

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 28

Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón



QUITO, ECUADOR



1997

CONTENIDO

FRANCISCO REYES ARCHILA. <i>Presentación</i>	5
FRANCISCO REYES ARCHILA. <i>Hermenéutica y exégesis: Un diálogo necesario</i>	9
MARIBEL PERTUZ G. <i>Carta a Filemón desde la perspectiva feminista</i>	37
ANÍBAL CAÑAVERAL OROZCO. <i>Pablos, Filemones, Apias y Onésimos. Por una casa (oikos) campesina</i>	44
FRANCISCO REYES ARCHILA. <i>Imaginación y exégesis. A propósito de una relectura de la carta a Filemón desde lo infantil</i>	53
IVONI RICHTER R. <i>La eficacia de la fe en la superación de desigualdades. Estudio exegético sobre la carta de Pablo a Filemón, Apia y Arquipo</i>	66
UWE WEGNER. <i>Comunidad y autoridad en Filemón</i>	81
NÉSTOR O. MÍGUEZ. <i>Esclavos en el Imperio Romano: el caso de Onésimo</i>	88
JOSÉ COMBLIN. <i>Fe y libertad en la carta a Filemón</i>	97
ELSA TAMEZ. <i>La carta a Filemón en el conjunto de las cartas paulinas</i>	101

RESEÑAS

- Aníbal Cañaveral, *Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad*, Bogotá, CEDEBI, 1995 (Colección Tierra y Cántaro n° 1) 107
- José Comblin, *Colosenses y Filemón*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1989, 120p. (Comentario Bíblico Ecuménico - NT) (la 1ª edición en portugués es de 1986, Editora Vozes/Editoria Sinodal/Imprensa Metodista, Petrópolis/São Leopoldo/São Bernardo do Campo, 108p) 110
- Michael Fricke, *Bibelauslegung in Nicaragua: Jorge Pixley im Spannungsfeld von Befreiungstheologie, historisch-kritischer Exegese und baptistischer Tradition*. Münster, LIT Verlag, 1997, 379p. .. 113
- Eduardo Hoornaert, *O movimento de Jesus*, Petrópolis, Editora Vozes, 1994. 159p. (Coleção: Uma História do Cristianismo na Perspectiva do Pobre, v.1) 118
- Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis, Fortress Press, 1995, 246p. 120
- Daniel Boyarin, *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro, Imago, 1994, 287p. (original inglés: *Carnal Israel*, Berkeley, 1993) 122
- Francisco Reyes Archila, *Hagamos vida la Palabra. Aportes para una lectura de la Biblia en comunidad*. Colección “Tierra y Cántaro” n° 2, Bogotá, CEDEBI, 1997, 196p. 124

PRESENTACIÓN

El sentido y la novedad de este número 28 de RIBLA está tanto en su origen, como en la manera de elaborarse, además de la perspectiva y los contenidos propios de cada artículo. La propuesta de este número surgió en el *III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, realizado en Medellín (julio 14-22 de 1995). Durante cinco días se tuvo la oportunidad de compartir un estudio de la carta a Filemón desde diferentes perspectivas hermenéuticas (feminista, campesina, urbana, negra e indígena). Posteriormente, en la reunión de los/las biblistas de RIBLA, realizado en Lima (mayo de 1996), se apoyó y se reafirmó la decisión de hacer un número de la revista con los aportes hermenéuticos provenientes del Encuentro Continental y con la contribución de varios biblistas exégetas. Es importante destacar el hecho de que la iniciativa, la propuesta y la reflexión hayan surgido del movimiento bíblico como una manera de responder a las necesidades percibidas y expresadas en el Encuentro Continental. Aunque, si somos justos, su origen se remite al CIB-92 (Curso Intensivo de Biblia, Barranquilla, Colombia) y, en particular, al estudio que Aníbal Cañaverall, desde su experiencia de lectura campesina, hiciera de la carta y que se plasmo en su comentario “Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad” (ver al final la reseña).

Para comprender el sentido y los objetivos de este número es importante recordar las conclusiones que se sacaron del III Encuentro Continental. Permítannos compartir algunas de ellas: *primero*, la urgencia de generar una relación más estrecha entre el movimiento bíblico (en concreto, los espacios de articulación nacional y regional) y los biblistas de RIBLA. *Segundo*, la necesidad de compartir la riqueza (intuiciones, aportes, desafíos, necesidades etc.) de las reflexiones que, desde las hermenéuticas específicas, habíamos realizado en torno a la carta a Filemón. *Tercero*, asumir la responsabilidad de comenzar a construir una exégesis propia, que respondiera a los desafíos que brotan de las lecturas específicas. En ese *contexto se decidió, por toda la asamblea, responsabilizarnos de elaborar un número de RIBLA* a partir de las reflexiones realizadas en dicho evento.

El otro elemento novedoso de este número es la manera como se ha elaborado. Es el fruto de una reflexión colectiva que surgió del movimiento bíblico en torno a la carta más pequeña del corpus paulino, la carta a Filemón; y, en concreto, a partir de las lecturas que los “nuevos sujetos” están haciendo de la Biblia, en diálogo con la exégesis que se está elaborando en nuestro continente y en el Caribe. Aquí es evidente y novedoso, en cierta manera, que la exégesis se haya puesto al “servicio” de los clamores y desafíos que brotan de la interpretación que las comunidades o grupos eclesiales están haciendo de la Palabra de Dios.

Para algunos será una sorpresa el que se haya escogido precisamente esta carta, la más pequeña y, aparentemente, insignificante del corpus epistolar paulino. A esto se agrega el hecho de que en la tradición exegética ha sido una carta poco estudiada, y no se le ha dado la importancia que merece. Haberla escogido responde a determinados criterios hermenéuticos, diferentes a los tradicionales, que marcan ciertamente la novedad de la lectura que se está haciendo de la Biblia desde los sujetos específicos en América Latina. *Rescatar* el valor de lo pequeño sobre lo grande, de lo afectivo sobre lo meramente conceptual, de la ética sobre lo exclusivamente teológico, de la práctica sobre la teoría, en un contexto donde se ha privilegiado lo segundo sobre lo primero. Esto afecta indudablemente a la misma interpretación de las cartas paulinas, precisamente, al recuperar otra perspectiva u horizonte de comprensión de las comunidades “paulinas”, de la misma persona de Pablo, de los escritos, de la teología paulina e, incluso, de los orígenes de cristianismo.

La irrupción de los “nuevos sujetos sociales” es quizás uno de los acontecimientos más significativos y relevantes de esta década que se destacaron en el III Encuentro Continental, y que afecta de manera profunda la interpretación y la exégesis que estamos haciendo de la Biblia en América Latina y el Caribe. Esta novedad, y las implicaciones que ella tiene, es objeto de reflexión del primer artículo: “*Exégesis y hermenéutica: un diálogo necesario*”.

Posteriormente aparecen varios artículos que sistematizan y amplían los resultados que a nivel hermenéutico nos ofreció el estudio de la carta en el III Encuentro Continental. Es interesante resaltar los énfasis que cada lectura puso en evidencia: *la hermenéutica campesina* destaca, desde el mundo de la casa y la cocina campesina, el sentido del oikos y de las nuevas relaciones que se dan a su interior. *La hermenéutica negra*, desde la experiencia histórica de la esclavitud y liberación, pone el énfasis en la condición social de Onésimo, en la realidad del esclavo que huye y que posteriormente es devuelto a su amo. *La hermenéutica feminista*, desde su experiencia como mujeres que han comenzado a recuperar su palabra y su dignidad, centra su interés en destacar el papel protagónico de las mujeres simbolizadas en Apia y en resaltar el lenguaje corporal y afectivo que envuelve liberadoramente el texto y la vida de las mujeres. *La hermenéutica indígena*, desde el mundo simbólico de nuestras culturas ancestrales, retoma como eje de sentido el tema de la autoridad y, desde allí, buscan una relación con la vida de la comunidad (integradas en ella la familia, el clan y la iglesia). Finalmente, *la hermenéutica infantil*, teniendo como horizonte el mundo de los/las niños/niñas, propone la imaginación como una mediación fundamental e imprescindible en la lectura de la Biblia, con el propósito de recuperar la visibilidad de los niños y el valor de la infancia.

Indiscutiblemente la riqueza de estos artículos es inmensa y muy profunda, lo que demuestra el dinamismo y la vida presente en la mayoría de la experiencias bíblicas y personas (de los animadores biblistas que sistematizaron estos aportes) involucradas, de una manera u otra, en la elaboración de estos artículos. También, es posible percatarse de los vacíos y de los desafíos (especialmente en el nivel exegético) que aún hacen parte de la lectura de la Biblia que se realiza desde la perspectiva de los sujetos específicos. Queda aún un gran camino por andar, pero ya estamos en marcha.

Seguidamente, encontramos varios artículos exegéticos sobre la carta de Pablo y Timoteo a Filemón, Apia y Arquipo (como lo propone acertadamente Ivoni Richter), de biblistas exégetas que acompañan el caminar bíblico. El primero de ellos, de Ivoni Richter Reimer, es *un estudio a nivel exegético* abordado desde la perspectiva de los esclavos y las mujeres, con el interés de rescatar la importancia y la centralidad de la carta; el resultado es un estudio sereno, serio, profundo y enriquecedor. Vienen después varios artículos que toman por regla general temas muy particulares: Uwe Wegner nos presenta una reflexión bien interesante sobre el sentido de *la autoridad y de la comunidad* en la carta. Néstor O. Míguez nos ofrece un estudio básico sobre *la situación de los esclavos* en el temprano imperio romano. José Comblin nos regala una “meditación” seria y “práctica” sobre el sentido *de la fe y la libertad*. Finalmente Elsa Tamez nos ubica la carta *a Filemón en el conjunto de las cartas*, ofreciéndonos un panorama más amplio para la comprensión de la misma y de la teología paulina (el pecado y la justificación por la gracia), así como su importancia en el conjunto del corpus paulino.

Como podemos inferir de lo anterior, hermenéutica y exégesis hacen parte esencial del proceso de la Lectura Comunitaria de la Biblia desde nuestra realidad de América Latina. No las podemos separar, las dos se necesitan, se cuestionan y se enriquecen mutuamente. Hay puntos de acercamiento y de convergencia muy valiosos e, innegablemente, asuntos todavía disonantes e incompatibles que generan cortos circuitos en la práctica de la lectura que las comunidades hacen de la Biblia. Los desafíos son muchos, pero nos anima el paso que hemos dado. Que este trabajo sea, ojalá, una forma de alentarnos mutuamente en ese camino común de comprensión de la Palabra de Dios.

Francisco Reyes Archila

Apartado Aéreo 077 183

Santa Fe de Bogotá 2 D.C.

Colombia

HERMENÉUTICA Y EXÉGESIS: *un diálogo necesario*

Resumen

Nos proponemos abordar un tema difícil y espinoso como es la relación entre hermenéutica y exégesis en la lectura que, en América Latina estamos haciendo de la Biblia. Nuestro punto de partida es el reconocimiento de la **ampliación y especificación del llamado sujeto histórico (los pobres)**, como la novedad fundamental que va a caracterizar, a recrear y a enriquecer la hermenéutica bíblica en nuestro continente y el Caribe. Hablamos así de “hermenéuticas específicas”. Posteriormente hacemos un reconocimiento de los aportes y de los desafíos que brotan de estas hermenéuticas, haciendo hincapié en el desfase que se da entre exégesis y hermenéutica bíblica, tal como se percibió en el III Encuentro Continental de Animación Bíblica. Luego presentamos algunas razones (**a nivel epistemológico, pastoral, de los sujetos y del lenguaje**) que nos ayuden a explicar el cortocircuito entre exégesis y hermenéutica. Planteamos a continuación la necesidad de reconocer los aportes de la exégesis latinoamericana a la lectura comunitaria de la Palabra y, al mismo tiempo, la necesidad de recrearla a partir de los aportes y desafíos que provienen de las hermenéuticas específicas. Finalmente proponemos **lo simbólico** como una mediación posible y necesaria si queremos superar el desfase planteado.

Abstract

We are addressing the thorny subject of the relation between hermeneutic and exegesis in Latin American Biblical interpretation. We start by recognizing that the recreates principal innovation which characterizes, and enriches biblical hermeneutic on our continent and in the Caribbean is the ampliation and specification of the historical subject (the poor). For this reason we speak of “specific hermeneutics”. Later we recognize the contribution and challenger which arise from these hermeneutics, emphasizing the discord between exegesis and hermeneutics as it was perceived in the III Continental Encounter of Biblical Animation. We then present reasons (epistemology, pastoral, subjects and language) which help to explain the short circuit between exegesis and hermeneutics. Next we suggest a need to recognize the contribution of exegesis to the interpretation of the Bible in community and, of the same time, a need to recreate it on the bases of the contribution and challenger of the specific hermeneutics. Finally we propose the symbolic as a possible and necessary mediation if we which to overcome this discord.

Introducción

Permítanos compartir algunas ideas y sentimientos en torno a la relación que se da entre Lectura Popular y Comunitaria de la Biblia (concebida como hermenéutica¹) y la práctica de comprensión de los textos (entendida como exégesis) en nuestro contexto latinoamericano y caribeño. Para hacerlo, queremos tener en cuenta dos fuentes, que a nuestro modo de ver las cosas, son bastante significativas y representativas: La primera, el estudio de la carta a Filemón realizado durante el III Encuentro Continental de Animación Bíblica realizado en Medellín (julio 14-22 de 1995); este Encuentro fue como un espejo donde se reflejó la realidad bíblica del continente. La segunda, los artículos que han salido en RIBLA a partir de la mirada específica de los sujetos sociales como las mujeres, los niños, los negros/as, los indígenas; este es otro espejo que refleja la realidad de la reflexión que podríamos llamar “de punta” en torno a las hermenéuticas específicas. Las dos son expresiones significativas del movimiento bíblico. Por esta razón creemos que esta reflexión se puede extender en términos generales a la relación entre hermenéutica bíblica y exégesis tal como se da en el movimiento bíblico latinoamericano y caribeño.

Somos sensibles y conscientes que estas líneas no son más que *un* aporte sencillo, relativo y particular que brota de nuestra experiencia de la lectura bíblica en las comunidades cristianas de base, de la participación en los espacios nacionales, regionales y continentales de animación bíblica, de la participación en algunos de los encuentros de los biblistas exégetas del continente y el Caribe, de la lectura de RIBLA, de la organización y realización de cursos y materiales de trabajo. Sabemos que corremos el riesgo de ser injustos, parciales o muy subjetivos; pero queremos afrontarlos conscientes de que ésta es tan *sólo una voz que busca crear inquietudes y abrir aún más la discusión en torno al tema.*

Queremos presentar tan sólo una muestra. Sabemos que no podemos generalizar ni absolutizar ninguna de nuestras reflexiones, pues el movimiento bíblico y la exégesis son mucho más de lo que nosotros o cualquier otra persona pueda conocer. El movimiento bíblico es como un inmenso jardín lleno de flores de todos los colores, tamaños, texturas y olores; no podemos hablar de todas las flores, tal vez lo hagamos de las que más nos llaman la atención, de las que están más cerca.

Indudablemente nuestras reflexiones irán por un camino de ida y vuelta, en un vaivén entre la realidad de la hermenéutica bíblica y la exégesis, comprendidas como expresiones del conjunto del movimiento bíblico. Tendremos como eje fundamental o como *punto de referencia la realidad de los animadores bíblicos o biblistas animadores* (de las comunidades y grupos bíblicos, como de los espacios más amplios de animación y articulación) y en concreto, la manera como en su práctica relacionan la hermenéutica y la exégesis.

¹ Retomamos la comprensión que Pablo Richard hace de la hermenéutica liberadora de la Biblia como la teoría sistemática y crítica del movimiento de la lectura comunitaria y popular de la Biblia. Es el acto segundo de esa práctica que es el acto primero, ver: Pablo Richard. “La Biblia en mano del pueblo - Por una lectura popular, comunitaria y pastoral de la Biblia”. En: *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: DEI, 1997, p.182. Esta aclaración es importante para poder comprender lo que viene después. No pretendemos sistematizar, cosa que sería imposible, esa práctica. Queremos tomar como referencia la teoría sobre esa práctica.

También es necesario en este movimiento de vaivén hacer alusión a los aportes, muy ricos por cierto, de los biblistas exégetas, que brotan por un lado de su compromiso con el movimiento bíblico y en concreto con las hermenéuticas específicas, llegándose a comprender sus reflexiones como una expresión de la realidad bíblica en las comunidades. Pero por otro lado es necesario comprender esos aportes como un esfuerzo de acercar la exégesis al movimiento bíblico, de hacerla más colectiva y popular.

El propósito de este artículo es el de aportar un pequeño grano de arena que nos ayude a integrar aún más la hermenéutica (o mejor dicho, las hermenéuticas) que estamos haciendo con la exégesis; y el de crear canales que nos ayuden a lograr un mayor acercamiento entre los biblistas exégetas y los espacios de animación y articulación del movimiento bíblico. Pero para que esto sea posible, es necesario resaltar los principales desafíos y perspectivas que brotan del movimiento bíblico y en concreto de las lecturas que se vienen haciendo desde los sujetos específicos.

1. Contexto histórico de la hermenéutica bíblica en América Latina y el Caribe

Partimos de la consideración de que la lectura liberadora de la Biblia en América Latina ha pasado por momentos históricos diferentes y que hunde sus raíces en nuestra historia de una manera casi imperceptible. Por ahora, queremos destacar dos de los momentos más recientes.

1.1. Una hermenéutica general que tiene como sujeto al pobre. Un primer momento

La fuerza y la originalidad fundamental que identificó la hermenéutica latinoamericana de la Biblia en las últimas décadas fue el reconocimiento de que el pobre, como sujeto histórico, estaba a la raíz de la lectura popular de la Biblia². Se hablaba de esta novedad como una ruptura política, espiritual y hermenéutica, en relación a los sistemas dominantes y a la lectura opresora de la Biblia. El resultado: el pueblo pobre de Dios comenzaba a apropiarse de la Biblia, especialmente a partir de sus luchas por la transformación de las estructuras sociales. Las CEBs eran el espacio eclesial fundamental de esta apropiación. Podemos reconocer este momento como la etapa fundacional de la hermenéutica liberadora de la Biblia.

Las palabras siempre se quedarán cortas, para poder expresar el significado de este momento, o para abarcar su inmensa riqueza. La Lectura Popular de Biblia, como se llamó al inició (y se sigue llamando)³, significó ante todo una nueva manera de leer

² Como expresión de esta novedad, ver: "Lectura popular de la Biblia en América Latina". En: *RIBLA*. no.1, San José: DEI, 1988, especialmente el artículo de Pablo Richard. "Lectura popular de la Biblia en América Latina - Hermenéutica de la liberación. La opción por los pobres como criterio de interpretación". En: *RIBLA*. no.3, San José: DEI, 1989. Ver también: Milton Schwantes. "Estilos bíblicos - Caracterizando el movimiento bíblico". En: *Perú Biblia*. no.10, año 3, p.5-8.

³ Al confrontar los volúmenes de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* (editada por el Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião de la Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, Brasil) se percibe la preferencia y la proliferación de la expresión "lectura popular de la Biblia", en relación a otras posibilidades y a otras lecturas.

la Biblia. Esto implicaba, entre otras cosas, un nuevo lugar social y teológico, un nuevo sujeto, nuevas mediaciones teóricas y prácticas. Se comenzaba a hablar entonces *del pobre como nuevo sujeto histórico (en un sentido social y eclesial), de la participación en el movimiento popular, de la necesidad de la mediación de las ciencias sociales críticas, para la comprensión de nuestra realidad y del texto bíblico*. Esta nueva manera de leer e interpretar la Biblia se expresó de muchas maneras; destacamos aquí algunas que consideramos que marcaron el camino de una manera particular⁴:

- Los espacios y las experiencias locales (CEBs, círculos bíblicos, grupos de catequesis, escuelas bíblicas, asambleas familiares, etc.) donde se comenzó a leer y a interpretar la Biblia.

- Los espacios nacionales, regionales o continentales de articulación y animación de las experiencias bíblicas. Es importante destacar en este punto, el papel decisivo que jugó el Programa Común de Biblia de la RED, en la consolidación de un movimiento bíblico articulado.

- Los cursos bíblicos en todos los niveles. Destacamos los Cursos Intensivos de Biblia (CIBs), los cursos regionales intensivos de un mes, los cursos nacionales, etc., especialmente por su importancia en la formación de muchas personas, que hoy están al frente de la animación del movimiento Bíblico.

- La rica producción literaria⁵. Entre ella es importante destacar: RIBLA/Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana; la Revista Bíblica Andina, publicación del movimiento bíblico de la región Andina; Estudios Bíblicos que surgió como una sección de la Revista Eclesiástica Brasileira; Biblito, publicación del Centro Diego de Medellín, Santiago de Chile. El Pueblo Hace Camino y Enlaces Bíblicos, órganos de información y formación del Programa Común de Biblia de la REDLA. Así, otros cuantos boletines y revistas de carácter nacional en varios países de América Latina.

- La propuesta de la lectura sociológica⁶ (en algunos casos se prefiere hablar de socio-histórica), que animó y orientó muchos de los artículos y comentarios de los textos bíblicos. Aquí es importante mencionar el aporte de muchos biblistas (que hoy están asociados alrededor de RIBLA) que con sus artículos, libros, asesorías y cursos nos animaron a muchos y a muchas a trabajar en esta perspectiva⁷.

⁴ Sobre una panorama del movimiento bíblico ver: Mercedes Brancher. "Movimiento bíblico". En: *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*. op. cit., v.6, p.25-38.

⁵ Un panorama de todo este fenómeno es posible palparlo en la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*. op.cit. Se han editado hasta el momento 7 volúmenes.

⁶ Sobre esta propuesta ver, por ejemplo: Gilberto Gorgulho y Ana Flora Anderson. "A Leitura sociológica da Bíblia". En: *Estudos Bíblicos*. no.2. Petrópolis: Vozes, 1984, p.6-10; Oscar Jiménez A. "Exégesis y liberación: Un aporte desde la sociología". En: *Pasos*, no.20, San José: DEI, 1989; Airtton José da Silva. "Leitura sociológica da Bíblia". En: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes. no.32 (1991), p.74-84; Néstor O. Míguez. *Una lectura socio-analítica del mensaje paulino en base a 1 Tesalonicenses*. Buenos Aires, 1989. Tesis doctoral, ISEDET; Francisco Reyes A. *La lectura sociológica de la Biblia una hermenéutica popular*. Bogotá: s.n., 1993 (hojas policopiadas); Fernando Torres M. *Apuntes sobre la lectura sociológica de la Biblia*. Bogotá: Dimensión Educativa, 1991 (hojas policopiadas); Uwe Wegner. *A leitura bíblica por meio do método sociológico*. São Paulo: CEDI, 1993 (Mosaicos da Bíblia, no.12).

⁷ Es justo mencionar a Milton Schwantes, José Severino Croatto, Néstor Míguez, Carlos Mesters, Pablo Richard, Elsa Tamez, Alicia Winters, Irene Foulkes, Jorge Pixley y otros/otras tantas.

- Los aportes a nivel de la hermenéutica bíblica latinoamericana⁸.
- Finalmente queremos destacar el papel de divulgación y formación, en la línea de esta lectura, de algunas instituciones, centros, seminarios y facultades de teología.

Es importante reconocer rápidamente algunos factores que influyeron en el origen y en la consolidación de este movimiento: El florecimiento de la Teología de la Liberación, la propuesta y la experiencia de la Educación Popular, la dinámica de las CEBs, el auge del movimiento popular y en concreto los triunfos revolucionarios de Cuba y Nicaragua. Sin este contexto es imposible comprender el desarrollo histórico de la hermenéutica liberadora de la Biblia.

1.2. Hacia una regionalización de la hermenéutica. Las hermenéuticas específicas, un segundo momento

Como fruto de la dinámica propia de la lectura popular de la Biblia, y como resultado de varios factores históricos (políticos, económicos, sociales, religiosos) se comenzó a vislumbrar la radicalidad de la novedad del pobre, preferentemente, *en una ampliación y especificación del llamado sujeto histórico*. Hay que comprender esta segunda novedad como una *recreación y un enriquecimiento de la Hermenéutica Liberadora de la Biblia*. Esta situación marca un nuevo momento, a partir de los albores de esta década, en la Lectura de la Biblia en América Latina, del cual queremos ocuparnos en las líneas siguientes⁹.

Es fundamental mencionar algunos factores históricos que influyeron en el surgimiento de esta novedad:

La profunda *crisis del sistema global de dominación*, una expresión más de la crisis de la modernidad¹⁰, que se refleja de varias maneras: primero, como el esfuerzo por fortalecer el sistema capitalista a partir de las políticas neoliberales (proceso de globalización de la economía capitalista). Segundo, como un proceso acelerado de mayor empobrecimiento y exclusión de las mayorías¹¹.

Otro factor decisivo, relacionado con el anterior, ha sido *la crisis de los socialismos históricos* y sus implicaciones en los movimientos de izquierda en nues-

⁸ Es necesario destacar aquí especialmente los trabajos de: Severino Croatto. *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: Aurora, 1984; Pablo Richard. "Lectura popular de la Biblia en América Latina". op. cit.; Carlos Mesters. *Por trás das palavras*. Petrópolis: Vozes 1974 (Habría que tener en cuenta otros trabajos publicados por Mester; merece una atención especial el trabajo realizado por Tereza Cavalcanti. *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina - A contribuição de Carlos Mesters*. Tesis de Doctorado, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, dezembro de 1991). Estas reflexiones influyeron de una manera muy significativa en la lectura que las comunidades hicieron de la Biblia.

⁹ Es importante mencionar el siguiente comentario: "Mujeres, indios, negros, continúan incomodando, obligando a que cada vez mas textos bíblicos sean apropiados de formas nuevas y sugerentes". Ver: *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*, op. cit., v.7, p.90. En el v.5, p.78, se menciona como el movimiento bíblico se va solidificando con criterios hermenéuticos desafiantes, haciendo referencia a la óptica de las culturas, de las razas, de los géneros, etc. Es muy significativo esta mención, a pesar de que se espera un desarrollo un poco mayor.

¹⁰ Ver Pablo Richard. *La Biblia en mano del pueblo*, op. cit., p.184.

¹¹ La pobreza se hace cada día más angustiante y desafiante. Esto hace evidente que una teología y una hermenéutica Bíblica de la liberación continúe teniendo vigencia e incluso, una mayor urgencia.

tros países. Se manifestó como una crisis global, tanto de sus presupuestos y paradigmas teóricos que los sostenía, como de sus mediaciones prácticas. En América Latina se expresó como un derrumbe de las esperanzas y utopías. Crisis que alcanzó también a la teología de la liberación, a la hermenéutica liberadora de la Biblia y a las CEBs. Esta crisis tuvo también mucho de positivo, ya que hizo emerger la pregunta por la identidad cultural de los pueblos y por las nuevas utopías, factores que nos ayudarán a redefinir los mismos proyectos históricos de liberación.

Paradójicamente esto significó también *un estallido de la diversidad y la particularidad*, como una forma propia de resistencia de las culturas populares. Esto se manifestó en *la irrupción de nuevos sujetos y movimientos sociales*, en las luchas y reivindicaciones más específicas de estos nuevos actores, y en el surgimiento de nuevas mediaciones teóricas y prácticas. Se amplió así la sensibilidad y la comprensión del pobre y de la pobreza a otros factores igualmente importantes, entre ellos, la cuestiones de género y los componentes culturales. Es, si se quiere hablar así, el esfuerzo por reconstruir la sociedad civil desde abajo, lo que implica también una reconstrucción del espíritu¹² (de las utopías, de los proyectos históricos, de las mediaciones prácticas y teóricas, etc.). Es aquí donde creemos que los “nuevos” sujetos sociales tienen un aporte muy importante y decisivo a la hora de buscar nuevos paradigmas teóricos que nos ayuden a comprender la sociedad, así como nuevas alternativas que hagan posible un nuevo proyecto histórico.

Han influido también la redefinición y recreación de los paradigmas y de las mediaciones prácticas, a nivel de la Educación Popular y, en general de las ciencias sociales.

Hablamos entonces del pobre como sujeto no únicamente en un sentido amplio y dinámico, sino también *en el sentido específico*, es decir, de los grupos sociales definidos por diferentes factores: los grupos étnicos (comunidades indígenas), las razas (grupos afroamericanos), las clases sociales surgidas de las relaciones de producción (los obreros), actores definidos por el ámbito geográfico de vida y reproducción social (campesino o urbano), todos ellos cruzados y relacionados con otros sectores de la vida social como el género (lo femenino-masculino) y lo generacional (niños, jóvenes, adultos, ancianos)¹³.

Esta comprensión del sujeto, liberada de la connotación economicista¹⁴ y politizada, que nos marcó en décadas pasadas, *ha sido la novedad y la fuerza fundamental que está recreando la hermenéutica bíblica latinoamericana y caribeña*¹⁵. En

¹² Pablo Richard. *La Biblia en mano del pueblo*, op. cit., p.183.

¹³ Utilizaremos en adelante la expresión de “sujetos específicos” para referirnos a esta rica y compleja realidad de los sectores sociales. Ver Mario Peresson. “Culturas populares: creación de cada día”. En: *Utopías*. Bogotá. no.23 (abr 1995), p.26.

¹⁴ *Ibid.*, p.26.

¹⁵ Como expresiones de esta novedad podemos mencionar: la realización del *III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, Medellín, 1995, donde tuvimos la oportunidad de reflexionar sobre las hermenéuticas específicas (feminista, campesina, negra, urbana e indígena). La creación en ese mismo encuentro de “experiencias referenciales” encargadas de animar, fortalecer y articular estas hermenéuticas. También es importante resaltar la rica producción literaria, que en los últimos años, se ha venido haciendo en cada una de las hermenéuticas; aquí hacemos eco a algunas de ellas. No podemos dejar de mencionar los numerosos cursos bíblicos, en diferentes niveles, que han comenzado a plantear esta perspectiva (semanas, encuentros, cursos de un mes, CIBs, etc.); y los nuevos espacios, que a diferentes niveles, se han creado para reflexionar, promover, fortalecer y articular estas hermenéuticas a niveles más locales y nacionales.

este contexto se comienza a hablar de “*hermenéuticas específicas*”. Éstas nos están mostrando un rostro más real y específico del pobre, nos están colocando nuevos desafíos. Esta “primavera” es el resultado de un largo caminar, difícil, de autoafirmación como sujetos históricos, que hoy está dando sus frutos. En este artículo, queremos ocuparnos fundamentalmente de este asunto.

Hay que reconocer, sin embargo, que a pesar del camino andado en la línea de las hermenéuticas específicas, en la mayoría de los casos apenas se está comenzando. Es un nuevo amanecer que nos está desafiando; las perspectivas y los desafíos son enormes, pero al mismo tiempo muy alentadores y esperanzadores.

2. Aportes de las hermenéuticas específicas

La novedad fundamental es pues la ampliación del sujeto. De una hermenéutica general que toma como sujeto al pobre se pasa a una regionalización de la hermenéutica que exige la especificación del sujeto (por esta razón hablamos de hermenéuticas específicas). Las hermenéuticas específicas se comprenden a partir de la hermenéutica general y viceversa. Hay un enriquecimiento mutuo.

Veamos algunos de los aportes fundamentales a nivel de cada una de las hermenéuticas.

2.1. Hermenéutica feminista

Queremos sistematizar algunos de los aportes más significativos de la lectura feminista a la hermenéutica bíblica. Destacamos especialmente los aportes que brotaron del III Encuentro Continental y los que provienen de las mujeres biblistas que han escrito en RIBLA¹⁶. Esto es una muestra significativa, aunque no exclusiva, de la inmensa riqueza de esta perspectiva en América Latina y el Caribe¹⁷.

- Es una lectura que se hace *desde las mujeres, a partir de sus luchas, problemas, sueños, esperanzas, de sus cuerpos, sentidos, dolores, placeres y silencios*. “Mujeres que leyendo la Palabra recuperaban su Palabra, su dignidad, su libertad frente a la familia, sus esposos, sus hijos, su comunidad.”¹⁸ Es la práctica de liberación (del sexismo, el racismo y la pobreza) y solidaridad de las mujeres, la que está ayudando a encontrar un nuevo paradigma, para leer la Biblia desde la óptica de género¹⁹.

- Entrar en el texto y descubrir en él un *mensaje liberador* para las mujeres.
- El trabajo de *deconstrucción y reconstrucción* del texto y de la vida. Supone una deconstrucción de los estereotipos, preconcepciones, representaciones simbólicas que definen los roles de las mujeres (y de los hombres) de una manera fija. Por eso, más que hablar de las mujeres en la Biblia, se quiere identificar los mecanismos

Ver especialmente: “Por manos de mujer”. En: RIBLA. no.15 San José: DEI, 1993; “¡Pero nosotras decimos!”. En: RIBLA. no.25. Quito: RECU, 1997.

¹⁷ Esto lo podemos comprobar con sólo ojear las introducciones y los índices de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*. Ver, por ejemplo, v.5, p.52-58.

¹⁸ *Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica*. Medellín: Programa Común de Biblia de la REDLA, julio de 1995, p.1.

¹⁹ Mercedes López Torres. “Mujeres que inventan salidas - Mateo 1,1-17”. En: RIBLA. no.25, op.

de normalización de las diferencias de género, de los dualismos que reprimen y hacen inviables *la construcción de las identidades tanto de las mujeres como de los varones*²⁰. Pero por otro lado, supone la reconstrucción de la identidad de la mujer (y, por tanto, la del varón) y de nuevos paradigmas que lo hagan posible.

- Una lectura a partir de la *sospecha* hermenéutica, que hace buscar por detrás del lenguaje y de las representaciones simbólicas androcéntricas, la presencia y la realidad de las mujeres²¹.

- El reconocimiento de que *la Biblia ha sido interpretada androcéntrica y patriarcalmente*. Esto nos han ayudado a reconocer que las interpretaciones supuestamente objetivas y científicas están sesgadas por una opción androcéntrica inconsciente; y que han servido para legitimar la marginación de la mujer en la iglesia y en la teología.

- Buscar un *marco de interpretación diferente* a la interpretación androcéntrica, que cuestione y destape las relaciones sociales patriarcales (en la vida y en la Biblia) y ayude a la transformación de la iglesia y de la sociedad, que ayude a comprender el pecado estructural del sexismo. Esto implica *la reformulación de nuevos paradigmas de interpretación* que permitan sacar otras conclusiones del mensaje del texto²².

- La necesidad de replantear *la autoridad bíblica*. Implica reformular lo que significa Palabra de Dios revelada en las sagradas escrituras. Nos han ayudado a reconsiderar la transcendencia de la Palabra con relación al texto, ésta se comprende especialmente a partir de la vida.

- La necesidad de *reconstruir* los textos y las propias estructuras simbólicas o concepciones profundas del mundo (imaginarios colectivos).

- La propuesta de una lectura a partir de *las relaciones sociales de género*. El desafío es analizar las diferencias sociales que aparecen en el texto. Implica analizar las relaciones hombre-hombre, mujer-mujer, mujer-hombre. La investigación histórica de género exige, también, una lectura clasista de la situación de las mujeres: su ubicación socioeconómica y su status civil como esclavas, libertas o libres condicionaba en grado extremo su existencia²³.

- Relacionado con el anterior, se plantea la necesidad de analizar *las relaciones de poder* en el conjunto social y su circulación. El poder se comprende como una práctica social, construida históricamente.

- Hacer una lectura desde los *cuerpos* sufridos, desde lo *cotidiano* y, en general desde lo *subjetivo*. Rescatar aspectos olvidados y marginados, como la sexualidad, el gozo, el placer, el amor, los sentidos, etc.

- Hacer *nuevas preguntas* al texto a partir de las experiencias de las mujeres en su lucha por la liberación.

- Afirmar *la visibilidad de las mujeres en la Biblia*, ver su condición social, rescatar su protagonismo, preguntar por las mujeres pobres y silenciadas, trabajar para que las mujeres puedan ocupar su lugar, como sujetos de su propia historia, de

cit., p.52.

²⁰ Nancy Cardoso Pereira. "Prostitutas - madres - mujeres - Obsesiones y profecías en 1 Reyes 3,16-28". En: *RIBLA*. no.25, op. cit., p.29.

²¹ Ute Seiber Cuadra. "La mujer en los evangelios sinópticos". En: *RIBLA*. no.15, op. cit., p.90.

²² Ver la presentación de *RIBLA*. no.25, p.8.

²³ Irene Foulkes. "Invisibles y despreciadas - Rescatar la historia de las anónimas". En: *RIBLA*.

la historia pasada y presente.

- *Recuperar la memoria perdida*, hacer justicia y ayudar a reconstruir la identidad como mujeres.
- La necesidad de relacionar las mujeres, con el ambiente cultural y la evangelización.
- *Desvelar las imágenes patriarcales de Dios* que se han transmitido y recuperar las representaciones femeninas.
- Rescatar una *teología y una espiritualidad* feminista.

Veamos algunas aspectos más exegéticos:

- Sacar a las mujeres, invisibilizadas y consideradas como inútiles, del abismo del silencio, por eso *es necesario leer ese silencio*. Por ejemplo, Apia, en el caso de la carta a Filemón.

- *La deconstrucción y construcción del texto*. Supone poner en evidencia las oposiciones internas (las determinadas por las relaciones de género, a nivel social, etc.), rescatar *las palabras* que viajan por el texto, su carga simbólica, especialmente las que pueden ser claves para una lectura feminista, en el caso de la carta a Filemón: hermana, casa, cuerpo, ternura (engendrar, entrañas, aliviar el corazón, rogar, suplicar)²⁴.

- Se acoge los aportes de otros métodos: sociológico, antropológico, histórico-crítico, estructuralista, así como la teoría de género, especialmente los elementos que más ayuden a una lectura liberadora de las mujeres²⁵. Hay una instrumentalización de estos métodos, en cuanto, ayudan a percibir la patriarcalización de los textos.

- La utilización de la noción de *patriarcado* para definir la sociedad y la cultura antigua. Esto enriquece la comprensión que tenemos de la sociedad en tiempos bíblicos. Es necesario reconocer que los textos bíblicos reflejan esa cultura. En estas sociedades, se representa y se consolida el poder, primariamente, a partir de las relaciones varón -mujer y de los estereotipos (que se repiten a nivel de la casa, de la familia, del Estado, etc.), que en el caso de la mujer la definen como pecadora, madre y esposa dócil. La consecuencia: la mujer “deja” de participar en la circulación del poder.

- Para entender los textos bíblicos es necesario tener en cuenta *los conflictos que se generan a partir de las relaciones sociales de género*. Para eso es necesario evaluar los sistemas socio-políticos preguntando por la circulación del poder y por la representaciones de género, a nivel real y simbólico²⁶.

- Relacionado con el punto anterior, se plantea la necesidad de trabajar la categoría de género, a partir de *las relaciones sociales de género*. Esto hace posible la crítica de los estereotipos que, aparentemente, privilegian a las mujeres, pero que en verdad inmovilizan la pregunta y la construcción de su identidad²⁷.

- Exige también una lectura que tenga en cuenta las relaciones sociales a nivel económico, político, intergeneracional, étnicas, etc.

no.25, op. cit., p.43. —

²⁴ Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica, op. cit., p.2.

²⁵ Ibid., p.9.

²⁶ Nancy Cardoso Pereira. “Prostitutas - madres - mujeres - Obsesiones y profecías en 1 Reyes 3,16-28”, op. cit., p.32.

²⁷ Ibid., p.34.

- Se busca *rescatar las propuestas alternativas* frente a las estructuras patriarcales. En el caso del análisis que se hace de Mt 1,1-17²⁸, se concluye que la comunidad de Mateo exige una ruptura radical respecto a las estructuras patriarcales y, a la vez, la creación de estructuras alternativas.

- Afirmar *la presencia, la visibilidad y el protagonismo de las mujeres* en las diferentes etapas históricas²⁹ (orígenes de Israel, monarquía, cristianismo originario) y en los diferentes ámbitos sociales (la casa, la familia, el culto, las luchas del pueblo, en lo cotidiano, la comunidad cristiana). Reconstrucción de la historia de las mujeres, especialmente desde las anónimas. Insistir que la historia de las mujeres hace parte integrante de la historia misma.

- Leer el texto preguntando por el cuerpo. La propuesta es leer, por ejemplo, Cantar de los Cantares³⁰ *con los sentidos*: ver, oler, pasar la lengua, oír, tocar. Generalizando, es preguntar por *los cuerpos* que vivieron los acontecimientos y las memorias, preguntar por los cuerpos que coleccionaron, conservaron y editaron los textos, y a partir de los cuerpos percibir las motivaciones que sustentan cada uno de los libros de la Biblia. Es preguntar por *los cuerpos de las mujeres, de los niños y las niñas*, por los cuerpos viejos, esclavizados. La atención al cuerpo es también el interés por los sentimientos, los sueños y, en general, por la subjetividad.

- La recuperación de *la cotidianidad* como un espacio de resistencia frente a las estructuras patriarcales dominantes.

2.2. Hermenéutica campesina

Aunque su desarrollo y su expresión ha sido más bien reciente y regional³¹, y a pesar de no manifestarse todavía en grandes publicaciones, creemos que su aporte puede ser muy significativo. Aquí intentaremos presentar algunas de sus contribuciones más valiosas y propias³².

- Lectura que parte de *la realidad de exclusión*, eliminación, muerte y desaparición del campesinado latinoamericano³³; pero también de sus luchas por la tierra y la reforma agraria.

- Es una lectura que exige entrar en *la cosmovisión campesina*³⁴, que tiene que ver con su manera de vivir el mundo, su *religiosidad, su cultura, sus símbolos*, etc.

²⁸ Mercedes López T. "Mujeres que se inventan salidas", op. cit., p.52-58.

²⁹ Por ejemplo: Alicia Winters. "La mujer en el Israel premonárquico". En: *RIBLA*. no.15, op. cit., p.19-33; Irene Foulkes. "Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas". En: *RIBLA*. no.25, op. cit., p.41-51.

³⁰ Nancy Cardoso Pereira. "¡Ah!... Amor en delicias". En: *RIBLA*. no.15, op. cit., p.59.

³¹ En la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* sólo se hace mención a la lectura campesina en el v.6 (1993) y se limita a un sólo título. Esto muestra su relativa novedad, pues sus raíces se hunden en la misma historia de las comunidades campesinas cristianas.

³² Para el objeto de esta reflexión tendremos en cuenta la *Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, op. cit., p.36-43, fue resultado de una reflexión conjunta de personas que están trabajando en experiencias campesinas; y el folleto de Aníbal Cañaverl. *Lectura campesina de la Biblia. Medellín: Articulación Continental de Hermenéutica Campesina*, Programa Común de Biblia de la REDLA, 1996 (Enlaces Bíblicos, no.1).

³³ *Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, op. cit., p.40.

³⁴ *Ibid.*, p.40.

Es importante tener en cuenta el desarraigo y la pérdida de identidad que sufren al emigrar a las ciudades.

- Está muy vivo el rescate de la *dimensión comunitaria* de la vida campesina. “...Esta escuela (bíblica) me ha ayudado mucho... porque me ha animado a los trabajos comunitarios y animado en el grupo que tenemos en la vereda”³⁵.

- Pero, al mismo tiempo, se busca rescatar la *dimensión personal y subjetiva*. En este sentido, se procura reivindicar la dimensión afectiva. Pues se precisa construir el equilibrio y la admiración de los sentimientos, para una mayor realización personal³⁶ (inclusividad subjetiva integradora). Con esto se quiere integrar lo subjetivo a las dimensiones tradicionalmente presentes como lo económico, lo político y lo religioso.

- *La tierra* ocupa un lugar central en la lectura campesina de la Biblia. Ésta nos ayuda a fomentar el amor por la tierra, buscando mantener la armonía con Dios. El bosque, el mar, la flor, el arco iris, el agua, el prado, el jardín, el monte, la lluvia, la semilla, la planta, los animales, el sol, las estrellas, la luna, la noche, nos revelan a Dios. La tierra se comprende como una madre que vive y genera vida, que alimenta y que sufre con los campesinos.

- Esto hace que esta lectura sea muy sensible a las cuestiones *ecológicas*. Por eso es necesario construir una *sensi-ecología*³⁷.

- Aparece también *lo cotidiano*. Se trata de una experiencia vivida desde la cotidianidad.

- *La mujer es presentada como una protagonista viva de la lectura campesina* de la Biblia. Esto ha contribuido en la práctica, a crear canales de diálogo entre las hermenéuticas. Algo igual ocurre con los niños y las niñas.

- Se ha comenzado a recuperar *la imaginación, los sueños, las intuiciones* como instrumentos que le ayuda al campesino a escarbar en la vida y en la Biblia. Compartamos la siguiente copla: “El campesino no entiende/ la racionalización/ y se entrega a la lectura/ con gran imaginación”³⁸. La imaginación ha sido el instrumento que ha ayudado a reconstruir los sueños.

- Hay una sensibilidad muy profunda por *el mundo de los símbolos*. Se lee un texto bíblico, comparando los símbolos campesinos con los símbolos de la Biblia. Tanto el mundo campesino como la Biblia están llenos de símbolos, mitos y sueños. Por ahí pasa y nos viene la Palabra de Dios. Palabra que es símbolo, mito, imagen, parábola, sueño, poesía³⁹.

- Hay una susceptibilidad muy especial por *lo pequeño*, por los detalles, por la contemplación, por las diferencias y por lo ecuménico. Pues hacen parte de su vida cotidiana. Esto explica entre otras razones, el que hayamos acogido la propuesta de estudiar en el III Encuentro Continental la más pequeña de las cartas paulinas.

- Ha sido también muy importante la sensibilidad *a la religiosidad y a la espiritualidad* campesina.

³⁵ Citado por Aníbal Cañaverall. *Lectura campesina de la Biblia*, op. cit., p.29.

³⁶ Aníbal Cañaverall. *Lectura campesina de la Biblia*, op. cit., p.47.

³⁷ Ibid., p.46.

³⁸ *Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, op. cit., p.41.

³⁹ Aníbal Cañaverall. *Lectura campesina de la Biblia*, op. cit., p.37.

Todos estos elementos se convierten en su conjunto en otra manera de escarbar los textos. Se trata, en últimas, de campesinar la Biblia. Esto tiene implicaciones en la exégesis de los textos. A manera de desafíos se plantean algunos elementos que tienen que ver con la exégesis:

- *Crear y apropiarse de herramientas adecuadas para hacer exégesis bíblica* desde la perspectiva campesina. Se destacan entre ellas: la subjetividad, la afectividad, el simbolismo, la intuición, la sospecha, la imaginación, la contemplación, la creatividad y los sueños.

- *Dialogar con los métodos tradicionales de hacer exégesis.* Aunque hay conciencia de que esto supone una recreación y una adaptación desde la cosmovisión campesina.

2.3. Hermenéutica negra⁴⁰

- El punto de partida *es la realidad que viven los negros y negras.* Se habla de conflicto racial, que se manifiesta como blanqueamiento, prejuicio y discriminación, aún religiosa, de la población negra⁴¹; pero también de sus luchas y del esfuerzo histórico por reafirmarse como sujetos sociales con una cultura y una identidad propia. Es necesario partir de la comprensión de un modelo social que crea siervos/as y esclavos/as; pero también de los modelos alternativos que se comienzan a forjar a partir de la resistencia de los que social y simbólicamente se consideran que están “abajo” y “afuera” de la dinámica social.

- Simbólicamente *la opresión y la discriminación* se representa principalmente en los *cuerpos* de los negros y negras (especialmente en el cabello, en sus rasgos faciales, en el color de su piel, etc.) o en aquello que tiene que ver con su cultura (formas de vestir, alimentarse, fiestas, expresiones religiosas, etc.). Lo malo, lo inferior, lo feo, se identifican con lo negro; al contrario, lo bueno, lo superior, lo bonito, se identifica con lo que no es negro. “De esta manera la expresión de la identidad se convierte en una vergüenza. Y esta identidad vergonzante procura “blanquearse” para recuperar su dignidad de persona”⁴². El blanqueamiento tiene lugar ya sea en la epidermis, ya sea en la psique de las personas.

- En el origen de esta dominación encontramos la intención, que históricamente el “blanco” manifestó, de querer destruir la cultura de los pueblos racialmente *diferentes*. Lo diferente continuo existiendo mediante la asimilación, pero dejó de ser él mismo, esto significó su negación.

- Para una hermenéutica negra de la Biblia, es imprescindible partir también de *la relación que, a través de la historia, se ha dado entre la comunidad negra con la Biblia.* Ha sido una historia fundamentalmente de desencuentros caracterizados por la soberbia y la dominación de quienes en nombre de Dios poseían la verdad y

⁴⁰ En el v.4 (1991) de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* se habla de la interpelación de la Biblia a partir de los sectores oprimidos, entre ellos los negros, ver p.35. Sólo vamos a encontrar un eco mayor de esta lectura en el no.19 de *RIBLA*. En los CIBs de Salvador (Brasil, 1994) y Santo Domingo (1996) se colocó este énfasis hermenéutico; la memoria de estos cursos es una muestra más de la necesidad y la posibilidad de leer la Biblia desde el mundo negro.

⁴¹ Heitor Frissotti. “Pueblo negro y Biblia - Reconquista histórica”. En: *RIBLA*. no.19. San José: DEI, 1994, p.48.

⁴² Jorge Cela. “Cuerpo y solidaridad”. En: *RIBLA*. no.19, op. cit., p.66.

el poder⁴³. La Biblia es una herida porque no fue neutra. La Biblia fue utilizada con la intención de acabar con la identidad, la libertad, la dignidad y la fe del pueblo negro; para legitimar la esclavitud, la discriminación y la explotación; para justificar su sufrimiento y “maldecir” su raza, sus orígenes; para demonizar su mundo. El primer paso hermenéutico y político, como afirma Heitor Frisotti⁴⁴, es ubicarnos en este dolor, hacer memoria, arriesgar la piel, abrir la herida que, por siglos, la interpretación de la Biblia forjó en la piel y en el corazón de las comunidades negras.

- La Biblia *fue utilizada para someter a las mujeres*, sobre todo a las negras, atribuyéndole simbólicamente ciertas características, que no dejan de ser más que estereotipos y prejuicios socialmente construidos: la fragilidad de la carne, la sensualidad, la tentación y, por tanto, la ocasión para el pecado. La Biblia sirvió para legitimar la desigualdad entre hombres y mujeres, blancos y negras y, como consecuencia, el arrinconamiento de las mujeres, especialmente de las negras, al espacio de lo privado y de la sensualidad.

- A pesar de que la Biblia todavía ha sido para los pueblos negros una fuente amarga, negada, etnocéntrica, excluyente, secuestrada, ésta *comienza a rescatarse como una fuente viva, que anima su caminar y sus luchas de liberación*.

- Se considera la comunidad negra *como sujeto hermenéutico*.

- Otro elemento esencial en la lectura negra de la Biblia es partir de las fuerzas de *resistencia* de los negros en América latina y el Caribe. Esta resistencia tiene sus raíces más profundas en la experiencia histórica y cultural de estos pueblos.

- *El reconocimiento de que la negritud es sobre todo un componente cultural*⁴⁵. Ha sido especialmente la cultura negra un elemento de resistencia. Pero opinar de esta cultura, es hablar de su religión ancestral, del cuerpo, de la solidaridad, de la tierra, de sus cultos, de sus divinidades.

- *La religión ancestral*. Esta ha sido un elemento clave para la resistencia histórica de estos grupos y como una manera de preservar la identidad cultural negra. Las rebeliones de esclavos negros estuvieron inspiradas en elementos religiosos⁴⁶. Entre los elementos religiosos, es fundamental rescatar la importancia de los terreiros, del culto a los antepasados, del rostro negro de Dios, de su espiritualidad⁴⁷. La religiosidad, cargada de una fuerte simbología, enriquece la reflexión y el comparar comunitario de la lectura bíblica⁴⁸.

- Es importante destacar *la experiencia de Dios en estas culturas*. Se parte del presupuesto de que Dios está presente en la historia del pueblo negro, y que se manifiesta como un Dios que salva y libera. En la misma religión negra se tiene conciencia de que Dios se revela a través de la naturaleza, de su historia, de los antepasados, en los ritos, en la tradición, en los símbolos, en la comunidad. La vida del pueblo es considerada como “tierra santa”, lugar de revelación y manifestación plena de Dios⁴⁹. Esta presencia de Dios en la vida es especialmente cantada y danzada. Les

⁴³ Silvia Regina de Lima. “Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies”. En: *RIBLA* no.19, op. cit., p.40.

⁴⁴ Heitor Frisotti. *Pueblo negro y Biblia*, op. cit., p.48-61.

⁴⁵ Jorge Cela, op. cit., p.63.

⁴⁶ Heitor Frisotti. *Pueblo negro y Biblia*, op. cit., p.67.

⁴⁷ José María Pires. “Yo oí el clamor de este pueblo”. En: *RIBLA*, no.19, op. cit., p.13-16.

⁴⁸ *Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, op. cit., p.29.

⁴⁹ Silvia Regina de Lima, op. cit., p.42.

ayuda a recrear su identidad. Por esta razón, la lectura de la Biblia se comprende como una espiritualidad, un participar de una experiencia de fe y no propiamente como un método⁵⁰.

- Estos elementos propios de la cultura y la religiosidad negra, podrían enriquecer las culturas de otros pueblos y grupos sociales, la iglesia, la teología y la misma espiritualidad cristiana; como aportes para la construcción de un nuevo orden social desde los excluidos y, para la recreación de nuevos paradigmas antropológicos que valoren más lo festivo, lo lúdico, el valor del cuerpo, etc. Hay incluso elementos propios de estas culturas que nos pueden servir como *esquemas disponibles para la comprensión de la misma escritura y de la experiencia cristiana*⁵¹ y que nos pueden ayudar a renovar muchos de los principios o paradigmas desde donde estamos interpretando la Biblia.

- Otro elemento esencial, que aparece en la lectura que las negritudes hacen de la Biblia, es la valoración de *la dimensión corporal*. El cuerpo se torna una mediación hermenéutica fundamental. Se comprende, interpreta, expresa y se representa toda la realidad a través del cuerpo. Muy relacionado a este punto, es la importancia que se le da a lo *festivo, la música, los colores, la comida, la oralidad*.

- Es una hermenéutica que parte de su cultura, de su *cotidianidad*. De ahí la importancia de lo lúdico y lo celebrativo de las comunidades: los cantos, las dramatizaciones, los versos, las danzas; en una palabra *la fiesta*. Esta se comprende como la celebración corporal de la solidaridad, que es lo que ha permitido enfrentar las situaciones de opresión.

- La dimensión de la *solidaridad* también aparece como un elemento primordial de la cultura negra, que les ayuda a enfrentar su propia situación de discriminación y exclusión, a poder afirmar su identidad, y su vida contra las fuerzas de la muerte⁵².

- El dolor, la identidad y la historia de fe del pueblo negro y sus luchas (experiencia de los quilombos o los palenques), la familia, la comunidad, la solidaridad étnica, son los presupuestos hermenéuticos, desde donde se comienza a leer la Biblia.

- *La necesidad y las posibilidades de conversión, a nivel social y personal*. Por eso, como afirma Silvia Regina de Lima⁵³, es necesario, si queremos acercarnos a la manera como el pueblo negro entiende y vive el mensaje bíblico, (y su propia experiencia) desarrollar algunas actitudes: *Ver su realidad*, lo que exige una aproximación, un “estar con”, dejarse envolver por sus propias experiencias; *escuchar* sus propias experiencias, sin preconceptos; *conocer* su mundo, entrar en él, ponerse en su propia carne, en su historia, en sus sentimientos; *callar*, hacer silencio, contemplar; *bajar y encarnarse* (misericordia) en su propio mundo. Es el encuentro con un pueblo santo, por eso la actitud debe ser la de “sacarse las sandalias”, pues son ellos y ellas la reserva de dignidad que nos puede ayudar a reconstruir la humanidad.

- La anterior implica *romper con los patrones de racionalidad de la cultura occidental*, que no permiten percibir la riqueza de la cultura negra⁵⁴.

⁵⁰ Ibid., p.42.

⁵¹ Marcos Villamán. “Resurrección y reivindicación de la vida”. En: *RIBLA*. no.19, op. cit., p.118.134.

⁵² Jorge Cela, op. cit., p.69-72.

⁵³ Silvia Regina de Lima, op. cit., p.40-42.

⁵⁴ *Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica*, op. cit., p.34.

A nivel exegético queremos destacar:

- Las *preguntas* dirigidas al texto, aunque parte de la comprensión de una sociedad, que crea esclavos y siervos⁵⁵, no se queda en este punto. Se pregunta también sobre las situaciones de discriminación, exclusión o pérdida de identidad, el dolor del justo, la opción por los últimos y pequeños; en el caso de la carta a Filemón, la lectura *se sitúa desde la realidad del esclavo que huye, que resiste desde la vida, pero que es devuelto a su amo*⁵⁶.

- Se parte también de la comprensión de un modelo alternativo de sociedad comunitaria. (Se recuerda, por ejemplo, el modelo de sociedad alternativo originado en la experiencia del éxodo y/o el modelo propuesto por Pablo en la carta a Filemón⁵⁷.)

- La necesidad y las posibilidades de conversión a nivel social y personal.

- Es importante destacar la lectura de algunos textos bíblicos, que se está comenzando a hacer, desde la mirada propia de la negritud.⁵⁸

2.4. Hermenéutica indígena⁵⁹

- Al igual que las anteriores hermenéuticas, el punto de arranque es la misma *situación que viven los pueblos indígenas*. Es la historia de más de 500 años de dominación, pero también de *resistencia* contra la cultura occidental colonial. Lo que a diario se ve en la realidad, es la situación de angustia a la que el pueblo está sometido, por las decisiones tomadas por quienes detentan el poder. El proyecto neoliberal que se implementa especialmente en los países pobres y que contempla la exclusión de su seno del 70% de la población (indígenas, campesinos, negros y mestizos).

- Hay un reconocimiento del *emerger de los pueblos indígenas*. Estos están planteando un proyecto de vida, pensado por todos y para todos los pobres⁶⁰. Hay una mayor sensibilidad y conciencia de que los pueblos indígenas son sujetos históricos, que participan de un mismo proceso de lucha por la justicia, de rescate de su memoria e identidad.

- La Biblia también ha sido, en el contacto con el pueblo indígena, un *desencuentro traumático*, en los que ella no significó una buena noticia. Ha sido un ins-

⁵⁵ Ibid., p.21.

⁵⁶ Ibid., p.30.

⁵⁷ Ibid., p.21-22.

5

Ver algunos trabajos significativos: de Marcos Villamán. "Resurrección y reivindicación de la vida", op. cit., p.117-134. En el caso de la comprensión de la resurrección, el autor nos muestra cómo en la cosmovisión de las culturas negras tradicionales hay esquemas interpretativos disponibles para comunicar esta experiencia. Entre estos esquemas encontramos: la evidencia de que los muertos están vivos, la posibilidad de comunicarse con los muertos, la solidaridad generacional con los ancestros, la valoración de la corporeidad, etc. Otro trabajo es el Maricel Mena L. *Lectura de Hch 8,26-40*. Maestría en Biblia, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião de la Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1997.

⁵⁹ Esta hermenéutica comienza a tener un auge muy especial a partir de 1992, en la coyuntura del V Centenario. El v.5 (1992) de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* la va a resaltar de una manera especial, ver p.27-31. 433; aunque ya se menciona en el v.3 (1990), p.368. Esto se viene a ratificar con la realización del Curso Intensivo de Biblia realizado en Bolivia (1995) con este énfasis especial. Fruto de este curso es el no.26 de *RIBLA* dedicado a la lectura indígena de la Biblia.

⁶⁰ Eleazar López H. "Pueblos de la Biblia y pueblos indios hoy". En: *RIBLA*. no.26 (1997), Quito:

trumento para legitimar la dominación, explotación, división y exclusión⁶¹. La actual lectura de la Biblia está hecha en la cultura liberal y moderna dominante, *que ignora completamente el mundo cultural no-occidental del tercer mundo*⁶², diríamos que también es hecha a partir de sus presupuestos epistemológicos y hermenéuticos.

- Pero por otro lado *hay una paulatina apropiación de la Biblia* de parte de las comunidades indígenas, a partir de su propia cosmovisión. En algunos casos, la Biblia en el mundo indígena pasó a ser parte de su cosmovisión. Es utilizada en las comunidades cristianas como fuente y como guía en la reflexión⁶³. Se afirma la existencia de una hermenéutica bíblica india o una lectura india de la Biblia.

- Hay un *diálogo del mundo indígena con la Biblia*. En el primer momento se busca comprender la cultura propia del mundo indígena. En el segundo momento se procura comprender el mundo cultural de la Biblia. En este diálogo, la cultura se enriquece, se valora, se promueve y se fortalece. Indudablemente, en ese contacto, se pone un énfasis especial en los mitos y símbolos. La lectura de la Biblia desde la cultura se plantea como un diálogo y una recreación simbólica⁶⁴. La Palabra Indígena se va encontrando con la Palabra de la Biblia, en condiciones de iguales. Una y otra, juntas, en diálogo de búsqueda de la Palabra⁶⁵. La Biblia ayuda a recuperar la Palabra de los pueblos indígenas y viceversa, la Palabra de los pueblos indígenas nos ayuda a recuperar la riqueza de la Palabra bíblica.

- Para los pueblos indígenas *la Palabra de Dios está en su cultura*, en la tierra, en la naturaleza, en sus luchas, en los acontecimientos cotidianos. La Palabra de Dios (encuentro de la vida con la Biblia) se torna liberadora, se van valorizando sus mitos y sus ritos; pero, al mismo tiempo, se va ayudando a recuperar todo el sentido liberador y humanizador de la Biblia. El evangelio enriquece la cultura; pero, de la misma forma, la cultura enriquece el evangelio. Se comienza a descubrir las grandes semejanzas entre las culturas indígenas y el mundo de la Biblia (la cuestión de la tierra, las estructuras sociales tribales, la sabiduría, las prácticas de reciprocidad, etc.)

- Entre los principales *elementos culturales* que se han destacado en ese diálogo del mundo indígena con la Biblia, encontramos:

- *La tierra*, la Pachamama. Se encuentran muchas semejanzas en la Biblia y en la cultura, destacando a pesar de las diferencias históricas, el amor a la tierra, la comunicación de Dios a través de la naturaleza, la tierra como don de Dios (a él le pertenece), por tanto no puede ser vendida la “propiedad” colectiva de la tierra. Sin tierra se destruye la vida, porque se rompe la relación con Dios, con la naturaleza y con los hermanos; por eso la tierra siempre será promesa. La Pachamama encierra el alma indígena y en ella se encuentra la expresión de Dios⁶⁶.

- La centralidad de *la familia ampliada* (la *mispajah* en la Biblia, Ayllu en los pueblos indios andinos) es central en la constitución de los indios andinos, como lo

RECU. p.16.21.

⁶¹ Victoria Carrasco. “Antropología indígena y bíblica - ‘Chaquiñan’ andino y Biblia”. En: *RIBLA*. no.26 (1997), op. cit., p.24-25.

⁶² Pablo Richard. “Interpretación de la Biblia desde las culturas occidentales”. En: *RIBLA*. no.26, op. cit., p.46.

⁶³ Humberto Ramos S. “Biblia y cultura”. En: *RIBLA*. no.26, op. cit., p.11.

⁶⁴ *Ibid.*, p.13.

⁶⁵ José Luis Calvillo E. “La palabra de Yavé, de Ezequiel a Chiapas”. En: *RIBLA*. no.26, op. cit., p.111.

fue en los orígenes de Israel. A pesar de las obvias diferencias, tanto en la Biblia como en las culturas indias, los animales y la tierra forman parte de la familia extensa; igual ocurre con el papel religioso y social de las fiestas, con las relaciones de parentesco, con la autoridad de los ancianos (los padres o patriarcas en el Israel tribal), con las alianzas comunitarias o intertribales, la ausencia de propiedad privada, la ayuda mutua o reciprocidad, etc.⁶⁷.

- Un elemento bien importante es la comprensión *del tiempo y del espacio*⁶⁸. Aunque poco se han trabajado a nivel bíblico, las culturas indígenas nos aportan una concepción que nos pueden ayudar a comprender mejor los textos bíblicos.

- La lectura indígena⁶⁹ *parte de la cultura del maíz*, de las costumbres ancestrales de uso, almacenamiento y sentido religioso. La coca es el otro elemento articulador y principio de la comunidad (cultura de la coca).

- *Otros elementos*: la ética comunitaria, el mundo de la reciprocidad, la oralidad y el carácter simbólico/mítico de las tradiciones (la minga en los pueblos indígenas, el goelazgo en el mundo del Israel tribal).

- Un presupuesto central es *la comprensión de Dios y de su revelación*. Se parte del convencimiento de que en las culturas indígenas se da una revelación plena, significativa y profunda de Dios. El Dios (o los Dioses) en las culturas indígenas, conocidos desde hace milenios, son reconocidos en el Dios que les muestra la lectura de los textos bíblicos. Su identidad como andinos, es fortalecida por la Palabra Cristiana⁷⁰. Al mismo tiempo, la teología indígena, ha ayudado a enriquecer las representaciones del Dios cristiano (el caso de la recuperación de un Dios ligado a la tierra).

- En la lectura que se hizo de la carta a Filemón, se destacó con bastante fuerza el papel del anciano como autoridad moral.

2.5. Otras hermenéuticas

En este punto es de justicia mencionar otras dos hermenéuticas que también han comenzado a abrirse camino: la *hermenéutica urbana y la infantil*. La primera fue presentada en el III Encuentro Continental; sin embargo todavía no ha tenido espacios de expresión a través de publicaciones con una cobertura amplia como RIBLA, aunque sabemos de algunos esfuerzos por leer la Biblia desde la perspectiva multifacética de las grandes ciudades, especialmente a partir de la marginación y pobreza urbana y de los espacios intermedios que permiten una expresión de las diversas culturas (la de origen campesino, los jóvenes, los habitantes de la calle, etc.)⁷¹.

La *hermenéutica infantil* no estuvo representada en el III Encuentro Continental, aunque sabemos de algunos esfuerzos más locales por reflexionar la carta a

⁶⁶ Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica, op. cit., p.55.

⁶⁷ Victoria Carrasco, op. cit., p.30-31.

⁶⁸ Ibid., p.34. Es bien interesante la reflexión que nos proponen. .

⁶⁹ Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica, op. cit., p.55.

⁷⁰ Diego Irrarrázabal. "Interpretación andina con la Palabra y Dios". En: RIBLA. no.26, op. cit., p.64-65.

⁷¹ Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica, op. cit., p.45-49. El no.4 de la Revista Bíblica Andina hay un intento por relacionar "Biblia y ciudad". Es necesario mencionar los trabajos de Carmiña Navia en Cali, Colombia; un ejemplo: "El profeta Isaías: una miradas a la ciudad". En:

Filemón desde esta perspectiva⁷². Hay que resaltar algunos esfuerzos por acercarnos a la Biblia desde la óptica de la infancia⁷³, por generar algunos espacios de articulación, encuentro y reflexión en torno a esta hermenéutica. Es una lectura hecha desde *el corazón y el cuerpo de los niños y las niñas*. Entre otros propósitos, está interesada en destacar la presencia o ausencia de ellos y ellas en la Biblia, rescatar los textos donde ellos y ellas aparecen (que son relativamente pocos), hacerlos/las visibles allí donde no son mencionados, recuperar el sentido liberador de los textos usualmente utilizados para mantener el dominio de los adultos, con el interés de que ayude a crear nuevas relaciones sociales en donde los niños y las niñas jueguen un papel protagónico. También se lee la Biblia para demostrar la importancia que tienen los niños para una mejor comprensión de los pasajes bíblicos, para rescatar algunas categorías hermenéuticas como *la imaginación, los sueños, el juego*, etc. Sin embargo, lo más importante (y a la vez el desafío más grande) es hacer una lectura desde sus propias formas de ver, de sentir y de valorar el mundo que los rodea. Se trata de que al animador bíblico se *coloque en su lugar* (en el sentido de empujarse), de sentirlos, verlos y valorarlos, cuando se hace la lectura de cualquier relato. *Pero el propósito primordial y el ideal es que ellos/ellas lleguen a ser sujetos de su propia lectura de la Biblia.*

2.6 - Algunas conclusiones

Estas contribuciones e intuiciones a pesar de ser todavía muy embrionarias, han sido muy proféticas y alentadoras. Sabemos que son esfuerzos que todavía no son apropiados y manejados completamente por las comunidades y grupos (lo que es comprensible, pues eso debe ser el fruto de un largo caminar), pero que nos comienzan a mostrar en unos casos rupturas, en otros desplazamientos muy significativos en relación a los presupuestos epistemológicos que alimentan todavía nuestra hermenéutica y exégesis bíblica. Esto no significa una negación de estos presupuestos, sólo que ahora la referencia a ellos empieza a ser más crítica.

Los aportes de cada una de las hermenéuticas todavía *son considerados muy sectoriales o regionales, propios de cada una de las hermenéuticas; sin embargo, se comienza a reconocer que pueden enriquecer a las demás hermenéuticas*. Son aportes, y esto es más comprensible, que todavía no se integran en la labor más exegética.

Queremos destacar algunos de los principales aportes, que son la vez verdaderos desafíos para la exégesis bíblica que hacemos en América Latina y el Caribe:

Utopías. no.49 (oct. 1997), p.22-27.

⁷² Ver a propósito la mención a este tipo de lectura en: *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*, op. cit., v.6, p.84, v.5, p.78. Aunque se presentan algunos artículos sobre niños (v.7, p.465), todavía no aparece bajo el título de lectura o hermenéutica infantil.

⁷³ Mencionamos sólo algunos de los que conocemos: de Nancy Cardoso Pereira. "Piedras, caja y papel. Leyendo la Biblia con los niños". En: *Revista Bíblica Andina*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, no.3 (feb. 1994), p.39-41; "La profecía y lo cotidiano: La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo". En: *RIBLA*. San José: DEI. no.14 (1993), p.7-21; "O messias precisa sempre ser criança". En: *RIBLA*. Petrópolis: Vozes. no.24 (1996/2), p.18-26; Francisco Reyes A. "Volver a ser como niños - Una hermosa utopía". En: *RIBLA*. no.24. (1996/2). Quito: RECU; "Y al entrar en la casa, vieron al niño... Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños". En: *RIBLA*, no.27 (1997/2), Quito: RECU; Fernando Torres M. "Eliseo, una pedagogía de la ternura". En: *Vida y Pensamiento*, v.17/1,

- Es una lectura *que brota de la realidad compleja de los sujetos sociales*: de sus situaciones de opresión y exclusión; de sus luchas, su resistencia, sus propias maneras de ver y comprender el mundo. Hay un desplazamiento de lo general a lo particular y específico, especialmente en relación a los sujetos. La experiencia de la lectura de la Biblia en medio de las comunidades (tanto a nivel exegético como hermenéutico) a partir de esta realidad, es el mayor criterio de *autoridad* epistemológica y pedagógica de estas hermenéuticas. *La fidelidad fundamental es a la vida*, desde ahí se recrean las diferentes mediaciones tanto teóricas como prácticas. Esto es importante para poder juzgar la utilización de teorías y métodos originados principalmente en el “primer mundo”.

- Ha sido importante tomar conciencia de la *manera cómo se ha interpretado la Biblia* (patriarcal, racista, occidental, adulta); pero también se reconoce una paulatina reapropiación de la Biblia por parte de las comunidades y en concreto por los sujetos sociales específicos. Los aportes que se comienzan a vislumbrar como una novedad, a nivel hermenéutico y exegético, han brotado de la práctica de acompañamiento de la lectura de la Biblia junto con comunidades, grupos y experiencias bíblicas, especialmente a partir de los sujetos específicos. Hay un replanteamiento general del significado de la autoridad bíblica como Palabra de Dios. Esta última se comprende especialmente, a partir de la vida.

- Aparece un sinnúmero de *nuevas mediaciones hermenéuticas*: El cuerpo (la palabra, los gestos, las danzas, los sentidos, la sexualidad, el placer, etc.), los sentimientos, la cultura (la tierra, los símbolos, mitos y ritos religiosos, las tradiciones religiosas y culturales, lo festivo y lo lúdico, la solidaridad, etc.), la comunidad, el significado del tiempo y del espacio, etc. Hay un *desplazamiento* de lo meramente objetivo a lo subjetivo, de lo exclusivamente racional a lo corporal y afectivo, de lo puramente político a lo cultural, del lenguaje escrito a los símbolos y mitos. Este desplazamiento implica un enriquecimiento y no una negación de las mediaciones anteriores.

- Hay *nuevos criterios o herramientas para poder entrar en la Biblia* y escarbar en ella los sentidos de vida para nosotros hoy: La sospecha, la imaginación, los sueños, las intuiciones, las preguntas específicas, el juego, la danza, los cantos, la poesía, etc. Es evidente el desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo, de lo científico a lo artístico.

- Esta experiencia de contacto directo con el texto y con la vida, ha comenzado a ser *el nuevo criterio pedagógico de autoridad*, que fundamenta la exégesis y la hermenéutica bíblica. En este sentido hay un desplazamiento muy significativo. Ya no es la autoridad que nos brindan los grandes métodos exegéticos (y los exégetas) del “primer” mundo, lo que justifica la validez, la seriedad, la pertenencia y la profundidad de la exégesis que hacemos. Indudablemente reconocemos su influencia en la exégesis latinoamericana, su importancia y la riqueza de sus aportes. Seguramente seguiremos acudiendo a ellos, pero de una manera pedagógica diferente. Queremos depender más de nuestra propia creatividad que de los comentarios de los grandes exégetas. Aquí podemos hablar de *una ruptura pedagógica muy profunda, con alcances todavía inimaginables*.

- Finalmente, hay *mediaciones y actitudes teóricas nuevas (epistemológicas)*, especialmente en lo relacionado con las teorías de género. A partir de estas teorías, pero especialmente releídas a la luz de las luchas de las mujeres, se ha comenzado

a desestructurar los paradigmas patriarcales de interpretación de la Biblia⁷⁴. En este punto podemos hablar del *comienzo de una ruptura epistemológica* en la hermenéutica liberadora de la Biblia mucho más profunda de lo que ha sido hasta ahora.

- Es importante destacar también *el esfuerzo por dialogar los métodos tradicionales de hacer exégesis*, aunque ciertamente instrumentalizados y recreados profundamente a partir de los intereses de cada una de las hermenéuticas y de las nuevas mediaciones hermenéuticas. Se reconoce también la necesidad de crear y apropiarse de herramientas nuevas, propias y adecuadas a la labor exegetica, que se hace desde cada una de las hermenéuticas.

- Hay un cuestionamiento, tal vez no generalizado, a los viejos *paradigmas* con que hemos leído la Biblia (patriarcales, racionalista, modernos, etc.); al mismo tiempo, se percibe la necesidad de nuevos paradigmas que nos ayuden a hacer una lectura de la Biblia coherente con las necesidades e intereses de los sujetos sociales específicos.

Podemos concluir que las rupturas, con relación a la hermenéutica liberadora de la Biblia centrada en el pobre como sujeto histórico, comienzan a darse fundamentalmente a nivel epistemológico y pedagógico; mientras que en relación a los ejes y a las mediaciones hermenéuticas es mejor hablar de desplazamientos, en este sentido, insistimos, es un enriquecimiento y recreación de los presupuestos hermenéuticos iniciales.

3. Desafíos y perspectivas que brotan desde las hermenéuticas específicas

Queremos destacar algunos de los desafíos que explícita e implícitamente brotaron del III Encuentro Continental y que podemos constatar en el anterior panorama:

Uno de los vacíos que con mayor fuerza se percibió *fue el desfase entre hermenéutica y exégesis en la lectura, que las comunidades o grupos bíblicos populares están haciendo de la Biblia*. Los presupuestos hermenéuticos que se evidenciaron en el Encuentro mostraban mucha riqueza, especialmente cuando la interpretación de los textos se hace desde lo que hemos llamado sujetos específicos; la riqueza es indudablemente sorprendente. Podemos hablar de la construcción de una hermenéutica propia, nuestra, que ha brotado de nuestras propias experiencias. Sin embargo (y en cierta manera algo lógico), no ocurre de igual manera con la exégesis. Prácticamente no hay una exégesis propia, nuestra, que hayamos creado a partir de nuestras propias experiencias, y que acompañe o fundamente las intuiciones que brotan de las hermenéuticas.

Lo cierto es que hay un *cortocircuito entre exégesis y hermenéutica* en la lectura de la Biblia que hacemos en América Latina, por lo menos, así lo percibimos en el III Encuentro Continental. Se planteó, por tanto, *la necesidad de articular mucho más la exégesis a las hermenéuticas específicas y de recrear los métodos de exégesis* utilizados, de acuerdo a los nuevos desafíos y necesidades que brotan de las hermenéuticas específicas. Se expuso esta necesidad, entre otras razones, por los gran-

(jun. 1997), San José: UBL, p.75-95.

⁷⁴ Pablo Richard. "La Biblia en manos del pueblo de Dios", op. cit., p.192. Este artículo nos muestra otros cambios de paradigmas.

des vacíos que a nivel exegético se percibieron en el encuentro. A pesar de los esfuerzos pioneros que hemos querido resaltar en este artículo, queda todavía la impresión de que la labor exegética (específicamente las herramientas metodológicas), en la mayoría de los casos va por un camino paralelo a la hermenéutica bíblica, y que a pesar de tener algunos puntos de confluencia y encuentro, todavía no es apropiada por las comunidades.

Este cuestionamiento nace de la práctica y la experiencia de la lectura de la Biblia. Desde esta perspectiva se entiende la relación exégesis - hermenéutica como un diálogo de palabras. Pero para que esto sea posible, tenemos que ayudar a que la Biblia exprese una palabra eficaz, capaz de dialogar con las palabras que provienen de la vida, de las luchas de las mujeres, de las culturas, etc. En este sentido tampoco se trata de una mera utilización de los métodos tradicionales de hacer exégesis, se trata de recrearlos profundamente, lo que supone en ciertos casos una ruptura mayor de la que se ha dado hasta ahora; y por otro lado, supone una propuesta creativa a nivel de la exégesis. Una nueva manera de hacer exégesis, desde otros presupuestos antropológicos, epistemológicos, pedagógicos, etc.

Esto implica, entre otras cosas, *recrear los métodos exegéticos a partir de los desafíos que brotan a nivel hermenéutico* y, en concreto, de las cuestiones de género, de las culturas, de la dimensión corporal, de lo subjetivo, etc. Es necesario integrar dentro del método mismo estos elementos, de tal manera que la exégesis se pueda adecuar a la hermenéutica (y no lo contrario). Esto es posible, si al mismo tiempo, se hace una revisión crítica de los presupuestos epistemológicos que maneja la exégesis latinoamericana, en la mayoría de los casos.

Otros desafíos que brotaron en el III Encuentro Continental, muy relacionados con lo anterior, fueron los siguientes:

- La necesidad de *diálogo entre las hermenéuticas específicas*. Esto permitiría un enriquecimiento mutuo y el poder encontrar algunos puntos de encuentro⁷⁵.
- Desarrollar *una hermenéutica de género que integre al varón* explícitamente en la interpretación de los textos. Eso implica que como varones, nos animemos a leer los textos bíblicos, conscientes de nuestra mirada de género.
- La necesidad de *articular Biblia y cultura(s)*, que permita un diálogo e iluminación recíproca entre la Palabra bíblica y la Palabra proveniente de las culturas. Se busca una lectura de la Palabra realmente inculturada.
- Además, es necesaria *una verdadera reapropiación o socialización de los instrumentos metodológicos* del quehacer exegético.
- La necesidad de *articular Biblia y pedagogía*.

⁷⁵ Aunque ya encontramos algunos ejemplos que comienzan a articular más de una hermenéutica. Nos vienen a la cabeza los trabajos de Nancy Cardoso Pereira que intenta relacionar la situación y el protagonismo de las mujeres con los niños, ver por ejemplo: "La profecía y lo cotidiano: La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo". Maricel Mena L. hace un esfuerzo por leer la Biblia desde las mujeres negras, ver: "Mujer negra y Biblia". En: *Con entrañas de mujer - Una nueva manera de leer la Biblia. Antología de hermenéutica bíblica feminista*. Bogotá: CEDEBI, en proceso de edición. Ver María Cristina Ventura y Denisse Pichardo. "Experiencia de la lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra". En: *RIBLA*. no.25, op. cit., p.76-86.

Hay otros desafíos que van apareciendo, pero que todavía no son asumidos por la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de una manera explícita, generalizada y metódica, a pesar de que no han estado totalmente ausentes en la reflexión Bíblica, por ejemplo: la cuestión intergeneracional (jóvenes y ancianos), la lectura pentecostal de la Biblia, algunos temas como los Derechos Humanos, los problemas ecológicos,⁷⁶ el desplazamiento forzado de grupos humanos (migrantes), las relaciones con la Educación Popular. Es importante reconocer el avance que se ha dado a nivel de la reflexión sobre la hermenéutica protestante⁷⁷ y judía⁷⁸, como una muestra de una hermenéutica que es y quiere ser *ecuménica*, aunque todavía falte generalizar aún más la reflexión.

4. Algunas razones que nos ayudan a explicar el cortocircuito entre exégesis y hermenéutica

4.1. A nivel epistemológico

El problema fundamental, creemos que se debe más, a *los presupuestos teóricos (epistemológicos, pedagógicos, filosóficos) que orientan los métodos de exégesis*. Todavía pesan mucho, los presupuestos teóricos y metodológicos de la exégesis elaborada en el primer mundo. No es que queramos menospreciarla ahora o que no reconozcamos sus grandes aportes o su influencias en la interpretación de la Biblia. Al contrario, reconocemos la validez de esta rica tradición; pero nos relacionamos con ella de una manera crítica, a partir de nuestra realidad. En este sentido, hemos dependido más de una relectura, ciertamente crítica y creativa, de estos métodos de la exégesis, realizada en el “primer” mundo (especialmente los llamados métodos históricos críticos y los sociológicos), sin cuestionar a fondo sus presupuestos epistemológicos y hermenéuticos. *La fidelidad la definimos, en relación a nuestra realidad y no tanto a los métodos exegéticos originados en el llamado primer mundo*. Este criterio es fundamental para poder juzgar nuestra relación con estos métodos. Nuestra exégesis indudablemente los ha adoptado y adaptado a las necesidades y las exigencias que brotan de la realidad latinoamericana. Pero creemos que hay que dar un paso más: *crear nuestros propios métodos de exégesis, con otros presupuestos epistemológicos, hermenéuticos, con otros lenguajes, con otras mediaciones, etc.*

Con la *dominación y absolutización* de la cultura y de la filosofía occidental, *la palabra* fue entendida más como concepto (logos) o razón⁷⁹. Esta comprensión cobró fuerza como la única manera válida y verdadera para comprender o explicar

⁷⁶ El no.21 de RIBLA fue dedicado a este tema tan actual; sin embargo falta asumirlo con una mayor atención. En el v.5 (1992) de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* se dedica un espacio significativo a este tema, p.39-43.

⁷⁷ En el v.6 (1993) de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* se dedica un espacio significativo a este tema, p.51-53.

⁷⁸ En los v.5 (1992), p.433; pero especialmente en el v.7 (1994) de la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* se dedica un espacio representativo a este tema, p.38-45.

⁷⁹ Aquí seguimos fundamentalmente, aunque con algunos cambios, la reflexión presentada en torno a este tema en: Reyes A., Francisco. *Hagamos vida la Palabra - Aportes para una lectura comunitaria de la Biblia*. Bogotá: CEDEBI, 1997, p.118-123.

la realidad. Este modelo de interpretación o paradigma determinó por siglos la manera de hacer ciencia y, en consecuencia, la manera de hacer exégesis. La exégesis tradicional bebe de este paradigma cardinal, como reacción al fundamentalismo, al dogmatismo y a una lectura antropológica muy genérica e idealista. Valoramos los grandes aportes que se hicieron y que se continúan haciendo desde ese paradigma. Muchos de nosotros nos formamos a su sombra.

Los métodos llamados *histórico-críticos*, por ejemplo, se han preocupado por determinar el proceso histórico de redacción de los escritos bíblicos, con el fin de determinar lo “histórico” (escondido por el fundamentalismo y el dogmatismo) propiamente dicho del texto, como una forma necesaria para poder comprender el mensaje del texto (o la intención original del autor). Para lograrlo es necesario ubicar el texto en el contexto vital en que fue escrito. Los criterios utilizados son los de la ciencia moderna, tales como la verificación, la coherencia, la demostración, la precisión, etc.; esto es lo que lo define como un método crítico, precisamente, “porque opera con la ayuda de los criterios científicos tan objetivos como sea posible en cada uno de los pasos”⁸⁰.

Los métodos estructurales, en términos generales, buscan comprender el sentido de un relato, a partir del texto como un todo (sincronía) y de sus estructuras literarias (narrativas o profundas), de acuerdo a unos principios y mecanismos lingüísticos muy precisos. Muchas veces se limita a un análisis eminentemente literario o formal del texto.

“...los métodos histórico-críticos y la exégesis estructuralista nos ponen en el mismo plano: en el de la comprensión y explicación racional, ‘científica’, por así decirlo, del texto”⁸¹. La utilización de estos métodos ha orientado y conducido a las iglesias en el estudio de los textos bíblicos, enfatizando especialmente el sentido literario (formal e inmanente) e histórico (historicista), condicionados por un enfoque o un paradigma conceptual y racionalista. Desde esa perspectiva se ha querido controlar y, por regla general, despreciar otras maneras de comprender el sentido del texto. Estos métodos han mostrado cierta incapacidad para poder captar y desarrollar otras posibilidades de sentido.

La teología actual, incluida la exégesis y la teología hecha en América Latina ha tenido, en muchos casos, como paradigma teórico este modelo de interpretación conceptual y racionalista. Sigue predominando en nuestra exégesis un enfoque histórico. La exégesis y la teología bíblica en América Latina la mayoría de las veces, tienen más elementos de continuidad con estos métodos que rupturas.

Anotemos algunas de la *características* de esta racionalización extrema de la exégesis:

- El desconocimiento, menosprecio, olvido o subordinación del mundo mítico/simbólico, considerado como “ilusión” o como una interpretación mágica, precientífica y distorsionada de la realidad y, por tanto, impertinente como medio para conocer la realidad o la historia que está detrás del texto. Cuando se tiene en cuenta el mito, éste es considerado meramente como un *ropaje (que recubre y oculta)* del

⁸⁰ Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la iglesia*. Madrid: PPC, 1994, p.36.

⁸¹ Alberto Ramírez Z. “La hermenéutica bíblica más allá de los métodos histórico-críticos”. Bogotá: *Encuentro nacional de exégetas y teólogos bíblicos católicos* (oct 1995). Ponencia. p.9.

cual hay que despojarse para llegar al núcleo histórico y al mensaje del texto (desmitologizar). En otros casos, el mito se reduce a una *etiología*, entendida como un *recurso* literario que busca esclarecer el origen o la causa de algo existente. “Es un hecho obvio que la racionalidad occidental creció simultáneamente con *el sacrificio de la dimensión mítica* [subrayado nuestro] de la religión y del cristianismo, con el sacrificio de la racionalidad integral propia especialmente de fenómenos como éstos”⁸². Por tanto, se hace una exégesis demasiado conceptual e intelectual, que está lejos de hacer “arder nuestros corazones”. Se percibe su limitación, cuando queremos por ejemplo, hacer una lectura de la Biblia desde la cultura indígena, donde los símbolos y los mitos son las mediaciones fundamentales para comprender su identidad y el mundo que los rodea.

- Esta actitud negativa con relación al símbolo, ha conllevado, por un lado, a un *desplazamiento de la comprensión unitaria de la persona y el mundo*, que caracteriza al pensamiento simbólico-mítico; por otro lado, se genera una visión dualista del mundo, de la historia y de ser humano, estableciendo una *separación* fundamentalmente entre lo “profano” y lo “sagrado”, conduciendo a otros dualismos o separaciones: clérigos, laicos; cuerpo, alma; oficios masculinos, oficios femeninos; razón, corazón; etc. Esta visión dualista afecta muchas de nuestras creencias especialmente religiosas, y la misma manera de acercarnos al texto bíblico⁸³. Choca esta antropología no sólo con la comprensión que la cultura semita tiene del ser humano, sino que también tropieza con la comprensión que las culturas populares tradicionales tienen de la persona y específicamente con el valor que se le quiere dar a la corporeidad.

- Al considerar únicamente como válidas aquellas formas precisas, objetivas o “científicas” de comprender el texto bíblico se pierde mucha riqueza. “Cuánta riqueza se ha sacrificado, o por lo menos se ha mantenido oculta y olvidada, por nuestra hipertrofia racional, que no quiere en último término, comprometerse más que con conclusiones y consecuencias a nivel de lo racional, de lo científico, de lo objetivamente histórico”⁸⁴, desconociendo *lo subjetivo* (los sentimientos, deseos, esperanzas, y en general la experiencia vital de los grupos y comunidades que dieron origen al texto) que está expresado en los símbolos y en las narraciones mitológicas. Se comprueba también en este punto su limitación, cuando queremos por ejemplo hacer una lectura de la Biblia desde la realidad de género, donde lo subjetivo y lo corporal son las mediaciones fundamentales para poder reconstruir las identidades como mujeres y varones.

- No hay una preocupación por *otras posibilidades de comprensión del sentido* del texto (simbólico, mítico o teológico) más allá del punto de vista histórico o formal. Se puede entender por esta razón, el que no se valoren otros *criterios como la imaginación, la sospecha, la intuición, la emoción, los sueños*, etc.; generalmente porque no están de acuerdo a los criterios objetivos de las ciencias. Igual ocurre con el *lenguaje y las expresiones artísticas populares* diferentes a la lógica racional-conceptual, como la poesía, la pintura, la danza, etc.

⁸² Alberto Ramírez Z, op. cit., p.12.

⁸³ Para una comprensión del dualismo introducido por la entronización del pensamiento racionalista ver: Luis Garagalza. *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos, 1990; Santiago Guerra. “Símbolo y experiencia espiritual”. En: *Selecciones de Teología*. no.102 (1987), p.117-132, especialmente p.32-43.

⁸⁴ Alberto Ramírez, op. cit., p.13.

• La entronización del pensamiento racional ha estado ligada e identificada, implícitamente desde su origen, a *una estructura simbólica y social de tipo patriarcal, que condiciona y orienta la comprensión del mundo y las relaciones sociales*⁸⁵. El desconocimiento, la negación y la exclusión del “otro” y de la “otra” es consecuencia de esa identificación. No es raro, pues, que los asuntos de género, raciales o ecológicos, sean des-considerados y des-conocidos como presupuestos que orientan y condicionan el desarrollo de las ciencias. La exégesis “científica” no ha estado exenta de esta situación. Es de esperar, por todo esto, que las cuestiones de género, raza, edad o cultura no aparezcan de manera explícita como elementos importantes que condicionan la comprensión de los textos. El varón (adulto, blanco, clérigo) y las estructuras patriarcales, implícitamente, pasaron a ser los únicos criterios válidos de interpretación del texto bíblico.

• Los paradigmas racionalistas se han caracterizado también por su aspecto adulto céntrico, por eso es comprensible que asocie la imaginación, el juego, los sentimientos, normalmente a la sinrazón, a la locura, a lo subjetivo o a lo supuestamente “infantil”, es decir al mundo de lo que no es todavía, del engaño, del error, de lo inútil, de la sin-razón y de la fantasía. No es por acaso que la razón y la racionalidad sean consideradas en occidente como propias y constitutivas del mundo adulto. *Es en nombre de esta razón adulta que se define, controla, niega o se rechaza lo que tiene que ver con el mundo infantil.*

Es evidente que las características de los métodos actuales de hacer exégesis son incompatibles con las peculiaridades, necesidades y énfasis que brotan de las hermenéuticas específicas. Ahí está la razón del cortocircuito que se genera entre exégesis y hermenéutica en América Latina.

4.2. A nivel pastoral y de animación bíblica

En *nuestra práctica pastoral* con las comunidades, en los cursos y talleres bíblicos, y especialmente cuando se trata de leer la Biblia desde las mujeres, los negros, los niños/las niñas, se percibe como insuficiente esta exégesis, no tiene la capacidad de responder a los nuevos desafíos e inquietudes que brotan desde una hermenéutica más específica.

Por el testimonio de los animadores que asistieron al Encuentro Continental se percibe que en la mayoría de los espacios nacionales y regionales de coordinación y animación bíblica no se contaba con una presencia significativa y activa de los biblistas-exégetas, a pesar del interés de ellos por acompañar el movimiento bíblico⁸⁶. Y su postura era contraria a la presencia significativa de estos, en la pastoral de acompañamiento y asesoría a las comunidades y grupos bíblicos de base. Esto también contribuye a crear ese desfase. Necesitamos de un mayor acompañamiento de ellos a los espacios de articulación y animación del movimiento bíblico.

⁸⁵ José Berriáin. “El patriarcado y su simbólica”. En: Luis Garagalza, op. cit., p.169-173.

⁸⁶ Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica, op. cit., p.5.

4.3. A nivel del sujeto y de los lenguajes

Otra de las razones que nos ayudan a comprender este desfase entre exégesis y hermenéutica está a nivel *del sujeto*. Hay una separación que, a veces, se torna casi dualista en las relaciones cotidianas. Por un lado, el exégeta normalmente asociado a la cátedra, a la labor intelectual, a los escritos, a los conferencias, a lo científico y lo objetivo, etc. Por otro lado la comunidad eclesial normalmente asociada a la pastoral, a los sacramentos, a la meditación, etc. El problema no está en la diversidad de funciones o ministerios al interior de la comunidad, cuestión que es necesaria, sino en *el dualismo* que se crea a partir de ellas y por tanto en el menosprecio que se genera, especialmente frente a una labor más pastoral, más práctica, a los lenguajes comunitarios, a las mediaciones que brotan de las culturas, de las relaciones sociales, etc.

No sólo son dos lenguajes diferentes, sino que se tiende a menospreciar en la labor exegética, marcada por una fuerte influencia racionalista, otros lenguajes y racionalidades diferentes al discurso racional escrito. *La lectura comunitaria de la Biblia navega por otros lenguajes, especialmente a través de lo simbólico*, expresado en narraciones, dramatizaciones, pintura, poesía, danza, cuentos y otras expresiones simbólicas propias de las culturas populares. Falta un verdadero diálogo entre exégetas y el movimiento bíblico, que valore, aprecie e integre mucho más en su labor la cultura popular, las expresiones simbólicas y artísticas de la comunidad como verdaderas formas de interpretar el texto, en fin, que integre otras racionalidades (artística, sapiencial, simbólica, narrativa, etc.).

En la lectura que las comunidades populares hacen de la Biblia, florece con mucha facilidad lo subjetivo: los sentimientos, los sueños, la imaginación, el juego, etc. Mientras por otro lado, en la exégesis, se continúa afirmando los criterios objetivos como los únicos válidos para acercarse al texto de manera científica.

Es importante anotar que buscamos contribuir a la necesidad de plantear nuevas maneras de hacer exégesis, que respondan realmente a los nuevos desafíos que plantean *la irrupción de los “nuevos” sujetos*, y el surgimiento de *nuevos factores históricos, sociales y culturales*. Esto pone de manifiesto la necesidad, de hacer una relectura crítica de los métodos “tradicionales” de hacer exégesis.

También buscamos aportar a la construcción de *una nueva manera de ser biblista-exégeta*. Esto implica además de un compromiso real con los pobres (en sentido dinámico y específico) otros lugares, otros lenguajes y otros métodos, donde se dé un verdadero diálogo de saberes y sentires que nos puedan llevar a una construcción mucho más colectiva del conocimiento bíblico. Necesitamos, de una manera seria, integrar mucho más los nuevos aportes que vienen de la Educación Popular.

4.4. A nivel de la misma comprensión de lo que es la Biblia

Puede sonar raro lo que estamos afirmando. No obstante, es una razón que nos puede ayudar a comprender el desfase entre hermenéutica y exégesis. En el III Encuentro Continental, en el caso de algunas de las lecturas que se hicieron de la carta a Filemón, se percibió como un vacío, el hecho de que algunas conclusiones o expresiones con relación al texto no se fundamentaban lo suficiente a nivel exegético. A propósito de esto, se constataba que todavía no se había caminado *entre los ani-*

madores/as del movimiento bíblico, hacia una exégesis que dialogue con el texto, que lo respete y lo comprenda como la expresión de una tradición cultural y religiosa forjada a través de los siglos⁸⁷. Aunque no es general, es importante resaltar, cómo algunas veces no se toma en serio la Biblia como expresión de una cultura, de una experiencia histórica concreta de los pobres, de una experiencia profunda de fe, con la que hay que dialogar, a la que hay que respetar. Esto es lo que reflejamos cuando no tomamos en serio la tarea exegética, que no tendría otra función, a no ser la de profundizar el sentido del texto, a partir de una experiencia histórica y creyente de un pueblo que luchó por construir un nuevo orden social, basado en la justicia, la paz y la misericordia, de acuerdo con la voluntad de un Dios bueno y justo.

Aún pesa mucho el papel que jugó históricamente la Biblia como un instrumento que sirvió para legitimar y justificar la dominación y exclusión de una parte de la población sobre otra (trauma histórico). Sin embargo, esto no nos debe llevar a menospreciarla; al contrario, nos debe ayudar a rescatarla como patrimonio histórico de los pobres.

5. Abriendo caminos

Si queremos responder a los desafíos que brotan desde las nuevas hermenéuticas específicas, *tenemos que plantear nuevas maneras de hacer exégesis que tengan como modelo de comprensión de la vida y los textos, un paradigma teórico y práctico que haga justicia al símbolo y al pensamiento simbólico/mítico, a las cuestiones de género, a lo subjetivo y en general a lo cultural*. A una nueva hermenéutica que quiera tener en cuenta estas cuestiones, debe corresponder una nueva manera de hacer exégesis, mucho más simbólica y menos racionalista, más práctica y menos teórica, más artística y menos técnica.

Por esto es importante terminar, reconociendo que a partir de las hermenéuticas específicas, *se ha comenzado ya a recrear la exégesis*. Hay aportes significativos, también a este nivel, que hay que saberlos valorar, rescatar y socializar. Se dialoga con los métodos de la exégesis tradicional, de una manera muy crítica, se comienza a tener el valor de romper con los cánones exegéticos tradicionales. Tal vez todavía no se conforme un método propio o con las características de un método propiamente dicho⁸⁸, pero ya se está abriendo camino. Es importante reconocer que la exégesis latinoamericana de la Biblia está llena de intuiciones muy ricas, ha animado a muchos creyentes no sólo a leer la Biblia con nuevos ojos, sino que ha ayudado a fundamentar un compromiso cristiano, por el cambio de las actuales estructuras sociales; en muchos casos ha ayudado a abrir nuevos caminos, etc.⁸⁹ Tal vez, el desafío mayor sea el de poder recrear *un método (aunque es mejor hablar de métodos)* de exégesis propio, que recoja los aportes que provienen de las hermenéuticas.

Hay una *sensibilidad muy especial a nivel hermenéutico por los símbolos, los mitos y por las representaciones simbólicas*. A esta sensibilidad se han comenzado a proponer nuevos métodos. En esta perspectiva hay que ubicar la propuesta de una

⁸⁷ Ibid., p.57.

⁸⁸ Habría que cuestionar el mismo concepto de método y lo que hace que una lectura sea metódica. Falta seguir reflexionando en este punto.

⁸⁹ Una muestra de esta riqueza ha sido *RIBLA*.

exégesis socio-simbólica⁹⁰, que busca precisamente responder a los desafíos fundamentales propuestos por las hermenéuticas. Se considera lo simbólico como una mediación posible y necesaria, que nos puede ayudar a recuperar e integrar en la labor exegética una racionalidad mucho más integral, que contemple las dimensiones subjetivas, culturales, pedagógicas, intergeneracionales y de género, que nos permita penetrar en el texto “más allá” de lo propiamente dicho (escrito), en un mundo cargado de significaciones, de sueños, de utopías, de sentimientos, de historias, de contradicciones, de sorpresas, de respuestas y de encuentros.

Francisco Reyes Archila

Apartado Aéreo 077 183

Santa Fe de Bogotá 2

Colombia

⁹⁰ Es importante destacar en este punto los aportes de Severino Croatto. “Simbólica cultural y hermenéutica bíblica”. En: *RIBLA*. no.26, op. cit., p.67-77; “El mito como interpretación de la realidad - Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”. En: *RIBLA*. no.23 (1966), p.17-22. Quito: RECU, 1996; *Los lenguajes de la experiencia religiosa - Estudios de fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Docencia, 1994; Francisco Reyes A. *Hagamos vida la Palabra. Aportes para una lectura comunitaria de la Biblia*, op. cit. p.123-135.

CARTA A FILEMÓN DESDE LA PERSPECTIVA FEMINISTA

Resumen

La carta a Filemón adquirió características nuevas cuando las mujeres resolvimos apropiarnos de su lectura desde nuestras realidades: la invisibilidad en el texto, la sospecha, el género, los símbolos, las evocaciones femeninas, la construcción y deconstrucción. Evidenciamos al estudiarlo un movimiento de palabras, de gentes, de perspectivas, de relaciones dentro del texto que al releerlas desde nosotras, aportan nuevos enfoques en relación con otras interpretaciones que de esta carta se han hecho. Extrajimos como miel del panal un mensaje alentador desde Apia y las otras hermanas creyentes quienes, con su liderazgo en la comunidad, contribuyeron para que se dieran alternativas frente a un contexto patriarcal y esclavista.

Abstract

The letter to Philemon acquire new characteristics when women decide to appropriate it interpretation in the light of our realities, our invisibility in the text, suspicions, gender, symbols, evocations femeninas, construction and deconstruction. When we study it we bring out a movement of words, of peoples, of perspectives, of relation within the text. As we reread it form our own perspective these movements contribute new focal points in relation with previous interpretations of this letter. We extracted an encouraging message, like honey from the comb, looking at Apia and other women between whose leadership in the community contributed alternatives in a context of patriarcaliam and slavery.

Introducción

Esta síntesis de la lectura del texto de Filemón es fruto del estudio realizado de manera colectiva en el Encuentro Continental de Experiencias Bíblicas que tuvo lugar en Colombia del 17 al 22 de julio de 1995.

Aún cuando el enfoque principal de esta carta no fue el de la mujer y resultó difícil su estudio al comienzo, nos sentimos retadas a reconstruirlo y deconstruirlo y, así, extraer, como de un panal, la miel de un mensaje liberador.

Nuestro compartir tenía como trasfondo las experiencias de la lectura del texto con grupos de mujeres populares quienes, junto con la apropiación de la Biblia, comparten sus luchas, problemas, esperanzas y recuperan la Palabra, la dignidad, la

libertad, frente a la familia, al esposo, hijos, comunidad. Mujeres que, paso a paso, construyen “su casa” con esfuerzo y, aún cuando se las derrumben, dedican un cuarto para hacer una “casita bíblica”; otras reúnen recursos, para levantar un “hogar del pueblo”.

Mujeres que con mucha creatividad se apropian de los textos bíblicos a través de dramas, entrevistas, gestos simbólicos, celebraciones y donde ellas mismas con sus historias y sus vidas, se convierten en parte importante del proceso de relectura.

También fue de gran valor para nosotras como mujeres, entrar al texto desde la riqueza y pluralidad de un grupo mixto : mujeres y hombres de distintas edades, nacionalidades, iglesias. Compuesto por mujeres : solteras, casadas, viudas, separadas, religiosas; mujeres que viven y otras que se han ido ya, pero que siguen presentes (Graciela Melo, Teresita Ramírez).

Grupo abierto, sincero, dispuesto a cambiar lo que queremos, confrontando nuestras diferencias en el acercamiento a la Biblia.

1. Aporte exegético hermenéutico

Tomamos en cuenta varios elementos:

Las palabras. Nos detuvimos a leer el texto y observamos las palabras, sus construcciones, sus oposiciones y correspondencias, sus movimientos y articulaciones. El primer trabajo de construcción y deconstrucción del texto, nos permite:

* *Evidenciar una estructura*

- Oposiciones de los pronombres: yo, tú, ella, nosotros, vosotros/yo - tú, yo - tú - él/ yo-tú/ellos/tú, yo - nosotros.
- Oposiciones sociales: esclavo, hermano.
- Oposiciones administrativo-económicas: recibir/ deber, cargar a mi cuenta; rogar, amor, comunión, consolación, gracia/pagar, deuda, perjudicar; útil, inútil.

* *Hay palabras que viajan en el texto:* nombres que se mueven.

- hermano/hermana,
- entrañas (de los santos, las mías),
- casa - cadenas / alojamiento para un militante - lugar de retorno de un hermano que huyó,
- amor- amado (Filemón, Onésimo),
- oraciones mías, oraciones de ustedes.

No solo las palabras se mueven, sino también la gente y las perspectivas. No es una carta estática. Todo se mueve: ¿quién es esclavo? (¿Onésimo, Pablo?) ¿quién es hermano? ¿quién es deudor? (¿Pablo, Onésimo, Filemón?).

* *Tres palabras claves*

- la hermana,
- la casa,
- el cuerpo y la ternura.

1.1. La hermana

Aparece con artículo y en un grupo de tres nombres, en paralelo con el hermano Timoteo (¿Quién sabe si a él le habrá gustado eso?).

La lectura tradicional hace de Apia, la esposa de Filemón, una ayudante, ama de casa y sitúa entonces el problema de Onésimo en el marco familiar de una casa patriarcal.

Proponemos otra lectura a partir de una hermenéutica de la sospecha:

Agrupar los tres nombres significa destacarlos como animadores/as o colaboradores/as especiales de la comunidad. Son hermanos/as, los cuales se han adherido a la fe en Jesús, hacen la voluntad del Padre (Mc 3,34), y se comprometen en la causa del evangelio, construyendo algo alternativo frente a las estructuras de dominación.

Ahora bien, decir “la” hermana Apia al interior de este grupo de tres, significa reconocer un ministerio específico y particular en la comunidad, equivalente al de Timoteo, que nos recuerda también el ministerio de otra mujer que Pablo califica con el mismo título: Febe (Rm 15,1).

Tenemos entonces la sospecha que “hermana”, aquí, es un título oficial donde Apia no se define como esposa de Filemón, sino como lo que ella representa para la comunidad. Hermano/a es, entonces, algo más que una expresión cariñosa. Revela una relación social de igualdad y el reconocimiento de una responsabilidad dentro de la comunidad.

Pero de ahí surge la pregunta: ¿Por qué Apia, tan presente al inicio de la carta, desaparece totalmente después? Tuvimos varias respuestas:

* Será que Apia representa, aquí, la punta del iceberg de las numerosas mujeres que trabajan en la comunidad y que nunca se mencionan, que desaparecen detrás de las cortinas del templo o de los manteles del altar que bordan o de las cocinas donde preparan la comida para todos o, en el fondo, de la casa que cuidan y tienen a disposición de la comunidad. Apia, después de una breve aparición, corre la suerte de todas estas mujeres anónimas, olvidadas, reducidas al silencio y al olvido. Pablo, mencionándola quizá por obligación, cortesía o descuido momentáneo, no la vuelve a mencionar porque se trata de un asunto entre hombres y no le interesa lo que ella pueda pensar o decir al respecto. Si fuera así, habría que sacar de este abismo de silencio a Apia y a todas las demás invisibles, mujeres anónimas, consideradas inútiles. Por eso es necesario este silencio, lo que no está escrito. Esta perspectiva es un tanto baja, pero no hay que descartarla porque con Pablo ¡todo es posible!

* Será que Pablo no sigue poniendo la atención en ella, porque sabe que el problema no es con ella sino con Filemón. Considera a Apia como una aliada que le puede ayudar a convencer a Filemón. Manda la carta a Filemón con copia a Apia para que ella utilice su influencia, su poder, su liderazgo para hacer, de cerca, lo que Pablo trata de hacer desde lejos. Apia conoce el precio de la hermandad por su situación de mujer líder en una comunidad por lo que tuvo que luchar. Apia sabe que cuando una se mete en ese camino, se le cambian los esquemas y tiene que volver a nacer.

* O será que la mención misma de Apia como líder de la comunidad, crea un espacio donde Onésimo puede entrar. El hecho de que en esta comunidad se haya

abierto una brecha reconociendo el liderazgo de una mujer, hace posible crear otro espacio para que otros marginados, excluidos, como los esclavos, puedan también llegar a ser reconocidos en la comunidad, para que cambien las relaciones de poder. En este caso, se podría leer el pedido de Pablo como algo más fuerte. Cuando Pablo pide que se reciba a Onésimo como hermano, se trata de reconocer un cargo, un ministerio en la comunidad, al igual que el de Timoteo o Apia. Aceptar a un esclavo como diácono, como ministro de la palabra, sería la señal de madurez de una comunidad donde ya no hay ni judío, ni griego, ni hombre, ni mujer, pero en la que todavía hay seres libres y esclavos. En este caso, la carta a Filemón sería una tentativa de realización concreta de la proclamación de Gálatas 3,28.

1.2. La casa

Vemos aquí que, el punto de partida del cambio posible no es el templo, donde los débiles, los pobres, los enfermos, las mujeres no tenían pleno acceso, sino la casa, donde están presentes los que no tienen derecho a la vida pública. La casa, el lugar de la mujer, lugar de acogida y de fraternidad/sororidad, el espacio donde nos vamos haciendo personas. En el Nuevo Testamento, la casa es también símbolo de la comunidad donde se establecen nuevas relaciones y se descubre un rostro de Dios con características femeninas.

Pero esta casa que nos presenta el texto se transforma o por lo menos se abre a una posibilidad de cambio.

La casa puede ser un lugar cerrado, organizado según el orden patriarcal, donde cada uno está en su lugar: los diáconos/diaconisas arriba, los esclavos abajo. O puede ser también un lugar que se abre, donde rompen las cadenas de la cárcel, donde se recibe a alguien que se había ido, derrumbando el orden establecido. Se puede transformar en alojamiento para el visitante. Están las dos posibilidades, lo que se va a hacer, depende de los/las que están en la casa. Desde las mujeres, en la casa, y en solidaridad con los varones, se da la resistencia ante un sistema esclavista de dominación patriarcal y se propone una alternativa de hermandad, de comunidad igualitaria, sin exclusión, donde los débiles pasan a ser hermanos amados, animados dentro de la comunidad.

1.3. El cuerpo y la ternura

El tercer elemento que nos llama la atención es el lenguaje del cuerpo y de la ternura, que Pablo utiliza. El habla de engendrar, de entrañas, de enviar su corazón/amor; refrescar sus entrañas; él ruega, suplica, pide.

Es decir, un lenguaje bastante “anormal” para un varón según los estereotipos recibidos. Pablo adopta un lenguaje materno y una postura de “mujer” que suplica, pide desde su debilidad. Aquí, estamos de nuevo frente a un interrogante, una ambivalencia, una ambigüedad. Pablo dice y hace eso porque:

- ¿Está ya viejo y preso, vive una situación de debilidad rodeado de mujeres que lo ayudan materialmente y le hacen descubrir nuevas dimensiones humanas: el sabor del cariño, de la ternura, y realmente está tomando conciencia de eso y lo expresa sin miedo ni vergüenza?

- ¿O es una estrategia diplomática, sutil, para hacer valer su ideología? ¿Una estrategia de baja intensidad pero que mantiene la dependencia entre el que manda y los que se someten?

- Pablo apela a lo sentimental, lo emocional y no a lo racional; pero sigue siendo el que dice, que intercede, que pide para el otro que sigue en silencio y no tiene palabras.

Sea lo que sea, nos plantea la pregunta: ¿Qué haremos con estos cuerpos?

- cuerpos viejos, cuerpos en cadenas,
- cuerpos de esclavos, débiles, necesitados,
- cuerpos consolados por la caridad,
- cuerpos que piden alojamiento,
- cuerpos desanimados y de animadores,
- cuerpos con corazón, con entrañas, con sentimientos, con ternura,
- cuerpos fecundos que engendran, que dan vida,
- cuerpos que abrazan al hermano, a la hermana.

2. Actualización de la carta

Las mujeres hacen parte de los esclavos, de sectores “inútiles” de la sociedad; pero convierten lo invisible en visible, lo inútil en útil.

Hoy, Onésimo tendría que llamarse Onésima y sería una empleada de casa, en una de las tantas casas de América Latina donde las empleadas anónimas sirven a sus dueños “cristianos” y son tratadas como esclavas inútiles y ladronas.

Propusimos redescubrir varias cartas, perdidas, olvidadas, escondidas: la de Pablo a Filemón, a propósito de Onésima, donde se examinan las relaciones de poder entre mujeres. La Onésima que cuenta cómo desde su experiencia de mujer marginada ha tomado conciencia y ha hecho una ruptura y se ha ido, explicando cómo ha descubierto su capacidad de construir su propio camino y espacio sin tener necesidad de alguien que interceda por ella.

A través de la carta se percibe la propuesta de un cambio profundo en las relaciones sociales de esclavo a hermano amado, de excluido, excluida a integrantes activos, a animadores, que nos permite soñar con la experiencia posible de un Dios humano, familiar, acogedor, fuente de vida, que tiene entrañas de amor, de hermandad, de ternura, un Dios con rostro de mujer, de madre compasiva, misericordiosa, misterio del Dios Mayor que acoge a todos, todas, y el Dios Menor que baja a liberar a los débiles.

La proclamación del Reino de Dios aparece en la insistencia por la libertad y las relaciones de ágape.

3. Aportes hermenéuticos: así nos apropiamos las mujeres de la carta a Filemón

Retomo, para empezar, unos versos de Ute Seibert, teóloga y pastora luterana, quien invita a las mujeres bíblicas y a las contemporáneas a estar presentes en la lectura bíblica con todo su ser, luchas y sueños, porque este fue un importante punto de partida para nosotras las mujeres al leer la carta a Filemón.

“Invoco la presencia de nuestros cuerpos en la lectura de la Biblia, los ojos, sí, pero también los sentidos, encontrar los sabores, los olores, las texturas y los sonidos de este mundo extraño y a la vez parecido al nuestro. Quiero que estemos presentes de cuerpo entero, con nuestros dolores, placeres, luchas, silencios, nuestras fiestas, nuestras rutinas y creatividad, nuestras cargas y sueños...

Presencia de mujeres desde siempre, caminar de mujeres diversas, en clase, raza, religión, cultura, oprimidas, opresoras, víctimas, cómplices y también victimarias; presentes en nuestras lecturas de los textos sagrados, reclamando su derecho a encontrar allí no más piedras, sino finalmente pan”.

3.1. Partimos de las experiencias de las mujeres de hoy

Nuestra lectura bíblica feminista tiene en cuenta las experiencias de las mujeres en las luchas por la liberación del sexismo, del racismo y de la pobreza. Por eso nuestras vivencias son muy importantes y las compartimos antes de entrar a la Biblia, porque nos interesa conocer la condición y posición de las mujeres contemporáneas, la solidaridad de género, las luchas para superar todas estas discriminaciones.

Antes de leer el texto, leemos la vida, desde nuestras experiencias de fe, nuestras historias personales, nuestro sentir como mujeres frente a la sociedad, a las iglesias, a la Biblia. Leer la Biblia con ojos de mujer es una tarea compleja, pero apasionante. Es una propuesta radical en el profundo sentido de la palabra. Una propuesta que toca las raíces de nuestra manera de mirar y de percibirnos a nosotras mismas, al mundo, al cosmos, a Dios. Nuestras percepciones nos hacen sensibles para descubrir otras dimensiones olvidadas por la interpretación tradicional, como son: el cuerpo, el sufrimiento, el llanto, el sentimiento, la ternura, lo comunitario, en una palabra, lo humano.

Leer el texto de Filemón desde esta perspectiva, tiene una connotación política. Es una lectura crítica porque nos interesa descubrir qué hay de opresión o de liberación para la mujer en la carta, de qué manera anima nuestra búsqueda de relaciones alternativas : varón-mujer, y de una sociedad más justa.

Se lee la Biblia en la perspectiva de una promoción integral, desde lo organizativo, como la economía solidaria, la salud, la ecología.

El lenguaje sexista lleva al anonimato o a la marginación de las mujeres, quienes aparecen como seres dependientes de los varones; perpetúa los prejuicios contra ellas y minimiza el valor de sus éxitos o sus trabajos. El lenguaje sexista nombra explícitamente a las mujeres cuando estas aparecen como una excepción o como un problema y separa a las mujeres de los grupos a los cuales pertenecen.

Acogemos los aportes de otros métodos: sociológico, antropológico, teoría de género, histórico-crítico, estructuralista, especialmente los elementos que más nos ayudan a una lectura liberadora para las mujeres. El aspecto lúdico siempre está presente porque, al leer los textos, estos nos gustan, tomamos en cuenta el placer y el humor.

Nos valemos de la clave de los nombres, su ubicación, su significado, agrupación. En este caso, el análisis de los tres nombres a quien primero se dirige Pablo: el amado y colaborador Filemón, la hermana Apia y el compañero Arquipo. Esto nos hace intuir el papel que ella tenía en la comunidad al descifrar qué significaba hermana en este contexto y el artículo “la” que resalta su condición y es distinta a “compañero” y “colaborador”.

El símbolo de la casa es también clave en esta lectura, entendido desde su significación en el contexto post-exílico, como en el Nuevo Testamento. Descifrar este símbolo en el conjunto de la carta nos da muchas pistas de interpretación, unido al contexto histórico del siglo I, en relación con el patriarcado y con las luchas de resistencia de las mujeres de la época, tanto griegas como romanas, judías, libres y esclavas, así como también las luchas de las mujeres populares.

Leemos los silencios desde nuestros intereses. Por ejemplo, si no se insiste en pedir este servicio a Apia, ¿no será que ella tiene conciencia del problema y está aportando para su solución? ¿O es solidaria con el esclavo Onésimo? Detrás de cada silencio hay un conflicto, por lo que hay que encontrar su problemática.

Literalmente, hacemos esfuerzos por traducir los textos, descifrar el lenguaje, los símbolos, apropiarnos de la estructura desde nosotras.

3.2. Recuperar la historia de las mujeres

Necesitamos recuperar la memoria del sufrimiento y de la exclusión de las mujeres. Eso posibilita la solidaridad universal entre las mujeres del pasado, del presente y del futuro. Al reconstruir los orígenes cristianos, descubrimos también el discipulado de iguales (protagonismos, energías, luchas...). En los textos del Nuevo Testamento está nuestra historia, nuestra herencia como movimiento feminista cristiano. Nos interesa rescatar el lenguaje femenino y la carga simbólica que hay detrás de él.

En el texto nos interrogábamos sobre el papel de Apia: ¿Quién es ella? ¿Qué hacía? ¿Cuál era su influencia en la comunidad? ¿sus valores? ¿cómo experimentaba y comunicaba a Dios? ¿Qué grupos o movimientos de resistencia había detrás de ellas?

Más allá del texto, reconocemos que es necesario valernos de otros escritos para descubrir la presencia, el protagonismo o los sufrimientos en esos contextos, lo mismo que las exclusiones, los caminos y huellas que se dejaron. Acudimos entonces a los libros apócrifos, tradiciones, expresiones, cantos y fiestas femeninas.

Descubrimos el significado del texto y su fuerza para la comunidad de los creyentes hoy. Se analiza la función de los textos hoy en la cultura patriarcal y nos preguntamos de qué manera pueden ser Buena Nueva, evangelio para la comunidad. Por eso es necesario buscar las diferentes lecturas teológicas en un mismo texto.

Finalmente, actualizamos creativamente los textos, sintiéndonos parte importante de la historia bíblica a través de la recreación, de la danza, del canto, del drama y las celebraciones.

La Biblia, leída desde esta perspectiva, alimenta nuestra espiritualidad de mujeres, fortalece nuestras luchas, nuestros procesos organizativos.

Por todo esto, celebramos que la Biblia se convierte en otra realidad para las mujeres y va transformando nuestras vidas, fortalece, anima y nos da luces para lo alternativo.

Maribel Pertuz Guette

Transv. 20 No. 61-27

Santa Fe de Bogotá

Colombia

PABLOS, FILEMONES, APIAS Y ONÉSIMOS

Por una casa (oikos) campesina

Resumen

La lectura campesina de la Carta de San Pablo a Filemón intenta -con todo respeto y fidelidad a los aportes de los hermanos y las hermanas biblistas y al texto mismo- ser una aproximación a la carta desde el rostro específico, excluido, desfigurado, esclavizado, desplazado, desaparecido, masacrado y asesinado del campesinado colombiano y latinoamericano; pero también desde el rostro vivo, resistente, luchador y lleno de sueños y esperanzas de este mismo campesinado. Tal aproximación se propone desde la casa y la cocina, teniendo en cuenta otras maneras cercanas y profundas al modo de ser campesino, al horizonte de su cosmovisión, a lo profundo de sus culturas, a la experiencia simbólica de Dios en su vida, al sentir y soñar la esperanza y la utopía que brota como la planta después que el campesino y la campesina han escarbado la tierra y han colocado la semilla allí. Entonces emerge tierna, pequeña y bellamente la vida, como un amanecer campesino. Así es este despertar bíblico que está aconteciendo en nuestros campos, cuando como campesinos(as) nos acercamos a leer con el corazón esta carta de San Pablo a Filemón.

Abstract

A campesino (peasant) reading of St. Paul's letter to Philemon, seeks to respect and faithful the contributions of brother and sister students of the Bible and to the text itself, the reading seeks to approach the letter from the concrete person of the Colombian and Latin American campesino, an excluded, disfigured, enslaved, displaced, disappeared, massacred and assassinated figure; but a live, resistant, struggling figure, full of dreams and hopes, as well. Such an approach takes in to account the home and the kitchen, as well as other near and profound ways of being the campesino has it considers the horizons of the campesino's cosmovision, the depth of their cultures, the symbolic experience of god in their life, the feelings and dreams of hope and utopia which sprout like a plant after the campesinos have scratched the land and planted a seed there. The life-tender, small and beautiful- emerges, like a campesino dawn. That's what this biblical awakening in our countryside is like, when we as campesinos approach this letter of St. Paul to Philemon to read it with our heart.

Introducción

Tras haber vivido la experiencia investigativa de la carta más pequeñita de San Pablo, la Carta a Filemón, cuyo fruto fue el comentario bíblico titulado “Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad”¹, me quedaron ardiendo en el corazón muchos interrogantes y desafíos en razón de cómo allegar al *universo campesino* la interpretación de las cartas de San Pablo, enmarcadas por una experiencia y un contexto predominantemente urbano. Es evidente, que es muy difícil hacer una “*hermenéutica campesina*” propia, desde nuestro ser y sentir de personas campesinas, en encuentro y diálogo afectivos con un Pablo de la ciudad, urbano en sus pisadas, aunque también a veces viajero y caminante por los caminos del Imperio Romano. Pero es tremendamente cierto que sacerdotes, pastores(as) y biblistas, sí han hecho la interpretación de las cartas de San Pablo para el campesinado de aquí o de allá, la mayoría de las veces sin ser campesinos y campesinas. Desde niño recuerdo que en la parroquia católica de mi pueblo, se hicieron incontables los sacerdotes que nos leían y nos interpretaban a San Pablo. Y ahí nos enraizaron en una “hermenéutica bíblica” no campesina, que hoy se pregunta uno: ¿Qué contribuciones en favor de la vida campesina realmente nos han dejado todas estas interpretaciones?

Mientras tanto, llegaba ya la época del Imperio del Neoliberalismo, de la globalización de la economía, de la apertura de fronteras y leyes del mercado, de la tecnología y la informática, de las telecomunicaciones planetarias, de la exclusión más salvaje y brutal del capitalismo, de la decretada muerte y desaparición del campesinado a lo largo y ancho de América Latina. Y allá en mi pueblo natal y en muchos otros, nos seguían leyendo e interpretando cada domingos, en la Eucaristía, las cartas de San Pablo.

1.995 fue como un año de gracia para releer campesinamente la carta de San Pablo a Filemón con motivo del III Encuentro Continental de Animación Bíblica, realizado en Medellín, Colombia, del 14 al 22 de julio².

El presente aporte intenta recoger, desde una perspectiva campesina (colombiana), respetuosa de muchas otras, la interpretación campesina de la carta de San Pablo a Filemón que floreció en el Encuentro y los posteriores frutos que hemos venido cosechando.

1. La esclavitud neoliberal de hoy

1.1. Campesinos y campesinas sin tierra

Partiendo del hecho de que las personas campesinas mostramos poco interés por las estadísticas, omito el poner cifras de este brutal despojo de la tierra, para dedicarme mejor a las noticias, comentarios y signos evidentes que uno escucha y ve cuando recorre muchas zonas rurales de Colombia.

Así como Pablo recibía las noticias en la prisión de lo que ocurría en la casa (*oikos*) de Filemón, las personas campesinas oímos decir a las personas vecinas que

¹ Aníbal Cañaverall. *Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad*. Bogotá: CEDEBI, 1995.

² Memoria III Encuentro Continental de Animación Bíblica. Medellín: Programa Común de Biblia de la REDLA, julio de 1995.

³ Aníbal Cañaverall. op. cit., p.89.

las veredas se están quedando vacías, que las familias se van para el pueblo o las ciudades, que cada semana hay más casas desocupadas. Y uno contempla esto cuando va por los caminos campesinos: muchas casas deshabitadas, muchas *oikos* campesinas vacías. Las personas hablan con nostalgia y tristeza de la ausencia y la separación de quienes se tuvieron que ir. Las razones son muchas. Allí, donde todavía no hay conflicto de fuerzas armadas, serán unas: desempleo, miseria, pobreza, endeudamiento, ausencia de servicios, deterioro de la tierra, bajo precio de los productos, carestía de otros, sueños de la sociedad de consumo, pérdida de las cosechas, violencia intrafamiliar etc. También ha ocurrido que no tienen tierra porque los terratenientes y narcotraficantes se la han venido apropiando, porque son jornaleros que van de región en región buscando trabajo³; porque la poca tierra que poseen no les da para vivir y prefieren venderla; porque el sistema educativo siembra en sus hijos e hijas la decisión de abandonar el campo e irse a la ciudad, entre otras muchas razones.

Pero donde está el conflicto armado (ejército, guerrilla, narcotráfico, paramilitares y las “convivir”⁴) las razones serán otras. La situación es peor. Son pueblos, caseríos y campos desocupados violentamente, arrasados por los bombardeos del ejército, masacrados por unas fuerzas o por otras (oficiales y privadas). Las noticias son entonces de los medios de comunicación, muchas veces manipuladas, distorsionadas y manejadas por los organismos de seguridad. Entre la vecindad predomina el silencio, lógica de sobrevivencia en un medio donde no se puede pronunciar una palabra. El miedo, el temor y el terror llevan a que la población campesina salga des-pavorida a cualquier lugar. Un millón de desplazados por la violencia y la guerra daba cuenta recientemente un informe de Amnistía Internacional. Las “*Convivir*” son la nueva expresión del Evangelio de la muerte en los campos colombianos.

1.2. Muerte de la casa del campo y desintegración de la familia

El llamado “progreso” o “desarrollo” de esta sociedad neoliberal ha venido atentando contra la “casa” como símbolo de la vida cotidiana y de la unidad familiar. La casa se ha transformado física y simbólicamente. Ella ha dejado de ser el lugar de encuentro de los/las abuelos/abuelas, padres (mamá - papá), hijos e hijas, hermanos y hermanas, tíos y tías, primos y primas... para convertirse en lugar de desencuentro, en lugar de individuales y extraños.

La casa campesina, otrora convertida en casa de vida, edificada con los materiales y productos propios de la región, pasó a ser construida con materiales de las grandes empresas y transnacionales. Sus cimientos religiosos, sociales, políticos, económicos y antropológicos modificaron profundamente sus referentes de antaño y acogieron referentes de esta sociedad neoliberal.

La despensa económica, años atrás llena de maíz, plátanos, yucas, frijoles y frutas, se cambió por las carnes frías, los productos industrializados, los refrescos químicos y muchos más productos importados. Pasamos de la despensa orgánica,

⁴ Son cooperativas de vigilancia privada, legalizadas por el estado colombiano, entrenadas y apoyadas por el ejército para cuidar los intereses de los ricos del campo y con el pretexto de combatir la inseguridad en el campo y en la ciudad se han convertido en fuerzas violadoras de los derechos humanos.

⁵ Aníbal Cañaverál. “Los sentidos teológicos en la historia de las Comunidades Campesinas cristia-

natural y propia a la despensa transnacional y química, que no valora lo que es propio, que nos hace sentir vergüenza de nuestros alimentos caseros, que los asesina a través de mil maneras.

La casa fue bombardeada por los medios de comunicación, la propaganda y la distracción que promueve el sistema y murió el lugar vital más querido: la cocina, donde se compartía la vida desde la persona más anciana hasta la más niña. Al calor del fogón se acrecentaba el calor humano y familiar, la acogida del forastero y visitante, la solidaridad del más necesitado, la salud del enfermo y la memoria de los antepasados fallecidos. La casa era el lugar del “ágape familiar” por excelencia, donde se participaba de la comida que Dios bendecía y proveía cada día mediante el esfuerzo del trabajo material y familiar. Era el compartir pleno de la vida, donde cabían todas las dimensiones de la vida. La cocina era símbolo de la sencillez, la espontaneidad y la gratuidad de la vida. Asientos, piedras, trozos de madera o el mismo piso (suelos normalmente de tierra), estaban dispuestos para que la familia se sentara a comer y a dialogar. Los abuelos y abuelas contaban las historias, mitos y leyendas del campo (dimensión cosmológica y cultural). Las madres enseñaban las oraciones y hablaban de Dios a los/las pequeños/pequeñas (dimensión religiosa). Los hombres contaban las experiencias que habían tenido en el mercado del pueblo (dimensión económica). Los compadres y comadres dialogaban de los asuntos políticos del pueblo y de sus organizaciones (dimensión política). La familia expresaba y vivía muchos sentimientos (dimensión afectiva). La cocina era un pilar de la campesinidad, es decir, aquella expresión o manera de vivir la familia en comunión consigo misma y con la vecindad del entorno geográfico. Ella era más que el lugar donde se cocinaban los alimentos. Era el lugar de convocación a la vida de toda la familia.

La familia se ha desintegrado y la casa en su sentido más humano también. Alguien decía: “que es muy difícil encontrar una familia completa en el campo”. Hubo padres de familia que fueron asesinados por el ejército, la guerrilla o los paramilitares, quedando sus esposas solas y los niños y niñas en la orfandad. Hubo hijos que arrebató el ejército para combatir a los mismos hermanos campesinos y que murieron defendiendo una causa ajena. Hubo jóvenes campesinos(as) que se fueron con las guerrillas, a veces acosados por el desempleo o la ausencia de un futuro claro. Hubo mujeres, que maltratadas y embarazadas tuvieron que salir a luchar para vivir por causa de un sistema machista. Hubo jóvenes que salieron al colegio del pueblo y jamás retornaron al campo. Hubo familias amenazadas que tuvieron que escapar de la noche a la mañana... Y seguiríamos hablando de este vaciamiento del campo rural colombiano y latinoamericano.

1.3. Relaciones opuestas y conflictivas

La sociedad colombiana y latinoamericana se rige por un código de relaciones opuestas y conflictivas, las cuales van destruyendo y modificando las relaciones campesinas de hace tiempo e implantando de manera sistemática la destrucción total de las relaciones de vida, como consecuencia de la política de globalización neoliberal que hoy impide que pensemos y reconstruyamos los lazos culturales que marcaron por mucho tiempo la vida campesina.

Veamos algunas características no muy lejanas y semejantes con aquellas que identificaron al Imperio Romano, y que aparecen claramente al situar contextual-

mente hoy la carta de San Pablo a Filemón; y que fueron el resultado de la relectura que de esta carta han hecho las comunidades campesinas.

1.3.1. Relación hombre-mujer

La figura, la presencia y la función de Apía como la hermana en la carta a Filemón nos ha ayudado a profundizar en las relaciones hombre-mujer que se dan en el campo.

En la base de esta relación está, tan histórico como actual, un poderoso sistema machista que margina, oprime, excluye y esclaviza a las mujeres campesinas. Muchas de nuestras culturas campesinas viven cotidianamente esta relación, vista a veces como necesaria y normal por muchos varones y mujeres también. La mujer campesina es obligada a una difícil y estrecha situación dentro del hogar, la casa y la familia. Tantas mujeres tienen que enfrentar en sus vidas los papeles de hombre y mujer a la vez. Son las que consiguen afuera la subsistencia económica de ellas y sus hijos/hijas, y adentro, la crianza y educación de los/las mismos/mismas.

Se trata de una relación conflictiva que pone en condición de superioridad al hombre y de inferioridad a la mujer. El sistema que desde siglos y siglos se ha encarnado en lo más hondo de las culturas encubre y ayuda a los hombres a camuflar sus acciones machistas, impidiendo ser visualizadas claramente por la sociedad. Entonces el accionar de las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas se contagia de un refinado machismo, sutil en extremo, que habla en favor de la promoción de algunas figuras femeninas en los altos sectores de la sociedad, tan machistas, explotadoras y dominadoras como los mismos hombres.

Aunque la nota predominante en el campo continúa siendo este sistema machista, hay esfuerzos y frutos muy esperanzadores de muchas mujeres y algunos hombres sensibles, que buscan superar aquel sistema de muerte y sembrar nuevas relaciones de igualdad, respeto, amor y fraternidad.

Quisiera transcribir para una perspectiva de las Apías campesinas de hoy un párrafo respecto de su contribución al proceso de las Comunidades Campesinas Cristianas (CCC): “mujeridad es la constatación histórica más integradora e inclusiva de la muchedumbre (multitud) de mujeres campesinas (niñas, jóvenes, solteras, en unión libre, madres de familia, religiosas y abuelas) que han caminado adelante en el proceso de CCC y de la Iglesia de los Pobres, y que continúan siendo el núcleo de las Comunidades Campesinas Cristianas, la vida y la esperanza de este proyecto de Iglesias y sociedad nuevas, en el campo y en las ciudades”⁷⁵

1.3.2. Relación jornalero-patrón

Los vínculos de Onésimo con Filemón en la carta a Filemón nos ha ayudado a profundizar en las relaciones jornalero y patrón que se dan en el campo.

Los campos han sufrido una transformación a lo largo de la historia. Allí ha existido la relación jornalero-patrón, cuyas implicaciones abarcan muchas dimensiones de la vida de la persona jornalera. Jornalero, en términos sociológicos, pudiéramos decir que es aquel que no tiene tierra, o tiene tan poquita, que para sobrevivir

nas”. En: *Práctica*, no.17 (Sueños de vida y esperanza; cosecha desde el caminar y sentir de las Comunidades Campesinas Cristianas) (jul. 1997). Bogotá: Dimensión Educativa, p.159.

⁶ Aníbal Cañaverál. op. cit. p.32,34,35,37,41,49,67,77,89,90.

tiene que vender su capacidad de trabajo productivo (jornal) a otro, que se enriquece casi siempre, pues es quien suma la plusvalía del trabajo, mientras la persona jornalera se empobrece más. La historia del latifundio está muy ligada a la explotación jornalera, pues los terratenientes han sometido y exprimido la vida de muchos campesinos jornaleros. Tal sometimiento ha llegado a extremos como los de ver a estos patrones como buenos, justos, bondadosos y salvadores. En tal grado de alienación de la conciencia campesina, el patrón es considerado como mi diosito, es el padrino del niño o la niña del jornalero, es el jefe y manda callar a todos, es el patrón bueno porque hace regalos y fiestas, es hombre justo porque da limosnas y contribuye a la Iglesia.

Hoy Onésimo es un símbolo colectivo en tantos jornaleros campesinos, víctimas de terratenientes y patrones que la sociedad y la Iglesia confunden, identifican y santifican como Filemones bondadosos, caritativos y justos, porque dan limosnas a los/las campesinos/campesinas pobres. Filemones de esta talla aún no están en el camino de Jesús, ni en la práctica que Pablo exigió delicadamente al Filemón que tenía a Onésimo como esclavo. Aquel camino estaba cimentado en el amor, la conversión, la igualdad, la justicia, la solidaridad y la caridad.

Los amos, como lo fue primeramente Filemón, avaros y explotadores de hoy son grupos económicos fuertes que chupan hasta la última gota de sangre al campesinado. Son las grandes transnacionales que penetran al campo con sus grandes megaproyectos de hidroeléctricas, canales interoceánicos, carreteras, etc., y sacan violentamente a millares de familias campesinas de sus tierras, sometiéndolas a condiciones de vida infrahumanas. Son los grandes gremios económicos de los países latinoamericanos que cada año celebran los miles y miles de millones de ganancias que producen sus empresas y negocios, fruto del saqueo a los recursos naturales, a la explotación de sus trabajadores, a la modernización tecnológica de sus compañías nacionales y transnacionales, a la usura y circulación mundial de sus capitales. Los Filemones avaros son también los que contratan o manejan en pequeño mano de obra jornalera, convertidos en pequeños patrones, aprovechadores de la fuerza de sus trabajadores. Filemones de este estilo son los que tienen mentalidad capitalista, que sueñan y comulgan con el sueño neoliberal.

1.3.3. Relación bancos-campesinos

En mi comentario a la Carta a Filemón⁶, se plantea la cuestión de la *deuda* en la carta de San Pablo a Filemón. Aunque se trata de una realidad planteada en dos versículos (18 y 19), tiene una grande significación para la "*hermenéutica campesina*", pues el campesinado carga con una pesada deuda que le han impuesto los bancos (Caja Agraria y BANCAFE, en el caso colombiano). Los créditos o préstamos a los campesinos han empeorado su situación, llevándoles a trabajar para pagar los intereses o en el peor de los casos, a ver rematadas sus fincas y parcelas por las entidades crediticias.

⁷ Francisco Reyes. *Hagamos vida la Palabra, aportes para una lectura comunitaria de la Biblia*. Bo-

2. Ejes hermenéuticos para una lectura campesina de la carta de San Pablo a Filemón

Desde mi experiencia de campesino que ha labrado y escarbado la tierra creo que hay otras maneras de sentir, contemplar, experimentar, imaginar, soñar, leer y estudiar el texto bíblico. El saber y el pensar campesinos pasan por canales todavía insospechados por la racionalidad occidental, la cual se queda limitada como mediación para el encuentro afectivo del campesinado con la Palabra de Dios. A la lógica racional que nos vino de occidente, ciertamente le debemos mucho y esto hay que valorarlo, pero no podemos caer en el convencimiento de la ausencia de otras lógicas y otros caminos, ni tampoco creer que lo único que hace creíble, legítimo y acertado es el *método científico racional*.

2.1. Eje del corazón y la afectividad

Para el campesinado es más vital encontrarse con este texto bíblico de Filemón por el camino de los sentimientos, de la afectividad, del corazón, que por la vía de la razón. El texto está cargado de sentimiento. Alegría, emotividad, saludo, acogida, recibimiento, hospitalidad, amor, consuelo, animación y encuentro empapan de principio a fin esta carta. Un campesino puede vibrar profundamente y hundir su ser en este texto por el sendero de los sentimientos.

Francisco Reyes escribe: “el campesino cuando escarba la tierra entra en un diálogo de profundo respeto con ella; a través de sus manos el campesino transmite (entrar) sus sentimientos, sus sueños, sus pensamientos, sus preocupaciones; con la ilusión de poder sacar (salir) los frutos necesarios para alimentarse”⁷. Así mismo, por la vía de los sentimientos, el texto entra en el corazón del campesino (a) y sale transformado afectivamente.

2.2. Eje de lo simbólico campesino

El símbolo representa uno de los principales pilares de la Hermenéutica Campesina, pues es portador de las más ricas y profundas experiencias de vida (humanas y religiosas) de nuestro mundo campesino. Desde el amanecer hasta el anochecer nuestra vida es como una sinfonía simbólica en el campo. Estamos rodeados (as) de símbolos desde la niñez hasta la ancianidad. Siendo las personas también símbolos entre los símbolos.

En la carta a Filemón, el *nombre* es símbolo. En el campo todo tiene nombre hasta lo más pequeñito (personas, plantas, animales, lugares, herramientas, utensilios, ríos, montañas, caminos, etc.).

Es símbolo la *mujer* porque es reconocida en términos de igualdad frente a las estructuras patriarcales misioneras de la época, donde los hombres no las consideraban dignas de ser nombradas en los encabezamientos de las cartas como protagonistas de la revolución eclesial femenina y feminista en el corazón de las Iglesias. La hermana Apía de este texto bíblico es símbolo de las incontables Apías campesinas que trascienden aquella condición social de ser esposas encerradas en su hogar, so-

gotá: CEDEBI, 1997, p.25.

metidas por sus compañeros machistas a trabajos domésticos, de ser hijas y hermanas de padres y hermanos que les niegan la posibilidad y el derecho de ser ellas mismas, de realizarse como personas comprometidas con causas mayores.

Es símbolo la *casa (oikos) campesina* como expresión de vida de la familia y la comunidad, de todas las formas de vida, de *ecología* decimos hoy, ante la brutal y demencial destrucción ecológica que vivimos en los campos y ciudades latinoamericanas.

Es símbolo la *comunidad* de hermanos y hermanas, en reunión ecuménica por la gracia de Dios y del Señor Jesucristo.

Son símbolos los *cuerpos* de los/las encarcelados(as), de las mujeres, de los/las luchadores(as), de los/las esclavos(as), de los/las ancianos(as), de los/las niños(as), de los/las endeudados(as), de los/las desplazados(as) hoy...

Es símbolo la *cama*, el *alojamiento*, el *hospedaje*, la *comida* y la *acogida* en el campo, cuando llegan personas de lejos o forasteras.

Es símbolo la *oración* y la *contemplación* de Dios que bendice y derrama su gracia en la tierra, la familia y la comunidad.

2.3. Eje del valor de lo pequeño y la contemplación

Tanto la *exégesis* como la *hermenéutica campesina* precisan de ser abordadas desde esta perspectiva. Valorar lo pequeño supone una actitud de vida, de mucha contemplación de Dios en la Creación. Así, la carta de San Pablo a Filemón, es sentida como la más pequeña de las cartas, pero de un contenido y una síntesis sorprendentemente viva y esperanzadora.

2.4. Eje de la relacionalidad

Desde las cosmovisiones campesinas, la carta en mención, apunta a tejidos (telarañas) de relaciones, a constelaciones de símbolos y lenguaje, como cuando yo contemplaba los conjuntos de estrellas en el firmamento cuando estaba niño. En el campo todo está relacionado entre sí. También la carta apunta para una relacionalidad (transversalidad) de las diversas hermenéuticas.

2.5. Eje de los valores campesinos

Sin duda alguna, por acá hay una llave fabulosa de lectura para que como campesinos podamos interpretar esta carta. Valores campesinos precisan ser fortalecidos, recuperados y alimentados por el mensaje de vida y esperanza que encontramos en la carta de San Pablo a Filemón. Nos corresponde, desde dentro, como Comunidades Campesinas Cristianas y organizaciones campesinas fortalecer lo nuestro, lo propio, lo cultural que tenemos.

2.6. Eje teológico campesino

Vivimos en estos fines de siglo y de cercanía al Tercer Milenio una crisis radical en el campo rural latinoamericano: “La encrucijada de la humanidad” -nos decía recientemente un economista del campo- porque el capitalismo está pasando por

una etapa de sobreproducción de todo. La mercancía corre y llega hasta el más último rincón del mundo. Hay hambre y es contradictorio que haya abundancia, pero la producción se pierde y se pudre en las bodegas del sistema. Entonces este sistema neoliberal transporta su Dios y su religión a todas partes. Y ambos penetran en la conciencia del pueblo hasta los tuétanos, haciéndonos soñar y suspirar por un modelo de sociedad consumista y destructora de la vida.

Entonces nos preguntamos: ¿Dónde está Dios? ¿Dónde está el Dios de Jesús? ¿Dónde está el Dios que experimentaba Pablo y la comunidad que se reunía en la casa de Filemón?. Desde la perspectiva campesina, la carta nos revela un Dios Padre y Madre, comunitario, familiar, femenino, vivo, compañero, solidario, alegre, campesino, hospitalario, ecuménico, consolador, denunciador de las deudas y afectivo. “En la carta todas las cosas hablan de Dios y están referidas en última instancia a Él”. De igual manera, en el campo todo nos habla de Dios y lo sentimos presente en toda la Creación, en la *oikos campesina*, tan amenazada y destruida.

Dios está en nuestros pequeños esfuerzos por resistir, por organizarnos, por formar comunidades cristianas, por generar alternativas económicas, por desarrollar prácticas agroecológicas, por oponernos a la contaminación y al envenenamiento de nuestra madre tierra con los químicos, por construir vida desde nuestros pequeños trabajos, por engendrar nuevas relaciones de hermandad. Sentimos que Dios nos acompaña y nos fortalece en esta construcción de nuestra Casa (*oikos*) Campesina.

Aníbal Cañaveral Orozco

Apartado Aéreo 66625

Medellín, Antioquia

Colombia

IMAGINACIÓN Y EXÉGESIS

A propósito de una relectura de la Carta a Filemón desde lo infantil

Resumen

Queremos reconocer y proponer la imaginación como una mediación fundamental e imprescindible en la relectura de los textos bíblicos. Esta facultad, ausente y negada en la exégesis racionalista que tradicionalmente ha caracterizado nuestra manera de comprender la Biblia, se torna en un acto y un desafío político, ético, espiritual, pedagógico y estético que condiciona tanto la interpretación de los textos bíblicos, como la reconstrucción de nuestra identidad como pueblos, como culturas y como personas (situadas en la telaraña de las relaciones sociales basadas en las diferencias de género, edad, pertenencia a un grupo étnico, etc.). Nos proponemos, con un interés heurístico, hacer una pequeña reflexión sobre la imaginación y su relación con los textos bíblicos. En la última parte del artículo queremos compartir un ejercicio práctico de imaginación a propósito de la carta a Filemón con el interés de hacerlos visibles a los niños y a las niñas en este texto.

Abstract

We seek to recognize and propose the imagination as a fundamental and unavoidable mediation in the rereading of biblical texts. This faculty is absent and denied in the rational exegesis which has traditionally characterized our manner of comprehending the Bible, it become a political, ethical, spiritual, pedagogical and esthetic action and challenge which condition both the interpretation of biblical texts and also the reconstruction of our identity as peoples, as cultures and as persons (situated in a network of social relation based on differences of gender, age, ethnic group, etc.). We propose, for investigative purposes, a brief reflection on the imagination and its relation the biblical texts. In the last part of the article we show a practical exercise of the imagination in the letter to Philemon in order to make visible the children present in the text.

*¡Hijo soy de mi hijo!
¡Él me rehace !
(José Martí, De Ismaelillo)*

Indudablemente, uno de los desafíos de la hermenéutica infantil de la Biblia es el de analizar textos bíblicos donde no aparecen visibles los niños. Aunque no sea su único propósito, es necesario asumir el desafío de hacerlos presentes. ¿Pero...es posible hacerlo? ¿es pertinente? Creemos que sí, por eso queremos hacer el intento de leer esa ausencia presente o esa presencia invisible de los niños detrás del texto, con el fin de escuchar sus voces, sentir sus abrazos, dejarnos contagiar por sus risas, sus llantos, sus juegos, sus sueños y por sus fantasías. Pero también tenemos que responder al *cómo*. Creo que los niños nos dan la misma respuesta: esto es posible gracias a la imaginación.

Estas consideraciones que queremos presentar no son más que el esbozo de pequeñas intuiciones que han germinado de la experiencia de trabajo bíblico con los niños y niñas, de la situación familiar y, finalmente, como resultado del esfuerzo por encontrar nuevos paradigmas que nos ayuden a leer el texto bíblico desde los grupos sociales excluidos.

Tenemos que considerar y reconocer que uno de los aportes fundamentales de la lectura infantil de la Biblia ha sido precisamente la recuperación de la imaginación y del imaginario en la comprensión de los textos y de la vida misma. Vamos a valernos de esta llave para intentar entrar en el mundo que esconde, tras sus palabras, la carta a Filemón.

Sabemos que no es una tarea fácil, debido entre otras razones al carácter cerrado, reduccionista, dualista y excluyente de los paradigmas racionalistas¹, especialmente frente a otras maneras de comprender el mundo (el símbolo, los mitos, la imaginación, el juego, los sentimientos, etc.), asociadas normalmente a la sinrazón, a la locura, a lo subjetivo o a lo supuestamente “infantil”, es decir (en términos adultocéntricos) al mundo de lo que *no es todavía*, del engaño, del error, de lo inútil y de la fantasía. Es necesario y urgente, por tanto, controlar lo “infantil” de la sinrazón. No es por acaso que la razón y la racionalidad sean consideradas en occidente como propias y constitutivas del mundo adulto. *Es en nombre de esta razón adulta que se define, controla, niega o se rechaza lo que tiene que ver con el mundo infantil*. Y la exégesis bíblica no ha estado exenta de esa realidad, en cuanto que ella ha bebido de estos paradigmas.

Nos ayuda mucho la definición que Joan H. Scott² hace de género: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de las relaciones significantes de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente en un sólo sentido”. Esto vale también para las rela-

¹ Sobre la crítica a los paradigmas racionales que han caracterizado el pensamiento occidental y que de alguna manera han afectado la manera como hacemos exégesis, ver por ejemplo, desde la perspectiva filosófica: Pedro José Román. “Lo imaginario como umbral epistemológico”. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, no. 62/63 (1995), p.133-150; Guillermo Hoyos Vásquez. “Apuntes filosóficos para motivar la paz en Colombia”. En: *Artesanos de la paz. - Seminario interdisciplinario sobre violencia y paz en Colombia/Programa por la Paz*, Bogotá, 1991, p.19-37. Desde la perspectiva bíblica ver: Alberto Ramírez Z. “La hermenéutica bíblica más allá de los métodos histórico-criticos”. En: “La Palabra Hoy: órgano de la FEBIC-LA/ Federación Bíblica Católica, v.XXII, no.83, 1997, Bogotá: FEBIC. p.32-45; Francisco Reyes A. “Hagamos vida la Palabra: método de lectura bíblica”. Bogotá: CEDEBI, 1997, p.117-123.

² Joan W. Scott. *Género: Una categoría útil para análisis histórica*. Recife/Brasil: S.O.S. Corpo, 1991.

ciones sociales basadas en las diferencias que distinguen las personas por edades o por “etapas evolutivas” del desarrollo humano (niñez, juventud, adultez, vejez). *Las relaciones adultos-niños/niñas son también una forma en que se fijan simbólicamente las relaciones de poder.*

Lo que está en juego en el fondo, cuando hablamos de la negación que la racionalidad occidental hace de la imaginación y del lenguaje simbólico como una forma verdadera de apropiarnos del mundo que nos rodea, son *las relaciones de poder*. Representadas en las diferencias que social y simbólicamente establece la sociedad entre el adulto-varón-padre y el niño/niña- mujer- hijo/hija, entre la razón adulta y la sinrazón de lo infantil. Es clara la relación entre el poder de la racionalidad occidental (razón-sin razón), la dominación intergeneracional (adulto-niño, adulto-joven) y la dominación de género (varón-mujer). La dominación es así global³. Las transformaciones al interior de algunas de estas relaciones, van a determinar cambios en la globalidad de las relaciones de dominación. La liberación parcial es al mismo tiempo global. No es posible la liberación femenina sin relación a la liberación de los niños y viceversa. Es necesaria entonces la solidaridad de todos y todas, los y las que por diferentes razones, son negados en la dinámica de las relaciones sociales.

La reivindicación de los niños, de su mundo, de sus lenguajes, de sus valores, de sus imaginarios, es al mismo tiempo *una demanda de tipo político, de género y étnica*, en la medida en que estas dimensiones se entrecruzan en la cotidianidad y en la medida en que comparten una situación análoga en el juego de las relaciones sociales. Es pues un desafío y un imperativo político, cultural y espiritual, emprender un trabajo que nos ayude a recuperar y a recrear el mundo de lo “infantil”.

1. Hablemos un poco de la imaginación⁴

A la capacidad y a la fuerza de crear, recrear y re-presentar imágenes y, por tanto, significaciones, es a lo que llamamos imaginación. Pero para que ella sea provechosa es necesario tener mucha sensibilidad y docilidad para dejarnos “tocar” profundamente por estas imágenes. Hay, pues, una relación muy estrecha entre símbolo, sensación e imagen. La imaginación es la que hace posible el símbolo, es la que nos ayuda a captar la afinidad entre el significado (experiencias humanas) y el significante. Es la que nos posibilita la configuración de nuevas imágenes, y con ellas nuevas significaciones (símbolos, mitos, etc.)⁵.

Es necesario reconocer que *la imaginación es una facultad creativa e innata al ser humano*, es inevitable, imprescindible, está presente en cualquier actividad humana, aunque muchas veces de forma inconsciente: en la manera como nos apropiamos del mundo, como reconstruimos la historia y las utopías, como elaboramos un relato o lo leemos, etc. La imaginación es, por consiguiente, una dimensión constitutiva del ser humano presente en todos los momentos de la vida (y no sólo en la infancia).

³ Pablo Richard. “Interpretación bíblica desde las culturas indígenas”. En: *RIBLA*. no.26, Quito: RE-CU, 1997, p.46-50.

⁴ Queremos profundizar aún más en la reflexión sobre la imaginación iniciada en: *Hagamos vida la Palabra*, op. cit., p.129-131.

⁵ Juan José Sánchez. “Símbolo”. En: *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Casiano Floristán y Juan José Tamayo - editores), Madrid: Trotta, 1993, p.1299.

“No podemos abordar y enfrentar la realidad directamente. Sólo podemos alcanzarla por la mediación y el conducto de la imaginación. No podemos prescindir de tal mediación.”⁶ *La imaginación es pues la manera como nos apropiamos de lo que nos rodea. Está presente como una fuerza dinámica y creadora que nos permite enfrentar el mundo (especialmente las situaciones límites, dramáticas, de caos social, etc.) dándole sentido y esperanza a la existencia (personal y social).* “El imaginario es”, como muestra convincentemente G. Durand, “una función primordial del ser humano que quiere ser contra la amenaza y la violencia de su situación alienada”⁷, es la facultad de liberarnos de ciertas imágenes estereotipadas que niegan la posibilidad de que el ser humano pueda realizarse personal y socialmente. En este sentido, puede ser un instrumento que ayude a deconstruir y reconstruir las identidades culturales de los pueblos, o de los grupos sociales negados por su condición de género, raza, edad, etc. “Lo imaginario resulta ser, entonces, la función creadora del hombre, por la que el sujeto vuelve sobre sí mismo, para recrearse, para recrear la cultura, el orden de lo simbólico, superando la condición animal de la predestinación y haciéndose divino, cocreador, hombre hecho a imagen y semejanza de la divinidad creadora.”⁸

El objetivismo de los paradigmas racionalistas, el logocentrismo y adultocentrismo, han condenado la imaginación a un segundo lugar, a una facultad “inferior” y limitada, como la maestra del error y la falsedad, o como una experiencia que se reduce a una primera etapa de la vida, que hay que superar y, en muchos casos, reprimir en nombre de una supuesta objetividad y madurez de la verdad pretendida por las ciencias. Cuando se habla de la imaginación generalmente se hace de forma dualista, oponiéndola a lo real y a lo tangible (a lo demostrable y a lo objetivo, etc.). Creemos, sin embargo, que esta dicotomía es por lo menos dudosa, cuando no, falsa.

Esta idea de la imaginación corresponde a un paradigma antropológico dualista, donde el ideal es re-presentado por el varón-adulto-racional, esto implica, en consecuencia, romper con la infancia. La imaginación, los sueños, los juegos, los sentimientos, la fantasía, la ternura y la inocencia son negados y desterrados como cualidades genuinas que nos pueden ayudar a crear un ambiente social más humano y encantador.

El dilema no está tanto en si tenemos en cuenta la imaginación o no. Simplemente no podemos prescindir de ella. Está presente desde el momento en que nacemos. El dilema está más en el *uso* que hacemos de ella. ¿Cuáles son los intereses, los valores que están en juego cuando ejercitamos la imaginación?. No se trata de negarla o de renunciar a ella. En la práctica esto es imposible. *Se trata, por el contrario, de potenciarla y recrearla, de saber usarla como un instrumento que nos puede ayudar a construir un mundo mejor y unas relaciones sociales donde no se dé ningún tipo de dominación.*

No hay, ni puede haber, una correspondencia exacta o precisa entre los hechos históricos y la narración de los mismos. Narrar la historia supone una actividad literaria creadora que la “ordena” de acuerdo a una experiencia y a unos intereses so-

⁶ Françoise Dolto. *El evangelio ante el psicoanálisis*. Madrid: Cristiandad, 1979, p.74.

⁷ Juan José Sánchez. op. cit., p.1304.

⁸ Pedro José Román. op. cit., p.145

ciales y personales⁹, en la que la realidad (puede ser la realidad del texto) se constituye fundamentalmente como un mundo con sentido (universo simbólico). En esa actividad creadora juega un papel importante y determinante la imaginación. Al reconstruir “la historia” la estamos “imaginando” (lo que a criterio del historiador, es “histórico”). Como afirma García Márquez: “*Si los historiadores han hecho ficción, pues me parece lógico que los autores de ficción hagamos historia*”¹⁰. Esto vale aún más para los textos literarios como para los bíblicos. La imaginación es la condición necesaria para la formación del verdadero espíritu científico¹¹. “Visto así, lo imaginario se nos ha insinuado como un umbral epistemológico posible en la construcción científica del orden de lo real.”¹² Esto que hemos dicho hasta ahora vale también para la exégesis de los textos bíblicos.

2. Imaginación y exégesis, un acercamiento posible y necesario

Si tomamos como punto de referencia el mundo del texto, tenemos que reconocer que tanto en el acto de escribir como en el de leer hay una actividad creadora de sentido y, al mismo tiempo, una re-presentación de la realidad (del texto y del lector), esto sólo es posible a través de la imaginación productiva (innovación semántica o ficción)¹³.

En el mismo proceso de producción de los textos bíblicos hay una actividad creadora que busca dar sentido a las experiencias de un pueblo enmarcadas dentro de su historia y en las relaciones con su Dios. Esto exige a los autores y a las comunidades o grupos sociales que guardaron y recrearon la memoria recibida *un trabajo de imaginación*. Basta sólo con recordar los relatos de la creación para comprender lo que queremos decir. Ahora, si hay que leer la Biblia con el mismo espíritu con que fue escrita, *es necesario entonces hacerlo tomando en serio la imaginación como una mediación hermenéutica posible e imprescindible*.

La imaginación se comienza a esbozar como una mediación hermenéutica fundamental, no sólo en la lectura infantil de la Biblia, sino como una realidad ineludible que condiciona, querámoslo o no, la labor exegética misma. Aunque no es fácil reconocer esto, por todo el racionalismo que ha caracterizado a los métodos tradicionales de hacer exégesis. Cuando leemos un texto no podemos dejar de lado la imaginación. Ella irrumpe con su mágica carga de imágenes, estímulos y deseos. El escenario irremediabilmente se recrea en nuestra mente, los personajes cobran vida, los paisajes se llenan de colores y olores, el tiempo se evapora en el azar del presente. Lo inaudible se comienza a escuchar, lo invisible se torna visible, lo impercepti-

⁹ Lo que Jaime Rubio citando a Paul Ricoeur llama *mímesis*, actividad creadora mediante la cual nos apropiamos del sentido del mundo (es una metáfora de la realidad): “El trabajo del símbolo”. En: *La hermenéutica: una aproximación necesaria desde la educación/Revista Aportes*. no.37 (abril 1993), p.31-50. Santa Fe de Bogotá: Dimensión Educativa, 1993, p.39-47. Pedro José Román se refiere a esta realidad como el mundo de lo real, esto es, el universo de sentido - creado por el hombre - en el que habitamos (op. cit., p.144).

¹⁰ Entrevista con Gabriel García Márquez. “Gabo: revela sus secretos de escritor”. En: *Revista Cromos*. Bogotá, n° 3985 (julio 13, 1994), p.84.

¹¹ Pedro José Román. op. cit., p.146.

¹² *Ibid*, p.146.

¹³ Sobre este tema ver: Jaime Rubio Ángulo. op. cit, p.31-50.

ble se puede palpar. La imaginación forma parte de nosotros. Consiguientemente, con ella debemos abordar la lectura de los textos bíblicos¹⁴.

La imaginación nos permite subrayar precisamente lo no formulado en lo que se dice como en lo que no se dice, y al mismo tiempo comprender su significado subjetivo. Nos ayuda a leer lo implícito, el significado de lo que aparece a nivel de la superficie gramatical del texto. Es la posibilidad de preguntarnos por los sentimientos, deseos, esperanzas, sueños, necesidades de los personajes presentes en el texto. Esta es una condición imprescindible para una verdadera escucha¹⁵.

La imaginación también nos permite leer los textos como si estuviéramos ahí, presentes en la escena; nos *involucra* en la trama¹⁶ del relato envolviendo nuestros sentimientos, ideas, deseos, cuerpos, experiencias; integrando nuestra condición de género, intereses, valores, etc. *A través de la imaginación es posible recrear o “reconstruir” los textos bíblicos y las situaciones que nos narran, produciendo un nuevo sentido. Buscado ser fiel, no tanto a la letra, sino al espíritu.* Es posible darnos las manos con los personajes del relato, presentes o ausentes, meternos en sus propios zapatos, caminar por sus propias sendas, sentir y ver el mundo con sus propios ojos. Nos permite crear solidaridades y aversiones, simpatías y antipatías. Esto puede ocurrir con el mismo autor bíblico¹⁷. Es dejarnos llevar, en últimas, por la trama del texto. Ya no somos espectadores, sino actores metidos en el artificio creado por las palabras. No es posible ser neutro frente al texto. Éste no es pasado, es presente.

A diferencia de una hermenéutica excesivamente racionalista (que entiende el mundo del texto como una realidad objetiva en sí misma y separada de cualquier contacto con la subjetividad del lector), la hermenéutica simbólica (que toma en “serio” la imaginación como una mediación necesaria para poder comprender la realidad), hace posible aquello de que *“el mundo del texto es una transcendencia en la inmanencia”*¹⁸. “Es por la lectura que el mundo del texto y la experiencia ficticia que de allí sale, entran en intersección con el mundo efectivo del lector, el mundo de mi hacer y de mi padecer efectivos. La significación de la obra (en sentido fuerte) sólo es completa en el reencuentro más o menos conflictual entre el mundo del texto y el mundo del lector.”¹⁹

La imaginación, por último, *nos ayuda a recuperar, a reconstruir y a expresar la identidad perdida, traicionada o negada*, ya sea como pueblos o como sujetos que sufrimos el peso de las identidades impuestas por los órdenes simbólicos y sociales dominantes (especialmente las mujeres, los niños, los pueblos indígenas, las comunidades negras, etc.)²⁰. La imaginación precede siempre las grandes conquistas.

¹⁴ Françoise Dolto. op. cit., p.74.

¹⁵ Eugen Drewermann. “Exégesis y psicología profunda”. En: *Selecciones de Teología*, no. 24 (1996) (oct.-fic. 1985), p.300.

¹⁶ Jaime Rubio nos habla de *intriga*, como síntesis de lo heterogéneo (diríamos de los conflictos) con una intencionalidad pedagógica (op. cit., p.36-38). Por eso, comprender la intriga del relato, es hacer surgir pedagógicamente esos conflictos.

¹⁷ Eugenio Green. “Reflexiones personales sobre la exégesis del Nuevo Testamento”. En: *Boletín Teológico*, op. cit., p.39-40.

¹⁸ Jaime Rubio. op. cit., p.44.

¹⁹ Ibid, p.44.

²⁰ Sobre la importancia de la imaginación en la reconstrucción de las identidades narrativas, vista desde la realidad de A.L. ver Jaime Rubio. op. cit., p.47-50. Vale también esta intuición para el esfuerzo que se está haciendo en la línea de la reconstrucción de las identidades de género, generacionales o étnicas, que aparecen como nuevos desafíos en la hermenéutica bíblica en A.L. y el Caribe.

Imaginar es pues una condición ineludible si queremos abrir caminos nuevos, modos diferentes de leer e interpretar el texto. Es la manera de evocar lo ausente, poder expresar lo que la tradición (el autor bíblico, la tradición eclesial o exegética) ha callado, dejar hablar a los “silenciados” por los textos (niños, jóvenes, ancianos y ancianas, mujeres, esclavos y esclavas), revelar aspectos de la realidad (del texto o del lector) que otros lenguajes más racionales no pueden expresar. Nos puede llevar, por tanto, a una mejor comprensión del mundo del relato bíblico en su sentido histórico, social y teológico. Pero lo que nos parece más importante y vital, es el hecho de que la lectura nos *involucra* en la interpretación del texto y que, por lo tanto, nos ofrece los elementos para una actualización del mismo.

La imaginación hace parte esencial del quehacer exegético. No es algo previo o precientífico; aunque reconocemos que por sí sola es insuficiente para rescatar toda la riqueza que entraña la Palabra de Dios. Reconocemos también que ella está condicionada y limitada por las circunstancias históricas que rodean la existencia de la persona o grupo social, por las situaciones que se dan en el conjunto de las relaciones sociales, por los intereses que están en juego, por las maneras de ver y sentir el mundo (especialmente por el inconsciente). Por eso es necesario:

Primero, explicitar los condicionamientos, los presupuestos y los criterios hermenéuticos, éticos, estéticos (artísticos) y pedagógicos que orientan este ejercicio de la imaginación. Corremos el riesgo, ciertamente inevitable, de hacer decir al texto lo que nosotros queramos. La perspectiva de una hermenéutica comunitaria de la Biblia, especialmente desde los sujetos específicos, nos ofrece los *criterios y valores* que nos sirven para “encausar” y “orientar” la imaginación.

Desde la perspectiva infantil nos interesa resaltar, entre otros y a modo de ejemplo, los siguientes criterios:

- Afirmar la presencia activa y protagónica de los niños y las niñas;
- Descubrir nuevas maneras de ver y sentir a los niños y a las niñas; esto significa la creación de nuevos paradigmas que nos ayuden a profundizar de una manera más justa en la identidad de la niñez;
- Romper con los estereotipos, valores, estructuras y órdenes simbólicos que colocan a los niños y a las niñas en un estado de inferioridad e indefensión en relación a los adultos;
- Crear una solidaridad con los diferentes grupos sociales igualmente negados: mujeres, negros/negras, indígenas, campesinos, homosexuales, etc.;
- Ayudar a crear relaciones sociales donde no haya ningún tipo de dominación ni violencia;
- Reiterar la igualdad fundamental de los seres humanos, respetando al mismo tiempo la diversidad y especificidad de los diferentes sujetos sociales;
- Manifestar la posibilidad real de una comunidad de hermanos y hermanas donde sea posible la realización plena de cada uno/ una y de todas las personas;
- Recuperar los valores de cada grupos social, en la construcción de un mundo más justo y humano;
- Valorar la pluralidad de lenguajes, como formas válidas a la hora de comprender los textos y la realidad que nos rodea;

Segundo, es necesaria *la mediación de los métodos exegéticos*. Es una manera de confrontar, enriquecer y fundamentar la labor imaginativa. En esta confronta-

ción del ejercicio metódico de los demás pasos de la exégesis con la imaginación y viceversa, se nos ofrecen las imágenes o expresiones simbólicas que nos van a servir como ejes de sentido y de profundización del texto. La exégesis nos ayuda a darle un fundamento sólido al ejercicio de la imaginación. Si nos dejamos “tocar” dócilmente por los símbolos, estos mismos nos orientarán seguramente hacia una interpretación fiel y coherente con el sentido “original” del relato.

Es importante recalcar que la referencia a la imaginación no implica modificar al texto al capricho cada vez que lo leemos, ¡No!, él se constituye *en el punto de referencia* (y canalizador) necesario e indispensable que permite a nuestra imaginación proyectarse²¹.

Tercero, rescatar la dimensión práctica del símbolo. Esto nos permite contrarrestar la tendencia del imaginario de volver a los orígenes, de remitirse a lo utópico o de poner las cosas “fuera de lugar”; es decir, de proyectar una realidad imaginaria para suprimir la distancia, la brecha insalvable que limita al ser humano²².

Comprendida así *la imaginación, ella es también un acto y, a la vez, un desafío político, ético y espiritual.* Tenemos, por consiguiente, el imperativo histórico y teológico de valorarla y potencializarla aún más, como una mediación fundamental a la hora de reconstruir nuestras utopías, nuestros proyectos históricos, nuestras identidades culturales, nuestras identidades como varones o como mujeres, etc. Para hacerlo tendremos que aprender mucho de los niños y las niñas. Volver a la niñez es la mejor manera y la más *encantadora* de recuperar la imaginación y, a la vez, muchas de las riquezas escondidas en el texto bíblico.

3. Un ejercicio de imaginación desde la perspectiva infantil a propósito de la carta a Filemón²³

Asumimos el riesgo fascinante de intentar volar en las alas de la imaginación para ayudar a reconstruir una comprensión de la carta a Filemón. Al leer esta pequeña carta no pudimos dejar de sentir la presencia invisible (como tantos personajes de nuestros cuentos) de niños y niñas. Cada letra, cada palabra, cada párrafo, cada espacio en blanco fueron delineando el paisaje del texto: montañas, valles, ríos, ciudades, barrios, pequeñas casas; también habían prisiones, caminos, soldados. Habían muchos niños y niñas maltratados, violentados, hambrientos, sufriendo, muriendo.

Llegamos a un barrio como muchos otros que componían cualquiera de las ciudades de Asia Menor. Tenía unas calles muy estrechas, casi no se podía caminar por la cantidad de gente: vendedores, esporádicos compradores, enfermos y limosneros tirados en las calles, mujeres y muchos niños y niñas corriendo de acá para

²¹ Françoise Dolto. op. cit., p.77.

²² Juan José Sánchez. op. cit., p.1304.

²³ Queremos compartir este escrito como resultado del trabajo de imaginación realizado durante algunos talleres bíblicos, en el grupo de “Experiencias Bíblicas de Bogotá”, a propósito de la exégesis de la carta a Filemón. Hay un trabajo de exégesis comunitaria del texto, que aunque no se explicita, fundamenta lo que estamos escribiendo. Además, otros artículos de este número hacen una mención explícita a esta labor exegética.

allá, como un ejército de mariposas jugando con el viento, llenando con colores y carcajadas aquellas calles que de por sí daban mucha tristeza.

Como llevados por el aroma del buen vino, de las risas de los niños y las niñas, y por un sentimiento de amor que impregnaba el ambiente como el olor de las flores, llegamos a una casa pequeña, muy sencilla. En el piso de abajo había un taller donde se hacían y se arreglaban sandalias; en la parte superior, se podía ver una pequeña maceta con muchas flores de muchos colores como el arco iris.

Al tocar la puerta nos recibió una señora que irradiaba, como aquella mañana, rayos de bondad por todos sus poros. A través de sus palabras, de su mirada, de sus gestos se podía reconocer la ternura de una mujer que aunque había sufrido mucho, había aprendido a ser feliz, especialmente al asumir la responsabilidad de animar la comunidad cristiana. Nos invitó a seguir, trajo agua y nos lavó los pies como símbolo de acogida, mientras nos contaba con una gran vitalidad un gesto similar realizado por un tal Jesús de Nazaret con sus discípulos. Me acuerdo que se llamaba Apia.

Al instante vinieron a recibirnos algunos hermanos y hermanas que estaban reunidos en aquella casa para compartir la cena, leer las escrituras sagradas y hacer memoria de un tal Jesús, un profeta y maestro que había pasado haciendo el bien a los pobres. Nos brindaron comida y hospedaje. ¡Que bueno! porque teníamos mucha hambre y estábamos muy cansados. En la cena recordaban algunos gestos, acciones y palabras de su maestro, cantaban y oran con mucha alegría; ¡eso sí! sin hacer mucha bulla, pues todavía tenían un poco de miedo a las autoridades judías y romanas.

Me llamó especialmente la atención la presencia de varios niños y niñas. Después supe que muchos de ellos, habían perdido a sus padres y madres. La comunidad, a pesar de su pobreza y de la situación constante de persecución, los había acogido con mucho cariño. Ese era su hogar. Entre ellos recuerdo especialmente a una niñita pequeñita, muy inquieta por cierto, llamada Evodia y un niño un poco mayor llamado Clemente. Los dos tenían una sonrisa de oreja a oreja, eran hijos de un esclavo llamado Onésimo, un esclavo que había escapado de su antiguo amo, llamado Filemón.

¡Ah! Filemón era un hombre muy serio, de barba abultada y de una voz gruesa. Parecía un patriarca o un doctor de la ley, pero sus ojos dejaban escapar algunos chispazos de bondad (especialmente cuando hablaba con Apfia). Había enviudado siendo todavía muy joven. No había tenido hijos. Parecía ser un hombre muy solo. Él había alquilado aquella casa para montar un pequeño taller de zapatería. Por lo que pude averiguar, él había tenido algunos esclavos que trabajaban en el taller. Antes de haber oído hablar de Jesús, era un hombre muy autoritario y severo con sus trabajadores. Por esa razón escapó Onésimo. Parece ser que después de haber oído de Jesús, su vida comenzó a cambiar, empezó a participar de la vida de la comunidad, y desde ese momento se caracterizó por ser un hombre muy bondadoso, que se preocupaba mucho de acoger a las hermanas y los hermanos cristianos que eran perseguidos.

Volviendo a los niños, me acuerdo que lo que más me cautivó de ellos era su sonrisa. Pronto me les acerqué y les hice una mueca para buscarles el juego. Ella y él un poco asustados y tímidos, al principio, se agarraron de las piernas de Apfia y de Filemón, como si se aferraran a la vida misma, sin quitarme su mirada curiosa, tierna y dulce como un rico postre de brevas con arequipe.

Poco a poco fueron perdiendo su timidez. Curiosos al inicio, sólo me tocaban las manos para verme de frente; creo que extrañaban el acento de mi voz, al fin y al cabo era un total extraño para ellos. Recuerdo las primeras expresiones y preguntas de Evodia:

- ¡Qué barba tan rara! ¿por qué no te crece la barba como a mi papá? ¿de dónde vienes?

Yo no atinaba qué responderles, sólo se me ocurrió decirles que venía de un lugar muy lejano donde los hombres teníamos unas barbas muy raras. Ella se sonrió y dejó escapar un pequeño suspiro.

Después de un buen rato, Evodia me miró como si hubiéramos sido amigos desde siempre, se me acercó al oído y me dijo:

Señor, vamos a jugar a las escondidas con mis amigos, ¿quiere venir?

Nunca supe si me habían hablado con sus bocas o con sus ojos.

Por un buen momento jugamos, escondiéndonos por cuanto rincón encontrábamos (que no eran muchos, pues la casa era pequeña y muy sencilla). Así fue que tuve la oportunidad de conocer el pequeño taller donde trabajaba Filemón, Apfia y otros dos hermanos. Había también un cuarto pequeño donde dormía Filemón y al lado había uno un poco más grande, en donde dormían los dos hermanos que trabajan en el taller. En la parte superior había un sala que ocupaba el tamaño de toda la casa, esta servía para las celebraciones de la comunidad y para hospedar a las visitas. En la casa apenas había lugar para un baño y una pequeña cocina. Apfia vivía en arriendo en un pequeño cuarto en la casa de al lado.

El salón no tenía mucho donde escondernos, tenía unas pocas sillas, algunos cojines y una mesita de madera muy sencilla. En las paredes algunos signos labrados, parecían ser figuras de panes, peces y uno que otro nombre de algún hermano o hermana. Un poco cansado me senté en un cojín. Evodia y Clemente todavía tenían energías, continuaron jugando un buen rato. Aquel salón se llenó de tanta alegría y esperanza, que hasta las flores mecidas por el viento parecían danzar al ritmo de las carcajadas.

Recuerdo muy bien una de las reuniones de la comunidad. Además de cantar, orar, compartir el pan y el vino, participaban de la enseñanza. Ese día, Apfia dirigió la enseñanza. Comenzó recordando las siguientes palabras de Jesús: *“Dejen que los niños vengan a mí, y no se lo impidan; porque de los que son como ellos es el reino de Dios. De cierto les digo, que el que no acoja el reino de Dios como un niño pequeño, no entrará en él”*. Inmediatamente después llamó a los niños y a las niñas para que pasaran adelante, tomó en sus brazos a la niña más pequeña y comenzó a reflexionar con la comunidad sobre el significado de aquellas palabras pronunciadas por el maestro de Nazaret. Los niños y las niñas más grandecitos participaban contando sus experiencias, compartiendo sus sentimientos y sus sueños. Los más pequeños corrían de lado a lado, otros se metían por debajo de las mesas, uno que otro lloraba para que les dieran de mamar. Todos, pequeños y grandes, cantaban, oraban, servían las mesas. Para ellos la celebración era una verdadera fiesta. Nunca había tomado en serio esas palabras, aunque muchas veces las había leído, fue a partir de ese momento que comencé a comprender su significado tan profundo. Ahora, ya sabía por qué los niños y las niñas eran tan importantes para la comunidad. Ellas y ellos eran vistos como modelos de lo que debería ser un buen discípulo de Jesús.

Unos días después, mientras tomábamos el desayuno, vi a los dos niños sentados al frente de la puerta, abrazados. Evodia lloraba mucho mientras llamaba a su papá y a su mamá. Clemente con una voz entrecruzada trataba de consolarla. Eso me conmovió mucho, me hicieron llorar. No aguanté las ganas, me acerqué a él y a ella, los abracé. Después de un buen rato, ellos comenzaron a contarme algunas de historias sobre Jesús, que habían oído en las reuniones de la comunidad.

Ese mismo día, mientras lavábamos los platos de la cena, Evodia y Clemente comenzaron a hablar de su padre y de su madre. Cuando terminamos de hacer los oficios ellos me llevaron al balcón de la casa. Nos sentamos en el piso y ellos comenzaron a preguntarme sobre las estrellas, la luna y otras tantas cosas. Les conté lo que yo había leído en un libro de cuentos infantiles, que ellas eran como los espíritus de nuestros antepasados, que estaban ahí para acompañarnos, para que no nos sintiéramos solos. Fue en ese momento cuando Clemente se decidió a contarme la historia de sus padres. Evodia me jalaba la barba, quería seguir jugando. Me contó que su padre y su madre vivían en el campo, en una región llamada Galilea, tenían una pequeña propiedad familiar, se dedicaban al cultivo de algunos cereales, aprovechando el terreno para cuidar ovejas, pues no era muy fértil. Evodia interrumpía para hablarme de las ovejitas, especialmente de una que se la pasaba comiendo a toda hora, era negra y muy gordita. Me acuerdo que su rostro se puso muy triste al contar esas cosas. Al final se quedó quieta, cansada, recostada en mi canto, con los ojos enlagunados, balbuceando algunas palabras, seguramente conversaba con la ovejita negra.

Clemente continuó contándome la historia. Un día su padre tuvo que prestar unos denarios para poder comprar un vaquita que les diera leche para poder alimentar a sus hijos y, además, para pagar los diezmos al templo y los impuestos a lo romanos. Como no pudo pagar, tuvo que vender su finca y por último, sin tierra, tuvo que venderse a sí mismo junto con su mujer y los niños como esclavos, además de las pocas ovejitas que le quedaban. La madre, que se llamaba María, fue vendida a una familia de un militar romano, muy rico, de Cesaréa y dueño de bastantes tierras. Después de un tiempo ella murió a causa del maltrato a que la sometían sus patrones, o tal vez, de la tristeza por la separación de sus hijos y de su esposo. Evodia, al escuchar hablar de su madre sonrió y me contó como en una noche, mientras miraba las estrellas y la luna, la había visto y había conversado con ella. Ella soñaba con volver a ver a su papá y a su mamá. Eso la llenaba de una paz muy profunda.

Mientras Evodia interrumpía de nuevo mostrándome el gatito negro que Apfia le había regalado, me decía que era igual de comilón que su ovejita negra. Clemente mientras tanto, continuaba con su historia. Su padre Onésimo había sido comprado por Filemón; como estaba un poco enfermo el precio había sido más bajo de lo acostumbrado, de lo contrario, Filemón no lo hubiera podido adquirir. Los hijos se fueron con su padre. Mientras Clemente hablaba yo me imaginaba a Onésimo sumido en una tristeza muy profunda, que ni la hondura del mar hubiera podido dar cabida; me imaginaba un hombre desgastado por el trabajo duro, melancólico, seguramente que extrañaba a María, a sus hijos, a su tierrita, a la ovejita negra y a la única vaquita, a la que le había puesto el nombre de Margarita. La gotita de alegría era saber que sus hijos estaban bien cuidados en la casa de Filemón.

Clemente me contaba como, al principio, Filemón no trataba bien a su papá, lo andaba regañando porque supuestamente no hacía bien el trabajo o porque se sen-

taba a descansar un poco. Cansado del maltrato y la tristeza pensó muchas veces en escapar; pero el miedo a ser agarrado y seguramente matado, no lo dejaba realizar lo que quería. Hasta tal punto había llegado la animadversión de Filemón contra Onésimo que en cierta ocasión, cuando Onésimo no pudo pagarle una deuda, decidió enviarlo a la cárcel²⁴.

Paradójicamente Filemón había comenzado a cambiar después de ese momento. Estaba arrepentido de lo que había hecho, pues había llegado a tener un afecto especial por Onésimo, aunque le costaba reconocerlo. Además, el taller no funcionaba de igual manera. Definitivamente hacía falta Onésimo. Los años pasaban y Filemón no lograba ser feliz. Había puesto sus sueños en llegar a ser un hombre próspero, dueño de un gran taller, con muchos esclavos a su servicio. Pero era imposible lograr ese sueño, los impuestos a Roma, los diezmos al templo de Jerusalén, el alto costo de los alimentos le impedían prosperar. Fue la época en que conoció la comunidad cristiana, dirigida por la hermana Apfia. Para él no fue fácil comenzar a cambiar, pero poco a poco fue conociendo la comunidad y el mensaje que el tal Jesús había legado a las comunidades. Sus sueños comenzaron a cambiar. Comprendió que lo más importante en la vida era servir a sus semejantes, era ahí donde se encontraba el secreto de la felicidad. Por estas razones Filemón, después de unos años, decidió perdonarle la deuda a Onésimo, él podría regresar a casa.

Cierto día cuando comenzaba la primavera y las primeras flores se abrían en toda su belleza y color, me di cuenta que del rostro de Evodia y Clemente brotaba una gran sonrisa, sus ojos destellaban una luz, que como el sol, irradiaba de ternura y ansiedad toda la casa. Apfia les había contado que su padre iba a regresar. Un señor llamado Pablo había logrado convencer a Filemón de que recibiera a Onésimo, no ya como un esclavo sino como un hermano en el Señor y en la sangre. Onésimo conoció en la cárcel a Pablo, se habían hecho muy amigos, por eso Pablo lo consideraba como un hijo. Onésimo, incluso, se había convertido en colaborador de Pablo en el ministerio del anuncio del Evangelio y, al mismo tiempo, le había servido de consuelo en los momentos más difíciles de su prisión²⁵.

Ante la noticia, Evodia y Clemente sólo atinaban a preguntar:

- ¿Cuándo va venir mi papito?

En dos días posiblemente. Les contestó Apfia.

- ¡Mi papito va a venir! ¡mi papito va a venir! salió gritando Evodia mientras saltaba de sus brazos el gato negro.

Ese día la alegría contagiaba no sólo la casa, sino todo el cosmos. El sol brillaba más fuerte, los pájaros cantaban a coro mientras las flores perfumaban de poesía el ambiente. ¡Qué paz y ternura tan profunda sentía al ver a Evodia y a Clemente tan alegres! Yo sabía que Onésimo iba a ser tratado como uno más de la familia y que la vida de sus hijos iba a cambiar. Tenían ahora una familia muy grande: la comunidad que se reunía en la casa.

²⁴ Sobre las posibilidades de un esclavo ir a prisión por deudas, ver Mt 18, 23ss; Fm 18.

²⁵ Sobre la práctica evangelizadora en la cárcel, ver Hch 16,23ss. No es extraño que Onésimo hubiese participado de este proceso convirtiéndose en colaborador y ministro de Pablo en la prisión (Fm 12).

Así que al regresar, cada vez que veo una ovejita o un gato negro, me acuerdo de Evodia y Clemente, de los demás niños y niñas, de Onésimo y María, de Apfia y Filemón, de todos los hermanos y de todas las hermanas de la comunidad. Ojalá que todos aprendiéramos a vivir realmente como hermanos y hermanas. En Evodia y Clemente tenemos un espejo que podemos imitar. Aprendamos pues de ellos y de tantos niños y niñas, a ser tiernos y compasivos, a recuperar la imaginación y los sueños, allí puede estar la respuesta para que todos podamos vivir realmente como hermanos y hermanas, sin necesidad de esclavizarnos unos a otros.

Francisco Reyes Archila

Apartado Aéreo 077 183

Santa Fe de Bogotá D.C. 2

Colombia

LA EFICACIA DE LA FE EN LA SUPERACIÓN DE DESIGUALDADES

Estudio exegético sobre la carta de Pablo a Filemón, Apia y Arquipo

Resumen

El presente artículo introduce comentarios generales a la carta de Pablo y Timoteo a Filemón, Apia y Arquipo y hace un estudio profundo del texto. Lo analiza dentro de su contexto literario-social. Apunta hacia problemas interpretativos. Rescata la centralidad de la carta, afirmando la superación de la dominación en la relación de amor-solidaridad y en la práctica de la comunión. Esa vivencia del Evangelio de Jesucristo es la realización de la voluntad de Dios: No vivamos como esclavos/esclavas y señores/señoras, sino como hermanas y hermanos amados en todos los niveles.

Abstract

The present article brings general comments on the letter of Paul and Timothy to Philemon, Apphia and Archippus and makes a careful study of the text. The text is analyzed in its socio-literary context. Problems of interpretation are pointed out. The centrality of this letter is reclaimed, affirming the overcoming of domination in a relationship of love-solidarity and in the practice of communion. This living-out of the Gospel of Jesus Christ is the realization of the will of God: Let us not live as slaves and masters but as sisters and brothers who are beloved in every way.

1. Introducción

Son muchas las razones que nos llevan a estudiar un escrito bíblico. Históricamente, la carta de Pablo a Timoteo y Filemón, Apia y Arquipo ha merecido la atención y adquirido relevancia principalmente en tiempos de conflicto, marcados por la lucha de liberación de la esclavitud. Hoy, los intereses se concentran tanto en los posibles abordajes hermenéuticos cuanto en su significado eclesial, cuando se trata de construir comunión entre personas diferentes. El estudio exegético podrá ayudar en este camino, trayendo a la luz algunas pistas que tal vez han sido opacadas por la historia interpretativa y por sus presupuestos para con este texto. Prime-

ro, hago una introducción general a la carta, haciendo también algunas observaciones sobre su historia interpretativa. Después hago el estudio detallado del texto, y concluyo el trabajo con algunos apuntes que considero centrales.

1.1. Los remitentes y las personas de destino

Esta carta, normalmente llamada la Carta a Filemón, es la carta paulina más pequeña. Fue escrita por Pablo y Timoteo. Tiene un sello marcadamente personal, pero no es una carta personal, pues está dirigida a tres personas mencionadas por su nombre: Filemón, Apia y Arquipo, y a la iglesia que se reúne en casa de Filemón. Con eso está señalando que el asunto que va a tratar no es meramente particular, sino que tiene referencia a un grupo mayor y a líderes relacionados con la iglesia cristiana. La carta, por lo tanto y al menos, se debería llamar Carta de Pablo y Timoteo a Filemón, Apia y Arquipo.

1.2. Lugar y fecha

Cuando se escribió la carta, Pablo y Timoteo se encontraban en Asia Menor, probablemente en Éfeso, en los años 53-55¹. Pablo estaba preso. Por eso, esta y otras cartas paulinas y deuteropaulinas (Filipenses, Colosenses y Efesios) se las llaman “Cartas de la Cautividad”. A propósito, Filemón tiene una grande semejanza con la carta a los Colosenses. La mayoría de las personas mencionadas son las mismas: Pablo, Timoteo, Onésimo, Aristarco, Marcos, Epafras, Lucas, Demas y Arquipo.² Ese es un factor marcante para localizar la iglesia que se reúne en la casa de Filemón en Colosas (o en los alrededores), una ciudad en la región de Frigia, en Asia Menor y no muy distante de Éfeso.

1.3. Motivación, situación histórica e historia interpretativa

Tradicionalmente³, la exégesis ha afirmado que Pablo escribe la carta con el objetivo de interceder ante Filemón, a fin de que él reciba de regreso en su casa a su esclavo fugitivo Onésimo. Se buscan argumentos para esa afirmación: en v. 15, se dice que Onésimo se separó temporalmente de Filemón; en el hecho de que Pablo diga que lo manda de vuelta (v. 12); en los repetidos pedidos personales y emotivos de Pablo para que Filemón acepte al fugitivo de regreso en su casa (v. 16-17); en el hecho de que Pablo esté dispuesto a reparar los daños y la deuda causados por motivo de la fuga (v. 18-19), interpretados tanto como trabajo no realizado y pérdida de propiedad cuanto como un robo hecho por Onésimo antes de su huida o por causa de la misma.

Esa lectura de la carta en la óptica dominante acerca de un esclavo fugitivo se basa en estudios sobre el sistema esclavista en el Imperio Romano. En la antigüe-

¹ Con detalles argumentativos y bibliografía, ver Peter Stuhlmacher, p. 21; igualmente Ivoni Richter Reimer, *A fé ilegítima a escravidão*, p. 6.

² Por la mención de Arquipo en las dos cartas, ya hubo quien afirmó que el “tú” de nuestra carta no se refiere a Filemón, sino a Arquipo. John Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, New York, Abingdon, 1935, también se refiere a él Martin Dibelius y Sara C. Winter.

³ Exposición detallada de la historia interpretativa desde el siglo 4, en Peter Stuhlmacher, p. 58-66.

dad, la huida de esclavos y esclavas era castigada, por ejemplo con la tortura. Además, en caso de captura, se dificultaba la posibilidad de algún proceso jurídico con el objetivo de liberar al fugitivo. El estado ayudaba a los propietarios en la captura, colocando su aparato a su disposición.

Pero tanto el estado, los propietarios cuanto los fugitivos y fugitivas también sabían que había lugares, donde nadie tenía el derecho de capturarlos. Se trataba principalmente de lugares sagrados (como templos y sinagogas), usados como locales de asilo y abrigo. También sabían que los fugitivos y las fugitivas podían alcanzar clemencia e incluso libertad junto a sus señores, si conseguían que algún amigo importante del señor o de la señora interceda en su favor. Se conoce que si alguien no autorizado ofrecía asilo a algún fugitivo y/o a una fugitiva (lo que significa retención ilegal e ilícita de propiedad ajena), esa persona tenía que pagar al propietario o a la propietaria el precio contractual del asilado o de la asilada, o recibiría, cuando fuera descubierto, el mismo castigo aplicado al esclavo fugitivo o a la esclava fugitiva⁴.

La carta se interpreta a partir de este aspecto específico del sistema esclavista (huida o reparación). Esa interpretación no solo ha tenido repercusiones, sino implicaciones negativas para las mujeres, los niños y hombres que se encontraban en régimen de esclavitud y también para la propia credibilidad de la iglesia cristiana. Una de las consecuencias antilibertarias más drásticas de esa historia interpretativa es que la carta se ha usado —principalmente cuando estaban en auge movimientos de liberación de la esclavitud en diversos lugares— como prueba de que la huida de esclavos y esclavas, su lucha y su reivindicación por la libertad no son actitudes y enseñanzas cristianas. A fin de cuentas —así concluyen— Onésimo, después de su conversión, había reconocido su irresponsable locura y voluntariamente volvió a la casa de su señor⁵. En esta historia interpretativa, por su carácter discriminatorio, es igualmente problemático el hecho de que ella, junto con todos sus representantes, tomó partido y defendió el interés de los señores, incluso descalificando a Onésimo moralmente y concretamente criminalizándolo.

En la carta, al contrario, como veremos más adelante, no hay palabras que caractericen a Onésimo como un esclavo fugitivo. Además, no se dice en forma clara que él sea esclavo de Filemón, ni que Pablo le pida a Filemón que lo reciba de regreso *en su casa*..

Por causa de observaciones semejantes, Sara C. Winter⁶ comenzó a defender la tesis de que Onésimo no es un esclavo-fugitivo de Filemón, sino un esclavo-enviado por Filemón. Cuando está con Pablo, se encuentra, por tanto, al servicio de Filemón para aliviarle el sufrimiento en la prisión. Pablo, entonces, lo envió de regreso, con el deseo de que Filemón lo acoja como hermano amado —ya que se había convertido— y que lo libere para la diaconía y el trabajo misionero junto a Pablo.

Las dos propuestas interpretativas funcionan como hipótesis que tratan de entender una situación complicada y delicada. Ambas lo consiguen solamente en parte. La carta no formula ninguna reivindicación clara y precisa, a no ser que Filemón

⁴ Sobre la esclavitud en el imperio romano, vea, en este número de RIBLA, el artículo de Néstor Míguez, como también el de Ivoni Richter Reimer, *A fé ilegítima a escravidão*, con el material bibliográfico.

⁵ Comentario sobre la historia interpretativa y sus abusos en Sara C. Winter, p. 302, ejemplificando con las luchas libertarias en los EE.UU.; vea también Sabine Bieberstein, p. 3-4.

⁶ Sara C. Winter, *Philemon*, p. 302ss.

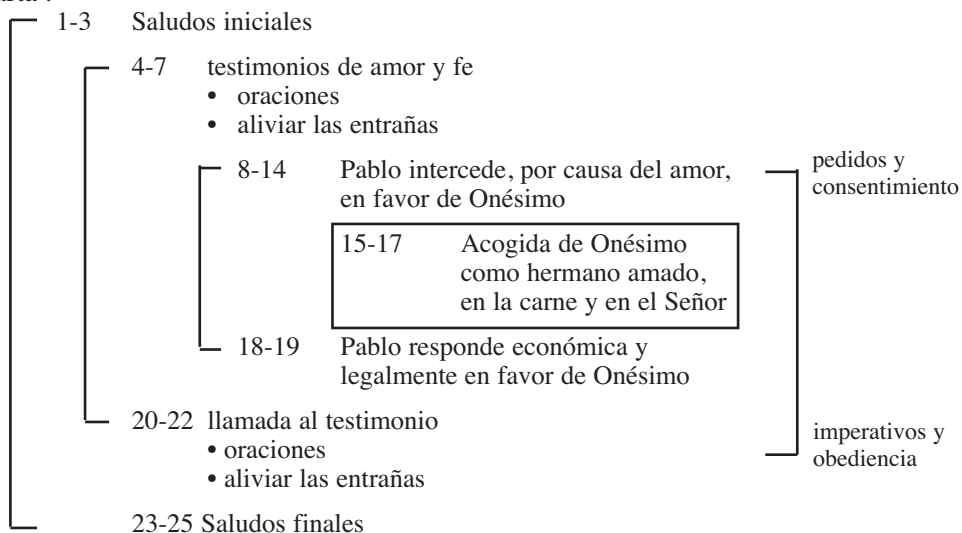
acoya a Onésimo “no más como esclavo, sino por encima de esclavo, como hermano amado tanto en la carne como en el Señor” (v. 16). Tanto una como la otra hipótesis pueden ser probables. En todos los casos, Pablo continúa moviéndose dentro del sistema esclavista y de sus leyes. Él, por ejemplo, no toca la autoridad y el poder que Filemón tiene para disponer sobre su propiedad (*res*=cosa) llamada esclavo Onésimo. Pablo necesita de su consentimiento para cualquiera que sea su intención en relación a Onésimo. Sin eso, Onésimo continúa sin oportunidad ni voz. Continúa siendo *res*, no persona que opta por su camino. Por eso, Pablo centra su pedido en “tanto en la carne como en el Señor”. Ambos niveles son igualmente importantes en la relación entre personas iguales, entre personas hermanas. Aquí se pide la concretización, a nivel práctico, de la declaración teológico-bautismal de Ga 3,26-28.

1.4. Estructura de la carta

Hay distintas maneras de clasificar la carta en cuanto a su estructura, pero todas ellas confirman que también formalmente la carta respira autenticidad paulina. Tradicionalmente, se estructura de la siguiente manera:

Saludos	1-3
Acción de gracias e intercesión	4-7
Parte central	8-20
Epílogo	21-22
Saludos finales y bendición	23-25

A continuación, presento una estructura que se diferencia de la anterior, por estar planteada en forma de quiasmo, lo cual hace visible la afirmación central de la carta⁷:



⁷ Baso esta estructura en Aníbal Cañaverl, *Carta a Filemón. Una Respuesta a las Ansias de Libertad*, p. 32.

Estos breves apuntes sobre la Carta a Filemón, Apia y Arquipo nos ayudan a percibir tanto la importancia de la propia carta, como también el contenido práctico que ella fue adquiriendo en el transcurrir del tiempo. Durante una larga época se la valoró teológicamente como superflua e irrelevante. Veremos, en el estudio de la carta, en qué consiste su relevancia y su desafío. En este estudio, seguiremos la estructura tradicional de la carta.

2. Análisis del texto

Esa carta no fue escrita en vano. Tiene, como todas, su objetivo. Sale al encuentro de preguntas, dudas, aspiraciones de las personas y de las comunidades. Cuestiona, exhorta y desafía a la vivencia y a la práctica del evangelio de Jesucristo, de la voluntad de Dios. Cuando la leemos, generalmente lo hacemos con nuestros presupuestos adquiridos de otras lecturas. Procuero hacer una lectura y un estudio del texto como texto, haciendo análisis de palabras y de situaciones, en el ritmo de la carta, respetando su estructura, sin atropellar su flujo argumentativo. Esto ayuda a evitar una lectura viciada y llena de prejuicios.

2.1. Prefacio (v. 1-3) y final (v. 23-25)

Comunión y gracia como marco y sostén del argumento

El inicio y el final de la carta son importantes, porque le dan una unidad marcada por la comunión entre las mujeres y los hombres mencionados y porque las palabras de gracia y paz se dirigen a toda la comunidad. Ese marco referencial evidencia que la carta no trata de un asunto meramente individual y particular, ni se dirige solamente a una persona. La carta se refiere a toda una estructura de relaciones personales y comunitarias. Veamos:

A pesar de que toda la carta está escrita en primera persona del singular “yo”, el v. 1 menciona a Timoteo como co-remitente⁸, lo cual le da un sentido más comunitario al contenido de la carta. Dirigida a tres personas citadas por su nombre (Filemón, Apia y Arquipo) y a una comunidad de la casa, por un lado; y apoyada por saludos de una lista de personas explícitamente nombradas, por otro lado, la carta abraza a una colectividad que se coloca al lado del “tú” a quien se dirige la carta (Filemón). Esa colectividad forma una instancia crítica, frente a la cual Filemón tendrá que confrontar su actuar en relación a Onésimo. Simultáneamente, también se la puede entender a ella como ejemplo de una nueva comunidad, que ya vive de manera cualitativamente diferente dentro de su contexto. Esto está atestiguado por las caracterizaciones igualitarias usadas para describir a las personas involucradas: “colaborador”, “cooperador”, “compañero de luchas”, “compañero de prisión”. Hacia ese nuevo modelo relacional entre personas apuntan con mayor claridad las palabras “hermano” y “hermana”, dirigidas al inicio para Timoteo y para Apia, y también referidas a Filemón (v. 7 y 20) y a Onésimo (v. 16).

Todos los personajes (Pablo, Timoteo, Filemón, Apia, Arquipo, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas, Lucas) vienen caracterizados con adjetivos que indican tan-

⁸ Esto, a propósito, es característico de las cartas auténticas de Pablo, excepto en la Carta a los Romanos.

to las condiciones vivenciales del momento cuanto las funciones y los status eclesiales. Esto es lo que veremos a continuación:

En lo que se refiere a la situación de prisión, Pablo se autoidentifica como *désmios* “prisionero” de Jesucristo. Ese término que aparece nuevamente en el v. 9, apunta hacia la situación real de prisión que ciertamente sucedió por causa del trabajo misionero que Pablo realizaba como apóstol de Jesucristo. El deja traslucir también una serie de otras implicaciones que sucedieron en esa prisión (v. 9,10,13,23). Aunque en esa carta Pablo no se identifique como “apóstol”⁹, la dignidad con la que enfrenta la prisión, y la autoridad que aquí trasluce (principalmente en v. 8 y 21), son claramente apostólicas. En la lista de saludos, Epafras está mencionado como *synaichmalotós* “co-prisionero” de Pablo, en el sentido de estar viviendo en cautiverio probablemente por haber sido su compañero de lucha. Pablo resalta esto, diciendo que, así como él, también Epafras está preso por causa de Cristo Jesús, y en él permanece.

Todas las demás designaciones se refieren a funciones y status eclesiales. Timoteo es identificado como *adelfós* “hermano”. Apia se la identifica como *adelfé* “hermana”¹⁰. Para una exégesis y hermenéutica feministas de liberación, es importante observar que, en la mayoría de los comentarios y artículos sobre Filemón, Apia es transformada en su “esposa”¹¹, no es siquiera mencionada¹², o está de alguna forma descalificada¹³, invisibilizándose, así, su presencia y actuación en aquella comunidad. También Filemón (v. 7 y 20) y Onésimo (v. 16) son designados como “hermanos”. Esa identificación de los miembros de la iglesia de Jesucristo como hermanos y hermanas apunta hacia estructuras igualitarias en las relaciones programáticamente formuladas independiente de la clase, del género y de la raza (Ga 3,28). La propia carta muestra que esas estructuras no son vivenciadas automáticamente. Es necesario luchar y argumentar para que ellas entren en vigor. Aquí, Pablo y Timoteo luchan para que, en esa comunidad de personas igualadas por Cristo, se acepte al esclavo Onésimo, que se convirtió a Cristo, como “hermano amado” (v. 16).

Filemón está caracterizado como *agapetós*¹⁴ *kai synergós hemon* “amado y cooperador nuestro”. Arquipo recibe la identificación de *systratiótes* “compañero de

⁹ En la crítica textual se evidencia que algunos manuscrito tienen la necesidad de afirmar que Pablo es “apóstol” (mayúscula D y minúscula 629) y “siervo” (por ejemplo las minúsculas 323,945), sublimando así su autoridad apostólica.

¹⁰ En la transmisión de los manuscritos, se percibe la importancia de resaltar que, igual a Filemón, Apia también se caracteriza como la “*amada*” (mayúscula D, Códice Laureense, texto mayoritario y algunas traducciones siríacas y saídicas), o la “*amada hermana*” (minúscula 629, algunas traducciones latinas y siríacas, bien como el Padre de la Iglesia Ambrosiaster (siglo 4).

¹¹ Eso sucede desde la antigüedad, a través del comentario de Teodoro de Mopsuestia (352-428) hasta los días de hoy: Martin Weingaertner y Arzemirot Hoffmann, p. 70 (“tal vez sea su esposa”); S. Légasse, p. 66 coloca que Apia y Arquipo “pueden ser respectivamente la esposa y el hijo” de Filemón.

¹² Eso hace parte del proceso de invisibilización de las mujeres a través de la historia interpretativa de los textos que mencionan explícitamente a mujeres. Así, por ejemplo, José Comblin, p. 62.

¹³ Son misógenos los comentarios en forma de romance, donde Apia aparece como la esposa avarienta, mezquina y empecinada para acoger a Onésimo como hermano: R. Baesler, en Martin Weingaertner y Arzemirot Hoffmann, p. 91ss y todo el romance de J. F. Spiegel. Un estudio detallado de esa situación, motivación y consecuencias está hecho por Martin Leutzsch, p. 76-78, resaltando, en tales afirmaciones nada exegéticas, la importancia de la “fantasía de los hombres” acerca de las mujeres que les están sumisas en todos los niveles.

¹⁴ La mayúscula D, algunas traducciones latinas y el Padre de la Iglesia Ambrosiaster hacen un añadido, diciendo que Filemón es “*hermano amado*”.

luchas”. Los demás mencionados son Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, caracterizados, igual que Filemón, como *synergoi* “colaboradores”, “cooperadores” de Pablo en el trabajo misionero. Los términos que aquí aparecen se refieren al trabajo misionero realizado junto con Pablo, sea a nivel local o translocal, como es el caso también de otras mujeres y hombres, mencionados por Pablo en Rm 16¹⁵.

Todas las personas nominalmente mencionadas por su nombre e identificadas con funciones o status eclesiales implicadas y mencionadas arriba son líderes pastorales, misioneros actuando en comunidades, como la que se reúne en casa de Filemón. Se trata de una pequeña célula eclesial, en la cual Filemón es el líder principal. Las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles mencionan muchas de estas iglesias de casa. Algunas veces son mujeres, otras veces hombres que asumen la responsabilidad en todo tipo de vivencia, enseñanza, celebración y comunión (cf. Col 4,15; Rm 16,5; 1 Co 16,19)¹⁶. Pablo siempre es muy específico en esas declaraciones. Aquí él dice expresamente “la iglesia que se reúne en *tu* casa”. Si Apia fuese esposa de Filemón (ver arriba), él ciertamente diría “la iglesia que se reúne en *vuestra* casa”, como lo hace en Rm 16,5; 1 Co 16,19.

Otro detalle muy importante a observar es que se menciona solamente a una mujer, Apia. Ella, a propósito, también es la única mujer que aparece por su nombre entre las personas a quienes se dirigen las cartas del Nuevo Testamento, lo cual constituye un testimonio a favor de su protagonismo en la historia de la misión cristiana.

La gracia de Dios en Cristo Jesús sustenta la comunión de las personas y de la comunidad mencionadas y permite que se viva en una estructura de relaciones cualitativamente nuevas, las cuales hacen visible la paz de Cristo. Esa gracia y paz darán sustento a los argumentos que Pablo usa en el cuerpo de la carta. Todo el contenido y toda la decisión están fundamentados y relacionados por esa acción primera de Dios. Gracia y paz funcionan como *inclusión*, esto es, abren y cierran la carta, sellando su contenido.

2.2. Proemio. Acción de gracias e intercesión por Filemón (v. 4-7)

La oración de Pablo por Filemón es simultáneamente acción de gracias e intercesión, y en ella se transparenta la reputación pública de Filemón en la comunidad cristiana. Ella expresa tanto la convicción de Pablo respecto de la fe y del amor de Filemón en su relación con Dios y con los prójimos (santos) cuanto el pedido para que la comunión de fe se vuelva eficaz en el conocimiento de todo el bien que hay en nosotros con Cristo.

Los v. 4 y 7 inician con palabras de una misma raíz griega: *eucharisteo* “agradezco”, “doy gracias”; *charán écho* “tengo alegría”. El motivo del agradecimiento y de la alegría de Pablo está en la manifestación concreta de la fe en Jesucristo, expresada y vivida en el amor (*agápe*) de Filemón que alivia y reanima “las entrañas” (*splánchna*) de los “santos”, esto es, de las personas que participan de la comunidad cristiana¹⁷. Ese concepto antropológico/biológico tiene relevancia para la práctica de la fe. Se transfor-

¹⁵ Sobre el trabajo conjunto en la misión, vea Ivoni Richter Reimer, *Vida*, principalmente p. 89-97.

¹⁶ Mayores detalles en Ivoni Richter Reimer, *Vida*, principalmente p. 63-97, con literatura.

¹⁷ La palabra “santos” designa a las personas cristianas: Hch 9,13.32.41; 26,10; Rm 1,7; 1 Co 1,2 y muchos otros.

ma en símbolo que expresa la necesidad y la satisfacción material, psicológico-afectiva y emotiva de las personas. Esas personas testimonian respecto de la fe y del amor de Filemón, y Pablo dice que “oyó” el testimonio, tal vez a través de Onésimo. La fe y el amor son la base de la comunión (*koinonía*). Pablo intercede, por lo tanto, para que esa comunión se vuelva eficaz. La comunión abarca todos los niveles de la vida, tanto espiritual cuanto material: oración, celebración, compartir de la Palabra y del pan. La comunión tiene sus reflejos en la vida personal y eclesial-social. El amor y la comunión son manifestaciones profundas de la solidaridad que impregna y transforma las relaciones.

Los v. 4-7 forman un bloque maravillosamente acabado, pero que impulsan la historia hacia adelante. Es un proemio bien reflexionado y estructurado, lingüísticamente bien articulado. Expone los temas centrales que se retomarán en la argumentación de los próximos bloques. Así, las oraciones de Pablo (v. 4) encuentran su reciprocidad en las oraciones de la comunidad (v. 22); el amor testimoniado por los “santos” (v. 7) está desafiado a mostrarse eficaz en la relación con Onésimo (v. 9-10 y v. 16); la eficacia de la comunión-*koinonía* de la fe (v. 6) es exigida a concretizarse en la acogida de Onésimo como *koinonon* “compañero” (v. 17); así como las entrañas “de los santos” fueron aliviadas y reanimadas (v. 7), así Pablo pide que Filemón alivie y reanime sus propias entrañas (v. 20).

La oración de acción de gracias y de intercesión de Pablo deja transparentar que la reputación público-comunitaria de Filemón es buena. Los hilos argumentativos que están tejidos en ese bloque, sin embargo, van a comprometer la reputación de Filemón, creándose una expectativa en el sentido de que Filemón corresponda positivamente a los desafíos y a la propia imagen que se ha ido creando de él.

2.3. La parte central de la carta: La intercesión por Onésimo (v. 8-20)

Ese es el corazón, las entrañas de la carta. Aquí Pablo procura formular su pedido, profundizando y radicalizando lo que ya había expuesto en los versículos anteriores. Aquí todo se concretiza y todo quiere realizarse. La *koinonía* late fuerte en cada palabra. Y el desafío está en establecer y crear *koinonía* entre diferentes. Pablo lo intenta paso a paso, usando cada palabra para conseguir el lugar y el efecto certero. Ya no conseguiremos percibir y saber muchas cosas. Pero quien recibió la carta, y la comunidad presente, sabían ciertamente de lo que se trataba.

La primera conjunción de la carta —*dio* “por eso”— nos guía hacia el contenido central, profundizando y detallando lo que ya se abordó anteriormente. Esa parte central se la puede subdividir en dos subunidades:

2.3.1. El juego de los opuestos permeado por la emoción (v. 8-14)

La contraposición de realidades, de deseos y de situaciones caracteriza esos versículos. Pablo introduce su petición, pero de tal manera que no la explica claramente. Él hace una solicitud en favor de Onésimo (v. 10). ¿Pero qué es lo que el quiere? Lo envía a Filemón (v. 12), confesando que quisiera permanecer con él en la prisión (v. 13).

En el inicio y en el final de esta parte se colocan dos conceptos orientadores y fuertes. Se trata de la contraposición entre la *parresía* “libertad” (v. 8) y la *anáncue* “obligación” (v. 14). En ese campo es en el que se da el dilema. Pablo tiene con-

ciencia de su autoridad apostólica para, *en Cristo*, ordenar lo que conviene. Tal argumento y postura, sin embargo, tendrían como resultado que Filemón obedeciera por obligación. El apóstol se siente inhibido. Él quiere el consentimiento de Filemón. Por eso, él abdica de su autoridad apostólica y prefiere, *por causa del amor*, hacerle un pedido. El v. 10 introduce el motivo del dilema inhibitor: Onésimo. A partir de ahora, Onésimo es el centro. En él se definirá la cualidad del amor-*agápe* y de la comunión de fe, de todo bien que hay entre nosotros a través de Cristo. ¿Pero quién es Onésimo a fin de cuentas?

Pablo califica a Onésimo, presentándolo a Filemón. Antes, inclusive, de mencionarlo con el nombre, lo llama “mi hijo, a quien yo engendré en las prisiones”. El término *téknon* “niño” “hijo/a” hace parte del vocabulario teológico de Pablo. Él demuestra hacer uso de la tradición judaica, en la cual el rabino o el maestro llama a sus discípulos as¹⁸. Pablo no lo hace solamente en relación a Onésimo, sino también con las personas cristianas de Corinto (1 Co 4,14) y con Timoteo (1 Co 4,17). Si por detrás de esto se refleja también la situación de que esas personas fueron bautizadas por él, como lo presentan algunos estudiosos¹⁹, no lo sabemos (cf. 1 Co 1,12-17). La primera relación, por lo tanto, que aparece entre Pablo y Onésimo, es la de padre-hijo.

En el v. 11, Pablo relaciona primeramente a Onésimo con Filemón y, entonces, con Filemón y consigo mismo. Se refiere al valor del uso de Onésimo, subvertiéndolo: “antes él era inútil para ti; ahora es útil para ti y para mí”. En ese juego de palabras, común en la transacción de esclavos, conocido también en el mundo judío²⁰, se subvierte el valor del uso de Onésimo. El tiempo pasado está superado. Es ahí, cuando, Pablo llega al punto culmen de su trayectoria: “el cual te envié, él, esto es, mis entrañas” (v. 12). La novedad está tanto en la afirmación del envío cuanto en la identificación de Onésimo con los órganos vitales de Pablo. El verbo *anapémpto* significa “enviar” (Lc 23,7; Hch 25,21), también puede ser usado con el sentido de “enviar de vuelta”, pero ahí se refiere siempre a alguien que fue anteriormente enviado por quien ahora lo/a recibe de regreso (Lc 23,11.15; Flm 12; 1 Clemente a los Corintios 65,1)²¹. Significaría que Filemón había enviado a su esclavo a Pablo, a fin de mandarle algo o por mantener contacto, como sucedía en otras situaciones, en las cuales Pablo u otras personas salen aliviados (*anapáuo*)²². La constatación del envío de alguien que se volvió vital para Pablo es seguido inmediatamente con el pedido implícito y la insinuación de que Filemón está en deuda con él: “Yo quería

¹⁸ Strack/Billerbeck, v. 3, p. 341.

¹⁹ Así, por ejemplo, Sara C. Winter, p. 308.

²⁰ Strack/Billerbeck, v. 3, p. 341.

²¹ La exégesis tradicional traduce e interpreta ese verbo en el sentido de que Pablo estaría mandando a Onésimo de regreso para la casa de su señor. El texto no es tan claro. Strack/Billerbeck, v. 3, p. 668-670, buscan argumentos en textos talmúdicos, y en su abordaje queda claro el peligro de la especulación. También ellos trabajan con la hipótesis del esclavo fugitivo. En el estudio, viene a tono toda una tradición judaica que se remonta a la Torá (Dt 23,15-16), donde se prohíbe mandar de vuelta para su señor a un esclavo, y se exhorta que se dé asilo, abrigo y que se le enseñe la Torá. Contra toda esa serie de testimonios rabínicos por ellos marginados, especulan, a partir de un único texto, que Pablo estaría usando la misma Halaka del rabino Chisna (siglo 4), de quien había huido un esclavo de Babilonia para la tierra de los samaritanos, y él lo requería de vuelta, alegando que Dt 23,16 apenas vale para los esclavos fugitivos en Israel. Onésimo habría huido del exterior (¿Colosas?) para el exterior (Cesarea o Roma) de Israel y que, por eso, Pablo tendría que mandarlo de regreso a Filemón.

conservarlo conmigo, para que *en tu lugar* me sirviese en las prisiones (a causa) del evangelio” (v. 13). Sutilmente, Pablo equipara a Filemón con Onésimo en la cuestión de la diaconía, que en la sociedad romana es un servicio prestado por personas esclavas.

El final retoma el inicio, reafirmando que a Pablo le gustaría tener el consentimiento de Filemón para conservar a Onésimo consigo, consentimiento que presupone un conocimiento de causa (*gnóme-ginóska*). Ese sería el bien que Filemón podría hacer a Pablo. El deseo de Pablo es que ese bien se haga libremente, y no por obligación.

Directamente, Pablo todavía no identificó la relación entre Filemón y Onésimo. Ciertamente es de subordinación, visto que Pablo necesita del consentimiento de Filemón. La segunda parte profundizará esta cuestión de las relaciones.

2.3.2. *Compromiso en la solidaridad y radicalidad en la comunión (v. 15-20)*

Este es el punto alto del texto. Muy bien formulado, compacto, complejo, cargado de sentido. El texto se fue intensificando para, finalmente, iluminar cuestiones que todavía no quedaron claras: ¿Quién es Onésimo a fin de cuentas? ¿Cuál es su situación? ¿Qué es lo que quiere Pablo?

En el v. 15 trata de dar una justificación al hecho de que Onésimo “fue separado” (*chorídso*) temporalmente de Filemón. No hay seguridad, sino apenas posibilidad, expresada por el adverbio “tal vez”. Pablo quiere comprender y mostrar a Filemón que esa separación debe haber tenido una finalidad. Él la interpreta en un presente escatológico: “a fin de que lo recibas para siempre” (*aiónion* “eternamente”). Hasta aquí, todavía no está claro lo que pasó entre Onésimo y Filemón, entre Pablo y Onésimo. En la relación entre personas, el verbo *chorídso* comúnmente es usado para caracterizar separaciones entre esposa y esposo (Mt 19,6; 1 Co 7,10.11.15), entre sacerdotes y pecadores (Hb 7,26) y, en este caso, entre Filemón y Onésimo. Expresa simplemente una separación espacio-corporal. Nada se dice sobre cómo sucedió la separación, ni sobre su motivo. Nada indica una situación de fuga. Solamente sabemos que Onésimo se separó por un tiempo, estuvo con Pablo en la prisión, y Pablo lo envió a Filemón.

A partir del v. 16 se presentan algunas novedades importantes:

- * solamente ahora está expresamente dicho que Onésimo es un *doulos* “esclavo” (dos veces en el v. 16);
- * en el corazón del texto, Pablo usa la conjunción condicional “*si*” (v. 17,18);
- * echa mano de imperativos (v. 17: *proslabu autón* “¡recíbelo!”; 18: *élloga* “¡pon en la cuenta!”; 20: *anapausón* “¡alivia!” , “¡reanima!”).

Por lo tanto, solamente ahora sabemos que Onésimo es esclavo. No se dice expresamente que él es esclavo de Filemón. Esa relación de señor y esclavo, sin embargo, puede deducirse principalmente de los v. 13-14 y 17-18. Pablo articula un texto a partir de la prisión, hacia la realidad del sistema esclavista romano. El texto es penoso como lo es la propia situación, pero consigue formularlo con tal claridad

²² Ver 1 Co 16,17-18 y la Primera Carta de Clemente a los Corintios 65,1. Mayores detalles en Sara C. Winter, p. 304-306.

que supera y derrumba todos los obstáculos, pues al final Pablo puede exteriorizar aquello que retuerce sus entrañas: “*que lo recibas para siempre, ya no como esclavo, sino muy por encima de esclavo, como hermano amado, especialmente de mí, pero mucho más de ti, tanto en la carne como en el Señor*”. Ese es el deseo de Pablo, expresado en esa escatología presente. Está declarada la superación del sistema esclavista a través del amor y de la fe en Jesucristo. La acogida de Onésimo debe suceder en la integralidad de la *koinonia*, tanto a nivel socio-material, cuanto espiritual. Filemón debe recibir a Onésimo como hermano amado, y no como a esclavo. Siendo hermano, no es posible continuar como esclavo. Las categorías esclavo-hermano son incompatibles.

Pablo va a profundizar y concretizar su pedido a través de argumentos condicionales, ligados a través de frases imperativas: “¡Si me tienes como *koinonón/compañero*, acógelo como a mí!” (v. 17). El verbo *proslambáno* tiene el sentido de “acoger”, “acepto” también en otros textos de Pablo y sobre Pablo (Rm 14,1; 15,7; Hch 28,2). En primer lugar, Pablo cuestiona su propia relación con Filemón. Antes de actuar con Onésimo, Filemón tendrá que confirmar o no su comunión con Pablo. Si su respuesta es positiva, deberá acoger a Onésimo igualmente como *koinonón*. En caso contrario, prácticamente estará negando su comunión con Pablo. No hay términos medios. Onésimo es el garante de la comunión, de la relación entre Pablo y Filemón. En él se mostrará la eficacia de la *koinonia* (v. 6), de esa relación religioso-social que no hace distinción de personas.

La próxima frase condicional refuerza el pedido, entrando con argumentos que tratan de reparar eventuales pérdidas y daños económicos. Aquí no se dice que Onésimo perjudicó/causó daño a Filemón, ni que él deba alguna cosa. Pablo cuestiona o acepta esa posibilidad, intentando prevenirse también en ese sentido. “¡Si él te causó algún daño o deuda, echa eso en mi cuenta!” (v. 18). El uso del verbo *adikéo* “perjudicó”, “causó daño” tiene connotaciones sociales y se usa varias veces en el Nuevo Testamento, también lo usa Pablo, para indicar la práctica de la injusticia que lesiona también el derecho vigente a través de daño o de ofensa (Lc 10,19; Hch 7,26-27; 25,10; 1 Co 6,8; 2 Co 7,2; Ga 4,12; Col 3,25). Fuera del Nuevo Testamento, también en el uso de la LXX, el verbo remite siempre hacia el sentido de actuar contra el derecho o la costumbre, tiene connotaciones religioso-sociales de pecado, también cuando se trata de ofensa personal. Los intentos de visualizar el como Onésimo podría haber perjudicado a Filemón muestran el esfuerzo especulativo, que tiene por consecuencia también la minimización, ridiculización y maledicencia del esclavo²³. Eso se agrava cuando se aborda y concretiza el verbo *ofeilo* “debo”, en el cual se afirma que Onésimo, antes de huir, robó dinero de Filemón, haciéndose deudor de Filemón²⁴. Los textos que usan ese verbo, no tienen esa connotación, sino se refieren siempre a deudas adquiridas, nunca a través de robo (por ejemplo: Mt 6,12; Lc 11,4; Mt 18,23-35; Lc 7,41; Rm 15,27). También aquí, después del condicional, Pablo continúa con un imperativo. Él ordena que Filemón ponga eventuales perjuicios y deudas en su propia cuenta. En el len-

²³ Schrenk, art. *adikós*, p. 161, nota 14 menciona los principales motivos marginados, repetidos por comentaristas y exégesis: Onésimo causó perjuicio a Filemón “a través de robo, perjuicio o no-realización del trabajo”.

²⁴ Ver, por ejemplo Peter Stuhlmacher, p. 49; Martin Dibelius, p. 106; Spielgel, en varios momentos del romance.

guaje profano del mundo del Nuevo Testamento, el verbo *elloguein* “echo en la cuenta”, “pongo a débito” es un término técnico usado en transacciones comerciales, lo que Pablo aplica en la relación Onésimo-Pablo.²⁵ Ese imperativo es testificado, como en la forma contractual, con las palabras: “Yo, Pablo, escribí con mi mano, yo pagaré”. Es la firma y el compromiso de deuda asumida. “Pagar” (*apotínein*), que aparece una sola vez (Flm 19) en el Nuevo Testamento, se toma como término técnico-jurídico para el pago de multas o de indemnizaciones²⁶. El tono serio y legal de la primera parte del versículo agrava todavía más la segunda parte: “...para que yo no te diga que tú también me debes a ti mismo”. El verbo *prosofeilo* “debo (más)” también es un *hapaxlegomenon*; solo aparece aquí en el Nuevo Testamento. Con eso, Pablo aclara que Filemón tiene una deuda anterior con él. También ese término es legal, técnico-financiero, pero trasciende esa realidad²⁷: Si Filemón, hoy, es todo aquello que sobre él se testimonia (proemio), eso él se lo debe a Pablo. Fue, así como Onésimo, convertido a la fe cristiana a través de la misión de Pablo. Él también es un “niño/hijo” de Pablo, así como Onésimo. Pablo lo engendró, le dio un nuevo valor, nueva cualidad de ser, a través del Evangelio de la gracia y de la paz de Jesucristo. En eso reside la deuda de Filemón para con Pablo. La apropiación de la deuda compromete la propia vida de Filemón. Él es el deudor de sí mismo.

El v. 20 encierra esa parte principal. Introduciendo la frase con la partícula afirmativa “sí” y llamando a Filemón “hermano”, Pablo una vez más formula un pedido: “que a través de ti yo pueda recibir un beneficio en el Señor”²⁸. En el v.20b aparece nuevamente un imperativo: “alivia/reanima mis entrañas en Cristo”. Aquí, se repiten las palabras centrales del v. 7. El beneficiado es el propio Pablo. En el v. 20, Pablo pide algo para sí. En el momento en que lo hace, radicaliza la intercesión en favor de Onésimo, aludiendo no solo a los v. 16-17, sino también a los v. 13-14 y al propio hecho que había caracterizado a Onésimo como “sus entrañas” (v. 12). El mayor beneficio que Pablo podría recibir es que Onésimo pudiese continuar su diaconía junto a él. Es relevante observar el hecho de que, solamente aquí, Pablo vincula alguna referencia cristológica a su pedido, a su orden. La decisión de fe y la opción de Filemón será una acción realizada “en el Señor” y “en Cristo”, la cual se manifiesta en lo concreto, en lo cotidiano y en la vida de las personas. Así, la comunión de la fe se hace eficaz y concreta. Para Onésimo eso significa que ya no volverá a ser mas un esclavo sino hermano amado en todos los sentidos; para Pablo eso significa, que tendrá un colaborador más en su trabajo misionero, volvién-

²⁵ Para la exégesis tradicional, con el uso de ese verbo Pablo estaría proponiendo una “reparación del perjuicio” causado por Onésimo a través de su huida acompañada de robo. Ejemplarmente Peter Stuhlmacher, p. 49-50, seguido por muchos.

²⁶ Peter Stuhlmacher, p. 50; Eduard Lohse, p. 204; Martin Dibelius, p. 107. Infelizmente los comentaristas no aportan ningún ejemplo en el mundo jurídico contractual.

²⁷ Existen papiros que usan *prosofeilo* siempre en el sentido técnico-legal financiero, así Peter Stuhlmacher, p. 50, nota 125. En la observación de la crítica textual, la mayúscula D coloca el añadido de que Filemón debe “en Cristo” así mismo a Pablo.

²⁸ *Onáimel/onínemi* “recibir alegría, beneficio” está en el origen del nombre Onésimo; como verbo, es un término único en el Nuevo Testamento, pero usado varias veces por Ignacio de Antioquía: Carta a los Efesios 2,2: su compañero y diácona de la iglesia, Burro, ha dado beneficio/conforto a él en todas las cosas; Carta a los Magnesianos 2,12, cuando estaba preso y esperaba beneficio; Carta a los Romanos 5,2; Carta a Policarpo 1,1 y 6,2.

dose Onésimo compañero de Pablo, de Filemón y de tantas mujeres y hombres. Filemón no pierde, sino que él y toda la iglesia obtienen beneficio de esa situación cualitativamente nueva.

Toda la terminología jurídico-económica de ese texto no permite espiritualizar y relativizar los pedidos y las expectativas personales-comunitarias dirigidas a Filemón, sino que remite concretamente al ámbito económico de las relaciones sociales. El enganche cristológico pretende que la vivencia de la fe no sea esotérica, sino que esté aterrizada en nuestra tierra, sea un beneficio real y esté enraizado en la vida de quien sufre la prisión de la cárcel y de la esclavitud.

2.4. El epílogo: confianza, obediencia y supervisión (v. 21-22)

El v. 21 comienza en un tono nuevo. Pablo dice que escribió esta carta porque tiene confianza (2 Co 1,15; Flp 2,24; Ga 5,10), está seguro de la “obediencia” (*hypacoé*) de Filemón. Mientras que en v. 8-9, Pablo desiste de la libertad/autoridad apostólica de ordenar, aquí, él presupone obediencia para todo lo que él escribió. “Obediencia”, “obedecer” es usado por el apóstol (Rm 10,16; 16,19; Flp 2,12; 2 Ts 1,8; 3,14) y siempre expresa obediencia a la voluntad de Dios, al evangelio de Cristo, expuesto y manifestado, a través del apóstol, en forma de exhortaciones, pedidos y doctrina. Es obediencia de fe (Rm 1,5), que se expresa concretamente. Quien no obedece a Dios, obedece a las pasiones de la carne (Rm 6,12), sirviendo al pecado. No es posible obedecer a dos ámbitos, a dos señores (Rm 6,16-18). Filemón está constringido a obedecer al Señor, a realizar aquello que fue expuesto por Pablo: acoger a Onésimo como hermano amado; romper lazos de esclavitud; completar la comunión de la fe.

En el v. 21b Pablo expresa otra seguridad: “sabiendo que también harás todavía más de aquello que digo”. ¿No solamente aceptación, sino liberación de Onésimo? ¿Acción no por obligación? ¿Cesión de Onésimo para el servicio misionero? Todo eso está implícito en las solicitudes de Pablo, y que puede estar expreso, ahora, en ese “más”²⁹. Existe una evidencia de que la carta de Pablo surtió efecto. Esta se encuentra en Col 4,7-9, escrita más tarde, donde Onésimo aparece exactamente en ese trabajo misionero. También el obispo de Éfeso Onésimo, mencionado por Ignacio de Antioquía (Carta a los Efesios 1,3; 2,1; 6,2), se ve como el mismo Onésimo de Filemón.

Pablo no espera menos. Además de presuponer obediencia, y con eso, recordar el compromiso evangélico de cumplir la voluntad de Dios, Pablo ordena (imperativo) que simultáneamente a la realización de lo expuesto, Filemón le prepare un cuarto de huéspedes. Pablo espera salir de la prisión en poco tiempo. Recuerda las oraciones por su libertad. Ahora, el pedido de hospedaje, por visita apostólica, solamente refuerza el pedido por la realización de lo expuesto en la carta. Pablo quiere ver personalmente cual fue la decisión y la reacción de Filemón en relación con Onésimo. Pablo quiere testimoniar la eficacia de la fe y la comunión del amor-*agápe*-solidaridad.

²⁹ Con el apoyo de la mayoría de los exégetas, como lo demuestra Peter Stuhlmacher, p. 53, con bibliografía.

3. Algunas reflexiones para dar continuidad

Es común afirmar que Pablo, en esta carta, desiste de usar su autoridad apostólica para interceder por Onésimo. Él opta por pedir, en vez de mandar y ordenar. Eso, ciertamente, se basa en los v. 8-10. No es toda la carta la que tiene ese tono. Nosotros vimos en la parte decisiva de la carta el uso de los imperativos y la mención explícita a la obediencia esperada.

Sabine Bieberstein y Norman R. Petersen tejen algunas consideraciones importantes sobre la cuestión argumentativa y las estructuras jerárquicas de la autoridad. Sabine Bieberstein llama la atención sobre el hecho de que el argumento que permea la carta es emotivo/emocional. Nos hace recordar que la presión emocional es un arma poderosa de dominación, usada mayormente contra los niños, las mujeres y en las relaciones conyugales de dominación. Ella dice que, en la carta, “la terminología de dominación, la construcción con presión emocional y la creación de un público crítico es todo, menos ‘libertad’... Para la nueva relación (entre Filemón y Onésimo), Pablo no pone ningún argumento objetivo, teológico o cristológico, como en Ga 3,26-29 o 1 Co 12,12-13. En vez de ello, trabaja fuertemente en un nivel emocional: menciona su edad y su prisión (3 veces en v. 8-16), lo que hace difícil negarse a su pedido. Compara a Onésimo con su propia persona, caracterizándolo como su propio ‘corazón’, su niño...”³⁰.

Norman R. Petersen nos recuerda que Pablo se mueve dentro de estructuras sociales y legales de esclavitud. Por un lado, la reivindicación de Pablo en el v. 16 elimina tanto la función del señor y como la función de esclavo en la relación entre ambos, pero la relación de Pablo para con ambos revela una jerarquía estructural paterna (Onésimo) y apostólica (Filemón). Toda la carta revela una dialéctica entre estructura y anti-estructura tanto a nivel social cuanto eclesial³¹.

Se debe continuar reflexionando a partir de esos aspectos. Eso, a pesar de todo, no debe ofuscar la centralidad de la carta en relación a la comunión plenamente afectiva y efectiva entre todos los miembros, no solo de una “iglesia doméstica”, sino de toda la iglesia de Jesucristo. Las relaciones de dominación son incompatibles con la relación de solidaridad-agápe. Expresar eso no debe haber sido fácil para Pablo, dentro de sus enmarañados socio-afectivos. Debe haber sido mucho más difícil para Filemón, que no solo abdicaría de su dominio sobre Onésimo, sino que cambiaría toda su ideología en relación a los sistemas de dominación, y a los de esclavitud.

Eso continúa siendo un llamado, un desafío y una exigencia evangélica para nosotros. En la carta, el pedido se refiere a un hombre respecto de otro hombre. Ese pedido, sin embargo, puede y se debe ampliar para todas las personas, niños, mujeres y hombres que viven bajo cualquier presión y sistemas que los transforman en *res* “cosa”, robándoles la dignidad de criaturas, imagen y semejanza de Dios.

Apia, Arquipo y toda la “iglesia de casa” eran testigos, abogados y abogadas en defensa de Onésimo. ¡Que podamos ser como ellos y ellas, junto a tantos Onésimos y Onésimas de hoy!.

³⁰ Sabine Bieberstein, p. 1 y 6.

³¹ Norman R. Petersen, especialmente p. 94-97, 104, 152ss.

Bibliografía seleccionada

- BIEBERSTEIN, Sabine. “Der Brief an Philemon. Brieflektüre unter den kristischen Augen Aphias” (por publicarse en: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*. Gütersloh 1998), 9p.
- CAÑAVERAL O., Aníbal. *Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad*. Santa fé de Bogotá, CEDEBI.
- COMBLIN, José. “A mensagem da epístola de S. Paulo a Filemon”, *Estudos Bíblicos*, v. 2 (1984) p. 50-70.
- DIBELIUS, Martin. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. (Handbuch zum Neuen Testament, vol. 12). Tübingen, Mohr, 1953.
- LÉGASSE, Simon, *A epístola aos Filipenses e a epístola a Filêmon*. São Paulo, Paulinas, 1984 (traducción).
- LEUTZSCH, Martin. “Apphia, Schwester!”, em Dorothee Sölle (ed.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*. Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 76-82.
- PERKINS, Pheme. “Philemon”, em: Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (ed.), *The Women’s Bible Commentary*. Westminster, John Knox Press, 1992, p. 362-363.
- PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul’s Narrative World*. Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *A fé ilegítima a escravidão*. São Leopoldo, 1984 (poligrafiado).
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*. São Paulo, Paulinas, 1995.
- SPIEGEL, Josef F. *Eu quero liberdade. A história do escravo Onésimo*. São Leopoldo, Sinodal, 1997.
- STUHLMACHER, Perter. *Der Brief an Philemon*. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. 18,3. ed.). Zürich..., Benziger/Neukirchener Verlag, 1989.
- WINTER, Sara C. “Philemon”, en: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*. New York, Crossroad, 1994, p. 301-312.
- WEINGAERTNER, Martin y HOFFMANN, Arzemiro. *Tito e Filemon*. Curitiba, Encontro, 1995.

Ivoni Richter Reimer
 Alameda Alcides 102
 Niterói - RJ
 24230-120
 Brasil

COMUNIDAD Y AUTORIDAD EN FILEMÓN

Resumen

El artículo parte de la constatación de que Pablo poseía, como apóstol, una fuerte autoridad en relación a los/las fieles (v. 8). En Filemón, sin embargo, él abdica de esa autoridad y prefiere solicitar la liberación de Onésimo “en nombre del amor” (v. 8). El artículo entiende que esa opción de Pablo no es mero discurso táctico para condicionar mejor a Filemón a la obediencia (v. 21), sino que tiene relación con la naturaleza propia del amor generado en la fe: la fraternidad cristiana es contraria a las relaciones construidas en la superioridad o en la sumisión entre las personas.

Abstract

The article starts with the understanding that Paul had, as an apostle, a strong authority in relation to the faithful (v.8). In Philemon he, however, abdicates from this authority and prefers to ask the freedom of Onesimus “in the name of love” (v.8). The article understands that this option of Paul is not a mere tactical measure to condition Philemon to obedience (v.21), but that it has to do with the own nature of love that is generated by faith: the Christian fraternity is contrary to all relationships that are build upon the superiority or submission among persons.

Caracterizar las relaciones de autoridad en la carta a Filemón es tarea que necesita hacerse con un cierto grado de inseguridades, sobre todo porque no conocemos exactamente las condiciones vigentes dentro de “la iglesia” existente en la casa de Filemón (v. 2). Se trata, seguramente, de una “iglesia doméstica”. Algunas de sus características se pueden deducir a partir de otras comunidades paulinas. A pesar de ello, no es posible presentar un perfil más exacto de *esta* comunidad en la casa de Filemón, simplemente por la falta de datos más concretos.

1. La autoridad apostólica que posee Pablo

En la carta, Pablo no emplea el título “apóstol”. Sin embargo hay dentro de ella evidencias de que Pablo actuaba como *apóstol*, es decir, como alguien vocacionado personalmente (Ga 1,1.11-12; 1 Co 1,1; 2 Co 1,1) y enviado por el Señor (Rm 1,5; 2 Co 5,20), Pablo tenía una cierta autoridad que ejercía en relación a las comu-

nidades y que también podía ejercer en relación a Filemón. De esto da prueba sobre todo el v. 8 e, indirectamente, también la introducción en el v. 1.

En el v. 8 Pablo afirma que posee plena libertad en Cristo *para ordenar* a Filemón lo que conviene. El tipo de autoridad contenida en este verbo ordenar (en griego: *epitáso*) queda clara cuando consideramos el verbo que le corresponde en el versículo inmediatamente posterior, o sea *solicitar*: “prefiero, sin embargo, *solicitar* en nombre del amor... en favor de mi hijo Onésimo” (v. 9-10). Una *solicitud* busca tener en cuenta la libertad de la persona a quien solicita algo; la *ordenación* apostólica, al contrario, parece estar totalmente comprometida con la persona en nombre de quien se ordena o solicita, a saber, el Señor de la Iglesia, Jesús. La ordenación apostólica se orienta, por tanto, más por su origen, que por su destinatario/a. De ahí su carácter fuertemente imperativo y parcialmente impositivo. Es curioso que Pablo no emplee ese verbo en ninguna otra parte de sus escritos. También el sustantivo correspondiente, *orden* (en griego: *epitage*), solo es usado por Pablo en relación con Jesús, no consigo mismo (1 Co 7,6.25; 2 Co 8,8)¹. De esto se deduce que Pablo entiende *su* autoridad para ordenar como si fuera, en verdad, la autoridad *de Cristo*, de quien es el embajador (2 Co 5,20).

Pasajes como 2 Co 10,8 y 13,10 muestran que este tipo de autoridad apostólica está íntimamente relacionada con la tarea de la edificación de las comunidades, contrapuesta a su destrucción. En función de esta edificación del cuerpo de Cristo en las varias células eclesiales, Pablo tiene la autoridad para exigir la obediencia de los fieles. Es justamente en este sentido, en el que debemos entender su propósito de llevar a los gentiles a “la obediencia de la fe” (Rm 1,5; 6,16-17; 15,18; 16,19.26), como de “llevar cautivo el pensamiento a la obediencia de Cristo” (2 Co 10,5). Pablo podía y sabía ser bastante áspero cuando el Evangelio de la fe y del amor de Cristo predicado por él corría el peligro de ser adulterado o desconsiderado en las comunidades: cf. 1 Co 16,22; 2 Co 10,10-12; 13,10; Ga 1,8-9; 4,20 etc. Esa aspereza hizo que muchos de sus intérpretes lo caracterizaran como fuertemente “autoritario” o con serias tendencias hacia la “intransigencia”². Es necesario darse cuenta, por lo tanto, que cuando el apóstol interviene en situaciones comunitarias, con firmeza, vigor y rigor (cf. 2 Co 10,10-12; 13,10), él, en verdad, no está defendiendo su autoridad personal, sino la validez del Evangelio de Cristo. El Evangelio era, en la perspectiva de Pablo, algo demasiado precioso para que se lo menospreciase o se lo adulterase. Ese matiz de la autoridad apostólica preservó el Evangelio de Jesús de ser simplemente diluido como un plato entre otros más o menos iguales del mercado religioso de su época. El ejercicio de la autoridad apostólica, en esos casos, nos parece muy semejante al ejercicio de la autoridad de los profetas del Antiguo Testamento. Para ambos, la riqueza de la fe y del amor es demasiado sagrada para quedar a merced de la indiferencia o del irrespeto. No se dan las cosas santas a los perros, ni se echa las perlas a los puercos, decía Jesús (Mt 7,6). El aspecto impositivo de la autoridad apostólica nos parece que quiere preservar justamente el carácter sagrado del amor, de la fe y de la verdad en un mundo de indiferencia, desamor, mentira y corrupción. Esto explica también sus palabras empleadas en relación a File-

¹ En las deutero-paulinas *diatage* aparece dos veces como “orden de Dios” (1 Tm 1,1 y Tt 1,3) y una vez como recomendación de Pablo y Timoteo: “exhorta y reprende con toda la *autoridad*”.

² Cf. sobre el asunto Wolfgang HARNISCH, “‘Toleranz’ im Denken des Paulus?”, p. 64-82.

món en el v. 21: “te escribí, ya que estoy convencido de tu obediencia”. En este versículo, la obediencia de Filemón no se refiere primariamente a aquella que él le debe al propio Pablo, sino la que él debe a su fe en Cristo Jesús y al amor que resulta de ahí (cf. v. 5-7).

La segunda evidencia de que Pablo escribe como “apóstol” de Jesús, es la forma de su presentación en el v. 1, que reaparece todavía en el v. 9: Pablo se define como *prisionero de Cristo Jesús*. Este título quiere indicar que se encuentra en la prisión por causa de su predicación del Evangelio de Cristo. El hecho le da una autoridad singular, puesto que, a semejanza del propio Cristo crucificado, participa de la autoridad apostólica en la calidad de un débil. Él mismo lo explica en 2 Co 12,10: “por lo que siento placer, en las debilidades, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por amor de Cristo. Porque cuando soy débil, entonces soy fuerte”. Pablo no se presenta casualmente con el título de “prisionero de Cristo Jesús”. Recuerda sus debilidades (cf. Col 4,18) para dar mayor autoridad a su petición, ya que lo identifica a él como un enviado fiel y comprometido con el Evangelio.

2. Pablo tiene autoridad apostólica, pero renuncia a ella.

Después que subrayó que, como apóstol, tendría la autoridad para *ordenar* a Filemón cosas en relación a Onésimo (v. 8), Pablo afirma que antes sería de su deseo y agrado *pedir o solicitarle* (en griego, el verbo es: *parakalo*) (v. 9). Pablo, aparentemente, es de la opinión de que no conviene “dar órdenes” a Filemón. Tal vez sea esta la razón para haber omitido el título “apóstol” en la introducción a la carta, diferente de lo que hace en Rm 1,1 o Ga 1,1, por ejemplo. La pregunta que se nos presenta es: ¿Por qué el apóstol prefiere solicitar que ordenar en este caso?

Una primera respuesta sería en el sentido de suponer que la “solicitud” del apóstol es solo un recurso táctico. Con una “solicitud” él valoriza más a Filemón y lo predispone mejor para que acepte lo que Pablo desea. En verdad, a pesar, de ello, la solicitud no dejaría de ser una orden, lo que se comprueba por el recurso a la obediencia de Filemón en el v. 21 (“te escribí, porque estoy seguro de tu *obediencia*”). Esta hipótesis depende mucho de como se interpreta el término “obediencia” del v. 21. Si se presupone la obediencia al apóstol, realmente la solicitud a Filemón podría ser mero recurso táctico. Pero, como ya indicamos arriba, se puede entender también la obediencia del v. 21 como referida a “obediencia de fe” y ligarla, directamente, al amor o a Cristo (cf. Rm 1,5; 16,19; 2 Co 7,15; 9,13; 10,5, etc).

La probabilidad mayor está en una segunda hipótesis. Y ésta parte de la relación existente entre Pablo y Filemón. Pablo caracteriza a Filemón como un “hermano” (v. 7.20), una persona “amada” (v. 1), un “cooperador” (v. 1), y “compañero” (v. 17) en la difusión del Evangelio. Además, en los v. 5-7, Pablo da un testimonio muy claro sobre lo útil que representa el amor y la fe de Filemón para todos los/as fieles de la comunidad. Todo esto indica: la relación fraterna y amorosa entre el apóstol y Filemón es el principal factor que inhibe a un tipo de ejercicio de la autoridad impositiva entre ambos. Pablo no exige, sino solicita, porque esta es la forma de tratarse y relacionarse que conviene a las personas que se dicen y consideran hermanas unas de otras y que, por este hecho, viven en un régimen de amor. Por eso él pide, exactamente, “en nombre del amor” (v. 9). La autoridad impositiva es contraria

a las relaciones solidarias. No se puede amar “por obligación” (v. 14). La imposición de la solidaridad consigue generar más justicia, pero no conseguirá evitar nunca un aumento cruel de la frialdad y de la apatía entre las personas³.

Actuando de la manera como lo hizo, Pablo ofrece a cada creyente un espacio de libertad en su actuación ética. Esa libertad para una decisión autónoma hace parte de la naturaleza de la fe⁴. El apóstol no puede ser el señor sobre la fe de las personas (2 Co 1,24), sino únicamente el Espíritu. Y, como “donde está el Espíritu, hay libertad” (2 Co 3,17), ¡no cabe que el apóstol decida por Filemón! Pablo, a propósito, testimonia en prácticamente todas sus cartas ese respeto por la libertad a un juicio ético autónomo de los/as cristianos/as (cf. Rm 12,2; 14,21-23; 1 Co 11,28-29; 2 Co 13,5; Ga 6,4; Flp 1,9-10; 1 Ts 5,21-22)⁵.

3. Relaciones de autoridad entre Filemón y Onésimo

En Ga 3,28 Pablo había declarado que en Jesús son abolidas las barreras socio-económicas entre señores y esclavos: “ya no hay más diferencia entre... esclavo y hombre libre...” La justificación que se da es que, por la fe, todos somos justificados en Jesús y aceptados por un mismo Padre, lo que nos hace a todos/as hermanos y hermanas (Ga 3,26). La fraternidad deroga el régimen de la esclavitud.

En Filemón se nota que Pablo está interesado en dejar claro que las viejas relaciones autoritarias existentes entre Filemón y su antiguo esclavo Onésimo han sido cambiadas radicalmente, una vez asumida la fe cristiana. Los indicadores presentados por la carta en esa dirección son los siguientes⁶:

a) Así como Pablo no usa en Flm el título de “apóstol” para sí, él tampoco emplea ni una vez el título “señor” en relación a Filemón. Dentro de la lógica de la época, Filemón era el “señor” de su esclavo Onésimo. En la lógica de la carta, hay un solo “Señor de todos” y éste es Jesús (v. 3.5.16.20.25).

b) La vieja autoridad de señor sobre un esclavo que poseía Filemón sobre Onésimo, se elimina por la fraternidad generada a través de la fe. Pablo había convertido a Onésimo para el cristianismo en la prisión (v. 10) y se consideraba como su padre/madre en la fe. Una vez convertido a la fe en Cristo, Onésimo se transformaba en hermano de todos/as cristianos, incluso de Pablo y del propio Filemón (v. 16). Para el apóstol eso significaba que Onésimo ya no podría regresar como el mismo para la casa de su antiguo señor. En calidad de cristiano, él ya no podría volver como esclavo y sí, “muy por encima de esclavo, como hermano queridísimo, especialmente por mí, y con mayor razón, por ti...” (v. 16). Cristo hermana a desiguales; la fraternidad elimina las relaciones de autoritarismo entre las personas.

c) La radicalidad de la transformación en las relaciones entre Filemón y su antiguo esclavo aparece al final del v. 16. En éste, el apóstol espera que Filemón pueda recibir a Onésimo como hermano, “en el Señor y *en la carne*”. Recibirlo como hermano *en el Señor* implica que, dentro de la esfera eclesial, las relaciones pasen de superioridad (Filemón) e inferioridad (Onésimo) hacia la igualdad fraterna. Si

³ Cf. José COMBLIN, *Epístola aos Colossenses e epístola a Filemón*, p. 101ss.

⁴ Cf. a ese respecto José COMBLIN, *Epístola aos Colossenses e epístola a Filemón*, p. 88-90.

⁵ Cf. José María CASTILLO, *O discernimento cristão*, p. 105-143.

⁶ Cf. para lo que sigue Norman R. PETERSEN, *Rediscovering Paul*, p. 93ss.

Pablo desea que Onésimo sea recibido también como “hermano *en la carne*”, él es más pretencioso. Espera que esa igualdad en la fe pueda hacerse realidad también en la vida social y pública, o sea, espera que Onésimo sea liberado de su condición jurídica de esclavo⁷.

Cuan implosivo según Pablo es el régimen de solidaridad provocado por la fe contra las estructuras de autoridad seculares, trasciende también del v. 21b, en que el apóstol manifiesta su seguridad de que Filemón, como hermano de Pablo y, sobre todo, de Onésimo, hará todavía más de lo que él le está solicitando. El apóstol se muestra audaz en nombre del amor. Pero, no sin razón. Pues la sola liberación jurídica de un esclavo, cuando no era acompañado de un oferta de condiciones para sobrevivir como liberto, podría fácilmente colocarlo en situación peor que la anterior. Esto equivale a dar tierra a los agricultores que no la poseen, pero sin ofrecerles simultáneamente una estructura viaria para el transporte y venta de los productos, los subsidios agrícolas para la plantación, recogida y almacenamiento. Expresando su confianza de que Filemón realice más de lo que le pidió, Pablo apela para que su solidaridad sea creativa dentro de la nueva relación de igualdad generada a partir de la fe.

En un sentido semejante creemos poder interpretar también la preocupación de Pablo en quitar la deuda que Onésimo tiene con Filemón (v. 18-19). Pablo intuye muy bien que la lógica de la deuda es la lógica de la dependencia y que esta última es el camino más usado por el autoritarismo. El endeudamiento cercena la libertad sea de personas, sea de pueblos o continentes. Una relación igualitaria entre Filemón y Onésimo presupone que se quite la deuda de Onésimo. Sin quitar la deuda, la relación de autoridad no será recíproca entre hermanos (cf. Rm 1,11-12)⁸.

4. Comunidad y autoridad

El asunto de la carta es un asunto personal. El interés en el asunto, sin embargo es comunitario. Pablo, por lo menos, lo entiende así. Es por eso que él no dirige su carta únicamente a Filemón, y sí, también a Apia, Arquipo y *a toda la iglesia* que se reúne en la casa de Filemón. Procediendo así, Pablo consigue implicar a la colectividad en la cuestión particular entre Onésimo y su señor Filemón; él da al asunto, por así decirlo, una dimensión de publicidad. De esta forma, se invita a la comunidad para juzgar junto a Filemón la propuesta y solicitud del apóstol. Esto da a la comunidad una madurez y autoridad que, algunas veces, se obstina en restringir a individuos y a personas aisladas. Este hecho es tanto más importante, cuanto más se percibe que Filemón, como persona, seguramente provocaba mucho respeto en los fieles de la comunidad de su casa, sobre todo, en función del gran amor y servicio prestado a los santos del lugar (v. 5-7). Su autoridad le venía de su fidelidad y de su abnegación. Es posible que, como dueño de la casa anfitriona, ejerciese también parcialmente un liderazgo natural sobre los demás cristianos⁹. En calidad de “coopera-

⁷ Cf. José COMBLIN, *op. cit.*, p. 99. Ralph P. MARTIN muestra inseguridad en cuanto a esta interpretación: “não é certo se a manumissão e a liberdade de Onésimo são subentendidas nesta asseveração” “No es seguro si la manumisión y la libertad de Onésimo se subentienden en esta aseveración” (*Colossenses e Filemón*, p. 172).

⁸ Cf. Aníbal CAÑAVERAL, *Carta a Filemón*, p. 49-50, 67, 76-77.

⁹ Cf. Vicent BRANICK, *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*, p. 19-20, 74-75, 91-93.

dor” de Pablo y Timoteo y de “compañero” de Pablo (v. 1.17) podemos presuponer que Filemón tenía, inclusive, tareas de evangelización en su localidad o en su región. A pesar de todo eso, Pablo no restringe su carta a esa persona, sino la destina al colectivo eclesial. La comunidad no es ignorada para el apóstol. Por estar animada por el Espíritu Santo (1 Co 2,6-16), ella tiene, en principio, el mismo poder de juzgar y de evaluar —o sea, la misma autoridad— que Filemón.

Merece destacarse la referencia a la *hermana Apia* en la introducción de esta carta. En otras cartas suyas, el apóstol se refiere a mujeres en la mitad o en el final de lo que escribe. La citación por nombre de una mujer en el prefacio y saludo inicial de una carta, es algo inédito en Pablo. Ello difícilmente se explica solo porque Apia eventualmente fuese la esposa de Filemón, lo que de cualquier forma no es seguro. La mención de Apia se debe probablemente al hecho de que ella, como mujer, desempeña, al lado de Filemón y de Arquipo, un papel destacado en la comunidad¹⁰. J. Bortolini constata el gran cambio que se estableció para la participación de las mujeres con el desplazamiento de las celebraciones de las sinagogas hacia las iglesias domésticas: “en las sinagogas, ellas no poseían ninguna fuerza o liderazgo. De hecho, para constituir una comunidad sinagoga, era necesario un número determinado de hombres. Las mujeres, por más numerosas que fuesen, no llegaban a representar a un hombre. En las casas las cosas eran diferentes: las mujeres asumían un papel decisivo en el liderazgo de la comunidad”¹¹. De forma semejante se manifiesta Cañaverál: “Apia es aquí el símbolo de la igualdad y la presencia de las mujeres en las asambleas cristianas, en relación de hermana y compañera; con nombre, dignidad e identidad propias. Ella está presente en el mismo lugar de los grandes misioneros y testigos de Cristo Jesús”¹².

5. Autoridad compartida: Pablo y sus cooperadores/as en el Evangelio

Un último aspecto, sobre el cual nos gustaría llamar la atención, se refiere al gran número de cooperadores citados en Filemón. Pablo no es el autor exclusivo de la misiva: Timoteo es su segundo autor. De la misma forma, el apóstol tampoco es el único que envía sus saludos al final de la carta. Se mencionan como cooperadores suyos a Epafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas.

La mención de este gran número de *cooperadores/as en el Evangelio* muestra que el apóstol no tiene ningún interés en centralizar el poder y la autoridad que le confiere Jesús como ministro y embajador de su Evangelio. El poder del Evangelio quiere ser, a su entender, un poder compartido y dividido entre varios/as hermanos/as. Esto viene de su seguridad de que, a pesar de que muchos/as puedan plantar y regar, el crecimiento viene únicamente de Dios (1 Co 3,6-7). Respecto a esto, escribe Bortolini: “Como se puede ver, Pablo es un agente de pastoral que sabe trabajar en equipo. Esto se comprueba por el hecho de que Pablo quiere comprometer inmediatamente a Onésimo con el grupo de acción pastoral, y por los nombres de los colaboradores que mandan y reciben saludos en sus cartas. Además de eso, los nom-

¹⁰ Cf. Vicent BRANICK, *op. cit.*, p. 20.

¹¹ Cf. José BORTOLINI, *A carta a Filemón*, p. 10.

¹² Cf. Aníbal CAÑAVERAL, *Carta a Filemón*, p. 44.

bres de sus colaboradores revelan que su equipo no tiene fronteras: algunos son judíos, otros son paganos. Un equipo internacional”, pero fraterno y solidario¹³.

Bibliografía

- BORTOLINI, José. *A carta a Filemon - Em Cristo todos são irmãos*. São Paulo, Paulus, 1995
- BRANICK, Vincent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo, Paulus, 1994
- CASTILLO, José Maria. *O discernimento cristão. Em busca de uma consciência crítica*. São Paulo, Paulinas, 1989
- CAÑAVERAL, Aníbal. *Carta a Filemón*. Bogotá, CEDEBI, 1995
- COMBLIN, José. *Epístola aos Colossenses e Epístola a Filêmon*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo, Vozes/Metodista/Sinodal, 1986
- HAINZ, Josef. *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*. Regensburg, Friedrich Pustet, 1972
- HARNISCH, Wolfgang. “‘Toleranz’ im Denken des Paulus?”. In: *Evangelische Theologie*, Gütersloh, 1996, p.64-82
- MARTIN, Ralph P. *Colossenses e Filemon*. São Paulo, Vida Nova, 1984
- PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative Word*. Philadelphia, Fortress, 1985
- STUHLMACHER, Peter. *Der Brief an Philemon*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1975

Uwe Wegner
Caixa Postal 14
São Leopoldo - RS
93001-970
Brasil

¹³ Cf. José BORTOLINI, *op. cit.*, p. 39.

ESCLAVOS DEL IMPERIO ROMANO: *El caso de Onésimo*

Resumen

Estudio de la situación general de los esclavos en el temprano Imperio Romano, su incidencia económica y formas de esclavitud. Ubicamos especialmente a los esclavos domésticos y artesanos urbanos, con la hipótesis de que Onésimo entraría en esta categoría. Se examinan algunos elementos de la Carta para ver la particular relación Onésimo-Filemón.

Abstract

A survey on the general conditions of slaves in the Early Roman Empire, its economic importance and different forms of slavery. Our concern points specially to domestic slaves and urban artisans, for we consider Onesimus might fall under this category. Certain aspects of the letter are studied to understand the particular relationship between Philemon and Onesimus.

Para poder ubicar la carta de Pablo a Filemón en su contexto real conviene tener una visión general de la esclavitud en el temprano Imperio Romano (el *Principado*, 31 aC al 150 dC). La abyecta institución de la esclavitud tenía una incidencia decisiva en la economía del Imperio, y se puede decir sin dudar que la explotación inmisericorde de los esclavos constituye la línea de base de todo el sistema, tanto en lo económico como en lo político, social y cultural. Se calcula que cerca de un treinta por ciento de los habitantes del Imperio estaban sometidos a distintas formas de esclavitud. Si bien algunos autores modernos manifiestan la tendencia a suavizar el sentido de la esclavitud y buscar algunas excepciones de esclavos bien tratados o que incluso llegan a acumular poder (los de la Casa del César) y aún cierta riqueza cuando quedaban como libertos, la esclavitud era la más baja situación posible, ya que se niega la misma condición humana del esclavo (es apenas la “herramienta parlante” de la que habla Aristóteles). Los osarios que conservan los restos de los esclavos urbanos mejor tratados muestran en muchos casos, aún veinte siglos después, las marcas de sus condiciones de vida: restricciones alimentarias, deformaciones laborales, muertes prematuras, etc. Para la inmensa mayoría de los esclavos, la vida fue una pesada carga y maldición. Los mismos restos muestran que excepcional-

mente superaban los 35 años de vida. Tampoco era fácil la vida para una significativa cantidad de hombres y mujeres libres, pero sumidos en la mayor pobreza. Se calcula que la mayoría de la población del Imperio vivía en una línea de mera subsistencia, frente a los legendarios derroches de los aristócratas romanos y sus aliados de las provincias.

Sin embargo, el fenómeno de la esclavitud no es uniforme, y la gran variedad de condiciones y prácticas de la explotación esclavista puede introducir importantes variantes de lectura a la hora de interpretar esta carta. Con decir que Onésimo era esclavo y Filemón dueño de un esclavo no se definen la posición social, el grado de riqueza o las prácticas de vida de uno y otro. Como veremos, podía haber esclavos que manejaran con cierta independencia significativas fortunas, con decisivo poder sobre otros esclavos (véase la parábola de Mt 24,45-51), así como patrones artesanos que apenas podrían distinguirse, en cuanto a la calidad de vida, de sus esclavos ayudantes, a no ser por el status jurídico.

A efectos de poder presentar una visión de conjunto, examinaremos en primer lugar el sistema esclavista romano como totalidad, para luego estudiar el caso específico al que se refiere la carta de Pablo.

1. El modo de producción esclavista

El modo de producción del Imperio Romano estaba asentado sobre un sistema de explotación esclavista. Tanto en el ámbito rural como en el urbano, el trabajo de los distintos tipos de esclavos generaban el excedente económico del que se apropiaban los sectores poderosos. En el caso de la sociedad mediterránea dominada por Roma, tanto en las postrimerías de la República como durante el Principado, la explotación del trabajo cautivo constituía la mayor fuente del excedente económico que mantenía el sistema. Este sistema se impone en todo el Imperio, tanto en la Italia originaria como en las tierras conquistadas, lo que no significa que las características específicas en toda la extensión del mismo sean idénticas. Junto con la producción, en algunos momentos fueron significativos los botines de guerra, una parte sustancial de los cuales era, justamente, la provisión de esclavos. “Si bien no podemos saber con exactitud el tamaño de la población esclava en Italia, ni tampoco acerca de la proporción entre el trabajo esclavo y el trabajo de los libertos en determinados sectores de la producción, es evidente que el primero adquirió importancia particularmente en los tipos de economía nuevos y más adelantados. La tenencia de esclavos desplazó a otras formas de rendimiento y fue introducida tanto en la producción como en los ámbitos improductivos de la vida”¹.

La producción de los esclavos era importante en todos los campos de la economía. Estos eran la principal fuerza de trabajo en los establecimientos agrícolas de mediana y gran envergadura y proveían gran parte de la mano de obra de los talleres artesanales. Los había médicos, músicos, arquitectos, artistas y constructores. No faltaban los que estaban a cargo de otros esclavos, como los mayordomos tanto de las fincas rurales como de las urbanas, o los que conducían negocios para sus patrones. En ocasiones eran alquilados por sus patrones como trabajadores contratados.

¹ Staerman, E. M. *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der Römischen Republik*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1969, p.278.

Si bien no puede subestimarse la existencia del trabajo contratado o asalariado por parte de hombres libres, cabe afirmar que “*la clase propietaria [...] extrae la mayor parte del plusvalor de la población laboral por medio del trabajo cautivo. Esto es muy diferente a tratar de demostrar que en la antigüedad griega (o romana) el grueso de la producción era realizado por esclavos, o aún (al menos hasta el Bajo Imperio Romano) por esclavos, siervos y todas las otras formas de trabajadores cautivos en conjunto.*”² G. de Sainte Croix indica que el producto combinado de los campesinos y artesanos libres debe haber excedido al de los trabajadores cautivos. Pero los trabajadores libres no propietarios, o aquellos cuya propiedad fuera explotada familiarmente, estaban agobiados por otras formas de explotación, como los servicios compulsivos, los impuestos y contribuciones, la conscripción militar en el caso de los ciudadanos romanos etc. El trabajo libre probablemente sólo permitía, en la mayoría de los casos, sólo el mantenimiento del nivel de subsistencia. Así nos lo mostrarían, entre otros muchos posibles ejemplos, dos textos neotestamentarios: la parábola de los obreros contratados para la viña (Mt 20,1-15), tomada del ámbito rural, donde aparecen claros los fenómenos de la desocupación y del salario pagado como un salario mínimo, de subsistencia; y del ámbito urbano (1 Ts 2,9) donde Pablo indica que para poder vivir sin ser carga para otros hubo de trabajar “día y noche”.

La existencia de un excedente acumulado disponible para la clase propietaria debido al uso del trabajo cautivo caracteriza y condiciona a toda la formación social. Resulta un factor estructural de la economía y de la sociedad en su conjunto. No afecta solamente a la producción de los esclavos y su apropiación por parte de la clase fundamental (grandes propietarios rurales), sino que determina también la inserción y articulación de otras formas productivas existentes y del conjunto de las relaciones sociales. Sin embargo, sería una simplificación reducir a esta contradicción fundamental todo el conjunto de las relaciones sociales. Para la tardía República y comienzo del Principado nos encontramos con una compleja situación de relaciones de clase.

Tanto en la producción agraria como en la urbana se trabajaba con esclavos. La distinción que a veces se hace entre el siervo rural feudal (*adherido* a la tierra) y el esclavo urbano doméstico (más directamente sometido al patrón) no resulta decisiva para el Imperio Romano. En el caso romano (así como en el griego) los esclavos son propiedad privada del patrón. En el feudalismo asiático y en el tributarismo, el estado (o la ciudad-estado) es el gran poseedor de esclavos para la obras públicas o la explotación de las tierras del Señor (el Rey o la nobleza), salvo, quizás, unos pocos esclavos domésticos y eunucos destinados al servicio de la aristocracia. En cambio, en el sistema griego, y luego especialmente en el romano, el comercio de esclavos en manos privadas se hace decisivo. Para ver esta diferencia en el caso bíblico, basta pensar en la situación de esclavitud de Israel en Egipto, donde si bien los hebreos están sometidos a trabajos forzados a favor del estado, se conforman como familias, mantienen una agrupación básica como *nación esclava*. Excepcionalmente José era un esclavo doméstico en casa de un funcionario real. En cambio, para Roma, cuando un pueblo era esclavizado, no lo era como nación, sino que se vendían particularmente los individuos como esclavos en el mercado de esclavos.

² De Sainte Croix, G. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. Cornell University Press, New York, 1981, p.133.

Las formas de tenencia de la tierra y la organización “republicana” de Roma *privatiza* la explotación, y con ella la administración, de las fuerzas de trabajo cautivo. En la sociedad esclavista el propietario tiene un dominio real sobre el esclavo como ser humano. Ejerce un dominio prácticamente irrestricto sobre el cuerpo del esclavo. Este dominio es lo que le permite obtener un excedente del trabajo del esclavo. Al ser incorporado a la producción como una herramienta, todo el trabajo del esclavo aparece como trabajo gratuito, aunque consume parte de lo que produce para su propia subsistencia. Por la misma razón, en la medida en que disminuye el dominio físico (por el relajamiento de la vigilancia, o por la naturaleza del trabajo que realiza el esclavo, pedagogos, mayordomos, etc.) disminuye la capacidad de explotación, como ocurría a veces en los grandes latifundios romanos. Por eso a veces se estimulaba a ciertos esclavos administradores con una compensación económica extra. Así, algunos esclavos privilegiados podían, por su tarea, reunir un *peculium* (reserva de dinero) suficiente como para comprar su propia libertad.

En las minas y canteras pedreras (o de yeso u otros productos de similar origen) una porción significativa de mano de obra era cautiva. En este caso no sólo es necesario mencionar a los esclavos, sino también a otras formas de trabajo forzado, ya que la condena al trabajo en minas y canteras era uno de los castigos severos que solían imponerse, especialmente a disidentes políticos de menor rango social, presos por deudas y criminales de las clases bajas, esclavos evadidos y recapturados, o que hubieran defraudado a sus patrones. Sabemos que también durante las persecuciones al cristianismo muchos fueron condenados a trabajos forzados en las minas de cobre o en las canteras.

Dentro de este marco, el modo de producción esclavista, consideramos ahora algunos aspectos más específicos, que pueden ayudarnos a ver el caso concreto de Filemón y Onésimo.

2. Los esclavos urbanos y las artesanías

Había una producción artesanal que se realizaba en el ámbito agrario, pero seguramente ésta era marginal y pocas veces superaría el objetivo del autoabastecimiento. El grueso de la producción industrial se realizaba en el medio urbano, y más precisamente en las grandes y medianas ciudades, capaces de ofrecer un mercado propio para estos productos, o de participar del comercio con otros centros poblados donde estos bienes serían apreciados. Esto se realizaba de dos maneras. Por un lado estaban los grandes talleres que utilizaban una cantidad apreciable de mano de obra cautiva (como los talleres del Emperador, destinados, p. ej., a la producción de armamento para el Ejército). Por el otro, estaban los talleres domésticos, de mediana o pequeña dimensión, dirigidos por el propio maestro artesano, que incluía seguramente un reducido grupo de esclavos propios y quizás algún otro artesano libre como asalariado, además de algunos aprendices. No es difícil que ésta sea la situación de Onésimo.

En ambos casos el lugar de los esclavos seguramente era decisivo desde el punto de vista económico. A veces los mismos maestros artesanos en la producción de cerámica itálica eran esclavos. Y si bien los testimonios señalan una significativa cantidad de libertos entre los artesanos, esto no hace sino avalar la hipótesis de que los talleres contaban con gran cantidad de esclavos, ya que seguramente estos

libertos habían aprendido su oficio mientras eran esclavos, sobre todo si tenemos en cuenta que la manumisión, durante el Principado, estaba prohibida para los esclavos menores de 20 ó 25 años, según variantes legales. Aún liberado, el vínculo de sujeción se mantenía a través de la relación patrón-cliente (un liberto quedaba obligado como *cliente* de su antiguo dueño). Es posible suponer que un liberto en estas condiciones siguiera trabajando en el mismo taller, con un régimen diferenciado, pero a cargo de otros esclavos de su mismo patrón (u otros que él adquiriera) que estarían en calidad de asistentes o aprendices. Un liberto debía rendir cuentas a su patrón y asegurarle un cierto reconocimiento tanto social como económico.

Es cierto que en ocasiones se encontraban esclavos artesanos que ejercían su labor a cambio de un reducido sueldo, o que podían disponer de algunos de sus productos, lo que les permitía integrar su propio *peculium*. Pero hay también evidencias de personas que vivían de la posesión de un esclavo artesano, de quien extraían un rédito por alquilarlo para ciertas tareas. A veces un esclavo-artesano estaba a cargo de un taller, con posibilidad de ejercer una actividad autónoma (*institor*), lo cual es motivo de una compleja legislación para poder establecer la responsabilidad de los actos comerciales realizados por el esclavo en tal situación y el grado de compromiso que comportaban para su propietario. Esta misma complejidad legislativa y el empeño de los juristas romanos en la clarificación de tales casos es otra prueba de los modos de explotación de los esclavos que tenían un oficio redituable y de su importancia en el aparato productivo y en la generación de riqueza.

Las actividades que hoy conocemos como servicios también eran realizadas, en muchos casos, por esclavos. Ya hemos señalado su participación en el servicio doméstico, como administradores, secretarios, músicos y también los podemos encontrar como médicos, maestros y pedagogos, etc. Los que tenían responsabilidades domésticas formaban parte de las *familiae* urbanas, al menos en Italia y en las regiones latinizadas. Hay casos en los cuales se mencionan cien, doscientos y hasta cuatrocientos siervos de la familia urbana en Roma (los *columbaria* — cementerio de nichos — de Pompeya, por ejemplo, indican una cantidad apreciable de *servi familiae*). Los testimonios muestran una disminución posterior del número de esclavos domésticos. Esta disminución del número de esclavos domésticos probablemente se deba principalmente a factores económicos, es decir, al costo del mantenimiento de tan alto número de servidores domésticos, no asimilados directamente a la producción.

Los puestos administrativos (*villicus*, *institores* etc.) generalmente eran ocupados por esclavos de confianza del patrón y con capacidad contable — aunque no siempre es el caso en los establecimientos agrarios—. No era imposible, aunque tampoco frecuente, que estos esclavos administradores en algunos casos lograran formar un *peculium* cuantioso (con buenas o con malas artes: cf. Lc 16,1-10), y que se transformaran en libertos o incluso en herederos de sus patrones; los cargos administrativos conformaban, entonces, la élite de los círculos de esclavos y libertos, especialmente si sus funciones se ejercían en el palacio del César, lo que les facilitaba (para algunos, siempre una escueta minoría del total) un acceso al poder que con el tiempo se fue haciendo una verdadera carrera política. El ser esclavo o liberto del César, o hijo de un liberto cesáreo, y por lo tanto un cliente del *princeps* y eventualmente un *amicus* del César, comportaba el acceso a ciertos privilegios, incluso de naturaleza económica. Lo mismo ocurría, en una medida mucho menor, con

los esclavos administradores de los municipios de las ciudades, como debe leerse en muchos casos el título de *tesorero de la ciudad*, que puede ser un esclavo.

Las habilidades y conocimientos para estos servicios (especialmente los médicos, maestros, comediantes etc.) debían asegurar a su poseedor un *modus vivendi* más o menos digno, aunque aquí establecía diferencias la condición legal. Un hombre libre en un medio urbano desarrollado, como Roma, Alejandría, Antioquía, podría hacer carrera como médico, o como instructor, especialmente si era contratado, p. ej., como médico público. Pero si era esclavo bien podía ser cedido por su patrón temporalmente a cambio de una retribución económica por parte del contratante, en usufructo, como ocurría con los esclavos artesanos. De esa manera también los patrones de estos esclavos de servicio podían, bajo ciertas condiciones, extraer ganancia de su trabajo, especialmente si el esclavo era un médico reconocido o un campeón de gladiadores. Esta obligación alcanza también a un liberto, que debe ofrecer sus servicios gratuitamente a su patrón y a los amigos de su patrón.

3. La condición (in)humana de los esclavos

Habiendo considerado los aspectos económicos que hacen a la condición del esclavo, especialmente de los esclavos urbanos, nos detendremos en las condiciones legales y sociales. La primera observación a tener en cuenta es que, desde un punto de vista legal, el esclavo es una no-persona, y por lo tanto no es sujeto de derecho alguno. Esto no quiere decir que no existían algunas leyes concernientes a la esclavitud, pero que afectaban a los patrones de esclavos. Sin pretender hacer aquí un estudio exhaustivo, podemos señalar algunas de estas condiciones legales y prácticas concernientes a la esclavitud, especialmente aquellas que puedan resultar significativas para la interpretación de la Carta de Pablo a Filemón u otros escritos neo-testamentarios que hablan sobre el tema.

Si bien el esclavo es una cosa y como tal totalmente sujeta a la voluntad de su patrón, no todos los autores de la época coinciden en su apreciación sobre esta institución. Ya algunos siglos antes, Aristóteles había señalado que el esclavo era una herramienta que habla y que sólo sería posible prescindir de la esclavitud si se inventaran máquinas que pudieran hacer el trabajo humano. La esclavitud era considerada, por tanto, como una necesidad económica. Pero no sólo eso: define la subhumanidad de los esclavos en virtud de su origen bárbaro, no griego. Esta es la concepción predominante entre las clases altas y sus filósofos. Sin embargo, en algunos aparecen visiones más moderadas. Expresiones invitando a tener consideración especial de los esclavos y a evitar los abusos se encuentran en Musonio Rufo y algunos otros filósofos de la época del surgimiento del cristianismo, especialmente entre los estoicos. Pero no necesariamente la mayoría acompañaba esta sensibilidad, y las sátiras de la época presentan a filósofos que dictan a su escriba frases llenas de recomendaciones acerca del buen trato a los esclavos mientras, al mismo tiempo, azotaban a algún esclavo que los había irritado por un error menor.

La vida de los esclavos no se ahorra ni en los trabajos más agotadores ni en los juegos gladiatoriales, aunque en algún momento hubo leyes que prohibían a un patrón matar a su esclavo sin justificación alguna, o abandonarlo al hambre en la vía pública cuando ya no le era útil. Se podía decir que, entre las clases altas de Roma, tener a la servidumbre bien vestida y cuidada (al menos a los que se veían en la ca-

sa de la ciudad) era señal de distinción y poder. Pero fuera de esta representación para el público las consideraciones eran otras. En ocasiones se recomendaba dar ciertos trabajos riesgosos, o el cultivo en zonas áridas y/o insalubres, a hombres libres, y no a esclavos, para no “arriesgar el capital propio”. Si el hombre libre enfermaba, o el rendimiento del campo arrendado era insuficiente, el propietario no quedaba con ninguna responsabilidad. En cambio, un esclavo costaba, no sólo su precio, sino su alimentación, vestido y cuidado, su entrenamiento y la vigilancia para que no escapara. En ese sentido, un esclavo era una inversión y había que cuidarla. Pero una vez que había rendido su utilidad, bajaba su precio y consideración notablemente. A tal punto que era frecuente que los esclavos fueran liberados al término de su vida útil, normalmente después de los 25 o 30 años. Como ya indicamos, raramente vivían más allá de los treinta y cinco años. Las leyes obligaban, con todo, al patrón a proveer ciertos servicios a sus libertos, especialmente en las ciudades, con el fin de evitar la acumulación de mendigos o ladrones entre los libertos.

El abuso sexual de mujeres y niños esclavos no tenía restricción alguna, y el abandono de niños era práctica normal. Esto último lo recomendaban los tratadistas en momentos en que salía más barato comprar un esclavo adolescente (listo para rendir frutos laborales) que invertir en criar a los hijos de esclavas (aunque fueran engendrados por patrones) desde niños hasta que alcanzaran una edad productiva. Más aún porque no se podía saber si después iban a resultar saludables y aptos para la tarea. En cambio, traídos como cautivos de guerra, o vendidos en pago de deudas propias o de sus padres (cf. Mt 18,25), se podían adquirir esclavos ya formados a bajo precio. Hubo momentos en el Imperio, especialmente a principios del mismo y durante el siglo I en que el precio de los esclavos cayó significativamente por la abundancia que había.

Un esclavo, mientras lo fuera, no podía ejercer ningún derecho. No tenían derecho a formar familia, a decidir sobre la suerte de sus hijos, a trasladarse, etc. No había día de descanso, ni jornada (cf. Lc 17,7-9). Excepción la tuvieron los esclavos judíos, a quienes se les reconocía el derecho a su propia religión, a guardar el sábado, a mantener sus reglas alimenticias y de pureza. Estas excepciones, más el orgullo de origen que los caracterizaba, había llevado a formar el refrán “quien compra un esclavo judío se compra un patrón”.

Por otro lado también hay casos, aunque muy excepcionales, en que se estableció una relación de confianza entre un patrón y algún esclavo destacado. Hay ejemplos de un patrón que disponía, por vía testamentaria, la libertad y una dote de la herencia a algunos de sus siervos. Incluso hay algunos casos en los cuales un patrón sin hijos propios adoptaba a algún esclavo para hacerlo su heredero. De esto se vale Pablo en Rm 8,15-17 para hablar del sentido liberador del Espíritu de Dios. Sin embargo, justamente esto marca el contraste con lo que era la práctica habitual: el maltrato y desprecio del esclavo. Especialmente si el esclavo se manifestaba como indócil, amante de la libertad, o demasiado ingenioso. Los castigos a los esclavos rebeldes eran inmisericordes: azotes, torturas, amputaciones, muerte. El único momento en que el estado intervenía entre un esclavo y su patrón era cuando el esclavo debía ser condenado por intento de fuga, participación en sedición o actos de violencia. Allí, la condena a muerte o a trabajos forzados era inescapable. No solo para quien lo hiciera, sino que el castigo era colectivo para todo el conjunto. En Roma, por ejemplo, se registra el caso en que un esclavo mató accidentalmente en la

casa a su patrón, Secundus. El castigo se aplicó a los cuatrocientos esclavos domésticos de Secundus. Todos, incluso los niños pequeños, fueron crucificados. Fue tan desgarrante el espectáculo que aún el Senado romano examinó el caso, y aunque aplicó estrictamente la ley, a posteriori suavizó las condenas para casos similares.

4. El caso de Onésimo

Cuando examinamos la situación de Onésimo, tendremos en cuenta las siguientes cosas.

1) Es evidente que Onésimo es un esclavo doméstico de ámbito urbano. Filemón aparece citado como jefe de una casa que hospeda una comunidad creyente. Probablemente Apia sea la esposa de Filemón y Arquipo presida esa comunidad. Pablo y Timoteo, al dirigir la carta y los saludos finales a todos, y no solo a Filemón, hacen a la comunidad testigo y corresponsable de la situación de Onésimo. Al individualizar a Filemón luego, utilizando el singular en el resto de la epístola, pone el peso sobre Filemón, señalando a éste como el dueño del esclavo Onésimo, y por lo tanto, quien debe ser el agente de la modificación del *status* de Onésimo.

2) Siendo Filemón el propietario de una casa urbana, que cuenta con (al menos) un esclavo, podemos imaginar para él alguna de estas situaciones:

– Que sea un ciudadano eminente de la ciudad (¿Colosas?), propietario ausente de grandes tierras y muchos esclavos, que vive en una casa urbana. En ese caso Onésimo sería uno de tantos esclavos; tanto podría ser un esclavo del área rural, evadido, como un servidor doméstico con funciones específicas. Por razones que veremos más adelante difícilmente puede considerarse a Onésimo un esclavo evadido, menos aún de una finca rural. Esta hipótesis de Filemón como un rico destacado parece poco probable, tanto porque el temprano cristianismo difícilmente llegara a esos círculos, como por el tono de la carta, que no muestra otras dimensiones de la problemática que esta situación acarrearía.

– Que fuera un comerciante más o menos acaudalado. En ese caso, habría enviado a Onésimo para ciertas gestiones a Éfeso (probable lugar de composición de la carta). El hecho de que Onésimo se encuentre relativamente lejos de Colosas indicaría que Filemón tiene un círculo comercial extendido, que supera el orden local. Esta hipótesis es más verosímil. Por cierto que los comerciantes eran ciudadanos de segunda —aunque poseyeran buenas cuentas— pues sólo era considerada noble la riqueza hecha a partir de la explotación agraria.

– Que fuera un artesano con taller propio (Colosas era conocida por su producción textil, especialmente lanas), dedicado a la confección textil, o al teñido de lanas, u otra tarea afín. No sería difícil, ya que Pablo, siendo de un oficio del mismo gremio —cosedor toldero— se vinculaba con gente del ramo (Priscila y Aquila, por ejemplo, con quienes comparte su ministerio en Éfeso, Hch 18). En ese caso Onésimo podría ser un joven esclavo aprendiz, como solían tener los artesanos. La *ekklesia* funcionaría en el mismo taller artesanal, ya que los artesanos solían tener un gran salón como taller, con algunas habitaciones sencillas como vivienda al fondo o en la terraza del mismo. Por su similitud con otras situaciones de las nacientes comunidades paulinas, me parece ésta ser la más probable.

3) Onésimo, contrariamente a lo que han pensado la mayoría de los comentaristas, *no puede considerarse como esclavo fugitivo*. Onésimo no está en la cárcel como prisionero, ya que Pablo puede “enviarlo nuevamente” (v.12) a Filemón. ¿Cómo podría Pablo, prisionero, disponer de otro prisionero y decidir enviarlo? Menos aún si era un esclavo fugitivo, para quienes no había clemencia. Esto descarta la posibilidad de que fuera un esclavo rural evadido de una hacienda. Por otro lado, un esclavo fugitivo, cómo y por qué se aventuraría a acercarse a una cárcel, sabiendo que era exponerse a su captura y muerte segura. Es claro que Onésimo debe ser un esclavo con cierta libertad de movimientos, portador de un salvoconducto de su patrón para encontrarse lejos de su lugar de residencia, deambulando tan libremente como para acercarse a un amigo encarcelado de su patrón. Esto obliga a pensar en un esclavo urbano con ciertas responsabilidades o en un aprendiz fuera de su ámbito, o en una combinación de ambos.

4) Esto nos lleva a pensar en Onésimo como:

– Un administrador de Filemón comerciante. Enviado a Éfeso para realizar ciertas gestiones para su patrón, realizó mal sus negocios y ha perdido su dinero. No quiere evadirse pues teme ser encontrado y condenado. Sus plazos se vencen y debe volver a Colosas. Retrasa lo que puede su regreso. Temeroso de las posibles represalias de su dueño, recurre a Pablo, a quien sabe amigo de Filemón, para que interceda por él. Allí la palabra de Pablo le revela a Cristo, y le pide quedarse para ayudarlo. Pero Pablo prefiere “blanquear” la situación —por otro lado los salvoconductos tenían plazos limitados— y remitirlo a Colosas con esta carta.

– Un aprendiz de Filemón artesano. Pero Onésimo ha resultado ser flojo y poco apto para el oficio, un inútil (v.11) que le ha ocasionado pérdidas y desprestigio en el gremio (v.18). Filemón decide dejarlo libre a su suerte, darle un salvoconducto (si es que por su juventud no puede manumitirlo) y que se vaya a tentar suerte a otro lado. Fracasado y con hambre, deambulando en Éfeso, se encuentra con el equipo misionero de Pablo y pide su ayuda. La conversación con Pablo en la cárcel le hace rever su actitud, y comienza a mostrarse servicial, atento, diligente. Pablo decide que Onésimo merece una nueva oportunidad, incluso la posibilidad de quedar asociado a Filemón, tanto en el trabajo de la Iglesia como en el oficio (v.16). Así, invita a Filemón a recuperar a Onésimo no sólo como esclavo sino como hermano.

Cualquiera de estas opciones (o una posible combinación de elementos de ambas) significará matices en la lectura e interpretación de la carta. El objeto de este artículo no es entrar en esto, que otros autores en esta misma publicación hacen. Lo que sí es necesario es ver que en la carta está en juego no solo el tema de la esclavitud, sino toda consideración por el prójimo en necesidad, sometido, y la posibilidad de su plena recuperación como hermano.

Néstor O. Míguez
 Camacú 252
 1406 Buenos Aires
 Argentina

FE Y LIBERTAD EN LA CARTA A FILEMÓN

Resumen

Ante el hecho de la esclavitud, los países modernos proclaman la abolición y, después, dejan que los esclavos liberados se mueran de hambre o de enfermedad. Pablo no propone una solución formal o jurídica pues no habría tenido ninguna consecuencia en su tiempo. No define leyes; no impone al cristiano su conducta; sugiere, pide. Propone algo concreto y posible: que se reciba a su esclavo como hermano. Más que la libertad, el esclavo, alejado de su patria y su familia de origen, desea una familia.

Abstract

Faced with the fact of slavery, moderns have proclaimed abolition and thereafter abandoned the freed slaves to die of hunger or sickness. Paul is not proposing a formal or juridical solution, which would had no effect in his time. He does not define laws; he does not impose his own conduct on another Christian; he suggests, he asks. He proposes something which is concrete and possible: that one receives his slave as a brother. More than freedom, the slave who is alienated from his country and family of origin wants a family.

El hecho de la esclavitud constituye el eje central de toda la revelación bíblica. El éxodo, la esclavitud en Babilonia, la permanencia de la esclavitud en los imperios que dominaron al pueblo de Israel son los hechos que ilumina la Palabra de Dios.

El Nuevo Testamento es una respuesta a la afirmación de las autoridades judaicas: “Nosotros somos la raza de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie” (Jn 8,33). Las autoridades judaicas invocan la ley: la ley los salvó de la esclavitud. El que se somete a la ley ya no es esclavo de nadie.

Está claro que la discusión de Pablo con el judaísmo se refiere a esa pretensión del sector que en aquel tiempo se proclama representativo del pueblo de Israel. Para Pablo lo que libera de la esclavitud es la fe en Cristo y no la ley de Moisés.

Sin duda Pablo profundiza la experiencia de la esclavitud. Revela una esclavitud básica que es una esclavitud dentro del mismo ser humano (Rm 6-7). Si el sujeto humano no se libera de su esclavitud interna, que Pablo designa por la palabra pecado, todo lo demás es inútil. Nunca será realmente libre.

Esta esclavitud interna de la persona, que le impide ser ella misma y hacer lo que realmente quiere, no se puede separar de la forma social de esclavitud. Pablo usa las mismas palabras esclavitud-libertad para la esclavitud interna y la esclavitud social porque en su manera de entender son dos expresiones de una sola realidad. La esclavitud resulta de la situación de pecado en la que vive la humanidad. La liberación de la esclavitud social no haría a la persona libre, si ésta no fuera liberada en su intimidad personal.

La esclavitud no está fuera de la perspectiva de Pablo, la experimentaba todos los días y a cada momento pues el mundo estaba lleno de esclavos. Pablo está muy consciente de que su evangelio de liberación se dirige en primer lugar a los esclavos. Es un evangelio para los esclavos. La liberación de Cristo cambia radicalmente la condición de esclavos.

Por eso, la carta a Filemón, tan pequeña, no es solamente una respuesta a un caso que sucedió en la vida de Pablo. Es una parte esencial de su mensaje. El hecho específico de Onésimo con Filemón le dio la oportunidad de explicitar mejor el alcance de su Evangelio.

El Evangelio cristiano no es una “doctrina” que propone la adhesión intelectual. Lo que Pablo pide no es que se esté de acuerdo con él en su doctrina, sino que se haga vida su mensaje. De allí, la importancia de la práctica. Aquí, Pablo tenía la posibilidad de mostrar en la práctica lo que significa el evangelio.

Todos los cristianos saben que la fe no es sencillamente el acto de aceptación intelectual de una doctrina. Tampoco es un acto global de entrega de sí a Cristo en general, sea de modo abstracto o como si fuera un movimiento afectivo de adhesión a la persona de Cristo. La fe es el acto vivido en la vida de cada día, en el encuentro con el otro. Es un cambio de actitud, una relación nueva con el otro. La fe es dejar que Cristo actúe en mí o que yo esté transformado en Cristo.

Por eso, la fe no será hacer un discurso sobre la liberación de los esclavos — esto lo hacen las sociedades actuales —, sino actuar de modo nuevo en el encuentro con el esclavo, de un esclavo determinado, por ejemplo Onésimo.

Por eso, la carta a Filemón no es una sencilla consulta moral. Ella se dirige a la “fe” de Filemón (v.5 y 6). Frente a Onésimo, Filemón va a tener que hacer un acto de fe. Onésimo representa para Filemón la llegada de Cristo y por lo tanto una invitación a la fe.

El evangelio de Pablo proclama: “ya no hay ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Ga 3,28). No basta con publicar esto en una “Declaración de los derechos humanos”; también los criminales firman esta declaración. Se trata de vivirlo en la vida de cada día, en los casos particulares de la vida.

En el pasado, muchas veces, se interpretó el evangelio de Pablo en un sentido espiritualista. Se decía que lo que Pablo anunciaba era un cambio puramente interior de actitud, una fe puramente espiritual. De esa manera, se atribuía a Pablo una teología burguesa. El hecho de pertenecer a la tradición judaica impedía que Pablo pensara así.

Ni los judíos ni los primeros cristianos separan alma y cuerpo como hicieron los filósofos griegos después de Platón. Todo es corporal y todo el cuerpo es espiritual. Por lo tanto, lo que sucede con la venida de Cristo es un cambio en la actitud corporal: prácticamente en la relación corporal entre señor y esclavo como entre hombre y mujer o judío y griego.

En este momento, llegamos a la gran paradoja cristiana: se anuncia el reino de Dios, pero solo existe en forma de semilla en medio de un mundo injusto. El reino de la justicia solo llegará al final de los tiempos. ¿Cómo ser justo en un mundo injusto? ¿Cómo ser justo en medio de estructuras injustas? ¿Cómo liberar al esclavo en un mundo basado en la esclavitud? Este es el desafío permanente en el que viven todos los cristianos desde el comienzo y vivirán hasta la consumación de los siglos.

Que no se diga: ¡hagamos un mundo justo! ¡cambemos las estructuras para poder actuar en un mundo estructuralmente justo! En este caso ya no habría ninguna necesidad de conversión para practicar la justicia. La justicia sería espontánea. Todos practicarían la justicia unánimemente.

La escatología cristiana es tal que no proclama el advenimiento inmediato de un mundo justo. Desmiente previamente todo anuncio de una era del Acuario, todo mesianismo terrestre e histórico.

Los modernos creyeron y anunciaron que por el triunfo de la razón podrían establecer en este mundo el reino de la justicia. De hecho la colocaron en sus constituciones, sus proclamaciones, sus declaraciones, sus ideologías. Pero, no salió de allá. Quedó en el papel.

El desafío es: ¿Cómo vivir en un mundo injusto o pecador tal y como nos lo ha dicho Pablo?

Y no se trata de dar una respuesta abstracta, general, inaplicable en la práctica. Se podría pensar: ¿por qué Pablo no proclamó la supresión de la esclavitud? Pero ante tal llamado, nadie se habría sentido interpelado. Los no cristianos, que eran el 99%, no habrían oído nada. Los cristianos no sabrían que hacer. Todos podrían decir: lo que mi vecino no hace: ¿por qué lo haría yo? Entonces esa proclamación habría sido inútil. A lo mejor, le habría dado a Pablo buena conciencia. Lo que buscan tantos revolucionarios de palabras: quieren tranquilizar su conciencia y creen que las declaraciones solucionan ese problema. Esto es una huida ante la realidad.

Pablo propone una solución aplicable y que penetra en lo esencial. Le pide a Filemón que reciba a Onésimo como hermano y no como esclavo. La relación humana vivida todos los días habrá cambiado.

Dar la libertad al esclavo puede ser bueno o no, dependiendo de lo que pasa después. Había amos que liberaban a sus esclavos viejos para no tener que darles alimento y la libertad les permitía morir de hambre en una vida de mendigos. Había en Roma miles de mendigos que eran libertos o esclavos que habían huido y vivían escondidos, pidiendo pan para no morir de hambre.

Los esclavos venían de países apartados, muy distantes. ¿Regresar a su país? ¿Cómo saber si alguien los recibiría? ¿Qué harían en su país de origen para subsistir? ¿Su familia todavía los reconocería? Lo que más le hace falta a un esclavo es una familia. La libertad nunca la habían conocido en su país de origen. Vivían en la dependencia de una familia y su clan, y esta dependencia les daba seguridad y tranquilidad. Lo más importante es encontrar de nuevo una familia. Es lo que Pablo sugiere. Más importante que una libertad formal que puede ser la pobreza total, es una familia acogedora.

Pablo propone lo posible, que es también lo esencial: tratar al prójimo como hermano. En esa forma desaparece la realidad de la esclavitud. Pablo sabe que esto puede ser imitado por los cristianos. No propone una regla general, pero sí algo que puede ser asumido por muchos.

Siguiendo esta sugerencia de Pablo, Filemón daría muestras de que es posible practicar la justicia en una sociedad injusta. No le era posible cambiar la sociedad, pero sí cambiar el contenido humano, cambiar las relaciones humanas concretas: vivir como hermanos en una sociedad de lobos. Esta es la paradoja de la vida cristiana. Al final, las estructuras acaban cambiando. Pero no cambian por decreto, si las personas humanas no lo hacen.

El Evangelio cristiano es realista porque es popular. No huye hacia los conceptos y los discursos, como lo hacen los grandes para ocultar su práctica en la vida diaria. Es exigente porque cambia las condiciones concretas de la vida. Tratar a Onésimo como hermano es dejar de darle órdenes, es dialogar con él sobre la vida de la familia, estar con él todo el tiempo y tomar en cuenta sus opiniones, así como se hace entre hermanos. No se trata de una declaración teórica de hermandad.

Llama la atención que Pablo no ordena (v.9 y 10). Pablo anuncia el fin de la ley. No puede inventar leyes nuevas. Si Filemón lo hace por obediencia, no será obra de fe, será una nueva forma de esclavitud. Pablo haría de Filemón su esclavo. En adelante nadie debe imponer su voluntad a otro. Ni el Apóstol se atreve a imponer a todos una ley nueva. La fe de Filemón se manifestará en acoger espontáneamente a Onésimo como hermano. Si Onésimo supiera que Filemón lo hace por obediencia, tampoco se sentiría acogido como hermano.

¿La solución propuesta por Pablo vale en otras circunstancias? Él mismo no lo sabe. No quiere hacer de su carta una ley. No quiere dar una norma para todos en todos los tiempos. Sería lo contrario de su evangelio. La misma prudencia literaria que usa muestra claramente que no quiere crear una norma. Sabe que su prestigio es tal que habrá una tendencia espontánea por hacer de sus palabras leyes nuevas. Es exactamente lo que quiere evitar.

Lo que nos enseña esta carta es justamente eso: no crear leyes, buscar la mejor expresión de la fe en cada situación humana. Al mismo tiempo asumir los desafíos de la vida. No dejar pasar la oportunidad de anunciar el Evangelio en su aspecto práctico. ¡Nos dio una extraordinaria lección de evangelización!

José Comblin

Rua Rosinaldo Santana 900

Alto da Boa Vista

Bayeux - PB

58308-650

Brasil

LA CARTA A FILEMÓN EN EL CONJUNTO DE LAS CARTAS PAULINAS

Resumen

El artículo ubica la carta a Filemón en el itinerario de Pablo y la relaciona con su producción literaria. Considera el caso de Onésimo como la puesta a prueba de la teología paulina del pecado y la justificación por la gracia. La carta a Filemón es considerada como un desafío a Filemón, al mismo Pablo, y a los cristianos de hoy.

Abstract

This article locates the letter to Philemon in the scheme of Paul's missionary journeys and relates it to the rest of his literary production. It considers the case of Onesimus as the test case for the Pauline theology of sin and justificatikon by grace. The letter to Philemon is considered as a challenge to Philemon, to Paul himself, and to christians in our own time.

Debido a la manía tradicional de desligar el contexto histórico de la teología y de privilegiar esta última frente a la ética, la carta a Filemón ha sido poco estudiada y no se le ha dado la importancia que se merece. Algunos sin duda se habrán preguntado por qué se incluyó en el canon una carta que no desarrolla conceptos teológicos como acontece en las otras cartas de Pablo.

Sin embargo, la carta a Filemón podríamos considerarla como el desafío crucial del Evangelio o más específicamente de la teología paulina, tomando en consideración, por supuesto, las limitaciones contextuales obvias. Una teología que no transforma corazones, mentes y praxis de las personas y comunidades no sirve para nada, por más bien construida que esté. En este sentido, el caso del esclavo Onésimo pone a prueba la teología de Pablo.

En este breve artículo intentaré ubicar la carta a Filemón en el contexto de las cartas paulinas. Abordaré someramente dos puntos, 1) la ubicación de la carta en el itinerario de Pablo y en relación con su producción literaria; y 2) el desafío de Onésimo a algunas propuestas teológicas de Pablo.

Filemón en el itinerario de Pablo

“Tomó aliento y recobró las fuerzas” dice el narrador de Hechos en 9,19, después de que Ananías le impuso las manos para que recobrase la vista, pues había quedado ciego en el encuentro con el Señor en Damasco. Y así fue; el tremendo dinamismo de Pablo, incansable en su misión de llevar el Evangelio a los gentiles, se deja ver en los relatos de Lucas en Hechos y en las propias cartas paulinas.

El autor de la carta a Filemón fue fundador de no pocas comunidades cristianas en los centros urbanos en Asia Menor, Macedonia y Grecia, dedicó su vida entera a llevar la Buena Noticia de una nueva manera de ser y vivir en comunidad en el contexto del Imperio Romano. Visitó sus comunidades, les escribió cartas, apasionadamente les enseñaba dimensiones del misterio de Dios y también se peleaba con ellas y sus líderes. Lo sabemos por sus cartas. Gálatas refleja el dolor y enojo de una madre que piensa que sus hijos, por engaño, echarán por la borda sus enseñanzas. 2 Co 10-13, llamada la carta de las lágrimas y 2 Co 1,1-2.13; 7,5-16, llamada la carta de la reconciliación, muestran la pasión y confianza en las relaciones que tuvo con las comunidades fundadas por él. En las cartas a las comunidades de Corinto hay una combinación de consejos coyunturales y propuestas fundantes. En algunas partes de Filipenses escuchamos la voz de un preso que está a punto de ser condenado a muerte (1,20). Todo por un proyecto: el del Evangelio de la fe, que Pablo cree que es la salida de un sistema económico-político injusto. Ya en su primera carta había predicho la ruina del imperio¹ (1 Ts 5,3). Romanos explica conceptualmente ese evangelio; Filemón no es más que un acto de coherencia de la propuesta del Evangelio: “Para ser libres nos liberó Cristo” (Ga 5,1) “En Cristo no hay amo ni esclavo” (Ga 3,28).

La carta a Filemón fue escrita muy probablemente a finales del 53 o principios del 54² desde la prisión en Éfeso y enviada a Colosas³. Para esas fechas Pablo ya había fundado comunidades cristianas en Galacia, Filipos, Tesalónica, Corinto y seguramente en Éfeso, ciudad en la cual permaneció dos años y tres meses. Fue de este mismo lugar que escribió la carta a los Gálatas y 1 y 2 Corintios. En Éfeso, estuvo preso durante unos tres meses y, desde allí, escribió Filemón y parte de Filipenses. De allí, partió para Macedonia y después para Corinto, en Corinto, escribió la carta a las comunidades de Roma.

La diferencia de Filemón con respecto a las otras cartas paulinas es marcada, no solo por la brevedad, sino por el tono — muy personal de una carta a un amigo — y el estilo. La carta a Filemón trata un solo asunto: la intercesión de Pablo para que Filemón perdone al esclavo Onésimo, quien huyó. Entre líneas, Pablo le pide que lo libere, le perdone lo que haya hecho (¿robo, deuda?) y lo trate como a un hermano al servicio de la fe cristiana. Su tono es suave, indirecto pero muy preciso en lo que busca: un trato igualitario interhumano. Esto responde a su concepción teológica.

¹ Cf. Néstor Míguez, “Pablo, el compromiso de la fe”, *RIBLA*, n.20, 1995, p.13.

² Cf. Senén Vidal. *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta, 1996.

³ Algunos proponen que la carta a Filemón, así como la de Filipenses, escrita también desde la prisión de Éfeso, fue escrita desde las prisiones de Roma. Sin embargo, quienes están a favor de Éfeso arguyen y con razón, que la distancia entre Roma y Colosas es muy grande como para responder rápido a cuestiones que necesitan respuesta urgente, como lo es el contenido de Filipenses y Filemón.

En Filemón no desarrolla conceptos teológicos como lo hace en otras cartas. Sin embargo, no se puede afirmar que su obra epistolar consiste en desarrollar conceptos teológicos. De hecho, en casi todas las cartas, su teología es fragmentada. Esto es porque, en todas las demás cartas paulinas, Pablo desarrolla conceptos teológicos a partir de problemáticas muy concretas. Así, por ejemplo, desarrolla la cristología de la comunidad como cuerpo de Cristo a partir de la situación conflictiva que atraviesa la comunidad de Corinto. La Cristología, en Filipenses 2,1-11, refleja no solo la necesidad de la unión dentro de la comunidad, sino la vida de alguien que ha dado su vida por los demás; Pablo escribe esa parte desde la prisión, posiblemente espera la condena a muerte (Flp 1,20). En Gálatas y Romanos, desarrolla ampliamente conceptos de libertad y esclavitud a partir del problema muy concreto de sometimiento a la ley y circuncisión, o a tradiciones deterministas esclavizantes (Ga 4,3). Y si utiliza los términos de esclavitud y libertad es porque el sistema esclavista de ese tiempo es impresionante. Una reflexión profunda del pecado desarrollada en Romanos, tiene como base el sistema económico, político, social y cultural del Imperio Romano y su experiencia con la lógica de la ley contrapuesta a la de la gracia.

Pablo se presenta en Filemón como prisionero (por causa de Jesucristo). Es la única vez que se presenta de esa forma. El detalle es importante, pues refleja sentido con respecto al contenido de sus cartas. Con Filemón no quiere imponer su autoridad de apóstol, aunque se la hace ver (cf. Flm 1.8); se trata de un prisionero intercediendo por otro de situación similar: un esclavo. Apela a la conciencia del convertido Filemón. En la carta a los Filipenses se presenta como siervo, aunque hablará de la prisión (1,13), prefiere el título de siervo, pues escribirá sobre el Cristo que toma forma de siervo (Flp 2,7); En 1 Ts se presentará sencillamente por su nombre, Pablo, como un hermano más de la comunidad pobre y sufriente de Tesalónica. Pero en Gálatas y en 1 y 2 de Corintios apela al título de Apóstol. En estas cartas, por la situación conflictiva, Pablo busca que se le reconozca su autoridad. En Romanos combina siervo y Apóstol. Para él es importante que se reconozca que hay autoridad en su propuesta revolucionaria teológica, pero también que él, Pablo, como todos los dirigentes eclesiales son siervos de Cristo y de la comunidad.

Los saludos y la bendición final son similares, con pequeñas variantes, a las otras cartas paulinas.

Onésimo frente a la teología paulina

Según José María González Ruiz, Filemón, el patrón del esclavo Onésimo, era un rico hacendado de Colosas, que se convirtió al cristianismo por medio de Pablo durante su permanencia en Éfeso; en Colosas fue un predicador del Evangelio y hasta su propia casa la ofreció para la reunión de la comunidad⁴. La mayoría de los comentarios piensan de esa manera. Pero como dice Néstor Míguez, no necesariamente hay que suponer que Filemón era un hombre rico, pues había pequeños artesanos que contaban con unos pocos esclavos en sus talleres, de acuerdo a Míguez, eran más baratos que contar con la mano de obra de jornaleros libres⁵. De todas ma-

⁴ *En el Evangelio de Pablo*, Madrid: Morova, 1977, p. 214.

⁵ *RIBLA* n.20, 1996, p.24.

neras, sea rico o no lo sea, el hecho que nos interesa es la existencia de una marcada diferencia entre ser esclavo y ser amo.

Cuando Pablo escribió la carta a Filemón ya tenía bastante clara su perspectiva con respecto a la novedad que aporta el Evangelio en la vida de la sociedad y de las personas. Ya había sufrido enfrentamientos con autoridades políticas y religiosas. Había padecido persecuciones, azotes, cárceles y humillaciones. También se había enfrentado con grupos adversarios a sus ideas. Como artesano, Pablo debió haber conocido bastantes esclavos, pues era una labor común de ellos. Ya que pasó tantos meses viajando por barco, seguramente vio a cientos de esclavos llevados para la venta en los grandes mercados de Delfos, Galacia u otras ciudades; quizás durante sus viajes entraba en contacto con otros viajeros esclavos artesanos, comerciantes que trabajaban para sus amos, o con prisioneros de guerra que muy pronto serían esclavos. Pablo pudo entender perfectamente a Onésimo, el esclavo fugitivo. Pablo lo acogió como a un hijo, y vio en él un futuro agente del Evangelio⁶. Onésimo seguramente había escuchado sobre el mensaje de Pablo, pues la casa de su amo era una casa de reunión de cristianos (Flm 1.2). A Onésimo le interesa ese mensaje que le eleva por gracia al status de persona libre.

No se sabe exactamente por qué Onésimo huyó de la casa de Filemón. La mayoría piensa que el esclavo hizo algo que podría haberle acarreado castigo. Basándose en el v.18, algunos piensan que se trata de un robo, o algún daño material que le causó a su dueño Filemón y que Pablo está dispuesto a reponer (v.19). Podría ser. Sin embargo, Onésimo seguramente conocía la dureza de la ley romana para con los esclavos fugitivos. Probablemente eran peor las consecuencias de la huida. Por otro lado, la vida de un fugitivo, aunque no se le encuentre, estaba llena de inseguridades, temores e incertidumbres. El daño material puede haber sido causado también por la huida y no necesariamente por un robo. La pregunta sigue en pie ¿Por qué huyó Onésimo? Una posible respuesta que nadie se hace es que quizás era maltratado por su patrón; Onésimo era muy infeliz en casa de sus amos, como Agar lo era en casa de Abraham y Sara. Curiosamente a nadie se le ocurre esa respuesta, pues se supone que Filemón, al ser cristiano y ofrecer su casa como “iglesia”, no podía maltratar a sus subalternos, aún cuando fuesen esclavos. Por eso, se cree que Onésimo tuvo que haber cometido el robo o el daño. Lo mismo podríamos decir con respecto al relato de Génesis 16, nadie pensaría que Sara maltrató violentamente a su esclava Agar, pero el texto en Gn 16,6 es claro. Agar huye porque era agredida con violencia⁷. No es disparatado pensar que en el caso de Filemón acontece lo mismo. Tal vez Filemón aún no ha comprendido que el Evangelio es una propuesta de vida, de cambio radical y no solamente de religión. En ese caso Pablo, quien seguramente sabe las causas exactas de la huida de Onésimo, le presenta el desafío sorprendente de tratar a Onésimo como a un hermano.

Aquí entra en juego toda la teología paulina sobre el pecado estructural y la justificación por la fe y no por las obras de la ley. En cierto sentido, Onésimo desafía la predicación paulina y a su propio amo Filemón. En otras palabras, Onésimo pone a prueba a Pablo. Lo que le escriba en su carta a Filemón dejará ver si Pablo es coherente con su postura frente a la gracia, la ley y el pecado. Y Pablo pone a

⁶ En Colosenses se habla de un líder llamado Onésimo que bien podría ser el mismo esclavo (Cl 4,9).

⁷ El verbo hebreo oprimir aquí incluye violencia.

prueba a Filemón, con la intercesión que hace por Onésimo, dejando a Filemón que decida por sí mismo. Con esto se sabrá si Filemón es un verdadero seguidor del evangelio de Pablo, y si Pablo es coherente consigo mismo.

La teología paulina podríamos resumirla como la propuesta de una nueva creación, que se basa en las relaciones de gracia y no en relaciones utilitaristas ni por mérito. Su anuncio de la revelación de la justicia de Dios en la vida de fe de Jesús de Nazaret se contraponen con la situación de injusticia estructural y de insensibilidad social. Una inversión de la realidad a tal grado, que se hace difícil encontrar la verdad. A Filemón le es difícil ubicarse en la nueva creación en Cristo si sigue la lógica del sistema esclavista. Pablo llama pecado a ese poder que somete y esclaviza sin excepción, y que utiliza la ley para poder funcionar. Onésimo sabe lo que es ser esclavo. Es un objeto que pertenece a otro, no se tiene conciencia de humano ni se le permite tenerla, solo se cumple lo que se le pide, y si se sale de la ley se le castiga. Pero no solo los esclavos tienen esa experiencia, Filemón y todos los seres humanos que se dejan conducir ciegamente por la ley, el sistema, la tradición o las costumbres, viven una especie de esclavitud, pues no actúan de acuerdo a la conciencia o a las necesidades que la situación exige sino de acuerdo a lo ya dado.

Cuando Pablo afirma que con Jesucristo de Nazaret la justicia de Dios se ha revelado, ésta es buena nueva no solo para Onésimo, sino también para Filemón, puesto que propone una salida. Se tiene la posibilidad de vivir una realidad diferente en la cual no sea el cumplimiento de las leyes o normas la lógica que permea esa salida, sino la fe y la gracia, una manera de vivir abierta a todo aquello que humanice y realice a las personas.

Para un esclavo es una gran noticia saber que por fe se es justificado. Onésimo no tiene que pagarle nada a nadie para ser persona y libre. No se necesitan méritos para ser acogidos por Dios. En la sociedad grecorromana, tener méritos de nobleza, dinero y poder era fundamental para ser alguien. Los esclavos escucharían en Gálatas y Romanos que la gracia de Dios no hace acepción de personas, que todos son iguales y que no necesitan tener méritos para ser personas dignas. Todos lo son por ser creaturas e hijas de Dios. Si Onésimo escuchó a Pablo decir que en Cristo no hay esclavo ni amo, tuvo que haber vibrado. Más aún, si escuchó la parte de la Carta a los Gálatas que dice: “Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud” (Ga 5,1).

Pablo en su carta a Filemón trata a Onésimo como a un hermano, un hijo querido (v.10); igualmente a Filemón lo trata con cariño, como un amado colaborador (v.1). Pablo no es radical exigiendo, con la autoridad de un apóstol, la liberación del esclavo Onésimo. Pudo haberlo hecho y pudo Filemón haberlo dejado ir. Sin embargo, si ese hubiera sido el caso, no hubiera cambiado en nada la relación entre amo y esclavo. La radicalidad es mayor, pues Pablo le suplica que lo trate no solo como a un igual, libre, sino que lo reciba como hermano, más aún, como el mismo Pablo (v.12). Ese es el verdadero Evangelio de Jesucristo. La radicalidad está en que todos son libres, se respetan y estiman mutuamente. Queda en manos de Filemón la decisión. Si lo hace, realmente es un verdadero convertido del Evangelio.

Hoy día la carta a Filemón sigue desafiando a los cristianos, pues si bien no hay esclavos como en ese tiempo, muchas empleadas domésticas son tratadas como tales. Como dice Comblin, “Pablo no podía pedir a Filemón que no tuviese empleado doméstico, si nosotros mismos no condenamos la existencia de este tipo de

empleo hoy en día, si hasta obispos, sacerdotes, religiosos e inclusive religiosos que hacen votos de pobreza, tienen empleadas domésticas sin tratarlas como hermanas. San Pablo exigió mucho más de lo que nosotros nos exigimos a nosotros mismos⁷⁸.

Elsa Tamez
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica

⁸ José Comblin, *Epístola aos Colossenses e epístola a Filemon*. Petrópolis: Vozes, 1986, p.107.

RESEÑAS

Aníbal Cañaveral. *Carta a Filemón - Una respuesta a las ansias de libertad*. Bogotá, CEDEBI, 1995 (Colección Tierra y Cántaro, n° 1)

En la experiencia cercana con el trabajo bíblico de Aníbal desde 1992, cuando realizamos en Colombia el Curso Intensivo de Biblia, he podido confirmar la calidad de su labor como biblista, sus intuiciones muy ricas y profundas por cierto, como su pasión por la lectura de la Biblia desde el mundo campesino. Esta calidad y particularidad se refleja plenamente en este comentario a la carta a Filemón, especialmente se deja entrever en las primeras páginas donde nos comparte su experiencia personal, sus motivaciones y la importancia de la práctica, estudio y la interpretación bíblica en la experiencia de las CCC (Comunidades Campesinas Cristianas).

Aníbal compara el trabajo de exégesis bíblica con la labor del campesino cuando escarba la tierra para buscar el alimento de cada día. El trabajo del biblista se perfila de una manera distinta, este es y debe ser el de escarbar en el texto para percibir y comprender los dinamismos de vida y esperanza que se encuentran *sumergidos dentro de las palabras*. Esta es la mejor imagen para poder hablar de este interesante libro que Aníbal nos regala y para expresar la nueva manera como se está leyendo la Biblia en nuestras comunidades, especialmente las campesinas.

Pido prestada esa imagen para presentar *el paso campesino* por las páginas de este libro. *Las manos*, en ese contacto material y profundamente espiritual con la madre tierra, simbolizan el gran esfuerzo realizado por Aníbal para encontrarse *vitalmente* con el texto y para poder “*desenredar la telaraña*” de sus sentidos y significados de vida que brotan de ese contacto con la dura realidad que viven nuestros campesinos y campesinas. El campesino cuando escarba la tierra entra en un diálogo de profundo respeto con ella; a través de sus manos el campesino le transmite (entrar) sus sentimientos, sus sueños, sus pensamientos, sus preocupaciones; con la ilusión de poder sacar (salir) los frutos necesarios para alimentarse. Esto es lo que encontramos en este comentario.

La opción por la carta a Filemón deja entrever la importancia que lo subjetivo, lo pequeño, lo afectivo y lo simbólico tienen para comprender los textos bíblicos y para involucrar aspectos de la vida cotidiana de las comunidades cristianas y sus animadores desatendidos hasta ahora. La intuición, los sueños, la sospecha, la imaginación, facultades muy presentes en nuestras culturas populares, son las *herramientas* privilegiadas en la elaboración de este comentario. Ellas nos están mostran-

do la posibilidad real de poder construir otro paradigma u otra manera de leer los textos bíblicos, especialmente cuando se toma en serio la dimensión cultural. Pero así como el campesino se vale de otras herramientas, diferentes a sus manos, Aníbal en este comentario se vale de manera sencilla y práctica de varias de las herramientas de los métodos tradicionales de hacer exégesis y los utiliza de acuerdo a su objetivo.

La tierra. “*La palabra fue sembrada en tierra buena*”. El comentario nos deja sentir el olor a tierra fértil y generosa. El texto bíblico, como la tierra, es sentido y percibido con una riqueza muy profunda; tal vez, mucho más de lo que nos imaginamos. Esta riqueza es mucho más significativa, si consideramos que la carta Filemón es la más “pequeña” del corpus paulino. Para muchos desde una visión muy racional, la consideran como muy pobre y sin importancia, especialmente si queremos comprender los escritos paulinos y al mismo Pablo. Creemos, al contrario, como José Comblin¹ que esta carta es la obra prima, tal vez la más perfecta de las cartas de Pablo. Si se considera como el último de los escritos auténticamente paulinos, esta carta es clave para poder comprender el mensaje paulino, así como su práctica pastoral. En ella Pablo se revela en su totalidad y en toda su radicalidad², llevando a las relaciones cotidianas las consecuencias de su mensaje en torno a la justificación por la fe, al ágape, de su comprensión en torno a la autoridad, al evangelio, a la esclavitud (y la libertad). Aníbal deja ver esta realidad, de una manera sencilla pero evidente, como una expresión más de la sensibilidad del mundo campesino por las cosas “pequeñas”.

Las palabras anteriores hacen alusión a la primera parte del comentario, del capítulo II al VII, donde nos presenta el estudio de la carta desde el punto de vista literario, sociológico, simbólico y teológico. Vale la pena detenernos a leer estas páginas, cargadas de la sabiduría que brota de la humildad de un campesino que aprendió a amar y a dialogar con la Biblia como lo hace con la tierra. El análisis exhaustivo de las palabras, de la estructura de la carta, de las relaciones sociales que se dejan entrever entre líneas, de los núcleos de sentido, de la teología de la carta, hacen de este comentario algo digno de tenerse en cuenta, a pesar de que el comentario no se deja llevar por los criterios racionales que han marcado la exégesis y desde donde se juzga el valor de cualquier análisis. Tal vez en esto último, esté lo realmente novedoso de este comentario.

En la segunda parte del comentario, del capítulo IX-XIII, Aníbal hace un gran esfuerzo por actualizar la carta a partir de la realidad campesina, y por dar un aporte a la construcción de una teología bíblica campesina. Aquí *la vida* tiene peso y espacio; es un referente explícito, que le da la sazón al comentario. En el capítulo IX Aníbal nos ofrece una sugestiva relectura de la carta teniendo como sujeto las comunidades campesinas cristianas de hoy. En los capítulos siguientes desarrolla algunos criterios y claves para la actualización de la carta.

Muchas veces leemos grandes y complicados comentarios y no le encontramos sabor, son simples, fríos, sin referencia a la vida. Son semejantes al trabajo que se realiza en las grandes plantaciones industrializadas, mecanizadas, que explotan

¹ José Comblin. *A mensagem da epístola de S. Paulo a Filemón*. 3ª edición, En: *Estudos Bíblicos*, no.2.(1987), Petrópolis: Vozes, p. 50.

² *Ibid.*, p. 50.

sin misericordia la tierra; pero que paradójicamente, no puede gozar de ese encuentro con la tierra, ni establecer un diálogo con ella; tampoco puede saborear sus frutos con el gusto de quien la sembró, cuidó y cultivó.

“*Por sus frutos los conoceréis*”, nos recuerda el evangelio de Mateo. Los frutos en este comentario son bien jugosos, con ese sabor natural de la vida y el gusto dulce de la esperanza. Son frutos abundantes, frescos y deliciosos; que a la hora del descanso y después de un largo esfuerzo, son la mejor recompensa. Entre ellos destacamos el esfuerzo por rescatar los sueños, el florecer liberador de las mujeres en las comunidades; además de la recuperación, al lado de las dimensiones política y económica de la vida campesina, de las dimensiones afectiva, espiritual y teológica de la hermenéutica bíblica campesina. Los frutos son los más importantes, porque generan vida, comunión, alegría; porque reavivan las fuerzas y la esperanza; y hacen más cercano y presente los horizontes a nuestros ojos, permitiéndonos imaginar, soñar, confiar en una utopía donde las relaciones sean basadas en el verdadero amor, en la igualdad, en la solidaridad y en el reconocimiento mutuo, tanto en nuestras iglesias como en la sociedad.

Es un esfuerzo encomiable y digno de admiración, aún más, cuando tiene que hacerse con las uñas (en este caso uñas con color y olor a tierra, lo que le da especificidad al comentario), cuando el autor es un joven campesino “anónimo” que ha tenido como única escuela de formación el contacto con la realidad de los campesinos pobres y, en concreto, con la práctica de la lectura que las comunidades campesinas hacen de la Biblia. Esta labor supone un método aprendido en la experiencia cotidiana de leer la Biblia, empapado y nutrido por su propia realidad como campesino, por su cosmovisión y cosmosentimientos frente al mundo que lo rodea.

Nos queda claro, para terminar, que *la reflexión no vale sólo para el mundo campesino, tiene la facultad de trascenderlo*, al aportar elementos y valores muy profundos que nos pueden ayudar no sólo a comprender mejor los textos bíblicos, sino a buscar alternativas profundas a la situación “sin salida” a que nos ha llevado el mundo moderno de las ciudades. Tenemos que tener una gran humildad para poder aprovechar las grandes riquezas que nos brinda el estudio que nos hace Aníbal. Vale realmente la pena dedicarle unas horas para deleitarse de sus frutos y de su trabajo.

Francisco Reyes Archila

Apartado Aéreo 077 183

Santa Fe de Bogotá 2

Colombia

José Comblin. *Colosenses y Filemón*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1989, 120p. (Comentario Bíblico Ecuménico - NT) [la 1ª edición en portugués es de 1986, Editora Vozes/Editora Sinodal/Imprenta Metodista, Petrópolis/São Leopoldo/São Bernardo do Campo, 108p]

Destacando su experiencia como teólogo de la liberación, así como también su experiencia pastoral junto a agricultores en el Nordeste de Brasil, José Comblin nos presenta este breve comentario de la carta de Pablo a Filemón de manera clara, concisa y simple, sin dejar de ser profunda. (En esta reseña nuestro interés será el comentario a Filemón. En la edición en español el comentario a Filemón ocupa las p.93-120.)

Estructura su comentario en tres partes: una introducción, un análisis del texto y finalmente una reflexión en la que presenta los puntos más relevantes de la carta incluyendo las limitaciones y desafíos que presenta el texto.

Comblin desde *la introducción* conduce a los y las lectores a ver en Pablo una persona preocupada por la esclavitud, problema fundamental de la sociedad romana de su época. Señala que aunque sea una de las cartas paulinas más perfectas con relación a su estructura, no deja de ser problemática para su total comprensión. Permite levantar muchas preguntas pero sin muchas posibilidades para responderlas. A partir de la seriedad con que enfoca su comentario, de una manera extraordinaria, Comblin nos introduce por el mundo de la *agápe*, del Espíritu, de la libertad. Sus afirmaciones y reflexiones en torno al tema nos envuelven hasta el punto de sentirnos desafiadas/os por el texto tanto desde el punto de vista exegético como hermenéutico.

Comblin contrapone su comentario con otros que señalan que Pablo no da importancia a la situación de esclavitud que se vivía en la época. El señala que para Pablo es de suma importancia este tema, y que precisamente está interesado en demostrar cuál es la fuerza del Evangelio en el contexto del momento. De esta forma entra en juego la *agápe* cristiana. La *agápe* no entendida como amor desde el punto de vista occidental, definida como realidad subjetiva, sino entendida como relacionamiento social que indica solidaridad. Así presenta a Onésimo como esclavo fugitivo a quien Pablo desde la cárcel decide mandar de regreso a casa de su amo Filemón quien debe acogerlo no como esclavo, sino como hermano.

Analiza cómo Pablo por medio de esta carta realiza una crítica a las relaciones sociales del momento, la sociedad esclavista. Contrapone el reino del Espíritu y el reino de la Ley (imposición). Y propone una sociedad de iguales construida en la *agápe* por la fuerza del Espíritu, una sociedad en la que no haya ninguna forma de dominación, sino que el servicio voluntario sea el principio regulador.

En *un segundo momento* Comblin hace un análisis del texto de acuerdo a la siguiente estructura:

- 1-3 saludo inicial: inicia el debate de la *agápe* cristiana
- 4-7 la *agápe* como posibilitador de la vida comunitaria (experiencia de la felicidad)
- 8-14 orden de necesidad (obligación), sustituido por orden de libertad

- 15-17 relación de carne y *koinonía*: destrucción de la esclavitud
- 18-19 destrucción del valor de Onésimo como esclavo
- 20-22 concretización futura del reino de la *agápe*
- 23-25 saludo final

Destaca las partes más significativas de cada uno de los versículos para demostrar que la carta que Pablo envía a Filemón viene a ser una prueba de cómo la *agápe*, entendida como solidaridad, es la novedad capaz de destruir la esclavitud y crear nuevas relaciones humanas sin dominación. También pone de relieve que Pablo lleva el vocabulario del trabajo y de la lucha política y militar al interior de una relación cotidiana concreta, al interior de una comunidad cristiana. Desde la experiencia de la casa muestra que son posibles nuevas relaciones capaces de generar una sociedad nueva.

En *su reflexión final* Comblin levanta las siguientes cuestiones:

- En la medida en que la carta se presenta como la solución a la esclavitud es insuficiente. La *agápe* y los poderes que ésta pueda tener en la sociedad, evidentemente no es la solución de todo. Sus poderes son limitados visto desde el mundo concreto en que vivimos hoy día.

- Pablo no vio el problema de la esclavitud en toda su amplitud. Se refería a esclavos domésticos de la ciudad no a esclavos rurales donde la vida era diferente, por esa razón su análisis de esclavitud no va lejos.

- Pablo propone una total revolución de la sociedad, una revolución con plena libertad apelando a la libertad. Pero ¿como hacer esto realidad en la historia de los hombres que realmente existen? Pablo denuncia la inutilidad de la ley en un sistema movido por la *agápe*.

- Pero por otra parte Comblin señala que la apelación a la libertad difícilmente resolvería el problema de la esclavitud. La libertad se vuelve operativa en la medida que se concilia con la necesidad de la ley. Dentro de sus límites la ley puede mejorar la situación en la que viven los trabajadores. Las leyes son necesarias para que ciertos cambios sociales se realicen.

- Conjuntamente tiene que estar la ley como educadora que ayude a despertar la voluntad de crear colaboración entre iguales, vida comunitaria y reciprocidad en los servicios.

- Finalmente Comblin nos lanza el desafío de como hacer este pensamiento de Pablo realidad en el momento histórico concreto que viven las personas. Cuestionar la realidad del trabajo doméstico, y preguntarnos por la realidad de los obreros en las fábricas.

En *conclusión* digo lo siguiente: no hay dudas de que Comblin hace un análisis sumamente interesante sobre esta carta paulina. Desde el inicio plantea preguntas que son claves para entrar al texto. Es cierto que en muchas ocasiones las lecturas que hacemos del apóstol Pablo nos llevan a pensarlo fuera de su realidad, lejos de situaciones concretas tanto políticas como sociales. Me parece que Comblin hace un gran aporte a la lectura paulina al destacar la preocupación que tiene Pablo por la destrucción de las relaciones sociales de dominación.

Son muy buenas las razones que Comblin da para explicar cómo Pablo estaba interesado en dar una respuesta a la situación de la sociedad esclavista de su tiempo. Y más cuando plantea muy claramente que esta respuesta es limitada desde el punto de vista de la situación real de la persona histórica concreta de hoy. Y digo “persona” porque una de las dificultades con las que me encontré al leer el comentario de Comblin fue entre otras cosas el lenguaje androcéntrico con el que aborda su reflexión.

En otro orden me llama la atención afirmaciones como: “una cosa queda clara, la iniciativa vino de Pablo”. Yo me pregunto ¿Por qué vino de Pablo la iniciativa? ¿No podría venir de Onésimo? ¿Por qué siempre tenemos la preocupación de hacer nuestras lecturas desde las figuras “importantes”? La preocupación por explicar las razones de los personajes ya establecidos, los que escriben textos. Y de ningún modo tengo la intención de considerarlo una tarea equivocada, sólo me gustaría pensar en una lectura hecha desde los otros personajes.

Si se parte de que Onésimo es un esclavo fugitivo ¿podríamos pensar en que cuando él se encuentra con Pablo lo desafía a poner en práctica la *agápe*, y éste por su parte desafía a Filemón? En verdad no sé si estas preguntas más que ayudar confunden, pero lo que quiero es dejar más libre el texto, no me gusta que quede tan atado; pareciera que sólo podemos leerlo en una sola dirección.

Por otra parte, en la introducción del comentario, Comblin levanta varias preguntas relacionadas con Onésimo, las cuales no pueden ser respondidas. ¿Será que si se presta mayor atención a estas preguntas, podríamos seriamente llegar a pensar en que de verdad faltan elementos que muestren que Onésimo fue un esclavo, y menos un fugitivo? Es importante señalar que comentarios recientes han levantando el argumento de que no hay cómo probar el que Onésimo sea un esclavo fugitivo³.

El aporte de Comblin nos anima a pensar en distintas realidades. Estemos hablando de esclavo fugitivo o no, la importancia y la necesidad de *agápe* entre las personas, así como también la libertad de éstas están bien acentuadas en el texto, y esto es importante para situaciones en las que primen relaciones de dominación.

Esta importancia de *agápe* para la construcción de relaciones igualitarias me obliga a pensar en las relaciones de dominación en que viven inmersos hombres, mujeres, niños/as, negros/as en nuestra sociedad, así como también en los preceptos sustentados y sustentadores de ese tipo de relaciones para los cuales no existen leyes que puedan controlarlos. Sin embargo, estas personas desde sus comunidades, desde su cotidianidad van intentando un tipo de relaciones diferentes. En la mayoría de los casos estas personas ni siquiera conocen la palabra *agápe* pero la construyen y la viven y son capaces de definirla a través del testimonio. Estoy de acuerdo con Comblin cuando señala que las leyes son necesarias para que se realicen ciertos cambios.

Este comentario me ha hecho pensar en las personas que a través de la historia han sido despreciadas, maltratadas ya sea por su nivel social, por su raza o por su sexo. He pensado también en la mayoría de las personas trabajadoras de esta América Latina en situaciones de pura esclavitud, no sólo por el trato que reciben de sus superiores/as sino también por el salario que reciben que no les da ni para

³ Dwight Callahan, Allen. *Embassy of Onesimus, The Letter of Paul to Philemon*, Trinity Press International, Valley Forge/Pennsylvania, 1997, 96p. (The New Testament in Context).

malvivir. Y al mismo tiempo me pregunto ¿cuándo el Espíritu hará que los Filemones dejen que su *agápe* se haga realidad. Me pregunto entonces ¿dónde están los Filemones capaces de dejar que el *agápe* en ellos se haga realidad sin imposición? ¿o será que no basta con apelar a la libertad, así como piensa Comblin, a la manifestación de *agápe*, sino que tendremos que impulsar ese acontecimiento?

Vale la pena leer este comentario de Comblin. Estoy segura que traerá perspectivas nuevas de lecturas, capaces de dialogar con nuestras realidades.

María Cristina Ventura
Rua Valentim Bitolo 163
Rudge Ramos
São Bernardo do Campo - SP
09735-240
Brasil

Michael Fricke, *Bibelauslegung in Nicaragua: Jorge Pixley im Spannungsfeld von Befreiungstheologie, historisch-kritischer Exegese und baptistischer Tradition*. Münster, LIT Verlag, 1997, 379p.

Jorge Pixley es fácilmente el teólogo nicaragüense más reconocido internacionalmente. A nivel de América Latina es uno de los “veteranos” en la promoción de una lectura bíblica liberadora y goza de mucho prestigio. Fuera de nuestro continente los escritos del doctor Pixley también han encontrado un público, pero lamentablemente bastante limitado. En realidad no se ha dado mucho intercambio y discusión entre exégetas del primer mundo y exégetas latinoamericanos. Por todo esto, es muy loable que Michael Fricke, un exégeta alemán, haya tomado como tema central de su tesis doctoral el trabajo exegético de Jorge Pixley. Michael Fricke fue hace algunos años estudiante de intercambio en el Seminario Teológico Bautista y trabaja actualmente como pastor en la iglesia luterana de Alemania. En su libro estudia a fondo los escritos exegéticos del doctor Pixley relacionando estos con las diferentes etapas de su vida y con el contexto eclesial nicaragüense. Su análisis detenido y bastante exhaustivo del pensamiento de Jorge Pixley tiene el objetivo de promover un diálogo más serio entre los biblistas “del norte” (específicamente de Alemania) y los exégetas latinoamericanos⁴. En lo que sigue, primero se resumirá los puntos claves de la tesis doctoral de Michael Fricke y después se sacará algunas breves conclusiones. El libro es muy amplio y hasta ahora solamente está disponible en

⁴ Por razones de comodidad se habla en este reseña siempre de “los” biblistas y exégetas. Estamos sin embargo conscientes de que hay cada vez más mujeres que son biblistas destacadas.

alemán. Me parece que el tema es de mucho interés para lectores latinoamericanos. Por eso se dedicará más espacio a la descripción del contenido del libro de lo que comúnmente se hace en una reseña.

Tres polos

La tesis doctoral de Fricke se fundamenta básicamente en dos fuentes: los escritos de Jorge Pixley y un análisis de 36 entrevistas con personas relacionadas con Jorge Pixley. Se habló con alumnos y colegas (sobre todo del STB/Seminario Teológico Bautista y CIEETS/Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales) y con miembros de la Primera Iglesia Bautista (PIB) de Managua. En las entrevistas se busca descubrir ¿qué es lo que la gente en Nicaragua ha aprendido de Jorge y cómo evalúa sus aportes? Los resultados de esta investigación de campo arrojan luz sobre la recepción de la exégesis del doctor Pixley en el ambiente evangélico nicaragüense. Utilizar entrevistas de manera tan amplia en una tesis doctoral en Antiguo Testamento, es bastante novedoso. Esta opción metodológica refleja el interés del autor de no evaluar la obra de Jorge Pixley solamente desde un escritorio en Alemania, sino como alguien comprometido con la teología latinoamericana tomando en cuenta las opiniones de los nicaragüenses mismos.

La investigación inicia con una descripción de la vida de Jorge Pixley: hijo de misioneros bautistas en Nicaragua, estudiante de teología en los Estados Unidos y profesor de Biblia en Puerto Rico, México y Nicaragua. Esta biografía y un análisis del contexto eclesial nicaragüense ofrecen al autor el material para situar a Pixley como exégeta entre tres polos:

- * la tradición bautista de su juventud y su práctica eclesial actual,
- * el uso de los métodos histórico-críticos para la exégesis bíblica aprendido en sus estudios teológicos,
- * la teología de la liberación que llegó a ser el marco general para los estudios exegéticos de Jorge Pixley.

En la tesis doctoral se investiga la relación entre estos tres polos: ¿cómo influye el uno al otro, dónde están las tensiones y contradicciones? En esta reseña también se enfocarán las relaciones entre los tres elementos mencionados.

1. Jorge Pixley como exégeta y bautista

El autor señala que el trabajo exegético de Jorge Pixley se basa en la aplicación de los métodos histórico-críticos a la Biblia. Pixley considera que la Biblia es un libro histórico, nacido de una situación histórica determinada que debe ser interpretada con instrumentos científicos. El uso de estos métodos exegéticos es para Pixley tan obvio que no ve mucho la necesidad de justificarlo. Con esto Pixley aparentemente entra en conflicto con el ambiente evangélico nicaragüense. Pues, explicar la Biblia con la ayuda de los métodos histórico-críticos no es práctica común en las iglesias evangélicas, ni tampoco en la Primera Iglesia Bautista donde Jorge Pixley es miembro activo. Fricke podía confirmar esto en las entrevistas y un estudio de materiales de la PIB: en las iglesias evangélicas (bautistas) predomina una inter-

pretación bíblica basada en la piedad personal y un cierto moralismo. Los sermones y estudios bíblicos no reflejan mucho interés por el contexto histórico de la Biblia.

Es interesante, sin embargo, que en las entrevistas que hizo Michael Fricke, la gran mayoría de los estudiantes y colegas del doctor Pixley evalúan de manera positiva una lectura histórica de la Biblia. Les parece importante conocer el contexto histórico de la Biblia y entender que el texto no cayó en un día del cielo. En este sentido hay una buena aceptación de los métodos histórico-críticos entre los evangélicos que están relacionados con el STB y el CIEETS. Pero Fricke señala que esta aceptación se limita generalmente al nivel personal. Aplicar el enfoque histórico-crítico a la Biblia en el trabajo eclesial es todavía otra cosa. Algunos entrevistados mencionan que este enfoque es a veces bastante difícil y técnico lo que les limita en utilizarlo en la iglesia (p.309). Otros observan que un análisis histórico-crítico al estilo de Jorge Pixley sería “un escándalo” en las iglesias (p.310-311).

2. Jorge Pixley como exégeta y teólogo de la liberación

Pixley se define a sí mismo claramente como un teólogo de la liberación. Con el trabajo exegético el hermano Jorge Pixley pretende servir a la teología de la liberación latinoamericana. En el análisis de Fricke esta opción teológica de Pixley es el factor determinante en sus estudios exegéticos. Siguiendo el enfoque de la teología de la liberación como Pixley lo concibe, Pixley utiliza generalmente una aproximación sociológico-histórica a la Biblia: el objetivo es descubrir las relaciones socio-políticas detrás del texto bíblico y buscar la relación con las condiciones sociales y políticas actuales. Por un lado Fricke aprecia mucho esta manera de hacer exégesis y señala que en Alemania hay demasiado poco interés por cuestiones sociales y políticas en la Biblia. El hecho de que Pixley incluye en sus exégesis referencias al contexto actual de América Latina, lo evalúa de manera muy positiva. Por otro lado, sin embargo, el autor critica al doctor Pixley señalando el peligro de una visión limitada de la Biblia: cuando el tema de un texto bíblico aparentemente no tiene mucho que ver con la política, el texto queda “mudo o sin sentido” (p.220). Fricke piensa también que se utiliza de manera demasiado esquemática los modelos de reconstrucción de la historia social-política de Israel (cf. por ejemplo p.163-169).⁵ Señala la trampa que el modelo teórico llega a tener prioridad sobre el estudio exegético del texto mismo (p.183). Los textos que no corresponden muy bien al modelo quedan fuera o hay que acomodarlos de otra manera.⁶

⁵ Con esto Fricke se refiere sobre todo al modelo de la producción asiática y la teoría que en el Israel pre-monárquica existía un tipo de sociedad revolucionaria igualitaria (cf. el libro de Jorge Pixley, *Historia sagrada - Historia popular*, Managua/San José, CIEETS/DEI, 1989).

⁶ Fricke estudia por ejemplo el comentario de Jorge Pixley sobre Exodo (*Exodo, una lectura evangélica y popular*, México, CUPSA, 1983). Pixley dice en este libro que no le parece bien hacer enmiendas o correcciones al texto sino exegétizar el texto tal como está en la Biblia. Sin embargo, cuando llega a Ex 19-40, introduce cambios en el orden del texto para que corresponda más con la línea general de su interpretación del libro de Exodo (cf. Fricke, p. 170ss). Otro ejemplo, según Fricke, es la interpretación de Gn 22 donde Pixley sigue la explicación de Franz Hinkelhammert que exige eliminar los v. 12b y 16b como una añadidura posterior que distorsiona el mensaje original (cf. Fricke, p. 258-259,263).

3. Jorge Pixley como teólogo de la liberación y bautista

Como es bien sabido, la teología de la liberación en América Latina es un fenómeno más católico que evangélico. La mayoría de los teólogos de la liberación, y Jorge Pixley no es una excepción, toman como punto de referencia las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's). Cuando hablan de “los pobres” están pensando en pobres conscientes y comprometidos luchando por una transformación social. Para Jorge es evidente, por ejemplo, que el Espíritu Santo está presente en las lecturas bíblicas y acciones de las CEB's.⁷ Pero las iglesias evangélicas son otra cosa. Fricke observa que en los escritos del hermano Jorge, las iglesias protestantes generalmente figuran de manera negativa (por que no son vistos como aliados en la lucha socio-política). Hay sólo unos pocos intentos de incluir de manera constructiva las experiencias de fe en las iglesias evangélicas.⁸

De hecho la investigación de campo de Michael Fricke revela que la línea teológica de Jorge Pixley es mucho más controversial que su uso de los métodos histórico-críticos. En general los entrevistados (casi todos ellos evangélicos) apoyan la idea que es importante solidarizarse con los pobres y luchar por una sociedad más justa, pero no todos están conforme con la manera en que el doctor Pixley plantea estos asuntos. En la tesis doctoral Fricke analiza por ejemplo lo que piensan los entrevistados sobre “la opción por los pobres” como Pixley lo defiende. ¿Es Dios un Dios de los pobres? Gran parte de los alumnos y colegas de Jorge están de acuerdo, pero también expresaron algunas observaciones críticas. Un buen grupo de entrevistados expresó que la interpretación del doctor Pixley (o por lo menos la impresión que ellos tienen de las ideas de Jorge Pixley) es demasiado radical y política. Estos hermanos y hermanas creen que Dios es un Dios de los pobres, pero no de manera exclusiva; no es solamente un Dios de los pobres (p.231-232,336-337).

Conclusiones

Michael Fricke ha hecho un esfuerzo importante para dar a conocer más la exégesis latinoamericana —y especialmente de Jorge Pixley— en el mundo científico alemán. Es importante esta contribución, porque me da la impresión que el interés en trabajos exegéticos latinoamericanos ha sido muy limitado. El análisis de los escritos de Jorge Pixley lleva a Michael Fricke a criticar la práctica de exégetas del Antiguo Testamento en Alemania: el estudio de la Biblia en Alemania se limita al ámbito científico y no toma en cuenta para nada el contexto social, eclesial o político. Según Fricke, los exégetas alemanes dan la impresión de estar trabajando en una isla, alejada de los problemas concretos de la gente. Hay demasiado interés en estudiar preguntas históricas de la Biblia y se olvida reflexionar sobre el significado para el día de hoy (cf. p.350-352). Por eso Fricke desafía a los exégetas alema-

⁷ Aquí Fricke se base entre otras cosas en un análisis del libro *Vida en el espíritu*, Managua, CIEETS, 1993 (cf. p. 245-246 de Fricke).

⁸ Analizando el libro *Vida en el espíritu*, Fricke observa que Jorge Pixley incluye por ejemplo algunos párrafos sobre la importancia de la oración y la vida devocional. Pero fenómenos más pentecostales como éxtasis o hablar en lenguas no son discutidos fuera del contexto de un estudio histórico-exegético (cf. p. 245-246).

nes de aprender de la lectura bíblica latinoamericana y buscar maneras de integrar preguntas contextuales en sus estudios exegéticos.

Tomando como ejemplo el trabajo exegético de Pixley, la tesis doctoral nos estimula también a nosotros en América Latina a reflexionar sobre algunas inquietudes poco discutidas. Se puede mencionar por ejemplo:

- Si se pretende ofrecer una lectura contextual, ¿cómo se analiza el contexto? ¿Se toma en cuenta elementos del contexto que no entran en nuestros esquemas ideológicos/políticos?

- Relacionado con el punto anterior: ¿A base de qué experiencias concretas estamos exegetizando o teologizando? ¿Estamos realmente partiendo de las inquietudes de “los pobres”? ¿Y cómo sabemos cuáles son estas inquietudes?

- ¿Cómo vemos a la Biblia? ¿Es en primer lugar un libro que nos ayuda a entender preguntas sociales y políticas de nuestro tiempo? ¿Qué importancia damos a otras inquietudes y ansiedades más existenciales?

- ¿Cómo podemos garantizar una relación más fluida entre “los especialistas de la Biblia” y la gente en las iglesias? Y a nivel educativo: ¿Cómo podemos desarrollar métodos de enseñanza bíblica que contribuya a que la gente sea sujeto de la lectura bíblica y no solamente receptora? ¿Cómo ayudar a los y las estudiantes de teología a que integren un estudio serio de la Biblia en la práctica eclesial?

Por todas estas preguntas tenemos que agradecer a Michael Fricke. En la tesis doctoral se puede ver que un verdadero diálogo entre el “norte” y América Latina no será nada fácil. Aunque la mayoría de los biblistas latinoamericanos utiliza (de manera ecléctica) los resultados de la exégesis europea y norteamericana, son dos mundos diferentes. En la exégesis nor-atlántica se nota cada vez más una tendencia a especializar y limitarse a preguntas netamente académicas. Hay dinero todavía para publicar cada año un mar infinito de libros y artículos. Es imposible desde América Latina tener conocimiento de todo aquello. El contexto nuestro es diferente y los biblistas latinoamericanos están conscientes de esto. América Latina está enfrentando una coyuntura económica y social muy difícil que condena gran parte de nuestra gente a una vida de pobreza y miseria. Interpretar la Palabra de Dios en una situación así exige un buen trabajo exegético. La tesis doctoral de Michael Fricke muestra que, a pesar de algunas discusiones necesarias, el hermano Jorge Pixley es un buen aliado en este caminar.

Rommie Nauta

Apartado 2555

Managua

Nicaragua

Eduardo Hoornaert. *O movimento de Jesus*. Petrópolis, Editora Vozes, 1994. 159p. (Coleção: Uma História do Cristianismo na Perspectiva do Pobre, v.1)

Esta es la primera de una colección de pequeños tomos, tres de ellos proyectados a ser escritos por el mismo Hoornaert, que pretenden dar una nueva perspectiva de la historia de nuestra religión. Podemos percibir aquí que la intención es nada menos que transformar el imaginario de los cristianos. Pues desde Lucas y Eusebio hasta Von Harnack se ha escrito la historia del cristianismo desde los triunfadores de la estructura eclesiástica, los obispos y los teólogos que se llamaron ortodoxos. Hoornaert quiere con esta colección forzar esta visión de la historia cristiana a ceder ante un gran esfuerzo de imaginarnos la historia de otro modo, un modo en el cual los herejes no sean excluidos porque fueran declarados tales por los obispos ni los cristianos comunes que formaron comunidades en lugares como África y Siria sean desplazados por las grandes figuras de las ciudades como Roma y Alejandría. Es un esfuerzo loable, y Eduardo Hoornaert ha demostrado que tiene la fuerza imaginativa para hacer una importante contribución en este sentido.

El libro que nos ocupa, a pesar de sus escasas 159p., da mucho que pensar. Ya que su autor está menos interesado en los datos de la historia que en transformar el imaginario de los creyentes sobre su pasado, no podemos exigir que sea exhaustivo. Para ello existen muchos libros con mayor caudal de información que éste sobre el primer siglo del cristianismo. La meta hacia la que apunta este libro explica la presencia en ella de una colección de grabados, pinturas y estatuas de todas las épocas de la historia cristiana. Aquí está la imaginación cristiana acerca de Jesús y sus discípulos, justamente lo que Hoornaert se propone alterar. No todos estos grabados son muy eficaces, y la calidad de la reproducciones no es siempre buena, pero la idea de mostrar visiones alternas de lo que es el genial. Les deseamos éxito a los autores en esta empresa que es sin duda valiosa y que está concebida de una forma novedosa y creadora.

Pero, en este tomo Hoornaert incursiona en nuestro campo como biblistas, la época en que se compusieron los escritos que luego serían coleccionados como un suplemento a la Biblia, el "Nuevo" Testamento. Considerando el propósito de esta colección y de su primer tomo que aquí reseñamos, no podemos esperar que incluya todo lo importante ni que siempre refleje el consenso de nuestro gremio de especialistas. Sin embargo, no seríamos responsables con nuestra disciplina de biblistas si no hiciéramos una lectura crítica.

El primer capítulo, de especial interés para biblistas, trata de "los textos". Comienza aquí con observaciones obvias pero no siempre observadas: Los evangelios sinópticos no pueden usarse para recuperar las "*ipsissima verba*" de Jesús. El movimiento de Jesús pertenece al mundo judío (y no al cristiano). No debemos caer en el bibliocentrismo ni olvidar que la religión cristiana emergió en un mundo religioso y no fue un nuevo comienzo, un borrón y cuenta nueva. Al hablar del primer siglo, es más acertado hablar de movimiento que de iglesia; eso vendría más tarde. ¡Observaciones importantes!

Cuando Hoornaert discute las fuentes lo hace en una forma que no satisfará a la mayoría de nosotros, biblistas. Ni acepta el consenso de hace una generación ni está muy afinado con las corrientes de última hora. Hace su propio análisis del valor histórico de las fuentes. Encuentra solo dos testigos oculares de los eventos fundadores,

el evangelio de Juan, que cree haberse escrito por Juan hijo de Zebedeo a quien coloca en Éfeso para fines de siglo cuando habría escrito el evangelio, y los últimos capítulos de Hechos en los cuales Lucas fue participante de los sucesos narrados. Se trata de opciones posibles, el segundo más probable que el primero; opciones que merecen ser consideradas pero que no se imponen.

Acepta la existencia de la fuente sinóptica Q aunque parece equivocarse al hablar de “una lectura de la novedad cristiana a partir de la Tora o Ley judaica”. Parece contradecir su aceptación de Q cuando dice que Lucas conoció y usó a Mateo, pues en ese caso es imposible reconstruir a Q. La importancia que Hoornaert le da a los textos rabínicos para establecer el contexto judío del primer siglo es exagerada y su uso del hoy desprestigiado Joachim Jeremías inaceptable. Pero son quizás pequeños detalles de expertos ante un extraño que incursiona en nuestra cancha sin pedir permiso. El proyecto no depende de que todo esté en su justo lugar. Hoornaert acierta en interpretar a Jesús y su movimiento dentro del judaísmo palestino y en la importancia que le da a Josefo y los escritos de Qumran para establecer este contexto.

Cuando Hoornaert habla del “movimiento de Jesús” se refiere a mucho más de lo que Theissen, para quien el término se aplica a los itinerantes galileos y a las comunidades aldeanas de Galilea que los apoyaron. Para Hoornaert el término se aplica al movimiento que comenzó en Galilea y Judea, pero también a su extensión en todo el mundo mediterráneo. Y esto se presenta en tres sucintos capítulos: Una situación colonial, el movimiento de Jesús, y las primeras experiencias. El efecto, muy importante dentro del proyecto de transformar el imaginario cristiano, es relativizar a las personas de Jesús y de Pablo al ponerlas dentro de un contexto muchísimo más amplio. Jesús en Galilea es visto, correctamente, como parte de varios movimientos de respuesta a una situación militar, religiosa y fiscal impositiva que era insostenible para la gente de Palestina. Y Pablo se introduce al final, después de secciones sobre Jerusalén y Santiago, Asia destacando a Juan, y Siria y Egipto. Así como la epístola de Santiago ocupa el centro en la presentación de Jerusalén y el Apocalipsis y evangelio de Juan en Asia, la Didajé y los escritos coptos en Egipto, las epístolas de Pablo lo hacen para el Mediterráneo Occidental (Grecia y Roma).

El efecto es un libro impactante que obligará a pensar de nuevo muchas cosas que dábamos por sabidas. No es una introducción a los inicios del cristianismo, pues es una presentación de una perspectiva, y novedosa. Tampoco es un argumento científico para una nueva propuesta; es una exposición demasiado breve para ello. Tampoco es la síntesis de una posición científica lograda. Entonces, ¿cuál es el público para este interesante libro? Me parece que el público puede ser doble: Por un lado, profesores de Biblia y de historia eclesiástica que necesitan no repetir los textos eruditos europeos con sus consensos que suponen cosas no seguras y excluyen aspectos muy importantes. Para ellos, el libro de Hoornaert les estimulará su imaginación. Por el otro, este es un libro que se puede usar como texto suplementario a la par de un texto introductorio de Nuevo Testamento para ofrecer perspectivas sociales, económicas y aún geográficas que esos textos no suelen presentar.

Deseamos éxito en la empresa de la colección que se inicia con este libro. Es un esfuerzo intelectual de muchísimo valor.

Jorge Pixley

Apartado 2555

Managua - Nicaragua

Israel Knohl. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis, Fortress Press, 1995, 246p.

La investigación del proceso de composición del Pentateuco está en un estado de flujo. El consenso alrededor de la propuesta de Graf/Wellhausen que duró un siglo está hoy roto. Se sugiere que J, o uno de los elementos de J, puede ser del período babilonio o aún persa. Y existe la fuerte tendencia de cuestionar el orden relativo de D y de P, una de las bases de la propuesta de Wellhausen. La misma existencia de E como una fuente independiente ha sido cuestionada. Hay quienes han abandonado el esfuerzo de ordenar el largo proceso de composición.

En este contexto entra el libro de Knohl para lanzar con un amplio examen de las tradiciones sacerdotales una novedosa propuesta sobre la composición de P y lo que Wellhausen entendió como un código asumido por P, el Código de Santidad (Lv 17-26 = H). Con una erudición asombrosa y una seguridad inesperada para un campo minado como éste, Knohl lanza la hipótesis básica de que H no es un código sino una escuela (HS = Holiness School) que hizo una revisión a fondo de todos los materiales de P, exceptuados los de Génesis.

Parte Knohl de un análisis de la lista de fiestas en Lv 23 y su paralelo en Nm 28. Contrario a la teoría dominante de que se trata de H con revisiones de P, Knohl cree demostrar que se trata de un núcleo de P, o como él prefiere PT (Priestly Torah), ampliado y revisado por la HS. También Nm 28-29 es de PT, pero no fue incorporada en Lv 17-26 porque trata de los sacrificios adicionales a ofrecer en ocasión de las fiestas, un asunto para los sacerdotes, mientras que la lista de Lv 23 trata de las fiestas mismas, un asunto para todo el pueblo que es el destinatario de Lv 17-26. Este análisis permite establecer las características lingüísticas e ideológicas que distinguen a HS de PT. Con estas herramientas Knohl analiza todas las partes sacerdotales de los libros de Éxodo, Levítico y Números, y llega a la conclusión que todos revelan un original PT sometido a revisión profunda por la Escuela de Santidad.

En cambio, las narraciones sacerdotales de Génesis revelan solamente retoques superficiales de la escuela de santidad. Todo este esfuerzo de análisis se sintetiza en las listas del materia PT y de las revisiones HS en los libros de Génesis, Éxodo, Levítico y Números, lista que se encuentra en las p.104-106. Esta investigación seguramente se discutirá por mucho tiempo, pero el aval más sólido recibido hasta ahora es la “conversión” de Jacob Milgrom de la idea clásica de que el Código de Santidad (H) es anterior y fue asumido en la obra de la escuela sacerdotal (P) a la idea de Knohl. Milgrom es sin duda el máximo estudioso en esta generación de los mandamientos de culto sacerdotal. Dice Milgrom en su comentario sobre Levítico 1-16 (“The Anchor Bible”) de 1991 que la tesis doctoral de Knohl le convenció de la revisión de P por la Escuela de Santidad. Esto es un testimonio que obliga a tomar muy en serio los análisis de Knohl e invierte de un solo golpe la probabilidad del desarrollo de los escritos sacerdotales del Pentateuco.

La segunda parte del libro se dedica a sacar las consecuencias teológicas del análisis literario-histórico de la primera parte. Si PT y HS están distribuidas en Éxodo, Levítico y Números de la manera en que Knohl lo resume, ¿qué significa esto para la historia del culto en Judá? Es imposible resumir adecuadamente la riqueza de los capítulos 3 a 5 de este libro. Algunas ideas: PT era la obra de técnicos del cul-

to que trabajaban de espaldas a la realidad social. Su narración de la Creación y de los Patriarcas establece su interés por la justicia en la sociedad y lo ancla en la época en que Dios (Elohim) trata con toda la humanidad. Pero, desde que Yavé revela su nombre a Moisés todo su interés se enfoca en mantener la santidad del lugar elegido por Dios a través del cumplimiento de los mandatos del culto que Yavé ha ordenado a Aarón y sus hijos.

HS representa una revisión profunda del culto en una época de desorden social cuando ya no fue posible excluir el mundo de lo ético del culto. Además, los profetas habían cuestionado si Yavé tenía interés en el culto ya que su preocupación con la injusticia que regía no parece tener nada que ver (y la actitud de los sacerdotes les confirmaba la creencia de que el culto era ajeno a la vida). Entre las presiones de la realidad y la predicación de los profetas los sacerdotes reaccionaron con una profunda revisión que incluye la afirmación del único lugar de culto (Lv 17,1-7) que va dirigido contra la idolatría de los lugares altos y propone la utopía del jubileo en las leyes de Lv 25, además de las muchísimas revisiones menores que introdujeron la vida cotidiana en el culto.

Y, ¿cuándo pudo darse esta revisión? Pues es más fácil poner una fecha a la revisión que a la obra de PT que pretende ser eterno y estar desvinculado de la realidad social. La propuesta de Knohl es que la escuela de santidad fueron los ideólogos detrás de las reformas de Ezequías a fines del siglo VIII aC. En este período la hegemonía asiria introdujo el culto de Moloc y otras idolatrías y, según el testimonio de los profetas clásicos hubo un brutal aumento en las injusticias sociales.

Así pues, si HS es de finales del siglo VIII, PT tiene que haber existido antes. Knohl reconoce la dificultad de asignar una fecha pero sugiere que el aislamiento del culto se puede explicar mejor dentro del templo construido por Salomón donde el patrimonio real garantizaba la vida tranquila del culto y de sus ejecutores los sacerdotes. PT se habría escrito, pues, entre mediados del siglo diez y mediados del siglo ocho antes de la era cristiana.

La propuesta de fechas para la composición de PT y de HS puede separarse del análisis de fuentes que en los capítulos 1 y 2 de este libro establece que HS es una revisión de PT. Es posible concebir otra fecha para HS (digamos, la época de Josías o la restauración de fines del siglo VI). Sin embargo, la propuesta de Knohl es seria y amerita discutirse por sus propios méritos. De aceptarse una o las dos de las propuestas tendremos que pensar de nuevo todo lo que “sabemos” del Pentateuco. Confieso que me resulta difícil cuestionar el análisis literario de la primera parte de este libro. La propuesta de fecha me parece menos segura, pero no se puede tampoco descartar.

Este libro es una bomba que explota uno de los logros más probables de Wellhausen. Pero es también una propuesta sólida sobre la cual es posible edificar una nueva visión de la obra sacerdotal en la composición de Pentateuco y en la historia de Israel. No es posible asegurar que Knohl tendrá éxito en la revolución que propone. Pero, ¡nadie que tenga interés en cualquiera de estas áreas puede ignorarlo!

Jorge Pixley

Apartado 2555

Managua - Nicaragua

Daniel Boyarin. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro, Imago, 1994, 287p. (original inglés: *Carnal Israel*, Berkeley, 1993)

Este interesante libro propone un método para leer textos de nuestra propia herencia cultural, por un lado, y por el otro propone una tesis sobre la cultura rabínica. Las problemáticas que subyacen al proyecto hermenéutico son la dominación de la mujer y la lucha actual por su liberación y el dualismo que desprecia el cuerpo como una vestimenta que cubre la verdadera esencia humana, su espíritu. Es explorando lo que la cultura rabínica dice sobre el sexo que se busca decir algo sobre esta cultura y armar a los judíos herederos de ella con instrumentos de lucha para transformar su cultura.

Por la brevísima exposición del párrafo anterior se podrá apreciar tanto la importancia del proyecto como su dificultad. No pretende Boyarin encontrar una edad de oro ya perdida que nos pudiera servir de norte en la actualidad. Además, los textos rabínicos son por su mismo género ambiguos, pues son siempre la presentación de voces diferentes con opiniones que se preservan lado a lado sin resolución. Rabino X dijo, pero Rabino Y dijo y Rabino Z replicó. Se puede leer entonces un conflicto de interpretaciones que se preserva y se oficializa en la Misna y los Talmudim (de Babilonia y de Palestina). El intérprete contemporáneo puede encontrar voces subordinadas que cuestionan las dominantes pero que se han conservado, y que le pueden servir en sus esfuerzos por transformar la cultura judía de hoy.

Algunas afirmaciones sobre la discusión talmúdica son posibles. Es una conversación de hombres. Aún cuando aparecen raras veces voces femeninas, entran en una conversación de hombres desde la perspectiva de los hombres. Esta es una cultura androcéntrica (como todas las que conocemos). Pero, y he aquí la tesis de Boyarin, no es una cultura que desprecia al cuerpo, ni por ende a la mujer. En Filón y en Orígenes (y muchos intérpretes más), el hombre original, el de Génesis 1, era pura alma (o espíritu o razón). Por razón del pecado, entró el segundo hombre que era material. El original era andrógino, pues en su inmaterialidad trascendía la división de sexos. El segundo Adán era separadamente varón y hembra por efecto de la caída de la esfera de las esencias al mundo de la materialidad. La tesis de Boyarin es que el judaísmo de los primeros siglos estaba dominado por el helenismo, bien representado por Filón, Josefo y Pablo de Tarso. La cultura rabínica surge como una decidida oposición a este otro judaísmo. Debemos leer, pues, estos textos como la construcción de una alternativa cultural a un desprecio por el cuerpo y el sexo que los rabinos percibían como letal al pueblo escogido de Dios.

El casamiento y el sexo son mandamientos de la Tora. El varón judío tiene dos amores, la Tora y su esposa, y frecuentemente entran en conflicto pero no le es lícito abandonar ninguna de las dos. El rabino que deja pasar los años sin casarse es objeto de la crítica de que estudia la Tora pero no la practica, pues quien ordenó poner los mandamientos entre los ojos y en las manos ordenó también fructificar y multiplicarse. Se puede discutir si el joven debe casarse primero y luego dedicarse al estudio para no ser distraído por pasiones no resueltas, o si debe estudiar primero para no distraerse con los quehaceres del hogar y luego casarse, pero la obligación de ambas no se discute.

El deseo carnal es peligroso pero es bueno. Es evidente la primacía jerárquica de hombre en el sexo y el matrimonio, pero el varón tiene la obligación de satisfacer el deseo de la mujer y de no imponerse a ella sin su consentimiento, lo cual es punido con el nacimiento de hijos defectuosos. Los rabinos discuten la frecuencia del sexo, y se dan diversas opiniones. También discuten la fuerza del deseo y su relación con la tenacidad del estudio. Se discuten las dimensiones del órgano de diferentes rabinos y sus prácticas sexuales con sus mujeres. En general, todo es lícito entre la pareja *si hay mutuo consentimiento*.

La desigualdad de género se percibe claramente en la discusión negativa de la participación de la mujer en la práctica de mayor prestigio, el estudio de la Tora. Pero esta discusión no llega a ser una prohibición. Un rabino, Ben Azai, instruye al rabino a enseñar Tora a su hija para que se pueda defender, pero Rabi Eliézer dice que quien enseña Tora a su hija le enseña lascivia. En las opiniones diversas sobre el tema, y en las historias que se cuentan de Beruria, hija de R. Hanania y esposa de R. Meir, se explora la rareza de la mujer que supera a los hombres en sus interpretaciones de la ley.

En resumen, el sexo y el matrimonio son mandamientos obligatorios. La mujer y el cuerpo están sujetos al estudio de la Ley pero son necesarios para cumplir lo que Dios manda. Esto está íntimamente vinculado, afirma Boyarin, con el énfasis rabínico en la particularidad del pueblo de Israel y la absoluta obligatoriedad de los mandamientos sin que tenga que mediar una comprensión de los mismos. He aquí una diferencia fundamental con el helenismo y con el cristianismo que es una especie de judaísmo espiritualizado.

La cultura rabínica pagó con su énfasis en el cuerpo y lo particular el precio de su aislamiento de las culturas dominantes. Pero ofrece recursos para judíos hoy (¿y cristianos, también?) que luchan contra el desprecio por el cuerpo y, en la lógica dominante, por la mujer como ser que es esencialmente corporal (frente al hombre que se caracteriza por su uso de la razón). He aquí algunas de las discusiones y valores de este interesante libro.

Jorge Pixley

Apartado 2555

Managua

Nicaragua

Reyes Archila, Francisco. *Hagamos vida la Palabra - Aportes para una lectura de la Biblia en comunidad*. Colección “Tierra y Cántaro” n° 2, Bogotá, CEDEBI, 1997, 196p.

Con este libro el biblista colombiano Francisco Reyes Archila re-elabora una cartilla de educación bíblica popular publicada 7 años atrás por Dimensión Educativa, en donde planteó las primeras intuiciones hermenéuticas que luego, gracias a su desarrollo, el trabajo con las comunidades y la investigación personal se plasman en este libro sobre hermenéutica bíblica comunitaria.

El autor recoge en tres capítulos una propuesta metodológica, expresión de un caminar eclesial apasionado y comprometido con la difícil y compleja realidad social colombiana. En un primer momento presenta presupuestos hermenéuticos generales que fundamentan y orientan la nueva lectura de la Biblia que se está haciendo en las comunidades de creyentes en América Latina, luego en un segundo capítulo desarrolla elementos que identifican y caracterizan “el método y la pedagogía que lo inspira, con el interés de responder a las nuevas circunstancias históricas”. Y por último amplía y profundiza los pasos para “comprender los textos (exégesis) a partir de la experiencia de lo simbólico”.

El libro fue hecho para “agentes de pastoral” con el fin de ayudar y animar la lectura bíblica en comunidad. Su aporte y la experiencia pastoral de las/os posibles lectoras/es podrán re-crear y apropiarse un método que responda a las preguntas y desafíos del presente latinoamericano sin la pretensión de definir “el método ideal” para ser reproducido en cualquier tiempo y lugar.

Es de resaltar la originalidad de la hermenéutica bíblica que nos propone Reyes y con la que, sin duda, contribuye al crecimiento y maduración de una lectura bíblica más latinoamericana y más popular. Tal originalidad es constituida por los siguientes avances:

1. Nuevos sujetos y lectura bíblica

Sin olvidar que “en su origen histórico, la novedad de la lectura bíblica era, y sigue siendo, la consideración y la convicción de que el lugar social desde donde se hace es el pobre”, el autor tiene en cuenta los cambios y novedades que hoy marcan el mundo del pobre y que exige “la ampliación de este lugar”. La irrupción de los nuevos sujetos está haciendo posible la ampliación del lugar tradicional desde el cual se ha venido haciendo la lectura bíblica en América Latina.

Las mujeres están “mirando la Biblia con nuevos ojos, los de mujer-mujer al interior del proceso de liberación femenina y de los empobrecidos en general, replanteando (deconstruyendo y reconstruyendo) la comprensión y la autoridad ejercida sobre la Biblia”. Son los caminos, ya amplios, de la hermenéutica bíblica feminista.

Los pueblos negros plantean una hermenéutica bíblica que los tome en serio en cuanto sujetos y “que ayude a desenmascarar y liberar a la Biblia de interpretaciones que justifican el racismo (la esclavitud y la inferioridad de los negros y las negras) y que aborde de manera diferente los textos bíblicos” a partir de sus propias

raíces culturales y religiosas. Es la “mirada ennegrecida” de la Biblia para “verla más clara”.

La lectura infantil de la Biblia busca que las/os niñas/os puedan leerla “desde su propia situación, percepción (sentir) y comprensión (pensar) que tienen de la realidad, permitiendo rescatar experiencias y valores que están aún presentes en sus vidas.

Desde el mundo simbólico familiar y comunitario del campesinado “se ha comenzado a destacar varias dimensiones que de alguna manera han quedado por fuera de la lectura “tradicional” de la Biblia. Lo pequeño, los detalles, lo familiar, los sueños y la imaginación; los afectos y lo lúdico; lo ecológico y lo ecuménico; la contemplación y el diálogo”. Es la lectura que “campesiniza” la Biblia y al Dios de la Biblia.

Las comunidades indígenas, igualmente, están planteando el desafío de una lectura bíblica desde sus diversas identidades culturales.

La ampliación del sujeto en la lectura comunitaria de la Biblia introduce nuevos elementos en su constitución y perspectivas, así, ésta va adquiriendo “un rostro más femenino, indio, negro, campesino e infantil”, los que “están colocando las bases para superar (deconstruir) los métodos racionales tradicionales, recreándolos muy profundamente; y para plantear (construir) nuevas maneras de comprensión del texto”.

2. Perspectiva socio-simbólica

En coherencia con la irrupción de los nuevos sujetos y los nuevos tiempos, el autor propone una perspectiva socio-simbólica en la hermenéutica y la exégesis latinoamericana que los asuma en su identidad y diversidad cultural. Esta originalidad está planteando “nuevas maneras de hacer exégesis que tengan como modelo de comprensión de la vida y los textos, un paradigma teórico y práctico que haga justicia al símbolo y al pensamiento simbólico/mítico que caracteriza a las culturas populares”, y a la vez la necesidad de hacer una re-lectura crítica de los métodos tradicionales que usamos en los estudios bíblicos académicos.

Reyes cree aportar a la construcción de una exégesis latinoamericana a partir de un horizonte socio-simbólico que busca “recuperar o rescatar el sentido y el valor de lo simbólico (expresiones simbólicas, ejes de sentido, relatos míticos, etc.) a partir de la tradición cultural del pueblo de Israel y en confrontación con el contexto cultural, religioso e histórico en que se originaron y/o transmitieron los textos bíblicos”.

Una exégesis más simbólica obliga revisar los criterios de “objetividad” y “autoridad” que ha caracterizado a la exégesis tradicional. Se abre la puerta a una subjetividad cultural en donde la imaginación, la sensibilidad, la sospecha, la intuición y la creatividad son las actitudes orientadoras fundamentales.

Los pasos hermenéuticos, herramientas y claves constituyen la metodología de la exégesis socio-simbólica. El autor toma el texto de Jn 20,1-18 y los aplica secuencialmente: análisis literario, análisis sociológico y análisis teológico.

3. Articulación entre hermenéutica y exégesis

Los cambios contextuales y la irrupción de los nuevos sujetos replantean la relación hermenéutica-exégesis en la lectura comunitaria de la Biblia. Los métodos histórico-críticos y estructurales se hallan demasiado “cortos” para responder a estos desafíos. Su estructura racional-conceptual-patriarcal desconoce el mundo mítico/simbólico de las culturas populares como racionalidad distinta, “genera una visión dualista del mundo, de la historia, de la humanidad” estableciendo una separación entre lo sagrado y lo profano, no admite “otras posibilidades de comprensión del sentido del texto (simbólico, mítico o teológico) más allá del punto de vista histórico o formal”, “escondiendo” las dimensiones genérica, étnica, generacional y ecológica tanto de la realidad como de los textos y los sujetos.

Pareciera que los avances hermenéuticos de la caminata bíblica latinoamericana todavía no permean ni afectan a la exégesis. Las “hermenéuticas específicas” están ampliando, recreando y profundizando la lectura popular y comunitaria de la Biblia, a la vez están exigiendo una deconstrucción/reconstrucción de la exégesis a fin de que ésta descubra los nuevos sentidos de los textos que estamos requiriendo.

Una vez señalados los avances es bueno también constatar las limitaciones. Podemos decir que la obra aún no está madura. Se notan “fisuras” y “aristas” que hubieran merecido un mayor trabajo de “pulimento”. La perspectiva socio-simbólica es muy rica y sugerente, sin embargo, el texto no es suficientemente coherente con la opción tomada, sobre todo en la parte metodológica. La relación pedagogía-hermenéutica tan recurrentemente mencionada no es desarrollada como un eje que fundamenta la nueva propuesta. La “linearidad” vida-texto-vida es muy rígida y poco creativa. Creo que una referencia mayor a las prácticas, vivencias y expresiones comunitarias hubieran dado mayor vitalidad y profundidad a las intuiciones del autor.

Con todo, la obra nos abre nuevos horizontes y nos hace nuevas preguntas. Aporte que nos llega desde una práctica bíblica junto a comunidades populares colombianas y desde el necesario trabajo de la docencia y la investigación académica como un espiral de ricas intuiciones que nos desafían y nos enriquecen. Con ese sentido, la hermenéutica bíblica latinoamericana tiene hoy en el libro de Reyes una oportunidad para crecer, revisar y re-fundamentar los presupuestos que la constituyen. Como tal ya ha comenzado a ser recibido en el movimiento bíblico colombiano y latinoamericano.

Fernando Torres Millán

Apartado Aéreo 17574

Bogotá

Colombia