MOLTMANN, JÜRGEN *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*, London, SCM, 2000
NEWMAN, JOHN HENRY *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, en *The Rambler,* jul. 1859), Salamanca, Cátedra "John Henry Newman" de la UPSA: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", 2001; orig. inglés en http://www.fordham.edu/halsall/mod/newman-faithful.html
NORTON, PETER *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford, Oxford UP, 2007
ORÍGENES, *Contra Celso*, ed. de DANIEL RUIZ BUENO, Madrid, BAC, 1967
OSBORNE, ERIC FRANCIS *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge, Cambridge UP, 1997
OSBORNE, ROBIN "An Other View: An Essay in Political History" en BETH COHEN (ed.), *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden, Brill, 2000, 21-42
OSIEK, CAROLINE "Female Slaves, Porneia, and the Limits of Obedience", en BALCH y OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context*, 2003, 255-274
PETERSEN, SILKE *„Zerstort Die Werke Der Weiblichkeit!": Maria Magdalena, Salome Und Andere Jungerinnen Jesu in Christlich-Gnostischen Schriften*, Leiden, Brill, 1999
POWELL, ANTON *The Greek World*, Londres, Routledge, 1997
RANKIN, DAVID IVAN *Tertullian and the Church*, Cambridge, Cambridge UP, 1995
RILEY-SMITH, JONATHAN "Crusading as an Act of Love" (1980), en CONSTANCE H. BERMAN, *Medieval Religion: New Approaches*, Nueva York, Routledge, 2005, 49-67
RIVAS REBAQUE, FERNANDO "Modelos eclesiales en la Historia de la Iglesia Antigua (ss. I-IV)", *XX Siglos*, XIII, 51 (2002), 89-98
RIVAS REBAQUE, FERNANDO "Los profetas (y maestros) en la *Didajé*: Cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos", en S. GUIJARRO (coord.), *Los comienzos del Cristianismo*, 2006, 181-203
ROLOFF, JÜRGEN *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993
ROLOFF, JÜRGEN „Kirche im Spannungsfeld gestaltender Kräfte: Die Vielfalt von Bildern der Kirche im Urchristentum", *Bibel und Kirche*, 56 (2001), 203-211, trad. esp. *Selecciones de Teología*, 164 (jun. 2002), 244-250
SESBOUË, BERNARD "El testimonio de la Iglesia antigua: Las instituciones sacramentales, IV: El desarrollo de la disciplina penitencial" en H. BOURGEOIS et al., *Historia de los dogmas*, III: *Los signos de la salvación*, 1995, 47-85 (74-85)
SINCLAIR, R. K. *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, Cambridge UP, 1991
STARK, RODNEY *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, Princeton UP, 2003
STARK, RODNEY *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Nueva York, Random House, 2005
TEIXIDOR, JAVIER *Bardesane d'Edesse: Le premièr philosophe syriaque*, Paris, Cerf, 1992

TIHON, PAUL "La Iglesia", en H. BOURGEOIS et al., *Historia de los dogmas,* III: *Los signos de la salvación*, 1995, 261-309
TREVETT, CHRISTINE "Montanism", en PHILIP F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, 2000, 929-951
TURNER, VICTOR *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell, 1975

X. PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA

AGAMBEN, GIORGIO *Homo sacer*, 3 ts., I. *El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pre-textos, 1998; II. *Estado de excepción*, Pre-textos, Valencia, 2004; III. *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer*, Pre-textos, Valencia, 2000
BAUCKHAM, RICHARD Jesus and the Eyewitnesses: The Gospel as Eyewitness Testimony, Grand Rapids, Eerdmans, 2006
BERIAIN, JOSETXO; FERNÁNDEZ UBIETA, ROGER (coords.), *La cuestión vasca: Claves de un conflicto cultural y político*, Barcelona, Proyecto A, 1999
BRUNER, JEROME "Life as Narrative", *Social Research*, 71, 3 (otoño 2004), 691-710
BUBER, MARTIN *Eclipse de Dios: Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2003 (1952)
BYRSKOG, SAMUEL *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tubinga, Möhr Siebeck, 2000
CASANOVA, JOSÉ *Public Religions in the Modern World,* Chicago, Univ. of Chicago, 1994
CHIRIASSI COLOMBO, ILEANA "Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, III. *Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997, 207-224
CLERCK, PAUL DE « Croissance démographique et évolutions théologiques : Eucharistie(s) et ministères à la fin de l'Antiquité chrétienne », *www.catho-theo.net*, 2006 / 2, 228-249, disponible en http://www.catho-theo.net/Croissance-demographique-et
DAVIS, NATALIE ZEMON *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard UP, 1983
DAVIS, NATALIE ZEMON *Mujeres de los márgenes: Tres vidas del s. XVII*, Madrid, Cátedra, 1999 (1995)
DIRK MOSES, A. "Hayden White, nacionalismo traumático y la función pública de la historia", *HAFO*, 38 (2007), 81-105
EVANS, CRAIG A. "The Implications of Eyewitness Tradition", *JSNT*, 31 (2008), 211-219
FAIVRE, ALEXANDRE *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977
FAIVRE, ALEXANDRE « Une identité en construction: Acteurs et structures du champ religieux chrétien », en G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI (dirs.), L'Atlante del Cristianesimo (Atlas of Christianity), Turín, UTET, 2006
FOUCAULT, MICHEL *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado,* Madrid, La Piqueta, 1992 (1975-76)
FREUD, SIGMUND "Lo siniestro" (1919), en id. *Obras completas*, VII (1916-1924), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, 2483-2505 (también en *OC*, XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979)
GILMORE, LEIGH *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, Itaca, Cornell UP, 2001
GIRARD, RENÉ *El misterio de nuestro mundo: Claves para una interpretación antropológica*, Barcelona, Sígueme, 1982 (1978)
GLOCKNER FLAGETTI, VALENTINA *De la Montaña a la Frontera: Identidad, Representaciones Sociales y Migración de los Niños Mixtecos de Guerrero*, Puebla, Universidad de las Américas (tesis de licenciatura), 2006, disponible en http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lac/glockner_f_v/index.html
GRYSON, ROGER *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècles*, Gembloux, Duculot, 1970
HANNON, VINCENT EMMANUEL "The Order of Deaconesses in the Early Church", en id. *The Question of Women and the Priesthood: Can Women Be Admitted to Hold Orders?*, Londres, G. Chapman, 1967, 71-96, en http://www.womenpriests.org
HENGEL, MARTIN *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Londres, SCM, 2000
JIMÉNEZ URIOLA, ROQUE *García Márquez en 300 citas*, Barranquilla, Antillas, 1995

JOHNSON, ELISABETH A. "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us. Jesus Research and Christian Faith", en DORIS DONNELLY (ed.), *Jesus. A Colloquium in the Holy Land*, Nueva York, Continuum, 2001 (trad. esp. de XABIER PIKAZA, Estella, Verbo Divino, 2005).
JUARISTI, JON *El bucle melancólico: Historia de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997
LEMUS CALLEJAS, JOSÉ MIGUEL "García Márquez: El prestidigitador de las palabras", *Latinoamérica*, 43 (2006), 37-57
LEVINAS, EMMANUEL *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997 (1977)
LYTHGOE, ESTEBAN "Consideraciones sobre la relación historia-memoria en Paul Ricoeur", *Revista de filosofía*, 60 (en. 2004), 79-92
MACDONALD, MARGARET Y. *Las comunidades paulinas: Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, Sígueme, 1994
MACDONALD, MARGARET Y. "Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of the Early Christianity" en BALCH y OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context*, 2003, 157-184
MADIGAN, KEVIN; OSIEK, CAROLYN (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva: una historia documentada*, Estella, Verbo Divino, 2006
MILBANK, JOHN "Paul against Biopolitics", Center of Theology and Philosophy, Univ. of Nottingham, 2007, disponible en http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/
PLUMMER, KENNETH *Documents of Life*, 2: *An Invitation to a Critical Humanism*, Londres, Sage, 2001
RICOEUR, PAUL "Verdad en la acción histórica. Palabra y praxis", en id., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990 (1955), 145-205
RIVAS REBAQUE, FERNANDO (2005b) "La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 2005, 211-262
ROBERT, MARTHE *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*, Madrid, Taurus, 1973
ROSSI, MARY ANN "The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity", en ROBERT C. SMITH, *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E.R. Dodds*, Nueva York, UP of America, 1985, 53-85, disponible en http://www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp
RÜPKE, JÖRG „*Collegia sacerdotum:* Religiöse Vereine in der Obersicht", ULRIKE EGELHAAF-GAISER, ALFRED SCHÄFER (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2002, 41-68
SCHNACKENBURG, RUDOLF *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona, Herder, 1998
SCHREITER, ROBERT *Violencia y reconciliación: Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998
SOBRINO, JON; LÓPEZ-VIGIL, MARÍA *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador*, Madrid, Hoac, 1993
STERLING, GREGORY E. *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, anf Apologetic Historiography*, Leiden, Brill, 1992
TETLOW, ELISABETH M *Women and Ministry in the New Testament*, Nueva York, Paulist, 198, en http://www.womenpriests.org
THEISSEN, GERD "Estratificación social de la comunidad de Corinto", en id. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 189-234
TURNER, VICTOR *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell UP, 1967
TURNER, VICTOR *The Drums of Affliction: A Study of the Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968

XI. MÍSTICA DEL HECHO HISTÓRICO

Vid. autores de época en notas

ALEMANY FERRER, RAFAEL "La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del s. XV?", en CRISTINA SEGURA GRIAÑO (ed.), *La voz del silencio,* I. *Fuentes directas para la historia de las mujeres* (ss. VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, 1992, 251-264
ÁLVAREZ SANTALÓ, CARLOS; BUXÓ I REY, Mª JESÚS; RODRÍGUEZ BECERRA, SALVADOR (coords.), *La religiosidad popular*, I. *Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 2003
AMANN, EMILE; DUMAS, AUGUSTE *El orden feudal*, en AGUSTIN FLICHE, VICTOR MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia*, t. VII, Valencia, Edicep, 1975

ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES *Los recogidos: Nueva visión de la mística española*, Madrid, FUE, 1975
ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994
ANDRÉS MARTÍN, MELQUIADES "Los movimientos carismáticos en la España del s. XVI" en XABIER PIKAZA, N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia,* 1999, 75-90
ANDRES MARTIN, MELQUIADES et al. *El siglo del Quijote (1580-1680)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986-1988
ASENSIO, EUGENIO *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes*, con algunas adiciones y notas del autor, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000
BALTHASAR, HANS URS VON "Fides Christi", en *Ensayos teológicos*, II. *Sponsa Verbi*, Madrid, Guadarrama, 1964 (1961), 57-96
BALTHASAR, HANS URS VON *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971
BARTHÉLEMY, DOMINIQUE *Caballeros y Milagros: Violencia y sacralidad en la edad media*, Valencia, Univ. de Valencia, 2006
BATAILLON, MARCEL *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*, México, FCE, 1966[2]
BLÁZQUEZ, JOSÉ Mª "La violencia religiosa cristiana en la *Historia eclesiástica* de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la Historia eclesiástica de Teodoreto de Ciro", *Gerión*, 26, 1 (2008), 453-490
BOFF, LEONARDO *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982
BUBER, MARTIN *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996
BYNUM, CAROLINE WALKER "Religious Women in the Later Middle Ages" (1987b), en JILL RAITT (ed.), BERNARD MCGINN y JOHN MEYENDORFF (cols.), *Christian Spirituality,* II*: High Middle Ages and Reformation*, Londres, Routledge, Kegan & Paul, 1987, 121-139
BYNUM, CAROLINE WALKER "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," en id., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion,* Nueva York, Zone Books, 1991, 27-51
BYNUM, CAROLINE WALKER *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Filadelfia, Philadelphia UP, 2007
BYNUM, CAROLINE WALKER "Patterns of Female Piety in the Later Middle Ages", en JEFFREY F HAMBURGER y SUSAN MARTI (eds.), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Nueva York, Columbia UP, 2008, 172-190
CAPES, D. B. "Imitatio Christi and the Gospel Genre", *Bulletin for Biblical Research,* 13, 1 (2003), 1-19
CHENU, MARIE-DOMINIQUE "The Evangelical Awakening" (1969), en BARBARA H. ROSENWEIN, LESTER K. LITTLE (eds.), *Debating the Middle Ages*, Malden, Blackwell, 1998, 310-329
CHRISTENSEN, MICHAEL J.; WITTUNG, JEFFERY A. *Partakers of the Divine Nature: the History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Madison / Grand Rapids, Farleigh Dikinson UP / Baker AP, 2007
CIRLOT, VICTORIA; GARÍ, BLANCA *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999
CONSTABLE, GILES "The Ideal of the Imitation of Christ", en id., *Three Studies in Medieval Social and Religious Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, 145-248
COSTEN, MICHAEL *The Cathars and the Albigensian Crusade*, Manchester, Manchester UP, 1997
COUSINS, EWERT "The Humanity and the Passion of Christ", en JILL RAITT (ed.), *Christian Spirituality*, II, 1987, 375-391
DECONICK, APRIL *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says*, Londres, Continuum, 2007
ERASMO DE ROTTERDAM, *El Enquiridión*, trad. por el ARCEDIANO DEL ALCOR, en la edic. de DÁMASO ALONSO y MARCEL BATAILLON, Madrid, CSIC, 1972 (facs. 1932)
FRANCESC GRACIA, "Fuego: Las acciones, los rituales y la vida", en ELISENDA ARDÈVOL PIERA, GLÒRIA MUNILLA CABRILLANA (coords.), *Antropología de la religión: Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, UOC, 2003, 181-273
FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1978
FULTON, RACHEL *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary*, Nueva York, Columbia U.P., 2002
GESTEIRA, MANUEL "La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología", en GABINO URIBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid, UPCO, 2003, 93-135
GIORDANO, ORONZO *Religiosidad popular en la alta edad media*, Madrid, Gredos, 1983
GNILKA, JOACHIM *Teología del NT*, Madrid, Trotta, 1998

GODZIEBA, ANTHONY J. "From *Vita Christi* to *Marginal Jew*: The Life of Jesus as Criterion of Reform in Pre-Critical and Post-Critical Quests", Universidad de Lovaina**,** Simposio *Sourcing the Quests*, Departamento de Teología Dogmática, 30 de Abril 2004, 1-26
GOLDMANN, LUCIEN *El hombre y lo absoluto* (Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le Theatre de Racine), Barcelona, Península, 1968
GONZÁLEZ, ANTONIO *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1999
GRAÑA CID, MARÍA DEL MAR "¿Leer con el alma *y* escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita", en ANTONIO CASTILLO GÓMEZ, *Historia de la cultura escrita: del Oriente antiguo a la sociedad informatizada*, Gijón, Trea, 2002, 385-452
GRILLMEIER, ALOYSIUS *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* (Jesus der Christus im Blauben der Kirche, I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon), Salamanca, Sígueme, 1997,
GRÜNDLER, OTTO "Devotio moderna", en JILL RAITT (ed.), *Christian Spirituality*, II, 1987, 176-193
GUTIÉRREZ, GUSTAVO *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job,* Salamanca, Sígueme, 2001[4] (1986)
HALLMAN, JOSEPH M. "The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople", *Journal of Early Christian Studies*, 5, 3 (1997), 369-391
HUETE FUDIO, MARIO "La religiosidad popular en la plena Edad Media a través de las Cantigas de Santa María", en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO (coord.), *Religiosidad popular en España: Actas del Simposium* (1/4-9-1997), 135-158
HURTADO, LARRY *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003
IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía* ("Relato del peregrino") *y Diario espiritual*, Madrid, BAC, 1992
ISABEL DE VILLENA, *Vita Christi*, ed. LLUISA PARRA, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986
JACOBO DE LA VORÁGINE (BEATO IACOPO DE VARAZZE) *Leyenda de los santos* (*que vulgarmente Flos Santorum llaman*), ed. de FÉLIX JUAN CABASÉS, Madrid, UPCO, 2007
JASPERS, KARL *Los grandes filósofos: Los hombres decisivos (Sócrates, Buda, Confucio, Jesús)*, Madrid, Tecnos, 1993 (al. 1957, ing. 1962)
JULIANA DE NORWICH, *Revelations of Divine Love*, Nueva York, Cosimo Classics, 2006 (1393)
JURGENS, WILLIAM A. *The Faith of the Early Fathers*, II, Collegeville, Liturgical, 1970
KEMPE, MARGERY *The Book of Margery Kempe*, ed. de BARRY WINDEATT, Harmondsworth, Penguin, 1985
KNOWLES, M. D. (dir.) *La Iglesia en la Edad Media,* en L. J. ROGIER et al. (dir.), *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1977
LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM "Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtesschreiber betracht" (1778) en id., *Theologischer Nachlass*, Berlin, 1784, 42-75; ed. por KARL LACHMANN, FRANZ MUNCKER, *Lessings Werke* (1886-1924), t. 16, Leipzig, Göschen, 370-91; ed. ing. por HENRY CHADWICK, "New Hypothesis Concerning the Evangelists Regarded as Merely Human Historians" en *Lessing's Theological Writings*, Stanford, Stanford UP, 1956, 65-81
Libro de Alexandre, FRANCISCO MARCOS MARÍN (ed.), Madrid, Alianza, 1987, en www.cervantesvirtual.com
Libro de Apolonio, DOLORES CORBELLA (ed.), Madrid, Cátedra, 1999, en cuya edición se basa la versión disponible en www.cervantesvirtual.com
Libro del caballero Zifar, JOAQUÍN GONZÁLEZ MUELA (ed.), Madrid, Castalia, 1990 en www.cervantesvirtual.com
LITTLE, LESTER K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980
LUBAC, HENRI DE *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, Paris, 1949[2]
LUBAC, HENRI DE *Exégèse médiévale: Les Quatre sens de l'Écriture*, 2 partes y 5 ts., Paris, Aubier, 1959
LUDOLFO DE SAJONIA *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo*, traducida y considerablemente aumentada por ANTONIO ROSELLO Y SUREDA, Madrid, Celestino G. Álvarez / J. Sierra, 1847-49
MALDONADO, LUIS "La religiosidad popular" en ÁLVAREZ SANTALÓ et al. (coords.), *La religiosidad popular*, I, 2003, 30-43
MARTÍN VELASCO, JUAN *Testigos de la experiencia de la fe: Pablo, Gregorio de Nisa, Agustín, Bernardo, Francisco de Asís, Buenaventura, Tomás de Aquino, Ignacio, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Teresa del Niño Jesús, Dietrich Bonhoeffer*, Madrid, Narcea, 2001
MCGINN, BERNARD *Meister Eckhart and the Beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Nueva York, Continuum, 1994

MCGINN, BERNARD *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350* (*The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, III), Nueva York, Crossroad, 1998
MOLTMANN, JÜRGEN *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Sígueme, 1993
MONSERRAT, JOSÉ *El galileo armado: Historia laica de Jesús*, Madrid, EDAF, 2007
MORRISON, KARL *I am You: The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton, Princeton U. P., 1988
MORRISON, KARL *Understanding Conversion,* Charlottesville, University of Virginia, 1992
NIRENBERG, DAVID *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton UP, 1996
ORTS, JOSEP-LLUÍS "Una muestra temprana de peculiarismo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de sor Isabel de Villena", en CRISTINA SEGURA GRIAÑO (ed.), *La voz del silencio,* I. *Fuentes directas para la historia de las mujeres* (ss. VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, 1992, 265-275
PERRONE, LORENZO "El cuarto concilio de Constantinopla (869-870). Primado romano, pentarquía y comunión eclesial en vísperas de la separación entre oriente y occidente", en G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, 137-156
PORETE, MARGARITA *Espejo de las almas simples*, ed. de BLANCA GARÍ, Madrid, Siruela, 2005
QUASTEN, JOHANNES *Patrología*, II: *La edad de oro de la literatura patrística griega*, Madrid, BAC, 1962
RAPLEY, ELISABETH *A Social History of the Cloister: Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Montreal, McGill-Queen's UP, 2001
REINHARTZ, ADELE *Jesus of Hollywood*, Nueva York, Oxford UP, 2007
REVUELTA SAÑUDO, MANUEL; MORÓN ARROYO, CIRIACO (eds.) *El erasmismo en España*, Coloquio en la Bib. Menéndez y Pelayo (10/14-6-1985), Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986
SANTOS LÓPEZ, MODESTO "El Enquiridión o la filosofía de Cristo", *Pensamiento,* (61) 229, 2005, 117-146
SCHILLEBEECKX, EDWARD *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1966
SCHÖKEL, LUIS ALONSO; SICRE, JOSÉ LUIS (eds.), *Job: Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002[2]
SESBOÜE, BERNARD *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris, Cerf 1994
TAYLOR, CHARLES *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge UP, 1989
TELLECHEA IDÍGORAS, JOSÉ IGNACIO *Ignacio, solo y a pie*, Madrid, Cristiandad, 1986
TELLECHEA IDÍGORAS, JOSÉ IGNACIO *Ignacio de Loyola: la aventura de un cristiano*, Santander, Sal Terrae, 1998
TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986
TROELTSCH, ERNST *The Social Teaching of the Christian Churches* (Die Soziallehren der Christlichen Kirchen, 1912), Louisville, Westminster John Knox, 1931
VAUCHEZ, ANDRÉ *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987
VILANOVA, ANTONIO *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989

EPÍLOGO

CULLMANN, OSCAR *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Estela, 1968 (1946)
ELLACURÍA, IGNACIO "Historicidad de la salvación cristiana", *Revista Latinoamericana de Teología,* 1 (1984), 5-45
ELLACURÍA, IGNACIO "Utopía y profetismo", en JON SOBRINO e I. ELLACURÍA (dirs.), *Mysterium liberationis*, I, Madrid, Trotta, 1990, 393-442
ELLACURÍA, IGNACIO "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", en JON SOBRINO e I. ELLACURÍA (dirs.), *Mysterium liberationis*, II, Madrid, Trotta, 1991, 127-153
GONZÁLEZ, ANTONIO "La historia como revelación de Dios según Pannenberg", *RELaT*, 25 (1992), 59-81
GUTIÉRREZ, GUSTAVO *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job,* Salamanca, Sígueme, 2001[4] (1986)
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966 (1806)
IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, JOSÉ MARÍA "*Conffessio Augustiniana:* Literatura católica y certamen confesional", *Espacio, Tiempo y Forma,* IV (*Historia Moderna*), 13 (2000), 165-181

KANT, IMMANUEL *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784), Madrid, Tecnos, 1987
KOSELLECK, REINHART *historia / Historia*, Madrid, Trotta, 2004 (1975)
LYON, GREGORY B. "Baudouin, Flacius, and the Plan for the Magdeburg Centuries", *JHI*, 64, 2 (abril 2003), 253-272
PANNENBERG, WOLFHART et al., *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme, 1977 (1968)
PANNENBERG, WOLFHART *Teología sistemática*, 3 vols., Madrid, UPCO, I: 1992; II: 1994; III: 2007 (1988)
RAHNER, KARL "Historia del mundo e Historia de salvación", en id., *Escritos de Teología*, V, Madrid, Taurus, 1964, 115-134
REINHARD, WOLFGANG "Disciplinamiento sociale, confessionalizacione, modernizzacione. Un discorso storiografico" en PAOLO PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna,* Bolonia, Il Mulino, 1994, 121-123
SCHILLING, HEINZ "Chiese confessionali e disciplinamiento sociale. Un bilanco provisorio della ricerca storica", en PAOLO PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna,* 1994, 125-169
SOBRINO, JON "La salvación que viene de abajo: Hacia una humanidad humanizada", *Concilium*, 314 (2006), 29-40
SOBRINO, JON *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992

ÍNDICE GENERAL

Introducción: Etapas en el camino 4

I. Historias desde el principio 24
1. Los primeros narradores de historias sagradas 25
   1.1. Chamanismo 25
   1.2. Identidad resistente 27
2. Los ritos chamánicos en la tradición bíblica: entre el servicio al pueblo y la ambición de poder 28
   2.1. Posesión 28
   2.2. Etapas de aprendizaje 29
   2.3. La memoria sobre los orígenes 31
   2.4. Profetas bajo presión 33
   2.5. Desintegración, resistencia o absorción 35
   2.6. Redefinir la identidad, actualizar la memoria 38
   2.7. ¿Ambición de poder? 39

II. Una memoria subversiva: la tradición de Israel 43
1. Síntesis de las tradiciones en el Primer Testamento 44
   Diferencias cualitativas 47
2. La memoria de Israel contra la esclavitud 51
   2.1. Templo, estado y mercado 51
   2.2. Entre la economía tribal y la política imperial 53
   2.3. El canon de la vida 56
   2.4. Origen de los enunciados legales sobre economía en la Torá 61
   2.5. La lucha de Israel contra la esclavitud 63
   2.6. Proverbios ricos, mandamientos pobres: Problemas en la práctica 66
   2.7. Breve descripción del sistema del Templo 68
   2.8. La economía política del emperador 71
   2.9. El prosbul de Hillel 74
3. ¿Una fraternidad universal? 77

III. La memoria violenta: escenarios bíblicos para "desaprender" 79
1. El aprendizaje empieza en el texto 81
2. La retórica de la violencia: odio al enemigo 84
   2.1. Macabeos y espartanos 84
   2.2. La retórica del Deuteronomio (1, 8 – 11, 32; 26, 26 – 30, 20) en su marco social 85
   2.3. De las sinagogas de aldea a un nuevo modelo de asamblea 90
3. Exégesis crítica de la violencia sagrada 92
   3.1. Concentración de lo sagrado en la persona viva 92
   3.2. La guerra santa 93
   3.3. El herem 97
   3.4. Enredados 97
   3.5. La máscara de hierro 98
   3.6. El análisis desacralizador de la violencia 100
4. De la venganza a la redención 103
5. El violento tiene entrañas 107
   5.1. Paradojas del mesianismo 107
   5.2. El tenso brazo del Señor de la tormenta: henoteísmo 112
   5.3. El Misterio asoma tras la máscara 114

IV. La memoria sobre la Diosa en Israel 117
1. Monoteísmo con misterio 118
   1.1. Raham, rahamim, rahum 118
   1.2. La Aserá en la Biblia y en la iconografía 119
   1.3. Epigrafía: "Por YHWH y por su ASRT" 121
   1.4. Marco social de la bendición: de la religión doméstica femenina al sacerdocio masculino 122
   1.5. Origen autóctono, sincretismo y represión 123
   1.6. ¿Diosa latente, Dios patente? Hacia la comunión interpersonal 123

2. Estereotipos femeninos 124
2.1. Un aprendizaje demasiado difícil 124
2.2. La presión de los modelos 125
2.3. Crítica de los arquetipos 126
2.4. Revisión de los estereotipos religiosos 131
2.5. Estereotipos positivos, negativos y ambivalentes 132
2.6. Recuperar el rostro oculto 134
3. El-la Dios-a bíblico-a desde una perspectiva de género 135
3.1. El lenguaje androcéntrico y su parodia 135
3.2. Lectura crítica a partir de la imagen inclusiva de Dios-a 136

V. La memoria sobre los malditos 139
1. Los reinos inferiores 140
2. El pueblo de la tierra: herederos convertidos en jornaleros 143
2.1. El derecho a la tierra 143
2.2. El pueblo contaminado 144
2.3. Llamada a purificar la tierra 148
2.4. Los haverim 152
3. El ‘awon: una visión determinista del mal 157
4. El ciclo de Henoc: una teología “ambiciosa” de la historia 161
5. Indicadores religiosos de identidad étnica 167
6. La hermenéutica de Qumrán 175
6.1. Textos bíblicos 175
6.2. Literatura parabíblica 180
7. Más allá de la i-lógica del herem 183
7.1. El misterio de la existencia 183
7.2. Romper el espejo mítico 184
7.3. La paráfrasis y el género pesher 187
7.4. Más allá del herem 189
7.5. Un nuevo chamanismo 193

VI. La memoria de Jesús 195
1. Jesús interpreta la tradición con su propia vida 196
2. Se hizo human@ 197
2.1. Jesús cambia 197
2.2. El trabajo de interpretar 198
2.3. Jesús cambia de cuatro modos 204
2.4. El aprendizaje vivido y el aprendizaje inducido 207
3. Un profeta que escucha a Dios-a en las personas vivas 208
4. En diálogo con los símbolos de su época: la expectación apocalíptica 212
5. Libres e iguales en el servicio 216
5.1. Jesus y las instituciones religiosas 216
5.2. Predisposición a la equidad 219
6. Del prosbul al perdón: economía de la comunidad de Jesús 221
7. Descentramiento del poder divino y liberación de los infravalorados 224
8. Tú eres (también) Ella 228
9. El aprendizaje de Jesús: memoria y esperanza 234
10. Un nuevo modelo de identidad 236
11. Historia de la recepción: una *nueva* modernidad 238
11.1. Intención subversiva 238
11.2. Desarrollo humano 239

VII. La memoria sobre el fin del mundo: una comunidad de iguales 241
1. Epifanía de la comunidad 242
1.1. Lo más común 244
1.2. Una comunidad alternativa 246
1.3. Correspondencia entre los símbolos y la organización social de las iglesias 247
2. Visiones sobre el trasfondo: Qumrán y el gnosticismo 252
2.1. La trampa del dualismo: el deseo de distinción 252
2.2. Visiones del amor 254
2.3. Visión del futuro 255

2.4. Desacralización del poder y nueva creación 256
2.5. El alma se olvida del cuerpo 258
3. Ascetismo imperial y milenarismo 259
3.1. Raíces del ascetismo 259
¿Un asceta comilón y bebedor? 259
Lectura individual, lectura comunitaria 260
Viaje a la Tebaida 264
La crisis social del Bajo Imperio 268
3.2. Raíces y desarrollo del milenarismo 270
El milenarismo pacífico 270
Pasarán más de mil años 273
3.3. El ascetismo hasta su auge: contexto imperial 274
Imperio helenístico 274
Tensiones entre culturas 276
Las mujeres y los esclavos tienen cuerpo 277
Nazarenos 282
Entre el desprecio contra el cuerpo y el amor místico: el Cantar de los Cantares 284
Modelos de virtud 288
Fabulación vs. Historia 291
El triunfo del encratismo 293
La sectarización del carisma 298
3.4. De la ascesis imperial a los objetivos comunes del *milenio* 300
Todo el Cuerpo es sagrado 300
La recuperación del sentido y de la sensibilidad 302
Los objetivos éticos del milenio necesitan de una estética popular: amor y compasión 303
4. La coherencia de los orígenes 305
La revolución del amor 305
La vida de los otros 306

VIII. Los evangelios en la encrucijada 309
1. Una narración singular 310
2. La fe, un acontecimiento histórico 313
Historias humanas sagradas 313
La libertad de Jesús 315
3. Culturas mestizas en un solo mundo 318
3.1. Memorias sobre Jesús 318
¿Borrar las diferencias? 321
Basar, euaggelion, evangelio(s) 323
3.2. El Evangelio de Pablo, discernido por Marcos 327
Un nuevo principio 329
3.3. Género mestizo 330
3.4. La audiencia incluida 332

IX. La asamblea humana: presencia y futuro de la comunión 334
1. La asamblea implícita 334
2. La muchedumbre evaluada 337
2.1. Juan: Debate sobre el mesianismo con una muchedumbre variable 341
2.2. Las multitudes, según Q 342
2.3. Mateo: ¿Es legítimo manipular la memoria? 343
2.4. Lucas: Historia del pueblo de Dios, reunido por Cristo. El surgimiento de la asamblea cristiana 345
2.5. Marcos: Raíces del movimiento de Jesús 346
2.6. La revolución cristiana, vista por Luciano 351
2.7. El punto de vista de la esclava 353
3. El proceso asambleario 354
3.1. Diversidad en la comunión 354
3.2. La tentación del rigorismo 357
3.3. "Qué él sea vuestro modelo" 361
3.4. El aprendizaje del diálogo: una asamblea viva 364
3.5. Paideia cristiana 367
3.6. Asamblea democrática, ministerios falibles, carismas expresables 369

3.7. Un mundo paralelo 374

X. Pérdida y recuperación de la memoria 379
1. Del testimonio a la Historia, a través de la historia oral 380
   1.1. Historia en segundo grado 380
   1.2. Del testimonio a la Historia 381
   1.3. Vidas narradas 385
   1.4. El valor de la narración 386
   1.5. Los fantasmas se disipan 388
2. Memoria passionis 390
   2.1. La sacralidad efectiva de la persona 390
   2.2. Rituales de la memoria, mitos del olvido 393
   2.3. Las formas de la memoria histórica: el relato de la Pasión, los testigos de la Shoá 395
   2.4. Memoria liberadora: los pueblos migrantes en el día de hoy 397
   2.5. El infierno del mercado en un mundo desigual 399
3. El olvido de la asamblea: una amnesia temporal 400
   3.1. Una tradición olvidadiza 400
   3.2. La fuente del memorial 402
   3.3. Patriarcado inerte 403
   3.4. Memoria inclusiva 406
   3.5. Memoria abierta 407
4. La eficacia de la memoria 409

XI. Mística del hecho histórico 412
1. Imitatio Christi 413
2. Contraste de paradigmas 417
3. El efecto de la humanidad de Jesús 420
4. Mediaciones dinámicas, lectura estática 423
   4.1. Una sociedad torturada 423
   4.2. Revelación del amor divino en palabras, hechos e imágenes 428
5. La historia de Jesús 432
6. El fuego divino 435
   6.1. Un fuego que aprende a no quemar 437
   6.2. Un fuego que habla en nuestro interior 438
7. La existencia de Cristo: fe, esperanza, amor 441
   7.1. “Tú eres mi hijo amado” Mc 1, 9 441
   7.2. Las actitudes religiosas 443

Epílogo: La Historia de salvación interpreta los signos de la memoria común 447
1. Diferencias entre el cosmos y el ser humano: sistema y libertad responsable 447
2. ¿Salvar la vida o destruirla? 449
3. Más allá de un sistema autolegitimador 450
4. El sentido de la vida y el sinsentido de la muerte: el corazón de Jesús 451

Apéndices 453
1. Tres órdenes históricos en la Biblia hebrea 453
2. Biblioteca de Qumrán: textos bíblicos y deuterocanónicos 454
3. Biblioteca de Qumrán: textos parabíblicos y doctrinales 457

Bibliografía general 459
Abreviaturas y referencias comunes 464
Abreviaturas literatura intertestamentaria 467

Bibliografía citada 469

ÍNDICE GENERAL 496