

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 21

QUITO, ECUADOR
1996

Consejo Latinoamericano
de Iglesias
CLAI
CENTRO DE DOCUMENTACION



Contenido

EDITORIAL <i>Sandro Gallazzi</i>	5
"POR MEDIO DE EL, EL DESIGNIO DE DIOS HA DE TRIUNFAR" <i>Sandro Gallazzi</i>	11
EL GEMIDO DE LA CREACION Y NUESTROS GEMIDOS <i>Ivone Gebara</i>	35
LA VIDA DE LA NATURALEZA EN PERSPECTIVA BIBLICA (Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia) <i>José Severino Croatto</i>	47
LA TIERRA Y LOS CIELOS SE CASAN EN LA ALABANZA Los salmos y la ecología <i>Marcelo de Barros Souza</i>	57
DESDE LA TORMENTA: EL GEMIDO DE LA CREACION Y LA RESPUESTA DE DIOS A JOB (Jb. 38, 1-42, 6) <i>Leif Vaage</i>	73
"YO SERE PARA EL COMO AQUELLA QUE DA LA PAZ" <i>Ana Maria Rizzante</i>	91
CONVERTIR EL UNIVERSO EN UNA CASA SOLIDARIA <i>Elisa Estévez</i>	103
SER LIBRES COMO PÁJAROS Una meditación ecológica de Lucas 12, 22-31 <i>José Cárdenas Pallares</i>	115
FIN DEL MUNDO: ¿DESTRUCCIÓN O RECREACIÓN? (Estudio sobre la 2 Pe. 3, 5-13) <i>Raúl H. Lugo Rodríguez</i>	127
LO COMUNAL EN LA MODERNIDAD: UNA EVALUACIÓN BÍBLICA <i>Diego Irarrázabal</i>	143

RECENSIONES

ANTONIO R. CERESKO.

Introducción al Antiguo Testamento.

Barranquilla, Seminario Teológico Presbiteriano

(Apartado Aéreo 6078), 1994. Traducido por Alicia Winters

163

Jorte Pixley

CHOD MYERS. Evangelio de São Marcos

São Paulo, Edições Paulinas, 1992, págs. 570

167

Dagoberto Ramírez

EDITORIAL

Invito a todos nuestros lectores a pasear con nosotros por las páginas de este número de *RIBLA* para que, en compañía de varias amigas y amigos de esta nuestra patria grande, Abya Yala, podamos saborear el gusto de la tierra, del pan, del agua, del placer, de la vida. Una vida que debe ser amada, vivida y defendida, para que un día cese todo lo que, con las fuerzas de la muerte, hace gemir a toda la creación.

Ecología: no como los falsos programas financiados por el Banco Mundial que intentan mantener artificialmente viva la naturaleza, con sus hipócritas políticas de desarrollo. Ecología como selva palpitante en nuestra vida, como fe en la vida en esta ciudad llena de muerte, como compromiso con la vida de todo y de todos, en especial de los indefensos, de los pequeños, de los últimos.

Ivone Gebara, nordestina querida y compañera, nos toma de la mano y nos conduce en el primer paso de nuestro caminar, cuestionando, provocando, estimulando, como sólo ella lo sabe hacer. Nos ayuda a repensar la creación desde nuevas referencias. La creación no como un momento del pasado, de un ayer bonito y después estropeado, sino como un proceso constante, capaz de recomenzar a cada instante en nosotros y con nosotros.

En la perspectiva eco-feminista, Ivone nos ayuda a criticar toda una lectura patriarcal de la Biblia que por largo tiempo ha justificado la violencia contra la mujer, la naturaleza y la vida, y nos hace repensar a nosotros mismos como elementos participantes del único cuerpo que es la vida, que es la naturaleza, que es Dios, y no como dominadores, superiores, señores del universo. Nos desafía, a pesar de las incertidumbres y de las dudas, a una nueva

alianza, aunque no siempre en los moldes bíblicos, en la tentativa de que seamos fieles a las personas de nuestro tiempo, a nuestra historia, a nuestro cuerpo, a nosotros mismos.

José Severino Croatto, maestro desde los campos que circundan la linda Buenos Aires, nos brinda un interesantísimo ensayo que nos lleva a reflexionar sobre las prácticas de guerra de los asirios, egipcios y babilonios. A partir del análisis de las implicaciones de opresión económica y política de esta práctica concluye, en sintonía con Ivone, que el poder, para lograr manifestarse, necesita destruir la naturaleza, subyugándola a sus intereses. El hacha de ayer y el *napalm* devastador de hoy, provocan el mismo gemido de la naturaleza que lamenta sus heridas, y de pueblos enteros inmolados a los deseos de dominación de los más fuertes. Severino va más al fondo buscando mostrar cómo el modelo mitológico de Gilgamesh, del héroe conquistador y civilizador, es justamente el del destructor de bosques, el arrasador de campos. Este modelo guió la actuación de los poderosos y fue asumido también por los reyes de Judá e Israel, lo que provocó la resistencia profética. Interesantes son asimismo las reflexiones conclusivas acerca de las amenazas de una intervención, muchas veces “anti-ecológica”, del poder justiciero de Dios. Es la inversión de la práctica de los poderosos de la tierra para que la vida pueda triunfar sin más amenazas y miedos.

Sandro Gallazzi, sumergido en medio de la selva amazónica, se pone a la escucha del gemido sofocado de las “exiliadas”, las mujeres víctimas, desde siempre, de los horrores de tantas, de todas las guerras, y del llanto de los hijos “bastardos”, generados por úteros violentados y despreciados. Y nos acompaña, estupefacto, a ver transformarse este grito en palabras de consuelo, de esperanza. El grito se convierte en fuente de una nueva teología, capaz de multiplicar los rostros de un único Dios, tan único y tan múltiple que es también Dios de mujeres violentadas, de hijos bastardos, de naciones despreciadas. En las palabras del Segundo Isaías, Sandro nos hace ver el sueño de una vida reconstruida, rehecha, sin más caos, tinieblas, desiertos y abismos asustadores, sueño de úteros fértiles, de senos hartos, de tiendas abiertas, de casas llenas de hijos, de vida, de pan repartido. Sueño que convive, como nos enseña la experiencia milenaria de los pobres, con el dolor, el sufrimiento y hasta la muerte de quien, hecho esclavo de Yavé, se obstina en soñar que este sueño es para todos y es posible: dar la vida para que todos tengan vida.

Nuestro caminar continúa pasando por la literatura post-exílica. Tres amigos nos van a llevar por estos senderos.

Marcelo de Barros Souza, desde el monasterio de Nuestra Señora de la Paz, allá en la meseta goiana, tierra rica y sufrida, eternamente disputada, tierra de sudor y de cercas, de peones ganaderos, de ricos hacendados y de trabajadores esclavos, nos encanta con su reflexión sobre los Salmos. Cantar la naturaleza, cantar sus fenómenos es dejar cantar a la naturaleza, es abrir nuestros oídos para escuchar este canto nuevo que es escuchado por todos los

pueblos. Es el universo que canta el nombre de Dios (Sal. 8). Marcelo nos hace saborear salmos pre-israelitas, memorias de cultos a las fuerzas de la naturaleza, a la fertilidad de la tierra y al poder del sol, y nos lleva a una comprensión más ecuménica de la alianza que une a Dios y a los pueblos, y a éstos entre sí, en un compromiso mayor con la vida. Una verdadera espiritualidad ecológica en sus dimensiones ecuménica, humana, liberadora, amorosa y contemplativa.

Leif Vaage, con su larga experiencia peruana, nos escribe desde las frías tierras de Canadá y nos sorprende. Su propuesta de lectura del libro de Job vuelve al revés nuestras interpretaciones y se impone como una novedad estimulante que, con certeza, marcará presencia. Leif rechaza usar la clave clásica del justo e inocente Job, representante de los oprimidos que sufren, que cuestiona y derrumba la teología sapiencial de la retribución. La respuesta de Dios, desde la tempestad, es provocadora y cuestiona profundamente la queja de Job, que sólo ve esclavitud, impotencia, desilusión. No es verdad que a sus criaturas Dios “les cierra el camino por todos lados”. Dios creó libertad, autonomía, fuerza para luchar. El caballo de guerra no teme ni se acobarda frente a la espada, el asno salvaje no se somete a los arreos, el búfalo no duerme en el establo, y hasta el leviatán “si llegas a tocarlo con tu mano, te hará una guerra que no olvidarás, y nunca más volverás a hacerlo”. La libertad de la naturaleza es un llamado a la dignidad. Sólo el ser humano y los animales “civilizados” aceptan la esclavitud. Lejos de llorar y cuestionar a Dios, Job necesita convertirse y cuestionarse a sí mismo. Leif cuestiona así nuestras lecturas que pretenden ser liberadoras, pero que no siempre desaffan a las personas a descubrir dentro de ellas las simientes de libertad que el Creador dejó como su marca mayor.

Ana Maria Rizzante, compañera de caminata y partícipe en el amor y en el compromiso con este pueblo mestizo de la embocadura del río Amazonas, nos deleita, trabajando el Cantar de los Cantares, encontrando en él la eterna lucha de la mujer contra los querubines, asustadores leones de granja, que nos prohíben el acceso al paraíso y al arca de la palabra santa, controlados por los poderosos. Es la búsqueda de la paz, del bien, de la satisfacción, del gozo, alcanzados haciendo el amor,

...porque nada hay más importante, más serio, más sagrado, más divino que pueda ser hecho, que estar juntos, estar desnudos, ser carne una del otro, sin tener ninguna vergüenza...

El Cantar como fe en la posibilidad de reconstruir el paraíso sin dominación, sin violencia, ni dolor, sin palacio, templo, contratos, reglas de pureza y de comportamiento. El Cantar como nueva manera de hacer profecía: viña como mujer, viña como tierra, no para el lucro de los hermanos o del rey, sino “para la vida, para el placer, para el juego, para el amor”. ¡Mi viña es sólo mía!

El Cantar como pascua, como primavera capaz de fecundar, de gestar, de parir un jardín que con certeza vencerá contra las fuerzas de la muerte. El Cantar como proclamación de que Dios tiene cuerpo y rostro de mujer capaz de ser para todos sus amados “una fuente de agua viva”, “una mensajera de paz”. Es la más pura ecología: la reconstrucción del jardín primitivo y definitivo.

Allá del norte, cerca del muro de acero que todavía resiste en pie y divide a ricos y pobres, allá, de las sufridas tierras de México y de Guatemala, nos llegan más presentes y riquezas.

Elisa Estévez busca en los sinópticos los

...elementos que sustentan nuestra opción para vivirmos en armonía con todo el cosmos, sintiéndonos parte de la creación, es decir, “criaturas con”.

Las raíces milenarias de los mayas ayudan a descubrir cómo los elementos de la naturaleza sirven como símbolos, sacramentos de la experiencia del Dios encarnado en la historia. Cuatro son los temas que Elisa trabaja en este ensayo. La casa es símbolo del espacio de acogida, de solidaridad y de comunicación. La criatura, alimentada por el cuidado amoroso de Dios, se torna señal viva de una relación no prepotente del ser humano con el resto de la creación. El monte es vivido como el lugar sagrado, como espacio de comunión con la divinidad, como experiencia de la proximidad de lo divino. La luz y las tinieblas son elementos de la naturaleza que nos ayudan a conocer el perenne conflicto entre la vida y la muerte, e indican los rumbos de una lucha permanente en favor de la vida.

José Cárdenas Pallares, desde sus “playitas encantadoras” en la orilla del Pacífico, ve aproximarse un tipo de sociedad que, por dinero, está destruyendo inexorablemente la naturaleza y auto-destruyéndose, y se pregunta si es posible otra manera de vivir. Dirige esta pregunta al evangelio de Lucas 12, 22-31, y busca alternativas en él: “No se preocupen...”. José, al trabajar esta perícopa lucana, encuentra la propuesta más dura y radical de Jesús frente a la situación de su tiempo. La búsqueda del reinado de Dios es lo que realmente debe importar. No se trata de una simple fe en la creación, ni en la madre naturaleza, esto es, en los pájaros y en las flores del campo. Se trata de creer en una propuesta que abarca todas las dimensiones de nuestra vida y nos hace sujetos de la construcción de la fiesta, del perdón, de la alegría. Los valores son puestos no por los poderosos, y sí a partir de los débiles. ¡No se puede servir a dos señores! Por cierto, nadie garantiza su futuro con acumulaciones, o ricos planes de jubilación. El futuro es don de Dios. La vivencia de estos valores es la que nos permite garantizar la vida, la de la naturaleza, y la nuestra en ella y con ella.

Raúl Lugo Rodríguez, un amigo más de este México tan sufrido, muro de Berlín del neoliberalismo, nos hace sentir su voz cargada de ternura y de esperanza. El nos conduce por medio de palabras duras de entender: palabras

de destrucción del mundo, de los cielos, de la tierra y de la promesa apocalíptica de reconstrucción de nuevos cielos y nuevas tierras. Las palabras de 2 Pedro 3, 5-13, presentadas con conocimiento y detalles exegéticos, pasan a resonar en nuestros oídos como la respuesta, dura, pero llena de esperanza, a quien, como nosotros, ya no enchufa con la *parusía*, no hace del fin un elemento de su espiritualidad. Dos destrucciones: la de las aguas, ayer, la del fuego, mañana, en el fin. Destrucción de relaciones de muerte y de estructuras de injusticia. Entre las dos destrucciones se da nuestro caminar. Raúl nos desafía, a los cristianos, junto con todos los seres humanos, “a conservar y hacer crecer esta casa común que Dios creó para todos”. Pues los nuevos cielos y la nueva tierra serán la vida definitiva de todo lo que de bueno sabremos construir nosotros, nuestros antepasados, los que nos sucederán. Con las palabras del padre Jorge, Raúl nos explica el cielo:

¡Imaginen! Llegar allá y poder ver de nuevo Chichén Itzá en su majestuoso esplendor. ¡Ah... lo veremos, no obstante, en su ambiente natural, sin este desmatamiento asesino que transformó el lugar de culto de nuestros abuelos en un espectáculo insulso para turistas gringos.

Y, para terminar, del corazón de nuestra Abya Yala, de los altos de los Andes bolivianos y aymaras, oiremos la voz de Diego Irrarázabal que nos hace pensar a partir de las categorías andinas. Este estudio, fruto del quinto encuentro de teología andina, nos presenta la cultura andina como lugar teológico donde, a partir de la milenaria experiencia de estos pueblos, son repensadas y redefinidas realidades como palabra, cuerpo, reino, espíritu, comunidad y que, después de esta mezcla cultural, se nos presentan con un rostro más rico, pluridimensional, concreto, que nos permite “reconocer a Cristo presente en el modo de vivir quechua, aymara, mestizo”. La interacción entre pachamama y cuerpo de Cristo, entre “fies-ta” y Reino de Dios, entre pequeños y iglesia, entre ritos andinos y espíritus, entre casa y universo, clarifican, apuntan hacia nuevos rumbos, abren puertas a una comprensión holística del misterio y de la vida. Diego nos ayuda a “que seamos fieles a lo que cada uno y todos somos o ansiamos ser”. Y nos hace superar el “falso dilema entre ser andino o ser moderno, entre ser andino o ser cristiano”.

Este número termina brindándonos dos reseñas. Jorge Pixley nos presenta la Introducción al Antiguo Testamento de Antonio R. Ceresko, resultado de cursos impartidos sobre el asunto, en una clave liberadora. Con Dagoberto Ramírez tenemos la oportunidad de conocer mejor el interesante trabajo de Ched Myers, *Evangelho de São Marcos*, que busca ser una lectura política al servicio de la lucha de las “periferias”.

La lectura atenta de estos textos nos llevará a sentir juntos nuestra responsabilidad común por la vida y nos desafiará a una coherencia ecológi-

ca y comunitaria para que todos tengan vida, y la tengan en abundancia.

A todos quienes colaboraron para que este trabajo se realizase, nuestro agradecimiento.

“POR MEDIO DE EL, EL DESIGNIO DE DIOS HA DE TRIUNFAR”¹

Sandro Gallazzi

Es común pensar en los exiliados, pero difícilmente pensamos en las exiliadas. Sin embargo, con certeza las había. Las mujeres exiliadas son saqueo, son despojo, son botín. Hacen parte de lo que debe ser repartido entre los soldados. ¿Y los hijos...? No son ni babilonios ni judíos. Son bastardos para unos, impuros para los otros. ¿Cuál es su genealogía? ¡Bastardos! ¡Naciones! Es de este grupo de excluidos y excluidas que surge la buena noticia, surge una teología nunca pensada de esta manera. Lo nuevo pasa por la boca de la mujer violentada y despreciada. Una nueva forma de pensar la naturaleza: amiga, solidaria, desmitizada, casa de la vida de la gente. Se experimenta también una nueva divinidad: creadora, llena de ternura, fuerte, amiga y redentora. Es una divinidad única, aunque “completa”, suma de todo lo que sea elemento de vida, de seguridad, de esperanza para los pobres. Es una divinidad de las naciones. Es poderosa porque es capaz de hacer que el esclavo, el excluido, la víctima de la violencia, se haga el mediador de la nueva alianza.

We often think of exiled persons, but seldom of exiled women. But surely there were exiled women! Exiled women are the spoils, the

¹ Véase en cuanto al título Is. 53, 10. Muchas de estas reflexiones fueron hechas durante el encuentro nacional de asesorías del CEBI en noviembre de 1994. Devuelvo este ensayo a todas las compañeras de caminata bíblica, y espero de ellas contribuciones y correcciones.



booty, the pickings. They are part of what the soldiers divy up among themselves. The children...? They are neither Babylonians nor Judahites. To some they are bastards; to others, impure. What is their genealogy? Bastards! The Nations! And it is from this group of excluded men and women that the good news arises, a theologie that had never been thought through in this manner. What is new comes from the mouth of a woman who has been violated and humiliated. A new way to think about nature: a friend, an ally, demythologized, a home where people live. A new divinity is also experienced: creator, full of tenderness, strong, friend and redeemer. This is a single but 'complete' divinity, the summation of every thing of every kind that serves as an element of life, of security, of hope for the poor. This is a divinity of the nations. She is powerful because she is able to make the slave, the excluded person, the victim of violence into the mediator of the new covenant.

1. La creación gime

Aun aquí, en medio de la exuberancia de la floresta amazónica, escucho este gemido. Un gemido que asume interminables sonidos: el ruido ensordecedor de las motosierras cortando troncos y troncos de madera que irán a formar largas balsas, traídas hasta los aserraderos por los barcos con sus motores monótonamente bulliciosos.

Es el ruido leve y desgarrador del facón cortando la palmera para sacar el palmito, transformando la comida básica de nuestro pueblo, en un elemento sofisticado de la cocina francesa: *coeur de palme*, corazón de palmera: sin corazón nada vive. Es el inaudible gemido de nuestros ríos envenenados por el mercurio, a cambio de oro, en minas donde la vida humana vale mucho menos que una pepita.

Es fuerte el rugido de los motores de las embarcaciones frigoríficas que, con sus redes, llevan el camarón, el grande, a las mesas estadounidenses, y arrojan fuera toneladas de pescado arruinado.

Es el llanto de las madres, el sollozo sofocado de los padres al ver a sus pequeños menguar a causa de la malaria, del sarampión, enfermedades invencibles para quien no gana nada. Es la rabia sorda y silenciosa del agricultor, explotado como esclavo por su patrón.

Un gemido continuo, constante, permenentemente mezclado con el canto de los pájaros, con el alboroto de los monos, con el rugido del jaguar, con el rumor de las hojas mecidas por el viento, con las canciones festivas de nuestra gente.

Tierra y pueblo gimiendo y cantando juntos, siempre, como sólo ellos lo saben hacer, en esta sinfonía que produce la vida.

Me parece estar cerca, estar sumergido en este mundo que por largo tiempo fue también el mundo de la Biblia, cuando la naturaleza era

tratada como un “tú” y no como un “eso”, y con ella se entraba en un diálogo personal y próximo²: Dios/ses, el pueblo, la tierra, formaban un trinomio indisoluble llamado vida. Esta no existía al faltar uno de los elementos.

Para defender este orden habían surgido los mitos, los tabúes, lo sagrado. Una visión “religiosa” de la realidad para explicar y garantizar objetivos y relaciones, para explicar y evitar conflictos y legitimar estructuras sociales. Lluvia y rocío, sol y luna, aguas y tierra, mares y abismos, animales y fieras, así como reyes, jefes, sacerdotes... todo era representación de fuerzas celestiales y terrenas, uránicas, para garantizar la fecundidad, la fertilidad, la vida.

Cada clan, cada casa, cada grupo, tenía su divinidad, y por eso su orden y su lugar en la naturaleza, en la sociedad y en la casa de los dioses y de las diosas. Hasta que alguien más fuerte, después de una zafra mejor que llenó su depósito más que el de los otros, circundó su almacén con un muro, construyó su palacio, montó su cuartel y edificó un templo. Nació así la ciudad, el Estado dominador: la obra de Caín después de matar a Abel (Gn. 4, 17).

En la boca de la ciudad y de su templo, los mitos se transformaron en trampas legitimadoras de todo tipo de opresión y empezó el gemido de la creación. Hasta YHWH, el Dios de la historia, de los gestos liberadores contra la ciudad y su dominación, fue transformado en un mito legitimador de la monarquía davídica y del templo salomónico. Todo fue puesto al servicio de los poderosos: la naturaleza ya no era garantía de vida para el pueblo, sino tributo pesado para el palacio del rey, y holocaustos, sacrificios, oblaciones, para los altares de los sacerdotes. A cambio de la vida del pueblo, decían.

Comenzó de este modo el círculo vicioso: para tener más vida, tengo que renunciar a mi vida para dar vida al rey, hijo de Dios, y al sacerdote, su representante. Gente ésta de un hambre insaciable, permanente: un leviatán gigantesco que todo lo engullía, que engullía siempre. Imágenes de Dios a las cuales era sacrificada cotidianamente la vida del pueblo. Naciones, reinos, imperios, que se engullían uno a otro, de forma constante, destruyendo la casa del pueblo para construir la casa de los poderosos.

Los profetas intentarán detener esta destrucción progresiva, denunciando todos estos abusos contra el pueblo y la naturaleza. Hablarán de viñas arrancadas, de calzados militares pisando los campos, de gente acumulando tierra, de vides transformadas en espinos, de montes convertidos en matorrales, de armas, de arcos, de guerra, de sangre derramada, de jueces corruptos, de balanzas alteradas, de violencia, mucha violencia contra el ser humano y su casa.

² Echegaray, Joaquim Gonzales. *O crescente fértil e a Bíblia*. Petrópolis, Editora Vozes, 1995, pág. 231.



Despertarán la memoria en YHWH de los ejércitos, recordando Egipto, la lucha contra el Estado opresor, y amenazarán con la destrucción y el castigo. Hasta llegarán a pensar que mejor que YHWH en las manos de los poderosos era el *baal* de las casas campesinas. Y soñarán, continuarán soñando con lluvia, con fertilidad, con trigo, con aceite y vino nuevo, con mesas llenas de comida y de fiesta, con niños brincando con serpientes, con osos pastando con vacas, con jaguares corriendo con cabritos.

Nadie hará el mal ni destrucción ninguna en todo mi santo monte, porque la tierra quedará llena del conocimiento de YHWH, como las aguas llenan el mar (Is. 11, 9). Soñarán con un viejo tronco cortado echando un brote nuevo, volviendo a vivir.

No escucharon la voz de los profetas. La lógica de la dominación y de la explotación continuó imperando: ¡la destrucción llegó! El exilio de Babilonia significó un mojón decisivo en la historia del pueblo de Israel. La destrucción de Jerusalén, el desmoronamiento de las certezas basadas en la dinastía davídica, el fin del glorioso templo salomónico, el exilio de la corte de Joaquín, el confinamiento de la élite judía en las colonias babilónicas, la redistribución de las tierras de Judá a los pobres, significarán un cambio generalizado en la manera de pensar y de situarse frente a la historia y los acontecimientos. Hablar de judaísmo como de algo monolítico, será imposible después del exilio de Babilonia. Los grupos se multiplicarán, los pensamientos se diferenciarán, diversas propuestas y teologías antagónicas entrarán en conflicto entre sí.

En este coro complejo va a emerger una voz excepcional, casi única, cantando un solo interesantísimo y que quedará como una perla preciosa encrustada en la memoria del pueblo más pobre. Es el grito de los excluidos, de las mayores víctimas del cautiverio de Babilonia, el grito de las mujeres que fueron capaces de recrear un nuevo mito, de pensar una nueva lógica capaz de devolver la esperanza, las razones de vivir; capaz de dar una nueva dirección a las relaciones sociales; capaz de garantizar la vida, mucha vida.

2. Fueron llevados como despojo (Is. 42, 22)

Es común pensar en exiliados, pero difícilmente pensamos en las exiliadas. No obstante, con certeza las había.

Los hombres exiliados eran propiedad del Estado: ellos fueron establecidos en las colonias agrícolas, donde tuvieron una cierta autonomía para organizarse y donde, pronto, consiguieron incluso un nivel de vida tan razonable que muchos no quisieron regresar cuando terminó el exilio. Otros, sobre todo los de la nobleza davídica, lograron un lugar importante en la corte, de los babilónicos primero, y de los persas más tarde.

Pero había gente que después de casi cincuenta años, todavía no se había adaptado a la vida en Babilonia; gente que aún quería volver, que soñaba con la vuelta y con el castigo de los dominadores:

Mientras, este pueblo fue despojado y saqueado, todos ellos están presos en cavernas, están retenidos en calabozos. Fueron sometidos al saqueo, y no hay quien los libere; fueron llevados como despojo y nadie decía: “¡devuelve!” (Is. 42, 22).

Las mujeres exiliadas son saqueo, son despojo, son botín, hacen parte de lo que debe ser repartido entre los soldados. No tienen ningún derecho, son simples objetos, como la plata, el oro, las haciendas:

¿Porventura no hallarían y repartirían despojos? ¿Una o dos doncellas a cada hombre? ¿Para Sísara paños coloridos, una o dos piezas bordadas para el cuello de la esposa? (Jc. 5, 30).

Sin hacer mucho esfuerzo, recordando los horrores de todas las guerras, viendo lo que acontece en Bosnia, lo que aconteció en Angola, en Etiopía, en Ruanda, en Vietnam, lo que aconteció en los quinientos años de conquista de nuestro continente, podemos percibir lo que ocurrió con las mujeres llevadas después de la destrucción de Jerusalén, aquéllas que la Biblia designa simplemente como el resto de la población de la ciudad (2R. 25, 11). Ni dignatarios, ni artesanos, ni soldados, ni siquiera desertores: el resto. ¡Mujeres y esclavos!³.

Despojo, saqueo, botín, violencia sobre violencia: golpes, abusos sexuales, objetos de taras y perversiones. Pisadas, destruidas en su dignidad, a ellas no les puede ser aplicada la ley del rescate, nadie reclama su libertad. Si para los babilonios son una presa insignificante a ser usada y abusada, también para los judíos en el exilio ellas cuentan poco. ¿Qué se hace con mujeres ya violentadas? Se siente mucha pena, mucha pena, pero ¿cuántos se van a querer casar con ellas, cuántos van a querer adoptar para sí los hijos bastardos nacidos de esta violencia?

Los hijos... ni babilonios ni judíos: bastardos para unos, impuros para los otros. ¿Circuncisos o incircuncisos? Usados como esclavos, como eunucos en las casas de las señoras de Babilonia: ¿qué será de ellos cuando termine el exilio? ¿A qué pueblo pertenecerán? (Is. 56, 3-4). ¿Cuál es su genealogía? ¡Bastardos! ¡Naciones!

Hasta las madres podrían llegar a olvidar esta señal viva y permanente de la violencia sufrida: ¿podría una mujer olvidar al hijo que

³ Ver Valdivieso, Mercy-Andrade, William. *Uma releitura do Dêutero-Isaías a partir do corpo do escravo e das mulheres de Guayaquil*. Santiago de Chile, CIB/Curso Intensivo de Biblia, 1993, 26 págs.; Zabatiero, Júlio. “Servo do império. Uma análise da servidão no Dêutero-Isaías”, en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) 18 (1988), págs. 37-43.

todavía mama, no compadecerse del hijo de su vientre? (Is. 49, 15). Hijos que fueron sacados de los brazos de las madres (49, 20); mujer sin hijos (49, 21); madre abandonada por sus hijos que no quieren extenderle la mano (51, 18).

Ellas mismas, las mujeres, vendidas, repudiadas (50, 1); estériles, rechazadas (49, 21); madres solteras, abandonadas con sus hijos... mocedad vergonzosa... oprobio de la viudez (54, 1.4).

Gente oprimida: jóvenes fatigados cuyos pies tropiezan (40, 29-30); pobres e indigentes que buscan agua (41, 17), tienen miedo, pavor (41, 10), y sufren la cólera de los enemigos (41, 11-12): esclavos de tiranos, despreciados y vilipendiados (49, 7); gente que se anda desmayando en las calles (51, 20). Pueden ser fácilmente llamados esclavos, bichillos, más gusanos que gente, llenos de dolores y sufrimientos (41, 8.14; 53, 2-8).

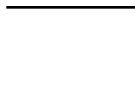
Se trata de gente que se fatiga en vano, inútilmente (49, 4), aterrorizados frente al opresor (51, 13); gente vendida, llevada, dominada (52, 3.5); gente que no tiene pan (51, 14) ni dinero para comprar un vaso de agua (55, 1). Nada que ver con el grupo del rey Joaquín, rehabilitado junto al emperador, comiendo y vistiendo a costa del erario de Babilonia (2R. 25, 27-30). Y también nada que ver con la casa de Israel, de Ezequiel, que en Tel Aviv mantenía una cierta autonomía de movimiento, de organización y hasta de negocios, preocupados con ganancias, préstamos y prendas, e irritadísimos al saber que sus tierras, en Judá, habían sido “ocupadas” por pobres agricultores (Ez. 18, 7-8; 33, 24-29.31).

Esclavas e hijos de esclavas. ¡*Siervos!* Tan humillados, que incluso se preguntaban si no pasarían desapercibidos a los ojos del propio YHWH (40, 27).

3. ¡Oigan, naciones; escuchen islas!

Es de este grupo de excluidos y excluidas que surge la buena noticia. A partir de la experiencia de este grupo, desde el fondo del pozo surge una teología con dimensiones completamente nuevas, inauditas, nunca pensadas de esta manera (Is. 43, 19). Cosas nuevas pero que vienen aconteciendo desde el principio, desde siempre (Is. 41, 26). Cosas nuevas que deben ser gritadas, proclamadas, cantadas, con alegría, anunciadas por el mensajero de Sión, gritadas en alta voz por el mensajero de Jerusalén:

Sube a un alto monte,
mensajera de Sión,
eleva tu voz con vigor,
mensajera de Jerusalén;
elévela, no temas;
di a las ciudades de Judá:
“¡Ahí está vuestro Dios!” (40, 9).



El grito de esta mujer traspasará los siglos y se juntará al anuncio de la resurrección de Jesús, que otras mujeres fueron encargadas de llevar. Lo nuevo pasa por la boca de la mujer.

Por primera vez los destinatarios de este anuncio no son solamente “mi pueblo”, o Jerusalén, o el “corazón de Jerusalén”, sino todas las naciones, hasta las más lejanas, hasta las islas del mar:

Toda carne, de una sola vez, la verá (40, 5).

Las islas esperarán en mí,
en la protección de mi brazo pondrán su confianza (51, 5).

Nunca un mensaje fue tan universal. La costumbre de los profetas anteriores al exilio era denunciar a las naciones. Los “oráculos contra las naciones” hacen parte del género literario profético. El libro del Deuteronomio destacaba, como señal de fidelidad a la ley de Dios, la separación total de las naciones. YHWH tenía su tamaño circunscrito al tamaño de Israel, al tamaño de Judá. Aun cuando Ezequiel lo hace dejar Jerusalén para ir a habitar en Babilonia, lo hace habitar junto con la casa de Israel. Dios de una nación, Dios de un pueblo, según la corrupta visión de una monarquía nacionalista que manejaba el templo nacional y real de este Dios.

Estas mujeres violentadas, con sus hijos bastardos en el cuello, abren los horizontes, divisan lejos, consiguen ver lo nuevo que el nacionalismo anterior tenía escondido. Dios es un Dios de todos, incluso de los hijos de madre soltera, de los sin casa, de los sin genealogía, de los sin pueblo, de las culturas oprimidas, excluidas, marginadas, sea por las naciones como por el “pueblo”:

¡Ay de aquél que litiga con el que lo formó,
tiesto entre los tiestos de la tierra!
Por acaso dirá la arcilla a aquél que la modela:
“¿Qué estás haciendo?,
¡tu obra no está hecha con destreza!
¡Ay de aquél que dice a su padre:
“¿Qué has engendrado?”.
Y a una mujer: “¿Qué has dado a luz?”.
Así dice YHWH,
el Santo de Israel, su creador:
Me piden señales respecto de mis hijos,
¡quieren darme órdenes respecto de las obras de mis manos! (Is.
45, 9-11).

De improviso YHWH aumenta de tamaño, se agiganta, toma todo el espacio posible:



Fui yo quien hizo la tierra
y crié a la humanidad sobre ella.
Fueron mis manos las que extendieron los cielos,
yo soy el que da órdenes a todo su ejército (Is. 45, 12).

El mide los cielos con la palma de sus manos, él pesa las naciones de la tierra en una balanza. Delante de él las naciones todas no pasan de moléculas de polvo, de gotas de agua que caen de un balde (Is. 40, 12-17). Ni Israel, ni Judá, ni siquiera el universo entero puede contenerlo. No cabe en ellos.

Todos son hijos de él, hasta los frutos de la violencia, de la guerra y de la deportación:

Volveos a mí y seréis salvos,
todos los confines de la tierra,
porque yo soy Dios y no hay ningún otro...
ante mí se doblará *toda rodilla,*
toda lengua jurará por mí,
diciendo: ¡Sólo en YHWH
hay justicia y fuerza! (45, 23-24).

¡El tamaño de Dios es el tamaño inconmensurable del útero violado de estas madres!

4. Tu creador

Dios comienza a ser visto como la gran madre, la única madre generadora de la vida de todos y de todo: “Yo te formé... yo te hice... yo te crié... yo te modelé... yo te tomo por la mano... yo te ayudo... yo estoy contigo... yo te doy fuerzas...”.

El mito antiguo empieza a ser repensado. El Dios creador es fuerte, poderosísimo, delante de él todos los pueblos son como nada (40, 17). Sin embargo, este Dios tan grande no está lejos de nosotros: con cariño de madre y de padre, él está a nuestro lado, garantizando nuestros pasos, asegurando nuestras manos, evitando que vacilemos, que caigamos desfallecidos de cansancio, o de miedo (40, 26-31).

Nunca en la Biblia este rostro materno de Dios quedó tan evidente:

Por mucho tiempo me callé,
estuve en silencio y me contuve.
Como una mujer que está de parto yo gemía,
suspiraba, respiraba jadeante (42, 14).

De este parto divino, por su espíritu, al mismo tiempo abrasador y vivificador, creador y destructor, va a salir la vida, toda forma de vida.



La naturaleza deja de ser vista como un conjunto de fuerzas míticas, antagónicas, producida por los conflictos de los dioses/fuerzas del bien y del mal. A partir de ahora la naturaleza tiene dueño, tiene sentido, utilidad. La naturaleza: nuestra casa.

Dios es creador porque es capaz de vencer todo lo que en la naturaleza nos da miedo, para que ésta sea de verdad nuestra casa: *tinieblas, aguas del abismo, desierto*. Los “enemigos” que no dejan que nuestra casa sea bonita, segura, habitable. Tinieblas, abismos y desierto: es todo de lo que tenemos miedo, los actores de la muerte. Lo son en sí mismos, y no lo que ellos simbolizan: el exilio, la opresión, los enemigos. Desierto como Egipto, tinieblas como Asiria, aguas del abismo como Babilonia.

Tinieblas, abismo y desierto, como descripción de la situación desesperada en que se encuentran los protagonistas de estas reflexiones. La acción del Dios creador es una lucha vencedora contra todo eso:

Todo comenzó cuando Dios creó los cielos y la tierra.
La tierra estaba desierta y vacía,
las tinieblas cubrían el abismo
y un soplo de Dios aleteaba sobre las aguas (Gn. 1, 1).

Desde el comienzo, desde cuando todo comenzó, Dios está lidiando victoriosamente contra los enemigos de nuestra casa. Su palabra vence y transforma todo eso en algo maravilloso, habitado por nosotros.

Los pensamientos de estas mujeres violentadas y de sus hijos esclavos y despreciados van lejos y producen una página increíble, tal vez la página más conocida de toda la Biblia, justamente aquella que va a ser la primera.

Los primeros tres días serán los días en los cuales los enemigos serán derrotados:

Día	Enemigo inicial	Resultado final
1°	tinieblas	luz
2°	aguas del abismo	firmamento: aguas de arriba y de abajo
3°	desierto	tierra fértil: verdor y árboles

Luz, firmeza, seguridad y fertilidad. La casa está lista para ser habitada. Este va a ser el trabajo de los otros tres días ⁴:

⁴ Esta página es tenida como de origen sacerdotal. Me parece que esta atribución es exagerada. Es mi hipótesis que los sacerdotes, que posiblemente hicieron la redacción final de esta página, hayan agregado el día del sábado, del descanso. La total ausencia del sábado en el Deútero-Isaías me hace creer que la conclusión de la acción de Dios (el 7° día) fuese, al inicio, la creación de *adam* y la bendición a la humanidad. En la lógica de este texto Dios no se puede cansar ni fatigar, no precisa de *shabat*.



Días	Nueva creación	Sus habitantes
4°	luz	sol, luna, estrellas del cielo
5°	aguas del cielo y de la tierra	pájaros, peces y monstruos marinos
6°	tierra fértil	animales domésticos y salvajes, 'adam

El pueblo de la luz, el pueblo de las aguas, el pueblo de la tierra: ¡señales supremas del dominio de Dios!

Y en el medio, como conclusión, 'adam, la humanidad, al mismo tiempo imagen de Dios y producto de la tierra fértil/'adamah. 'Adam: macho y hembra, creado/os para ser los herederos del dominio de Dios sobre la tierra. Dominio que no quiere decir el poder de hacer lo que queremos, sino la capacidad de continuar, a lo largo de los siglos, tomando cuenta de nuestra casa, luchando para siempre contra las tinieblas, los desiertos y las aguas de los abismos. Hasta que todos podamos vivir bien en esta casa, garantizando que todos podamos comer de los frutos de esta tierra. Sólo así la humanidad será la imagen verdadera de la divinidad. El dominio es de Dios, el dominio es de 'adam, del ser humano, de la mujer y del hombre.

Los viejos mitos caen en pedazos, así como van a caer en pedazos los poderosos que en ellos se sustentan (40, 22-24). Nada de dioses celestiales y de fuerzas terrenas, nada de sagrado, ni el mismo sol, ni la misma luna, reducidos a una lámpara grande y a otra pequeña. Nada de fuerzas positivas y negativas, del bien y del mal: todo es bueno, hasta los monstruos marinos y las fieras salvajes.

Y, sobre todo, nada de representaciones divinas en conflicto. Solamente un Dios en el cielo, y su 'adam en la tierra, su imagen, con su poder. Dios y la 'adamah/tierra, produciendo juntos la única realidad que se parece a Dios: el ser humano. No los reyes, los sacerdotes, los grandes, sino el varón y la mujer. ¡Idolos, nunca más!

La dominación de Babilonia, sus abusos y opresiones, van a llevar a Dios a obrar, una vez más, contra las tinieblas, las aguas de los abismos y el desierto.

Contra las tinieblas:

Para abrir los ojos de los ciegos,
a fin de sacar de la cárcel a los presos,
y de la prisión a los que habitan en las tinieblas (42, 7).

Yo modelo la luz y creo las tinieblas,
aseguro el bienestar y creo la desgracia (45, 7).

Yahvéh es un Dios eterno,
creador de las regiones más remotas de la tierra.
El no se cansa, ni se fatiga...
Es él quien da fuerza al cansado y vigor al debilitado (Is. 40, 28-29).
Lo mismo dirá Jesús: "Mi padre trabaja siempre y yo también trabajo" (Jn. 5, 17).

A fin de decir a los cautivos: ¡salid!
A los que están en las tinieblas: ¡apareced! (49, 9).

Contra las aguas enemigas:

Cuando pasares por el agua,
estaré contigo;
cuando pasares ríos,
ellos no te sumergirán (43, 2).

YHWH, el que abrió un camino por el mar,
una vereda en las aguas impetuosas (43, 16).

¿No eres tú el que secó el mar,
las aguas del gran abismo
e hizo del fondo del mar un camino
a fin de que los rescatados pasasen? (51, 10).

Es sabido que con un gesto seco el mar,
reduzco los ríos a un desierto,
sus peces se deterioran,
por falta de agua mueren de sed (50, 2).

Contra el desierto:

El transformará su desierto en un Edén
y sus estepas en un jardín de YHWH (51, 3).

Haré brotar agua en el desierto,
ríos en los lugares yermos (43, 20).

Derramaré aguas sobre el suelo sediento
y corrientes sobre la tierra seca.
Derramaré mi Espíritu sobre tu pueblo
y mi bendición sobre tus descendientes (44, 3).

Ellos brotarán entre la hierba,
como sauces junto a corrientes de agua (44, 4).

Ellos no tuvieron sed cuando los condujo por el desierto,
porque él hizo brotar agua de la roca para su uso,
partió la roca y el agua brotó (48, 21).

La memoria del éxodo, de la primera victoria de YHWH contra el Faraón, es “estirada” al máximo: desde siempre, desde el comienzo, él sabe cómo lidiar con las aguas, el desierto y las tinieblas. Lo que aconteció en Egipto fue apenas una señal menor de lo que va a acontecer ahora, de lo que va a acontecer siempre que el pueblo de Dios se encuentre frente a tinieblas, desierto y agua que impidan una vida digna y plena:



Así dice YHWH, el creador de los cielos,
él es Dios, el que modeló la tierra y la hizo,
él la estableció, no la creó como un desierto,
sino que la modeló para ser habitada.
Yo soy YHWH; no existe ningún otro (45, 18).

El “caos”, el mítico *tohu* de los orígenes, no es lugar de YHWH:

Yo no he dicho a la descendencia de Jacob:
buscadme en el caos (45, 19).

Tinieblas, desierto/nada, aguas, son el destino de los que oprimen
al pueblo:

Siéntate en silencio,
refúgiate en las tinieblas,
hija de los caldeos (47, 5).

Desierto y nada, cosa inexistente, son los que quieren contender
con YHWH:

Todas las naciones son como nada,
delante de él no pasan de cosa vana e irreal (40, 17).

El reduce los príncipes a la nada
y hace de los jueces de la tierra una cosa vana (40, 23).

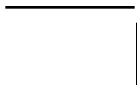
Sí, todos ellos nada son,
sus obras no son cosa alguna,
sus ídolos no pasan de un soplo y de una ilusión (41, 29).

Los escultores de ídolos nada son,
sus obras preciosas, no traen ningún provecho...
ellas nada son y nada saben (44, 9).

La obra de la creación no terminó con el famoso sábado, de origen
sacerdotal (Gn. 2, 1-4a). La creación es un proceso constante, de generación,
reproducción y defensa de la vida y de la casa de *‘adam* y del pueblo. No
es un hecho acabado, sino una dimensión constante de nuestra lucha hasta
que nunca más haya tinieblas, aguas del abismo y desierto.

5. El santo de Israel

No hay lugar para dos dioses de este tamaño. ¡No caben! Por
primera vez la reflexión de esta gente humillada y sufrida, llega a hablar de
YHWH como el único. No es solamente el “nuestro”. El es el “único”.



Yo soy el primero y el último,
fuera de mí no hay Dios (44, 6b).

Por ventura, ¿existe otro Dios fuera de mí?
No existe otra Roca: yo no conozco ninguna (44, 8b).

No hay otro Dios fuera de mí,
Dios justo y salvador de existe, a no ser yo (45, 21; también 45,
14).

Antes de mí ningún Dios fue formado
y después de mí no habrá ninguno (43, 10).

Y, ¿los otros? No existe otro. Son nada, vacío, desierto: *¡tohu!* El mismo *tohu*/caos que YHWH está acostumbrado a derrotar desde que todo comenzó, *¡bereshit!*

Los otros dioses, que no existen, son representados por imágenes/ ídolos que no pasan de ser obra humana, no siempre bien hecha, vacilante, que requiere ser sujeta con cadenas de metal para que no se caiga (40, 19-20). Ya no es necesario gritar contra la idolatría, o emprender campañas violentas para derrumbar a los ídolos. Basta la sutil ironía de quien sabe que ellos no son ni representan nada ⁵.

Pero es preciso entender una cosa: esta unicidad de YHWH nada tiene que ver con el precedente esfuerzo monolátrico realizado por el palacio de Josías, orientado a transformar el templo de Jerusalén en un símbolo de unidad nacional. Como tampoco nada tiene que ver con el sesudo monoteísmo que, en el futuro, marcará la restructuración del segundo templo. Este Dios pasará a ser visto casi únicamente como el juez supremo, inaccesible, innominable e incansable aplicador de todos los preceptos de la ley, inclusive el de no usar su santo nombre en vano. YHWH será visto como tan grande, tan lejano, tan altísimo, que el uso de su nombre será prohibido a todos, menos al Sumo Sacerdote, y esto una sola vez al año.

La unicidad del Dios de esta gente sufrida es diferente: es un sólo Dios, aunque con una increíble cantidad de facetas. Hablaría de un verdadero *sincretismo de los oprimidos*, si los sensibles oídos dogmáticos me permiten esta expresión. Todo lo que es fuente de vida para el pobre cansado y desanimado, hace parte del rostro de este Dios que es único, si bien para cada uno de los pobres asume un rostro diferente, capaz de generar vida.

Nunca en la Biblia se usarán tantas imágenes diferentes, incluso antagónicas, para hablar del mismo, del único Dios. Todas ellas tienen su origen en las dos experiencias básicas de estas madres despreciadas por

⁵ Los detalles irónicos con que nuestro texto habla de la confección de las imágenes idolátricas (44, 9-20), nos hacen pensar que había en el grupo personas, artesanos, obligados por los patrones a esculpir, o fundir, estas imágenes. Este hecho debe haber ayudado a redimensionar el imaginario religioso, basado en la distancia y en la sacralización de los elementos culturales. Aproximó, desmitificó.



todos: la del Dios creador, de la que hablamos antes, y la del Dios redentor, de la que hablaremos luego. Enlistar todas estas imágenes nos permite ver el brillo resplandeciente y ofuscante de este diamante divino, labrado en mil facetas por la teología de esta gente sufrida.

“Consolad, consolad a mi pueblo” (40, 1). Esta figura del Dios que se inclina para enjugar las lágrimas de su pueblo substituye la imagen del Dios castigador anunciada por los profetas del exilio, y que veía al pueblo como hierba seca y marchita, debajo del soplo/espíritu abrazador de YHWH (40, 7-8).

El al mismo tiempo es:

Aquél que viene con poder,
su brazo le asegura el dominio (40, 10),

y:

Un pastor que apacienta su rebaño,
con su brazo reúne los corderos,
los carga en su regazo,
conduce cariñosamente a las ovejas que amamantan (40, 11).

El es el Creador supremo, incomparable e incansable (40, 12-18.25-28) que, simultáneamente:

Reduce los príncipes a nada,
y hace de los jueces de la tierra una cosa vana (40, 23),

y:

Da fuerzas al cansado,
y prodiga vigor al debilitado (40, 29).

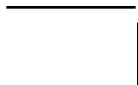
Es un Dios guerrero que, por medio de su siervo,

...sujeta a los reyes,
su espada los reduce a polvo,
y su arco los convierte en paja llevada por el viento (41, 2b).

Pero es también:

El primero
y con los últimos aún seré el mismo (41, 4b),

capaz de ser amigo, de llamar desde los confines de la tierra, de escoger, de fortalecer, ayudar, sustentar a los suyos (41, 8-10), como asimismo de reducir a la nada, hacer perecer, avergonzar, humillar, a los que combaten y hacen la guerra a su pueblo (41, 11-12).



El no abandona a los indigentes y a los pobres que buscan agua sin encontrarla, pues es capaz de transformar el desierto en un manantial de aguas frescas y en un oasis beneficioso (41, 17-20).

Un Dios que sabe gritar:

Como un héroe guerrero,
como si fuese un guerrero su celo se inflama,
él levanta el grito de guerra, sí, él grita al ataque,
se arroja victoriosamente contra los enemigos (42, 13),

y de inmediato grita:

Como una mujer que está de parto, yo gemía,
suspiraba, respirando jadeante (42, 14).

Nada de más antagónico y de más sincrético: ¡un guerrero y una mujer en la hora del parto! Grito de muerte y de vida al mismo tiempo.

Un Dios que derrama su furor y su ira sobre Israel, que no escuchó su voz (42, 18-25), pero increíblemente cariñoso con el mismo Israel:

No temas...
tú eres mío...
tú eres precioso a mis ojos,
yo gusto de ti, yo te amo...
Yo estoy contigo...
Todos tus hijos son llamados por mi nombre,
los que crié, formé e hice, para mi gloria (43, 1-7).

¡Cómo es de profunda esta declaración explícita de amor y de paternidad asumida! Nuestros oídos, acostumbrados a escuchar la disposición deuteronomica: amarás a YHWH tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu vida, con todas tus fuerzas (Dt. 6, 5), escuchan ahora su declaración de amor: yo gusto de ti, yo te amo.

Como ha hecho desde que todo comenzó, Dios va a derramar su soplo/espíritu sobre el pueblo, su bendición sobre los descendientes (44, 3).

Nuestro Dios afirma:

Soy yo el que frustro las señales de los augures
y hago delirar el espíritu de los adivinos,
confundo a los sabios
y convierto su ciencia en locura (44, 25).

Sin embargo, a la vez asegura:

Soy yo el que confirmo la palabra de mi siervo
y aseguro el éxito del consejo de mis mensajeros (44, 26).



También la mano de YHWH tiene una múltiple funcionalidad:

En la sombra de mi mano te escondí,
para extender los cielos y fundar la tierra,
para decir a Sión: “Tú eres mi pueblo” (51, 16).

Este “sincretismo popular” consigue integrar elementos de la mitología pagana. El Baal cananeo, Dios de la lluvia y del rocío fecundante:

Destilad, oh cielos, allá de lo alto,
derramen las nubes la justicia,
ábrase la tierra y produzca la salvación,
haga la tierra brotar la justicia (45, 8).

Como descienden la lluvia y la nieve del cielo
y allá no vuelven sin haber regado la tierra,
tornándola fecunda y haciéndola germinar,
dando simiente al sembrador y pan al que come,
así la palabra que sale de mi boca:
ella no vuelve a mí sin fruto (55, 10-11).

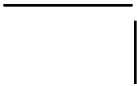
El alfarero modelador de la mitología babilónica (45, 9), así como el dominador de los mares agitados (51, 15), sirven igualmente para entender qué es nuestro Dios. No obstante, de manera fuerte sobresale la figura de la diosa madre, tan común a todas las culturas semitas:

Vosotros, a quienes cargo desde el vientre,
a quienes cargo desde el útero.
Hasta vuestra vejez yo seré el mismo,
hasta que se os vuelva el pelo blanco, yo os cargaré (46, 3-4).

¿Acaso una mujer se olvidará de su niño de pecho?
¿No se compadecerá ella del hijo de su vientre?
Pues aunque esas mujeres se olvidasen,
yo no me olvidaría de ti (49, 15).

Beten/vientre, útero, y una vez *rehem*/útero, símbolos de la maternidad divina, son palabras que ocupan un lugar marcante en este texto (*beten*: 44, 2.24; 46, 3; 48, 8; 49, 1.5.15; *rehem*: 46, 3).

Todo eso, sin embargo, sin olvidar nada de la memoria popular ligada al nombre de YHWH: Jacob, Abraham (41, 8); Israel y Judá (48, 1); Abraham y Sara (51, 2); Noé (54, 9); la promesa (48, 9); el pueblo con pescuezo de hierro (48, 4); y, sobre todo, la memoria del Exodo, de Egipto, del desierto (43, 16-20; 48, 21; 51, 9-10). El *Dios de los ejércitos* de la memoria de Amós y de los profetas, es siempre el mismo para Israel (44, 6; 45, 13; 47, 4; 48, 2; 51, 15; 54, 5). Es una divinidad única, aunque “completa”: todo lo que fuere elemento de vida, de seguridad, de esperanza



para los pobres, ella lo reúne, ella lo suma, ella lo engloba. Verdaderamente *elohim*: Dioses, pero una sola divinidad, buena, materna, protectora, consoladora para toda esta gente sufrida.

“¿A quién me asemejaré?”, es el desafío que Dios lanza constantemente (40, 18.25; 44, 7; 46, 5) sin miedo de comparaciones, sin miedo de confrontación. Los otros dioses no existen: si fuesen de los pobres, ya están contenidos en él; si fuesen de los opresores, ¡no son nada/*tohu!*

6. Tu redentor

Babilonia tiene la misma pretensión. Ella también quiere ser la “única”:

¡Yo soy, y fuera de mí no hay nada! (47, 8).

Así dijiste en tu corazón: “¡Yo soy, y fuera de mí no hay nada!” (47, 10).

Dos así no caben. ¡O Dios, o Babilonia! Los dos se disputan la posesión de este pueblo.

Babilonia compró: esas mujeres y sus hijos son saqueo, despojo, botín de guerra. Pertenecen “de derecho” a los babilonios que los aplastan y oprimen como quieren. Violadas, bastardos, “naciones”, ellos ya no tienen quien se disponga a pagar el rescate, a comprarlos de vuelta para la vida y la libertad (42, 22). Es la desesperación de una perspectiva de esclavitud perpetua: tinieblas, desierto, abismo. Es la falta de la vida.

Pero, nuestro Dios, único, creador y santo, no puede dejar que eso acontezca. Sólo produciendo vida él prueba que es lo que es. De lo contrario, Babilonia tiene razón de gritar: ¡fuera de mí no hay nada! Y la prueba cabal de que Dios es Dios es la vida del condenado, del pobre, del excluido. El Santo es el Redentor, quien paga por tu vida y por tu libertad.

¡Cuántas veces esta palabra “redentor/rescatador/*goel*” aparece en este texto (41, 14; 43, 14; 44, 6.24; 47, 4; 48, 17; 49, 26; 54, 5.8)! Nadie antes había tenido la osadía de llamar a Dios con este nombre. Llamar *goel* a Dios es reivindicar un derecho que el oprimido tiene, y que la casa, la tribu, deben atender. El derecho del pobre que perdió su tierra y su libertad de encontrar alguien de su sangre dispuesto a pagar el “rescate” por él. Era una ley antigua, de los tiempos tribales, para mantener el equilibrio de las relaciones sociales⁶, para restablecer el *shalom*, una situación de paz y de justicia.

⁶ Inicialmente era el “vengador de la sangre” en el caso de homicidio (Nm. 35, 19; Dt. 19, 6.12; Js. 20, 3.5.9), y después alguien que pagara el rescate de las tierras (Lv. 25, 25-26).



Ya nadie se consideraba más pariente/redentor de esta gente sin importancia que había perdido toda su dignidad de gente, y por ello sus derechos que le venían de pertenecer a una casa, a un clan, a una tribu. Ahora no pertenecían a más nadie, sino a sus amos, más gusanos que gente:

Como una persona a quien todos esconden el rostro; despreciado, no hacíamos caso de él (53, 3).

A todas estas personas el aviso del Redentor, encontrado en quien quedó como su último y único pariente: Dios: “¡No tengan miedo!”. Esta expresión es repetida, hecha refrán en este Déutero-Isaías (40, 9; 41, 10.13.14; 43, 1.5; 44, 2.8; 51, 7.12; 54, 4.14); este aviso indica la certeza de la presencia liberadora de YHWH:

Yo, YHWH, los atenderé;
yo, el Dios de Israel, no los abandonaré (41, 17).

Yo te rescaté, te llamé por tu nombre: tú eres mío (43, 1).

Por tu rescate di Egipto, Kus y Seba (43, 3).

Israel, tú no serás olvidado...
¡vuélvete a mí, porque yo te rescaté! (44, 21-22).

YHWH rescató a Jacob, y se gloria en Israel (44, 23).

Podríamos continuar con muchos otros textos. Lo importante es ver a YHWH estar del lado de quien grita y llora; una vez más él no resiste y se pone como salvador del excluido, del desposeído, del violentado.

La situación de terrible violencia sufrida por las mujeres cautivas, ayudó a ver un rostro nuevo de Dios, o mejor, tantos rostros del mismo Dios. La situación de estas mujeres nos va a ayudar también a soñar, a concretar la acción de nuestro Redentor:

—Los hijos considerados bastardos, tendrán un padre legítimo y poderoso:

Traeré a mis hijos de lejos
y a mis hijas de los confines de la tierra (43, 6).

Derramaré mi espíritu sobre tu simiente
y mi bendición sobre tus descendientes...
Este dirá: “Yo soy de YHWH”...
aquél otro escribirá en su mano: “De YHWH”
y recibirá el nombre de Israel (44, 5).



¡Tu descendencia será como la arena;
los salidos de tus entrañas, como sus granos!
Su nombre no será cortado ni extirpado delante de mí (48, 19).

Tus hijos de que estabas privada,
todavía dirán a tus oídos...
cédeme lugar para que yo tenga donde morar.
Entonces dirás en tu corazón: ¿quién me dio a luz todos éstos?
Yo estaba sin hijos y estéril, exilada y rechazada.
A éstos ¿quién los creó?
Yo había sido dejada sola. ¿Dónde estaban éstos? (49, 20-21).

—Las mujeres violentadas, heridas, abofeteadas, privadas de sus hijos, aquéllas que “no tenían belleza que atrajese la mirada, ni hermosura que nos diese placer” (53, 2), volverán a tener su belleza:

Tú te ceñirás con ellos como una novia (49, 18).

¡Ponte tus vestidos de gala, oh Jerusalén, ciudad santa! (52, 1).

Voy a establecer tus cimientos sobre zafiros,
haré de rubí tus baluartes
y de cuarzo tus puertas,
de piedras preciosas todas tus murallas (54, 11-12).

—La mujer sin derechos, despreciada, humillada, vuelve a tener lugar, a tener la experiencia más rica del amor:

Tu esposo es tu creador (54, 5).

...llevado a ti por un amor eterno (54, 8).

Mi amor no cambiará (54, 10).

7. Tú eres mi esclavo ⁷

No obstante, en el momento en que los excluidos toman conciencia de este nuevo rostro de Dios, se llegan a conocer mejor a sí mismos también. Su identidad se va aclarando, toma consistencia: ellos son los

Ver pormenores en el No. 18 de *RIBLA*, dedicado a la temática del *goel*: “*Goel*: solidaridad y redención”.

⁷ La reflexión sobre esta figura recibió un impulso y una clave hermenéutica significativa gracias a las reflexiones de Carlos Mesters, sistematizadas en su obra *A missão do povo que sofre* (Petrópolis, Editora Vozes, 1981, 194 págs.). Esta reflexión marcó a toda América Latina y el Caribe, y estimuló a decenas de amigos a reflexionar, escribir, cantar, esta figura. Sería imposible citar a todos.



esclavos de YHWH, escogidos para realizar el derecho y la justicia sobre la tierra. El todo-poder de Dios se manifiesta justamente en el hecho de ser capaz no sólo de crear los cielos y la tierra, sino de tomar el desecho, el tiesto, el rastrojo, y convertirlo en instrumento de su proyecto ⁸:

Deformado... despreciado y humillado... acostumbrado al dolor... gente de quien se esconde el rostro... víctima de todos nuestros males... molido por nuestras iniquidades, maltratado, siempre callado... incapaz de despertar la atención de sus contemporáneos... (Is. 53, 2-8).

Es una descripción violenta de la situación de humillación y de abandono de esta gente que, verdaderos excluidos, ni después de muertos reciben sepultura junto con su pueblo:

Le dieron sepultura con los impíos,
su tumba está con los malhechores (53, 9).

Esclavos, sin derecho, sin personalidad: “Ni gente parecía” (52, 14).

Esa gente proclama la grandeza de Dios, asumiendo un nuevo papel: el de ser los esclavos de Dios, listos a prestar servicio a su voluntad. Y los servicios son muchos:

1. He aquí que haré de ti un trillo capaz de machacar,
nuevo y bien cortante.
Triturarás los montes, reduciéndolos a polvo...
Tú los cribarás y el viento los dispersará...
Tú te regocijarás en YHWH,
en el Santo de Israel te gloriarás (41, 15-16).

2. El traerá el derecho a las naciones...
No vacilará hasta... que establezca el derecho sobre la tierra...
Yo te llamé para el servicio de la justicia (42, 1-6).

3. Vosotros sois mis testigos, oráculo de YHWH,
vosotros sois el esclavo que escogí,
a fin de que sepáis y creáis en mí
y que podáis comprender que yo soy:
antes de mí ningún Dios fue formado
y después de mí no habrá ninguno...

⁸ No nos parece correcto limitar nuestra reflexión a los clásicos cuatro “Cánticos del Siervo”, justamente aquellos donde el siervo no tiene nombre. Esta nos parece una selección ideológica y reduccionista, que apunta a dar importancia a una lectura mesiánica. Hay que tomar en consideración también los demás textos del siervo para que tengamos una visión teológica de este texto.



Vosotros sois mis testigos, oráculo de YHWH,
yo soy Dios, desde toda la eternidad yo soy (43, 10-12).

4. ¡Salid de Babilonia, huid entre los caldeos,
con voz de júbilo anunciad, proclamad esto,
esparcidlo hasta los confines de la tierra!
Decid: ¡YHWH redimió a su esclavo Jacob! (48, 20).

5. YHWH me modeló desde el vientre materno para ser su
esclavo,
para reconducir a Jacob a él,
para que él reúna a Israel...
También te establecí como luz de las naciones,
a fin de que mi salvación llegue hasta los confines de la tierra (49,
5-6).

6. YHWH me dio una lengua de discípulo
para que yo supiese traer al cansado una palabra de aliento (50,
4).

7. El ofrecerá su vida como indemnización por el pecado...
por medio de él el proyecto de Dios ha de triunfar...
Por su conocimiento, el justo, mi esclavo,
justificará a muchos y llevará sobre sí sus transgresiones (53, 10-
11).

Nunca se habló de tantas tareas juntas. Este es el servicio del esclavo de Dios. Será también el servicio de Jesús. En esto hay asimismo una novedad, una gran novedad. La figura del esclavo como el realizador del designio de Dios se proyecta como una verdadera alternativa a la teología, ahora obsoleta, del palacio y del templo. David y el santuario, clásicos “mediadores” de la alianza entre YHWH y su pueblo, son substituidos por el esclavo. El profeta igualmente desapareció, o mejor, como David, él se colectivizó, adquirió dimensión de pueblo, de clase:

Haré con vosotros una alianza eterna,
asegurandoos las gracias prometidas a David (55, 3).

Yo te puse como *alianza del pueblo* (42, 6).

Ninguna pretensión de restaurar la monarquía davídica.

El templo también, con todo su esquema de sacrificios y ofrendas, quedó superado ⁹. Siguiendo el pensamiento de casi todos los profetas

⁹ La referencia directa a la reconstrucción del santuario que aparece en 44, 28 es muy probablemente una adición posterior, en el tipo de la profecía ex-evento. Tengo la sospecha de que eso también diga respecto al nombre Ciro, que aparece en este mismo texto y en el



pre-exílicos, nuestro texto no considera voluntad de Dios el conjunto de los ritos sacrificiales, que estima incapaces de pagar las transgresiones del pueblo:

No me trajiste los corderos de tus holocaustos,
no me honraste con tus sacrificios.
No te obligué a servirme con tus oblaiones,
ni te cansé con pedidos de ofrenda de incienso,
no me compraste con dinero caña aromática,
no me saciaste con la grasa de tus sacrificios (43, 23-24).

El esclavo sí, con su vida victimada por la violencia, se torna la única realidad capaz de conseguir el verdadero perdón de Dios:

Por sus heridas fuimos curados... (53, 5).

Llevó sobre sí los pecados de muchos
e intercedió por los transgresores (53, 12).

El ofrece su vida como indemnización por el pecado (53, 10).

El uso de la palabra litúrgica '*asham*/indemnización por el pecado, no nos debe llevar a la idea de sacrificio vicario, que será aplicada después a la muerte de Jesucristo.

El, el esclavo, esta gente aplastada, son la señal viva de hasta dónde llega el conjunto de nuestros pecados. En ellos se acumulan todas las iniquidades de nuestra sociedad; somos capaces de producir tan gran sufrimiento y, más aún, para justificarnos decimos que eso es "castigo de Dios":

Nosotros lo teníamos como víctima del castigo,
herido por Dios y humillado.
Pero él fue traspasado por causa de nuestras transgresiones,
molido en virtud de nuestras iniquidades (53, 4-5).

No obstante, es justamente eso lo que mueve el poder de Dios creador quien, al ver tal injusticia, no permanece indiferente. Su intervención liberadora se hace necesaria, cuando para su esclavo no existe ya ninguna alternativa. Nuestro Dios, a quien la grasa de los sacrificios no consigue saciar, no aguanta frente al dolor. La salvación de Dios llega para y por su esclavo.

Nadie necesita más del templo: "Destituí a los jefes del santuario" (44, 28). Sin intermediarios, sin mediadores. Dios no requiere de eso para

siguiente (45, 1). En general, casi todo lo que es dicho de Ciro es dicho igualmente del esclavo de YHWH y del pueblo de Israel, por eso esta segunda figura no sería necesaria. Pero es apenas una sospecha.

manifestar su poder salvador. El esclavo de YHWH sabe que el profundo amor que Dios le tiene, mayor que el de una madre, lo alcanza directamente.

Entre los dos, Dios y su pueblo, se establece un lenguaje hecho de un inmenso cariño y de una gran ternura, sin interferencias, ni siquiera la del profeta que, por primera vez en este texto, desaparece como persona. O mejor, el trabajo del profeta fue el poner a los dos cara a cara para que se entendiesen, sin nadie más en el medio perturbando. Y el esclavo de YHWH se yergue como verdadera imagen de Dios, verdadero anti-ídolo, para manifestar a todos que nuestro Dios es el único, el Señor, la Madre, la Mujer, el Redentor, el Creador, el Santo, aquél que nos toma por la mano, nos estimula a no tener miedo y nos transforma, a los pobres, a los excluidos, en instrumento esencial de su justicia para todos: “Por su medio, el designio de Dios ha de triunfar” (53, 10).

El mito se transforma en historia, el Dios creador tiene su imagen en el esclavo de YHWH que se levanta sin más miedo, presto a dar vida para continuar siempre en la lucha contra las tinieblas, el abismo y el desierto que trituran la vida de la gente y de la naturaleza. La creación no terminó, nunca termina, pues los esclavos de YHWH serán siempre capaces de “dar la vida”, “para que todos tengan vida y la tengan en abundancia”.

¡Islas, oidme!
¡Pueblos distantes, prestad atención!
Desde el útero materno YHWH me llamó,
desde el útero de mi madre pronunció mi nombre.
De mi boca hizo una espada cortante,
me abrigó en la sombra de su mano;
hizo de mí una saeta afilada,
me escondió en su aljaba.
Me dijo: “Tú eres mi esclavo, Israel,
en quien me gloriaré”.
Pero yo decía: “Fue en vano que me fatigué,
inútilmente/*tohu* gasté mis fuerzas”.
Y sin embargo mi derecho está con YHWH,
mi salario está con mi Dios... (49, 1-4).

Ofrecí mis espaldas a los que me herían
y mis mejillas a los que me mesaban la barba.
No oculté el rostro a las injurias y a los salivazos.
El Señor YHWH vendrá en mi socorro,
he aquí por qué no me siento humillado,
he aquí por qué puse mi rostro duro como piedra
y tengo la certeza de que no quedaré confundido.
Cerca está aquél que me defiende...
Es el Señor YHWH que me socorrerá... (50, 6-9).



Bibliografia

- Estudo sobre Isaías Júnior*. São Paulo, Edições Paulinas.
- Croatto, Severino. *Isaías*. Petrópolis, Editora Vozes, 1994 (Comentário Bíblico, volumen II).
- Gorgulho, Maria Laura. *O servo de Yahweh nos escritos de Dêutero-Isaías. Uma contribuição à história do tema do “justo sofredor” na literatura sapiencial do Oriente Antigo*. Rio de Janeiro, PUC, 1989, 618 págs. (tesis de doctorado).
- Mesters, Carlos. *Missão do povo que sofre*. Petrópolis, Editora Vozes, 1981, 194 págs.
- Schwantes, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio*. São Paulo, Edições Paulinas, 1987, 134 págs.
- Sobrino, Jon. “Os povos crucificados, atual servo sofredor de Javé. Memória de Ignacio Ellacuría”, en *Concilium* (Petrópolis, Editora Vozes) 223 (1990), págs. 117-127.
- Steinmann, J. *O livro da consolação de Israel*. São Paulo, 1976, 331 págs.

Sandro Gallazzi
Caixa Postal 12
68906-970 Macapá (AP)
Brasil

EL GEMIDO DE LA CREACION Y NUESTROS GEMIDOS

Ivone Gebara

Este artículo nos invita a reflexionar sobre la creación a partir de nuevas referencias. El comienzo de toda la creación es ahora. Es un continuo e inclusivo proceso, al cual estamos íntimamente ligados. Este nuevo referencial inspirado por la perspectiva ecofeminista nos convida: primero, a asumir con más responsabilidad nuestra vida y todas las expresiones de la vida que nos rodean, porque somos un único cuerpo; segundo, a tener en nuestra vida cotidiana una nueva y creativa experiencia de fe en la creación divina.

This article invites us to reflect about creation in a new way of reflection. The begining of all creation is now. It is a continued inclusive process and we are inside. This way, inspired by a ecofeminist perspective, invites us: 1) to take more responsibility of urselves and everything that surrounds us; 2) to have a new creative experience of faith in God's creation in our daily life.

Dios, no es ella, ni él, es *esto* (it).

Pero, el *esto* ¿a qué se parece?, pregunté.

No se parece a nada, dice ella. *Esto* no tiene un retrato para ser mostrado. No es cualquier cosa que se pueda ver separada de las otras cosas, incluyendo a usted misma.

Creo que Dios es todas las cosas. Todas las cosas que son, fueron o serán. Y cuando usted puede sentir eso y sentirse feliz, usted entonces encontró *esto* ¹.

¹ Walker, Alice. *The color purple*. New York, Pocket Books, 1985, pág. 202.



A modo de introducción...

La multitud corre apresurada por las calles para tomar el autobús, el metro. Los coches aceleran, suenan la bocina, frenan violentamente. Es hora de volver a casa, o tal vez de comenzar un nuevo trabajo en la renovada y quizá monótona odisea de las grandes ciudades. Se oye un ruido ensordecedor, pero casi insensible a los oídos ya habituados; se siente un olor fétido de gasolina quemada, mezclada con otros mil olores, pero que no son ya capaces de provocar intensa repugnancia en las fosas nasales... Los ojos arden, la cabeza pesa, la garganta carraspea sin cesar... Andamos rápido, pisamos mierda, escupas, papel sucio, colillas de cigarro... Pisamos los pies ajenos, nos hundimos en charcos donde yacen imperceptibles excrementos de ratas, huevos de moscas, mosquitos y de toda una variada fauna de insectos. Mal percibimos por donde van nuestros pasos. Continuamos nuestro recorrido, apresurados, retrasados... Corremos para no perder la hora, el tren, el autobús, el empleo, el entierro... la propia vida.

¿Y las estrellas? Casi no las conocemos más. Un manto de polución fabricado con tecnología refinada las cubrió... Sin embargo, también, casi no hay tiempo para mirar el cielo como se hacía antiguamente, o como aún intentan hacer algunos ¿inútiles poetas? No hace mal si no las vemos. Los científicos nos dicen y garantizan que ellas todavía continúan en el firmamento, y eso es lo más importante. Creemos en ellos.

Estamos enfermos, la tierra que pisamos y nos alimenta está enferma, no obstante no hay tiempo para pensar en eso, ni lo queremos creer. Además, ¡casi no podemos hacer nada!

Estamos con prisa... el trabajo o el desempleo cotidiano nos esperan y sin ellos no hay pan, aun pan amasado con agua contaminada, asado con los troncos de los árboles de la esquina o de aquel bosque tan bonito a algunos kilómetros de nuestra casa. Lo importante es comer, matar esta hambre que duele en el estómago y no permite pensar en lo que estamos comiendo o bebiendo. Incluso si después viene una indigestión o una enfermedad cualquiera, en este momento preciso, ¡ella está saciada!

Para los más apresurados, la Coca Cola y las hamburguesas de MacDonald's son el nuevo maná, la comida preferida, difundida y apreciada casi universalmente. Y creemos que es lo mejor que hay para nosotros... o, si no lo creemos, hacemos de cuenta que lo es, pues muchas veces pensamos que no hay otro modo para nuestra sociedad. Tenemos que producir alimentos en serie, competir, comer más y más... ¡Reventar de tanto comer, o secarse de no comer!

Y, es bueno no olvidar que fue Dios quien creó todo eso. Esta mal, sin embargo fue El el primero en tener esta brillante idea. "En Dios confiamos", frase impresa en diferentes monedas internacionales que incentivan y apoyan nuestra prisa diaria. "Y Dios creó el cielo y la tierra", y vio que todo no era bueno... Parece que hay una frase que no está en la Biblia. Pero, no importa, ahora no hay tiempo para oír los lamentos y los



reclamos de Dios o los errores de la Escritura. En el fondo, Dios no modifica en nada nuestra vida... Necesitamos correr para ganar dinero, y ganar más dinero es vivir, “gracias a Dios”.

Después de todo, Dios nos dice para “crecer y dominar la tierra”. Precisamos correr porque todos corren. Quizá no ganemos nada, a no ser el cansancio de haber corrido como los otros... No obstante, es necesario correr... Todos corren y obedecen las órdenes superiores quizá venidas de nuevos dioses, ¿o será de Dios mismo? ¿Quién es El? ¿Ella? ¿El/Ella? ¿Esto?

Gustaría que esta reflexión no fuese más que un gran gemido de mujer. Perdonénme los biblistas, los especialistas en el libro del Génesis, los exégetas estudiosos de la creación. Estoy viviendo preguntas que tocan las necesidades de sobrevivencia, necesidades pragmáticas, existenciales... concretas. Como tantas otras personas, quiero descubrir medios más eficaces y diferentes para estancar la miseria, la violencia y la destrucción que están dando cuenta de nosotros. Son ellas el poder que nos oprime. De ellas hablamos durante siglos y a cada momento de alivio donde se piensa que el drama casi acabó, la avalancha destructiva renace y el ciclo de la violencia se impone de nuevo. Hasta parece que necesitamos de esa violencia de unos contra otros para continuar viviendo. El hecho de ser “contra” parece ser la razón de ser de la mayoría de los diferentes grupos que se extienden sobre la faz de la tierra, e incluso de aquellos que luchan en una perspectiva solidaria o libertaria. ¿De dónde vendrá la inspiración creativa para encontrar nuevos caminos?

Mi gemido se desarrollará en tres sonidos interligados que se constituirán en los tres apartados de esta reflexión: 1) Un gemido sofocado; 2) Cuando no hay caminos; 3) Una alianza diferente se edifica entre nosotros.

1. Un gemido sofocado

“La tierra está sin forma y la oscuridad la cubre...”. Estamos en el principio. El desorden y la violencia imperan y no se conocen más los caminos de la tierra fértil, de las aguas limpias, del cantar de los pájaros coloridos, de las estrellas brillando en el firmamento, de la luz envolvente del sol, del ameno y plateado claro de luna, de la sonrisa satisfecha de los humanos. Estamos en el principio, en el principio caótico de todo, en el principio/fin del “eterno hoy” de toda la creación. ¡Estamos en el principio hoy, estamos hoy en el principio!

A cada instante la creación continúa comenzando y continuando. Es un principio continuado, constantemente renovado.

A cada instante todos los elementos se recrean y se destruyen misteriosamente. A cada instante se puede provocar más respeto o catastrófico irrespeto y muerte. A cada momento, del caos se crea el orden o la



extraordinaria conexión entre todos los seres, y también se crea el desorden, la destrucción o aquello que llamamos el mal en nuestro lenguaje corriente.

No importa ahora saber cuándo todo comenzó ni exactamente cómo fue, y ni siquiera si hubo un elemento desencadenador fundamental, responsable por la maravillosa obra que está ahí. Lo que importa es que hoy todavía estamos en el principio, creando siempre todo de nuevo, en la novedad y en la monotonía de cada día, en lo mismo y en lo diferente de cada ser.

El problema es que pensamos que el principio está lejos de nosotros, que el momento inicial de belleza no es nuestro, que el momento de la creación en que “todo era bueno” ya está demasiado distante para ser recuperado. Pensamos que este cuerpo de bellezas y delicias es sólo de los mitos del pasado, y no nuestro presente. Lo que nos resta es apenas el “cuerpo de pecado”, como herencia, como señal, como culpa original. Lo que nos marca más es esa “caída” contada, caída de lo alto, sin remisión aparente. Lo que nos marca es esa división que se abrió en nosotros, esa cicatriz sangrando siempre porque los dioses continúan brincando sobre ella y no encontramos más bálsamos cicatrizantes.

“¿Quién nos libraré de este cuerpo de pecado?”. Esta afirmación es más fuerte en nosotros que la acción de gracias por la extraordinaria maravilla que somos, que es nuestro cuerpo cósmico, terrícola, humano.

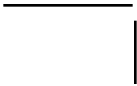
Tomamos el principio como un ayer desligado del hoy, como un ayer absoluto y no como un modo temporal de expresar nuestro continuo principiar dentro de nuestra precaria temporalidad.

En el principio, Dios... Como si todo tuviese un real comienzo en un ser fuera de todo el comienzo, arriba y más allá de todo el comienzo. Era así que los antiguos intentaban expresar su éxtasis y su miedo delante de la presencia del soplo divino en todo, delante de lo sagrado de todo lo que existe. Las estrellas, los mares, los árboles, los animales, los humanos... todo contiene el mismo misterioso soplo divino. Toda es “palabra creadora”, la misma y única palabra expresada en formas diferenciadas. ¡Todas las cosas son al mismo tiempo Soplo Divino!

No obstante, nuestro espíritu divisor y dominador empezó a separarnos del principio, empezó a hacer de él un momento privilegiado, fruto de una acción privilegiada, de un ser en sí mismo privilegiado... Ser que domina sobre todo y a su imagen, nosotros los humanos comenzamos a dominar todo lo que parecía estar bajo el dominio de Dios. ¡Nosotros hicimos que Dios nos diera el poder de dominar!

Creímos que teníamos más soplo divino que cualquier otro ser creado, y por eso nos “construimos” una escala jerárquica y mecánica de seres que predomina hasta hoy. Construimos una visión jerárquica del mundo y de la humanidad que da sustento a nuestras injusticias y desigualdades.

Dios, la misteriosa fuerza de la vida que nos habita, impulsa, amedrenta, atrae... prosigue este camino que se llamó creación. Creación



porque siempre hay algo diferente y nuevo, creación porque los cuerpos no permanecen iguales ni siquiera un segundo... La extraña metamorfosis es continua. Basta que nos miremos en un espejo, que miremos las flores, los árboles, los animales, los niños... Todo pasa y vuelve de otro modo, con otro colorido, otra tonalidad, otras formas quizá hasta imperceptibles al ojo desnudo.

Estamos continuamente en el “gemido sofocado”, gemido jadeante de los dolores de parto, en la continua novedad de la creación. La creación es en buena parte responsabilidad nuestra, porque somos en cierto sentido el pensamiento de la creación. En nosotros la creación parió el pensamiento, la reflexión, la conciencia en una forma especial de organización. Entonces, ora parimos obras de arte y poemas de amor, ora campos de trigo, ora panes calentitos, ora monstruosidades, ora espinos gigantes, ora armas de guerra, bombas atómicas, ora racismos, clasismos, sexismos... y de nuevo, gestos de ternura y misericordia.

¿Qué estoy queriendo decir con esta poesía literaria?

Algo muy simple y complejo al mismo tiempo. Estoy queriendo afirmar, primero, una convicción más que lingüística, a la cual aún no me logré convertir del todo por causa del hábito cultural adquirido. Quería que, aunque teístas, pasáramos por algún tiempo de hablar de Dios en un nivel teórico, o sea, como ser en sí, arriba de nosotros. No es que no respete el habla de las personas y la expresión de sus convicciones, pero es que nos viciamos tanto de hablar de Dios arriba de nosotros, que mal sabemos lo que estamos diciendo. Impusimos planes, voluntades, proyectos, caminos, como si fuésemos o pudiésemos ser intérpretes de una voluntad soberana, existente por sí misma. Y, lo peor, los planes fueron tan diversos que chocaron muchas veces y produjeron mucha destrucción, muerte violenta, lágrimas y heridas abiertas que continúan sangrando.

¿Cómo podrán los pobres parar de hablar de Dios, parar de clamar por su nombre, parar de mezclarlo a sus suspiros cotidianos de dolor y alegría?

Le parecerá a algunos que no respeto más a los empobrecidos (as) y su condición dramática de vida. Les parecerá que les quito el grito de aliento que el nombre de Dios les brinda. ¡Pareciera una demencia total! No, no hablo primero a los pobres ni de los gritos de los pobres. No son los pobres quienes teorizan sobre Dios.

Me estoy dirigiendo a los agentes de pastoral. Y ellos podrían quizá hacer un poco más de silencio y ayudar a nuestro pueblo a percibir un poco la fuerza de la vida y el sentido que irrumpe en medio de nosotros, en medio de ellos, en ellos.

¿Qué acontecería si pasáramos a hablar de Dios como el ser primero y el principio primero de toda la creación? ¿Qué sería de nosotros si acogiéramos el misterio desafiante de no saber?

Si dejo de hablar de Dios como ser supremo, me encuentro delante de la creación de un nuevo discurso sobre la creación. Es como si de



repente nos descubriéramos todas y todos en un mismo y único barco, buscando vivir nuestro “instante”, intentando luchar con nuestros dolores e intentado ser felices.

De repente no existe ya más el gran padre, el gran patriarca, el gran ser que lo explica todo sin explicar. Si no existe el ser por encima de todo y si la gente ya no puede ser hijo(a) de El, tenemos que ser hijos e hijas, madres y padres de nosotros mismos, porque todo lo que existe es parte del mismo todo o del mismo Espíritu.

De repente no existe ya el gran padre, y las religiones no podrán justificar más sus empresas imperialistas, sus ciudades sagradas, sus poderes que vienen de lo “alto”, sus doctrinas, reclamando la posesión de la verdad.

Y si el poder de lo alto resultara sólo poder de abajo, ¿qué acontecería? ¿Y si Dios cambiara de lugar y creyéramos que él/ella/esto, esta fuerza misteriosa morase en medio de nosotros y en todo lo que existe?

¿Y qué sería de la Biblia si ella fuese solamente el habla de la gente acerca de cosas de la historia de personas simples que contamos mezclando con nuestra historia?

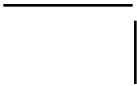
Pienso que nos tenemos que percibir cada vez más como un único y mismo cuerpo, en una profunda interdependencia, de tal forma que si eliminamos una parte, todo el cuerpo se sentirá agredido.

Por ahí iría una novedad más vieja que el texto del Génesis, y que consistiría en percibir que la creación comienza hoy y que la fuente creadora está íntimamente presente en todas (os) nosotros. Esto podría empezar a ser introducido en nuestra hermenéutica bíblica y en nuestros cursillos. Tal afirmación hace parte de nuestra primordial experiencia religiosa, la de sentir en nosotros la fuerza misteriosa del Espíritu presente en todo lo que existe y en todo lo que hacemos.

2. Cuando no hay caminos

Hoy, en diferentes contextos, se oye hablar de la crisis de nuevos caminos globales. Después de la esperanza socialista que “informó” nuestra lectura bíblica latinoamericana, parece que tenemos dificultad de encontrar otra.

Para abrir con voces nuevas trillos en ese desierto, gustaría proponer dos puntos para nuestra reflexión: en el primero quiero reflexionar sobre la relación entre lo global y lo local en la perspectiva de la creación. Mi horizonte de referencia son los análisis ecofeministas que se empiezan a desarrollar bastante en América Latina y en diferentes países, y la necesidad urgente de que pensemos en salidas lúcidas de sobrevivencia para el planeta y la humanidad.



2.1. Lo global y lo local

Todos estamos de acuerdo en que son necesarias modificaciones globales del comportamiento y en que es urgente una nueva comprensión global de la creación, en especial cuando los teólogos se ven arrinconados por los discursos de los científicos que nos hablan de nuestra común pertenencia a la misma substancia del universo.

Gustaría de insistir en el nivel local, en la ayuda que podemos darnos los unos a los otros y a las comunidades en que trabajamos con vistas a una nueva comprensión de la creación. Este tiene que comenzar desde nuestro hábitat local, de nuestra casa, de nuestra “acción” creativa cotidiana, de nuestro cuerpo. Tenemos que empezar a sentir nuestras calles como nuestro cuerpo, el agua que bebemos y el aire que respiramos como nuestro propio cuerpo, nuestra comida como nuestro cuerpo. Tenemos que sentir más el hambre de los otros como nuestra hambre, la falta de trabajo de los otros como nuestro desempleo. Comprender eso se halla vinculado a una nueva comprensión colectiva de la justicia social. Por otro lado, no basta con tener empleo, si éste nos destruye contaminando nuestras aguas y nuestro aire. No basta con haber conquistado la tierra, si la tierra conquistada ya está muerta de tantos maltratos. No basta con haber conseguido agua canalizada, si el agua que nos ofrecen está podrida y mata a nuestros hijos de helmintiasis y de diarrea. Lo social y lo ecológico se encuentran cada vez más íntimamente ligados.

Las víctimas de todos los proyectos globales son siempre personas situadas en un nivel local. Como nos dicen María Mies y Vandana Shiva en el libro *Ecofeminismo*²:

En nombre de objetivos comunes que explicitan el hecho de reconocer que somos todos dependientes del mismo planeta, no se reconoce el derecho de las comunidades y culturas locales. Sabemos por experiencia que las víctimas son siempre locales. Por ejemplo, la Guerra del Golfo fue justificada por el aparente principio de justicia universal, representado por las Naciones Unidas. El mundo fue llamado a liberar a Kuwait de Irak, sin embargo las víctimas de esta liberación fueron las mujeres, los niños, los curdos de las regiones incluidas en el Golfo.

Así, políticas de liberación global, discursos globales, salvación global, son de cierta forma la continuación de la dominación global de una élite sobre las vidas locales, las personas en su contexto cultural propio, en sus necesidades y luchas cotidianas. Esto no significa que lo global no sea importante, pero ello debe estar siempre relacionado de manera estrecha con lo local para adquirir legitimidad.

² Mies, María-Shiva, Vandana. *Ecofeminism*. London-New Jersey, Zed Books, 1993, pág. 9.



La articulación de lo global con lo local en el discurso de la creación nos debería ayudar a percibir el proceso creativo como un proceso local articulado a otros. No es “producción” o incluso creación de unos para los otros, lo que viene a ser dominación de unos en relación a los otros, sino que es participación efectiva y afectiva en el proceso creativo.

Captar la creación como un proceso anterior a nosotros, pero del cual somos parte integrante y necesaria, arranca de nosotros la sensación de “no poder” que los imperialismos políticos y religiosos nos imponen cotidianamente. Leer la creación como el liberar continuo de la energía divina en todo y en todas(os), y asumir de forma colectiva nuestra responsabilidad local por la creación del mundo y de nosotros mismos.

2.2. Lo personal y lo relacional

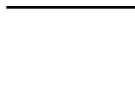
La nueva comprensión de la creación hace parte de una experiencia espiritual personal y colectiva. Hablar de experiencia espiritual significa afirmar que la nueva comprensión de la creación es parte integrante de nuestras más profundas creencias, de aquello que nos alimenta la vida, que nos impulsa a buscar nuevos caminos de respeto a toda la creación.

Es en ese sentido que se habla del aspecto personal y relacional. En lo personal necesito madurar en mí experimentalmente en la oración, en la meditación y en la acción cotidiana, el hecho de ser un elemento constitutivo responsable por el proceso creativo. Esto me llevaría a expresar esas convicciones en todos los relacionamientos sociales y políticos más amplios, en los hábitos alimentarios, en los hábitos de higiene, en las liturgias, en el arte, en la amistad, en la producción teológica, etc.

La nueva creación no es apenas la creación de un nuevo discurso acerca de la creación elaborado por los intelectuales, sino que es en lo fundamental una praxis creativa, un conjunto de comportamientos que voy introduciendo poco a poco en mi vida cotidiana y proponiendo a otros como camino de “salvación” de todas las vidas. En esta praxis localizada, y con algunos efectos visibles, podemos recuperar los diferentes discursos bíblicos sobre la creación, como expresiones del amor de nuestros antepasados en la fe, amor por sí mismos, amor que continúa en nosotros y en todos los pueblos de la tierra. Podemos recuperar también los ejemplos de otras tradiciones y otros pueblos en el esfuerzo de percibir la necesidad que tenemos de aprender unos de los otros, y que este aprendizaje común puede ser hecho más allá de los estrechos límites de los comportamientos de poder excluyente tan difundidos en nuestra sociedad.

3. Una alianza diferente se edifica entre nosotros

Una nueva comprensión de la alianza, más allá de nuestras fronteras religiosas interpretadas a partir del Antiguo Testamento, se comienza a



edificar en medio de nosotros. No se trata más de la alianza de un Dios con su pueblo, un pueblo escogido, con miras a la tierra y la posteridad, sino que es la alianza que se abre para todos los pueblos y todos los seres vivientes sin los auspicios de uno u otro credo tradicional, sin los auspicios de una u otra nación dominadora. Se trata de una alianza fraterna, de hermanos, en la cual recuperamos nuestra pertenencia común al mismo universo y valoramos nuestra diversidad como riqueza común que permite el abrirse de la propia vida. Se trata de una alianza que no niega el pasado a partir del cual fuimos edificados, ni la cultura que nos sirvió de base, ni las creencias que sustentan nuestros dolores y nuestros sueños, pero que quiere escuchar las voces del presente, en particular las voces más jóvenes y los lamentos de la tierra herida. Este es el imperativo mayor de esta alianza. Es como si ahora estuviéramos siendo invitados(as) a insertarnos en una tradición mayor que la nuestra, no para que nos neguemos como grupo, sino para que vivamos con más dignidad y respeto delante de las nuevas exigencias que nuestra historia común nos impone.

Esa especie de nuevo universalismo, como dirían algunas personas, que está siendo propuesto a la reflexión, no es el imperialismo universal del mercado capitalista que vende la diferencia cultural como folklore, ni el imperialismo religioso de los diferentes credos que se juzgan dueños de la verdad, sino que es la necesidad universal de sobrevivir en y con nuestro planeta a partir de nuestras semejanzas y diferencias. Las necesidades fundamentales de sobrevivencia, libertad, justicia y respeto son comunes a todos los pueblos y son la primera base experimental de nuestra nueva comprensión de la alianza. A esa base primera se debe conectar de manera radical la nueva percepción de que todas y todos somos expresiones de un mismo cuerpo vivo común, con toda la tierra, las estrellas, el sistema solar, en fin, con todo el cosmos.

La nueva alianza no se construye más a partir de los paradigmas patriarcales, en que un Dios más o menos clánico, con imagen masculina, hace alianza con su pueblo, o incluso, como dije anteriormente, no se trata de la alianza que una nación dominadora hace con otras para “desarrollarlas” y termina por someterlas, o incluso, no se trata de la alianza del sexo masculino con el femenino en una relación de dependencia y sumisión jerárquicas.

El hecho nuevo de este final de siglo es que estamos iniciando a percibir casi globalmente las anomalías generadas por las sociedades patriarcales, anomalías presentes en nuestro cuerpo personal y social. No es fácil curarlas. Son necesarios convicción y un ejercicio continuo personal y colectivo de nuevas prácticas que puedan, de hecho, constituirse en nueva base de comprensión del ser humano y del cosmos, base que inauguramos, ya ahora, en la cercanía del próximo milenio.

A veces, un extraño sentimiento de temor de perder nuestras antiguas tradiciones, nuestra Biblia, nuestras antiguas verdades tan bien aprendidas, nuestras liturgias tan bonitas, nos asola... Es como si temiéramos



perder un pedazo de nosotros, por ejemplo, perder la piel que nos cubre la carne, o un ojo o un brazo. Es como si la espantosa diversidad del mundo nos amenazara, nos atemorizase, y quisiéramos al menos retener alguna cosa que nos parece todavía válida y buena, alguna cosa que nos diese tal vez la seguridad del pasado. No queremos entrar en esa especie de relativismo donde todo tiene que ser respetado y nada, finalmente, es respetado. Es un sentimiento comprensible y justo, no obstante es también, hasta cierto punto, un sentimiento de defensa de nosotros mismos, de miedo a enfrentar las grandes cuestiones que la historia está gritando en nuestros oídos. Mi pregunta se hace en relación a la generación de nuestros hijos e hijas. ¿Cómo se sitúan ellos frente a nuestras tradiciones religiosas? ¿Cuáles son los valores que persiguen? ¿Qué mundo están construyendo para ellos/ellas? ¿Qué tipo de puentes estamos construyendo juntos?

Nuestro mundo es cada vez más secular y dominado por la tecnología y sus valores. La tecnología parece ser la nueva teología de nuestros tiempos. Y poco conversamos con ella...

Por eso, no es apenas guardando las costumbres del pasado que conseguiremos el diálogo, la justicia y la misericordia que deseamos para todas las personas y toda la tierra.

Una nueva alianza se impone... probablemente no será del todo fiel a la tradición bíblica asumida por las diferentes iglesias cristianas, sin embargo intentará ser fiel a las personas de nuestro tiempo, intentará responder a los desafíos de nuestra historia y en ese sentido será fiel a nosotras mismas(os).

Muchas son las preguntas sin respuesta inmediata que esta nueva comprensión de la alianza plantea... Quedamos con algo atorado en la garganta, quizá con algunas respuestas que abren pistas, pero no dan seguridades... Y la gente, no obstante, continúa caminando "a tientas", dirigidos por la fuerza irresistible del Espíritu que siempre nos atrae, impulsa, crea y recrea... y a quien agradecemos estar juntas(os) en esta extraordinaria búsqueda de caminos para tornar al amor cada más carne en nosotros.

Permítanme terminar esta reflexión con Alicia Walker, traduciendo el inicio de la última carta de Celei, en el libro *El color púrpura*:

Querido Dios, queridas estrellas, queridos árboles, querido cielo, queridos pueblos, queridas todas las cosas, querido Dios. Gracias por haber traído a mi hermana Nettie y a nuestros hijos de vuelta a casa³.

Amén.

³ Walker, *op. cit.*, pág. 292.

Bibliografia

- Berry, Thomas. *O sonho da terra*. Petrópolis, Editora Vozes, 1991.
- Berry, Thomas-Briam, Swimme. *The universe story*. New York, Harper Collins Publishers.
- Boff, Leonardo. “Deus na perspectiva da moderna cosmologia”, en *Notas. Jornal de Ciências da Religião* (São Bernardo do Campo, São Paulo) vol. 1, No. 1, págs. 10-17.
- Capra, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo, Cultrix, 1991.
- Hedström, Ingemar. *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana*. San José, DEI, 1988.
- Gebara, Ivone. *Trindade, coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo, Editora Paulinas, 1994.
- Hallman, David G. *A place in creation. Ecological visions in science, religion and economics*. Canadá, The United Church Publishing, 1992.
- Mies, María-Shiva, Vandana. *Ecofeminism*. London-New Jersey, Zed Books, 1993.
- McFague, Sallie. *The body of God, an ecological theology*. Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- Walker, Alice. *The color purple*. New York, Pocket Books, 1985.

Ivone Gebara
Rua Alpino Meira 278
Tabatinga
54756-380 Camaragibe/PE
Brasil



LA VIDA DE LA NATURALEZA EN PERSPECTIVA BIBLICA

(Apuntes para una lectura ecológica
de la Biblia)

José Severino Croatto

Se puede *suponer* cuánto desastre ocasionaban las campañas militares sobre los territorios invadidos, sea de Israel y Judá, o de cualquier otro país. En general se piensa en los efectos políticos —en términos de ocupación del trono y cambio de gobierno— o económicos, como son el botín de guerra y las personas llevadas cautivas con el fin de ser usadas para el trabajo forzado. Los graves tributos impuestos sobre los vencidos se cuentan también entre aquellos resultados económicos de las guerras entre estados o ciudades-estado.

Sin embargo no suele prestarse mucha atención a los efectos *ecológicos* de las acciones militares, en especial de las campañas originadas en centros de poder lejanos. La razón está en que en estos casos los ejércitos debían ser alimentados por lo producido en los territorios de tránsito o en los que iban ocupando. Se sabe que los egipcios —y la táctica debió ser general— acostumbraban organizar sus campañas militares en Canaán al inicio de las cosechas, para asegurar *in situ* la alimentación de los soldados, y poder llevarse el resto. Además de esto, los ejércitos cumplían la misión de *destruir* todo lo perteneciente al enemigo, y lo más característico eran las casas y los sembradíos. En Jc. 15, 1-8 tenemos el relato, folclórico en cuanto al método pero real en cuanto a la práctica, en que Sansón prende fuego a las cosechas de los filisteos; la distinción entre



las gavillas y el trigo todavía en pie (v. 5b), nos da una información muy elocuente acerca de los efectos de tales actos.

1. Los perjuicios ecológicos causados por las invasiones

La Biblia no ha omitido registrar los desastres ecológicos producidos por las prácticas imperialistas, concretamente de los asirios y de los babilonios, los dos poderes extranjeros que más influyeron en la vida de Israel y que coinciden con la época monárquica. Hay que recordar que el Nuevo Imperio asirio (c. 930-612), el más feroz y desalmado, cubre casi todo el período monárquico de Israel, desde las postrimerías de Salomón hasta los albores del exilio.

Ahora bien, el libro de Isaías ha recogido la experiencia del sufrimiento por la destrucción de la naturaleza, causada por la violencia imperialista. Lo ha hecho de dos formas, que vale la pena exponer.

1. En forma *negativa*, se señalan los resultados de las conquistas militares asirias:

Porque dijo: “con el poder de mi mano lo hice, y con mi sabiduría, porque soy inteligente, he borrado las fronteras de los pueblos, *sus almacenes he saqueado*, y he batido como un fuerte a sus habitantes. Como un nido ha alcanzado mi mano *la riqueza de los pueblos*, y como se recogen huevos abandonados, he recogido yo toda la tierra, y no hubo quien aleteara, ni abriera el pico ni piara” (Is. 10, 13-14) ¹.

Las frases con énfasis expresan los resultados económicos de las conquistas asirias. Este texto parecería no hablar propiamente de la devastación de la naturaleza sino de la expropiación de los bienes de consumo producidos en los territorios ocupados (nótese el doble “pueblos”, en plural). Pero era una práctica conocida —que después refrendaremos con textos mesopotamios— el talar bosques para satisfacer las ansias de lujo de los reyes (en Mesopotamia no había árboles de gran porte y calidad como para la construcción). La “riqueza de los pueblos” puede incluir estos bienes naturales, como lo deja entrever el texto de Is. 14 que se citará en 2.

Antes de ir a este pasaje, es imprescindible aludir al texto del profeta Joel. Ningún texto bíblico, probablemente, es tan explícito sobre

¹ Para el comentario de toda la perícopa (vv. 5-15) cf. *Isaías. Vol. I: 1-39. O profeta da justiça e da fidelidade*. Petrópolis, Vozes, 1989, págs. 79-83; en español, *Isaías 1-39*. Buenos Aires, La Aurora, 1989.

las consecuencias devastadoras, a nivel ecológico, de las campañas militares. Conviene empezar con una nota hermenéutica. Es clásico interpretar la referencia a las langostas (1, 4; 2, 25) como una experiencia *real* de esta plaga que luego *es comparada* con un ejército. Las langostas serían entonces la realidad de un castigo, y el ejército la imagen que sirve de comparación.

No obstante, una buena crítica *del texto* desde el lugar de los oprimidos destaca de inmediato que es al revés. El texto está hablando de los efectos devastadores *de las campañas militares* sobre la tierra de Judá, con la destrucción total de la economía (se describen sus resultados en todos los órdenes: 1, 6.10-12.17). *Esa realidad* es la que es representada metafóricamente con la imagen de las langostas. Sin duda que esta plaga debe ser conocida y experimentada por los destinatarios del texto. Por eso es usada y tiene una especial fuerza retórica. Pero *el tema* es la invasión militar de ejércitos enemigos ².

Desde luego la *metáfora* de las langostas es oportuna, sin embargo se está hablando de un país/nación que invade el territorio de Judá:

Porque una nación (*gôy*) ha subido contra *mi* tierra, poderosa e innumerable; sus dientes son dientes de león; y tiene muelas de leona.

Puso *mi* viña en desolación, y *mi* higuera en trizas; las ha pelado del todo y derribado; sus ramas quedaron blancas.

La sola comparación de un ejército con una manga de langostas, y viceversa, muestra cuán semejantes son en sus efectos devastadores de la economía de un país, por destruir las bases de su producción.

2. En forma *positiva*, cuando el profeta "Isaías" ³ festeja (poniendo sus emociones en boca de otros personajes) la caída del tirano extranjero que asolaba la región. Este es el rey de Babilonia, pero el texto es redaccionalmente tardío y puede referirse al de Persia o a cualquier imperio hasta nuestros días. Se celebra su "caída" (porque se había endiosado y creído estar "por encima de las estrellas de Dios", v. 13a) en el lenguaje de una lamentación irónica:

¡Cómo ha caído el tirano, cómo ha cesado su arrogancia! (v. 4b).

² Señalamos en esta línea exegética, la única correcta, el estudio de P. Andiñach, *Imaginar caminos de liberación: una lectura de Joel*. Tesis doctoral: Buenos Aires, ISEDET, 1992. En la misma línea se inscribe el comentario de Joel que Agabo Borges de Sousa prepara para Vozes (Petrópolis) (comunicación personal).

³ No se trata del Isaías histórico sino del "Isaías" del *libro*, ya que el texto que citaremos es posterior al profeta.



Descritas sus prácticas de política imperialista (v. 6, con el énfasis puesto en las naciones/pueblos), el profeta pone *en boca de los cedros* esta notable exclamación:

Desde que tú has caído, *no sube el talador* a nosotros (v. 8b).

No es una frase puramente poética. La alegría expresada por los cipreses y los cedros (8a) deja atrás una experiencia trágica, cual es la destrucción de la flora más apreciada en las regiones montañosas de los montes Líbano y Amanus. Que el poeta, que habla de Judá, aluda a árboles típicos de otras zonas de Canaán, es indicio de que éstos son ejemplos “paradigmáticos”, que valen para toda clase de devastación de la flora con intereses económicos desmedidos y extraños.

Un poco antes, el texto había señalado que

...está tranquila y quieta *la tierra toda*, [la gente] prorrumpe en aclamaciones (v. 7).

Si se mira bien, la frase señala el terror y la angustia por la presencia del poder invasor en el propio territorio. No obstante sólo *los árboles* son el sujeto de un discurso, breve pero elocuente. Es un recurso retórico que llama la atención, por lo insólito, sobre los efectos desastrosos de la rapacidad imperialista de los asirios.

Nuestro oráculo no tiene desperdicio. “Caído” de las alturas, el tirano termina bien abajo, en el mundo de los muertos (v. 15). Allí es objeto de una gran recepción por éstos, que lo ven llegar y comentan irónicamente:

¿No es éste el personaje que hace estremecer la tierra, el que hace temblar los reinos, que *pone el mundo como un desierto*, y a sus ciudades ha destruido...? (vv. 16-17a).

El énfasis tiene que ver con los efectos ecológicos de la acción del tirano. La expresión es, nuevamente, exagerada, sin embargo corresponde a la dimensión de la desmesura del rey.

Cuando se vuelve al discurso de Yavé (vv. 18-20), se recuerda una vez más la acción devastadora de la naturaleza y homicida del opresor, con estos términos:

Tu tierra has destruido, a tu pueblo has asesinado (v. 20a).

Dos rasgos merecen ser notados en esta sátira contra el imperio: en primer lugar, la correlación constante entre lo político y lo económico (dominación de pueblos/destrucción de la naturaleza). En segundo lugar, la cuádruple referencia a la devastación de la naturaleza:

- “Está tranquila la tierra toda” (expresa el profeta, v. 7);
- “No sube el talador a nosotros” (dicen los árboles, v. 8);
- “El que pone el mundo como un desierto” (definen los otros muertos, v. 17);
- “Tu tierra has destruido” (confirma Yavé, v. 20).

2. La praxis israelita

Tenemos dos leyes del Deuteronomio que vale la pena recordar por lo atinentes que son a nuestro tema.

En Dt. 22, 6 se prohíbe dañar la vida de las aves, y se manda usarlas sólo para la alimentación:

Si encuentras en el camino un nido de pájaros, con polluelos o huevos... no tomarás a la madre [echada] sobre las crías; dejarás marchar a la madre y luego tomarás para ti las crías (22, 6-7).

Es el principio ecológico de la preservación de la fauna para su multiplicación. Yavé legisla una norma que es común en todas las culturas arcaicas, en las que existe una divinidad protectora de los animales ⁴, ya que éstos son esenciales para la alimentación y deben ser usados para eso y no matados por gusto, o (como se deduce de la ley anotada) llevados a su extinción.

Esto en cuanto a la fauna. En lo que se refiere a la flora, el mismo documento contiene una norma de gran importancia para nuestra cuestión. En la sección dedicada a la guerra (capítulo 20), el Deuteronomio legisla de esta manera:

Si sitias una ciudad por muchos días para combatir contra ella con el fin de tomarla, *no destruirás su arbolado* metiendo en él el hacha; en efecto, de él te alimentarás pero *a él* no lo cortarás. ¿Acaso son seres humanos los árboles del campo para desaparecer de tu presencia durante el sitio? ⁵ (v. 19).

La última imagen es por demás elocuente. La ley quiere preservar la función de la flora como fuente de vida. Ni en una guerra debe ser devastada. En aquel tiempo era el hacha el instrumento de destrucción, hoy son los herbicidas químicos, las bombas de *napalm*, etc. El v. 21 añade un detalle también interesante, por cuanto determina que, de nece-

⁴ Cf. nuestro estudio de fenomenología de la religión, *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Buenos Aires, Universidad Abierta y a Distancia "Hernandarias", 1994, págs. 109s (con ejemplos de dioses protectores de los animales y de los vegetales).

⁵ No suele traducirse de esta manera la última frase, pero creemos que ese es el sentido del texto hebreo.



sitarse madera para la construcción de obras de asedio, sólo se usen *árboles no frutales*.

Se puede observar que, en aquel contexto, la preservación de la fauna, y especialmente de la flora, se halla en relación con el sustento de los seres humanos. Hoy se puede agregar todo lo que la flora (y en parte la fauna) contribuye(n) al equilibrio ecológico. Tal aspecto está en la “reserva-de-sentido” del texto bíblico.

Ninguna guerra se puede justificar, al menos hoy que el derecho internacional permite arreglar de forma pacífica los conflictos. Pero cabe observar que, dada la realidad de la guerra, la Biblia al menos reclama hacer el menor daño posible, justamente a la fauna y a la flora.

3. Las prácticas de los asirios

Tiglat-Piléser I (1115-1076), rey en las postrimerías del Imperio Asirio medio, caracterizado por sus guerras brutales (devastación de ciudades, masacres en masa, deportación de los vencidos), dice con satisfacción en sus Anales:

Me dirigí al Líbano. Corté madera de cedros para el templo de Anu y Adad, los grandes Dioses, mis señores, y [la] llevé [a Asur] ⁶.

Más tarde, en plena hegemonía de Asiria sobre los estados del litoral mediterráneo, Asurnasirpal I (883-859) describe su expedición militar a Carquemis y a la región del Líbano. Al regresar

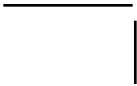
...subí las montañas del Amanus y derribé troncos de cedros... cipreses [y] pinos, e hice ofrendas de ovejas a mis Dioses... Los troncos de cedro de la montaña del Amanus los envié para el templo Esarra... ⁷.

Salmanasar III (858-824), quien se autoproclama como “rey del mundo, el rey sin rival, el ‘Gran Dragón’... el que no muestra piedad en la batalla”, en por lo menos tres de sus muchas campañas al oeste hace talar grandes árboles en los bosques del Amanus ⁸. La “pasión por el cedro”, que Jeremías atribuye a Joaquín, hijo de Josías (Jr. 22, 15a), era un rasgo de todos los reyes asirios.

⁶ Textos en *ANET* (= J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press, 1969, pág. 275a.

⁷ *Ibid.*, pág. 276b.

⁸ *Ibid.*, págs. 278a. 280a.



Samaria fue conquistada en diciembre del 722 por Salmanasar V (cf. 2 R. 17, 1-6), no obstante Sargón II (721-705) se atribuye a sí mismo ese suceso. En un pasaje de sus Anales afirma que

...yo conquisté y *saqueé* las ciudades de *Inuhtu* [y] Samaria, y todo Israel [lit. "el país de Omri"]⁹.

La expresión "todo Israel" no debe referirse solamente a las ciudades, sino que puede incluir también los campos. Su sucesor, Senaquerib (705-681), el autor de la campaña contra Judá del 701 (narrada también en 2 R. 18-19 y en su paralelo de Is. 36-37), se jacta de que, después del castigo a Sidón,

...*devasté el extenso distrito de Judá*, y coloqué las correas de mi [yugo] sobre Ezequías, su rey¹⁰.

Este dato es por demás interesante, por cuanto revela una táctica de presión mediante la destrucción de todos los recursos vitales de un pueblo.

4. Legitimación de las prácticas de devastación a través del mito y la leyenda

Las prácticas de devastación usadas por los imperios mesopotamios son recogidas en los relatos epopéyicos y en el mito, lo que a su vez las legitima como "modelos" a ser imitados¹¹. Para dar sólo un ejemplo, pero elocuente por su difusión y efecto cultural, recordaremos la epopeya de Guilgamés, cuyo tema global es la búsqueda de la inmortalidad, una de cuyas expresiones es la fama heroica, encarnada en el caso aquí citado en el episodio de la conquista del país de los cedros¹², custodiado por el monstruo Húwawa. En una escena de este relato (narrado en las tabletas III-V), una vez muerto el guardián Húwawa, recita el poeta:

A dos leguas dobles (¿gimieron?) los cedros;
...
Las selvas se lamentaron (?), y gimieron (?) los cedros.
Enkidu había golpeado mortalmente al guardián de la selva
a cuya voz temblaban el Hermón y el Líbano;
...

⁹ *Ibid.*, pág. 285a.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 288b.

¹¹ Sobre esta función del mito, cf. la obra ya citada, *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, págs. 202-205 ("Legitimación praxica por el mito").

¹² "Quiero ir a cortar los cedros / y hacerme, para mí mismo, un nombre eterno" (tableta II, columna v, líneas 185s).



Guilgamés corta los árboles, Enkidu excava...
Enkidu le dice a Guilgamés:
“...Guilgamés, golpea mortalmente a los cedros!” (V: ii: 25ss)¹³.

Dos motivos dominan el texto: la “muerte” de los cedros, y su “gemido” por la destrucción que sufrieron. Sin embargo el relato no se cansa de *celebrar* esta hazaña... Guilgamés era rey de Uruk (I: 9; XI: 301-307). De esa misma Mesopotamia salían los conquistadores asirios y babilonios que menciona el libro de Isaías.

5. La ecología en los discursos proféticos de juicio

Cuando los libros proféticos ponen en boca de Yavé amenazas de destrucción, utilizan también un discurso “anti-ecológico”. Esto no significa que Yavé *quiera* la destrucción de la naturaleza sino que (pues se trata de un lenguaje simbólico), al expresar la intención del juicio y castigo por el pecado, se parte *de la experiencia*, y una de estas experiencias terribles es la devastación de la naturaleza por agentes *del poder*. Veamos algunos ejemplos.

Entre las siete maldiciones que en Am. 4, 4-11 Yavé recuerda haber infligido a Israel sin resultado, la tercera se expresa así:

Os había herido con sequía y con pulgón;
habíais multiplicado vuestras huertas y vuestras viñas,
pero vuestras higueras y vuestros olivares los ha comido la
oruga... (v. 9).

La furia de Yavé pasará por los campos de Israel como un ejército invasor:

Convocarán a duelo al campesino, y a lamentación a los plañideros,
en todas las viñas habrá lamentación, cuando pase en medio de ti
(5, 16).

Este lenguaje recuerda al de Joel, y al del poema de Guilgamés antes mencionado. No hace falta citar más ejemplos, sólo importa tomar conciencia de que esta manera de hablar *de Yavé* no es sino la inversión de los discursos y de las prácticas *de los poderosos de la tierra*. Así, cuando el Yavé de Is. 42, 15 amenaza con trastocar la naturaleza, negando la

¹³ Fragmento de la versión babilonia, cf. R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*. París, Fayard-Denoel, 1970, págs. 180s.



vida, el texto está contrarrestando retóricamente la misma pretensión de los reyes asirios, como está expresado (¡en el mismo *libro* de Isaías!) en el discurso de Senaquerib (37, 24s). Se pueden comparar ambos discursos:

El de Senaquerib

“Con mis muchos carros subo a las cumbres de los montes, a las laderas del Líbano, derribo la altura de sus cedros, la flor de sus cipreses...

Secaré bajo la planta de mis pies, todos los Nilos de Egipto” (37, 24s).

El de Yavé

“*Secaré* montes y colinas, toda su hierba *resecaré*;

Convertiré ríos en islas, y estanques *desecaré*” (42, 15)¹⁴.

6. Conclusiones

La historia del antiguo Próximo Oriente, y por tanto la de Israel, no es ajena a experiencias de destrucción de la naturaleza.

Lo significativo es el hecho, marcado enfáticamente en la Biblia, de que tal destrucción es siempre un acto violento, originado en un centro *de poder*.

Igualmente se ha observado que, a la luz de los textos registrados, unos gozan de tal destrucción (porque obedece a fines económicos y de rapacidad o de lujo), mientras otros “gimen” y lloran.

¿No es ésta la realidad que viven tantos países dominados por las grandes potencias o empresas que destruyen la naturaleza en las guerras o en el despojo desmesurado de las riquezas naturales, lo mismo que en el uso de agentes (químicos por lo general) devastadores de la *vida* del planeta?

Hay en la Biblia también una “reserva-de-sentido” para una reflexión ecológica.

José Severino Croatto
ISEDET
Camacúá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

¹⁴ Ver el comentario en *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La liberaicón es posible*. Buenos Aires, Lumen, 1994, pág. 75.



LA TIERRA Y LOS CIELOS SE CASAN EN LA ALABANZA

Los salmos y la ecología

Marcelo de Barros Souza

Los salmos expresan una actitud de comunión con el universo que podemos hoy denominar como una “espiritualidad ecológica”. Varios de ellos eran poemas pre-israelitas en adoración a los elementos de la naturaleza. Asumiendo ecuménicamente estos himnos de antiguas culturas del Oriente, las comunidades los integran en la alabanza de la humanidad que celebra la alianza de amor que Dios hizo con toda la creación y de la cual el ser humano es llamado a ser testigo y mediador a través de una opción de misericordia con todos los oprimidos y con la propia creación.

The psalms express an attitude of communion with the universe that can be defined as an “ecology spirituality”. Many of them were pre-israelitic poems singing the worship of the nature’s elements. By assuming ecumenically these hymns of eastern ancient cultures, the communities integrate them into the humanity’s praise, celebrating the covenant made by God with all the creation. The human being is called to be witness and mediator of it, through a choice of mercy with all the oppressed people and with the very same creation.



1. Buscando el cántico del universo

Hace muchos años, hice amistad con un viejo sabio de la nación bororo que sobrevive en las márgenes del río São Lourenço, en el Mato Grosso. Él gustaba de contarme “el modo de ser” de los antiguos de su pueblo, y yo era feliz escuchándolo. Un día, él me confió:

Nuestros antepasados enseñaban que cada uno de nosotros tiene un cántico propio, un canto que sólo cada uno sabe en su intestino [dentro de sí]. Lo mismo los animales y las plantas, el río y el bosque cantan dentro de sí mismos. Hasta la tierra posee su canto secreto. Los hombres de los sueños descubren el canto de la tierra y curan los males de la gente.

Otro día, escuchando a una profesora de bio-danza decir que cada uno de nosotros tiene su música interior, me acordé del viejo indio y del canto de la tierra y de la naturaleza.

Salí de allí y participé de un oficio litúrgico. La comunidad cantó el Sal. 148 y me pareció estar participando del mismo movimiento. He aquí algunos de los versos del salmo, en una de las versiones del *Oficio divino de las comunidades*:

¹ ¡Alabad al Señor en los altos cielos!
¡Alabadle, ángeles todos en las alturas!
² ¡Alabadle, sol y luna, cielos y estrellas!
¡Alabadle, nubes, bellas criaturas!
³ Alaben en la tierra todos a su Señor,
los abismos profundos a cantar:
huracanes, truenos, densas nieblas,
¡su Palabra a cumplir y celebrar!
⁴ Alaben montes, cuevas y bajadas;
alaben árboles, pinos y frutales;
alabe todo lo que vuela y lo que se arrastra,
animales de la floresta y domésticos.

Este y otros salmos inspiraron a Francisco de Asís a componer su “Cántico de las creaturas”. Como aprendí a hacer de los salmos la base de mi oración, gusté de ver reflejado en el salterio esta profunda relación con la tierra y toda la creación.

Decidí profundizar cómo aparece en los salmos esta búsqueda de comunión con el universo, que es una de las más profundas señales de nuestros tiempos. Descubrí que en el ámbito de la experiencia de la alianza con el Señor, que se revela cual Madre cariñosa de Israel, los salmos nutren una actitud de comunión con el universo que, hoy, podemos denominar como una “espiritualidad ecológica”.



Quiero ahora compartir con ustedes algo de esta meditación. Para mí no se trata de investigar lo que dicen los salmos sobre ecología o ambiente. Sugiero otro camino. Sabemos que algunos de los salmos provienen de los antiguos ritos cananeos y de los pueblos vecinos, que practicaban cultos a la naturaleza, a la fertilidad de la tierra y al poder del sol. Descubriendo, cada vez más, cómo el pueblo bíblico mantuvo una fuerte relación con la cultura de estos pueblos, invito a ustedes a que recordemos algunos aspectos de los cultos cananeos y a ver después cómo los salmos trabajaron esta relación religiosa con la naturaleza. Descubriremos así lo que la Palabra de Dios nos puede decir sobre este asunto.

2. Los cultos de los pueblos vecinos de Israel

En Canaán, corredor geográfico y cultural del Oriente Medio, las costumbres y los ritos de pueblos como los egipcios, los cananeos y los fenicios, se mezclaron profundamente. Desde antes de la implantación de la monarquía hasta los tiempos de los profetas, lo mismo que después del exilio, la alianza con el Señor (yavismo) convivía con ritos de los pueblos vecinos. Relatos como el de la serpiente de bronce en el desierto y el del becerro de oro, revelan que Israel asumió algunos elementos del culto cananeo, en tanto que censuró otros que le parecían incompatibles con la fe en el Señor.

La religión cananea buscaba el equilibrio de la naturaleza y la fertilidad de la tierra para que diese buena cosecha al pueblo. Había lugares especiales como jardines de fecundidad, árboles sagrados como el roble y el terebinto, en los cuales se hacían algunos juicios especiales. El propio Abraham recibió la visita de Dios cuando estaba bajo el roble de Mambré (Gn. 18, 1).

Había un monte sagrado (el Monte Safon o “montaña del Norte”). Para los cananeos, era la morada de los dioses, como el Olimpo para los griegos. El Sal. 48 llega a decir polémicamente: “El verdadero Safon [morada de Dios] es Jerusalén” (Sal. 48, 3). El pueblo acudía también a lugares especiales como Guilgal (el círculo de piedras, cerca de Jericó) y Baal-Peor, cerca del Mar Muerto (Js. 13, 20).

Además de eso, cada ciudad honraba su *Baal*, como dios de la ciudad y protector del suelo. De estos *baales*, El, representado por el toro, era el dios supremo, y Asherá, su esposa. Ella era representada por un poste sagrado que se erguía cerca de los santuarios, como símbolo de la fecundidad (cf. Dt. 16, 21). Dagon era el gran maestro del grano, creador del trigo y del arado; Hadad era el dispensador de la lluvia necesaria a la tierra; Astarte era la dama del amor y de la fecundidad; Nergal, representada por la serpiente de bronce, era una divinidad curadora. Así pues, los



israelitas vivían al lado de los cananeos, quienes seguían siendo devotos de sus baales y astartes. Varias de los salmos bíblicos preservan trazos de estos ritos para restaurar el equilibrio de la naturaleza y hacerla amiga de la humanidad.

Al luchar contra la idolatría, Oseas, en uno de los textos bíblicos más importantes para la ecología, presenta al Señor como el esposo de la tierra:

Haré una alianza con los animales salvajes, con las aves del cielo y los reptiles de la tierra... Me casaré contigo para siempre. Me voy a casar contigo en la justicia y en el derecho, en la ternura y en el cariño... En aquel día escucharé el cielo y éste escuchará a la tierra [armonía universal], la tierra escuchará al trigo, al vino y al aceite, y éstos escucharán a Yizreel (Os. 2, 20-24).

3. El suelo de los salmos antiguos

El lenguaje arcaico de muchos salmos, la referencia a ritos más antiguos y la coincidencia de poemas semejantes que se encuentran en la literatura oriental, han permitido a los exégetas pensar que varios salmos, como el 19, el 29, el 82, el 104 y otros, provienen de poemas cananeos y de oraciones que se hacían a la naturaleza. Analizando dos o tres de ellos, podremos observar mejor cómo ellos expresan y alimentan una relación de alianza con Dios, de la cual el amor y comunión con la naturaleza hace parte importante. Es una “espiritualidad ecológica”.

4. Una oración para “amansar” tempestades (un posible origen del Sal. 29)

¹ Salmo de David (*en la versión de los LXX se agrega: “para cerrar la Fiesta de las Tiendas”*)

¡Hijos de Dios (seres divinos), aclamad al Señor,
aclamad la gloria y el poder del Señor!

² Aclamad la gloria del Nombre (*sm = nombre o persona*) del Señor,
adorad al Señor en su atrio sagrado.

³ La Voz del Señor sobre las aguas, el Dios de la gloria
trueno,

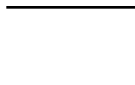
el Señor sobre las aguas torrenciales.

⁴ ¡La Voz del Señor con poder, la Voz del Señor en el esplendor!

⁵ La Voz del Señor despedaza los cedros,
despedaza el Señor los cedros del Líbano,

⁶ hace al Líbano brincar como un novillo y al Sarión
como cría de búfalo.

⁷ La Voz del Señor lanza (*hzb = lanza*) chispas de fuego,



⁸ La Voz del Señor sacude el desierto (*hyl quiere decir: hacer retorcerse como una serpiente*), sacude el Señor el desierto de Cadés.

⁹ La Voz del Señor retuerce (*hil = hacer parir*) los robles y descuaja las selvas.
En su templo, un solo grito: ¡Gloria! (*kabod = peso, gloria*).

¹⁰ El Señor se sienta sobre el diluvio.
El Señor se sentó. Es rey para siempre.

¹¹ El Señor fortifica a su pueblo,
el Señor bendice a su pueblo con la paz ¹.

Quizá éste sea el salmo más antiguo del repertorio litúrgico de las poblaciones cananeas que habitaban en la Palestina antes de Israel. Es probable que el mundo indígena pre-israelita cantase el núcleo central de este himno a Baal-Hadad, el dios de la tempestad fundadora y devastadora ².

En los documentos descubiertos en Ugarit se lee que, en la antigua mitología cananea, la tempestad era vista como el orgasmo cósmico de Baal Hadad, o Marduc. El núcleo primitivo (probablemente del v. 3 al v. 9) era, entonces, como en nuestras religiones amerindias o negras, una invocación a la manifestación de Dios en la tempestad (¿así como en la religión de los *orixás* se invoca a Iansã?).

El salmo se inicia con una especie de invitación a la alabanza, semejante al de las entronizaciones de los reyes antiguos (vv. 1-2).

El cuerpo del himno (vv. 3-9b) contempla la voz de Dios:

a) en el trueno —es voz sobre las aguas oceánicas (que eran vistas siempre por los cananeos e israelitas como eco del peligro y señal de la morada de Leviatán, monstruo marino);

b) en el trueno sobre los montes del Líbano, imponentes e inhóspitos, que para el pueblo de Dios fue lugar de exilio (ver el Sal. 42), y de donde vinieron muchos invasores para amenazar la vida y la libertad del pueblo;

c) en el trueno del desierto que gime y sufre como una mujer al dar a luz. De hecho, fue en el desierto, y a partir del desierto, que el pueblo recibió una vida nueva.

Finalmente, una conclusión (vv. 9c-11) muestra que el Señor se sienta sobre la naturaleza y reina sobre todo el universo, incluso las fuerzas hostiles del cosmos.

¹ La traducción es de Storniollo, Ivo. *Salmos e Cânticos do Povo de Deus*. São Paulo, Edições Loyola, 1984 (2a. ed.), pág. 80.

² Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi. Commento e Atualizzazione*. Bologna, EDB, 1986, vol. 1, pág. 523.

Podemos, tal vez, extrañar el hecho de que un salmo que se atribuye a los cananeos, en once versículos contenga diez veces el nombre del Señor (el tetragrama sagrado). Esto quiere decir que las comunidades israelitas asumieron el núcleo de una oración antigua, pero la transformaron de un himno dirigido a la tempestad a la condición de un himno en la tempestad, o lo que es lo mismo, de la tempestad expresada por la voz de los que cantan al Señor Dios de la alianza:

El tema fundamental es Dios, y la tempestad es señal del misterio de Dios. En este sentido, se puede hablar de un canto de la naturaleza tan común en los modelos literarios medio instintivos de todos los primordios de la poesía de los pueblos ³.

En hebreo, el sonido dominante *qôl* crea un cierto ambiente onomatopéyico. Como un eco, *qôl* se esparce en palabras que aparecen en cada línea: *kabod, bekoh, levbanon, sirion, lahbot, yeholet, ye 'arot*, y otras. Es un sonido que se repite y resuena como un trueno, una tempestad. Es importante notar que para exorcizar la tempestad, ella es asumida y representada. Este mismo método es usado en nuestras religiones populares.

Como debe ser una oración fuerte, la Voz del Señor en estos elementos de la naturaleza es invocada siete veces, el número de la totalidad. Siete veces este salmo inicia sus versos diciendo: ¡Voz del Señor! La repetición tiene la fuerza de reforzar la eliminación del peligro. Siete veces resuena el sonido del trueno. Queriendo hacer una relectura cristiana y alegorizante del salmo, algunos de los antiguos padres de las iglesias comparaban “estas siete voces” con los siete dones del Espíritu Santo que se manifiestan en la naturaleza y vienen a consolar y fortalecer al pueblo de Dios.

En ciertas tradiciones populares antiguas del cristianismo, el pueblo usaba este salmo en tiempos de sequía, cantándolo o en procesiones para invocar la lluvia (como también parece haber ocurrido con el Sal. 40), o recitándolo para exorcisar flagelos.

5. Un poema a la fuerza erótica del sol: salmo 19

¹ Salmo de David para el maestro de coro
Los cielos manifiestan la gloria de Dios,
y el firmamento anuncia la obra de sus manos.

² Un día hace declaración a otro día (*nb' = pasa; implica el matiz de esparcir con entusiasmo y fervor: cf. Sal. 78, 2; 119, 171; 145, 7*),

³ A. Weiser, citado por Ravasi, *op. cit.*, pág. 527.



y una noche muestra sabiduría a otra noche.
³ Sin lenguaje, sin habla, se oyen sus voces,
⁴ en toda la extensión de la tierra (llega su eco)
(qewwaham = cuerda, o su vibrar, proclamar),
y sus palabras hasta el fin del mundo.
En ellos puso una tienda para el sol,
⁵ que es cual novio que sale de su tálamo,
y se alegra como un héroe al correr su camino.
⁶ Su salida es desde un extremo de los cielos,
y su curso hasta el otro extremo de ellos;
y nada escapa a su calor.
⁷ La ley del Señor es perfecta y refrigera el alma;
el testimonio del Señor es fiel,
y da la sabiduría a los simples.
⁸ Los preceptos del Señor son rectos y alegran el corazón;
el mandamiento del Señor es puro e ilumina los ojos;
⁹ el temor del Señor es limpio y permanece eternamente;
los juicios del Señor son verdaderos y justos juntamente;
¹⁰ más deseables son que el oro, sí, que mucho oro fino;
y más dulces que la miel y el licor de los panales.
¹¹ También por ellos es amonestado tu siervo,
y en guardarlos hay gran recompensa.
¹² ¿Quién puede entender los propios yerros?
Expurgame Tú, de los que me son ocultos.
¹³ También de la soberbia guarda a tu siervo,
para que no se enseñoree de mí;
entonces seré sincero y quedaré limpio,
de gran transgresión.
¹⁴ ¡Sean agradables las palabras de mi boca,
y la meditación de mi corazón, ante tu faz, Señor,
roca mía y liberador mío!

(Traducción de João Ferreira de Almeida)

Este es uno de los salmos más queridos por las comunidades cristianas populares. En Brasil, él tiene varias versiones. Una de las más conocidas es la paráfrasis compuesta por Zé Vicente: “Llegó la hora de la alegría; vamos a oír esta Palabra que nos guía”.

Para ver cómo este salmo se inserta en una espiritualidad ecológica, no necesitamos entrar en la discusión de los exégetas acerca de si él es la yuxtaposición de dos salmos distintos, o si es una pieza única con dos partes complementarias. Basta que analicemos su primera parte (vv. 1-6 o, en otras versiones, vv. 2-7).

Cuando canto este salmo, siempre me acuerdo de las palabras de mi amigo indio sobre la canción propia que cada ser entona en el universo.

Si en el Sal. 29 resuena la voz de la tempestad, éste es un cántico calmo y luminoso como una mañana de verano en el campo. En la primera parte, los personajes son cuatro: el firmamento (paralelo formado con los cielos), el sol, la noche y el día. La tierra no aparece como protagonista,

porque a ella es dirigido el mensaje. Es ella la que debe escuchar la proclamación del firmamento y el canto del universo.

Luego, en el primer verso aparecen los actores cósmicos. Los cielos (significa lo más íntimo del cosmos, el mundo divino) manifiestan; el firmamento (la bóveda celeste) anuncia; un día hace declaración, esto es, pasa, comunica la noticia; una noche muestra sabiduría (en el sentido de saborea, o la revuelve, susurra). Es ciertamente una de las palabras bíblicas donde aparece más fuerte el universo como una epifanía, una manifestación divina. En el diálogo con las religiones negras e indígenas, este salmo nos puede ayudar a comprender los *orixás* y entidades de la naturaleza como “manifestaciones” de la divinidad (para nosotros, del Dios único).

Esta relación con religiones de la naturaleza que tenemos entre nosotros, no es extraña al salmo porque la mayoría de los exégetas concuerdan en que su núcleo original era un himno cananeo, quizá cantado en un santuario "hierogámico" en el cual se celebraban las nupcias místicas de dos divinidades: el sol y la tierra, representados en dioses del panteón oriental ⁴.

La comunidad israelita que asumió este himno cananeo, lo retrabajó. Lo dedicó a David y lo insertó en la colección yavista del salterio. Sin embargo respetó su movimiento original. Mientras en la segunda parte el nombre divino es siempre YHWH (el Señor), en la primera parte es El, el nombre común y tradicional (cananeo) de Dios.

Según el salmo, el mensaje de la naturaleza no nos llama para sí misma. R. Guardini decía que la naturaleza tiene una estructura simbólica. Es evangelio, no de sí misma, sino de otro. ¿Qué es lo que los cielos manifiestan, el firmamento anuncia, un día pasa a otro? El salmo lo resume en dos palabras que en el poema aparecen como paralelas: la gloria (*kabod*) y la obra (acción) de Dios. Calvino decía que el universo es el *theatrum gloriae Dei*.

En el siglo IV, Atanasio de Alejandría comentaba este salmo diciendo:

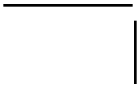
Por su belleza y grandiosidad, el firmamento es un predicador prestigioso de su Artesano, y su elocuencia llena el universo ⁵.

En su versión de la Biblia, Lutero tradujo el v. 4 en el sentido de que los cielos y el tiempo hablan todas las lenguas y no hay lengua o idioma en que no se oiga su voz. (Nos recuerda la acción del Espíritu Santo en Pentecostés).

Afirmada esta Palabra de Dios que son los elementos del universo, el salmo evoluciona hacia un segundo momento cantando que en este

⁴ Cf. Jacquet, L. *Les psaumes et le coeur de l'homme*. Bruxelles, Ed. Duculot, 1975, vol. 1, pág. 472.

⁵ *Ibid.*, pág. 468.



universo Dios arma una tienda para el sol. La versión del salmo en el *Oficio divino de las comunidades* dice: “Dios hizo un barracón para el sol; allí comienza su misión”⁶.

En hebreo, la palabra para sol es femenina. Mantiene la herencia de una cultura que veía al sol como una energía maternal fecundadora. No obstante, el salmo cambia la imagen. Presenta al sol como un atleta que, durante el día, corre de uno a otro lado del mundo, y a la noche, como un esposo, entra en su tálamo nupcial para salir de nuevo, contento, a la mañana siguiente. El salmo no habla de esposa, ni deja entender que el universo es fecundado por el sol. La fuerza del sol es su luz, su semen sería el calor. El último verso de esta parte dice: “Nada esquiva (escapa) su calor”.

El salmo comienza su segunda parte, completando: La ley del Señor es perfecta (es la perfección) y refrigera el alma (esto es, vence el calor). La Palabra de Dios en la *Torá* perfecciona la Palabra en la Creación, y se torna más próxima al pueblo.

6. El universo manifiesta el nombre de Dios (salmo 8)

¹ Del maestro de coro. Según la... (guittit = ¿prensa?). Salmo de David.

² Señor, nuestro Señor (= ‘adonenu)
¡cuán magnífico (‘addir = grandioso) es tu nombre (sem = presencia) por toda la tierra (ha ‘arez = la tierra en el sentido de región, continente)!

Mejor que los cielos, ella canta tu esplendor.

³ Por la boca de los pequeñines y de las criaturitas de pecho,
fundaste una fortaleza (‘oz = baluarte, fortaleza) contra tus adversarios,
para reducir al silencio al enemigo vengativo.

⁴ Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que fijaste...

⁵ ¿Quién es el hombre para que en él pienses,
y el ser humano para que de él te ocupes?

⁶ Casi un dios lo hiciste; tú lo coronas de gloria y de esplendor;

⁷ tú lo haces reinar (msl = ser jefe) sobre las obras de tus manos;
todo lo sometiste a sus pies:

⁸ el rebaño y el ganado todo, los animales salvajes,

⁹ los pájaros del cielo y los peces del mar,
todo lo que recorre los caminos de los mares.

⁶ *Oficio Divino das Comunidades*. São Paulo, Paulus, 1994 (7a. ed.), pág. 35.



¹⁰ Señor, nuestro Señor, ¡cuán magnífico es tu nombre por toda la tierra!
(*Bíblia, Tradução Ecumênica*) ⁷.

En julio de 1969, el papa Pablo VI recibió en audiencia a los astronautas N. Armstrong y E. Aldrin, quienes algunos días antes habían sido los primeros hombres en pisar la luna. Pablo VI les entregó una placa que contenía el Sal. 8. Este gesto podría significar que este salmo es una referencia actual para los creyentes, pero podría también ser interpretado como una exaltación de la conquista y exploración del universo, en una línea legitimadora de la “vanidad moderna de poder controlar y manipular sin límites toda la creación” ⁸.

Interpretarlo en una línea anti-ecológica, ciertamente va contra el sentido más profundo del salmo, que nació ligado a los antiguos cánticos de la naturaleza. Algunos exégetas creen que el origen de este salmo fue la contemplación nocturna del cielo de Oriente. El salmista quedó tan extasiado con la belleza del cielo estrellado, que su corazón irrumpió en este himno de alabanza ⁹. Muchos hacen el paralelismo entre este salmo y varios poemas de la literatura oriental antigua, y principalmente con un himno de la XVIII Dinastía egipcia, confirmando su vinculación a cultos ligados a la naturaleza.

En tanto que el Sal. 19 es una alabanza al sol, el Sal. 8 contempla la noche, la luna y las estrellas. Es un himno con un estribillo que hoy se repite al inicio y al final (quizá antiguamente se repetía cada dos versos). De los vv. 3 al 9, el himno asume un tono personal. Algunas expresiones (como ‘*adonenu*’) sólo aparecen en la Biblia después del exilio, en la época persa (cf. Ne. 10, 30), y la propia teología de la creación que el salmo contiene parece suponer ya escrita la primera página de la Biblia, que se cree proviene de esta misma etapa de la historia. De cualquier modo, se reconoce en el salmo un núcleo más antiguo que puede provenir incluso de la época de David, como sugiere el título tradicional.

Nuevamente, en este salmo el universo aparece como manifestación de Dios, como en otros lugares de la Biblia (véase Pr. 3, 19; Jr. 10, 12; Eclo. 3, 11).

⁷ *Bíblia. Tradução Ecumênica*. São Paulo, Edições Loyola, 1994, pág. 1014. De hecho, se trata de la traducción de los textos originales con la reproducción fiel del modelo (todas las notas) de la *Traduction Oécumenique de la Bible/TOB* (3a. ed.), hecha gracias al trabajo de un numeroso equipo de estudiosos de diversas confesiones cristianas y del judaísmo (de lengua francesa). No hubo un acuerdo ecuménico para la traducción o adaptación a Brasil.

⁸ Cf. Gerstenberger, Edhard. *Salmos*. São Leopoldo, Comissão de Publicações da Faculdade de Teologia-Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (mimeografiado), 1984, vol. 2, pág. 149. Sobre el Sal. 8 véase también Ek, Gerardo van. “El Salmo 8: ¿creación o liberación?”, en *RIBLA* (San José, DEI) No. 9 (1991), págs. 21-28.

⁹ Folliet, J. *Le sentiment de la nature dans les Psaumes*. Paris, 1932, citado por Jacquet, *op. cit.*, pág. 301. Véase Mannati, M. *Les Psaumes*, 3 vols. Paris, Ed. Desclée de Brouwer (Cahiers de la Pierre qui Vire), 1966, vol. 1, pág. 132.

Cuenta un mito egipcio que Aton-Ra, el gran dios, tiene muchos nombres. Cada uno de ellos es expresión de su ser. Sin embargo, tiene uno que es su propia esencia. Es la razón de su poder. Un día, la diosa Isis quiso robar este nombre para tener el poder de Ra. Este lo escondió, y a causa de ello acontecieron varias desgracias. El Sal. 8 pareciera ser una polémica contra este mito. El salmo comienza diciendo que el nombre del Señor está esparcido por el universo. Todo el cielo revela el nombre del Señor, su persona, su presencia, su poder. La traducción que he seguido dice que “mejor que los cielos, ella (la tierra) canta tu esplendor”. Es un texto cuyo original es oscuro y, en general, las traducciones traen algo como: “Exaltaste tu majestad sobre el cielo” (Ivo Storniollo), o: “pues pusiste tu gloria sobre los cielos” (Almeida), o: “tu majestad que se alza por encima de los cielos” (*Biblia de Jerusalén*).

En ningún otro lugar de la Biblia encontré la expresión de que los cielos son “obra de tus dedos” (v. 4). Por lo general los textos dicen “obra de tus manos” o “tu creación” (cf. Sal. 19, 2; 28, 5; 102, 26; 103, 22; 143, 5). La mención detallada de los dedos indica la obra de un artesano. Por eso el verso insiste en que todos los astros se hallan fijos en un lugar en el cielo. La visión es de un gran orden en el universo. Este orden da testimonio de Dios.

Es ahí que el salmo confronta tanta grandeza del cielo y del nombre de Dios, con la pequeñez del ser humano en la tierra. El *Oficio divino de las comunidades* canta así:

Mirando este cielo que modelaste, la luna y las estrellas que contiene,
¿qué es, oh Señor, el ser humano para merecer tanto cuidado?

Esta pregunta, “¿qué es el ser humano?”, ocupa el centro del salmo (de los diez versículos es el versículo 5), y es importante que se la plantee en este contexto de la discusión ecológica. No nos interesa una ecología que no tenga como centro a la persona humana, y específicamente al pueblo oprimido, la especie animal más amenazada de extinción.

El salmo afirma que Dios hizo al ser humano un poco menos que un dios, y lo coronó de gloria y esplendor. La coronación con gloria sugiere un escenario real (cf. Sal. 21, 6; 45, 4). El ser humano es rey del universo de Dios. Pero las expresiones usadas aplican al ser humano el tipo de ritos y palabras que era común se usaran con los reyes vasallos y gobernadores de Oriente, como los sátrapas de las provincias persas.

Hoy, es peligroso decir: “todo lo sometiste a sus pies”. Es un lenguaje de conquista de los enemigos, usado aquí para hablar de la sumisión de los animales a la humanidad. En los antiguos ritos orientales, esta postración (*proskenesis*) se hacía ante el gobernador para significar sumisión al rey. En este sentido, las palabras del salmo no hacen del ser humano un señor absoluto y tiránico, sino un gerente o administrador del universo en nombre de Dios. El ser humano es rey, no obstante tiene una



responsabilidad inmensa con la justicia que es debida a los pobres, y con la alegría de los montes y colinas, pastizales y ríos. (Eso aparece con mayor claridad en el Sal. 72).

El pueblo de Israel nunca interpretó este salmo en el sentido de una legitimación de la conquista del universo, sino en el sentido del hombre mesiánico que viene a restaurar la creación y a realizar la armonía entre todas las creaturas y a reconciliar buey, burro y león, niño y serpiente (conforme Is. 11). También en el Nuevo Testamento este salmo fue interpretado en el sentido mesiánico (cf. Hb. 2, 6-9; 1Cr. 15, 27; Ef. 1, 22).

7. La espiritualidad ecológica en los salmos (una tentativa de conclusión)

Lo que aquí hemos hecho, sirve apenas como una muestra parcial y limitada. Podríamos todavía profundizar en salmos como el 104 (basado en un antiguo himno egipcio), el 65 (un cántico de primavera), el 148, y muchos otros. Estos ejemplos pueden darnos indicaciones sobre cómo los salmos expresan la pertenencia y la comunión con el universo.

7.1. Dimensión ecuménica

En décadas pasadas, la Biblia fue acusada de ser corresponsable por la ideología que provocó tanta destrucción del ambiente. La crisis ecológica sería consecuencia de una concepción bíblica y teológica cristiana que habla del ser humano como señor del universo y le da poder para dominar la tierra, explotándola y destruyéndola, en vez de relacionarse amorosamente con ella ¹⁰. De hecho, muchas veces los textos bíblicos fueron leídos en una perspectiva anti-ecológica. Tenemos que corregir esto.

En comparación con la mística ecológica que aparece en libros sagrados de otras religiones, el mensaje ecológico presente en los salmos de la Biblia es relativamente poco o pobre. Hay salmos que expresan una profunda sintonía con el universo, pero en general esos textos son pre-israelitas; ligados a las religiones de los pueblos vecinos.

Al asumir estos textos, la Biblia revela una apertura ecuménica que valora el núcleo inicial en lo que tiene de comunión ecológica, y lo corrige en lo que tiene de idolátrico o panteísta. Hoy, somos llamados a continuar este “diálogo” que, en otro contexto y de otro modo, aparece en los salmos.

¹⁰ Cf. White, Linn. “The historical Roots of our Ecology Crisis”, en *Science* No. 115 (March, 1967), págs. 1203-1207; Horkheimer, M. *Eclisse della ragione*. Torino, Einaudi, 1969, pág. 93, citado por Rizzi, A. en *Teologia ed Ecologia*. Roma, Ed. Ave, 1992, pág. 46.

El hecho de que entre los grandes textos religiosos de la humanidad, la Biblia no sea el que más se caracteriza de manera explícita por una sensibilidad y mentalidad ecológicas, nos puede ayudar a buscar la Palabra de Dios en otras culturas. No disminuyendo o relativizando el carácter único de la revelación bíblica. Al contrario, con la luz de la Palabra en la Biblia, reconoceremos mejor lo que Dios nos quiere decir por medio de otras culturas y religiones. Esta dimensión ecuménica es ciertamente el primer y más importante elemento de una espiritualidad ecológica.

7.2. La alianza de la creación

Mientras otras corrientes espirituales hablan de naturaleza, la Biblia habla de creación. Esto significa reconocer que el universo viene de Dios. Conforme a los salmos y la totalidad de la Biblia, todo lo que existe fue generado por una Palabra:

El cielo fue hecho con la Palabra del Señor, y su ejército por el soplo de su boca... El dice y la cosa acontece (Sal. 33, 6.9).

El universo tiene su fuente en una Palabra escuchada y participada en un diálogo divino. Los libros sapienciales hablan de la sabiduría que estaba junto a Dios en la creación. Los evangelios hablan del Verbo de Dios y afirman: ¡es su Hijo!

El universo es manifestación de la presencia de Dios, porque testimonia un gran acto de amor. Frente a la creación, está como partícipe de una relación amorosa. Este casamiento es la primera alianza bíblica, y no es apenas una preparación o figura de otra más perfecta. En ella el Verbo de Dios ya está presente (“Por El todo fue creado”; El mantiene el universo por el poder de su Palabra: Jn. 1, 2 y Hb. 1, 3).

La espiritualidad ecológica nos ayuda a descubrir que el ser humano está en el centro de la creación. Es intérprete de este diálogo amoroso de Dios con el universo. La creación revela la gloria de Dios; gloria que se manifiesta en la persona del hombre y de la mujer libres y felices. Ireneo de Lyon decía: “La gloria de Dios es la vida del hombre”, sin embargo agregaba: “y esta vida consiste en alabar a Dios”. Monseñor Oscar Romero concreta más: “La gloria de Dios es la vida de los pobres”. Esto vale para la ecología. No se puede ni se debe separar la ecología y la opción por los empobrecidos. La comunión con el universo se da a partir de la relación de justicia entre las personas y entre los pueblos (véase Sal. 67; 146). El ser humano no es señor del universo. Pertenece a éste como primicia de la creación.



7.3. La dimensión humana y liberadora

Los textos bíblicos sobre la creación provienen de un contexto histórico en el cual los pueblos antiguos divinizaban la naturaleza. El orden natural era símbolo y legitimación de la monarquía, de las leyes vigentes en la sociedad y del *statu quo*. Los reyes eran considerados hijos del sol. Los sacerdotes dominaban al pueblo manteniéndolo bajo la demonización de los elementos cósmicos, el fatalismo que aprisiona a las personas a los astros y, en fin, a una situación en la que la humanidad era objeto del cosmos. Todavía hoy, debemos tener cuidado para que una sensibilidad espiritual de tipo ecológico y holístico, no nos lleve simplemente a una ideología religiosa cómoda para los sistemas opresores del pueblo.

La Biblia busca liberar al pueblo de esta situación, desmitizando a las fuerzas del universo. Los escritores sagrados insistirán en una cierta desacralización de la naturaleza. Ella no es divina. Es manifestación de Dios, pero no es Dios. Es creación confiada a las manos del ser humano, como intendente y representante de Dios.

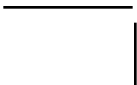
Al hacer eso, la Biblia no disminuyó nuestra relación con la naturaleza. La transformó. Liberó al ser humano del poder mágico de la naturaleza, no para que éste, a su vez, la esclavizase, sino para que se volviera libre para hacer la historia, para amar y promover la vida y la comunión universal. De modo alguno la visión bíblica legitima que las personas pasen a una relación violenta y explotadora con el universo.

7.4. La dimensión amorosa y contemplativa

El amor hacia el universo expresado en los salmos se concreta en la alabanza de Dios. Los salmos más “ecológicos” son himnos de alabanza. Esto es comprensible porque el propio término salmo indica alabanza. Para el libro de los salmos, la alabanza es expresión del amor.

Nosotros, cristianos, recibimos de Jesucristo la gracia de llamar a Dios, Papito, y de participar de la alianza que, como una Madre tierna y compasiva, Él hizo con su pueblo en el desierto. No obstante, esta alianza no es un acto aislado. Ella nos inserta en la alianza hecha con toda la creación (véase Gn. 9). Del universo recibimos la invitación para situarnos en esta comunidad cósmica que es como una gran comunión de los santos, que no son sólo personas, sino todos los seres vivos, santificados por el amor de Dios.

Los salmos confirman que, por más conocido que sea, por más íntimo que se nos revele, Dios es siempre el totalmente Otro que la naturaleza revela, pero también oculta como Alguien que “habita en una luz inaccesible”. Este descubrimiento ubica a todas las religiones y culturas en la misma situación de búsqueda y de pobreza. Nadie es dueño de Dios.



Tanto un hindú, como un indio maya, como un cristiano evangélico que sabe la Biblia de memoria, puede decir lo que cantaba uno de los mayores místicos del cristianismo antiguo:

Ningún himno es adecuado para adorarte. Ninguna palabra puede expresarte. Tú eres la fuente de toda palabra y todo pensamiento. ¿Qué nombre podemos darte? Tú posees todos los nombres. Ningún nombre es exacto para nombrarte. Tú eres el Más Allá de todo. ¿Cómo llamarte con otro nombre? ¹¹.

Marcelo de Barros Souza
Caixa Postal 5
76600-970 Goiás-GO
Brasil

¹¹ Gregorio Nacianceno. *Hino ao Deus Inefável*, citado por Ravasi, *op. cit.*, pág. 184.



DESDE LA TORMENTA: EL GEMIDO DE LA CREACION Y LA RESPUESTA DE DIOS A JOB

(Jb. 38, 1-42, 6)

Leif E. Vaage

¿Acaso tú preparas la caza de la leona
y sacias el hambre de sus cachorros
cuando están agazapados en sus guaridas
y se ponen al acecho en los matorrales?
¿Quién prepara al cuervo su alimento,
cuando sus polluelos claman a Dios
y vagan hambrientos? (Jb. 38, 39-41)

El presente artículo busca explicar cómo es que la respuesta tan ambigua de Dios a Job “desde la tormenta” puede ser entendida como palabra liberadora, porque trata de redefinir el reclamo por la justicia no como cuestión de pecado y culpabilidad, sino como la lucha por hacer reconocer el derecho de todas las formas de vida a existir, especialmente en cuanto marginadas por la sociedad humana “civilizada”. Se propone que Job no es un símbolo general del inocente que sufre o el oprimido (aunque de hecho no había obrado nada falso), sino que representa el caso de un “convertido” que termina cambiando de perspectiva. Su visión “tradicional” de la vida buena, como equivalente a la riqueza y la decencia, se vuelve otra, más identificada con la abundancia gimiente de la creación.

This article seeks to explain how God’s perplexing answer to Job “from the whirlwind” is, in fact, a liberating word, when understood to redefine the demand for justice not as a question of sin and guilt, but as the struggle for recognition of the right of all life to exist, especially those forms of life otherwise marginalized by “civilized” human society. It is suggested that Job should not be



taken as a general symbol of innocent suffering or oppression (though, indeed, he had done nothing wrong) but, rather, the story of Job represents the path of “conversion” from one (traditional) vision of the good life as equated with wealth and decency to another identified with the groaning abundance of creation.

I

En Rm. 8, 18-24, después de haber analizado en los capítulos anteriores y a distintos niveles la estructura del mal en el mundo, Pablo habla de manera muy concisa de la esperanza que, a su modo de ver, debe caracterizar a los cristianos. Aunque el texto paulino no fue escrito originalmente para introducirnos en la lectura y la problemática teológica del libro de Job, nos puede servir sin embargo muy bien en este sentido, pues se trata entre otras cosas de los sufrimientos del presente momento, la relación entre estos dolores y el gemido de la creación, la esperanza de ser pronto “liberado de la esclavitud de la muerte”, o sea, la corrupción y el deterioro, más el vínculo comentado al final del texto entre el (no) ver y el poder perdurar y lograr un horizonte nuevo:

En verdad, me parece que lo que sufrimos en la vida presente no se puede comparar con la gloria que ha de manifestarse después en nosotros. Y toda la creación espera ansiosamente que los hijos de Dios salgan a la luz. Pues, si la creación se ve obligada a trabajar para la nada, no es porque ella hubiese deseado esa suerte, sino que le vino del que la sometió. Pero ella guarda la esperanza de ser liberada del destino de muerte que pesa sobre ella y de poder así compartir la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación sigue con sus gemidos y dolores de parto. Lo mismo nosotros, aunque se nos dio el Espíritu como un anticipo de lo que hemos de recibir, gemimos interiormente, anhelando el día en que Dios nos adopte y libere nuestro cuerpo. La salvación que se nos dio, la debemos esperar. Pero ver lo que se espera ya no es esperar: ¿cómo se podría esperar lo que se ve? (Rm. 8, 18-24).

Este texto de Pablo, vuelvo a repetir, no fue escrito originalmente como comentario sobre el libro de Job. No obstante, comparte con ese libro la misma preocupación existencial y, aún más interesante, encuentra en el testimonio “gruñido” de la creación del libro de Job, como un llamado a la esperanza desde otro horizonte, es decir, la posibilidad de apertura hacia un futuro nuevo, la convicción —conquistada contra supuestos convencionales— de pronto disfrutar de otro reino.

En el caso de Job, el llamado “gemido” de la creación se da en la respuesta de Dios “desde la tormenta” en Jb. 38, 1-41, 34, mientras que la



apertura hacia otro futuro nuevo que correspondería a este llamado se expresa, quizá de modo sorprendente, en el acto de “arrepentimiento” por Job en 42, 1-6. Obviamente, aquí hay mucho todavía por discutir.

1. En la historia de la interpretación del libro de Job, siempre ha sido un gran problema cómo entender la respuesta de Dios “desde la tormenta” a los lamentos anteriores y la reiterada protesta de inocencia de Job. Porque la respuesta de Dios no parece responder al problema del sufrimiento del justo, el cual representaría el caso de Job. Y, en realidad, la respuesta de Dios no explica el porqué del sufrimiento de Job, no contesta la pregunta de éste: ¿por qué a él le ha tocado pasar por esta miseria? Tal pregunta no tiene respuesta, es más bien una forma de subrayar la injusticia totalmente inaceptable de cada vida que sin razón se encuentra “echada al basurero”¹.

A mi modo de ver, el extenso debate entre Job y sus “amigos” tiene como resultado principal la constatación de que Job es realmente inocente, que no es posible insistir en que Job haya pecado en algo, que a fin de cuentas el sufrimiento de Job no tiene nada que ver con su “culpa” personal². La respuesta de Dios no pone en duda ni califica de manera alguna este resultado. El “arrepentimiento” final de Job no debe ser interpretado, pues, como un reconocimiento de haber “fallado” o cometido algún “error”, del mismo modo que “los sufrimientos del presente momento” de los que habla Pablo en Rm. 8, 18-24, no se deben a los “pecados” de los “hijos de Dios” sino que representan los dolores del parto de una nueva realidad.

2. Así pues, tomemos por supuesto y no dudemos que Job fue un hombre justo e inocente de toda culpa. También fue un hombre rico. No sé por qué a la mayoría de los intérpretes del libro no se les ha ocurrido comentar este aspecto del caso de Job. Porque a mí me parece sumamente importante el mismo elemento del texto. Como dice el título de una telenovela, Job es un rico que también llora, pero no por su propia arrogancia u otro defecto moral, sino por algún otro motivo que todavía desconocemos.

¹ El intento pues, de no pocos intérpretes, antiguos y modernos, de demostrar que la respuesta de Dios puede servir para “justificar” —tipo teodicea— la historia de Job, está simplemente equivocado. No se trata de una lectura posible del libro de Job, sino de un camino falso de indagación.

² Job fue un hombre sin culpa. Todo el argumento del libro —o sea, el marco narrativo de prosa o la “fábula” de los primeros capítulos (1, 1-3, 2) y el último (42, 7-17), tanto como los varios “diálogos” intercalados de poesía (3, 3-42, 6)— requiere que Job haya sido un hombre moralmente “perfecto”, porque es a los límites de esta visión de la vida humana “completa” a los que se quiere prestar atención en la respuesta de Dios a Job. Fue justamente porque Job había cumplido, y seguía cumpliendo, con todo lo que su cultura indicaba como base para una vida integral y buena, que su caso podía servir como promotor de una visión diferente de la vida plena.



A mi modo de ver, es importante no tomar a Job como un símbolo general del inocente que sufre. Si lo tomamos así, no habrá manera de poder entender la respuesta de Dios a Job como palabra liberadora. No vale la pena tratar de hacer de Job un símbolo general del oprimido. No lo fue por mucho tiempo, y su precipitada “caída” —la cual levanta el debate multifacético entre Job y los demás— no sería “suficiente” para ser objeto de reflexión, si esa caída no fuera desde muy arriba. El debate del libro presupone que Job era antes muy distinto al pobre humilde que ha llegado a ser.

¿O es quizá más importante el hecho de que cuando Job abre su boca por primera vez ya *es* un pobre humilde, y todo lo que dice después en cuanto a su vida anterior —una vida pintada de excelentísima— puede entenderse como el discurso típico de mucha gente hoy, quienes, en medio de problemas socio-económicos cada vez más graves, suelen recordar con añoranza un tiempo en el pasado cuando la vida no era así? No importa lo que Job era. A la hora de su lamentación tan profunda, él existe como cualquier otro humillado, y así puede y debe ser visto como símbolo general de toda persona que ha tenido que sufrir muchísimo.

Puede ser. Pero lo que no me satisface de esta interpretación es el problema que deja sin explicación del “arrepentimiento” de Job. El último responso del protagonista del libro (42, 1-6) al discurso desafiador de Dios (38, 1-41, 34) me sigue dejando perplejo, a la vez que parece ser motivado por el variado “gemido” de la creación que Dios acaba de presentar. Job termina su penoso andar por el hondo laberinto de la marginación social y la confusión personal, con una esperanza que correspondería a la respuesta de Dios. Sin embargo, ¿cómo puede ser un signo de esperanza la respuesta de Dios a Job? Y, ¿cómo es que el arrepentimiento de Job no significa simplemente haberse conformado a la voluntad de un poder superior-heteronómico, sino haberse abierto, en términos de Pablo, a la vida más allá de los sufrimientos del presente momento?

El caso de Job representa el de un “convertido”, primero en el sentido de alguien súbitamente convertido en “pobre” contra su voluntad y derecho; y, segundo, en el sentido de alguien recién abierto a la vida “plena” que lo rodea. De modo que el libro de Job no representa en primer lugar una instancia de reclamo, no es un libro profético, sino más bien una instancia de la experiencia de la “conversión”. Identifica un momento muy específico en la profundización de la espiritualidad bíblica de la vida ³.

³ El caso de Job se puede comparar, quizá, con la situación actual en Perú de mucha gente de la “clase media”, inclusive no pocas personas de las familias oligárquicas tradicionales, cuya fortuna y nivel de bienestar han bajado rápida y seriamente en los últimos años. En muchos casos, esta “caída” no se debe a un mal manejo de los recursos económicos propios o a llevar un estilo de vida destinado de antemano al fracaso, sino a factores político-económicos “desde arriba” (véase la escena de la “corte celestial” en Jb. 1, 6ss.). Ahora tienen que reaccionar. Unos se refugian en su inocencia y la añoranza de “los tiempos que fueron”. Otros empiezan a encontrar estrategias de vida en las prácticas sociales de los

3. A lo largo del debate entre Job y sus “amigos” se presupone, sin nunca cuestionarla, una perspectiva muy típica en la literatura sapiencial de la Biblia. Esta perspectiva es la de que la riqueza o el bienestar social y económico es resultado de haber llevado una vida agradable a Dios, y por eso sirve como señal del favor de Dios y su bendición.

Ni Job ni sus “amigos” cuestionan este supuesto, sino que discrepan entre ellos sobre si Job ha hecho algo “malo” tal que ahora tenga que sufrir tanta desgracia. Job insiste en no haber hecho nada de esta índole, a la vez que sus “amigos” están seguros de que tiene que haber hecho algo, aunque sea sin saberlo, porque si no, ¿cómo explicar el surgimiento de tantos problemas? El debate entre ambos partidos es cada vez más agudo, y las posiciones ideológicas tomadas resultan cada vez más extremas ⁴.

4. Job fue un hombre rico. Aún no sabemos el significado preciso de este aspecto de su carácter para el libro de Job. No obstante, en ningún momento él es condenado por haber disfrutado de la abundancia de la tierra que su vida anterior le había permitido. En su respuesta al clamor de Job, Dios no trata de quitarle su nostalgia y deseo por los bienes materiales y la estima social que había conocido antes del presente desastre. La creación en sí, con toda su riqueza, es buena. No hay nada falso en querer vivirla lo más posible. A Job el “rico” Dios no lo llama a hacerse pobre, es decir, no se trata de convertir la falta de bienestar y de satisfacción corporal en una virtud espiritual. El problema de la riqueza no es que permite conocer los placeres de este mundo ⁵.

Pero si bien el “rico” Job no había hecho nada “falso”, todavía no ha entendido todo y pudiera ser que su riqueza anterior tenga algo que ver con esta limitación o falta de visión. De eso se trata en la respuesta de Dios a Job. Existe un concepto de la justicia —el cual comparten por debatirlo el Job de los lamentos y sus “amigos”— según el cual Job quedaría exonerado de toda culpa, aunque impotente para cambiar su situación. Existe otro concepto de la justicia, que correspondería al gemido de la creación aquí representado por la respuesta de Dios, ante el cual Job opta finalmente por “arrepentirse” de su discurso anterior y entrar en otra perspectiva.

“desde siempre” marginados, aunque a la “gente de clase media” le cueste verse así, esto es, tienen que “arrepentirse” primero de sus prejuicios anteriores para entonces poder entrar en la visión de esperanza y la experiencia de sobrevivencia y solidaridad de los más necesitados.

⁴ Ya hemos observado que a este nivel del libro, Job resulta el evidente ganador. El argumento de los “amigos” no se impone, aunque la prolijidad y el esfuerzo que Job tiene que hacer para contestarles sugiere que el argumento de los “amigos” era visto como el más “probable” en el contexto original socio-retórico del libro.

⁵ El problema de la riqueza actual es precisamente que quita a la gran mayoría de los seres humanos y no-humanos empobrecidos por el enriquecimiento de unos cuantos, la posibilidad de disfrutar de los bienes y los placeres de los que deben gozar en la vida.



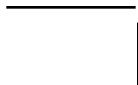
Este otro concepto de la justicia —el del Dios de toda la creación— se distingue por su expansiva inclusividad. No se limita a reconocer y defender los derechos y privilegios de apenas unos cuantos seres humanos, sino que se extiende y valora hasta los elementos y procesos menos conocidos y percibidos por el mundo “civilizado”. Es un concepto de la justicia basado en la prioridad de la vida integral, y no restringido a la vida de un grupo particular o, peor aún, de sólo una élite de los “mejores”.

La respuesta de Dios no pone en duda la inocencia de Job, sin embargo sí cuestiona la suficiencia de esta postura para lograr lo que Job también busca: un mundo donde no se muera nadie antes de su tiempo, donde nadie sea víctima de un destino hecho por mano ajena. Ahora bien, si uno piensa que la inocencia como tal nunca puede o debe ser criticada, esto es, motivada a ver más allá de la problemática de quien es culpable, no quedaría otro modo de entender la respuesta de Dios a Job sino como una forma de aplastarlo. O es posible problematizar la verdad de la inocencia y la respuesta de Dios tiene algo que ver con tal problematización, o no es posible y entonces se preguntará sin nunca poder responder de manera adecuada por qué a partir del capítulo 32 de Job se hace tanto esfuerzo para examinar la suficiencia de esta postura.

5. Una aclaración importante: la pregunta, ¿quién es culpable por el sufrimiento actual de los muchos inocentes que se mueren antes de tiempo?, obviamente tiene validez. Es evidente que son estructuras humanas económicas y políticas las que vienen creando las condiciones “objetivas” responsables por el malestar y la muerte prematura de tanta vida. No busco aquí disminuir en nada la urgencia de analizar las causas de este sufrimiento y reclamar su terminación inmediata.

A la par voy pensando, por ejemplo, en una experiencia de reflexión con un grupo de mujeres, todas miembros de una comunidad eclesial luterana de base en un pueblo joven de la periferia de Lima, donde durante un período muy difícil, tanto en lo económico como en lo político, se solía escuchar comentarios o lamentos como el siguiente: una señora contaba que su esposo salía de su casa de madrugada, para trabajar a partir de las seis de la mañana en una fábrica todo el día. Al salir de la fábrica, a las seis de la tarde, entraba de seguido en otro trabajo hasta la media noche, regresando a su casa para dormir un par de horas antes de comenzar de nuevo. Así todos los días, para no ganar siquiera lo suficiente para alimentar bien a su familia. Este señor, según su esposa, se preguntaba cada vez con mayor frecuencia, ¿por qué me ha tocado vivir esto a mí? ¿Es ésta la vida?

Aunque probablemente hubiera aceptado una respuesta a sus interrogantes basada en un análisis de la estructura de poder, al mismo señor (y su esposa) no le iba a satisfacer sólo profundizar el “sentido” de su destino a este nivel de reflexión. Aun cuando nadie pensaría en sugerirle que la forma de su vida se debía a su propio actuar (a diferencia de los “amigos” de Job), surge la pregunta, y no tiene respuesta como tal, ¿por qué



a mí me toca pasar la vida así sin nunca poder disfrutar de nada? ¿Por qué a mí me toca andar por este basurero?

En realidad, sólo queda, cada mañana, el proyecto de “salir adelante”, anhelando otro horizonte. Siendo así, propongo que la respuesta de Dios no trata de explicar lo acontecido, no pretende hacer del dolor de Job una lógica histórica, sino que Dios desafía a Job a encontrar otro camino, el cual bosqueja en su respuesta, para poder entrar en una nueva realidad.

Segunda aclaración: recuérdese que la “inocencia” de Job es propiamente una categoría jurídica, que tiene que ver con haber cumplido con todos los requisitos de un sistema cultural que, con base en tal cumplimiento, prometía a personas como Job el bienestar y una vida abundante. Cuando aquí, pues, se habla de problematizar la verdad de la inocencia, es este sistema de promesa y castigo, su capacidad de entregar y asegurar la vida plena, el que se está cuestionando.

II

La respuesta de Dios a Job, más el responso de éste (38, 1-42, 6), tiene la siguiente estructura:

- A. 1. *La respuesta de Dios* (38, 1-3)
- B. 1. *El contexto cosmológico* (38, 4-38)
 - 38, 4-7: la base de la tierra (a. 1)
 - 38, 8-11: el encierro del mar (b. 1)
 - 38, 12-15: el amanecer (c. 1)
 - 38, 16-18: el fondo del mar y los demás extremos
 - (b. 2)
 - 38, 19-21: la luz y la oscuridad (c. 2)
 - 38, 22-30: la nieve, el granizo, la lluvia, el rocío (d. 1)
 - 38, 31-33: las estrellas (c. 3)
 - 38, 34-38: la lluvia (d. 2)
- B. 2. *Los animales no domesticados* (38, 39-39, 30)
 - 38, 39-41: la presa de las leonas y los cuervos
 - 39, 1-4: el parto de las cabras monteses/hembras del venado
 - 39, 5-8: la libertad del asno salvaje
 - 39, 9-12: la “inservidumbre” del toro salvaje
 - 39, 13-18: el carácter “mal educado” del avestruz
 - 39, 19-25: la fuerza del caballo (guerrillero)
 - 39, 26-30: la altura del águila
- A. 2. *Un interludio interrogante* (40, 1-14)
 - 40, 1-2: Dios
 - 40, 3-5: Job
 - 40, 6-14: Dios



- B. 3. *Los “monstruos” conocidos* (40, 15-41, 34)
40, 15-24: Behemot
41, 1-34: Leviatán

A. 3. *El responso de Job* (42, 1-6)

Lo que aquí motiva y fundamenta el “arrepentimiento” final o la “conversión” de Job son los diferentes ejemplos más o menos “exóticos” presentados por Dios en 38, 3-38; 38, 39-39, 30; 40, 15-41, 34. Este “contenido” de la respuesta de Dios no es típico de la poesía bíblica, la cual, por el contrario, no parece interesarse mucho por el mundo de la naturaleza. Según Robert Alter:

...hay... poca poesía descriptiva de la naturaleza en la Biblia: el mundo natural no levanta mucho interés en sí; atrae la imaginación del poeta sólo en cuanto refleja el lugar del hombre en el universo o le sirve para algo. Pero en la poesía descriptiva dinámica y única de Job 38-41, el mundo natural vale por sí mismo, y el hombre, en vez de quedar en su centro, está presente sólo por implicación, periférica e impotentemente, en este tumulto de fuerzas insondables y fieras incontrolables ⁶.

Sin discutir aquí el último comentario de Alter, que corresponde a su propia interpretación de la respuesta de Dios, es cierto que la misma respuesta se fija en un aspecto de la realidad (antigua) no muy reflexionado por la tradición bíblica, es decir, en el contexto “no-humano” o “cosmológico” de la vida humana. En la respuesta de Dios a Job, es precisamente el mundo “no-civilizado” de la naturaleza “salvaje” el que constituye el enfoque particular del texto, supuestamente para entender mejor el infortunio de Job.

1. Con el responso final de Job a Dios en 42, 1-6, se completa el círculo de lamento creciente y reclamado reconocimiento que Job viene impulsando desde el comienzo del libro ⁷. El primer lamento de Job se

⁶ Véase Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry*. New York, Basic Books, 1985, pág. 104: “there is... little descriptive nature poetry in the Bible: the natural world is of scant interest in itself; it engages a poet’s imagination only insofar as it reflects man’s place in the scheme of things or serves his purposes. But in the uniquely vivid descriptive poetry of Job 38-41, the natural world is valuable for itself, and man, far from standing at its center, is present only by implication, peripherally and impotently, in this welter of fathomless forces and untamable beasts”.

⁷ Otro “círculo” más irónico, dentro de la estructura antifónica del libro, contempla las diferentes características posibles del encuentro eventual entre Job y Dios. En 9, 1-35, primera parte del tercer lamento de Job, se anticipa en casi todo aspecto la realidad desafiante de que Dios responda, tal como ocurre en 38, 1-42, 6.

vocea en 3, 3-26. Después se extiende a través y a pesar de las intervenciones recíprocas de los “amigos” de Job, hasta su última defensa en 29, 1-31, 40 antes de la manifestación terminante de Dios. Desde ahí —saltando sobre los agregados comentarios “pueriles” de Eliú en 32, 1-37, 24— Dios habla y Job escucha, dándose cuenta “de algo” para quedar finalmente “arrepentido”.

Es importante notar que la respuesta de Dios en 38, 1-41, 34 retoma, y así “contesta”, muchos elementos del primer lamento de Job en 3, 3-26. También en los discursos siguientes de Job, se puede notar el mismo vínculo entre el reiterado reclamo de Job y la respuesta de Dios ⁸. Pero en la medida que Job se va frustrando cada vez más con la crítica tradicional de sus “amigos”, y para defenderse ante ellos se concentra de manera creciente en proclamar su inocencia, su discurso a lo largo del libro se vuelve menos lamento y más cuestión de culpa, de quien tiene razón con respecto a los debates sapienciales antiguos que constituyen el trasfondo de la discusión prolongada entre Job y sus “amigos” ⁹. Es un debate sin fin. La respuesta de Dios logra “resolver” las discrepancias entre Job y sus “amigos”, volviendo al punto de partida y retomando el lenguaje “ecológico” del lamento inicial de Job. Así, por lo menos, se replantea el problema original.

En su primer lamento, Job se arrepiente del día en que nació. De este modo se registra el gemido cansado y desesperanzado de un decaído: “No tengo descanso ni sosiego; no encuentro paz, sino inquietud” (3, 26). El profundo lamento de Job parte del momento en que su vida comenzó. Dice que hubiera sido mejor no existir que tener que sufrir lo que le pasa ahora. Prefiere la no-vida a la “muerte viva” que le ha tocado experimentar,

⁸ En 12, 7-10, parte de su cuarto “lamento” en contra del argumento disculpador de Dios por los “amigos”, Job se refiere al mundo de la naturaleza —los animales, las aves, las plantas, los peces—, igual que el mismo Dios hará referencia a ellos más tarde en su propia “defensa”. En 12, 15 y 12, 22, se emplea la misma figura de controlar las aguas torrenciales y tener conocimiento de la oscuridad profunda. En 14, 7-12.18-19, se compara la condición mortal de Job con los procesos “naturales” del deterioro y el olvido. Sin embargo, llama la atención el “tono” diferente de esta visión de la naturaleza “pasajera” en comparación con la respuesta de Dios a Job, donde Dios se manifiesta al tanto de todo lo que pasa en el mundo. Véase, también, 6, 5.15-17; 7, 12; 9, 26; 10, 16; 24, 5.

⁹ Véase Claus Westermann, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*. C. A. Muenchow, trans.; Philadelphia, Fortress, 1981, pág. 12: “On Job’s side the lament remains the chief component. However, alongside the lament there must now appear opposition to the friends, with the result that the whole comes to be depicted as a disputation. Nevertheless, this disputation, which has come together out of different elements, remains encompassed by the lament (chaps. 3 and 29-31), which has the first and the last word” (“Por el lado de Job, el lamento sigue siendo el componente principal. No obstante, junto con el lamento tiene que darse ahora la resistencia a los amigos, con el resultado de que todo llegue a ser representado como una discusión. Pero esta discusión, la cual se ha hecho de diversos elementos, queda dentro del marco del lamento [los capítulos 3 y 29-31], el cual tiene la primera y la última palabra”).



cuando se espera la muerte “y no le llega, aunque le busque más que a un tesoro escondido” (3, 21):

¡Maldita sea la noche en que fui concebido!
!Maldito sea el día en que nací!...
¡Maldita sea aquella noche, que me dejó nacer
y no me ahorró ver tanta miseria!
¿Por qué no habré muerto en el vientre de mi madre,
o en el momento mismo de nacer?
¿Por qué hubo rodillas que me recibieran
y pechos que me alimentaran?...
¿Por qué no me enterraron como a los abortos,
como a los niños muertos antes de nacer? (3, 3.10-
12.16).

En cambio, la respuesta de Dios llama a Job a asumir otra perspectiva aún más primordial: el punto de vista de la creación misma de la vida, el momento en el cual fue fundado el contexto cosmológico que ahora provee la vida para todos:

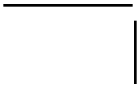
¿Dónde estabas cuando yo afirmé la tierra?...
¿Sabes quién decidió cuánto habría de medir,
y quién fue el arquitecto que la hizo?
¿Sobre qué descansan sus cimientos?
¿Quién le puso la piedra principal de apoyo,
mientras cantaban a coro las estrellas de la aurora,
entre la alegría de mis servidores celestiales? (38, 4-7).

La justicia de Dios no es sólo un asunto de la “civilización” humana, no sólo tiene que ver con el destino de la raza biológica *homo sapiens*, sino que es fundamentalmente una cuestión de la vida integral, la creación de un espacio planetario donde todos los seres terrestres puedan reconocerse y tener un lugar donde estar.

Hay otros paralelos “contrapuntos” entre la última respuesta de Dios y el primer lamento de Job. En 3, 5, por ejemplo, el orador suspira pensando en el día de su nacimiento:

¡Ojalá una sombra espesa lo hubiera oscurecido, o una nube negra lo hubiera envuelto, o un eclipse lo hubiera llenado de terror!

En su respuesta a Job, Dios retoma la misma figura, pero ahora desde otro ángulo: “cuando el mar brotó del seno de la tierra... yo le di una nube por vestido y la niebla por pañales” (38, 8-9). Lo que representaba, para Job, la vestidura de la nada —una sombra espesa, una nube negra, un eclipse—, aparece en la respuesta de Dios como el primer traje —una nube por vestido y la niebla por pañales— del mundo recién parido.



En 3: 6, Job desea que se borre del calendario la fecha de su nacimiento: “¡Ojalá aquella noche se hubiera perdido en las tinieblas y aquel día no se hubiera contado entre los días del mes y del año!”¹⁰. En su respuesta, Dios pregunta si Job sabe realmente de qué trataría su pedido:

¿Eres tú quien mantiene juntas a las Pléyades
y separadas las estrellas de Orión?¹¹
¿Eres tú quien saca a su hora al lucero de la mañana?
¿Eres tú quien guía a las estrellas de la Osa Mayor y de
la Osa Menor?
¿Conoces tú las leyes que gobiernan el cielo?
¿Eres tú quien aplica esas leyes en la tierra? (38, 31-33).

En 3:8, todavía parte de la primera estrofa del lamento inicial, Job pide, pensando en la noche de su nacimiento: “¡Ojalá la hubieran maldecido los hechiceros, que tienen poder sobre Leviatán!”. Y como todos saben, en su respuesta a Job, el último y más extenso de los ejemplos tomados por Dios de la naturaleza describe a Leviatán, sobre quien nadie tendrá poder, salvo quien habla:

Con sólo ver a Leviatán,
cualquiera se desmaya de miedo.
Si alguien lo provoca, se pone furioso;
nadie es capaz de hacerle frente.
¿Quién, que se le enfrente, saldrá sano y salvo?
¡Nadie en todo el mundo!...
No hay en la tierra nada que se le parezca;
fue hecho para no sentir miedo jamás.
Hace frente aun a los más arrogantes,
y es el rey de todas las fieras. (41, 9-11.33-34).

En 3, 9, último versículo de la primera estrofa, el orador llega finalmente a querer que ya no se dé la luz, es decir, que el primer acto de Dios en crear el mundo quede ahora anulado:

¡Ojalá aquella mañana no hubieran brillado los luceros, ni hubiera
llegado la luz tan esperada, ni se hubiera visto parpadear la
aurora!

En cambio, Dios responde, como ya citado, en 38, 7 a este pedido de Job con una visión que a éste le hace recordar la fundación de la tierra, “mientras cantaban a coro las estrellas de la aurora entre la alegría de mis servidores celestiales”.

¹⁰ Véase, también, 10, 1-22, esp. vv. 18-19.

¹¹ Véase, también, 9, 9.



En la segunda estrofa del primer lamento, Job cuestiona el porqué de su nacimiento en vez de disfrutar, de una vez, de la tranquilidad y el descanso que provee la tumba. En cambio, Dios hace referencia en 38, 39-41; 39, 1-4, y también 39, 14-17.30, al parto desconocido y el modo quizás extraño de tratar a sus crías de varios animales.

En 3, 13-15.17-19, Job dice que únicamente la muerte le ofrece ahora el alivio que busca, aunque sea al costo de cualquier sentido de justicia ¹²:

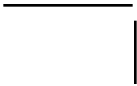
Si yo hubiera muerto entonces,
ahora estaría durmiendo tranquilo,
descansando en paz
con los reyes y ministros
que se construyen grandes ruinas,
o con los gobernantes
que llenan sus palacios de oro y plata...
En la tumba tiene fin la agitación de los malvados,
y los cansados alcanzan su reposo;
allí encuentran paz los prisioneros,
y dejan de escuchar los gritos del capataz;
allí están grandes y pequeños por igual,
y el esclavo se ve libre de su amo (3, 13-15.17-19).

Dios, en cambio, expresa, en 39, 5-12, el deseo de los prisioneros en 3, 18 de no “escuchar los gritos del capataz”, así como el caso del esclavo en 3, 19, que sólo en la tumba “se ve libre de su amo”, cuando pregunta ¹³:

¿Quién dio libertad al asno salvaje?
¿Quién lo dejó andar suelto?...
No le gusta el ruido de la ciudad,
ni obedece a los gritos del arriero...
¿Crees que el toro salvaje querrá servirte
y pasar la noche en tu establo?
¿Podrás atarlo al yugo y obligarlo a arar,
o a ir detrás de ti rastrillando el campo?
¿Podrás confiar en él porque es tan fuerte,
y dejar que te haga tus trabajos?
¿Crees que te servirá para recoger tu cosecha
y para juntar el grano en tu era? (39, 5.7.9-12).

¹² El punto de vista aquí de Job, y en 9, 22-24; 21, 23-26, se parece mucho al del Eclesiastés. Véase, por ejemplo, Ec. 2, 14-16: “...me di cuenta de que a todos les espera lo mismo, y me dije: ‘Lo que le espera al necio también me espera a mí, así que de nada me sirve tanta sabiduría. ¡Hasta eso es vana ilusión! Porque nunca nadie se acordará ni del sabio ni del necio; con el correr del tiempo todo se olvida, y sabios y necios mueren por igual’”.

¹³ Véase, también, 7, 1-2.



En 3, 20-26, Job lleva a cabo su primer lamento, encerrado en sí mismo, preguntándose:

¿Por qué deja Dios ver la luz al que sufre?
¿Por qué le da vida al que está lleno de amargura...?
Dios lo hace caminar a ciegas,
le cierra el paso por todos lados.
Los gemidos son mi alimento;
mi bebida, las quejas de dolor.
Todo lo que yo temía,
lo que más miedo me causaba,
ha caído sobre mí.
No tengo descanso ni sosiego;
no encuentro paz, sino inquietud (3, 20.23-26).

En su respuesta a Job, Dios subraya el hecho de que no todos los seres creados por Dios andan así, tan temeroso como Job. El caballo, por ejemplo, “se ríe del terror y no se asusta, ni se acobarda ante la espada” (39, 22). “Si el río crece, [Behemot] no se asusta; aunque el agua le llegue al hocico, está tranquilo” (40, 23). Leviatán “fue hecho para no sentir miedo jamás” (41, 33).

No es cierto que a cada una de sus criaturas Dios “le cierra el paso por todos lados” (3, 23). Por ejemplo, las crías de las cabras monteses y las hembras del venado, “crecen en el campo, y al fin se van y no regresan” (39, 4). El asno salvaje anda suelto (39, 5). Cuando el avestruz “se levanta y echa a correr, se ríe de caballos y jinetes” (39, 18). El halcón vuela (39, 26). El águila sube y pone su nido en las alturas (39, 27). La comida de Behemot se consigue “donde juegan todas las fieras” (40, 20). Y Leviatán, “si llegas a ponerle la mano encima, te dará tal batalla que no la olvidarás, y nunca jamás volverás a hacerlo” (41, 8).

Así pues, la respuesta de Dios contesta especialmente el primer lamento de Job. Sin embargo, ¿cuál es la lógica de esta réplica? Y, ¿cómo promete la vida en su plenitud?

2. En 31, 1-40, última parte de su defensa final, Job repasa todos los cargos que se le pudieran achacar, seguro de que ninguno tendrá que ver con él. Y la respuesta de Dios no pone en duda esta evaluación. Job no había procedido nunca con malicia ni intentado engañar a nadie (31, 5). No se había dejado seducir por ninguna mujer ni había buscado a otra que no fuese su esposa (31, 1.9). Siempre había atendido a los reclamos de sus siervos (31, 13):

Nunca dejé de socorrer al pobre en su necesidad,
ni permití que las viudas pasaran hambre.
Nunca comí yo solo mi bocado
sin compartirlo con el huérfano.



Siempre traté al huérfano como un padre;
siempre fui protector de las viudas.
Cuando yo veía que alguien moría por falta de ropa
o que un pobre no tenía con qué cubrirse,
con la lana de mis propias ovejas le daba calor,
y él me quedaba agradecido.
Jamás amenacé a un huérfano
valiéndome de mi influencia con los jueces...
Jamás el oro ha sido para mí
la base de mi confianza y seguridad.
Jamás mi dicha ha consistido en tener grandes riquezas
o en ganar mucho dinero (31, 16-21.24-25).

Nunca se había alegrado del mal de otra persona (31, 29). Trataba bien a los extranjeros y viajeros (31, 31-32). A nadie le había robado sus productos, ni había explotado a los campesinos (31, 39). Era un hombre bueno.

No obstante, resulta interesante releer lo que Job dice en la primera parte de su defensa final sobre su vida anterior:

...cuando la leche corría por el suelo
y el aceite brotaba de las rocas;
cuando yo tomaba asiento
en el lugar de reunión de la ciudad.
Los jóvenes, al verme, se hacían a un lado
y los ancianos se ponían de pie.
Aun los hombres importantes dejaban de hablar
y hacían señas de guardar silencio.
Los gobernantes bajaban la voz;
se les pegaba la lengua al paladar.
La gente, al verme o escucharme,
me felicitaba y hablaba bien de mí...
Yo pensaba: "Mis días serán tantos como la arena;
moriré anciano y en mi propio hogar.
Soy como un árbol plantado junto al agua,
cuyas ramas baña el rocío de la noche.
Mi esplendor se renovará conmigo,
y no me faltarán las fuerzas".
Todos me escuchaban
y esperaban en silencio mis consejos.
Después de hablar yo, ninguno replicaba.
Mis palabras caían gota a gota sobre ellos,
y ellos las esperaban ansiosos,
como se espera la lluvia en tiempo de calor.
Cuando yo les sonreía, apenas lo creían,
y no dejaban de mirar mi rostro alegre.
Yo establecía mi autoridad sobre ellos
y decidía lo que ellos debían hacer,



como un rey al frente de sus tropas.

Cuando estaban tristes, yo los consolaba (29, 6-11.18-25).

No existe ninguna contradicción entre este discurso (29, 1-5) y el anterior, esto es, la última parte de la defensa final de Job (31, 1-40). Ambos textos demuestran plenamente que él era un hombre en verdad “decente”, y además reconocido como tal por su propio pueblo. Era una “autoridad”, en el mejor sentido de esta palabra, “como un rey al frente de sus tropas” (29, 25). Pero hay algo más.

Todo lo que Job recuerda de su vida anterior ubica su felicidad en el “centro” de la sociedad, “como un árbol plantado junto al agua”, donde la gente se reunía “en el lugar de reunión de la ciudad”, o sea, la plaza principal, donde Job podía sentirse “realizado” como persona por saberse siempre escuchado: “Mis palabras caían gota a gota sobre ellos, y ellos las esperaban ansiosos, como se espera la lluvia en tiempo de calor” (29, 22).

En su respuesta a Job, Dios retoma esta “metáfora” de la lluvia, sólo que ahora dentro de una visión bastante diferente de la vida plena. La nueva visión se capta por excelencia al margen de la sociedad humana “oficial”, donde el mundo “civilizado” deja de dominar y se puede encontrar otra realidad menos “familiar” (por lo menos a Job y la sabiduría “científica” de su tiempo), el mundo de los procesos primordiales, los animales no domesticados, los temidos “monstruos”.

A mi modo de ver, es muy importante que casi todos los ejemplos o “pruebas” que Dios presenta en su respuesta a Job sean tomados de la periferia del mundo antiguo conocido. Dios desafía a Job con todo lo que en su queja anterior no había sabido tomar en cuenta, no para “rebajarle”, sino para abrirle un horizonte nuevo mucho más amplio que su presente “estrechez”.

Mientras Job recuerda sus palabras que caían “gota a gota” como “la lluvia en tiempo de calor”, Dios se refiere a “los depósitos de la nieve y el granizo” (38, 22), “el aguacero” y “la tormenta” que llueve “en el desierto, en lugares donde nadie vive”, y así riega “la tierra desolada” y ahí hace brotar la hierba (38, 25-27). Le pregunta a Job:

¿Quién es el padre de la lluvia y del rocío?
¿Quién es la madre del hielo y de la escarcha?
¿Quién vuelve el agua dura como la piedra
y congela la superficie del océano?..
¿Puedes dar órdenes a las nubes
de que te inunden con agua?
Si mandas al rayo que vaya a alguna parte,
¿acaso te responde: “Aquí estoy, a tus órdenes”?
¿Quién dio instinto inteligente
a aves como el ibis o el gallo?
¿Quién es tan sabio que sepa cuántas nubes hay?



¿Quién puede vaciarlas para que den su lluvia,
para que el polvo se convierta en barro
y se peguen los terrones entre sí? (38, 28-30.34-38).

Es obvio que sólo a nivel metafórico con respecto a “la lluvia en tiempo de calor”, Job “estaba hablando de cosas que no entiendo, cosas tan maravillosas que no las puedo comprender” (42, 3). La vida no es ni única ni principalmente la que se realizaba en la plaza principal, donde los “señores” del pueblo junto con Job el “rico” solían saludarse y escucharse hablar en el centro de la ciudad. La vida es algo mucho más amplio, pero ello quedaba simplemente fuera de la discusión anterior entre Job y sus “amigos” acerca de la justicia de Dios.

Más de una vez en su respuesta a Job, Dios hace referencia explícita a las diferentes zonas marginales del mundo mediterráneo antiguo. No sólo “la tormenta” dirigida por Dios llueve “en el desierto, en lugares donde nadie vive” y así riega “la tierra desolada” (38, 25-27). También las crías de las cabras monteses y las hembras del venado “crecen en el campo” (39, 4). Al asno salvaje:

Yo le señalé, como lugar donde vivir,
el desierto y las llanuras salitrosas.
No le gusta el ruido de la ciudad,
ni obedece a los gritos del arriero.
Recorre las lomas en busca de pasto,
buscando cualquier hierba verde para comer (39, 6-8).

Además: “¿crees que el toro salvaje querrá... pasar la noche en tu establo [y no en un lugar apartado de la agricultura]?” (39, 9). El avestruz “abandona los huevos en la arena, para que se incuben al calor del sol” (39, 14). El águila “pone su nido en las alturas. Ella vive día y noche en los peñascos, levanta su fortaleza en un picacho” (39, 27-28).

Salvo el caballo —pero nótese que no es cualquier caballo, sino un caballo de guerra—, todos los animales a los que Dios hace referencia en 38, 39-39, 30 vivían en la periferia del mundo antiguo “civilizado”, mundo donde regía la sabiduría representada por los “amigos” de Job y eran afirmados los valores sociales con base en los cuales Job había sido visto con razón como el hombre más justo y respetado de su pueblo. En su respuesta a Job, representante por excelencia de lo “bueno” de ese mundo “civilizado”, Dios le hace ver el “otro” reino a su alrededor, el cual obviamente Job aún no conocía muy bien, aunque, primero, formaba la base —el contexto cosmológico, y con respecto a la lluvia, el “insumo económico” imprescindible— para su propia existencia ¹⁴. En segundo

¹⁴ Sobre la importancia económica de la lluvia en el mundo mediterráneo antiguo, véase la discusión y la literatura citada en John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, Harper San Francisco, 1991, págs. 140s.

lugar, revelaba, por parte de Dios, un concepto de la vida y la justicia que, a fin de cuentas, no iba a cuadrar dentro de los esquemas tradicionales de la sabiduría convencional ¹⁵.

III

El problema de la injusticia —el sufrimiento de los inocentes y su muerte antes de tiempo— es resultado, hoy, de la marginación social, la cual es, pues, un mal como tal. La falta de acceso a los sustentos requeridos por la vida no se puede ni se debe justificar, igual que Job tenía derecho a sentirse acompañado y no hostilizado por los “amigos” en su dolor; tenía derecho a recibir una respuesta a la pregunta por qué, en su caso, no le había funcionado el sistema de sabiduría que le prometía todo bien si cumplía con sus reglamentos; tenía derecho a protestar su inocencia y no aceptar la falsa consolación ofrecida por los representantes de la verdad oficial. La respuesta de Dios no pone en duda ninguno de estos derechos, más bien por responder a Job los reconoce como válidos. Dios mismo no puede pasar por alto el lamento y el clamor del inocente que sufre.

Sin embargo, Dios no responde a Job de acuerdo con la lógica de su protesta. Ahí está la *crux interpretandum*. Creo que la respuesta de Dios trata de la misma realidad sobre la que la teología latinoamericana de la liberación también ha querido llamar la atención, es decir, el poder creativo y desafiante del mundo —tanto humano como no humano— olvidado e ignorado por el presente sistema económico-político de la “injusticia institucionalizada”, un sistema cultural de pensamiento y proceso “legal” que a fin de cuentas, como los “amigos” de Job, solamente busca “racionalizar” el sufrimiento y la muerte prematura de tanto ser. La respuesta de Dios convalida, por un lado, la inocencia de Job, no obstante a la vez lo llama a integrarse de forma más profunda en la vida de toda la creación, cuya lógica y concepto de la justicia no se limitan a promover los intereses y bienestar de apenas unos cuantos elementos. El “buen gobierno” de Dios, para usar el lenguaje de Guaman Poma, vela por la vida de todos los pueblos de la tierra y el derecho de cada criatura a existir en toda su variedad y complejidad.

Cuando Job “se arrepiente” al final, ¿no sería precisamente por haber escuchado en la respuesta de Dios un llamado a solidarizarse con la

¹⁵ Cf. Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida*. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones, 1989, págs. 279-307. A diferencia de Gutiérrez, no me parece ser “la gratuidad” de Dios la que se revela en su respuesta a Job, sino la vida “desbordante” que Dios ha creado y que no cabe finalmente en un concepto retributivo de la justicia. No obstante sí puedo afirmar con Gutiérrez: “Lo que [Job] debía hacer era saltar el cerco que le había puesto esa anquilosada y peligrosamente idólatra teología [de la retribución], correr libre por el campo del amor [desafiante] de Dios y respirar a todo pulmón como aquellos animales no domesticables por el ser humano que Dios describe en su alegato” (pág. 307).



vida en todas sus formas? En este caso, el gemido de la creación nos estaría llamando más allá del lamento y la disputa teológica, por más necesarios que sean, para entrar de modo concreto en la lucha diaria por la vida, al lado de “la leona y... sus cachorros, cuando están agazapados en sus guaridas y se ponen el acecho en los matorrales” (38, 39-40), junto con “el cuervo... cuando sus polluelos claman a Dios y vagan hambrientos” (38, 41), admirando y defendiendo la libertad del asno salvaje y suelto (39, 5) y el toro salvaje (39, 9), el coraje y la fuerza del caballo (39, 19) y su falta de temor (39, 22), la fecundidad abierta de las cabras monteses y las hembras del venado (39, 1), hasta los hábitos extraños y extremos del avestruz (39, 13), el halcón y el águila (39, 26-27).

Leif E. Vaage
Emmanuel College
75 Queen's Park Cres. E.
Toronto, ON M5S 1K7
Canadá

“YO SERE PARA EL COMO AQUELLA QUE DA LA PAZ”¹

Ana Maria Rizzante

Sulamita, la traviesa protagonista del Cantar de los Cantares, carga en su nombre la paz. Es un proyecto, una propuesta, una profecía. Hay otros proyectos, otras propuestas para tener la paz. Sulamita presenta la suya, con osado atrevimiento y firme convicción: la paz es encontrada en los campos, al lado del amado, en la entrega total y apasionada del amor, en el encuentro de dos cuerpos que se aman: para gozar, para estar bien. Orgasmo y paz: ésta es la afirmación-propuesta de Sulamita. Los amantes saben que es así. Saben que eso debe ser buscado, conquistado, defendido, pues hay otros proyectos, otras propuestas de paz, falsas.

The Shulamite, female protagonist of the Song of Songs, bears peace in her very name. She is a project, a proposal, a prophecy. There are other projects, other proposals for getting peace. The Shulamite offers hers, with bold daring and firm conviction: peace is found in the fields, at the side of one's Beloved, in the total and passive surrender of love, in the meeting of two bodies which love each other: to come, to enjoy a state of well-being. Orgasm and peace: this is the Shulamite's affirmation and proposal. Lovers know that it is so. They know that this must be sought, conquered, defended, for there are other proposals for ways of getting peace, which are false.

¹ Ver Ct. 8, 10.



Proponer reflexiones sobre ecología hoy, sobre todo desde la Amazonia, da la impresión de repetir cosas ya dichas, de cansar a quien nos escucha. Las que propongo en lo que sigue, están inspiradas en la experiencia de Sulamita, la protagonista del Cantar. En su tiempo, con certeza, la ecología no se hallaba en la pauta de las discusiones, ni era un problema tan grave como se ha vuelto en la actualidad. Aun así, no se pueden leer estas poesías de amor sin respirar la vida y la naturaleza.

El Cantar de los Cantares, un cántico donde la naturaleza, la gente, las personas que se aman, se integran, se identifican, se corresponden, en una interacción que produce el grito del amor y el silencio de la paz.

Paz = *Shalom*: una de las palabras más conocidas de la lengua hebrea.

Paz: no una simple situación del espíritu, o la ausencia de conflictos, sino el fruto de una justicia reconstruida, de relaciones equilibradas, donde cada uno tiene lo que necesita.

Paz, como no sentir falta de nada, como contrato cumplido fielmente por las dos partes.

Paz como estar bien, fortuna, prosperidad, salud física, alegría, satisfacción.

Paz como Yavé (Jc. 6, 24 hebr.).

Lo contrario de la paz no es la guerra, sino la falta de bienestar social del pueblo. La injusticia, mucho más que las guerras, destruye la paz.

Esta visión, que parecía tan clara, quedó socavada desde los orígenes por la destrucción de Jerusalén. Aconteció lo que no debía acontecer. Yavé no garantizó el *shalom* de su pueblo; permitió la derrota, el exilio, la humillación. Yavé no cumplió su parte del contrato con Israel: la promesa de un trono eterno (2Sm. 7, 16) parecía definitivamente perjudicada. ¡Nunca más Israel tendría paz; nunca más *shalom* (Lm. 3, 17)!

A menos que...

A partir de esta situación de desesperación y de fatiga, diferentes grupos comenzaron a soñar con la reconstrucción, con el restablecimiento del *shalom*. La paz pasó a ser vista como la salvación que Yavé realizaría al restablecer la suerte de su pueblo.

Nacerán diferentes proyectos.

1. El proyecto de “*shalom-ón*”

Un nuevo David, un nuevo rey que no venga a repetir los errores de los reyes del pasado, sería el responsable, el escogido por Dios, para dar la paz a Jerusalén. En las palabras de Jeremías y de Ezequiel sentimos este sueño abierto hacia el futuro, pero con un fuerte sabor nostálgico:

Mi siervo David reinará sobre ellos; todos ellos tendrán un solo pastor, andarán en mi justicia, guardarán y observarán mis mandamientos. Habitarán en la tierra... ellos y sus hijos para siempre; y David, mi siervo, será su príncipe eternamente. Haré con ellos una alianza de paz; será una alianza eterna. Los estableceré y los multiplicaré, y pondré mi santuario en medio de ellos para siempre... Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (Ez. 37, 24-27).

CITA Haré brotar para David un renuevo de justicia; él ejecutará el derecho y la justicia en la tierra. En aquellos días Judá estará a salvo y Jerusalén habitada en seguridad; ella será llamada: Yavé, nuestra justicia. Porque, así dice Yavé: Nunca faltará hombre que se sienta en el trono de la casa de Israel. Ni a los sacerdotes levitas faltará hombre delante de mí, para que ofrezca holocaustos, queme la oblación y haga sacrificios todos los días (Jr. 33, 15-18).

Trono y templo, re-erguidos y reconstituidos como antes.

Después de la purificación operada por Dios en el exilio, estamos listos, con un corazón nuevo (Ez. 36, 26; Jr. 31, 33), para empezar una vez más, siguiendo, no obstante, los antiguos modelos sociales editados por la monarquía davídica, mejor, salomónica.

Los primeros repatriados, con Sassabassar antes y con Zorobabel después, llevaban consigo este proyecto y encontrarán el apoyo de algunos sectores de los remanentes de Judá, cuya memoria es guardada en el libro de Ageo y, en parte, en el de Zacarías. La reconstrucción del templo de Jerusalén era la garantía del *shalom* restablecido (Ag. 2, 20-23; Zc. 1, 14-17).

La misteriosa desaparición de Zorobabel, después del 515, significó el fin de este proyecto. El sueño, sin embargo, quedó y traspasó los siglos. Será llamado mesianismo davídico, y será bastante común entre los campesinos de Judea.

Jesús, 500 años más tarde, será todavía proclamado como el Hijo de David, aquél que viene en nombre del Señor (Mt. 21, 9).

2. El proyecto de Jeru-Shalem

El fin de la monarquía davídica, después del 515, significó el fortalecimiento y el triunfo del grupo sacerdotal sadocita que, al lado de Zorobabel, detenta el poder en el recién reconstruido templo de Jerusalén.

Era preciso, no obstante, construir una figura que llegase a tener el mismo ascendiente de David en el medio popular, y que fuese capaz de sustituirlo en el imaginario del pueblo como nuevo mediador del *shalom*: fue la figura del Sumo Sacerdote, sagrado, diferente, único, casi como



Yavé. En él y por medio de él se realizaría el encuentro Dios-pueblo que daría la paz a Jerusalén.

La memoria de Aarón creció sobre la de Moisés, y éste fue “reducido” a legislador del Sinaí: su papel de libertador de la servidumbre en Egipto fue dejado en segundo plano. El propio David fue rediseñado como el hombre escogido por Dios para edificarle el templo. El único servicio de David, según el cronista, fue haberse puesto al servicio del templo de Jerusalén. Dígase lo mismo de Salomón y de la monarquía pre-exílica en general.

El templo era la realización definitiva de las promesas de la alianza davídica y, más aún, de la alianza mosaica. ¡Moisés y David recibieron su plena realización por el templo sadocita! La existencia de éste explicaba la elección de los dos grandes patriarcas.

Fue difícil controlar la profecía que, desde siempre, estuvo en antagonismo con el templo y el trono, y que se hallaba muy presente en la memoria del pueblo, sobre todo de los campesinos.

La palabra de Dios, la *ley*, quedó encerrada dentro del templo, dentro del arca, colocada detrás de un velo que no se podía traspasar y accesible única y exclusivamente al Sumo Sacerdote:

Allí vendré a ti y, de encima del propiciatorio, de en medio de los dos querubines que están sobre el arca del testimonio, hablaré contigo acerca de todo lo que yo te ordenaré para los hijos de Israel (Ex. 25, 22).

Los querubines, que guardaban el jardín del Edén e impedían el acceso al árbol de la vida (Gn. 3, 24), guardan ahora la palabra e impiden que otros, aparte del Sumo Sacerdote, se aproximen a ella. El templo intentó así matar la profecía, arrancándola de la casa y de la boca de los campesinos:

En aquel día... removeré de la tierra a los profetas y el espíritu inmundo. Cuando alguien todavía profetice, su padre y su madre que lo engendraron, le dirán: no vivirás, porque has hablado mentiras en nombre de Yavé; su padre y su madre que lo engendraron, lo traspasarán cuando profeticen. En aquel día se sentirán avergonzados los profetas... Cada uno dirá: “¡Yo no soy profeta, soy un labrador de la tierra; fui comprado desde la mocedad!” (Zc. 13, 2c-6).

¿Falsos profetas? De cualquier forma, campesinos descalificados ¡Los pobres no pueden ser profetas! Los últimos profetas sólo van a hablar desde y para el templo.

Uno de los elementos del *shalom*, para este grupo, es el fin de la profecía, siempre incómoda a quien tiene el poder, en especial el poder sagrado.



El Sumo Sacerdote se transforma de este modo en sacerdote, profeta y rey. Construye un Dios a su imagen: altísimo, inaccesible, juez severo y bien masculino. Se establecen reglas, definidas hasta en los más mínimos detalles, para garantizar el nivel de acceso a este Dios: se fijan complicados rituales de purificación que permitan restablecer un *shalom* interrumpido por nuestra impureza.

Lo puro y lo impuro, lo profano y lo sagrado, adquieren de improviso una importancia extraordinaria (Ez. 45, 23): el *shalom* es individualizado. Cada uno debe ser justo, observante de todas las minucias de la ley, para alcanzar la retribución, el *shalom* divino en bienestar, riquezas, hartura, salud...

En esta dinámica la víctima mayor fue la mujer, impura por naturaleza y, por eso, motivo de falta de *shalom* en las casas, principalmente en las casas más pobres.

El sacrificio por el pecado era la única posibilidad de restablecer la ligazón con Dios, interrumpida por la impureza. ¡El templo medió de forma definitiva la paz!

3. El proyecto de la *shulam-ita*

Hay otra manera de alcanzar la paz, otra manera de revivir el milagro del Edén. Ni Salomón, ni Jerusalén. Ni historias legitimadoras, ni leyes severas. Un cántico.

El cántico que sale de la boca de una mujer amante, de una mujer amada. El grito de la paz alcanzada con la entrega hasta el fin, hasta el desfallecimiento, a la persona amada, en la búsqueda de lo que hace linda la vida: el sueño restaurador después del amor hecho con pasión y avidez.

Las hijas de Jerusalén, destinatarias primeras del Cantar de los Cantares, son invitadas, conjuradas, a garantizar este sueño, señal suprema de la paz alcanzada. Como el sábado, el descanso divino después de la creación, después de haber hecho todo lo que es bueno.

Un cántico de mujer para mujer. Una mujer que, lejos de ser motivo de impureza, es fuente de gozo y de descanso. El cuerpo de la mujer se yergue libre, lindo, provocadoramente puro: sus perfumes, sus olores, sus palabras y sus amores... todo es bueno, produce la paz del descanso en los brazos de la mujer amada, protegido por la complicidad llena de cariño del silencio contemplativo de las hijas de Jerusalén, que no corren detrás ni de la litera de Salomón, ni de las palabras engañosas de los hermanos.

Un cuerpo que, más allá de cualquier legislación controladora y dominadora, busca y se entrega, procura y se ofrece, provoca y se deja seducir, porque nada hay más importante, más serio, más sagrado, más divino que pueda ser hecho, que estar juntos, estar desnudos, ser carne una del otro, sin tener ninguna vergüenza (Gn. 2, 24-25).



Sin maridos/señores, sin hijos/herederos: mujer y hombre solamente. Sin impurezas, sin dominaciones, sin opresiones, sin censuras. Sólo la libertad suprema del amor, del encuentro, de la donación, de lo lúdico, de lo inútil.

Los dos, juntos, finalmente buenos. Reconstruidos, perfectamente retribuidos, en paz: la paz. “Mi amado es mío y yo soy de él” (2, 16).

Vino, miel, leche, trigo, perfume, aceite, narciso, azucena, nardo, ciprés florido, palmera, manzanas, granadas, azafrán, canela, cinamomo, incienso, mirra, áloes, lirios, bálsamo, púrpura, manzanos... Gamos, ovejas, palomas, tórtolas, cabritas, gacelas, rebaño esquilado, después del baño... Sol, luna, Líbano, Sanir, Hermón, viento norte, viento sur, Tirsá, Jerusalén, Galaad, Damasco, Carmelo... Jardín cerrado, fuente lacrada, pozo de agua viva, jardín de los nogales, vid florecida... Oro, plata, piedras preciosas, marfil, safiros, mármol, collares, copa redonda...

Todo, toda la naturaleza, participa de este canto, de este encuentro de amor. La mujer y el hombre, con sus cuerpos ardientes de pasión, dan voz y vida a todo lo que existe. Todo lo que es bueno, todo lo que es bello, todo lo que da gusto ver, tocar, oler, lamer, adquiere sentido, tiene lugar, toma cuerpo en los cuerpos que se aman. Todo lo que existe, todo lo que Dios hizo, se condensa en esta apasionada entrega, para después explotar en un arco iris de colores y de perfumes: llamarada de Yavé.

Y la paz, el *shalom*, es alcanzado no en los templos, por medio de rezos y sacrificios que de nada valen, ni en los palacios, vendiéndose al poder y al oro de los reyes, ni en las casas patriarcales, donde los hermanos quieren mandar sobre el cuerpo de la mujer transformándolo en objeto de trueque y lucro.

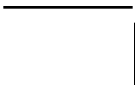
La mujer, la Sulamita, señala el verdadero camino de la paz, rompiendo tercamente reglas y confines, barreras y cercas, en busca del camino de los pastores, de las tiendas campesinas, del abrigo en las grietas de los montes, corriendo detrás del sol, de la primavera, del amado, incansable hasta saciarse de él y saciarlo hasta quedar exhaustos.

Ni la ciudad, con sus muros y guardianes, es lugar del amor, y ni siquiera la litera de Salomón defendida por sesenta valientes armados. Lo que necesita de muros, de guardianes y de soldados armados para sustentarse, sólo puede generar incomodidad y miedo. Nunca amor. Tampoco paz.

4. El nuevo lenguaje de la profecía

“Mi viña no defendí” (1, 6), arguye la mujer amada contra los hermanos que la quieren “proteger”. “Mi viña es sólo mía” (8, 12), arguye la mujer campesina contra las pretensiones de Salomón de tener el tributo de su viña.

Viña como cuerpo de mujer, viña como tierra.



En el Cantar, los dos sentidos se cruzan, se abren uno al otro, se interpelan, se complementan. Los hermanos quieren controlar el cuerpo de la mujer para poder “venderla” con lucro a la hora del casamiento. Un cuerpo virgen de mujer es supervalorado, es una riqueza para los hermanos. Salomón arrienda su viña en Baal-Amón (Baal, como Señor, como Marido; Amón como multitud, como riqueza ²). El, señor de todo y de todos, quiere transformar la viña en riqueza.

Tierra y mujer = riqueza.

Para Sulamita, la viña, tierra y mujer, no tiene dueño, no sirve para el lucro, sino para la vida, para el placer, para el juego, para el amor. Es una nueva manera de ser frente a las cosas, la naturaleza, la tierra y la mujer. Sin querer poseerlas, simplemente gozando de ellas, dejándolas libres de vivir, de darse.

La mujer es una viña, un valle florido y una azucena en medio de él; es un jardín cerrado donde el amado entra para comer frutos sabrosos, un terreno de balsameras, un jardín de nogales. Mujer y tierra, una sola cosa: un conjunto de fertilidad, de vida, de abundancia.

Y el amor más tierno, igualitario, parejo, es la única manera de que tengamos la llave de este jardín, de la tierra y de la mujer:

Mi amado descendió a su jardín,
a los terrenos de las balsameras,
fue a pastorear en los jardines
y recoger azucenas.
Yo soy de mi amado
y mi amado es mío,
el pastor de las azucenas (6, 2-3).

Es el restablecimiento de las relaciones más verdaderas (Os. 3, 3) entre las personas a lo largo de la historia.

El mi amado/*dwdi*, es la misma raíz de David/*dwd*. El David pastor, no el Salomón de la litera de madera del Líbano. El David de los pobres, antes de tener su ciudad. A esta memoria se religa proféticamente la mujer para cantar la vida, la paz, el *shalom*. De cierta forma, ni siquiera necesita ser agricultor. Basta con ser pastor y viñatero; basta con vivir de lo que la tierra ya da, sin otra exigencia que la de vivir ³.

² Ravasi, Gianfranco. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1988, pág. 141.

³ Es ésta la experiencia que hacen nuestros indios y rústicos campesinos: recoger del monte, de los ríos, de la tierra, lo que ella ofrece, conforme sus ritmos, sin violentarla para satisfacer exigencias de producción y de mercado. Extractores y agricultores lo suficiente para sobrevivir. Así hacen ellos; así les gustaría hacer, y muchos pagan con la vida el rechazo a explotar y violentar la floresta, los ríos, la tierra, con tractores, ganado, motosierras... al servicio de grandes grupos y empresas. Algunos resisten, otros se someten y aceptan la depredación. En ambos casos, no hay paz.



Y con eso recobra colorido el rostro de Dios que el templo había reducido a un triste color ceniciento. Nuestro Dios, el único nuestro, aunque de mil facetas diferentes. No necesita siquiera decir su nombre, porque su nombre es colectivo, está en la era y en el jardín, está en el campo y en los montes, en las alturas y en el *Xeol*. Gusta de fruta seca y de pasteles de pasas, de leche y de miel. Es agua, es rocío, es llovizna y es llamarada. Es pasión, es amor, es deleite, es vida.

Es Yavé, pero tiene aroma y sabor de Baal, tiene el esplendor del sol y de la luna, tiene rostro y cuerpo de mujer y de hombre que se aman. La imagen de Dios: la mujer y el hombre que se aman.

Es el paraíso, el jardín antes de la tentación ofrecida por la serpiente del poder. ¿Por qué querer ser como dioses? Este es el pecado del Sumo Sacerdote que quiere ser el único, el sagradísimo, justamente el Sumo, el excelso, el controlador de la justicia y del perdón divino, el mediador de la alianza, el ungido/mesías⁴. Este es el pecado de los reyes que elevaron sus tronos y se proclamaron hijos de Dios (2Sm. 7, 14) para legitimar su poder, y se hicieron ellos también mediadores de la alianza, ungidos/mesías.

¿Por qué querer ser como Dios, si Dios es como nosotros cuando nos amamos más allá de cualquier dominación?

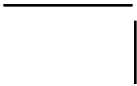
El templo tenía, para su uso, un aceite especial para la unción de los sacerdotes y de las cosas santas: bálsamo, mirra, cinamomo y álamo, acacia y aceite de olivo (Ex. 30, 22-24).

Ungidos, perfumados, con perfumes riquísimos y olorisísimos, con esencias de aceites de todos los tipos, son los cuerpos de los amantes que en los campos se entregan uno al otro. Es unguento escurriendo (1, 3), igual al del Sal. 133, sobre la cabeza de Aarón; es nardo que exhala su perfume (1, 12); es bolsita de mirra entre los senos (1, 13); es monte de mirra, es colina de incienso (4, 6); el perfume de las ropas como la fragancia del Líbano (4, 11); son dedos escurriendo mirra (5, 5); los labios como mirra que fluye y se derrama (5, 13).

Esos son ahora los protagonistas, los ungidos, dispuestos para la fiesta mayor, la fiesta del amor en el jardín, así como Dios la había planeado desde el comienzo para que los dos fuesen buenos:

Yo soy de mi amado,
su deseo lo trae a mí.
¡Ven, amado mío,
vamos al campo,
pernoctemos bajo los cedros;

⁴ La descripción del Sumo Sacerdote Simón en Eclo. 50 es deslumbrante y, no por casualidad se usa, para describir la belleza del Sumo Sacerdote, las mismas comparaciones del Cantar.



madrugemos por las viñas,
veamos si la vid florece,
si los botones se están abriendo,
si los granados van floreciendo;
allí te daré mi amor! (7, 11-13).

Es la victoria sobre los querubines, sea aquéllos que impedían el acceso al jardín, los querubines de Salomón, sea aquéllos que defendían el control de la palabra, los querubines del Sumo Sacerdote.

La profecía no murió. Pese a las tentativas del templo, ella tomó un nuevo rostro; vistió la ropa del canto, de la novela, del himno de amor. Sin embargo no dejó de ser profecía, de ser trabajo de vidente, de quien es capaz de ver en los cuerpos entrelazados de los amantes la síntesis más perfecta del proyecto de Dios sobre la humanidad, sobre la tierra, sobre la naturaleza, sobre la vida.

Es la ecología más profunda, aquella capaz de avistar proféticamente en la naturaleza la casa de nuestro amor.

5. El canto de la pascua

La primavera marca la reanudación de la vida en las frías tierras del hemisferio norte: el sol vuelve a brillar desde temprano y la savia de la vida, contenida durante el frío del invierno, comienza a pulsar con energía abriendo para sí caminos de fertilidad. Es la fiesta de la vida que vence a la muerte.

Fiesta de pastores que abandonan los apriscos y la hierba seca del invierno para buscar nuevos pastizales verdes y frescos.

Memoria de un pueblo que dejó tras de sí la esclavitud y pasó el Mar Rojo a pie enjuto. Fue en la primavera que vimos a Yavé combatiendo por nosotros y derrumbando en el mar a caballo y caballero, para darnos una tierra que manaba leche y miel.

Pasaje, vida que continúa, en busca del jardín florido, de la tierra sin males, cuyo camino los palacios y los templos se obstinan, desde siempre, en cerrar, señalando otros rumbos. Falsos.

Hasta el último gran conflicto, en el cual el palacio y el templo se asociaron para cancelar el camino, la verdad y la vida.

No obstante, el jardín vence. En la mañana de la resurrección María de Magdala y Jesús se encuentran una vez más en el jardín. Al abrazo que acontece, le sigue el envío.

El jardín no es ya un punto de llegada, un sueño a alcanzar. Del jardín, ya realizado, debemos salir no más expulsados, sino para invitar a todos a entrar. El jardín es la nueva casa de los que saben que el Dios de Jesús es nuestro Dios, el padre de Jesús, nuestro padre.

El jardín y el amor en el jardín no admiten celos, porque no admiten propiedad, son para todos:



¡La fuente del jardín
es pozo de agua viva
que chorrea descendiendo del Líbano!
¡Despierta viento norte,
aproxímate, viento sur,
soplad en mi jardín
para esparcir sus perfumes!
¡Entre mi amado en su jardín
y coma de sus frutos sabrosos!
Ya vine a mi jardín,
mi hermana, novia mía,
cogí mi mirra y mi bálsamo,
comí mi panal de miel,
bebí mi vino y mi leche.
¡Comed y bebed, amados,
embriagaos de amores/amados (4, 15-5, 1).

Las palabras que hasta entonces sirvieron para indicar la relación entre los amantes: *ra 'eiah'*/amada y *dwodi*/amado, se pluralizan en este último versículo. Todos son amados. El amor se difunde, la relación se multiplica, crece. El jardín es de todos.

Fuente de agua viva, como el templo (Ez. 47, 1-12; Jl. 4, 18; Sal. 46, 5), como Jerusalén (Zc. 14, 8), como Dios (Is. 12, 3; 55, 1), como Jesús (Jn. 4, 10-14).

Mujer y hombre sujetos nuevos de una nueva Pascua, para que el jardín sea abierto a todos y en él todos puedan encontrar la vida (Ap. 22, 1-2).

6. Un Dios con rostro de mujer

Solamente una cosa más. La lectura mística de este texto, a lo largo de los siglos, vio en él el himno del encuentro entre Jesús y el alma, sumergida en la contemplación de su amor. La lectura alegórica leyó, en las páginas del Cantar, la historia del amor entre Dios y su pueblo, Israel, algo como en Ez. 16.

En ambos casos, el elemento humano era representado por la mujer/amada, y el elemento divino por el hombre/amado. Dios, el esposo; el pueblo, el alma, la esposa.

No obstante, el Cantar dice algo más. Nada de lo que se dice del hombre es exclusivo del hombre, es también de la mujer. Pero tiene cosas que son únicamente de la mujer:

—ser la fuente de agua viva, como ya dijimos;
—vigilar, junto con las hijas de Jerusalén, el sueño del amante saciado;

—ser aquélla que da el *shalom*, la paz.

Estas son características de la acción de Dios, y pasan por la mujer. La mujer, instrumento de la vida, del descanso y de la paz. ¡Como Dios!

Esta proclamación tiene sabor de toma de conciencia, de descubrimiento de la identidad. En el momento en que el templo, la ley y la mentalidad patriarcal cada vez más profunda legitimaban toda dominación sobre la mujer, este grito de orgullosa independencia se levanta, hecho profecía, para decirnos a todos que la Divinidad gusta de tener rostro y cuerpo de mujer. No sólo de madre, no sólo de esposa, sino de mujer. ¡Solamente! El amor dado por el cuerpo de la mujer, lejos de ser controlado en función de la maternidad, o mantenido virginal en función de la dote marital, es lugar de paz reconstruida, un *shalom* que ni Salomón, ni Jerusalén, nunca podrán dar. Únicamente la Sulamita.

Nota bibliográfica

En este texto están presentes las vidas y reflexiones de otras personas que inspiran y alimentan nuestra vida y nuestra reflexión. Quiero recordar tres escritos importantes:

Pereira, Nancy Cardoso. “¡Ah!... Amor en delicias”, en *RIBLA* (San José, DEI) No. 15 (1993), págs. 59-74.

Tamez, Elsa. *Un nuevo acercamiento al Cantar de los Cantares. Los juegos del erotismo del texto* (tesis de licenciatura en literatura y lingüística). Heredia (Costa Rica), Universidad Nacional, 1985, 190 págs.

Estudos Bíblicos (Amor e paixão. O Cântico dos Cânticos) (Petrópolis, Vozes) No. 40 (1993), 68 págs.

Quiero también agradecer a las amigas y a los amigos del CEBI (Centro de Estudos Bíblicos) de Goiás y del Curso de Verano-1995, en Goiânia, con los cuales tuve condiciones de probar, profundizar y enriquecer mis intuiciones, y, claro, a Sandro, *dwdi* en la vida y en la búsqueda, conquista de la *paz*.

Ana Maria Rizzante
Caixa Postal 12
68906-970 Macapá (AP)
Brasil



CONVERTIR EL UNIVERSO EN UNA CASA SOLIDARIA

Elisa Estévez

Esta reflexión está encaminada a descubrir en los textos sinópticos aquellos elementos que sustentan nuestra opción por vivirmos en armonía con todo el cosmos, sintiéndonos parte de la creación, es decir, “criaturas con”. Se privilegia en el estudio el acercamiento al mundo simbólico natural de las primeras comunidades. Los símbolos de la casa, el monte, la luz y las tinieblas, nos adentran en el corazón del mensaje de Jesús: la incorporación al Reino implica tejer un entramado nuevo de relaciones con nosotros mismos, con los otros/as, con la naturaleza y con Dios.

This reflection is directed to discover in the Synoptic Gospels those elements to support our option to live in harmony with the whole cosmos, feel ourselves part of the creation, it means, “creature with”. It is favor in the study the approaching to the symbolic world of the first communitys. The symbols of the house, the mountain, the light and the darkness, go into in the heart of the message of Jesus: the incorporation to the kingdom implicate to knit a new kind of relationships with the others persons, with the nature an n with God.

Abrimos nuestro diálogo ecológico con los textos bíblicos a partir de la experiencia milenaria de nuestros pueblos latinoamericanos. Sus tradiciones, sus costumbres, su manera de relacionarse con la naturaleza, con las personas, con el universo entero, guardan la sabiduría que alimenta y alienta su caminar histórico. Queremos escuchar, en primer lugar, sus palabras generadoras de vida y portadoras de fecundidad. Aprender de ellos su entrañamiento con la naturaleza, su peculiar manera de construir



la *casa (oikos)* en armonía con todo lo creado. Así se expresa un anciano lacandón:

Lo que la gente de la ciudad no comprende es que las raíces de todos los seres vivos están entrelazadas. Cuando un árbol majestuoso es derribado, cae una estrella del cielo. Antes de cortar un árbol, uno debería pedir permiso al guardián de las estrellas (Chan K'in K, patriarca indígena lacandón) ¹.

Su experiencia de la divinidad está también entretejida con su experiencia de la naturaleza. Escuchemos la oración de un maya q'eqchi':

Oh Dios, oh adorable señor Cerro Valle. Estoy cansado al llegar a la cumbre, a tu boca, a tu cara. ¡Tú mi madre, tú mi padre! ¡Tú venerable Cerro! ¡Tú venerable Valle! Cansado estoy en tu boca, en tu cara. ¿Acaso no es penoso que me he llegado ante ti, oh venerable Cerro Valle?

Ahí la pequeñez, la pobreza que he dicho. Oh mi supremo Padre. Ahí está la pequeñez, la pobreza frente a tu boca, frente a tu cara, ¡oh mi supremo! (Sapper, 1895) ².

Esta herencia recibida ha sido ignorada y relegada por las llamadas culturas modernas. Sin embargo, hoy sentimos que no es posible construir nuevas relaciones interdependientes que incluyan a todo el cosmos, situándonos al margen de las culturas originarias.

Ante los desafíos ambientales que cada día van en aumento, ante las terribles desigualdades sociales, culturales, económicas y políticas que sufren las mayorías y que cuestionan radicalmente nuestros modos de vivir y de administrar los bienes de la creación, sentimos la urgencia igualmente de volver los ojos a la Palabra de Vida. Estos desafíos nos provocan a una relectura de la Biblia buscando una nueva iluminación para los nuevos problemas e interrogantes que se nos plantean.

Nuestra reflexión se centra en los evangelios sinópticos. Ciertamente en ellos no encontramos un tratado de ecología, ni tampoco pretendemos hallar respuestas técnicas al problema ecológico. Nuestra búsqueda va encaminada a descubrir qué elementos de la revelación sustentan nuestra opción por vivirnos en armonía con todo el cosmos, sintiéndonos parte de la creación, es decir, "criaturas con" ³.

¹ *Agenda latinoamericana 1994*.

² C. R. Cabarrús, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. San Salvador, 1979, pág. 28.

³ Como afirma Víctor Codina en "Creo en la fraternidad", en *Sal Terrae* (España) septiembre de 1994, pág. 619: "Es necesaria una nueva mentalidad de fraternidad ecológica que cambie nuestro modo de pensar y de actuar sobre el cosmos, dejando ya el mito del progreso ilimitado y pasando a una mentalidad de respeto y relacionalidad que abarque la política, la tecnología, la ética, la sociología y la misma religiosidad".

1. Un Dios generador-a de vida

Los textos de los evangelios fueron gestados en el seno de una cultura, que como las de nuestros pueblos latinoamericanos, está ligada de forma estrecha a los ritmos de vida y de muerte, de nacimiento y de crecimiento, de generación y destrucción propios de la naturaleza. Esto se nos hace evidente con sólo atender al universo conceptual y simbólico en el que se mueven los evangelios sinópticos. Más aún, desde ellos nos sumergimos en una realidad vinculada de modo intrínseco al concepto de naturaleza, de cosmos, de creación: el hecho de ser criaturas. La experiencia de la debilidad, de la limitación, del ser necesitados unos/as de otros/as, ampliamente reflejada, nos aboca al Dios *Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra*, que nos ha regalado la existencia en comunión con todo lo creado. Hijas e hijos del mismo Dios Padre-Madre somos enviados a crear relaciones fraternas, solidarias y justas entre nosotros/as y relaciones ecológicas con toda la creación ⁴.

Los evangelistas, y, por tanto, sus comunidades, valoran de tal modo los elementos de la naturaleza (el mar, el monte, el cielo, el desierto, etc.), que hacen de ellos símbolos de su experiencia del Dios encarnado en la historia humana. Por medio de estos símbolos cósmicos accedemos a un conocimiento holístico de Dios y de su Reino, y no meramente racional, como estamos acostumbrados. El símbolo nos introduce en la esfera de las imágenes, de los colores, nos conecta con nuestras emociones más profundas sin excluir la aproximación racional ⁵. Es un lenguaje que ha logrado articular la experiencia interior en comunión con el entorno, dotándolo de una palabra portadora de sentido.

Este modo de comprenderse y de expresarse es propio también hoy de los grupos populares, de las comunidades campesinas, de los pueblos originarios, que perciben y sienten a Dios sin necesidad de tantos discursos. La naturaleza, el mundo circundante, la creación entera es acogida como *sacramento*, como *Palabra reveladora*, como expresión del Dios vivo que llama a la vida.

Los desafíos ecológicos que se nos presentan nos hacen preguntarnos en último término por la calidad de nuestras relaciones interpersonales, intergrupales e internacionales, así como por las estructuras donde éstas se enmarcan y por las consecuencias que se derivan de nuestras acciones. Nos cuestionan igualmente nuestras relaciones con el ambiente. Nos interrogan esa concepción antropocéntrica según la cual el ser humano es señor y dueño de todo cuanto existe porque así le fue dado

⁴ Nos parece iluminador el modo de expresarse de Víctor Codina: “A nivel cósmico, la fraternidad se llama ecología, salvaguardia de la creación: es respeto por toda la naturaleza, reconociendo su interdependencia relacional y la interacción entre todos los seres vivos (especies vegetales y animales) y el medio ambiente (seres inorgánicos)” (*idem*).

⁵ L. A. Schoekel, *La palabra inspirada*. Madrid, 1986, págs. 28-31.

por Dios, equivocando el sentido profundo de los textos del Génesis ⁶. Y nos invitan a situarnos, hombres y mujeres, como parte de un todo, en relación interdependiente con todos los seres vivos y con la naturaleza entera. El centro del universo deja de ser el ser humano y pasa a ser la *vida* en *comuni3n* con todo lo creado. Se establecen, por consiguiente, relaciones de solidaridad, de fraternidad y de justicia que traen como fruto la paz, el *shalom* ⁷.

Ahora bien, ¿qué tipo de relaciones son descritas en los evangelios sin3pticos?, ¿qué características tienen?, ¿en qué universo simb3lico se comprenden y se explican?

2. La casa, espacio de solidaridad y de acogida

El término *ecología* nos refiere en sí mismo a la concepci3n de casa, *oikos* ⁸. La imagen de la casa habla por sí misma. El cosmos es el hogar de todos los seres de la naturaleza, es lugar donde las relaciones son cálidas, donde las mutuas interacciones se establecen a partir de lazos de hermandad y, por tanto, de igualdad. Nada existe por sí mismo, sino gracias a relaciones interdependientes que anulan toda prepotencia.

En los evangelios aparece frecuentemente el término casa, *oikos*, con múltiples contenidos semánticos: hogar, familia, naci3n, pueblo, templo, santuario. De todas ellos nos centramos en los que dicen relaci3n con casa, hogar, y en concreto, limitamos el estudio a Marcos ⁹.

¿Qué características tienen estos textos donde nos encontramos la expresi3n *casa*? ¿Qué aporte pueden ofrecer a nuestras preocupaciones ecol3gicas?

En la mayoría de los textos la casa aparece “como punto de llegada de un movimiento” ¹⁰. El uso de este término está cargado de significaci3n. En realidad, es usado como figura de realidades comunitarias, más aún, como figura del Reino de Justicia y de Paz en contraposici3n al antiguo Israel.

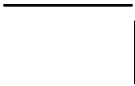
⁶ En este sentido, el siguiente artículo puede ayudarnos a clarificar el sentido del compromiso que el hombre y la mujer adquieren en el momento de la creaci3n: E. Estévez, “Una relectura de Génesis 1, 26-30”, en *Voces del Tiempo* (Guatemala) 12 (1994), págs. 25-31.

⁷ L. Boff, “Ecología: política, teología e mística”, en *Curso de verao, Ano VI*. São Paulo, 1992, pág. 100.

⁸ El término *ecología* está compuesto por dos palabras griegas: *oikos*, que significa casa, y *logos*, que significa discurso. Luego, se trata de la ciencia que estudia las relaciones interdependientes entre los seres vivos y su medio.

⁹ *Oikos* se encuentra en Marcos trece veces: 2, 1.11.26; 3, 20; 5.19.38; 7, 17.30; 8, 3.26; 9, 28; 11, 17 (dos veces).

¹⁰ J. Mateos, *Los “Doce” y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*. Madrid, 1982, pág. 86.



Examinamos a continuación algunos de los pasajes de Marcos que nos parecen más significativos para nuestro tema.

En el pasaje del parálítico (Mc. 2, 1-11), Jesús, después de curarlo, le envía a su casa (2,11). No permanece en la casa en que está Jesús (2,1), representación de la “casa de Israel”, sino que es enviado a integrarse en una nueva comunidad, donde la fuerza y el poderío de los *maestros de la ley* (2, 6) queda anulada. La nueva casa introduce al parálítico curado, figura de la humanidad no israelita ¹¹, en la esfera de la liberación. Esta nueva casa rompe los estrechos límites del pueblo de Israel y abre sus fronteras a *los que quedan fuera*: los enfermos, los pecadores, los recaudadores de impuestos, los que tienen una cultura diferente de la israelita, esto es, aquellos que la institución judía excluía porque se consideraba a sí misma como centro y único modelo de encuentro con Dios y con la gente.

Jesús los sienta a su mesa (Mc. 2, 13-17). *En su casa* ¹², las puertas permanecen abiertas para todos y todas. La comida, figura del reinado de Dios, nos abre en este texto a la comunión universal. Las relaciones personales establecidas en torno a la misma mesa y marcadas claramente por el uso del vocablo *oikía*, establecen lazos de cercanía y de familiaridad, de igualdad y de mutuo reconocimiento.

En el pasaje del endemoniado de Gerasa (Mc. 5, 1-20) hallamos un encargo semejante al que el parálítico recibió de Jesús (Mc. 5, 19). En este personaje están representados, por un lado, aquéllos que no son israelitas, y por otro lado, aquéllos que son marginados (“tenía su morada entre los sepulcros...”, 5, 3) en razón de su limitación y de la debilidad de su ser. También aquí Jesús, una vez que le ha restituido su dignidad de persona, lo envía a su casa. Es decir, lo envía con los suyos donde, una vez curado, está en capacidad de crear nuevas relaciones y de invitar a otros/as a hacer lo mismo (“cuéntales todo lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti”, 5, 19). La nueva comunidad de las hijas e hijos de Dios está formada por aquéllos y aquéllas que se han dejado tocar y sanar por el Señor, y se disponen a instaurar relaciones de fraternidad y solidaridad con todo lo creado.

La resurrección de la hija de Jairo (Mc. 5, 21-43) sucede en la casa de la niña. El lugar deja de ser espacio de muerte para dejar paso a la vida. Se anula el dominio de las autoridades religiosas judías bajo cuyo peso el pueblo, simbolizado en la niña, está muriendo, y todos/as son invitados a caminar en una nueva dirección de libertad y comunión ¹³.

¹¹ “El significado del parálítico está dado por la mención de ‘cuatro’ que lo llevan a Jesús. Es bien conocido el simbolismo de este número, que representa los cuatro puntos cardinales y, en consecuencia, el mundo/la humanidad entera” (J. Mateos, *op. cit.*, pág. 105).

¹² En Mc. 2, 15 aparece la expresión *en su casa*. Según J. Mateos: “La ambigüedad del posesivo indica precisamente que la casa es tanto de Jesús como de Leví” (*Op. cit.*, pág. 98).

¹³ *Ibid.*, pág. 93.



Un tercer ejemplo que muestra la universalidad del Reino de Jesús es el pasaje de la mujer pagana (Mc. 7, 24-30). Su casa, a la que ella es enviada de nuevo, es el lugar donde ha acontecido el milagro de la liberación, es el lugar donde se ha restablecido la armonía al ser curada su hija.

A continuación nos centramos en otros dos textos (Mc. 7, 17 y 9, 28), donde Jesús se encuentra con sus discípulos/as en la *casa*. Esta aparece como el ámbito del compartir, del diálogo profundo que abre a la comprensión del Reino, del proyecto amoroso del Padre-Madre. La casa es el lugar para crecer en la comunicación, en el ofrecimiento mutuo; donde la intimidad y el compartir se traducen en apoyo mutuo y camino compartido.

¿Qué luces recibimos de estos textos para nuestra *andadura ecológica*?

Nuestra casa, el hábitat donde nos movemos y existimos en relación, es reconocida como espacio de libertad y de comunicación mutuas. En ella, todos y todas hallan acogida, nadie es excluido porque no sirve o no es útil. Es el lugar donde se restablecen las relaciones de solidaridad, donde se experimenta a Dios entrañado con la obra de sus manos, donde la vida y la salud ocupan un lugar central. Es, en consecuencia, escuela de un nuevo modo de encontrarse y de reconocerse, que necesariamente abre a una nueva relación con el resto de la creación. Las redes de solidaridad se van entretejiendo a todos los niveles: entre diferentes personas y grupos sociales, entre pueblos y naciones, entre el ser humano y la naturaleza, entre cada uno/a de nosotros/as y Dios; y se convierten en manifestación del Dios de la Vida.

3. El cuidado amoroso de Dios hacia sus criaturas

Las imágenes de la naturaleza, contempladas tantas veces por las primeras comunidades cristianas, evocaban para ellos las condiciones y relaciones que habían de configurar la casa como el hogar de la obra creadora de Dios. En el sol, las estrellas, los caminos, el agua, el fuego del hogar, los montes, etc., encontraban reflejados los valores del Reino. La experiencia de vivirse en armonía con el cosmos les permitía un descubrimiento de la naturaleza, no exclusivamente en función de su utilidad, sino también como revelación del amor del Dios Padre y Madre.

Una de las vivencias fundamentales que se recoge en los evangelios es el hecho de *ser criaturas*, y esto posibilita que el ser humano y todo cuanto existe estén en un plano de igualdad. Uno de los textos más sugerentes en este sentido es el de Mt. 6, 25-34 (cf. Lc. 12, 22-31).

La perícopa entera *respira* vida. Dios es quien da y quien sostiene la vida de todo el universo. Su preocupación por atender las necesidades



básicas (comer, beber y vestir) no queda restringida al ser humano, sino que se extiende a toda la naturaleza, reflejada en los pájaros y las flores del campo (6, 26.28). El universo entero depende del cuidado amoroso de su Dios, que no descuida a ninguno. Los lirios, caracterizados por su fragilidad y corta vida, son vestidos de tal modo que “ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos” (6, 29).

En pocos textos evangélicos se expresa de forma tan sencilla la fe de Jesús y de sus discípulos en Dios creador: creador y soberano, pero infinitamente cercano a los hombres y a la naturaleza; creador que se reserva el secreto de la vida, pero que la dispensa a raudales a hombres mal acostumbrados, ingratos y, en consecuencia, preocupados ¹⁴.

La aproximación a este Dios creador, que hace camino con su pueblo, nos revela su predilección por los más pequeños. Se manifiesta, en primer lugar, en el acontecer diario de los campesinos y campesinas. Este texto ha nacido dentro de una comunidad portadora de la sabiduría de la tierra, que ha descubierto asimismo que lo pequeño, lo insignificante, lo que en apariencia no se nota, es revelación del Dios de la Vida. Los lirios, que hoy se abren a recibir la luz y el calor del sol y que mañana ocultan su belleza para dar paso a otros, son el ejemplo más claro para entender la confianza absoluta y radical que se pide a los/as que quieren incorporarse a ese Reino de Justicia y de Paz.

“Buscar ante todo el reino de Dios y lo que es propio de él” (Mt. 6, 33), implica acoger la vida propia, la de los otros/as y la de la naturaleza, como un regalo. No hay que leer este texto como si presentase un desprecio por el cuerpo y por las necesidades más elementales de todo ser vivo. Lejos de la intención del autor, y, por supuesto, de Dios mismo. El centro de la perícopa está en el v. 33: los que se incorporan al Reino viven de la confianza radical en el Dios providente, y la expresan en su trabajo, en sus actividades cotidianas, en su vida familiar y social, en su descanso, etc. El Reino es una tarea, pero, sobre todo, un don. Y este don sobrepasa nuestros esfuerzos y afanes, sin embargo no los excluye.

...se pueden conectar los términos ‘reinado’ y ‘justicia’ considerándolos como *hendiadis*. *Dikaioyne* puede significar aquí la relación entre los hombres según la voluntad de Dios expresada por Jesús, las justas relaciones humanas, o bien la relación de los discípulos con el Padre según el programa expuesto por Jesús (las bienaventuranzas), es decir, la fidelidad a Dios. En uno y otro caso el reinado se hace realidad, porque una y otra vez son inseparables: la fidelidad a Dios se muestra en la fidelidad al hombre, en la labor de la comunidad en el mundo.

¹⁴ P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*. Madrid, 1976, pág. 148.



Jesús, que ha quitado a los discípulos las preocupaciones por el objetivo inmediato, la subsistencia (6, 25-32), les recuerda el objetivo primario de la existencia del grupo, el trabajo por la paz (5, 9), la extensión del reinado de Dios (primera parte del Padrenuestro), que se verifica en la nueva relación humana. Cuando la comunidad trabaja así (5, 9), no tiene que preocuparse por su vida material; de ésta se ocupa el Padre ¹⁵.

La ecología supone una filosofía de la vida, entraña unos valores que ciertamente hallamos reflejados en las páginas evangélicas. Este texto del evangelio de Mateo (6, 25-34), y su paralelo en Lucas, nos invita a entrar en una dinámica, no de prepotencia del ser humano sobre el resto de la creación ¹⁶, sino que nos remite al origen y fundamento de toda vida, el amor gratuito y sin medida del Señor de la Vida, y por ende, nos abre a la existencia compartida.

4. El monte, espacio de encuentro y comunicación

El encuentro de Dios con su pueblo acontece frecuentemente en el Antiguo Testamento en el monte (Ex. 13, 3; 24, 9-11). Este espacio natural se convierte en espacio sagrado, en el lugar que Dios elige para comunicarse con las personas, para hacerles llegar su Palabra y su mensaje. El Nuevo Testamento es heredero de esta tradición. Basta, por ejemplo, con detenernos en el pasaje del Sermón del Monte:

Al ver a la gente, Jesús subió al monte, se sentó, y se le acercaron sus discípulos. Entonces comenzó a enseñarles... (Mt. 5, 1-2).

Espacio sagrado para establecer una Nueva Alianza con toda la humanidad, que se expresa en un nuevo estilo de vida, reflejado en las bienaventuranzas:

En cada una de ellas existe una tensión entre la situación presente y la que está a punto de brotar: el reino se hace presente de forma germinal en los pobres, los misericordiosos...; pero Dios está a punto de instaurar definitivamente su reino, y la situación va a

¹⁵ J. Mateos-F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*. Madrid, 1981, pág. 74.

¹⁶ “La tierra no será más la esclava del hombre que la explota, sino la madre generosa que le brinda sus frutos para ser compartidos, desde los cálidos valles hasta las cumbres excelsas” (Estatutos del movimiento ecológico ‘Nuevo Amanecer’), en *Agenda latinoamericana 1995*.

cambiar radicalmente. En conjunto, con un mensaje de esperanza, y una palabra de aliento, para descubrir la presencia actual del reino y anhelar su llegada definitiva ¹⁷.

En las culturas originarias encontramos esta misma experiencia:

La vida la recibían muy directamente del agua, de la tierra, de los manantiales. Todo esto lo convirtieron también en representación o signos de la relación con el Dios de la vida. Hablaban de Dios como Agua, como Lluvia, como Tierra. Veían a Dios principalmente en representaciones femeninas, vitales. También representaron a Dios como Viento. El era la mediación entre la tierra que pisaban y el cielo que miraban. Entonces los montes, las llanuras y los valles los convirtieron en lugares sagrados. Señalaban un monte, delimitaban un espacio en el valle, circundaban un manantial y esos eran sus templos. En ellos se reunían para celebrar su encuentro con Dios ¹⁸.

En el monte, escenario de las grandes revelaciones divinas, Jesús elige a los Doce (Mc. 3, 13). En ellos está simbolizado el nuevo Israel, el nuevo pueblo de Dios. Desde el monte son también enviados a predicar y reciben el encargo de hacer realidad en todos los rincones de la tierra el amor y la ternura del Dios Padre y Madre (Mt. 28, 16).

En conclusión, el símbolo del monte está cargado de contenido teológico ¹⁹. Las comunidades del Nuevo Testamento perciben este espacio natural más allá de su utilidad o de su belleza. Es acogido como lugar sagrado, como espacio de comunión con la divinidad, como experiencia de la cercanía de Dios con su pueblo.

5. Luz y tinieblas, símbolos de vida y de muerte

Por último, retomamos en los evangelios el sentido de dos símbolos antitéticos, la *luz* y las *tinieblas* ²⁰. Desde los orígenes, todos los pueblos han asistido maravillados al paso de la noche al día. Han gozado de la luz, el calor y la vida que los rayos del sol proporcionaban a todos los seres de la creación y se han dejado iluminar y guiar por la luna en los oscuros caminos. Experiencias cotidianas que han quedado grabadas en sus

¹⁷ S. Guijarro, *Evangelio según San Mateo*. Estella, 1989, pág. 50.

¹⁸ C. L. Siller A., "Lugares sagrados indígenas", en *Agenda latinoamericana 1995*.

¹⁹ J. Mateos, *op. cit.*, pág. 62.

²⁰ H. Chr. Hahn, "Luz", en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II*. Salamanca, 1990, págs. 462-474; H. Chr. Hahn, "Tinieblas", en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento IV*. Salamanca, 1987, págs. 287-294.

corazones y que les han llevado a comprender su existencia en relación consigo mismos/as, con los otros/as y con Dios.

En el Antiguo Testamento, la trascendencia y la presencia de Dios; la luz de su rostro, su favor; es símbolo de vida y salvación, de alegría y seguridad; la palabra de Dios es luz porque guía al hombre; el hombre participa de esa luz y puede comunicarla, en particular con sus obras en favor de los demás.
En los evangelios, el simbolismo de la luz continúa el del AT ²¹.

La presencia de Dios es destacada por medio de la luz. Una nube luminosa y los vestidos blancos como la luz son signos, en el relato de la transfiguración (Mt. 17, 1-13), de la manifestación del auténtico mesianismo de Jesús y de su condición de Hijo amado del Padre-Madre.

La luz es igualmente signo de la vida que los discípulos y discípulas están llamados/as a repartir por el mundo. Son enviados/as a ser fermento de una nueva humanidad que se viva según el estilo de las bienaventuranzas (Mt. 5, 1-12) y que haga transparente en las estructuras de la sociedad y en la naturaleza misma el proyecto de amor del Dios, *Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra*, que se derrama en ternura y nos otorga toda clase de bendiciones (Ef. 1, 3-14).

Por su parte, la tiniebla aparece en los evangelios como símbolo del mal y de la muerte. Las tinieblas representan la realidad del pueblo que se ha alejado de Dios, que desconoce los designios de su corazón entrañable, que se rige por valores opuestos a la realidad del Reino (Mt. 4, 16), y que, por tanto, vive alejado de sus hermanos y hermanas y separado de la madre naturaleza que lo acoge y sustenta.

Sin embargo, no es ésta una realidad definitiva. Cristo representa la luz que vence las tinieblas. Su luz brillará definitivamente por encima de las sombras de muerte (Lc. 1, 79), y se traducirá para toda la creación en frutos de justicia, de paz y de solidaridad.

Nuevamente la naturaleza tiene para nosotros/as una palabra reveladora. Ese nuevo estilo de vida que queremos instaurar es como la luz del sol que nos fortalece y nos vivifica, nos ilumina, nos llena de calor y de alegría.

6. Conclusión

La riqueza de los textos bíblicos es inagotable. El diálogo ecológico con ellos permanece abierto. Nuestra reflexión pretende ser una motivación para que las comunidades campesinas, los grupos populares, los pueblos originarios, etc., releen los textos bíblicos al hilo de sus experiencias con

²¹ J. Mateos-F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba, 1989, pág. 77.



la naturaleza, rescatando los símbolos naturales desde los que se entienden, se expresan y se identifican como pueblo. Se trata de ir construyendo entre todos y todas una nueva teología bíblica más acorde con nuestras preocupaciones ecológicas.

Desde los evangelios se nos invita a hacer del universo una casa solidaria, una mesa compartida. El ser humano no es el dueño absoluto de la creación. Como los animales, las plantas, los árboles, las fuentes... recibió la existencia del mismo Creador. Ser criaturas es el vínculo fundamental del hombre y la mujer con la inmensidad de la obra creadora, y, por consiguiente, es la base sobre la que asentar un entramado solidario de relaciones.

Ya no hay lugar para seguir manteniendo una concepción antropocéntrica del universo, que genere relaciones de dominio y de opresión de unas personas sobre otras, del hombre sobre la mujer, de unos pueblos sobre otros... del ser humano sobre la naturaleza. El prurito de ser superiores y más importantes que el resto de los seres vivos ha traído consecuencias negativas para un desarrollo solidario e interdependiente. Frente al individualismo imperante y a la avidez de acumulación, el texto de Mt. 6, 25-34 (cf. Lc. 12, 22-34) nos pone de frente ante un Dios solidario con nuestra condición de criaturas y que nos invita a entrar confiadamente en la dinámica del Reino. Una dinámica ésta que hace del compartir en justicia su expresión más idónea:

La tierra es un don de Dios para todos. Por eso, el compromiso a favor de la persona implica la solidaridad y la justicia hacia quienes les está negado el acceso a la misma. No respetar la naturaleza dada por Dios, se torna en una injusticia social y económica para la vida humana, particularmente para los pobres. En conexión con el Dios de la vida, la naturaleza y la tierra han de ser puestas al servicio de la vida. Negar la tierra al campesino o un ambiente habitable al hombre es hacerles prisioneros de la muerte. Por eso, la lucha por la justicia implica cuanto se refiere a la naturaleza, buscar un ecosistema sano para todos ²².

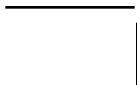
Es importante asimismo recuperar la dimensión simbólica del ser humano como parte integrante de nuestro propio ser y como capacidad de expresar nuestras vivencias más profundas en relación con nosotros mismos, con los/as demás y con Dios. Es urgente situarnos en una actitud diferente frente a la naturaleza, que dé cabida a la contemplación y a la sorpresa ante su belleza y su armonía. Las primeras comunidades son maestras en este sentido. Releer los textos bíblicos desde aquí puede ayudarnos a entrar en sintonía con las vivencias más profundas de nuestros pueblos y a captar dimensiones del mensaje del Reino desconocidas por nosotros/as.

²² A. García-Zamorano, "La creación, reto para la humanidad", en *Voces del Tiempo* 12 (1994), pág. 43.



Por último, los símbolos analizados están en sintonía con todas las demás palabras y acciones de Jesús. Nos urgen a caminar en la luz instaurando nuevas relaciones solidarias y fraternas con todo el universo, nuestra casa común, el hogar de todos los seres que hemos recibido la existencia del *guardián de las estrellas*.

Elisa Estévez
6a. Calle 2-42, Zona 1
01001 Guatemala
Guatemala



SER LIBRES COMO PAJAROS

Una meditación ecológica de Lucas 12, 22-31

José Cárdenas Pallares

La ambición y la miseria degradan el ambiente, destruyen la naturaleza. Ambas son fruto del reinado del dinero. La fe en el reinado de Dios que llega con Jesús es un medio poderoso para vencer este poder que sólo acarrea destrucción y muerte.

Greediness and misery degrade the environment, destroy nature. Both are fruit of the money's reign. Faith in the kingdom of God that arrives with Jesus is a powerful tool to overcome this power that only brings destruction and death.

Yo vivo cerca de dos espléndidas bahías. En medio de las dos hay por lo menos cuatro playitas encantadoras. Si de los cerros cercanos al mar uno se pone a contemplar el panorama, uno goza al ver belleza por donde quiera. Además el mar da alimento y la tierra es generosa.

Esto es casi el paraíso... Pero resulta que en este paraíso hay demasiadas serpientes.

Las nubes sucias de dos industrias afean el cielo y acarrear enfermedades en las vías respiratorias, además de dañar a las plantas.

Hay una playa en la que es arriesgado bañarse por los desechos de los barcos y de los humanos. Hay cerros talados porque los campesinos no tienen otros sitios para sembrar.



Este drama se repite en todas partes. La causa de esta ruina es siempre la misma: un sistema económico que produce la acumulación de dinero. En este tipo de sociedad, por dinero baila el perro. Y así destruimos la naturaleza, y nos destruimos a nosotros mismos.

Por eso es necesario preguntarle al Evangelio, si es posible otra clase de vida.

1. Una prohibición desconcertante

Jesús dice a sus oyentes: “No anden agobiados”. “¿Para qué se agobian?”. Y con otras palabras les dice: “¿Qué ganan con agobiarse?”.

Esto es relativamente fácil aceptarlo. Esto ya lo recomendaban los sabios antiguos (Sir. 30, 23-31; Qohélet 11, 10; Pv. 11, 25). Lo que resulta francamente desconcertante es que Jesús pida que no se preocupen por las necesidades vitales, ni se atormenten por la búsqueda de la comida y del vestido.

Esto lo dice a gente muy necesitada. Muchos de ellos no tienen ni que comer, ni con qué vestirse (Lc. 1, 53; 3, 11). Esta escasez afecta a sus discípulos más allegados (6, 1).

Esto lo dice Jesús en una sociedad en donde los dirigentes religiosos “devoran” el patrimonio de las viudas (20, 47), y en donde el sistema religioso exprime hasta la última gota a la gente más desamparada (21, 1-4). Los funcionarios extorsionan (3, 14) o cobran más de lo ordenado (3, 13), y la usura es moneda corriente (6, 34).

Esto lo dice en una época muy dura:

El problema básico de toda la vida de un pueblo en la antigüedad era el margen estrecho entre la subsistencia y la hambruna. Los altos réditos y los impuestos sólo extremaban este margen estrecho. Por supuesto, muchos campesinos vivían bajo constante ansiedad por la subsistencia ¹.

O sea, que Jesús está hablando a los que ni siquiera tienen la comida del día siguiente asegurada (Mt. 20, 1-15), y que lógicamente van a experimentar la angustia y la zozobra.

Esto parece estar incluso en contra de la sensatez recomendada por la Sagrada Escritura:

...anda a ver a la hormiga, perezoso; fíjate en lo que hace y aprende; aunque no tiene jefe ni guía, ni gobernante, acumula grano en verano y reúne provisiones durante la cosecha (Pv. 6, 6-8).

¹ D. E. Oakman. “The Countryside in Luke-Acts”, en *The Social World of Luke-Acts*. Hendrickson Publishers, 1991, pág. 167.

Si se le hace caso a Jesús, por lo visto no se podrá cumplir con lo que aconseja el sabido inspirado:

Honra a Dios con tus riquezas, con la primicia de todas tus ganancias, y tus graneros se colmarán de grano, tus lagares rebosarán de mosto (Pv. 3, 9-10).

¿O quería Jesús que la gente volviera a un estado primitivo en el que se desconociera la agricultura y la más elemental forma de artesanía?

No hay que amansar el texto; esto no lo dice Jesús a un grupo selecto. ¡No! Lo dice Jesús a *todos* sus discípulos.

Se trata de que leamos el evangelio sin glosa alguna, con la audacia conmovedora con que lo hizo San Francisco de Asís, y al mismo tiempo se trata de leer el evangelio con toda la inteligencia que Dios nos da, y por lo tanto de no achacarle a Jesús ningún romanticismo enfermizo.

Lo que Jesús nos dice no es un optimismo aniñado, porque él sabe y dice que la hierba se marchita y se quema (12, 28), y que los humanos somos malos (11, 13). Tampoco ve Jesús la vida “en rosa”, ya que enseña a pedir a Dios que nos dé el alimento día tras día (11, 3), señal de que para él éste no es cosa segura.

Por otra parte, Jesús afirma que el trabajador merece su recompensa (10, 7), es decir, que él no desconoce ni la necesidad ni la grandeza del trabajo.

2. Razón de esta prohibición

Jesús hace esta prohibición: “No anden agobiados”, y da dos argumentos:

1. a) ¿No vale más —literalmente “no es más”— la vida que el alimento y el cuerpo que el vestido?
b) Fíjense en los cuervos que... y Dios los alimenta. ¿No son más ustedes que los pájaros?
2. a) ¿Si con agobio no pueden hacer crecer su estatura, entonces ¿por qué se agobian por el vestido?²
b) Fíjense cómo crecen los lirios que... Y si Dios los viste así, “no lo hará mucho más con ustedes, gentes de poca fe?

² Cfr. R. J. Dillon. “Ravens, Lilies and the Kingdom of God”, en *Catholic Biblical Quarterly* (1991), págs. 616s.



Como conclusión de estos argumentos que apoyan a la prohibición, vuelve a repetir: “No anden agobiados”, y da razones que pueden resumirse en una sola: eso es propio de paganos, no de ustedes que tienen claro que Dios es su padre.

Por último, culminando todo lo dicho, da una orden: “más bien busquen el reino de Dios”, pero esta vez no da ninguna razón, sino que hace una promesa: “estas cosas les serán dadas por añadidura”.

En realidad esta es la razón por la que no hay que agobiarse ni siquiera por las necesidades más vitales. A un discípulo de Jesús lo que realmente le debe importar, lo que debe ocupar su vida entera es la búsqueda del Reino de Dios.

La insistente prohibición anterior está dicha en función de esta orden.

Esto lo dice Jesús a los que aceptan que con él llega el reinado de Dios; a los que aceptan que con él se manifiesta la definitiva e irrevocable voluntad de Dios de establecer su reinado, que beneficiará a los pobres (6, 20-21), a los pecadores (7, 34. 36-50), a los maltrechos y humillados de toda clase (7, 22).

Esta fe en el reinado de Dios es la razón por la que los discípulos de Jesús toman conciencia de que Dios es padre de ellos, que los cuida y que los quiere entrañablemente.

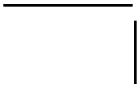
Esta superación de la angustia ante la inseguridad total por el mañana es fruto de la fe en el reinado de Dios, proclamado (4, 17-21), explicado (15, 11-32; 18, 10-14) y manifestado (7, 22) en Jesús de Nazaret. Es fruto de la fe

...en el poder soberano de Dios para librar de todos los poderes que subyugan (11, 20; 17, 20-21) y para conceder una vida que no engulle la muerte (20, 27-38)³.

No es la pura observación de la naturaleza ni siquiera la fe en la creación, sino la aceptación del menaje central de Jesús, de su revelación del reinado de Dios como totalmente cercano lo que da esta visión y esta serenidad fuera de serie, ya que los que aceptan la definitiva intervención salvadora de Dios sólo pueden verlo como padre y por ello se confían totalmente a El.

Ni los cuervos, animales que consideraban impuros (Lv. 11, 15; Dt. 14, 14), ni los lirios, proverbiales por su caducidad (Sal. 37, 2; 90, 5; 102, 12), por sí solos dicen algo. Es Jesús quien los hace ver como muestras del cuidado que Dios tiene por sus criaturas. Es Jesús quien hace el futuro, y por lo tanto también el presente, con ‘los ojos’ de Dios.

³ G. R. Beasley-Murray. “Matthew 6, 33: The Kingdom of God and the Ethics of Jesus”, en *Neues Testament und Ethik/Festschrift für R. Schnackenburg*. Herder, 1989, pág. 93.



Unicamente así es como podremos ver lo absurdo de una vida que nos parece lógica y normal. Estas directivas, que rompen todos los límites de nuestra capacidad, las da Jesús a los que aceptan que con él está llegando el reinado de Dios, y están en contraposición total radical al reinado del ídolo llamado gran dinero (16, 13).

Más que órdenes, lo que da Jesús son palabras de consuelo, de paz y de aliento a los que creen que con Jesús llega el reinado de Dios, la gran fiesta de Dios para todos, incluso para los rechazados (5, 34).

Jesús lo dice muy claro: el reino de Dios es para los que padecen hambre, para los pobres, para los afligidos (6, 20-21), esto es, para las víctimas de la prepotencia y de la injusticia (6, 24-25). Jesús ha dicho sin rodeos que el reino de Dios acaba con las situaciones de opresión y de tristeza provocadas por el reinado del dinero (4, 17-21), y crea otra situación que provoca la alegría (Is. 61- 1-3). Para Jesús el reinado de Dios es una fiesta en la que toman parte los ciegos, los inválidos, los enfermos incurables y demás desamparados, en palabras de ahora, el reinado de Dios es fiesta para los que económica y socialmente no cuentan para nada (14, 16-23). Es la fuerte convicción de Jesús y es su clara enseñanza —más que enseñanza es invitación a la alegría provocada por Dios— de que en el reino de Dios las riquezas no cuentan (12, 21). Lo que cuenta es lo que se haya hecho en favor del desamparado (16, 19-31).

3. Causa de un nuevo modo de vida

Por eso, ante la aceptación del reinado de Dios, o sea, ante la aceptación del futuro regalado por Dios, que es perdón (5, 27-32), que es alegría (5, 33-34), que es fiesta (7, 34) y defensa de toda clase de pisoteados (6, 1-5. 6-10), se imponen prioridades y valores muy distintos a los que predominan en una sociedad regida por la prepotencia (9, 46-48), la ambición (18, 15-17), el hambre de dinero (18, 24-30) y de dominio (22, 25-27). Es otro el sentido de Dios (15, 3-7.8-10.11-32), es una realidad muy distinta al dinero lo que da seguridad a la vida (12, 16-21).

Ante la aceptación de esta realidad proclamada y hecha cercana en Jesús se requiere otro estilo de vida (9, 48; 18, 17.22; 22, 26-27). Es otra visión de la realidad; es el mundo visto a la luz de la fe en el reinado de Dios que con Jesús está llegando (11, 20; 12, 22-31.32). Son los ojos de la fe en el reinado de Dios que nos hacen ver la vida, el mundo (12, 22-31) y la salvación (18, 10-14a) como puro regalo de Dios.

Gracias a esta fe se ve que ni la vitalidad ni el cuerpo dependen de la preocupación de uno, del agobio de uno. Por esta fe uno es capaz de ver que la grandeza y la belleza de la vida dependen de Dios. Por esta fe se llega a ver en la naturaleza la presencia del sabio amor de Dios. Por ella se da el paso de la esclavitud que produce el miedo y la incertidumbre a la libertad que da la confianza en Dios, que nos regala el futuro y el presente.



Al creer en Dios, proclamado y revelado en Jesús, como señor del presente, uno ve la vida como regalo de Dios. Por eso lo que realmente debe absorber el interés del discípulo de Jesús es la aceptación de los valores y del estilo de vida de Jesús, manifestación del reinado de Dios, y no debe el discípulo permitir que nada, ni siquiera la preocupación por la subsistencia, le estorbe en esta búsqueda.

La razón de esta actitud es para Jesús muy clara. Si de los cuervos, animales que no se comían por impuros (12, 24), y de las flores silvestres, de poca duración y que servían como combustible a la gente más pobre (12, 27-28a), Dios cuida con tanta esplendor, ¡cuánto más va a cuidar de los que esperan ardientemente su intervención salvadora! (12, 24d. 28b). Si Dios ya ha decidido darles su reino (12, 32), una realidad de veras nueva, ¡cuánto más cuidará de ellos día tras día!

El futuro no lo podemos asegurar (12, 25) ni con acumulación de bienes materiales (12, 16-21). Por otra parte, el futuro que éstos aseguran en realidad no es futuro; es más de lo mismo lo que realmente es futuro, es lo que Dios nos ofrece en Jesús de Nazaret (5, 37-38). De esto hay que preocuparse. Esto es lo que hay que buscar, seguros de que Dios no abandona a sus hijos (12, 7.24.28.30).

El reinado de Dios, del que Jesús es la revelación, es el triunfo del perdón (18, 10-14a), del amor gratuito (15, 4-7. 8-10.11-32), de la entrañable misericordia (1, 78) de Dios, nuestro padre (12, 30).

El reinado de Dios es el triunfo de la bondad inmerecida de Dios sobre toda maldad (11, 17-22), de Dios, ternura desbordante (15, 11-32), a quien Jesús con confianza absoluta llama 'papá' (Mc. 14, 36; Lc. 10, 21) y a quien nos enseña a verlo (11, 11-13) y a llamarlo con el nombre de padre (11, 2). Y Jesús invita a dedicar a esta realidad la vida entera.

Al agobio por los bienes presentes, Jesús opone la búsqueda del reino de Dios, del futuro realmente futuro, es decir de la situación definitiva creada por la justicia de Dios. Y si ésta es regalo de Dios, también lo es la vida.

Y si lo que de veras importa es regalo de Dios, ¿por qué vivir agobiados? ¿Por qué dejar que el agobio por lo que ni da ni es la vida, no los deje recibir el don mayor de Dios?, dice Jesús a sus discípulos.

Jesús los invita a aceptar sus valores, su estilo de vida, manifestación del reinado de Dios. Los invita a una búsqueda desprovista de ansiedad, a

...orientar enteramente su espíritu a un bien futuro (Col. 3, 12; Hb. 11, 13-16), a fijar su mente en el reino que les ha sido prometido y que todavía no han obtenido ⁴.

O sea, que les invita a vivir en función de esa increíble esperanza que en él empieza a volverse realidad. Si de esta manera orientan su vida,

⁴ J. Dupont. *Les Béatitudes*. Gabalda, 1973, pág. 287.

aunque no se agobien por la comida y el vestido, éstos les serán dados por añadidura:

Estos serán concedidos como una añadidura no con respecto a los que tienen o a lo que ya han recibido, sino con respecto a aquello de lo que se preocupan ⁵.

4. ...Qué Jesús inculca con insistencia

Jesús insiste en este tema. Repite la prohibición de no estar agobiado (Mt. 7, 25.31; Lc. 17, 22). San Lucas dirá: “No anden con el alma en vilo” (12, 29). Hace ver la inutilidad del agobio (12, 25-26). Emplea dos argumentos para reforzar la prohibición (Lc. 12, 23-24; Mt. 6, 26 y Lc. 12, 25-28; Mt. 7, 27-30). En los dos, al menos en lo que parece la versión más antigua, usa el recurso ‘de mayor a menor’ y el de ‘menor a mayor’. Dos veces menciona el cuidado de Dios por creaturas insignificantes (12, 24.28). También dos veces hace ver a sus discípulos que ellos para Dios valen más (12, 24), mucho más (12, 28) que esas creaturas. Más aún, concluirá su enseñanza con una referencia al cuidado paternal que hacia ellos tiene Dios (12, 30). Sin embargo aquí no termina todo: al agobio por las necesidades vitales contrapone la búsqueda del Reino de Dios.

Tanta insistencia y tanta variedad de argumentos muy pocas veces la encontramos en boca de Jesús; sólo en casos que él considera de vida o muerte, como la fe en la resurrección (20, 27-28; Mc. 12, 18-27) y que chocan diametralmente con el universo mental que nos hemos construido.

Así como la infidelidad está fuertemente enraizada en nosotros y somos incapaces de concebir una fidelidad inquebrantable como la de Dios, así también está enraizada en nosotros la ansiedad. Como la infidelidad, “nuestras ansiedades son un enemigo muy poderoso al que hay que atacar, porque son muy profundas” ⁶. Por eso Jesús insiste tanto en esta nueva actitud, requerida por la nueva situación que provoca la cercanía del reino de Dios que con él se da.

Los discípulos de Jesús no son paganos, no son esclavos de la *moira* —del destino ciego y despiadado; son hijos de Dios, quien ha decidido reinar en favor de todos los desposeídos (12, 30), y que en Jesús, heraldo del reino, nos muestra su verdadero rostro; su ser de padre bondadoso. Por eso no deben dejarse guiar ni por la angustia (12, 22.26.29), ni por la avidez (12, 30) que genera la escasa nula fe (12, 38), sino por la confianza en Dios (12, 30b) quien les ofrece su reino (12, 32), esto es, inimaginables bendiciones en Jesús su hijo (10, 21).

⁵ *Ibid.*, pág. 298.

⁶ R. C. Tanhill. *The Sword of His Mouth*. Scholar Press, 1975, pág. 61.

Por esto, Jesús les está pidiendo otra manera de enfrentar el presente y el futuro.

5. Y que tuvo repercusión en las comunidades cristianas de Palestina

Esta enseñanza de Jesús cayó de perlas a los predicadores ambulantes de las primeras generaciones cristianas, “a los que el reino por venir determinaba el contenido y la meta de su existencia de mensajeros”⁷, y que eran enviados a correrías misioneras con la consigna de no llevar ni morral, ni pan, ni dinero (9, 3), ni siquiera sandalias (10, 4), que corrían el riesgo de que sus anfitriones se enemistaran con ellos (11, 37-53), o de que no les dieran hospedaje (9, 52-53; 10, 10-11), por lo que estaban expuestos

...al miedo y a la angustia que surge tanto de la hostilidad de los extraños como de la falta de seguridad respecto a las provisiones básicas de la vida⁸.

A ellos se les recuerda la insistencia con la que Jesús pide no tener miedo (12, 4.7.32), no agobiarse (12, 11.22.25.29), tomar conciencia de que ante Dios, que cuida hasta de las creaturas más insignificantes (12, 6.24.27), ellos valen mucho (12, 7.24.25), y que por consiguiente Dios no los dejará morir de hambre (12, 22-31), ni quedarán confundidos en los tribunales (12, 11-12), ni la muerte los separará de la providencia amorosa de Dios (12, 4.7), que es padre de ellos (12, 30), y a quien en medio de tanto

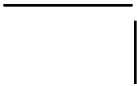
...fracaso (10, 13-15) que los hunde en el desasosiego, Jesucristo les asegura que ya son el rebaño del Padre y los herederos declarados del Reino⁹.

A ellos se les recuerda que hay que vivir sin miedo ni angustia, en la fidelidad al Hijo del Hombre, porque en ella se juega su relación eterna con Dios (12, 8-9). Y esto es lo que cuenta (12, 31).

⁷ Cfr. P. Hoffmann. “Jesu Verbot des Sorgens und seine Nachgeschichte in der synoptischen Überlieferung”, en *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Festschrift für W. Marxsen*. Gerd Mohr, 1989, págs. 126s.

⁸ R. C. Tannehill. *The Narrative Unity of Luke Acts*. Fortress Press, 1986, págs. 244s.

⁹ J. Schlosser. *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*. Gabalda, 1980, pág. 583.



6. La aportación de San Lucas

San Lucas hizo cambiar de estilo (12, 23.24c), de vocabulario (12, 24a.27a) y de ideas (12, 25.29), para hacer más accesible el mensaje de Jesús al oído y a la mentalidad helenistas.

Pero sobre todo es significativo el contexto en que pone él esta enseñanza. Con esto le da un nuevo sentido; la pone inmediatamente después de la advertencia contra toda clase de avaricia (12, 15) y del ejemplo del rico tonto (12, 16-21).

A la construcción de muchos graneros por el rico (12, 18), se opone el hecho de que los cuervos no tienen granero (12, 24). Al espejismo del rico tonto de tener muchos bienes (12, 18), se contraponen las promesas de Jesús a los que buscan el reino de que “esas cosas les serán dadas por añadidura” (12, 31b), y a la avaricia (12, 15) contraponen la generosidad absoluta (12, 23).

Por ende, “el lector debe leer estos aforismos de Jesús en la perspectiva del ejemplo narrado” (12, 16-21), ya que “con los aforismos sobre la preocupación, que Lucas añade como enseñanza a los discípulos (v. 22a), saca él las consecuencias ético-prácticas de los hechos expuestos”¹⁰.

A gente de medio urbano San Lucas les hace consecuencias prácticas de creer en el reinado de Dios, que se nos revela en Jesús.

Si no aceptan este mensaje de Jesús y sus consecuencias para la vida diaria, los discípulos muestran ser gentes de poca fe (12, 28), ser tontos (12, 20) y no ser ricos ante Dios (12, 21).

Al ser discípulo de Jesús, ya no se trata de acumular para sí y de quitar, sino de dar (12, 33). Así, el discípulo no solamente verá (12, 24.27.30), sino que será un medio por el que se manifieste el cuidado paternal de Dios. Con esto se consigue la verdadera y duradera riqueza (12, 34), la que vale ante Dios (12, 21). Sólo así Dios es la máxima riqueza de ellos, sólo así está en Dios su corazón (12, 34). Sólo así gozarán de la carencia de agobios (12, 22.55) porque saben que su seguridad está basada en el amor paternal de Dios (12, 30b).

De lo contrario, si el dinero es lo que en realidad cuenta para ellos, si éste es su tesoro y por lo tanto ahí está su corazón (12, 34), si los bienes materiales no están al servicio de los más necesitados (12, 33; 18, 22), si lo que en verdad les importa es ser ricos, se llenarán de tristeza (18, 24-25), no entrarán en el reino de Dios (18, 24-25), no encontrarán calor humano ni verdadera hermandad en la iglesia (18, 29-30a). Asfixiarán en ellos la semilla plantada por Jesús, palabra de vida (8, 14). No tendrán parte en la vida de Dios (18, 30b) y, como el rico tonto, no valdrán nada ante Dios y perderán miserablemente la vida (12, 16-21).

¹⁰ P. Hoffmann, *op. cit.*, pág. 133.

7. ¿Es actual esta enseñanza?

De este tema y esta forma únicamente pueden hablar Jesús y sus verdaderos seguidores.

Sólo quien cree en serio en el reinado de Dios, y no en el del dinero, puede ver el presente y el futuro como regalo de Dios y puede exigir en esta sociedad cochina absoluta confianza en Dios, sin caer en la más burda hipocresía.

Esta visión de la vida exige una nueva sociedad en donde el motor, la meta y el criterio de toda actividad no sea el dinero.

Esta visión exige que entre los seguidores de Jesús, la manera de relacionarse entre sí no esté dirigida ni sancionada por el dinero (18, 28-30; Hch. 4, 32-37). Esto exige que

...la iglesia entera sea esa nueva sociedad que ya no vive de la violencia, de la rivalidad y del miedo, sino de la no violencia, de la reconciliación y de la confianza ¹¹.

De lo contrario, todo este discurso será puro cuento; sería “abrumar a las gentes con cargas insoportables, mientras nosotros no las intentamos ni con un dedo” (11, 46).

8. ¿Esta enseñanza tiene algo que ver con el gemido de la creación?

Durante la Colonia, los bosques cercanos a Tlapujahua, como los de otras tantas regiones de México, fueron talados para mantener en servicio las calderas de las minas. Lo que extrajeron de las minas no dejó ningún beneficio a la gente nativa, solamente dejó socavones y desperdicios.

En la época “revolucionaria” y en la “modernización” actual, en los ríos Marabasco y Atenquique, entre otros, se acabó la pesca que completaba la alimentación de las poblaciones ribereñas. Ahora, en lugar de peces hay desechos industriales y pobredumbre.

La constante destrucción de los bosques de Michoacán no ha aportado ningún beneficio ni a los purépechas ni a los mestizos.

Estos son apenas botones de muestra de una retahila interminable de horrores, y sólo en este reducido rincón de mi país.

La causa de esta desolación irreparable es la avidez, es la esclavitud al dinero.

Lo único que puede acabar a fondo con el reinado del dinero, la realidad más fuerte que este demonio destructor, es el reinado de Dios que en Jesús ha llegado a nosotros (11, 20-23).

¹¹ G. Lohfink. *Wem gilt die Bergpredigt*. Herder, 1988, pág. 131.

Con una esperanza insobornable en una utopía creadora, con la aceptación de un futuro realmente futuro, con la fe en el reinado de Dios que en Jesús 'se adelanta', es posible ver el mundo como regalo de Dios, es posible ver las plantas y los animales como manifestación del cuidado de Dios, del esplendor de la bondad divina, y no como meros medios de enriquecimiento que por consiguiente se pueden disfrutar sin miramientos.

José Cárdenas Pallares
Capilla del Rosario
Lázaro Cárdenas 140
28.869 Salahua, Col.
México



FIN DEL MUNDO: ¿DESTRUCCION O RECREACION?

(Estudio sobre la 2 Pe. 3, 5-13)

Raúl H. Lugo Rodríguez

*Para todos los ecologistas verdaderos:
tiernos con los seres humanos y con los animales*

Este es un estudio sobre el anuncio de la 2 Pe. 3, 5-13 acerca de la destrucción del mundo actual por el fuego y su relación con los cielos nuevos y la tierra nueva de los que habla Isaías. Resaltan dos elementos: a) la transformación final del mundo significa una recreación que destruye las estructuras injustas de este mundo y recrea la armonía original entre los seres humanos, Dios y el cosmos. b) Esta recreación puede adelantarse en la lucha por la justicia y la conservación de la naturaleza, en cuanto casa común que Dios ha creado para todos.

This is a study of the announcement of 2 Pe. 3, 5-13 about the destruction of the actual world by fire and his relationship with new heavens and new earth as is foretold by Isaias. It emphasizes two points: a) the final transformation of the world means a recreation which destroys the unfaire structures of this world and recreates the original harmony between the human beings, God and the cosmos. b) This recreation can arrive sooner with the fight for justice and the conservation of the nature, which is the common home that God has created for everybody us.



Introducción

De nuevo abordamos las cartas no paulinas en el Segundo Testamento. Nos aproximaremos a un texto de la segunda carta de Pedro para tratar de dejar que la Palabra nos ilumine al problema de la destrucción de nuestro ecosistema, y para preguntarnos qué mensaje nos trae la utopía de los “cielos nuevos y tierra nueva” a este respecto.

1. Contexto vital de la carta

La segunda carta de Pedro es un documento muy valioso; no sólo porque es probablemente el más reciente libro del canon neotestamentario, sino además porque, al reflejar la lucha antiherética que se llevaba a cabo en las comunidades del siglo II, nos transmite los matices que esta lucha le dio al desarrollo de la cristología y de la escatología más tempranas.

La carta se presenta como un pseudoepígrafo muy complejo ¹. El autor se presenta como el apóstol Pedro y usa ciertos recursos literarios para apoyar su identidad: la utilización de la forma semítica del nombre (Simeón: 1, 1), la presentación de la carta como “segunda” (3, 1) y la inserción de recuerdos personales de su convivencia con el Maestro (1, 16-18; 1, 14).

La carta se presenta como “testamento del apóstol” antes de su partida, asociándose así a la literatura llamada “testamentaria” en la que algunos colocan a la segunda de Timoteo, y se dirige a cristianos ortodoxos al mostrar su orientación antiherética.

Mención aparte merece la relación de la 2 Pedro con la carta de Judas; la primera incorpora la polémica contra los herejes que el autor de Judas trae a lo largo de toda su carta. Las razones para suponer que fue la 2 Pedro la que usó a Judas y no al revés, pueden encontrarse en cualquier manual moderno ². Lo importante en nuestro caso es notar que la argumentación de 2 Pedro con respecto al retraso de la parusía es mucho más amplia que aquella de la carta de Judas. Es precisamente en esta sección en la que el autor de la 2 Pedro propone su visión de los “cielos nuevos y tierra nueva”. No cabe duda, sin embargo, que los dos autores enfrentan un problema común: la aparición de herejes que concentran su actividad proselitista en la acentuación del retraso de la parusía y que pretenden infiltrarse entre los hermanos de la comunidad, socavando la integridad de la fe apostólica y transformando su legítima evolución.

¹ Cfr. Vielhauert, Phillipe. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Sígueme, Salamanca, 1991, págs. 617-621.

² Una exposición sucinta y crítica es la de George-Grelot. *Introducción crítica al Nuevo Testamento*. Herder, Barcelona, 1983, págs. 102-104.

De la situación de la comunidad a la que escribe, la carta no nos proporciona muchos datos. Quizá valga la pena resaltar que era una comunidad sometida a varias presiones que se habían agudizado con la presencia de los herejes. Por una parte, era una comunidad en la que la vida cristiana amenazaba con reducirse a puras lucubraciones teóricas, despreciando la producción de frutos; por eso 1, 3-11 están dedicados a combatir la “inactividad” y la “miopía” de la comunidad, y a invitar a poner esfuerzo particular en el crecimiento de las actitudes que llevan a un recto obrar. En este sentido, de manera parecida a como la hace la primera carta de Juan, el autor subraya la importancia de la praxis por encima de un cristianismo desviado a lo exclusivamente teórico³.

Otro elemento emparentado con lo anterior es que la comunidad destinataria de la carta parece dejarse llevar mucho por las elaboraciones intelectuales más novedosas: una especie de *snobismo* teológico que hacía a la comunidad más susceptible de desviaciones y de influencias perniciosas. A eso se refiere la insistencia del autor de presentarse como el apóstol Pedro: a las invenciones geniales de los nuevos predicadores, el autor opone la experiencia de convivencia con el Maestro y la autoridad que da el ser testigo ocular de los acontecimientos salvíficos (1 Pe. 1, 16-21).

Por último, parece que la comunidad se sentía atraída por un estilo de vida que favorecía el libertinaje. El autor insiste en varias ocasiones en la importancia de no volver a la vida anterior (1, 9; 2, 20; 3, 17), lo que indica que la atracción por una vida de permisivismo moral era una tentación que les venía de sus costumbres antiguas. Los herejes, más que por sostener una doctrina coherente y diversa a la doctrina apostólica, se caracterizaban por esa vida licenciosa que, a veces, no tenemos claro cómo y con cuáles medios, implicaba la explotación de los miembros de la comunidad que seguían sus consejos (2, 3).

2. Escatología y ética cristiana

La 2 Pedro es un escrito polémico,

...defensivo, circunstancial, en mayor grado aún que las [cartas] Pastorales, pone ante los ojos un caso particular de controversia, de las muchas que jalonaron el camino de las primeras comunidades cristianas⁴.

³ He tratado del tema del conflicto ortodoxia-ortopraxis en la 1 Juan en el número 17 (1994) de *RIBLA*, dedicado todo él a los escritos de la escuela juánica. Cfr. Lugo Rodríguez, R. “El amor eficaz, único criterio (El amor al prójimo en la primera carta de San Juan)”, págs. 107-122.

⁴ Cfr. Alonso Schökel-Mateos. *Nueva Biblia española*. Verbo Divino-Cristiandad, Madrid, 1975, Introducción a la 2 Pedro.



Como hemos ya mencionado, la polémica se desarrolla en contra de algunos herejes que siembran confusión en la comunidad. La causa de la controversia es una mezcla de factores teóricos y prácticos, de fe y de costumbres, que amenazaban con alejar a la comunidad cristiana de la doctrina de los apóstoles y de la práctica alternativa que caracterizaba a la comunidad en medio de la sociedad.

Uno de los temas de la discusión es el del retraso de la segunda venida de Jesucristo. Este tema aparece a lo largo de toda la carta, pero se concentra de manera especial en 3, 1-13. Esta sección puede estructurarse de la siguiente manera:

- a) 1-2 Memoria apostólica
- b) 3-4 Ataque de los herejes
- c) 5-7 Destrucción de lo antiguo por el agua y de lo nuevo por el fuego
- d) 8 Primer argumento en contra
- d') 9 Segundo argumento en contra
- c') 10 El día del Señor y la destrucción por el fuego
- b') 11-12 Principio esperanza
- a') 13 Cielos nuevos y tierra nueva

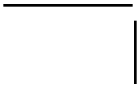
El discurso corre con bastante fluidez: ante los ataques de los herejes acerca del retraso de la parusía, el autor de la carta recomienda a sus lectores pensar en algunos argumentos sólidos en contra, provenientes de fuentes que parecen ir más allá de la doctrina apostólica y basarse en algunas tradiciones del judaísmo tardío⁵. Los dos argumentos (tres, si se piensa que el principio esperanza es también un argumento en contra de los herejes) son sencillos: a) el tiempo de Dios no se contabiliza de la misma manera que nuestro tiempo terreno, y b) Dios no hace llegar el fin porque tiene paciencia y quiere dar tiempo para que todos se salven.

El *principio esperanza* queda expresado en los vv. 11-12:

Puesto que todo esto se va a desintegrar así, ¡cómo tienen ustedes que ser, con santa conducta y religiosidad, aguardando y apresurando la venida del día de Dios, gracias a la cual los cielos incendiados se desintegrarán y los elementos abrasados se derretirán!

Al decir “principio esperanza” nos referimos, pues, a la posibilidad de adelantar la venida del Señor con una conducta recta. Es éste uno de los textos más claros en que se muestra la relación que existe entre la concepción

⁵ Así dice el *Targum* de Ex. 12, 42: “los cielos y la tierra de ahora, la misma palabra los ha separado y reservado para el fuego, para el día del Juicio y de la perdición de los hombres impíos”.



cristiana de la escatología y la conducta moral de los cristianos. Sobre las posibilidades revolucionarias en tiempos de resistencia que encierra este texto hablé ya en otro trabajo ⁶; baste aquí decir que la escatología no fue nunca, al menos en los primeros siglos de cristianismo y en la intención primigenia de la doctrina apostólica, una evasión de las realidades temporales, sino un acicate para su transformación. Que la conducta “santa y piadosa” no se quedó en términos meramente individualistas, lo manifiesta la trascendencia social que pronto tuvo el cristianismo en relación con la superación de la esclavitud. No obstante, aun cuando el acento hubiera estado sólo en la transformación del individuo, seríamos hoy infieles a los requerimientos de Dios y al espíritu con el que la segunda carta de Pedro fue escrita, si elimináramos bajo ese argumento la dimensión social tan relevante en nuestros días.

Lo que nos interesa ahora son precisamente los versículos en los que se trata acerca de la destrucción del mundo antiguo por el agua y la destrucción del mundo actual por el fuego. Después de dilucidar este aspecto, trataremos de relacionarlo con la promesa de los “cielos nuevos y la tierra nueva” para, por último, lanzar algunas pistas hermenéuticas sobre el desastre ecológico actual y su percepción desde nuestro continente.

3. La destrucción del primer cielo y tierra por el agua en el diluvio

En la sección que ahora estudiamos de la 2 Pedro (3, 1-13), aparece la mención de los herejes seductores que quieren conquistar a los cristianos presentándose como paladines de la libertad. “Pedro” ya ha escrito una carta para advertir a los seguidores de Jesús de la trampa que encierra escuchar a estos falsos maestros, y para recordarles la doctrina apostólica como norma de su fe y de su conducta.

En nuestro texto se tratará de desmentir uno de los engaños que plantean los falsos maestros: la parusía es una falsa esperanza. Con burlas, los herejes proponen dos objeciones a la autenticidad de la enseñanza apostólica acerca de la segunda venida de Cristo: por una parte, el esperado retorno no se ha cumplido todavía, y por otra parte, el mundo ha sido siempre igual y no ha cambiado en absoluto. A esta segunda objeción dará respuesta el autor en primer lugar (3, 5-7). En esta refutación tenemos preciosas noticias acerca de la concepción antigua sobre el diluvio.

En 2 Pe. 3, 6-7, la primera parte de la proposición parece suficientemente clara: es una alusión al diluvio que nos narra Gn. 6-9. En el Segundo Testamento, fuera de nuestro texto, la referencia a este

⁶ Cfr. Lugo Rodríguez, R. “‘Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla...’ (2 Pe. 3, 12). (Las cartas no paulinas como literatura de resistencia”, en *RIBLA* 13 (1993), págs. 45-55.



acontecimiento no aparece más que en 1 Pe. 3, 20; Mt. 24, 37-39; Lc. 17, 26; y Hb. 11, 7. El acento, sin embargo, es distinto en cada una de las menciones.

Los evangelistas, por su parte, en un texto que es indudablemente paralelo, se refieren al diluvio para subrayar lo sorprendente de la venida del Hijo del Hombre. En la carta a los Hebreos, finalmente, la mención del diluvio sirve para acentuar, en un largo párrafo sobre los modelos de fe que nos ofrece la historia de Israel en el Primer Testamento, la calidad de fe de Noé, que le mereció ser salvado en el arca de la catástrofe destructiva del diluvio.

Pero, incluso en las dos cartas de Pedro podemos notar ciertas diferencias. El juicio que la 1 Pedro hace sobre la generación del diluvio (3, 19s; 4, 6) muestra que el autor tiene una alta idea de la misericordia de Dios con los pecadores y la relaciona con el bautismo cristiano. La 2 Pedro, en cambio, ya desde 2, 5.7-9 muestra cómo el Señor tiene especial consideración para con los justos, y relaciona la mención del diluvio con la destrucción del mundo actual por el fuego, reservada para “juicio y ruina de los impíos” (3, 7). Hay, sin duda, una diferencia de puntos de vista.

De cualquier manera, es claro que la referencia al diluvio en la 2 Pedro, y en especial la expresión griega *ex hydatos*, hace alusión a la idea que tenían los antiguos, ya manifestada desde el libro del Génesis, de que el cielo y la tierra surgieron de entre las aguas: tanto el firmamento, con los astros, como la tierra que está debajo de él, habrían surgido de las aguas. Por eso la *Nueva Biblia española* (NBE) traduce de forma atinada: “originariamente existieron cielo y tierra; la palabra de Dios los sacó del agua...”.

Inmediatamente después encontramos la expresión griega *di' hydatos*, que manifiesta la opinión antigua de que el agua brota debajo y alrededor de la tierra, y que el firmamento se halla suspendido entre las aguas inferiores y las superiores (Sal. 24, 2; 136, 6). Aparece así como muy importante el papel del agua, sea en el origen del mundo antiguo, sea en su subsistencia. No puede argumentarse por esto que el agua entrara en el universo de las creencias antiguas como un medio material por medio del cual el mundo hubiera adquirido consistencia; como si Dios, el alfarero, hubiera usado el agua para el moldeo de todas las cosas. El texto es claro al decir que fue *la palabra de Dios* la que sacó al cielo y a la tierra de entre el agua y, como traduce la NBE, “los estableció entre las aguas”. Es claro, pues, que la fuerza que puso todo en movimiento fue la palabra de Dios que aquí, como antes en el Primer Testamento, es la fuerza inagotable con que Dios crea el mundo y domina en él⁷.

De la misma manera, son también la palabra de Dios y el agua las que intervienen en la destrucción del mundo antiguo. El diluvio, al que

⁷ Gn. 1; Sal 33, 6.9; 147, 15; 148, 5; Jdt. 16, 14; Sb. 9, 1; Hb. 1, 3; 11, 3.

evidentemente se refiere el autor, viene evocado en el v. 6 cuando se menciona: “el mundo de entonces pereció inundado por el agua”. El diluvio se presenta, en la 2 Pedro, como una destrucción definitiva del mundo; no se trata sólo de una catástrofe pasajera causada por una inundación sino que, en la interpretación bíblica, fue el “fin del mundo antiguo” y el nacimiento de otro nuevo, el “mundo actual”⁸.

En el caso del diluvio, como aparece claro en el texto del Génesis, la nueva creación no fue una obra que partir de la nada. El relato nos muestra a Noé enviando un ave para ver si regresaba o, encontrando donde posarse, se quedaba para siempre en la nueva tierra. Cuando el ave regresa, después de varios intentos, con una rama de olivo en el pico, Noé entiende que ha llegado el tiempo de estrenar el nuevo mundo. Unos siete días después, Noé mira la superficie de la tierra ya seca y, entonces, construye un altar para dar culto al Dios que lo había salvado de la destrucción y que había dado al ser humano una nueva oportunidad. El ser humano, la tierra y sus frutos, las estaciones, muestran una continuidad entre el mundo destruido por el agua y el mundo renovado que se consagra a Dios en el altar de Noé. La promesa de Dios de “no volver a maldecir la tierra a causa del hombre” es el parteaguas entre los dos mundos, el que acababa de perecer bajo las aguas y el que emergía de la acción misericordiosa de Dios. Pero, al mismo tiempo, la bendición de Dios en Gn. 9, 1-11 muestra que es, verdaderamente, un nuevo comienzo: otra vez la orden de crecer y multiplicarse, de nuevo la prohibición del homicidio y de la violencia, de nuevo la mención del ser humano hecho “a imagen y semejanza de Dios”. Puede decirse, por ello, que la mención del diluvio recuerda, en la 2 Pedro, que lo narrado por el libro del Génesis es una nueva creación en el sentido de re-creación, de transformación renovadora.

4. Destrucción del mundo actual por el fuego

Inmediatamente antes y después del *principio esperanza*, y en estrecha conexión con él, el autor de la 2 Pedro describe la catástrofe con la que el mundo actual verá su fin:

El día del Señor llegará como un ladrón,
y entonces los cielos acabarán con gran estrépito,
los elementos se desintegrarán abrasados
y la tierra y lo que se hace en ella desaparecerán...
...Ese día incendiará los cielos hasta desintegrarlos,
abrasará los elementos hasta fundirlos (2 Pe. 3, 10.12).

⁸ De este modo lo menciona la 1 Clemente 9, 4: “Noé anunció al mundo su nuevo nacimiento”. Así también lo confiesan las tradiciones judías como el Hen (et) 83, 3-5.



La idea de la carta parece ser inspirar un saludable temor al juicio futuro, resaltando lo que éste tiene de terrible y dejando de lado el lado atractivo y consolador del día del retorno del Mesías para quienes le han sido fieles. Este método fue utilizado hasta hace pocos años en nuestra catequesis, sin embargo desde hace ya buen tiempo preferimos mostrar mejor lo que hay de oferta en la vida cristiana, más que lo que en ella hay de amenaza. De cualquier forma, no podemos pedirle al autor de la 2 Pedro nuestros actuales adelantos pedagógicos e ignorar, además, que el ataque de los herejes ponía en grave peligro la fe y la vida moral de sus oyentes. Por otra parte, dijimos ya que esta advertencia de la destrucción del mundo actual a través del fuego, está íntimamente ligada al principio esperanza, tanto que en la práctica lo envuelve. Esto quiere decir que la finalidad de esta presentación, que puede parecer desagradable y hasta terrorífica, es animar a la coherencia entre la fe que se profesa y la vida cotidiana que se vive: no basta para salvarse el solo hecho de llevar el nombre de cristiano, sino que se precisa una vida que haya cumplido con fidelidad las exigencias cristianas ⁹.

Por otra parte, nuestro texto es el único del Segundo Testamento en el que la Escritura habla de la destrucción del mundo por el fuego. Es claro que no es una idea inventada por el autor de la 2 Pedro, por lo que trataremos de descubrir ahora sus raíces.

Un magnífico estudio de Johann Michl nos presenta los antecedentes de esta doctrina sobre la futura destrucción del mundo por el fuego ¹⁰; es de este estudio que entresacaremos los datos más relevantes para nuestra reflexión en este apartado.

En las Escrituras judías aparece con claridad el fuego como uno de los signos mediante el cual Dios se revela a su pueblo. Incluso aparece patente que los juicios de Dios se llevan a cabo con frecuencia por medio del fuego ¹¹. Muy pronto, esta consideración del fuego físico se convierte en una metáfora para hablar de la ira de Dios. Sofonías, por ejemplo, habla de un fuego de la ira de Dios:

...ni su plata, ni su oro podrán librarlos, el día de la cólera del Señor, cuando el fuego de su celo consuma la tierra entera, cuando acabe atrocemente con todos los habitantes de la tierra (Sf. 1, 18).

⁹ El judaísmo tiene una idea parecida a propósito del día de Yahveh: el ansiado fin que significará bendición para el resto fiel, es retardado a causa de los pecados de Israel. Cfr. 4 Esd. 4, 38 (también aparece así en Ap. 16, 14 y Hch. 3, 19s).

¹⁰ Cfr Kuss, O.-Michl, Johann. *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*. Herder, Barcelona, 1977. En el índice de *excursus* de este libro aparece el título: "La doctrina sobre la futura destrucción del mundo por el fuego", págs. 565-569.

¹¹ Gn. 15, 17; Ex. 3, 2; 13, 21; 19, 18; 24, 17; Jc. 13, 20; Is. 29, 6; 30, 27; Ez. 1, 4. 27. Para los juicios a través del fuego están Gn. 19, 24; Lv. 10, 2; Nm. 11, 1; 16, 35; Is. 30, 33; Jr. 49, 27; Os. 8, 14; Am. 1, 4.7.10.12.14; 2, 2.5; Nah. 3, 13; Zc. 9, 4.

Sin embargo, no parece que aquí se piense en una destrucción por el fuego físico o en un incendio del mundo —como sí parece pensar el autor de la 2 Pedro—, sino en un símbolo de la ira de Dios que se descargará sobre quienes no han sabido serle fieles. Hay una concreción progresiva de la idea de que Dios someterá a todos los pueblos en un gran juicio que repercutirá sobre el mundo entero; a ese juicio Dios se presentará rodeado de fuego (Is. 66, 15), aunque en ninguna parte se habla de un incendio del mundo. Pero sí, y esto es nota interesante, va apareciendo de forma esporádica la idea de que el mundo actual debe desaparecer para ceder el lugar a otro mejor, en especial en el Segundo y el Tercer Isaías (51, 56; 65, 17; 66, 22).

Es hasta tiempos muy posteriores, unos años antes de la llegada del cristianismo, que aparece en el judaísmo la idea de que el mundo será consumido por el fuego¹². Incluso *Filón* conoce esta opinión, no obstante rechaza la enseñanza estoica de una incineración del mundo¹³. En la *Vida de Adán y Eva* (capítulo 49), después del pecado del paraíso, Miguel habría anunciado a los primeros padres que Dios descargaría su ira sobre los hombres primero mediante el agua, y luego, por segunda vez, mediante el fuego¹⁴. Pero la idea clara de un incendio general que abrasará toda la creación aparece hasta los libros sibilinos, y ya no se sabe si el origen de éstos es judío solamente o con mezcla de ideas cristianas.

Por eso, aunque Jesús en los sinópticos habla del fuego eterno como castigo a los impíos, nunca hace referencia a un incendio del mundo. Pablo, por su parte, informa que el Señor se presentará “en medio de fuego llameante” (2 Tes. 1, 8) y que “ese día amanecerá con fuego, y el fuego pondrá a prueba la calidad de cada obra” (1 Cor. 3, 13). Sin embargo es la 2 Pedro el testimonio literario más claro de la idea cristiana de que habrá, en el juicio final, un incendio del mundo, según correspondía a ciertos conceptos contemporáneos del mundo grecorromano¹⁵. En el origen de esta teoría parecen haber influido, además de las raíces judías que mencionamos, teorías griegas, ideas orientales persas, etc., aunque no sea válido suponer en cada caso mutua dependencia, ya que una misma creencia se puede formar en diferentes pueblos por diversas causas. De suerte que el cristianismo primitivo pudo haber recibido esta creencia de la destrucción del mundo por el fuego directamente del judaísmo que, antes, la había ya aceptado y reelaborado como conforme a su propio sistema de

¹² Cfr. Henoc Etiópico 1, 6; 52, 6; 4 Esd. 8, 23; 91, 9; Apocalipsis de Baruc 48, 43.

¹³ Cfr. *De incorruptibilitate mundi* 21, 27; *De vita Mosis* II, 263; *Quis rerum divinarum heres sit* 228; *De specialibus legibus* I, 208.

¹⁴ Así lo trae también Flavio Josefo en *Ant.* I, 2, 3, párrafo 70.

¹⁵ Es interesante notar que la idea del incendio del mundo aparece con claridad y frecuencia en la literatura cristiana postapostólica: Justino, *1 Apol.* 20, 1.4; 45, 1; 60, 8; 2 *Apol.* 6, 2; Apocalipsis de Pedro 5; Taciano, *Oratio* 25, 6; Atenágoras, *Legatio pro christianis* 22, 3; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum* II, 38; Ireneo, *Adversus haereses* IV, 4, 3; 20, 11; V, 292.

ideas. El cristianismo la habría unido más tarde a sus propias esperanzas de un pronto retorno del Señor.

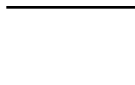
5. Cielos nuevos y tierra nueva: ¿destrucción o recreación?

La promesa de los “cielos nuevos y tierra nueva” está tomada de textos del Primer Testamento. Esta mención puede ayudarnos a dilucidar —como mencionamos en el título de este apartado— si el incendio del mundo significa destrucción o recreación del mundo actual. Por último, esto nos dará pie a ciertas conclusiones acerca del actual desastre ecológico y la posición de los cristianos al respecto.

El texto a que hace alusión el autor de la 2 Pedro es el de Is. 65, 17-25, que transcribimos ahora:

Miren, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva;
de lo pasado no haya recuerdo ni venga pensamiento,
más bien gocen y alégrese siempre por lo que voy a crear;
miren, voy a transformar a Jerusalén en alegría
y a su población en gozo:
me alegraré de Jerusalén y me gozaré de mi pueblo,
y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos;
ya no habrá allí niños malogrados
ni adultos que no colmen sus años,
pues será joven el que muera a los cien años
y el que no los alcance se tendrá por maldito.
Construirán casas y las habitarán,
plantarán viñas y comerán sus frutos,
no construirán para que otro habite,
ni plantarán para que otro coma;
porque los años de mi pueblo serán los de un árbol
y mis elegidos podrán gastar lo que sus manos fabriquen.
No se fatigarán en vano,
no engendrarán hijos para la catástrofe;
porque serán la estirpe de los benditos del Señor
y, como ellos, sus retoños.
Antes de que me llamen yo les responderé,
aún estarán hablando y los habré escuchado.
El lobo y el cordero pastarán juntos,
el león como el buey comerá paja.
No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo
—dice el Señor—.

Algunos elementos resaltan del texto de Isaías y nos permiten hacernos una idea más o menos clara de qué significan esos “cielos y tierra nuevos”. La transformación del mundo anterior en uno nuevo tiene dos



características: en primer lugar, se trata de la desaparición de relaciones humanas que producían injusticia y tristeza, desigualdad y muerte. Por otro lado, la recreación del universo abarcará todos los niveles: la ciudad, la población y su entretelado de relaciones, la naturaleza toda caerá bajo el influjo de esta acción transformadora de Dios.

El versículo 22 plantea, desde el punto de vista negativo, lo que significa la utopía isaiana en relación con el mundo que debe llegar a su fin: “no construirán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma”; es el final de la servidumbre y el alto definitivo a prácticas de abuso en contra de los débiles. Las consecuencias de esta nueva armonía social están también a la vista: “no habrá allí niños malogrados ni adultos que no colmen sus años... no engendrarán hijos para la catástrofe”.

A propósito de esta nueva armonía en la justicia nos dice Ugo Vanni: cuando se habla de “cielos nuevos y tierra nueva”, la expresión se toma de Isaías (65, 17; 66, 22) y se refiere a la renovación mesiánica, total y radical, a la cual llegará la historia de la salvación en su último estadio de desarrollo. Cuando se dice que “en ellos habitará la justicia”, se entiende una armonía, un entendimiento, una correspondencia perfecta entre los seres humanos y Dios, entre los seres humanos entre ellos, y entre los seres humanos y las cosas de la creación. La justicia será la característica fundamental de la creación, una vez que ésta haya alcanzado su desarrollo final. Todas las injusticias de esta tierra serán entonces definitivamente superadas ¹⁶.

Los detalles positivos del mundo anterior aún permanecen presentes: la ciudad de Jerusalén, los viñedos y la vivienda digna, la fatiga necesaria del trabajo humano y el descanso que le corresponde, la utilización de los bienes que las manos del trabajador producen, etc. Me parece que todos los elementos mencionados en el texto profético apuntan a la consideración de la llegada del fin de este mundo, no como a una destrucción de todo o a un simple mejoramiento, sino a una recreación que conserva lo positivo del mundo actualmente existente, pero que lo recrea desde una dimensión nueva de justicia total y de felicidad plena. Esta recreación tiene como culminación el nuevo establecimiento de relaciones creacionales (hasta “el lobo y el cordero pastará juntos”), y la renovación de la alianza original entre un Dios que busca a su pueblo y un pueblo que responde con su vida: “antes de que me llamen yo les responderé, aún estarán hablando y los habré escuchado”. Es el reino de la armonía y la felicidad plenas.

Esta es la opinión de Spicq quien, al comentar este pasaje afirma:

Exégetas y teólogos discuten, después de San Ireneo, para saber si nuestro universo será simplemente cambiado por uno mejor, o si se trata de una recreación absolutamente nueva. Lo que sí es

¹⁶ Cfr. el comentario a 2 Pe. 3, 11-13 en Vanni, Ugo. *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda, nella Nuovissima Versione della Bibbia*. Paoline, Roma 1977.

seguro es que el nuevo cosmos, adaptado a la condición espiritual de los elegidos, no se caracterizará por la abundancia de grandes bienes temporales o por la prosperidad simplemente material, como enseñaron el Talmud o el Islam, sino por la justicia más estable y total, aquella que resulta del reino integral de Dios (Mt. 5, 6; 6, 33; cf Is. 51, 6; 56, 1), por tanto, lo opuesto al pecado, al desorden, a la corrupción y a la vanidad (2 Pe. 1, 4; Rm. 8, 20-22). Será la salvación dentro de un estado glorioso (justicia = gloria, Is. 32, 16; 61, 3; Ps. 17, 15; Henoc 48, 1-4). Tal es la esperanza de la palingénesis (Mt. 19, 28) fundada sobre la promesa divina ¹⁷.

Dos textos del Segundo Testamento refuerzan esta conclusión; nos referimos a Rm. 8, 19-23 y 1 Cor. 7, 31. Es precisamente esta esperanza en la recreación del universo entero la que constituía para los primeros cristianos el acicate para su resistencia en medio de las aflicciones (Ap. 21, 1):

En este mundo nuevo llegará por fin lo que ha sido desde el principio el anhelo de las personas buenas, o sea, una verdadera justicia, como no ha existido hasta ahora, o, en otras palabras, absolutamente todo sucederá conforme a la voluntad y beneplácito de Dios ¹⁸.

El paso del mundo antiguo al actual por el diluvio, y la reflexión sobre la destrucción del mundo actual por el fuego para el surgimiento de un mundo futuro y definitivo, nos permite esperar que la catástrofe final no será una simple destrucción o la aparición de una nueva creación que no tuviera nada que ver con la antigua, sino una transformación del mundo presente. Así lo entiende la Biblia pastoral publicada en Brasil:

No se habla propiamente del fin del mundo, sino de una transformación en “nuevos cielos y nueva tierra”: la humanidad renovada, donde se realizará un nuevo orden con justicia ¹⁹.

En este sentido, el papel de los cristianos en la conservación de lo mejor de este mundo es una aportación para el futuro de felicidad y armonía que Dios prepara para nosotros. Así, cada lucha, por pequeña que sea, por la creación de nuevos espacios de justicia y fraternidad es ya adelante del reino futuro de armonía plena. Para decirlo con las palabras del obispo poeta, monseñor Pedro Casaldáliga, “por la fe sabemos que cada travesía es puerto”.

¹⁷ Cfr. Spicq, C. *Les épîtres de Saint Pierre*. Gabalda, Paris, 1966, págs. 259s.

¹⁸ Cfr. Kuss-Michl, *op. cit.*, pág. 564.

¹⁹ Cfr. *Biblia sagrada. Novo Testamento. Edição pastoral*. Edicoês Paulinas, São Paulo, 1986. Comentario a 2 Pe. 3, 13.



La lectura de este fragmento de la 2 Pedro se muestra así como un elemento válido en la reflexión acerca del futuro de la creación y de la importancia de la conservación del ambiente, creado por Dios como casa común para todos los seres humanos.

6. La catástrofe del ecosistema y el futuro del mundo

Era una tarde de otoño en la plaza de la ciudad de Bonn, capital de la antigua Alemania Federal. Los domingos, el parque público principal se convertía en un enorme tianguis de trovadores y pintores, de payasos y caricaturistas. Esa tarde, que quedaría grabada en mi recuerdo, vimos venir una procesión de gentes vestidas de negro; llevaban mantas advirtiendo la proximidad de la catástrofe y un enorme reloj marcando las doce menos cinco, como señalando la urgencia de decisiones que pudieran evitarla. Sentados después en el centro mismo de la plaza, haciendo un enorme círculo, escucharon embebidos lecturas sobre la belleza de la naturaleza, junto con escalofriantes relatos acerca de la extinción de las especies animales. El lector era un joven de unos 25 años y portaba una camiseta que llevaba grabado un enorme girasol en cuyo centro había un nombre: *Die Grünen*, es decir, “los verdes”.

Los transeúntes se detenían para mirarlos, leer sus carteles y escuchar por algunos momentos sus lecturas. La mayoría los veía con escepticismo y una buena parte los consideraba locos. Yo también. Era el año 1982.

Durante algún tiempo mantuve esa opinión. Mi escepticismo comenzó a desaparecer cuando estos movimientos ecologistas se desarrollaron y saltaron a la palestra pública con acciones espectaculares y con definiciones políticas. Como una oleada que no puede detenerse, la conciencia de la posibilidad cierta de la autodestrucción de la raza humana y de su ecosistema fue creciendo hasta convertirse en patrimonio de todos. Algunas de las advertencias de aquellos grupos empezaron a cumplirse: playas contaminadas con petróleo o aceites químicos, pájaros muertos, bosques destruidos por las lluvias ácidas, desaparición de la capa protectora de ozono y, en el corazón de un país como México, niños que no pueden salir a la escuela en invierno por el fenómeno de la inversión térmica, fruto de la contaminación atmosférica. Aquellos jóvenes aparentemente locos habían puesto el dedo en una llaga purulenta; eran profetas de una destrucción posible, a la que estábamos colaborando todos, de manera activa o pasiva, con nuestra participación o con nuestra indiferencia.

Hoy todos los organismos internacionales se ocupan del tema. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el ambiente y el desarrollo, celebrada en Rio de Janeiro y llamada “La cumbre de la tierra”, han puesto de relieve la gravedad de la crisis ecológica. Hoy ya nadie piensa que la



ecología es apenas asunto de Brigitte Bardot y sus osos polares, o de algunos locos que defienden a las ballenas. El mundo es nuestra casa común, creada por Dios como un jardín de vida en abundancia, y nosotros nos hemos ocupado en convertirla en un gigantesco cementerio en el que, al final, no habrá mano ninguna que coloque las lápidas.

Los obispos de Santo Domingo subrayan la responsabilidad que, en el desastre ecológico, tienen los promotores de un tipo de desarrollo que privilegia a las minorías y compromete el futuro mismo de la humanidad en aras del lucro y el consumismo. Este modelo de desarrollo provoca los actuales desastres ambientales y sociales. Una nueva mentalidad se hace necesaria: el aprendizaje de la sobriedad; la sabiduría de los pueblos antiguos; una espiritualidad que recupere el sentido de Dios creador, siempre presente en la naturaleza; una re-educación que subraye el valor de la vida; y un continuo ejercicio de la crítica ante la riqueza y el desperdicio, son sólo algunos de los elementos que conforman esta nueva mentalidad que la Iglesia está preocupada en fomentar (DSD 169-170). Como todos viajamos en la misma barca, de esta tarea nadie puede sentirse exento.

En el lenguaje bíblico de la 2 Pedro podríamos traducir esto de la siguiente manera: entre la primera destrucción del mundo por el agua y la definitiva transformación del mundo por el fuego, a los cristianos toca, junto con todos los seres humanos de buena voluntad, conservar y hacer crecer esta casa común que Dios ha creado para todos. El deterioro del ecosistema es una muestra de que los valores del Evangelio no han logrado penetrar en el complejo mundo de nuestras relaciones interhumanas y con la naturaleza. Bien dicen los obispos en Santo Domingo que hay un modelo de desarrollo que, en aras del dinero y el mercado, no tiene reparos en destruir el universo y comprometer el futuro mismo de la raza humana.

Una última paráfrasis de 2 Pe. 3, 11 podría ayudarnos a concluir esta reflexión:

En vista de la transformación final que nos espera y delante del desastre ecológico que hemos provocado todos al permitir la continuidad de un orden nacional e internacional que pisotea los derechos de los más pobres y sacrifica la naturaleza en aras del consumo y el culto al dinero, ¿cómo no habremos de comprometernos en la construcción de un nuevo orden social, sin privilegios y privilegiados, en el que la justicia no sea sólo una palabra bonita, sino una experiencia que brota del corazón y que se reglamenta socialmente? ¿Cómo no habremos de preocuparnos porque el universo que Dios creó para que fuera nuestro hogar, no se convierta en una tumba gigantesca para los seres humanos y los animales, las plantas y los demás seres vivientes? ¿Cómo no entender que la lucha por la justicia y el combate a la contaminación hacen que se apresure la llegada del reino y son ya signo de su presencia actuante entre nosotros?

7. El cuento del Padre Jorge

Era todavía muy pequeño y no podía entender del todo las pláticas del Padre Jorge. De cualquier modo su personalidad me cautivaba. Un día nos estuvo hablando del cielo. Nos preguntó cómo nos lo imaginábamos. Al terminar cada uno de dar su opinión, él nos dijo: “El cielo será una verdadera sorpresa para todos: será la absoluta novedad del amor pleno”. Y se puso a explicarnos con imágenes cómo sería el cielo. Una parte de su conversación acaparó mi atención:

...en el cielo volveremos a encontrar, transformadas, todas las bellezas de que gozamos aquí en la tierra. ¡Imagínense!, llegar allá y mirar de nuevo Chichén Itzá en su majestuoso esplendor. Ah..., pero lo veremos en su ambiente natural, sin esa tala asesina del bosque que ha convertido el lugar de culto de nuestros abuelos en un espectáculo soso para turistas gringos.

Ahora, muchos años después, me sigo preguntando: ¿reencontrar Chichén Itzá en el reino definitivo? ¿Volver a contemplar transformados naranjos, hermosos y renovados pavorreales? ¿Es que mentía San Pablo al decir que “este mundo pasa”? ¿Está la creación condenada irremisiblemente a la muerte o destinada a la resurrección? ¿De qué manera afectó la resurrección de Jesús al cosmos entero? ¿En qué consiste la “liberación” que espera nuestro mundo entre dolores de parto?

No tengo respuestas para tantas preguntas, no obstante algo en este asunto me huele a vida que no se termina, a energía que se transforma sin cesar, a evolución al punto Omega de la historia y de la creación. En un mundo en el que las utopías han muerto y en el que parece que la historia no conduce ya a ninguna parte, quisiera volver a creer en aquella vieja promesa divina contenida en el libro del Génesis: “No volveré a destruir nunca la tierra”.

Raúl H. Lugo Rodríguez
Casa Cural
97820 Tecoh, Yucatán
México



LO COMUNAL EN LA MODERNIDAD: UNA EVALUACION BIBLICA

Diego Irarrázabal

Pueblos andinos que redescubren la Palabra y el Espíritu están afirmando identidades y proyectos humanos, dentro y más allá de la modernidad. La Biblia es leída en comunión con todo ser viviente. Somos cuerpo de Cristo, en esta Madre Tierra. El corazón andino, en la fiesta, va captando el reino. Personas y comunidades pequeñas son la Iglesia. El Espíritu es apreciado en ritos andinos, carismas amorosos, tareas históricas, y en una Iglesia pluriforme.

Andean peoples who rediscover the Word and the Spirit are strengthening their way of life, Within and beyond modernity. The Bible is read in communion with all of creation. We are the body of Christ, in this Mother Earth. As we celebrate we understand the Kingdom. 'Small' persons and communities are the Church. The Spirit is present in andean rituals, charisms of love, historical tasks, and in a pluriform church.

El acontecer andino, ¿cómo nos conduce hacia la Palabra y hacia el Espíritu? Es una realidad que nos hace descubrir junto con el sentido de los textos bíblicos, la calidad y la fuerza del Espíritu.

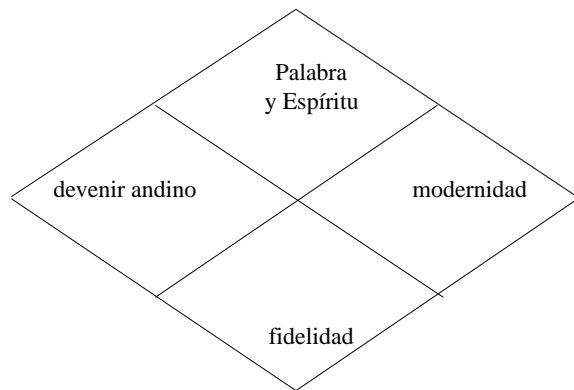
En este quinto encuentro de teología andina constatamos, una vez más, el modo de reflexión característico de comunidades quechas, aymaras, mestizas ¹. Es una teología orante y festiva, comunal e histórica. Durante

¹ Parte de este artículo ha sido una ponencia en el V Encuentro de Teología Andina, con delegados bolivianos y peruanos (Ayaviri, 26 al 28 de abril de 1994).



estos días mucho se dialoga, se piensa, se reza. Esta modalidad de reflexión me parece más exigente e integral, más teológica, en comparación con otros modos de pensar. Por ejemplo, muchos libros y centros de estudio ofrecen una visión simple, universalista: “el” ser humano y “la” fe cristiana, las preguntas modernas (=mundiales y uniformes) hacia la Revelación. Es bien distinto a nuestro universo andino y sus exigencias al pensamiento creyente. Aquí hay que desentrañar la presencia de Dios en el devenir andino, particular y partícipe de procesos mundiales, a partir de varias identidades y proyectos andinos. Es decir, a esta realidad más compleja le corresponde una teología más densa y rica.

En esta ocasión, la temática es la comunidad andina y la modernidad, a la luz y al calor de la Palabra y el Espíritu que incentivan nuestra fidelidad. Ya que acabamos de contemplar y comprender más la *wiphala* (gracias al hermano Hilarión de Copacabana), permítanme trazar un esquema cuatripartito de mi presentación:



Este, u otro esquema, sólo vale en el contexto de la intensa y tan emocionante ceremonia de anoche. Al orar en el cerro, creo que todos nos conmocionamos con este universo sagrado que invocamos y festejamos. Vale decir, esta mañana decimos unas cuantas palabras en torno a lo que anoche apreciamos en silencio y transformados por la presencia de Dios.

Encaramos la temática desde varios puntos de vista. Lo más importante es la evaluación hecha por sabios y sabias andinas. Son vivencias y convicciones sólidas, milenarias y actuales. Ayer Clemente Condori nos ha reseñado todo lo que hay en la comunidad quechua; ha dado un testimonio hondo de “fe en el Dios de nuestros antepasados y en el Dios de Jesucristo”, aclarando que “es el mismo Dios” que se manifiesta en los Apus, la Pachamama, las imágenes católicas; y también nos ha dibujado la inculturación del Evangelio: “desde nuestras culturas construimos un mundo más justo”. Por su parte, Pepe Henestrosa nos ha introducido a los retos de la modernidad. Ella intenta explicar todo y dar solución a todo. El problema



es que si uno considera que explica todo y resuelve todo, entonces ni respeta ni reconoce la libertad de los demás. Luego, Domingo Llanque ha propuesto tener una visión abierta (y no defensiva), atenta a la gestación de una nueva humanidad. Nos invita a valorar elementos andinos permanentes, pero re-estructurables según exigencias de hoy.

Me parece que lo andino y lo moderno están entrelazados. Analíticamente es posible distinguirlos. Pero los acontecimientos —en particular la praxis de la juventud— muestran la interacción entre ambos. Me pregunto, ¿qué rol desempeña lo andino en un construir una humanidad nueva? ¿Cuáles son las grandes tendencias internas, y los factores externos, en los cambios en la comunidad andina? Bien sabemos que hoy la comunidad esta atravesada por contradicciones y de posibilidades. Se fragmenta, y también se reconstituye (por ejemplo, en los barrios urbanos). También me preocupa como desde lo comunal-andino se renueva nuestra Iglesia, tan marcada por el verticalismo. Vale aclarar que prefiero hablar de lo comunal ya que en toda vivencia andina hay un sentido comunal: trabajo, relación con seres sagrados, familia, participación humana en la Pachamama. La comunidad (en términos espaciales y sociales) es sólo un aspecto de lo comunal que es omnipresente. Por lo tanto, voy a sumar mi punto de vista a lo que es primordial y más profundo: la reflexión hecha en las comunidades andinas originarias.

Deseo poner cuatro acentos a lo que hemos comenzado a evaluar desde ayer. Primero, una anotación a partir del Concilio y de su recepción latinoamericana. Segundo, el redescubrimiento de la Palabra. Luego, el redescubrimiento del Espíritu. Termino anotando la fidelidad andina en el contexto moderno.

1. Visión conciliar y latinoamericana

Comúnmente se habla de la comunidad en términos imprecisos y unilaterales. Se suele definirla como un grupo de personas, pero sin precisar sus rasgos propios ni sus historias; y sólo se la ve psico-socialmente. Por eso es crucial el modo holístico de entender la comunidad en nuestro contexto andino². En interacción con otras comunidades (lo que incluye la

² La comunidad indígena andina ha motivado mucha reflexión. Su trayectoria histórica: Hugo Hurtado, *Formación de las comunidades campesinas en el Perú*. Lima, Tercer Mundo, 1974. Su contexto: O. Plaza y M. Francke, *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima, DESCO, 1985; H. Bonilla y otros, *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*. Chiclayo, Centro de Estudios Sociales Solidaridad-CONCYTEC, 1987; R. Santana, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito, CAAP, 1983. Lúcidos análisis de Xavier Albó: *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. La Paz, CIPCA, 1975, y *Chukiyawu, cabalgando entre dos mundos*, tomo III, La Paz: CIPCA, 1983. Para estudios de casos, ver: J. Matos y otros, *Las actuales comunidades indígenas*. Lima, Universidad de San Marcos, 1958; J. Hickman, *Los aymara*

modernidad) y en comunión con todos los seres vivientes (la tierra y sus frutos que “hablan”, cada cosa con su energía o espíritu, difuntos que están vivos, etc.), la población andina escucha a Dios y siente al Espíritu.

El último Concilio reafirmó la noción de pueblo de Dios, el ser Iglesia en el mundo, la misión laical y el sacerdocio de los fieles, la continua referencia a la Biblia, y tanto más. En contraste con la jerarcolgía que emanó de Trento y del Vaticano I, es asombrosa la eclesiología participativa y bíblica del Vaticano II. Sin embargo, el afán renovador ha girado más en torno al “pueblo” y ha puesto poca atención a otras imágenes fecundas: cuerpo, fiesta del Reino, los pequeños, etc. Se ha subrayado el “mundo” (sobre todo lo social) y muy poco a las distintas identidades y culturas. Esto último fue enunciado en el Concilio. Ya que Dios “ha hablado a su pueblo según los tipos de cultura propios de cada época”, la Iglesia emplea

...los hallazgos de las diversas culturas... para comprender (el mensaje de Cristo) más profundamente... y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles (GS 58).

Es un enunciado. Implica un proyecto. La teología andina (así como otras teologías inculturadas y liberadoras) reconoce a Cristo presente en el modo de vivir quechua, aymara, mestizo. También constituye un proyecto llegar a ser realmente —y no sólo de forma intencional— una *ekklesia* con una multiformidad. Es decir, no monocentrada, sino más bien iglesias particulares, y teologías y liturgias particulares, que contribuyen a la unidad católica, y que son un sacramento de salvación para la humanidad.

Me detengo en dos pistas abiertas por el Concilio y en su creativa “recepción” latinoamericana. Una es la concepción de Iglesia y otra es la consideración de la Palabra.

Junto a la imagen mayor de “pueblo de Dios” (en especial el capítulo II de la LG), tenemos la simbología comunitaria. El “pueblo de Dios en comunidades” es quien da testimonio de Cristo y actúa delante de las gentes (AG 37). “La comunidad eclesial” ejerce la caridad y ora, ella es madre (PO 6). La justicia social es promovida por la comunidad católica (GS 90); también es comunal la religión (DH 3), la política (GS 74), lo económico (GS 68), y en general el caminar humano (DH 3).

Esta pista eclesiológica adquiere gran fuerza en el escenario latinoamericano (como también en el africano). La solidaridad con y entre los oprimidos, y las comunidades eclesiales de base, según confiesan los obispos en Puebla, ayudan a “descubrir el potencial evangelizador de los pobres” (Puebla 1147). Es la Iglesia de los pobres. Tanto en su vertiente

de Chinchera, Perú. México, 1975; S. Palomino, *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima, Pueblo Indio, 1984; W. Carter y M. Mamani, *Irpa chico, individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz, Juventud, 1982.

orgánica (círculos bíblicos, comunidades de base, movimientos laicos, y tanta organización social animada por creyentes), como en su vertiente informal y eficaz (iniciativas de culto y acción humana, instancias de religión sincrética que cohesionan a personas marginadas, celebraciones que expresan identidades, etc.). Las comunidades pobres evangelizan y son evangelizadas. A veces, las CEB's no llegan a los sectores más excluidos, pero éstos sí suelen encontrar espacios en la llamada religión popular. Allí se humanizan y allí desarrollan la fraternidad. Esta gran corriente comunitaria está siendo profundizada —como luego veremos— por las poblaciones andinas.

Otra pista abierta por el Concilio es la meditación, estudio y veneración de la Palabra. Es un proceso (“movimiento bíblico”) ratificado y alentado por los padres conciliares. En términos de comprensión sistemática, poco a poco en ambientes católicos se lleva a cabo un estudio histórico y literario (y textual, redaccional, y estudio de las fuentes). Estamos más atentos a lo que significa cada texto en sí mismo, y también a lo que significa para nosotros hoy. Todo esto constituye como una base general. Falta desarrollar el ¿quién? y el ¿cómo?

En América Latina se avanza muchísimo en cuanto al sujeto y a la metodología, como lo atestiguan Carlos Mesters y Gilberto Gorgulho³. Es la comunidad del pueblo de los pobres, desde su situación de sufrimiento y dominación, y en su lucha liberadora (Gorgulho). No se trata de interpretar la Biblia; se trata de interpretar la vida con su ayuda; y, el sentido de la Biblia es un sentir, una fuerza, un consuelo, una resurrección (Mesters). Hay que mirar la realidad con ojo crítico. Faltan o están poco presentes las energías y símbolos propios de cada grupo humano, y un horizonte común de humanización. En este terreno, la hermenéutica andina aporta unas buenas líneas de comprensión de nuestra vida de fe. Así ocurre tanto en la escucha de la Palabra como en la praxis con el Espíritu. Veamos esto en las dos siguientes secciones.

2. Redescubrimiento de la Palabra

En esta ocasión indagamos la fidelidad a la Palabra de Dios solamente en referencia a la comunidad andina y a la dinámica modernizadora; interesa aquí evaluar estas dos realidades a la luz de la Revelación.

Se trata de una lectura bíblica hecha por la comunidad eclesial andina, en su contexto propio donde hay ambigüedades, una trayectoria milenaria, y retos inmensos; y una lectura que es relevante ante una modernidad con rasgos humanizantes y con elementos falsos y alienantes.

³ Carlos Mesters, “Lectura popular de la Biblia”, en *Breve diccionario teológico latinoamericano*. Santiago, Rehue, 1992, 157-173; Gilberto Gorgulho, “Hermenéutica bíblica”, en *Mysterium liberationis*. Madrid, Trotta, 1990, I, 169-200.

Pero primero reconozcamos la amplia capacidad de comprensión andina. Junto al mensaje verbal y escrito de carácter oficial, se asimila asimismo la palabra de Dios representada en estampas, íconos, relatos de tradición oral, catequesis cotidiana en el hogar, fiestas religiosas, devociones populares, la ética transmitida informalmente, etc. Es pues amplísima la vivencia andina de la Verdad que nos hace libres.

A continuación voy a subrayar la asimilación de la Palabra que se lleva a cabo en la comunidad, la celebración, la red de servicios mutuos. A la vez tenemos en cuenta las oscuridades y los errores andinos, por ejemplo: complejos de inferioridad, arribismo no-solidario, actitudes autoritarias. Estos hechos se contraponen al mensaje de Vida. Asimismo tomamos en cuenta unos logros modernos: autonomía del mundo, el sentido de construir historia, roles y funciones sociales; son fenómenos que abren los ojos andinos hacia la Buena Nueva. Simultáneamente hay que tomar nota de mentiras de nuestra época, como son la absolutización del placer, del individuo, de una idiosincracia (por lo que se discriminan otras culturas).

Pues bien, en este espacio y tiempo andinos y modernos, ¿qué significan palabras sobre la corporalidad cristiana, el Reino, la Iglesia? Veamos estas tres dimensiones del modo comunal andino de redescubrir el Verbo.

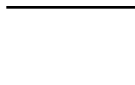
2.1. En la Pachamama somos cuerpo de Cristo

Los pueblos indígenas, que gozan una honda comunión con la Tierra, pueden sentirse integrantes del cuerpo de Dios:

La buena nueva de Cristo... fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad (GS 58).

La experiencia comunal del misterio de la Madre-Vida ciertamente acoge la presencia salvífica de Cristo. No es sentida apenas como presencia. Es una pertenencia al universo de Dios. Clemente Condori nos ha dicho: “es el mismo Dios, en los apus, en la Pachamama, en las imágenes”. Otro hermano quechua de Bolivia ha explicado: “como *runas* (gente) somos los brazos de Pachamama”. Esta espiritualidad andina entra en contacto con la visión bíblica de la corporalidad, del *soma* en terminología griega.

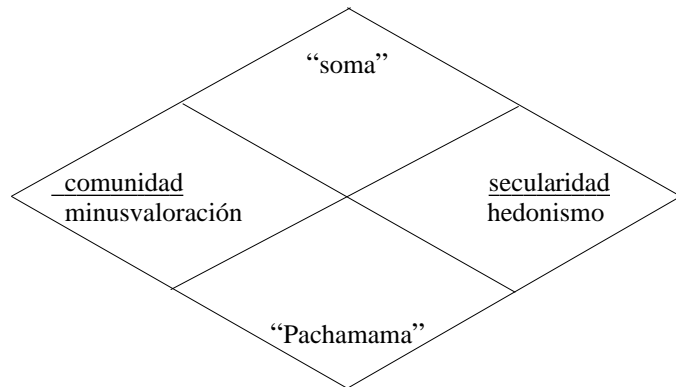
En nuestro universo simbólico, la corporalidad es vivida y entendida como vínculos entre personas y con todos los seres en un cálido espacio sagrado. El cuerpo no es objeto, ni es instrumento para “finés superiores” ni está subordinado a la mente, ni es anzuelo de publicidad capitalista. Según el sentir andino, la corporalidad es un “nosotros” y “todo”, un “somos comunidad”, un “vivimos en el universo de nuestro Dios”. En la



Biblia griega se habla del *ta panta* (Col. 1, 16; Ef. 3, 9; 1 Tm. 6, 13; Hb. 1, 3). Los andinos le llaman Pachamama: todo está en ella; ella es vida. También la comunidad es vida y abarca las experiencias fundamentales, y es representada como algo orgánico y corporal. Por otra parte, es una realidad que sufre marginación, desprecio. Ella es minusvalorada en comparación con rasgos de personas blancas calificadas como superiores y bellas. Lamentablemente, abunda la minusvaloración por los propios andinos.

Gracias a la modernidad se reconoce una relativa autonomía del mundo y de lo corporal. Los asuntos humanos y naturales tienen su consistencia. No son epifanía divina, ni hay que absolutizarlos. Esta es una faceta emancipadora en la modernidad. Su faceta oscura y deshumanizante es el hedonismo. Únicamente vale lo que es placentero. Cada obra humana va orientada hacia una satisfacción individual y apropiada por su 'dueño'.

Lo dicho hasta aquí puede ser gratificado así:



En el Nuevo Testamento la categoría "cuerpo" tiene un gran desarrollo, en especial en los textos paulinos. *Soma*, el cuerpo, es la unidad de sus miembros. Cada componente es solidario con el resto, porque formamos el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 12-27; Rm. 12, 5). Esto lo sustenta el bautismo (1 Cor. 12, 13), la eucaristía (1 Cor. 10, 16-17), la acción del Espíritu (1 Cor. 12, 13; Ef. 4, 4). Abarca el cosmos: cuerpo que lo llena "todo en todo" (Ef. 1, 23), o, según la simbología juánica: planta de la vid con sus sermientes (Jn. 15, 1-6). Una concreción de todo esto es la Iglesia; ella, como comunidad local y universal, es cuerpo del Señor (Col. 1, 18; Ef. 1, 22-23).

Me parece que este lenguaje bíblico del "cuerpo" es muy relevante para la comunidad creyente ubicada en la Pachamama andina. No se trata de una equivalencia arbitraria. Más bien es un sentir que somos, porque Dios así lo ha establecido, el cuerpo de Cristo, y para la comunidad andina ello ocurre en la Pachamama. Además, al ser moderna la población andina



va reconociendo la autonomía de su ambiente y puede transformarlo positivamente.

2.2. Relacionalidad andina: signo del Reino

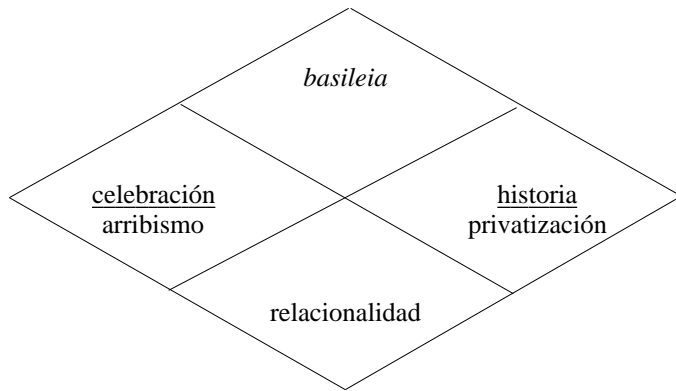
En esta reunión, como en tantas otras ocasiones, surge la inquietud: ¿de qué manera la población andina practica y percibe el Reino de Dios? Este lenguaje no está presente en la mentalidad de la gente. No obstante, como se trata del meollo del mensaje y la acción de Jesús, y si —como bien se ha dicho ayer— “el evangelio está inculturado en estas tierras”, entonces preguntamos por las señales del Reino. Me parece que abundan unos signos potentes: compartir trabajo (“faenas”) sentirse iguales, sanación, alegría, una constante oración, solidaridad en situaciones difíciles. Son hechos importantísimos. Se ha acotado aquí: “las comunidades andinas no entienden la palabra Reino”. Claro, es una palabra extraña, pero sí hay mucha vivencia del Reino y términos que indican algo de la calidad del Reino.

Quiero resaltar una intervención: “somos un pueblo que vive y piensa desde el corazón”. ¿Cómo es que el corazón andino habla de la realidad del Reino? Lo habla de muchas maneras, que pueden sintetizarse con una palabra abstracta: relacionalidad, y con un hecho omnipresente: la fiesta. Nuestro contexto peruano-boliviano está caracterizado por la fragmentación en lo personal y en lo grupal: la privatización de la existencia. Las reglas del juego son superar y eliminar al ‘otro’; el arribismo hace que la población andina se auto-destruya. Son manifestaciones de lo que puede ser calificado el anti-reino, fuera y dentro del mundo andino.

Como contraparte tenemos otras líneas de fuerza: las relaciones sólidas y alegres entre seres humanos, y con los antepasados, y con todos los seres sagrados y con Dios. Estas vivencias del Reino no son explicitadas mediante palabras solemnes (como las que estoy empleando,) sino por el lenguaje propio de la fiesta y de las relaciones fecundas. Así, el corazón andino palpita con el Reino. Como ha dicho uno de ustedes: “la comunidad encuentra su camino”. Sí. Danzando y compartiendo, la gente va caminando hacia el Reino.

Y, ¿qué hay de la responsabilidad humana en la historia? Parece que se va gestando a pedacitos y en trocitos, que de alguna forma misteriosa conforman una trama significativa y muy real. Este proceso ha sido representado, por la modernidad, en términos grandiosos. Ciertamente constituye una tarea inmensa. Sin embargo, la verdad es que es llevada a cabo por los pobres de estas tierras mediante una labor de hormigas. O mejor dicho, el Reino (*basileia*) se corresponde con las semillas, la niñez, lo pequeño.

Lo dicho puede ser resumido así:



Hagamos memoria del comportamiento de Jesús. El Reino no sólo fue el horizonte de sus preocupaciones y el contenido de su predicación. Sobre todo fue acción precisa, pequeña pero decisiva. Jesús reiteradamente disfruta alimentos, junto a pocas personas y en medio de multitudes. Allí subraya que el banquete del Reino es para los excluidos, los juzgados como ‘pecadores’, los pobres y enfermos. Recordemos su práctica de comer con los pecadores (Mt. 9, 10-13 y paralelos), sus parábolas de cenas del Reino (Lc. 14, 15-24; Mt. 22, 2-10; Mt. 8, 11), su multiplicación del pan y el pescado (Mc. 6, 30-44.8, 1-9; Jn. 6, 1-14), su eucaristía del Reino (Mc. 14, 25; Mt. 26, 29). Por lo tanto el Reino tiene como signo, y como praxis, el compartir alimentos y celebrar la vida, en particular con los pequeños del mundo.

Otras grandes señales son atender y sanar a personas enfermas, y luchar contra el mal y el demonio. Estas acciones caracterizan la misión escatológica de Jesús (Mc. 1, 34.39, etc.). Como anota J. Sobrino:

...el reino es salvación plural de necesidades concretas (enfermedad, hambre, posesión del Maligno, indignidad y desesperación del pecador marginado); es liberación, pues esas necesidades son vistas como producto de causas históricas ⁴.

En un sentido andino, obtener salud del cuerpo y el alma, compartir alimentos, trabajar juntos, ser solidarios, hacer fiesta, son todos signos de salvación concreta gracias a Dios; son expresiones del Reinado de la vida.

2.3. Pequeños/as en la Iglesia andina

Con una mirada crítica se ha sopesado —durante estos días— la comunidad andina. Su persistencia, sus mutaciones, sus posibilidades, sus *impasses*. Se ha dicho: “no están bien”. También se suele ser críticos de las estructuras eclesiales, que marginan al indígena. Por otra parte, una vez

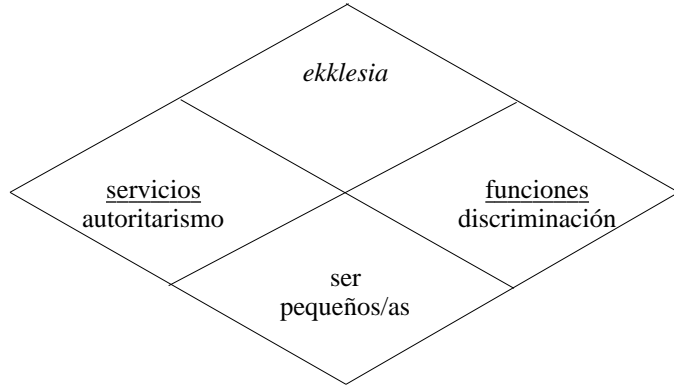
⁴ Jon Sobrino, “Centralidad del Reino de Dios en la teología de liberación”, en *Mysterium liberationis*, I, pág. 487.

más hemos reconocido los logros comunitarios, tanto en la realidad andina como en las esferas eclesiales. Se recalcan aspectos delicados, de pequeña escala aunque de gran significación. Por ejemplo, se decía que lo comunitario es “como una tela de araña, en que se toca un puntito y afecta todo”. Y en la Iglesia, sus miembros más insignificantes (a juicio de letrados y pudientes) en realidad son no sólo más miembros y discípulos de Cristo, sino también más presencia real (cf. Mt. 25, 31ss) del Dios vivo. Vale subrayarlo: presencia real de Dios.

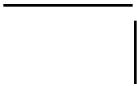
Entonces, en la comunidad urbana y rural, conformada principalmente por pobres, con seguridad hay Iglesia. ¿Es o no es así? ¿Son receptoras y portadoras de la Palabra? ¿Son sacramento de salvación para la humanidad? O ¿son simples objetos de atención pastoral?

Una vez más hay que hacer unas distinciones. La población percibe lo comúnmente llamado ‘Iglesia’ como algo exógeno, colonizador, oficina de certificados, templo dirigido por personas ‘estudiadas’, lugar de oración y de santos venerados. Por otro lado, la gente se siente y se ve a sí misma como fieles orgánicos y convocados por Dios a ser comunidad. Personas que son ‘nadie’ —para un orden social lleno de títulos y de discriminaciones—, de hecho se consideran integrantes de la familia de Dios: con confianza le dicen Taytacha o Tatitu (papito), y de modo horizontal se tratan como hermanos y hermanas. Además, el mundo andino contiene una inmensa cantidad de servicios y ministerios informales: en torno a crisis humanas, a fiestas, a los difuntos, a la enfermedad, a luchas por un bien común, la difusión del saber y la ética andina. También hay funciones modernas: comités de base, grupos de oración, catequistas, organismos pastorales y movimientos con integrantes andinos. Estas dinámicas contrastan con la fuerte vertiente autoritaria dentro de la convivencia autóctona; las asimetrías entre mayores y jóvenes, varones y mujeres, mestizos e indígenas, autoridades y gente común.

Esta realidad puede dibujarse así:



La población, que no suele llamarse a sí misma ‘Iglesia’, vive como tal, en un sentido espiritual y en una experiencia cotidiana. Por



razones evangélicas vemos a insignificantes comunidades indígenas, pobres, niños, pequeños, últimos, fieles, como discípulos y como Iglesia (ver Mc. 9, 35-37; Lc. 22, 26-7; Jn. 13, 14-15). Así también lo explica Mateo en su notable capítulo 18, llamado “regla de la comunidad”, “discurso sobre la vida de la Iglesia”⁵. No encontramos aquí un organigrama ni plan institucional. Sí encontramos una clarísima afirmación de la pequeñez, la oración, el perdón, la misericordia, como normas en la Iglesia. ¿Quién es importante? El pequeño e impotente como un niño, y quien opta por esa condición que Dios exalta (Mt. 18, 2-4.10.14). Y, ¿qué papel corresponde a los líderes eclesiales? No escandalizar a personas frágiles, y no pecar contra los “últimos” (18, 6-10), buscar a los marginados y pequeños (18, 12-14), y tener una disciplina comunitaria (18, 15-18) y una misericordia sin restricciones (18, 21-22).

Cabe concluir reiterando que comunidades andinas, sumergidas en la modernidad, están dilucidando quiénes son y adonde caminan. Asimismo, buscan y encuentran, sobre todo con un acompañamiento pastoral, el sentido de la Palabra. La redescubren, por ejemplo, en términos de ser cuerpo de Dios a través del símbolo de la Pachamama; de ser responsables de la salvación concreta a pesar de sobrellevar cargas opresivas (esto es, vivir el Reinado de Dios); de ser comunidad eclesial con rasgos andinos, que son evangélicamente pequeños y por ello abrazados por el Señor (Mc. 9, 36). Esto lo ha dicho uno de ustedes en forma incisiva: como pueblo andino conocemos a Dios, y “Dios nos ha hablado”.

3. Redescubrimiento del Espíritu

¿Cómo es el pueblo andino fiel al Espíritu? Al encarar esta pregunta con facilidad pensamos en la variedad y multitud de espíritus o seres sagrados en el universo andino. Tanto los quechuas y aymaras como los sectores mestizos están de continuo en contacto con estos seres poderosos. Sin embargo, llamarlos ‘espíritus’ no corresponde bien a su vivencia de lo sagrado. Se trata más bien de que todo tiene vida en un sentido cualitativo y transcendental. Sentimos estas fuerzas vitales que nos rodean y con las cuales nos comunicamos. (No existe pues una dicotomía entre espíritus y cosas). Pero hay más que eso. Existen seres protectores y seres maléficos, y espíritus de los antepasados, según las creencias andinas. ¿Es todo esto un modo de hablar del Espíritu de Cristo? Me parece que no es así. Los espíritus autóctonos tienen su propia significación. No son equivalentes a

⁵ Ver R. Brown, *The churches the apostles left behind*. New York, Paulist, 1984, págs. 138-145. Como anota Brown, además de los bien subrayados “resúmenes” comunitarios en los Hechos de los Apóstoles, hay que considerar Mateo 18 con su peculiar plan para la vida eclesial.



las creencias provenientes de la Biblia y de la tradición cristiana. No obstante, cabe realizar un diálogo entre distintas concepciones de las fuerzas espirituales. No es lo que hago a continuación. Más bien, continué con la temática de la comunidad andina y la modernidad en estas regiones sur-andinas, y a partir de ellas uno se pregunta cómo es vivido el Espíritu del Señor.

Quiero indicar la sensibilidad andina hacia el Espíritu, la praxis carismática en estas regiones indígenas, y la peculiar manera de construir la Iglesia andina. Esto se verifica en los pluri-lenguajes andinos, los servicios y liderazgos carismáticos, y una espiritualidad eficaz. No se verifica en la tendencia andina a la imitación de modelos alienantes, ni en su faccionalismo, ni en ciertos mecanismos de seguridad y ensimismamiento. Estas vivencias se desenvuelven dentro del escenario moderno, con sus medios de comunicación, su democracia, su progreso; todo lo cual influye en la manera andina de ser fiel o de ser infiel al Espíritu. Voy a mencionar factores negativos: la uniformidad mundial, los fundamentalismos, los ídolos del éxito.

3.1. Acción del Espíritu y ritos andinos

En la “dulce misa” de anoche, conmovedora y cálida a pesar del frío horrible, hemos vibrado con el Espíritu Santo. Hemos invocado a todos los seres autóctonos, a Dios Padre y Jesucristo, a nuestra Mamacha María. Nadie habló *del* Espíritu, pero todos rezamos *con* el Espíritu. Ya se había dicho en la mañana: “tenemos fe en el Dios de nuestros padres y madres (quechuas) y en el Dios de Jesucristo”. Ya sea en esta primera, o bien en esta segunda modalidad, es en un Dios en quien se cree, y esto es obra del Espíritu. Hay más. Se ha dicho: “más que una fe racional, tenemos la fuerza del Espíritu”. Uno ha opinado: “el Espíritu está presente en la comunidad”; otro ha acotado: “es difícil captar el Espíritu en la comunidad”. En otras ocasiones hemos constatado la praxis incentivada por el Espíritu: el amor de cada día, actividades especiales como la sanación, la fiesta, la compasión con personas agobiadas, la organización para mejorar la vida, la mística y el coraje de quienes más sufren.

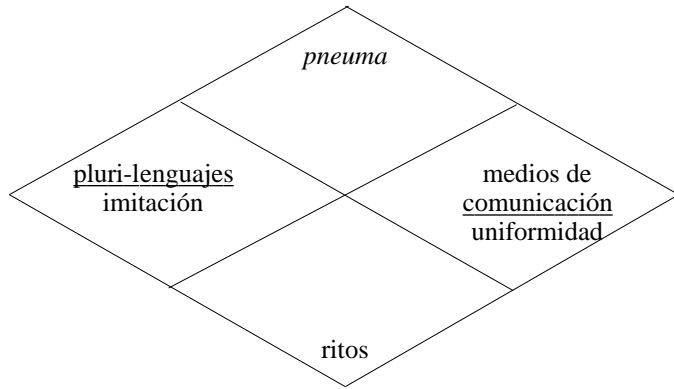
Ahora quiero resaltar los ritos como expresiones con, desde y hacia el Espíritu. Sin embargo, primero una aclaración: no son asuntos “separados”, sino que más bien los ritos transmiten todo lo vivido y anhelado. Así ha sido nuestra ceremonia de anoche; cada aspecto de nuestra existencia estaba allí. Entonces, reconocer la maravillosa energía del Espíritu en los ritos andinos, a la vez quiere decir que en el trabajo, la política, la cordialidad andina, la naturaleza, etc., en todo, el pueblo andino siente y adora el Espíritu.

Se trata de lenguajes plurales: muchos tipos de ritos y celebraciones, para cada momento y lugar importante, y con los rasgos pluriformes de lo



andino. También aquí, como en Jerusalén, el Espíritu emplea todos los idiomas. Pero también aquí el Espíritu es ocultado y rechazado; por ejemplo, cuando tanto andino acomplejado se dedica a imitar modelos uniformizadores. Por otra parte, tenemos el impacto mágico de los medios de comunicación modernos, con sus valores y con sus hábiles engaños. Por estos filtros pasa hoy la experiencia andina de vivir y morir, y de algún modo asimismo la experiencia positiva o bien la negación del Espíritu.

Entonces, el *pneuma*, el viento y espíritu de Cristo, se hace presente en medio de un escenario complejo que puede ser dibujado así:



El *pneuma*, proclamado y descrito por los escritos apostólicos, es don para todo creyente y para cada Iglesia. Además, es el Espíritu quien sostiene los ritos comunitarios: varias vivencias de Pentecostés, bautismo, imposición de manos, ordenación de ministros, y comunidad celebrante de la pascua nueva. Quien cree ha recibido el regalo del Espíritu (1 Tes. 4, 8; 1 Pe. 1, 2; Hb. 6, 4; Jn. 3, 5.8; 4, 23; 1 Jn. 2,20); y, aún más, somos santuario y morada del Espíritu (1 Cor. 3,16; 2 Cor. 6, 16; Ef. 2, 23). Esto fue así en los orígenes del cristianismo, y es así hoy en las comunidades y personas andinas. Como un viento suave y fuerte, misterioso y concreto, el *pneuma* de Dios habita, sustenta, anima a cada pueblo creyente. Podemos entender los ritos andinos como una clara fuerza y espiritualidad suscitadas por el Espíritu.

3.2. Carismas amorosos, y ambivalentes

El Espíritu no puede ser encuadrado. Su dueño no es la Iglesia; más bien la comunidad eclesial es mediación para la acción del Espíritu que sopla donde quiere y en innumerables formas. Esto es demostrado por los carismas, que están al servicio de la comunidad creyente y para beneficio de todos. El Espíritu encuentra su morada en la Iglesia y en todo el universo; está presente “en los movimientos en favor de una vida más



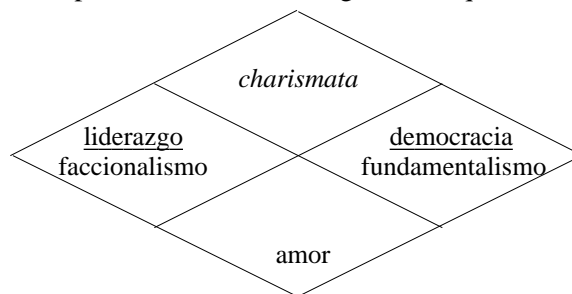
humana... en la espiritualidad de los pueblos indígenas...⁶. Durante nuestro encuentro se ha dicho categóricamente: “al pueblo indígena le queda su religión, su coraje”. Es, pues, como una fuerza espiritual con la cual vive y crece. Dicho de otra manera, se trata del coraje del amor.

Nos hemos acostumbrado a varias lecturas (antropológicas, políticas, psicológicas, históricas) de las cualidades y defectos de los quechuas, los aymaras, los mestizos. A menudo admiramos el liderazgo, la sabiduría, las habilidades tecnológicas con recursos limitados, la organización, el poder de curar, el arte, y tanto más. Por otro lado, cuestionamos su tendencia a la imitación y la sumisión a pautas dominantes. Pues bien, nos hace falta una lectura *pneumatológica*, tanto de esas cualidades como de esas carencias y errores. Cabe evaluar cada rasgo andino para sacar a luz sus ambivalencias, y medir cada ‘carisma’ con la única norma: el amor cristiano.

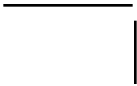
Podemos leer como obra del Espíritu, por ejemplo, tanto liderazgo por parte de personas ancianas, de mujeres, de responsables de acciones comunales. Podemos también considerar la violencia y la resignación dentro del mundo andino como signos de infidelidad hacia el Espíritu.

Hacemos igualmente una lectura crítica de la modernidad implantada en estas tierras. Ayer Guzmán ha formulado una pregunta crucial: “¿cómo articular la comunidad con lo moderno?”, que parecen avanzar por distintas direcciones. Se ha dicho aquí que lo moderno es apertura a lo mejor, universalidad, relaciones democráticas, tecnología, conocimientos, otra manera de vivir la fe. Opino que con lo dicho concuerda la visión andina. Por el contrario, la realidad comunal y espiritual de los Andes no está de acuerdo con lo masificado, excluyente, reduccionista, que conlleva la modernidad. Tampoco son aceptables los nuevos fundamentalismos: “la ciencia lo explica todo”, “el progreso es infinito”, “la religión cristiana salvará al mundo secularizado”, etc. Resumiendo: en cada ámbito andino una lectura *pneumatológica* detecta lo que construye amor y lo que destruye.

Lo dicho puede anotarse en el siguiente esquema:



⁶ Juan Sepúlveda, “Espíritu Santo”, en *Breve diccionario...*, *op. cit.*, pág. 82. Es notable que así piense un teólogo pentecostal.



Los carismas tienen, según el pensamiento paulino, un sentido principal: son gracia concedida por Dios (“Dios ha puesto...” (1 Cor. 12, 28); “a cada uno la manifestación del Espíritu (1 Cor. 12, 7ss); son gracias para el bien común (12, 7; 14, 12), y se sintetizan en el amor: éste es como el protocarisma (1 Cor. 13, 8.13)). Toda la comunidad tiene estos dones (1 Cor. 12, 1-14, 40); es el caso de la carismática ciudad de Corinto con sus identidades mayormente paganas. Pero los dones son casi siempre tranquilos y sencillos: creer y confesar a Cristo (1 Cor. 12, 3), vivir corporalmente gracias al Espíritu (Rm. 8, 11), anhelar la salvación (8, 23), orar (8, 26). Por consiguiente, en la existencia común de la gente está muy activo el Espíritu (y no en los fanatismos ni en la especulación supramundana). También está presente en eventos extraordinarios como el martirio, el trabajo incansable a favor de la liberación, la profecía, etc. Y todo esto, lo ordinario y lo extraordinario, es una praxis de amor. Este es el supremo don del Espíritu, y en ello se verifica la fidelidad o la infidelidad de la comunidad.

3.3. Moradas andinas

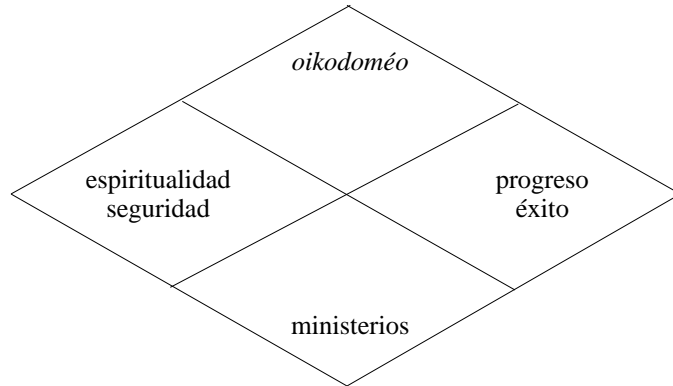
Descubrir al Espíritu conlleva un auto-descubrimiento de ser nosotros servidores y constructores de una casa y una humanidad nuevas. La espiritualidad y los ministerios no se encierran en sí mismos. Por el contrario, contribuyen a la obra del *pneuma* que renueva la faz de la tierra. Esto confronta la tendencia andina al ensimismamiento y las seguridades de corto plazo; y cuestiona asimismo parámetros de “éxito moderno” que eliminan las particularidades (como la andina) y uniformizan a todo el mundo.

¿Cómo está avanzando la población andina? Ayer se ha dicho que cabe una “conquista andina de la modernidad”; “aunque seamos arrasados por la modernidad, no vamos a ser vencidos”. También se ha opinado que las comunidades andinas aportan una “relación armónica con el universo y la humanidad” (O. Astorga). Se ha añadido: “profundizamos la justicia”, “tenemos un silencio sagrado”, “toda la vida es oración”, “sentimos el Reino en la solidaridad, la alegría, la familia”. También se ha afirmado: la teología andina no es *sobre* una espiritualidad, sino *desde ella* y *con* espiritualidad se reflexiona. En lo concreto, Clemente dijo: “con nuestras culturas construimos un mundo más justo”.

No es algo monumental. Son sencillas y acogedoras moradas, según la humildad que caracteriza el ser andino. Y son levantadas con diversos y múltiples aportes. Cada uno pone su parte en la obra común. Hay campo para todos los ministerios, carismas, talentos. A todos les une la causa común, incentivada en los pequeños núcleos andinos, y configurada por la espiritualidad de la Vida. No obstante, sí existen monumentos donde la gente andina son peones y colaboradores, y de los cuales quedan

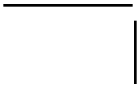


excluidos. Hoy, lo máximo es el “progreso” divinizado a través del éxito individual. Tenemos pues esta disyuntiva: ser ministros y corresponsables de la casa común, o ser siervos de monumentos exitosos. Creo que ante todo esto es muy relevante el sentido neo-testamentario de “edificar”, de *oikodoméo*. Antes de entrar a esto, hagamos un resumen de lo dicho:



La comunidad creyente y cada persona, según la Biblia, es morada, templo, santuario de Dios; y a la vez, somos los encargados de edificarla y desarrollarla. Así como el Espíritu nos hace morada de Dios, así también es el Espíritu quien anima a la comunidad constructora. San Pablo insiste mucho en el crecimiento de la comunidad, obra del Espíritu y tarea de cada miembro: “edificarse unos a otros” (1 Tes. 5, 11, y ver 1 Cor. 14, 3-5.12. 26; Rm. 14, 19; 15, 2; Ef. 4, 12.29), y en su propia labor constructora de comunidad creyente (1 Cor. 3, 9-15, 2 Cor. 10, 8; 12, 19; 13, 10). Esta es una exigencia para todos nosotros hoy en el mundo andino. Edificar comunidad, construir Iglesia, desarrollar una nueva humanidad. En la medida que nos guía y anima el Espíritu, esta delicada y visionaria labor va bien encaminada. En términos eclesiales son muchas moradas. Recordemos que en San Pablo casi la mitad de sus menciones de Iglesia es en plural. Aquí también, en estas tierras andinas, hay una pluralidad eclesial. San Pablo colaboraba en la configuración de iglesias en distintos medios culturales ⁷. En nuestro contexto se construyen iglesias con identidades quechuas, aymaras, mestizas, etc. Cabe añadir que en estas instancias eclesiales existe asimismo una pluralidad de teologías andinas.

⁷ Ver R. Schnackenburg, *The church in the New Testament*. London, Burns and Oats, 1968. Llama la atención a que el Espíritu conduce a iglesias que tienen varios componentes religioso-culturales (Jerusalén es judía, Antioquía es gentil y judía, y Corinto es mayormente gentil).



4. Conclusión: fidelidad comunal y moderna

El redescubrimiento de la Palabra y del Espíritu conlleva, como hemos venido diciendo, una reafirmación de la identidad y el proyecto andinos, en el contexto de la modernidad. Ser Cuerpo de Cristo y ser responsables del Reino implica un fortalecimiento a la identidad andina. Ser carismáticos y ser constructores de comunidad eclesial también incide en nuestra realidad andina, en particular en sus proyectos de vida al servicio de los cuales está la Iglesia. Entonces, la fidelidad a la Palabra y al Espíritu transforman nuestra realidad.

Al mismo tiempo estamos llamados a ser fieles a lo que cada uno y todos somos y anhelamos ser. En el caso de ustedes, pueblos originarios de este continente, cuentan con la fuerza de sus tradiciones, pero cargan igualmente en sus hombros la inseguridad ante la penetración de la modernidad. Se siente una especie de disyuntiva: o continuar siendo como son, o asumir lo moderno y sumergirse dentro de todo lo nuevo. No obstante, hemos visto que hay continuidad y complementariedad entre rasgos andinos y proceso modernos. También hemos subrayado los puntos de conflicto, ya sea porque lo andino es limitante o porque lo moderno es deshumanizante. Bueno pues, siendo fiel a lo que cada persona y comunidad es y busca ser, significa coherencia con uno mismo y sus posibilidades; y significa algo muy importante para la Tradición cristiana. Ella ha sabido estar abierta a los aportes de cada pueblo en la historia. Ahora lo constatamos con respecto a los pueblos andinos y su trayectoria en el mundo contemporáneo.

En conclusión, así como es falso el dilema de ser andino o ser moderno, también es falsa la disyuntiva entre ser andino o ser cristiano. Más bien, como hemos recordado en esta ponencia, personas y comunidades andinas han estado redescubriendo la Palabra y el Espíritu, y así han estado contribuyendo al conjunto de la Iglesia y a un mejor porvenir de la humanidad.

Diego Irarrázabal
Apartado 295
Puno
Perú



ANTONIO R. CERESKO.
Introducción al Antiguo Testamento.
Barranquilla, Seminario Teológico
Presbiteriano (Apartado Aéreo 6078),
1994. Traducido por Alicia Winters.

Jorge Pixley

La obra que tenemos el gusto de presentar a los lectores de *RIBLA* es un texto introductorio al Antiguo Testamento que es el resultado de cursos en la materia dictados en Canadá por su autor. Es a la vez un texto serio que aborda los libros del A. T. con criticidad, y un texto accesible para los estudiantes.

El autor, un religioso canadiense, es ahora profesor en el Instituto Pontificio de San Pedro, en Bangalore, India. Aunque en un intento de no abrumar al estudiante con datos, esta introducción no contiene referencias bibliográficas, su deuda con Norman Gottwald es patente y confesada en muchos lugares por el autor. El subtítulo del original inglés (Orbis Books, 1992) advierte al lector que se trata de “Una perspectiva liberacionista”. En efecto, Ceresko opina que la Biblia es un instrumento de liberación; si hay un hilo rojo a través de la obra es ésta, desde su introducción hasta su conclusión.

Y, ¿en qué medida cumple Ceresko con su intención de ofrecer un texto útil para introducir liberadoramente el A. T.? Lo primero, en términos



pedagógicos le daremos una nota de excelente. Es accesible al novato, con un lenguaje que evita discusiones técnicas, resolviendo las cuestiones disputadas sin entrar en los vericuetos de la discusión entre los eruditos. Contiene preguntas al final de cada capítulo que sirven para que el alumno controle su comprensión del material.

Habiendo tantas cuestiones disputadas, todo profesor encontrará puntos donde no está de acuerdo con Ceresko. La discusión en clase tendrá que resolver estos puntos, o darle a los alumnos una entrada a la discusión. Quien escribe no quedó conforme con el manejo de la perspectiva del historiador deuteronomista (HD). Ceresko dice, por ejemplo, que el HD considera la construcción de los santuarios en Betel y Dan “el pecado original” del Reino del Norte (pág. 137), pero no sitúa sociológicamente este punto de vista. Estas cuestiones también las puede suplir el profesor en clase, y no son defectos graves.

Más seria es la tendencia de Ceresko a hacer una crítica a la manera tradicional de evaluar los sucesos y después seguir utilizando esa manera para nombrar y ordenar los mismos. Ejemplos son su manera de tratar “la monarquía dividida” y “el exilio”. Más grave aún son las medias aguas con que Ceresko trata el surgimiento de la monarquía y la rebelión de las tribus contra Salomón y su hijo, donde no logra romper el dominio del HD en su evaluación sociológica. Es posible que esto se explique por su falta de comprensión del potencial de movimientos populares como los que hemos conocido en Centroamérica. Esto es una limitante en una lectura que se pretende “liberacionista”.

El texto está escrito para usarse en un curso introductorio de un semestre, lo cual es probablemente la extensión que recibe la materia en la mayoría de nuestros institutos. Para lograr este objetivo Ceresko ha omitido algunos asuntos importantes. El primero, es toda discusión de la historia del texto y de las traducciones. Aquí es indispensable que nuestros alumnos se familiaricen mínimamente con la *Septuaginta*, que fue la Biblia de los cristianos por varios siglos y que se halla disponible en la edición manual de Rahlfs. Parece que Ceresko mismo no maneja la LXX, porque no la introduce en puntos donde su uso es indispensable, como la rebelión de Jeroboán o el libro de Jeremías.

Es sorprendente que el padre Ceresko omita de su introducción al “Antiguo Testamento” los libros deuterocanónicos. Es cierto que trata superficialmente a Jesús ben Sira en su introducción a los sapienciales y que menciona Macabeos en su discusión de Daniel, pero ahí se queda. La edición original inglesa tenía una tabla donde se daban listas comparativas del canon católico y el canon protestante, que no han reproducido en la edición española. No obstante, tampoco en la edición inglesa se discute el proceso de canonización ni las disputas en torno al mismo durante la Reforma Protestante.

Ceresko está consciente de la perspectiva patriarcal del A. T. y la discute en varios lugares. Esto es importante. Sin embargo, ha optado por

omitir toda discusión del libro de Rut, de Ester, de Cantares y de Judit.

Estas omisiones son el precio que pagamos por un texto que se puede dominar en un solo semestre. Cuando le añadimos una discusión un tanto tímida de la perspectiva liberacionista en los análisis concretos, lo cual también hace más fácil el texto para el estudiante, el precio resulta alto. A pesar de estas reservas, celebramos la disponibilidad de este nuevo texto producido en América Latina con un formato sencillo pero atractivo y a un precio accesible.

Jorge Pixley
Apartado Postal 2555
Managua
Nicaragua



CHOD MYERS.
Evangelho de São Marcos.
São Paulo, Edições Paulinas,
1992, págs. 570.

Dagoberto Ramírez

Se trata de un comentario al Evangelio según San Marcos, obra publicada originalmente en inglés (*Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*), por Orbis Book, Maryknoll (New York), 1988. Nuestra presentación se hace a partir de la traducción al portugués, sin haber tenido acceso al original. Por lo tanto, no hacemos ninguna referencia a la calidad de la traducción.

La obra consta de cuatro partes. En la primera se explica la propuesta de lectura: una lectura política del evangelio de Marcos. Al mismo tiempo encontramos aquí algunas explicaciones respecto al texto y su contexto socio-histórico. La exégesis del evangelio propiamente tal se desarrolla en la segunda parte (Marcos 1, 1 a 8, 21), y en la tercera parte (Marcos 8, 22 a 16, 8). La cuarta parte contiene el sumario con las conclusiones finales del trabajo (Ideología y estrategia social de la comunidad de Marcos). El trabajo contiene además un postfacio y un apéndice, en donde se pasa revista a las distintas lecturas sociopolíticas actuales de la narrativa de Jesús. La bibliografía consultada cubre un amplio campo de la investigación sobre Marcos, que va desde 1951 a 1987. Se mencionan autores europeos y norteamericanos. Debemos destacar las referencias a algunos autores latinoamericanos (trece en total), lo que no es fácil encontrar en trabajos realizados en el Primer Mundo.



El autor define su metodología de trabajo como una estrategia de lectura socio literaria, en la cual el texto es un discurso ideológico que requiere, para su correcta interpretación, un análisis total y no apenas de sus partes aisladas. Utiliza el esquema centro-periferia para la lectura interpretativa de Marcos (hermenéutica). El evangelista escribe en oposición crítica al sistema imperialista romano, y en medio de la crisis del sistema judío dominante en Palestina en aquel momento. Por su parte, el autor de este trabajo escribe desde el centro (Estados Unidos), “desde las entrañas mismas del monstruo” como diría José Martí; “los que nos hallamos en el centro”, dice Myers, “no tenemos más remedio que hacer teología en casa de Faraón”, citando esta vez a Dorothee Sölle. Perteneciente a la generación de los setenta en Estados Unidos, se distancia de la interpretación bíblica noratlántica y se propone hacer más bien una lectura política del evangelio, en el contexto histórico de lo que considera la crisis en los Estados Unidos a finales de los años ochenta.

El autor realiza un excelente trabajo de exégesis y hermenéutica. Quiere sacar el texto de la academia —sin menospreciar el aporte de la moderna investigación bíblica, por supuesto— para ponerlo en relación con la vida de los pueblos oprimidos en su lucha cotidiana contra la injusticia y la opresión. Postula una lectura liberadora, de resistencia política frente a los poderes dominantes de este mundo. En su trabajo declara su simpatía por la tradición marxista en aquellos elementos que hacen a su discusión, por ejemplo, teoría y crítica de las ideologías en un modelo de sociedad en conflicto. No obstante estar de acuerdo con algunos aspectos del trabajo de F. Belo (*Lectura materialista del Evangelio de Marcos*), y discrepando de otros con ese autor, aclara que en su trabajo y postura no aplica exactamente un método materialista. Dice, por ejemplo, que los adversarios de Marcos eran “poderes” en el sentido apocalíptico, que incluían a los miembros de las clases dirigentes romanas y judías. Estos mismos poderes se encontrarían hoy en América del Norte. La ideología apocalíptica sería la más adecuada clave de lectura, no sólo para el evangelio de Marcos, sino para todo el Nuevo Testamento.

El texto total del evangelio se compone de dos libros interdependientes entre sí y con elementos constitutivos similares: Libro I de 1, 1. a 8, 21; y Libro II de 8, 27 a 16, 8. Ambos tienen: a) un prólogo, b) una campaña de acción directa, c) la propuesta de un nuevo orden, d) sermón, e) tradición de la pasión, y f) un epílogo.

La estrategia socioliteraria que postula el autor del trabajo tiene dos trayectorias dominantes, las que son aplicadas en la exégesis. Se trata de una estrategia subversiva, y otra constructiva. En la primera se busca subvertir el sistema dominante. En ella se ubican, por ejemplo, los “aspectos militantes” del ministerio de Jesús en Galilea (“el asalto” de Jesús al orden social judío en Cafarnaum, la “guerra ideológica” con los escribas y fariseos, el desafío a las autoridades romanas y a la hegemonía ideológica de los escribas y sacerdotes). La segunda trayectoria es “constructiva”, es



decir, redentora y afirmativa de la misión. En ella se busca crear una comunidad de discípulos y mantenerla en actividad creativa. En esta parte se habla, por ejemplo, de la “paciencia revolucionaria”; la “construcción de un nuevo orden social”; el Reino de Dios como reconciliación racial, como satisfacción económica de los hambrientos, etc.

La división en dos trayectorias es, sin embargo, una opción metodológica, dado que ambas instancias aparecen entremezcladas en la totalidad del texto. Ambas tienen su propia crisis y drama. La vertiente subversiva desemboca en un conflicto entre los guardianes del orden social dominante y Jesús, con su programa del Reino. La vertiente constructiva por su parte, se caracteriza por la dificultad de los discípulos para comprender el programa de Jesús.

En la cuarta parte se explica y sintetiza las posturas fundamentales del trabajo. La estrategia de la comunidad cristiana subyacente al texto del evangelio de Marcos tiene dos dimensiones, una social y otra ideológica. En lo social se trata de una narrativa que nunca termina, y aquí está la dimensión hermenéutica. El autor del texto de Marcos dejó inconcluso el relato, abierto al futuro y a disposición del lector. En lo ideológico se trata de un discurso apocalíptico. El Jesús de Marcos no muestra una actitud pasiva ante las autoridades. Es agresivo en el frente interno (la aristocracia sacerdotal judía), pero cauteloso frente al poder imperial romano. La explicación estaría en el hecho de que el autor escribe en Galilea. El texto refleja la estrategia social de una comunidad que lucha por sobrevivir en el momento histórico de la guerra judeo-romana en Palestina en el siglo I, concretamente durante la recuperación romana de Galilea entre el primero y el segundo sitio a Jerusalén. Los rebeldes nacionalistas reclutaban jóvenes en Galilea para apoyar la resistencia, y exigían a la comunidad de Marcos una toma de posición. La apocalíptica se refleja en la existencia de una comunidad inserta en los movimientos de resistencia judía a la tiranía romana, aunque caracterizada más bien por un “radicalismo no alineado” (pág. 491) con otros grupos radicales de la época (pág. 495). En síntesis, a partir de una cristología política (Jesús como profeta, sacerdote y rey) el texto de Marcos propone una nueva práctica política y socio económica para la comunidad cristiana.

En la parte hermenéutica, Myers dice:

...nosotros los norteamericanos debemos comenzar donde Marcos comienza: con un llamado al arrepentimiento. El resto de la narrativa (inconclusa en Marcos) depende de nuestra respuesta a ese convite (pág. 530).

Propone un discipulado radical de resistencia a la dominación:

...la lectura y la relectura de Marcos nos hacen penetrar cada vez más profundamente en una lucha permanente por proponer y



practicar el arrepentimiento y la resistencia al *locus imperium*” (pág. 534).

Sostiene que en este momento (Estados Unidos en 1987),

...el movimiento del discipulado radical está hoy bloqueado y desgastado, y algo similar se percibe en el Tercer Mundo (pág. 535).

Obviamente, estas afirmaciones son no sólo un análisis y una crítica a los sectores eclesiales progresistas, sino además un desafío que conviene recoger.

En el apéndice repasa críticamente algunas líneas hermenéuticas de las que se siente deudor; por ejemplo, la hermenéutica política anglo americana, la hermenéutica de la liberación que viene desde el Tercer Mundo, la exégesis sociológica (en especial la sociología funcionalista proveniente del Primer Mundo), la hermenéutica materialista, etc. De todo esto rescata el compromiso con la hermenéutica política inherente a la teología de la liberación, con un uso disciplinado de los instrumentos socio-científicos. Finaliza sosteniendo la centralidad de la cruz. Apuesta por una lectura de Marcos que aborde el carácter político de la cruz, pero sin desconocer que aun este abordaje no agota las implicaciones de la fe neotestamentaria: “Jesús crucificado como Justicia de Dios” (pág. 554).

El trabajo puede considerarse como un aporte interesante a la exégesis y a la hermenéutica bíblica, sin perjuicio de que las opciones ideológicas del autor pueden ser revisadas. El autor no podía prever que al año siguiente de publicar su trabajo (1988), la caída del Muro de Berlín (noviembre de 1989) dejaría en evidencia la fragilidad de los paradigmas que hasta entonces habíamos empleado para hacer teología en el Tercer Mundo. Lo que sí no ha cambiado son las esperanzas del pueblo y creyente que aún cree en el evangelio del Reino de Dios que Jesús de Nazaret proclamara.

Dagoberto Ramírez F.
Casilla 386-V
Santiago 21
Chile