

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

El alimento: relación, metáfora, identidad

-
- 5 J.E. RAMÍREZ: Presentación
-
- 11 AMÓS LÓPEZ RUBIO: Compartir lo que tenemos para que el pan sobreabunde
Caminos para una economía solidaria
-
- 43 TIMOTHY SANDOVAL: Comer, beber y disfrutar en Eclesiastés
-
- 83 MIKE VAN TREEK NILSSON: Elogio del hambre.
Hablar de Dios desde el vacío
-
- 99 MILTON J. MARTÍNEZ M.: El alimento en los profetas del siglo VIII a.C.
Relatos sobre alimentos y su simbolismo social y religioso
-
- 125 OSCAR GARCÍA-JOHNSON: Eucaristía de Comunión:
Sacramento de la Iglesia Glocal

Vida y pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con:

Ruth Mooney (ruth@ubila.net)

o José Enrique Ramírez (joseenrique_ramirez@yahoo.com)

El alimento:
relación, metáfora, identidad

Vida y pensamiento
Primer Semestre
Vol. 33, No. 1

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución de educación e investigación bíblica, teológica y pastoral de carácter ecuménico y latinoamericano. En esta revista se presentan aportes en las áreas afines al quehacer institucional, en diálogo con los desafíos de la realidad contemporánea. Las y los autores son responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL. Se permite reproducir el material citando la fuente.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.



Comité Editorial
JOSÉ E. RAMÍREZ (Director)
GENILMA BOEHLER
VIOLETA ROCHA
RUTH MOONEY
DAMARIS ALVAREZ



Comité Editorial Internacional
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
Universidad Carlos III, España



Edición
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD



Diagramación
DAMARIS ALVAREZ



Copyright © 2013



Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net



Institución que da
continuidad
a las labores educa-
tivas iniciadas por el
Seminario Bíblico
Latinoamericano
desde 1923.

ISSN 1019-6366

Presentación

El título de una de las obras del Nobel de Literatura guatemalteco Miguel Ángel Asturias “Hombres de maíz” (*Gente de maíz*), plantea las profundas conexiones del alimento con la existencia, la economía y la cultura. El título de Asturias, que tiene su origen en la mitología maya, alude al vínculo originario entre el ser humano y un producto que viene a ser mucho más que elemento central de su dieta. La cultura maya, todo lo que hoy llamamos Mesoamérica, era *una cultura del maíz*, en el mismo sentido en que la andina sería una *cultura de la papa*; la china, una *cultura del arroz*; la europea, *una cultura del trigo*; la de Oceanía, una *cultura del coco*. Dieta, mitología, festividades, economía, poesía... todo gira en torno a ese elemento fundante de la comunidad.

Dos de las corrientes intelectuales más importantes del siglo XX, el marxismo y el psicoanálisis, tienen vínculos fundamentales con este tema: la economía, motor de la historia, encuentra

en la actividad productiva su tarea fundamental; pero la vida de esa comunidad social encuentra su rasgo específicamente humano, en la capacidad de simbolizar. En el pensamiento freudiano, el seno materno (vínculo fundamental entre la alimentación, el amor y la sexualidad), muestra la centralidad de este tema. Ninguna ruptura con los inicios del siglo XXI, en donde los desórdenes de la alimentación (anorexia y obesidad para citar solamente dos puntos polares), se convierten en uno de los problemas más importantes de la salud pública en el momento actual.

Al entrar a un supermercado actual, en cualquier país de nuestro continente, encontramos maíz enlatado proveniente de China, pescado congelado proveniente de Viet-Nam, variedades de té provenientes de la India, vinos de Sudáfrica, pastas de Italia, aceite de oliva de España, etc. Productos exóticos como el cous-cous árabe, frutas como el kiwi, bebidas como el agua

carbonatada de Suiza, variedades de café gourmet de Brasil y otros; todo ello muestra la estrecha relación de la alimentación con el comercio, la industrialización, las modas alimenticias, la mercadotecnia... y también con la inducción de necesidades artificiales y la imposición de modas consumistas.

Ya los vínculos históricos dan muestra de esta relación polémica y ambigua: serán las conquistas coloniales de los siglos XVI en adelante las que llevarán la papa andina y el cacao mexicano a Europa. Algunos de estos alimentos, productos de lujo en Europa, dejarán una huella de dolor en nuestro continente. El azúcar y el cacao tienen una historia llena de amargura tanto en el Caribe de Latinoamérica como en la costa occidental del África. La alimentación tiene una geografía propia, marcada por los horrores y las contradicciones de los intereses económicos. A ello se deben títulos polémicos como “*Azúcar amargo*” o la “*Historia negra del*

cacao” y otros, denunciados no solo por pensadores socialistas de la primera mitad del siglo XX e intelectuales del Tercer Mundo durante su segunda mitad, sino por autores clásicos europeos ya mucho antes. Baste recordar una página clásica del *Cándido* de Voltaire (“*El negro de Surinam*”):

“Se acercaban al pueblo cuando encontraron a un negro tirado en el suelo y que no tenía más que la mitad de sus ropas, unos calzoncillos de lienzo azul. Al pobre hombre le faltaba la pierna izquierda y la mano derecha. “Por Dios -le dice Cándido en holandés- qué haces allí tirado en esa terrible situación en la que te veo? Espero a mi amo el señor Vanderdendur, el famoso negociante, respondió el negro. Es el señor Vanderdendur, pregunta Cándido, el que te ha tratado así? Sí señor, dijo el negro, es la costumbre. Todo lo que recibimos para vestirnos son un par de calzoncillos de lienzo que recibimos dos veces por año. Cuando trabajamos en el ingenio, si una piedra del molino nos atrapa un dedo, nos cortan la mano. Cuando alguno quiere escapar, le cortan la pierna. Yo me he visto

en ambos casos. Es a este precio que ustedes comen el azúcar en Europa.” (Voltaire, *Cándido* cap. XIX).

Las conexiones de este tema tanto con la tradición bíblica como con la teología y la liturgia son múltiples y ricas. La dominante de la nutrición es uno de los ejes fundamentales de las grandes constelaciones simbólicas de la Biblia, desde los relatos cosmogónicos del Génesis hasta las utopías de bienestar del Apocalipsis. Los elementos naturales que forman parte de la dieta humana (pan y vino), gozan de una dimensión de sacramentalidad. El salmista declaraba: “Bendice alma mía al Señor: ¡Señor, Dios mío, qué grande eres!... Desde tu morada riegas las montañas, con tu acción fecundas la tierra. Haces que brote la hierba para el ganado y que crezcan las plantas que siembran las personas. Así produces el pan de la tierra, el vino que alegra a las personas, el aceite que hace brillar su rostro y el alimento que les da las fuerzas” Sal 104:13-15. Y san Pablo dirá “Por lo que a mí toca, recibí del Señor la

tradición que les he transmitido, a saber, que Jesús, el Señor, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: “Esto es mi cuerpo entregado por ustedes, hagan esto en memoria mía”. Igualmente, después de cenar, tomó el cáliz y dijo: “Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre, cuantas veces beban de él, háganlo en memoria mía” (1 Cor 11:23-26).

Dejando el análisis socio-económico de este tema para otros espacios, nos ha parecido valioso dedicar un número de nuestra revista a la consideración de la dimensión simbólica (religiosa y cultural) de este importante tema. Invitamos a nuestros lectores y lectoras a disfrutar del número.

José E. Ramírez K.
Director VyP

Compartir lo que tenemos para que el pan sobreabunde

Caminos para una economía solidaria

AMÓS LÓPEZ RUBIO

Resumen: El mundo actual promueve un modelo económico excluyente de cuño neoliberal y de progreso ilimitado. Es por ello que se hace urgente la práctica de una economía solidaria, de una "economía del don" como alternativa al modelo vigente. La práctica de las comidas de Jesús son releídas como signo de nuevas comunidades que promueven una economía de la gratuidad y la reciprocidad. Así también la espiritualidad ancestral de los pueblos originarios de nuestra América promueve esta economía del don. La recuperación de estas tradiciones, junto a la renovación y actualización de la teología y de las prácticas litúrgicas en clave de solidaridad, se presentan como caminos posibles que lejos de polarizarse se complementan y fortalecen mutuamente, ofreciendo un testimonio común de la presencia viva y actuante de la justicia del reino de Dios.

Palabras clave: comensalidad, pueblos originarios, teología y economía, liturgia

Abstract: The present-day world promotes an economic model exclusive of neoliberal influence and unlimited progress. For that reason, the practice of economic solidarity is urgent, an “economy of gift” is needed as an alternative to the prevailing model. The food practice of Jesus is reread as a sign of new communities which promote an economy of gratitude and reciprocity. Thus also the ancestral spirituality of the original peoples of our America promotes this gift economy. The recuperation of these traditions along with the renovation and bringing up-to-date both of the theology and the liturgical practices keyed into solidarity are all presented as possible paths which, far from polarizing, actually complement and mutually strengthen each other, offering a common testimony to the living and acting presence of justice in the Kingdom of God.

INTRODUCCIÓN

Este artículo propone visitar las fuentes originarias de nuestra fe y nuestra cultura como iglesias latinoamericanas, con vistas a contribuir a la consolidación de prácticas que promuevan una economía de la gratuidad y la solidaridad. Se propone para ello transitar algunos caminos, a manera de fuentes testimoniales, que nos ofrezcan alternativas de reflexión y acción no solo a partir de sus contribuciones en particular sino desde la posibilidad de mirarlos en conjunto y entrecruzar sus aportes y mutuas influencias.

Estos caminos son: el testimonio de la práctica de Jesús y de las primeras comunidades cristianas, la espiritualidad de los pueblos originarios de Abya Yala, así como la teología y la liturgia cristiana. Cada uno de estos caminos nos ofrecen aprendizajes y recursos concretos que vistos de manera inte-

Key words: table companionship, original peoples, theology and economy, liturgy

gradadora alimentan nuestros esfuerzos por transformar prácticas y modelos eclesiales que promuevan justicia, inclusión y dignidad.

1. COMPARTIR ES MULTIPLICAR EL DON DE LA GRATUIDAD: EL CAMINO DE JESÚS Y DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

El texto evangélico de la alimentación de los cinco mil¹ describe una realidad social y económica donde la mayoría tiene hambre porque la distribución de los bienes y los recursos es desigual. Se trata de un texto bien conocido. Narra el milagro a través del cual Jesús alimenta a miles de personas con apenas unos pocos panes y peces. Encontramos en los evangelios de Marcos y Mateo dos versiones del mismo acontecimiento. Y en ambos evangelios la segunda versión se sitúa poco después de la primera, aunque en un contexto geográfico diferente.

La primera multiplicación de panes ocurre en territorio judío, en la orilla occidental del lago de Galilea. En este relato, sobran doce canastas con alimentos, cifra que recuerda a las tribus de Israel y a los doce apóstoles. La segunda multiplicación de panes ocurre en territorio gentil, no judío, en la orilla oriental del lago de Galilea. En esta versión, sobran siete canastas de alimentos, cifra que recuerda las siete naciones de Canaán y los siete diáconos elegidos dentro de los cristianos de origen griego.

Son dos tradiciones que provienen de los ambientes geográficos y culturales que marcaron el rumbo y la identidad de la iglesia

¹ Véase Mc 6: 30-44; Mt 14: 13-21; Lc 9: 10-17 y Jn 6: 1-14.

en el primer siglo y los siguientes: la tradición judía y la griega. Lo importante es señalar que ambas tradiciones rescataron este acontecimiento pues concedían una gran importancia al gesto de compartir los alimentos. Recordemos que, de acuerdo a los testimonios que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento, la iglesia antigua se caracterizaba por la práctica de la solidaridad: “todos los creyentes tenían sus cosas en común, vendían sus propiedades y sus bienes, y distribuían el dinero entre ellos según las necesidades de cada uno”, nos cuenta Lucas en el capítulo segundo del libro de los Hechos de Los Apóstoles.

Compartir el alimento: un acto fundante de la comunidad cristiana

Este milagro de Jesús es el único que aparece en los cuatro evangelios, lo cual sigue enfatizando la centralidad que tenía para aquellas comunidades el hecho de compartir los alimentos. Es una experiencia que iguala en importancia los relatos de la muerte y resurrección de Jesús que también aparecen en los cuatro evangelios.

Y creo que es así porque la solidaridad, el compartir lo mucho o lo poco que tenemos, es uno de los resultados inmediatos de la resurrección de Jesús, quien murió en una cruz en un gesto de solidaridad con sus hermanos y hermanas. Y lo menos que podemos hacer aquellos y aquellas que nos llamamos seguidores y seguidoras de Jesús es practicar el amor, el desprendimiento y la solidaridad, acompañándonos y sosteniéndonos mutuamente en las necesidades de la vida cotidiana.

La solidaridad y el servicio fueron también las señales que distinguieron a las iglesias en medio de numerosas prácticas

religiosas en el primer siglo, las cuales enfatizaban más el cumplimiento de ciertas leyes o la realización de ritos y sacrificios para asegurar la inmortalidad o resolver dificultades inmediatas de carácter económico, político o familiar. La fe cristiana llegaba en medio de un escenario religioso decadente, corrupto y manipulador, al servicio no de la vida y la libertad plenas de las personas sino de la mantención y sobrevivencia de las instituciones religiosas.

Ante la necesidad del alimento, Jesús y sus discípulos asumen actitudes diferentes. La gente que sigue a Jesús para escuchar sus enseñanzas y sanar a sus enfermos, está agotada, llevan muchas horas sin comer. La propuesta de los discípulos es despedir a la gente y que vayan a las aldeas cercanas a buscar alimento. Por su parte, Jesús propone que ellos mismos les den de comer. En las versiones de Lucas y Juan, aparece el dato de que se necesitarían más de doscientos denarios para alimentar a aquella multitud, cifra equivalente al salario de siete meses de trabajo.

Ante la propuesta de Jesús, los discípulos afirman que solo tienen cinco panes y dos peces, insuficiente para tantas personas. Entonces Jesús pide que le entreguen aquellos panes y peces, pronuncia la bendición acostumbrada en toda cena judía, “Bendito seas tú, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que produces el pan de la tierra”, y todos responden: “Amén”. Luego Jesús partió el pan, lo entregó a sus discípulos y ellos lo distribuyeron entre la gente.

El texto no utiliza la palabra “milagro” ni la palabra “multiplicación”. Esas palabras las hemos usado nosotros para hablar sobre este texto y para interpretar lo que allí pudo haber sucedido. En mi opinión el texto rescata dos elementos importantes en la experiencia de las iglesias del primer siglo:

el compartir los bienes y el partimiento del pan en la mesa de la comunión, de la Eucaristía, recordando la vida, muerte y resurrección de Cristo.

La comunidad cristiana tendrá estos dos signos distintivos desde sus orígenes: la solidaridad y el memorial de la cena del Señor. La solidaridad y el amor por los necesitados inspira la celebración de la cena; la celebración de la cena reafirma, en la liturgia cristiana, la vocación y misión de la iglesia en el mundo: servir, evangelizar, compartir el amor de Dios con todos y todas.

El verdadero milagro es el amor

Creemos, efectivamente, en los milagros de Jesús. Creemos, efectivamente, en el poder de Dios. Sin embargo, nuestro Dios no es un Dios de magia, es un Dios de amor y justicia. El verdadero milagro es el amor que mueve a compartir lo que se tiene, salir del egoísmo para tener bienestar común. Así lo entiende Franz Hinkelammert al comentar este pasaje:

Esta multiplicación evidentemente no es un acto mágico por el cual Jesús produce por magia un montón cuantitativo de panes, de los que cada uno puede tomar lo que quiere... Sí ocurre, en cambio, que una multitud de escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común. La plenitud no es cuantitativa, sino que resulta del hecho de que todos comparten de un modo tal, que hay suficiente para todos.²

² Hinkelammert, Franz (2005). "Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno" en *Fe y Pueblo*. La Paz: ISEAT, No. 8, diciembre, p. 33.

Creo que el pasaje, más que llamar la atención hacia el poder de Jesús, es un llamado a la comunidad cristiana a practicar la solidaridad, a demostrar nuestro amor y nuestra fe por medio del servicio y la entrega de lo que tenemos. Pero la práctica de la solidaridad debe estar movida por la compasión. Como bien sostiene Jung Mo Sung:

Creemos, efectivamente, en el poder de Dios. Sin embargo, nuestro Dios no es un Dios de magia, es un Dios de amor y justicia. El verdadero milagro es el amor que mueve a compartir lo que se tiene, salir del egoísmo para tener bienestar común.

La lucha por la vida digna de las personas excluidas solo persevera en el tiempo, solo es capaz de ir más allá de las derrotas y frustraciones si es una lucha movida por una experiencia profunda de solidaridad, por la indignación ética nacida de la compasión. En otras palabras, si es movida por amor-solidaridad. Creo que hemos de tomar en serio una de las mayores intuiciones del cristianismo primitivo, intuición que también se halla presente en otras tradiciones religiosas: Dios es amor y quien ama conoce a Dios y permanece en Él... El amor posee una lógica que muchas veces confunde y, con certeza, es muy distinto de la lógica de la búsqueda del poder y la seguridad.³

La versión de Marcos dice que Jesús sintió compasión de las personas. No se trata de lástima sino de una actitud solidaria al ponerse en el lugar del que padece, amarlo como a uno mismo, y compartir lo que se tiene para liberarle de la situación de despojo en que se encuentra. Tampoco se trata de asistencialismo, porque el asistencialismo no permite descubrir y enfrentar las verdaderas causas de las injusticias sociales y económicas. Se trata de promover espacios y acciones participativas para satisfacer las necesidades.

³ Sung, Jung Mo (2005). *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José: DEI, p. 143.

El texto es también una denuncia del pecado estructural que provoca exclusión, pobreza, hambre. Xavier Pikaza entiende que esta comida fraternal con la multitud es una comida de gracia que supera la ley de la propiedad egoísta y el dinero cuando este solo es medio de compraventa. En este relato, los discípulos encarnarían la lógica del capital y el salario para dar respuesta al hambre de la humanidad. Contrariamente,

Jesús les conduce al manantial de la gratuidad... de esa forma supera el talión económico (ojo por ojo, pan por dinero), introduciendo en la Iglesia el principio de la donación y la gratuidad activa (dar). El problema de la humanidad antigua y moderna no es la carencia (falta de producción), sino el reparto y la comunión de bienes y vida. Los humanos actuales han aprendido a producir lo suficiente: la tierra ofrece bienes para todos. Pero no saben y/o no quieren compartir: se siguen encerrando en los bienes que poseen...no saben multiplicarlos al servicio de todos los humanos⁴.

En medio de una sociedad injusta donde unos pocos acumulan alimentos y riquezas, la comunidad cristiana da un testimonio de amor fraternal y de justicia. Todos y todas deben tener derecho a los alimentos. La oración que Jesús pronuncia sobre el pan transmite el sentido de la justicia de Dios “Tú, Señor, produces el pan de la tierra”. El pan de la tierra, en la sociedad palestina del primer siglo, era también el producto del trabajo de los campesinos, pero el resultado final iba a parar a manos de terratenientes y comerciantes.

La comunicación de la paz de Dios, de la salud, de la salvación, eran para Jesús dádivas de Dios que debían vivirse cotidianamente. La mesa compartida era una de las señales

⁴ Pikaza, Xavier (2000). *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*. ESTELLA (Navarra): Editorial Verbo Divino, p. 171.

favoritas de Jesús para compartir esta buena noticia de amor, aceptación y liberación. En las culturas bíblicas, comer es un gesto capital. En especial, el israelita se interesa más por el aspecto relacional de la comida (Sal 128). En la mesa la célula familiar toma conciencia de sí misma y discute las dificultades internas (Jue 19, 4-8; 1 S 1, 4-8). Alrededor de la mesa se establecen lazos de amistad, se comparten preocupaciones, se expresan los grandes deseos (Gn 18; 2 S 3, 20).

La Eucaristía: compartir el pan y la vida

Jesús vivió como judío y celebró junto a su pueblo en sus principales fiestas. No fue una práctica desde afuera, como un observador curioso por el fenómeno religioso. Jesús participaba con alegría de corazón, totalmente identificado con su cultura y su religión, consciente del profundo significado de cada fiesta para la historia de su pueblo. Precisamente desde allí, desde el espacio de la celebración litúrgica, Jesús disfruta, comparte y evalúa. No sólo participa activamente, sino que a partir de esa inmersión en lo festivo hace la denuncia profética de una liturgia que ya no respondía ni a su inspiración original ni a las aspiraciones reales del pueblo sencillo y necesitado. Las fiestas habían sido mutiladas por una sobrecarga de observaciones y ritualismos que no permitían al pueblo disfrutarlas a plenitud, ni encontrar en la fiesta la energía redentora y esperanzadora del pasado.

En el ambiente de las comidas, Jesús define públicamente su opción por las personas excluidas de su tiempo y compara el reino de Dios a un gran banquete donde todas las personas son aceptadas sin distinciones de ninguna clase (Lc 14, 16-24). Cuando Jesús se sienta a la mesa con los pecadores subvierte el orden social sacralizado, practica el compañerismo y cuestiona

las verdades establecidas.⁵ La mesa de Jesús es una práctica transgresora que busca la igualdad y la comunión entre las personas. Desde allí Jesús desafía la rigidez de las jerarquías, los privilegios y los exclusivismos.

Esta misma preocupación aparece en el apóstol Pablo cuando reprende a los cristianos más acomodados de Corinto por haber convertido la Cena del Señor en una escandalosa glotonería excluyente, donde los hermanos más pobres no alcanzaban a comer nada cuando se reunían a celebrar la eucaristía (1 Co 11). Así, aquellas reuniones, en vez de edificar lo que hacían era dañar la unidad del cuerpo de Cristo. La cena perdía su sentido al no ser una muestra de solidaridad y amor en el espíritu del sacrificio de Jesús por cada ser humano. El menosprecio por los pobres hacía del culto un instrumento del mal (v. 17).⁶

En la última cena Jesús recapitula su vida de servicio y se revela (se ofrece) como el que sirve (Jn 13). La mesa común crea entre los comensales una comunidad de existencia y Jesús convoca a los suyos alrededor de la mesa, ofreciendo los frutos del tiempo mesiánico: gozo (Mt 9, 5), perdón (Lc 7, 47), salvación (Lc 19, 5) y abundancia para la multitud hambrienta (Mt 14, 15-21). Jesús resucitado se hace también presente en la comidas de sus discípulos (Lc

La mesa de Jesús es una práctica transgresora que busca la igualdad y la comunión entre las personas. Desde allí Jesús desafía la rigidez de las jerarquías, los privilegios y los exclusivismos.

5 Hoornaert, Eduardo (1995). *O movimento de Jesús*. Petrópolis: Vozes. Coleção "Uma história do cristianismo na perspectiva do pobre", Tomo I, pp. 77-79.

6 Foulkes, Irene. *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegetico-pastoral a 1 Corintios*. San José: DEI, 1996, p. 303.

24, 41; Jn 21; Hch 1, 4). La última cena no puede desvincularse de todas las comidas de Jesús donde aparece el conflicto entre aquel que sirve al pueblo⁷ y aquellos que se sirven a sí mismos.

Desde la comida fraternal, como práctica cultural de su pueblo, Jesús celebra y revela la esencia ética de su evangelio. Rodolfo Gaede lo expresa de esta manera:

En su última cena, Jesús utilizó una experiencia secular del cotidiano del pueblo con el cual convivió, a la cual añadió un significado nuevo ... se celebra la fe en un Dios que quiere la comunión y la confraternidad entre sus hijos e hijas ... la experiencia judaica de la comunión de la mesa siempre representó un cuestionamiento a la sociedad excluyente ... a través de las cenas Jesús enseñó y promovió experiencias de acogimiento para las personas desamparadas y rechazadas en la sociedad ... alrededor de esas mesas Jesús fue inaugurando un nuevo tiempo en que la realidad de sufrimiento por la discriminación y la exclusión comienza a ser superada ... comunión de la mesa era en aquel tiempo señal de comunión de vida y aceptación mutua.⁸

Según la celebración pascual en tiempos de Jesús, la bendición sobre los panes ázimos antecede al banquete familiar. Después de haberlos bendecido, el padre de familia entrega un trozo de pan a cada comensal. Las palabras de Jesús sobre el pan debieron acompañar este gesto del pan partido y repartido. Después de la cena correspondía la acción de gracias pronunciada sobre una copa de vino (la tercera en el orden

7 Teixeira, Cesar. "Eucaristía: uma comensalidade conflictiva" en *Revista de Cultura Teológica*. Sao Paulo: Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Año VIII, No. 30, ene-mar 2000, p. 31.

8 Gaede, Rodolfo (1999). *Servir a mesa*. Sao Leopoldo: IEPG. Serie Ensayos e Monografías, pp. 10-12, (la traducción es nuestra).

de la liturgia pascual, llamada copa de la bendición)⁹. El pan y el vino simbolizan la vida toda del ser humano y del cosmos, es el fruto de la tierra y del trabajo de hombres y mujeres. Ione Buyst siente que ellos llevan en sí la fuerza, la energía, la creatividad, el gesto de la colaboración y la dedicación de la humanidad entera.¹⁰

La escasez de pan y vino nos hacen pensar en los males de la acumulación de bienes, la estructura económica que lleva a muchos al desempleo, el hambre y la pobreza (1 Sm 8, 10-18). El pan es signo de la subsistencia (Lc 11, 3), del alimento esencial¹¹, de la fuerza para seguir el camino. Comentando el relato bíblico del pan en el desierto, Xavier Pikaza establece un interesante contraste entre “el pan de Egipto”, signo de la abundancia capitalista –de la cual solo disfrutaban unos pocos–, y “el pan del cielo” que define la identidad israelita –como pueblo que proclama la justicia de Yahvé. El pan del cielo es pan regalado,

don gozoso que viene de Dios (de su creación). Es *pan universal* que iguala a todas las familias y personas, ricos y pobres (sin que se pueda amontonar para convertirse en capital, como en Egipto). Es *pan de cada día*, de la confianza repetida cada mañana... En fin, es *pan sagrado*, que sirve para marcar el ritmo sabático. Es normal que Dt 8, 1-20 lo recuerde como *alimento de la gran prueba de Dios*: más que pura realidad material es signo fuerte de su presencia, pues *no solo de pan vive el humano, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios* (Mt 4, 4)¹².

9 Santa Ana, Julio de. *Pan, vino y amistad*. San José: DEI, 1985, p. 37.

10 Buyst, Ione. *Símbolos na Liturgia*. Sao Paulo: Paulinas, 1998, Coleção Celebrar, p. 70.

11 Chevalier, Jean (dir.). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1999, 6ta Edición, p. 797.

12 Pikaza, *op. cit.*, p. 75.

El vino provoca la fiesta y la alegría (Sal 104, 15). En las tradiciones semitas es símbolo del conocimiento y de la iniciación, alude también al sacrificio (Ex 29, 40) y la sangre (Dt 23, 14). Pan y vino simbolizan los grandes dones de Dios a la humanidad (Gn 27, 28; Mc 14, 22). Estos elementos están presentes en la comida diaria, calman el hambre y la sed, realzan la fraternidad y el placer de la convivencia (Pr 22, 9; Cnt 1, 4). Ellos representan también los dones de los tiempos escatológicos (Pr 9, 1-5; Is 26, 6; Jer 31, 12; Mc 2, 22; Lc 14, 5).

Jesús hace uso del pan y el vino, alimentos básicos de su pueblo y elementos propios de la cena pascual. Ahora les otorga un nuevo sentido. Ellos simbolizan su vida entregada por amor a sus amigos... Todo este simbolismo genera una fuerte unidad en la nueva comunidad alrededor de la mesa común, cuyo vínculo será el amor gratuito y el perdón.

Jesús hace uso del pan y el vino, alimentos básicos de su pueblo y elementos propios de la cena pascual. Ahora les otorga un nuevo sentido. Ellos simbolizan su vida entregada por amor a sus amigos. Al comer del pan y beber del vino, los discípulos y discípulas se hacen partícipes de la bendición pronunciada sobre ellos, a la vez que hacen suya la ofrenda de amor que Jesús realizará, tendrán parte en su sacrificio¹³. Todo este simbolismo genera una fuerte unidad en la nueva comunidad alrededor de la mesa común, cuyo vínculo será el amor gratuito y el perdón.

“Danos hoy el pan de cada día” reza la oración del Padrenuestro. Y añade “y perdona nuestras deudas así como

13 En la cultura semita, la palabra de bendición tiene poder creador, lo que se dice se realiza. Además, en el testimonio bíblico queda bien clara la idea de que comiendo y bebiendo se participa de los dones divinos (Sal 78, 25; Is 55, 1-3; Sab 24, 21; Mt 5, 6; 1 Co 10, 16; Ap 3, 20).

Dios quiere provocar un milagro mayor, el más difícil de los milagros: el arrepentimiento y la transformación del corazón humano para que podamos dar frutos de solidaridad y justicia.

nosotros perdonamos a nuestros deudores”. La posibilidad de tener el pan de cada día está íntimamente relacionada con la necesidad del perdón de las deudas, de la misericordia, de la justicia económica. Por eso, el mayor milagro que Dios quiere producir en nuestras vidas y en la vida del mundo, aún lo seguimos esperando: que todos y todas tengan el pan necesario para cada día. Claro que Dios podría

hacer llover pan del cielo, como ocurrió con el maná y las codornices en el camino por el desierto. Pero Dios no quiere magia, porque la magia no tiene que ver con el evangelio, no hace tomar consciencia del pecado y del error. Dios quiere provocar un milagro mayor, el más difícil de los milagros: el arrepentimiento y la transformación del corazón humano para que podamos dar frutos de solidaridad y justicia.

En este sentido, me gusta imaginar lo que ocurrió aquella tarde cuando Jesús bendijo el pan y lo dio a sus discípulos. Al ver a los discípulos compartir lo poco que tenían, cada persona se sintió motivada a ofrecer también lo poco que tenía, y así se fue multiplicando el milagro de compartir, y todos comieron, y Dios bendijo este maravilloso gesto de solidaridad.

2. COMPARTIR, UNA PRÁCTICA DE VIDA Y RESISTENCIA: EL CAMINO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Los pueblos originarios de Abya Yala nos han legado prácticas milenarias que sintonizan con esta historia de solidaridad que nos narra el Evangelio. Compartir lo que

se tiene para que todos y todas puedan vivir es una práctica que enfrenta la actual cultural del mercado y la competencia. Así lo afirma al jefe Don George, del pueblo quichua, en su poema “Mi corazón aspira”:

*De todas las enseñanzas
que hemos recibido
ésta es la más importante:
Nada te pertenece.
De lo que hay,
de lo que tomas
tienes que dar y compartir*⁴.

En la espiritualidad originaria de nuestros pueblos, el desprendimiento se opone a la acumulación, la solidaridad al egoísmo, el bienestar general a la satisfacción de necesidades e intereses personales¹⁵, la visión y preocupación por el presente y el futuro se opone al carácter efímero e inmediato del consumismo.

Uno de los relatos míticos de los pueblos originarios del Gran Chaco argentino nos cuenta sobre la existencia del un árbol primigenio que unía la tierra con el cielo. Por este árbol, subían los cazadores para proveer de alimentos a la comunidad, ya que en la cima, en el mundo superior, abundaba la caza y la pesca. Pero en algún momento, los cazadores dejaron de distribuir de manera justa los alimentos, por lo cual los ancianos y ancianas de las comunidades decidieron cortar el árbol para dejar a los mezquinos cazadores en el mundo superior para siempre. La

14 Meyer, Géron, editor (1988). *Cosecha de Esperanza. Iglesia, hacia una esperanza solidaria*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, p. 227.

15 “Promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular”, como bien se expresa en el Artículo 83 de la Constitución del Ecuador.

desaparición del árbol significó un daño irreparable para la vida de toda la comunidad.

Este árbol era el árbol de la vida para los pueblos originarios del Gran Chaco. Era la mediación necesaria para poder compartir los bienes del Cielo y de la Tierra. Ahora, el vínculo de la vida había sido cortado por el egoísmo humano. Los que quedaron en el Cielo se volvieron estrellas, y los que quedaron en la Tierra han seguido sufriendo muchas privaciones. Este fue “el resultado por desobedecer la norma suprema de compartir los bienes”¹⁶. Así como el Árbol de la Vida en el libro del Génesis y del Apocalipsis, el árbol primigenio de los pueblos originarios es un símbolo de la vida y del bienestar de la comunidad. Para los antiguos pobladores del Gran Chaco, una cultura que vive de la recolección, la caza y la pesca, lo más importante es el sustento de la vida y esto depende de la manera en que se distribuyen los alimentos entre todos y todas, sin excluir a nadie. Su felicidad consiste en compartir los bienes.

Si algunos no estaban dispuestos a compartir, esto era motivo de gran preocupación. Aquellos que rompieron la norma fundamental, el Eje de la Convivencia, mostraron “la falta de solidaridad entre las generaciones adultas y productivas para con los ancianos y los débiles, lo cual destruye la vida social. Así se originaron todos los males que ahora se padecen: los egoísmos, las divisiones, los atropellos”¹⁷.

Encontramos aquí una denuncia del modelo de desarrollo actual, enfocado en la productividad y el consumo individual,

16 Silva, Mercedes (2005). *Mensajes del Gran Chaco. Literatura oral indígena*. Resistencia: Encuentro Interconfesional de Misionero, p. 45.

17 *Ibid.*, p. 47.

un modelo que no deja espacio para la solidaridad, para compartir los bienes en equidad y respeto por la vida. En la cultura andina del Perú, diversos ritos relacionados con la siembra y la cosecha, el matrimonio, el techado de una nueva casa, las faenas comunales, así como la devoción y el respeto a las deidades tutelares –los cerros, los manantiales, la Pachamama- tienen un efecto en los valores de convivencia comunitaria. En la cotidianidad de la vida estas comunidades mantienen un diálogo con sus divinidades a través de sus ritos, los cuales consisten en “dar y recibir, en forma recíproca, toda fuente de vida”¹⁸.

Necesitamos promover la “economía del don”¹⁹. El modelo progresista de crecimiento económico abre una brecha entre el propio desarrollo económico y la dimensión solidaria en la comunidad humana, “pensar de manera solidaria es pensar en contra del mercado y del interés individual”²⁰. En este sentido, el Buen Vivir, como aspiración legítima y ancestral de los pueblos originarios, es una concepción de la vida que rechaza los requerimientos del desarrollo económico moderno:

el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo

18 Uribe, Teodoro (2007). “Destrucción y construcción de solidaridad y diaconía después de la llegada del cristianismo en los pueblos indígenas en la cultura andina” en De la Torre, Margarita y Roberto Zwetsch, organizadores (2007). *Diaconía y Solidaridad desde los pueblos indígenas*. San Leopoldo: Editora Sinodal / CETELA, p. 73.

19 Casaldáliga, Pedro y José María Vigil (1992). *Espiritualidad de la Liberación*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, p. 72.

20 Regazzoni, Quinto (2009). “El anuncio del Reino y la “Vida Buena” (Sumak Kawsay)”, en *Umbrales. Revista de actualidad religiosa latinoamericana*. Montevideo: Sacerdotes del Corazón de Jesús, octubre, No. 202, p. 17.

del consumidor, etc. El buen vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El buen vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza.²¹

El buen vivir se opone al “vivir mejor”, porque este último es el ideal de una sociedad de consumo, equivale a “vivir mejor que los demás” y supone “una ética del progreso ilimitado y nos incita a una competición con los otros para crear más y más condiciones para vivir mejor”. Pero para que algunos vivan mejor, otros deben vivir mal. El buen vivir, por el contrario, apunta a “una ética de lo suficiente para toda la comunidad y no solamente para el individuo”²².

3. COMPARTIR LA VIDA: EL CAMINO DE UNA TEOLOGÍA SOLIDARIA, DE LA GRATUIDAD Y LA GRACIA

La teología, en su diálogo con la economía, también debe responder a esta necesidad de recrear nuevas relaciones humanas y con el resto de la creación, basadas en la solidaridad y la reciprocidad, en el respeto al carácter sagrado de la vida y al proyecto liberador de Jesús quien ha venido a traernos vida en abundancia. La teología no debe plegarse a la actual situación de injusticia estructural, sino que ha de ser crítica y liberadora contribuyendo a cambiar el curso de la historia hacia relaciones de fraternidad-sororidad. La teología

21 Dávalos, Pablo (2008). “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo” en *ALAI. América Latina en Movimiento*, 5 de julio.

22 Boff, Leonardo (2012). “¿Vivir mejor o el buen vivir?” en *Agenda Latinoamericana Mundial*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, p. 66.

ha de estar atenta y abierta a las iniciativas surgidas en los diferentes foros de solidaridad... El más importante es el Foro Social Mundial de Porto Alegre, espacio de encuentro y de reflexión de los movimientos de resistencia global para la supresión de la dominación imperialista de los mercados en cada país y en las relaciones internacionales, y para la búsqueda de alternativas que den prioridad al desarrollo humano, y no solo al crecimiento económico selectivo... Este Foro representa la corriente cálida de las alternativas frente a la corriente fría de la ortodoxia neoliberal. Hay que valorar positivamente la presencia de teólogos y teólogas de muchas religiones en el Foro... Con ella queremos demostrar que el lugar social de la teología en el siglo XXI no son las cumbres de Davos, donde se reúnen los representantes del poder económico mundial, sino los movimientos de resistencia global, que movilizan a millones de ciudadanos y ciudadanas con propuestas de una sociedad sin exclusión donde quepamos todos los seres humanos.²³

Esta teología se construye desde una espiritualidad comprometida con la defensa de la vida, sobre todo de la vida de los más vulnerables, con la vida allí donde sufre mayores amenazas. Es una espiritualidad que nos acerca a las personas más débiles para luchar junto a ellas. Y esta espiritualidad debe permear los modelos económicos para hacerlos más sensibles a las necesidades humanas. Se trata de una economía espiritual donde el anuncio del Dios de la Vida signifique proponer

una economía donde los pobres y marginados tengan condiciones para una vida digna. Es proponer una economía que “escuche los clamores de los pobres” y que tenga como uno de sus principales objetivos, sino el principal, la atención de las necesidades de los más débiles. Es proponer una economía que no atienda solamente los deseos de los consumidores (los que tienen dinero)... sino

23 Tamayo, Juan José (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, p. 193.

que atienda prioritariamente las necesidades de todas las personas. Eso es proponer una economía espiritual. Es obvio que el campo económico no agota toda la realidad humana, que la buena noticia de Jesús no puede ser reducida a la economía; pero también es claro que sin la producción, distribución y consumo de los bienes materiales no hay vida, ni buena noticia.²⁴

Néstor Míguez destaca la inevitable confrontación entre la fe cristiana y el actual sistema de acumulación financiera posmoderna. El mercado no puede seguir decidiendo quién vive y quién muere, porque la vida es un don de Dios y, desde el compromiso evangélico, hay que revertir todos estos mecanismos de injusticia y muerte.

Cuando el mundo “se organiza desde la exaltación del pecado como virtud, cuando los sistemas solidarios son reemplazados por sistemas de capitalización, cuando la vida es arrancada de las manos de su creador y entregadas a poderes sin espíritu de vida, sin sentido y sin esperanza”²⁵, el proyecto de Jesús, el reinado de Dios, puede generar una capacidad y un poder diferente, el poder de dar vida para todos y todas sin privilegios. La utopía de Jesús, la vida plena, nos invita a “pararnos más allá de este dolor mediante el testimonio, a descolonizar nuestras prácticas de vida, no solo en los grandes espacios económicos o políticos, sino también en nuestras actitudes cotidianas”²⁶.

24 Sung, Jung Mo (2005). “Teología y economía: una introducción” en *Fe y Pueblo*. La Paz: ISEAT, No. 8, diciembre, p. 26.

25 Míguez, Néstor O. (2005). “Yo soy de aquí y soy de allá. La oiko nomía en 1 Timoteo” en *RIBLA*, No. 51.

26 *Idem*.

Una teología solidaria será también inevitablemente una teología de la gratuidad. La espiritualidad de Jesús es una espiritualidad de la gracia y de la gratuidad. El reino de Dios irrumpe en la historia humana no porque la humanidad lo mereciera, sino como resultado de un gesto libre y gratuito de Dios que se manifestó de manera definitiva en la vida y las acciones de Jesús. El reinado de Dios es un don, nos ha sido dado y es nuestra decisión aceptarlo o no. Uno de los frutos de haber acogido el reinado de Dios, es el sentimiento de gratitud.

Valoremos lo que tenemos y lo que somos como algo que nos ha sido dado. Si en verdad mucho de lo que tenemos puede ser el fruto de nuestro propio esfuerzo, no olvidemos que todo lo que logramos en la vida, en cualquier orden, refleja no solamente la bondad de Dios sino que lo logramos realmente en la compañía y el sostén de otras personas. Todo lo que existe ha sido creador desde el amor y para ser acogido y compartido en el amor.

En opinión de Sallie Mc Fague²⁷ este es un amor revolucionario porque ama al débil y vulnerable tanto como al fuerte y hermoso. La profundidad de la divinidad debe ser el amor que da vida a todo y desea la reunificación con toda vida. Una comprensión del amor como algo que unifica y reúne es básica para una interpretación de

Una teología solidaria será también inevitablemente una teología de la gratuidad. La espiritualidad de Jesús es una espiritualidad de la gracia y de la gratuidad. El reino de Dios irrumpe en la historia humana no porque la humanidad lo mereciera, sino como resultado de un gesto libre y gratuito de Dios que se manifestó de manera definitiva en la vida y las acciones de Jesús.

27 Mc Fague, Sallie. "Dios como madre" en Ress, Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup, editoras (1994). *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Santiago de Chile: SELLO AZUL, págs. 297-308.

la fe cristiana como plenitud para todos y todas, que rompe todos los esquemas, que no es jerárquica y es inclusiva²⁸. El mundo es un espacio que acoge a la multiversidad²⁹ de las formas de la existencia, para que estas vivan y convivan en el respeto, la admiración mutua, la reciprocidad y la solidaridad.

Somos seres que vivimos y crecemos en medio de un tejido de relaciones, somos interdependientes, necesitamos de los demás para llegar a ser, para alcanzar metas, para realizar nuestra vocación solidaria en el mundo. Solamente la disposición para acoger la gracia de Dios, para acoger su reinado, hace posible el viraje necesario que nuestro mundo necesita. Jung Mo Sung advierte la necesidad de colocar el mensaje de la gracia en el contexto socio-económico actual como superación de relaciones excluyentes y jerárquicas.

Debemos presentar el tema de la gracia en términos del sistema económico y social de hoy. La sociedad identifica la función y el lugar social de una persona con su dignidad. Se requiere luchar para modificar la estructura y las relaciones de producción, así como derrumbar la jerarquización étnica y cultural producida desde el siglo XVI; al mismo tiempo, precisamos tener claro que la función y dignidad humanas son distintas y una no exige el fin de la otra. Necesitamos luchar para que la dignidad de una persona o un grupo social sea reconocida y respetada por todos, con independencia de su lugar y función en el sistema social y productivo; vale decir, gratuitamente, pero eso no puede significar una lucha por un sistema sin diferencia de lugar y función.³⁰

28 *Idem*.

29 Multi-verso o pluri-verso son términos empleados por los defensores del buen vivir para expresar de manera más plena que la creación es una realidad múltiple y diversa de la cual somos parte.

30 Sung, Jung Mo (2011). "Luchas de liberación y Dios en nosotros: articulación entre relaciones intersubjetivas y la producción económica" en *Pasos* No. 152, julio/septiembre. San José: DEI, p. 47.

Ser sensibles y agradecidos, no egoístas e indiferentes. Este es el mensaje del Evangelio de Jesús, de la voz antigua y nueva de nuestro hermano mayor. Esta es también la voz de los abuelos y abuelas que han legado una espiritualidad de la gratuidad del buen vivir a los pueblos originarios de Nuestra América. “La gratuidad es un rasgo fundamental del espíritu latinoamericano ‘Gracias a la vida, que me ha dado tanto’ cantaba Violeta Parra. Siempre, ‘gracias a Dios’ que nos lo ha dado todo, dice nuestro Pueblo”. Esta es una actitud “que no contabiliza, que no acumula, que da y recibe, se da y se acoge, que vive al día sin ansiedades y sabe amanecer diariamente, que ha aprendido a creer en el futuro y hasta a soñar con él”³¹.

Esta actitud es también un modo alternativo de vida que afirma la esperanza en una vida mejor, en una vida posible y donde todos tengan cabida. De manera especial, la fiesta y la danza en los pueblos originarios comunican el sentimiento de gratuidad y “dan cuerpo concreto a la vocación originaria del ser humano. Él existe para captar la majestad del universo, la belleza de la Tierra y la vitalidad de todas las cosas. Si todo existe para resplandecer, el ser humano existe para festejar y danzar ese resplandor”.³²

4. CELEBRAR Y COMPARTIR: EL CAMINO DE UNA LITURGIA QUE ALIMENTA LA ESPERANZA

La liturgia cristiana se nutre de gestos y palabras, de signos sensibles que alimentan la fe y la esperanza de las comunidades

31 Casaldáliga, Pedro y José M. Vigil, *op. cit.*, p. 72.

32 Boff, Leonardo (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Editorial LUMEN, p. 163.

en su seguimiento al evangelio de Jesucristo. La palabra y la mesa han constituido, desde sus orígenes, las acciones simbólicas esenciales del culto cristiano. La proclamación del evangelio está intrínsecamente ligada a la mesa de la comunión, donde se comparte el pan y el vino, donde la vida es afirmada como el mayor don de Dios. Si hemos dicho que compartir el alimento ha sido un gesto fundante de la vida de la comunidad cristiana, esto se entiende a la luz de la centralidad que ha tenido la celebración de la eucaristía en el testimonio y la misión de la iglesia.

¿Cómo podría nuestra liturgia hoy fortalecer la dimensión de la solidaridad, de la mesa compartida, de los dones que se ofrecen en libertad y gratuidad, de la pascua cristiana que es pasaje de muerte a vida? Comparto algunas sugerencias.

La liturgia doméstica versus la liturgia del templo

Las comidas de Jesús se desarrollaron fundamentalmente en las casas. Los evangelios dan cuenta de la postura crítica de Jesús en relación al templo de Jerusalén, la casa de oración que se había vuelto “cueva de ladrones”. Desde esta tensión, Rafael Aguirre ha identificado dos prácticas económicas diferentes. El Templo representa una economía de redistribución, un sistema que centraliza y distribuye los recursos bajo el control y la lógica de autoridades sacerdotales o estatales. La casa, en cambio, apunta hacia una economía de reciprocidad, donde

Ya sea un templo o una casa, el espacio litúrgico debe promover los valores del reino que se encarnan históricamente en el espacio doméstico como posibilidad de construcción de una comunidad de iguales, donde la reciprocidad, la gratuidad y la equidad del espacio sean signo de una nueva economía

todos dan y reciben, donde cada miembro es valorado en su dignidad propia. Así, la casa podrá expresar mejor valores del Reino de Dios como la gratuidad, la participación y el servicio³³.

El espacio primigenio de la liturgia cristiana fue doméstico. Es la espiritualidad evangélica y pascual la que determina la espiritualidad del espacio. Si la mesa eucarística está situada en el centro del espacio litúrgico, ello debe obedecer ante todo a la vocación diaconal de la iglesia, no a criterios arquitectónicos. Ya sea un templo o una casa, el espacio litúrgico debe promover los valores del reino que se encarnan históricamente en el espacio doméstico como posibilidad de construcción de una comunidad de iguales, donde la reciprocidad, la gratuidad y la equidad del espacio sean signo de una nueva economía —una nueva ley, *nomos*, que organiza el *oikos*, la casa-, de un nuevo orden y relacionamiento para convivir en la casa común que habitamos como iglesia —casa, templo- y como humanidad —tierra, mundo habitado, *oikoumene*.

La liturgia como memoria y actualización

“Hagan esto es memoria de mí”, fueron las palabras de Jesús para su comunidad en aquella cena previa a su entrega en la cruz. Por ello, la liturgia cristiana ha sido siempre memoria y actualización de los gestos salvíficos de Dios en la historia de su pueblo. La memoria de la historia de la salvación otorga a la iglesia el sentido de su testimonio y de su identidad como comunidad de resurrección y vida; la actualización de esa salvación es la interpelación constante del evangelio para que

33 Aguirre, Rafael (1994). *La mesa compartida*. Santander: Editorial Sal Terrae, p. 130.

la iglesia siga siendo signo del reino de Dios y su justicia que Jesús vino a anunciar. En su acción de gracias, la comunidad cristiana alaba a Dios por el don de la vida eterna en Jesucristo; la comunidad de fe es el resultado de ese don. Por otro lado, la comunidad misma se ofrece a Dios en gratitud y pide su bendición para que su testimonio y entrega estén en sintonía con la voluntad divina.

Al dar gracias por las grandes obras de Dios en el pasado, la comunidad también proclama su fe en la continuidad de esos actos de Dios en el presente y el futuro. Agradecer a Dios por Jesucristo es celebrar su presencia viva en medio nuestro, “es confiar que ese Jesús que murió y resucitó nos sigue acompañando en la fuerza de su Espíritu, orientando la vida de la iglesia que construye el reino de paz, gozo y justicia”³⁴. La Cena del Señor se orienta sobre el eje de la gratitud, que nos lleva al compromiso con Dios y con la comunidad, actualizando, en gestos concretos de amor y servicio, la entrega de Jesús por la vida de su pueblo.

Hacer memoria de la liberación que transmite la pascua de Jesús, nos lleva a actualizar esa memoria en América Latina en la celebración de las luchas de las comunidades por transitar hacia mejores situaciones de vida. Celebrar-actualizar la pascua es no sólo asumir un estilo autóctono en el rito. Es también hacer de su contenido el reconocimiento de la acción salvadora que Dios está realizando ahora en cada gesto de vida y solidaridad, la cual también opera por medio de las acciones de la asamblea pascual que resiste a una cultura dominante deshumanizante e injusta. Diego Irarrázaval

34 López, Amós (2004). *Celebrando con los Salmos. Una guía bíblica para el culto cristiano*. La Habana: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, p. 69.

entiende la liberación pascual como transformación de la historia, y siente así mismo que el pueblo de Dios en el continente lo experimenta intensamente a través de sus ritos y festejos. Comenta el autor:

Veo que la población celebra el cambio de su acontecer cotidiano: del dolor de cada día al gozo, de la segregación humana a la comunión, de la carencia a la abundancia.

Esto tiene un contenido implícitamente pascual, se trata de un proceso de ruptura con la muerte cotidiana para abrazar la vida que Dios da a su pueblo. La fiesta está cargada de esperanza. Hay una visión de lo anhelado: consuelo de parte de Dios, salud, comunidad, bienes materiales, relaciones humanas positivas, mayor identidad y praxis creyente. La oración festiva expresa estos anhelos... la vivencia y la teología pascual son expresados sobre todo de modo simbólico, y a veces mediante conceptos. La gente comunica, con símbolos festivos, su ser comunidad, relaciones de género, su aprecio por la naturaleza, al trabajo, la salud, la sexualidad, lazos sociales, el valor de comer, beber, jugar, el arte y la espiritualidad, el poder y la organización.³⁵

En realidad, no hay verdadera eucaristía sin justicia social y comunicación económica.

El signo vital de la iglesia, así como de su liturgia, es el pan compartido.

La liturgia como espacio de juicio ético

Compartir el pan y el vino en la mesa de Jesús, es una invitación permanente a la práctica de la solidaridad y la justicia inspirados en aquel que llamó bienaventurados a quienes tienen “hambre y sed de justicia”, afirmando que serán saciados. En realidad, no hay verdadera eucaristía sin justicia social y comunicación económica. El signo vital

35 Irrarrázaval, Diego. *Teología en la Fe del Pueblo*. San José: DEI, 1999, p. 236.

de la iglesia, así como de su liturgia, es el pan compartido. Todo lo que la iglesia dice y hace —en seguimiento y fidelidad a Jesús— se condensa en forma de alimento que sustenta y vincula a los seres humanos³⁶.

Uno de los cantos que en la vida de las comunidades cristianas en América Latina anima el momento litúrgico de la Cena del Señor dice: “Bendice, Señor, nuestro pan, y da pan a los que tienen hambre y hambre de justicia a los que tienen pan”³⁷. Ese es el sentir fundamental de este momento litúrgico, que expresa a la vez el sentido profundo del testimonio de la iglesia: ser comunidad de inclusión, de acogida, de solidaridad, donde la mesa compartida siga anunciando la presencia salvadora del Dios de Jesús.

La liturgia como hospitalidad y ofertorio

El comer juntos y celebrar las alegrías de la vida es algo inherente a nuestra cultura latinoamericana. La familia, reunida alrededor de la mesa, encuentra un espacio de re-creación donde se fortalece el amor, el cariño, el sentido de pertenencia, las relaciones humanas, el disfrute de una comunión que la vida convulsa de nuestros días casi no nos ofrece.

Una aproximación cultural en la celebración de la eucaristía debe priorizar el sentido de sentarnos a la mesa y comer y compartir juntos, la necesidad de promover la alteridad, la sencillez, la fraternidad, la solidaridad, en oposición a los antivalores del egoísmo, el individualismo y la competencia

36 Pikaza, *op. cit.*, p. 212.

37 Canto escrito por Osvaldo Catena, Argentina. Véase Frosch, Inke y Pablo Sosa, editores (2007). *Canto y Fe de América Latina*. Buenos Aires: Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

que ganan terreno en nuestras sociedades consumistas, marcadas también por la crisis económica y la lucha por la sobrevivencia.

Un valor que resalta la eucaristía es la hospitalidad. El sentirse acogidas y respetadas es algo que las personas buscan hoy con ansiedad. Muchos se acercan a las iglesias buscando afecto, comprensión y cariño. La cena es una invitación abierta para todos y todas quienes entienden que el secreto de la vida es darse a los demás. La hospitalidad de la liturgia primitiva, el sentirse como en casa, el amor comunitario que levanta la autoestima personal fue un valor que con el tiempo se fue perdiendo. La jerarquización del espacio litúrgico también dividió a las personas y el compañerismo dio paso a la masa anónima.

Desde nuestra cultura solidaria y sensible debemos resistir al anonimato de las mega-iglesias, donde no se logra comunión sino aglomeración. La participación consciente y la intercomunicación humana no pueden sustituirse por el impacto de los virtuosos líderes o el espejismo del poder audiovisual y la música que apela solamente a la emoción y no a la conversión ética. Una liturgia así es alienante, no es acción del pueblo. Es consumismo religioso y no encuentro de hermanos y hermanas.

Es importante también que la cena recupere su dimensión de ofertorio. Jesús se ofrece a sí mismo por quienes él ama. La iglesia se ofrece a sí misma por sus semejantes a quienes también debe amar. Lo que ofrecemos a Dios es el fruto de nuestro trabajo, así como nuestras capacidades para servir a la comunidad. Celebrada de esta manera, la comunión nos permite entonces la promoción, a la

La participación consciente y la intercomunicación humana no pueden sustituirse por el impacto de los virtuosos líderes o el espejismo del poder audiovisual y la música que apela solamente a la emoción y no a la conversión ética.

luz de la teología eucarística, de nuestros valores éticos más puros, y a la vez, la posibilidad de ofrecernos a Dios tal y como somos, compartiendo la creatividad y originalidad de nuestro trabajo.

CONCLUSIÓN

Hemos analizado –desde diferentes perspectivas- la urgencia de una economía solidaria como alternativa a un modelo económico excluyente de cuño neoliberal y de progreso ilimitado. La práctica de las comidas de Jesús como signo de nuevas comunidades que promueven una economía de la gratuidad y la reciprocidad, la espiritualidad ancestral de los pueblos originarios de nuestra América que promueve una economía del don, así como la renovación y actualización de la teología y de las prácticas litúrgicas en clave de solidaridad, son caminos posibles que lejos de polarizarse se complementan y fortalecen mutuamente como testimonio común de la presencia viva y actuante de la justicia del reino de Dios.

Para muchos, hoy en día estos esfuerzos se enmarcan dentro de los procesos de descolonización que vive nuestro continente. Se trata de una lucha desde la reflexión y la praxis que propone la liberación de aquellos modelos de dominación coloniales y neocoloniales que impusieron en nuestros pueblos prácticas económicas, políticas y culturales –sustentadas en ingredientes ideológicos y religiosos- cuyos rezagos continúan determinando una realidad de pobreza, exclusión y muerte. Se trata de un doloroso pero necesario camino de deconstrucción mental, cultural e ideológica en búsqueda de caminos propios para alcanzar la ansiada justicia en diálogo fecundo con aquellas energías fundantes provenientes de nuestra fe y de nuestra historia.

Bibliografía:

- Aguirre, Rafael. *La mesa compartida*. (Santander: Editorial Sal Terrae. 1994).
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. (Buenos Aires: Editorial LUMEN. 1996).
- Boff, Leonardo. “¿Vivir mejor o el buen vivir?” en *Agenda Latinoamericana Mundial*. (Buenos Aires: Editorial Claretiana. 2012).
- Buyst, Ione. *Símbolos na Liturgia*. Sao Paulo: Paulinas, 1998, Coleção Celebrar.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad de la Liberación*. (Buenos Aires: Centro Nueva Tierra. 1992).
- Chevalier, Jean (dir.). *Diccionario de los símbolos*. (Barcelona: Herder, 6ta Edición. 1999).
- Foulkes, Irene. *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegetico-pastoral a 1 Corintios*. (San José: DEI, 1996).
- Frosch, Inke y Pablo Sosa, editores. *Canto y Fe de América Latina*. (Buenos Aires: Iglesia Evangélica del Río de la Plata. 2007).
- Gaede, Rodolfo. *Servir a mesa*. (Sao Leopoldo: IEPG. Serie Ensayos e Monografías. 1999).
- Hinkelammert, Franz. “Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno” en *Fe y Pueblo*. (La Paz: ISEAT, No. 8, diciembre. 2005).
- Hornaert, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Coleção “Uma historia do cristianismo na perspectiva do pobre”, (Petrópolis: Vozes. 1995).
- Irrázaval, Diego. *Teología en la Fe del Pueblo*. (San José: DEI, 1999).
- López, Amós. *Celebrando con los Salmos. Una guía bíblica para el culto cristiano*. (La Habana: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba. 2004).
- Mc Fague, Sallie. “Dios como madre” en Ress, Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjurup, editoras. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. (Santiago de Chile: SELLO AZUL. 1994), págs. 297-308.
- Meyer, Gérson, editor. *Cosecha de Esperanza. Iglesia, hacia una esperanza solidaria*. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias. 1988).

Míguez, Néstor O. (2005). “Yo soy de aquí y soy de allá. La oiko nomía en 1 Timoteo” en *RIBLA*, No. 51.

Pikaza, Xavier. *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*. (Estella, Navarra. Editorial Verbo Divino. 2000).

Regazzoni, Quinto. “El anuncio del Reino y la “Vida Buena” (Sumak Kawsay)”, en *Umbrales. Revista de actualidad religiosa latinoamericana*. (Montevideo: Sacerdotes del Corazón de Jesús, octubre, No. 202. 2009).

Santa Ana, Julio de. *Pan, vino y amistad*. (San José: DEI, 1985).

Sung, Jung Mo. “Teología y economía: una introducción” en *Fe y Pueblo*. (La Paz: ISEAT, No. 8, diciembre. 2005).

Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. (San José: DEI. 2005).

Sung, Jung Mo. “Luchas de liberación y Dios en nosotros: articulación entre relaciones intersubjetivas y la producción económica” en *Pasos* 2011, No. 152, julio/septiembre. (San José: DEI. 2011).

Tamayo, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. (Madrid: Editorial Trotta. 2003).

Teixeira, Cesar. “Eucaristía: uma comensalidade conflictiva” en *Revista de Cultura Teológica*. (Sao Paulo: Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Año VIII, No. 30, ene-mar 2000).

Uribe, Teodoro. “Destrucción y construcción de solidaridad y diaconía después de la llegada del cristianismo en los pueblos indígenas en la cultura andina” en De la Torre, Margarita y Roberto Zwetsch, organizadores (2007). *Diaconía y Solidaridad desde los pueblos indígenas*. (San Leopoldo: Editora Sinodal / CETELA. 2007).



Amós López Rubio es pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba. Tiene una Maestría en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Las áreas de su interés académico son: Teología Pastoral, Liturgia, Iglesia y Teología en América Latina, y Ecumenismo.

Comer, beber y disfrutar en Eclesiastés¹

TIMOTHY SANDOVAL

Abstract: This essay argues that the repeated exhortation to “eat, drink, and enjoy” in the book of Ecclesiastes is a species of ‘elite discourse.’ A traditional Judean scribe or scribes who authored Ecclesiastes placed this rhetoric in the mouth of his literary character Qohelet alongside other representations of Qohelet, especially the ‘royal fiction’ of 1:12 to 2: 26, in order to bolster a broader parodic and satiric critique of economic arrangements, and the elites who benefitted from such arrangements, in Ptolemaic Palestine.

¹ Agradezco a los participantes en el seminario sobre Eclesiastés que dicté en la Universidad Bíblica Latinoamericana durante el verano de 2011 por sus preguntas e intuiciones. Algunas de las ideas presentadas en este ensayo las exploré primeramente en este espacio. Agradezco también al Dr. José Enrique Ramírez Kidd por la traducción de este artículo del inglés.

Keywords: Qohelet, Ecclesiastes, Food, Satire, Economics

Resumen: Se sostiene que la repetida exhortación a “comer, beber y disfrutar” en el libro de Eclesiastés es una especie de “discurso de elite”. Un escriba (o escribas) judío tradicionalista, autor de Eclesiastés, puso este tipo de retórica en labios de su personaje literario Qohelet, junto a otras representaciones de Qohelet, especialmente la ficción real de 1:12 a 2:16 con el fin de reforzar una crítica satírica y paródica a las condiciones económicas, y a las élites que se benefician de tales condiciones en la Palestina Ptolemaica.

ENTONCES Y AHORA

A pesar de diferencias evidentes e importantes en la estructura social, política y económica, no resulta difícil señalar analogías generales entre el contexto socio-económico del Imperio Ptolemaico del siglo III aec. y las realidades de la economía global del siglo XXI.² Del mismo modo en que el ordenamiento económico de hoy con sus inmensas desigualdades, permite a unos pocos prosperar mientras que la mayoría lucha por sobrevivir, de igual modo en el Imperio Ptolemaico, mientras unos pocos tenían la posibilidad de festejar, celebrar banquetes y disfrutar las cosas buenas de la vida, la mayoría subsistía en una situación precaria, una mala cosecha bastaba para provocar un desastre económico y una crisis de alimentos.³

Palabras clave: Eclesiastés, Qohelet, Comida, Sátira, Economía.

2 Las diferencias incluyen la organización de modernos sistemas capitalistas *versus* las antiguas economías basadas en la producción agraria; el predominio de varios tipos de gobiernos ostensiblemente democráticos del mundo moderno *versus* los antiguos regímenes imperiales del mundo Mediterráneo, y así por ejemplo.

3 Para la economía helenista en general, ver *Hellenistic Economies* (edited by Zofia H. Archibald, et al; London: Routledge, 2001). Entre las distintas presentaciones disponibles acerca de la situación económica de Judá durante el período helenístico, es todavía influyente la visión de Martin Hengel en *Judentum und Hellenismus: Studien*

El libro de Eclesiastés, o Qohelet, emerge precisamente de este antiguo contexto ptolemaico y a pesar de, o quizás a raíz de, las terribles realidades de ese contexto, la obra insta repetidamente a quienes la leen o la escuchan a “comer, beber y disfrutar” la vida. Este llamado al *carpe diem* es una característica prominente de Eclesiastés que ha sido señalada repetidamente por los especialistas de forma correcta. Dado el rol que la Biblia continúa teniendo en la reflexión ética y teológica alrededor del mundo, es imperativo preguntar: ¿Qué mensaje tiene Eclesiastés para las personas de fe hoy día, cuando exhorta a su audiencia a deleitarse en la bebida y la comida?

Cuando se estudian los pasajes de Eclesiastés sobre el comer, el beber y el disfrutar, casi todos los especialistas reconocen la importancia del contexto socio-económico ptolemaico para comprender las palabras de Qohelet, y el hecho de que encontremos importantes paralelos a estos versículos en otros textos del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, el reconocimiento de este hecho no tiene normalmente mucho impacto en la interpretación de los pasajes sobre el “disfrute” o en el libro como un todo. Este estudio al llamado *carpe diem* en Eclesiastés le dará la debida atención, tanto a los aspectos del contexto socio-político y económico del Imperio Ptolemaico en el cual surgió, como a los importantes textos paralelos sobre el “comer, beber y disfrutar” en las literaturas afines. El préstamo de tales discursos sugiere que los pasajes de “disfrute” en el libro, son instancias de un “discurso de élite” que el autor de Eclesiastés usurpa y coloca en labios de Qohelet, con el fin de reforzar una crítica satírica y paródica a las condiciones económicas, y a las élites que se benefician de tales condiciones en la Palestina Ptolemaica.

EL HORIZONTE ACADÉMICO

Para comprender la verdadera importancia de los textos de Eclesiastés sobre el comer, beber y disfrutar, es necesario alcanzar primero algunas conclusiones acerca de la relación entre el libro de Eclesiastés, su autor y la figura de Qohelet (la voz principal del texto), así como acerca de la posición social del autor. Una revisión de estos aspectos de la discusión académica sobre Eclesiastés no puede realizarse aquí.⁴ Mucho de lo que se dice a continuación sin embargo, supone y apoya la idea de que lo más recomendable es distinguir claramente entre Eclesiastés como libro y “la voz” de Qohelet dentro de este libro. Eclesiastés como libro es el producto de un escriba (o escribas) judío de élite intelectual (no necesariamente de élite política o económica), del siglo III aec. Qohelet, por otra parte, es la invención literaria de este escriba.⁵ Habiendo sido formado en la tradición intelectual y sapiencial de Israel, con su exigencia persistente y total por la justicia social, las perspectivas de este autor son esencialmente tradicionales, la persona y las palabras aparentemente más radicales de Qohelet son construidas por el autor-escriba del libro con miras a la finalidad satírica y crítica del autor.⁶

4 Para esta discusión ver Michael V. Fox in *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 363-77.

5 Aunque escribas judíos e israelitas pertenecientes a la elite intelectual habrían estado en gran medida al servicio de las elites políticas y económicas, y escribas individuales se habrían identificado también con la elite, los intereses y preocupaciones de los escribas en general habrían sido distintos de los intereses ideológicos y las preocupaciones políticas y económicas de la elite.

6 Según esta opinión, aunque el *superscriptio* y los versos iniciales de la obra (1:1-3), así como -al menos- la sección 12:9-10 del primer epílogo, *no* son la voz de Qohelet, son el producto del autor del libro. El resto del/(los) epílogo(s) –Ecles 12:11-14– pueden provenir de otra mano.

A pesar del significativo consenso académico respecto del contexto ptolemaico de Qohelet⁷, los aspectos materiales y socio-políticos del llamado de Qohelet al disfrute, no son generalmente destacados cuando se explica el significado o la relevancia de los pasajes acerca del *carpe diem*. Tampoco es considerado adecuadamente el significado de la propia impotencia de Qohelet frente a la injusticia (cf. 3:16-4:3), o aquellas de sus acciones o actitudes que pueden ser vistas como opresivas (cf. especialmente 2:4-9). Por el contrario, el llamado al *carpe diem* es interpretado fundamentalmente de un modo idealista, casi como una conclusión cuasi-filosófica o teológica-moral relativa a lo que podría ser considerado valioso para los “mortales”, una respuesta a las dificultades existenciales de cualquier y toda vida humana.⁸

Para la mayoría de los comentaristas, el llamado de Qohelet al *carpe diem* es así una conclusión positiva, si bien fatalista, que emerge de la visión más “pesimista” o “escéptica” respecto de la posibilidad de una vida humana significativa de cara a la inevitabilidad de la muerte.⁹ Para Qohelet, el fallecimiento de una persona nulifica las promesas sapienciales tradicionales de una “buena vida” como recompensa por una existencia virtuosa.¹⁰ Sin embargo, no se considera a Qohelet enteramente

7 Solo ocasionalmente se sugiere una fecha no helenística para datar el Eclesiastés. C.L. Seow, por ejemplo, ubica a Qohelet en el período persa tardío; ver “Linguistic Evidence and the Dating of Ecclesiastes,” *JBL* 115.4 (1996): 643-666.

8 La comprensión de Fox sobre Eclesiastés, y su insistencia de que la mejor traducción para el término *bevel* es “absurdo”, está marcadamente influida por la filosofía existencialista de Albert Camus. Ver Fox, *A Time to Tear Down*, esp. 8-11.

9 Para una discusión acerca del pesimismo y/o escepticismo en Qohelet, ver Vélchez, *Eclesiastés*, 33-36.

10 Proverbios es considerado usualmente como el ejemplo fundamental de la perspectiva sapiencial que asume la conexión “prosperidad – vida virtuosa”;

pesimista o escéptico dado que, aunque el libro concluye que comer y beber (y el disfrute de estos), es el “bien máximo” que una persona puede encontrar en el mundo, esto es al menos “algo”. Como Samuel L. Adams dice: “Cuando la fuerza de los pasajes sobre el “disfrute” se toma en cuenta, resulta inseguro considerar a Qohelet un pensador enteramente pesimista”.¹¹

Otros especialistas, principalmente Eunny P. Lee, han intentado modificar el énfasis sobre el pesimismo de Qohelet y destacar con mayor fuerza el llamado del libro al disfrute.¹² Lee por ejemplo, afirma: “Lo que Qohelet dice acerca del disfrute es que no hay... nada mejor que las actividades básicas que sostienen la vida humana y la hacen significativa. Comer y beber, trabajar y descansar, estar con la personada amada, -estos placeres simples y mundanos revelan la bondad de la vida y la hacen más digna de ser vivida”.¹³ Para Lee, el disfrute de la vida se convierte en una especie de obligación religiosa para Qohelet. Como ella señala: “Aún las circunstancias desfavorables tienen que ser totalmente afrontadas y disfrutadas, dado que una vida auténtica tiene

cf. Vélchez, *Eclesiastés*, 49-52. Este nexa “Acto-Consecuencia” o “Tun-Ergehen Zusammenhang” es, sin embargo, entendido usualmente de un modo demasiado simplista. La presentación clásica de este tema es hecha por Klaus Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im alten Testament?” *ZTK* 52 (1955):1-42. Ver además el trabajo Samuel L. Adams, *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* (Leiden and Boston: Brill, 2008). Para un análisis alternativo de esta retórica, ver por ejemplo, Bernd Janowski, “Die Tat Kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des >>Tun-Ergehen-Zusammenhangs<<,” *ZTK* 91 (1994): 247-71, y Timothy J. Sandoval, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (Leiden and Boston: Brill, 2006).

11 Adams, *Wisdom in Transition*, 138.

12 R. N. Whybray, “Qoheleth, Preacher of Joy,” *JSOT* (1982): 87-98. Eunny P. Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric* (Berlin: de Gruyter, 2005).

13 Lee, *Vitality*, 82.

tanto su dosis de alegría como de sufrimiento”. Esto se debe, como sugiere Lee, a que para Qohelet “lo bueno y lo malo están misteriosamente entreteljidos en la fábrica de la vida”.¹⁴

Estas diferentes perspectivas de Qohelet presentan esencialmente una comprensión filosófica idealista o teológica-moral acerca de la retórica de Qohelet sobre el comer, el beber y el disfrutar. Tal interpretación, sin embargo, no sorprende, dado que esto es lo que sugiere una lectura sencilla de estos pasajes. Como Qohelet sostiene en 2:24 “el único bien del hombre es comer y beber y disfrutar del producto de su trabajo, y aún esto he visto que es don de Dios”, una conclusión repetida esencialmente en otros pasajes sobre el “disfrute” en 3:12-13; 5:18; 8:15 y 9:7-9 (cf. 3:22; 7:14 y 11:9). Qohelet no ofrece un análisis de situación elaborado a partir de una crítica socio-económica. Su retórica tiende más bien a una reflexión cuasi-filosófica, existencial y teológica-moral. Después de todo, él explora que “ventaja” (*yitron*) puede obtener una persona de su “trabajo” o su “esfuerzos” (*amal*) en esta vida “bajo el sol”, como lo dice 1:3; y por medio de una reflexión sobre la inevitabilidad de la muerte que hace todo “absurdo” (*hevel*), él pregunta qué es “bueno” (*tob*) hacer para los mortales, como lo dice 2:3.¹⁵ Sin embargo, a pesar del tono filosófico, existencial y moralista de la tendencia retórica de Qohelet, las connotaciones económicas y materiales de varios términos claves de su discurso pueden percibirse aún.

14 Lee, *Vitality*, 54, 57. Una perspectiva que destacase críticamente el contexto económico y socio-político de la Palestina ptolemaica insistiría, por el contrario, en que no hay nada de “misterioso” en el sufrimiento causado por la opresión política y económica.

15 Para una discusión adecuada de la mayoría de estos temas, ver Fox, *A Time to Tear Down*, 27-119; cf. Vilchez, *Eclesiastés*, 431-441. Ver también el análisis de Pedro Zamora in *Fe, Política Y Economía: Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2002), esp. 39-170.

El autor del libro emplea este hecho con el fin de construir una crítica satírica de Qohelet y de élites semejantes a él, incluyendo la conclusión de éstos respecto del comer y el beber.

Elsa Tamez es una importante excepción a la tendencia de entender el mensaje de Eclesiastés de una manera excesivamente idealista o teológica-moral. Tamez lee los pasajes acerca del comer, beber y disfrutar en Eclesiastés directamente a la luz de las realidades políticas y socio-económicas del Imperio Ptolemaico. Sostiene que el llamado de Qohelet al disfrute es positivo; pero es positivo no porque Qohelet o el autor del libro se haya resignado a un tipo de conclusión existencial, que asume que esta es la única forma de felicidad posible, o porque el disfrute sea un tipo de deber religioso. Es positiva, porque en un mundo caracterizado por la opresión económica, donde los horizontes para la acción política significativa por la justicia se han cerrado, tal comer y beber, siendo en sí mismo un acto afirmativo y simbólico, es también un acto político real, una resistencia encarnada a la muerte y ligada a las condiciones políticas y socio-económicas del imperio. Para Tamez, Qohelet afirma la vida y “propone retar la lógica de porquería viviendo, en medio de ella, una lógica de ‘no porquería’, cuya síntesis es el comer pan, beber vino con alegría y gozar con alguien a quien se ama”.¹⁶

Tamez, adecuadamente, toma en serio el contexto político y socio-económico ptolemaico a la hora de entender los pasajes sobre el “disfrute”. Sin embargo, dado que ella ve al autor del libro como una figura aristocrática (tal vez el mismo Qohelet), no considera tampoco que tales pasajes sean instancias de un

16 Elsa Tamez, *Cuando los Horizontes se Cierren: Relectura del Libro de Eclesiastés o Qobélet* (San José, Costa Rica: DEI, 1998), 55.

discurso de élite que el autor del libro se ha apropiado con el fin de criticar y satirizar a las élites y sus prerrogativas.¹⁷

EL TEXTO Y SUS PARALELOS

Los especialistas identifican usualmente siete textos principales en Qohelet que exhortan al oyente o lector/a del libro, a disfrutar aspectos de su existencia terrenal (2:24; 3:12-13; 3:22; 5:18; 8:15; 9:7-9; 11:9). Cinco de ellos incluyen un llamado explícito a comer y beber (3:22; 11:9 no lo hacen). El más famoso de estos pasajes del “disfrute” es Eclesiastés 9:7-9: “Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino, porque Dios ya ha aceptado tus obras; lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza, disfruta la vida con la mujer que amas, todo lo que te dure esa vida fugaz, todos esos años fugaces que te han concedido bajo el sol; que ésa es tu suerte mientras vives y te fatigas bajo el sol”. Los comentaristas, casi en su totalidad, señalan que estos pasajes del “disfrute”, especialmente Eclesiastés 9:7-9, tienen mucho en común con otros textos bíblicos y del antiguo Cercano Oriente bien conocidos. El famoso llamado de Isaías 22 a “comer y beber, que mañana moriremos”, así como el discurso de Siduri a Gilgamesh en la gran épica babilónica y ciertos Cantos del Arpista de Egipto, particularmente el canto de Antef, han sido correctamente señalados.¹⁸

Los versículos 12 y 13 del difícil capítulo 22 de Isaías dicen: “El Señor de los ejércitos os invitaba aquel día a llanto y a

¹⁷ Tamez llama al autor un “aristocrático renegado,” *Horizontes*, 221.

¹⁸ Existen otros paralelos, para una lista completa ver Hans Wildberger en relación a Isa. 22:13 en *Isaiab 13-27: A Continental Commentary* (trad. T. Trapp; Minneapolis: Fortress, 1997), 373-75.

luto, a raparos la cabeza y a ceñir sayal; pero vosotros, fiesta y alegría, a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino, ‘a comer y a beber’ que mañana moriremos”.

El discurso de Siduri a Gilgamesh¹⁹ dice:

Gilgamesh, ¿hacia dónde corres?
La vida que persigues no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
La vida la guardaron en sus manos.
Tú, pues, Gilgamesh, (deja) que tú vientre se llene,
Día y noche diviértete
Cada día haz una fiesta jubilosa,
Día y noche danza y toca (la música).
Que tus vestidos estén limpios,
Tú cabeza lavada, tú bien bañado.
Presta atención al joven que toma tu mano.
Que tu esposa se deleite en tu seno.
¡Esta es la tarea de la humanidad!²⁰

La sección más relevante del Canto de Antef incluye lo siguiente:²¹

¡Que tu corazón esté alegre, que se olvide de que un día serás un *akh* (“personalidad eficaz”)!

Sigue tu deseo, todos los días de tu vida. Derrama mirra sobre tu cabeza, vístete de lino fino y perfúmame con las maravillas reservadas a Dios. Deja que crezcan tus gozos y no dejes que tu corazón se entristezca.

¹⁹ La literatura sobre Gilgamesh es extensa.

²⁰ Según la traducción de R. Labat citada en Vélchez, *Eclesiastés*, 361-62.

²¹ Estudios sobre Antef y otros textos relacionados se incluyen en: Shannon Burkes, *Death in Qobeleth and the Egyptian Biographies of the Late Period* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

Sigue tu deseo y los placeres que añoras. Haz lo que quieras en la tierra, no aflijas tu corazón, hasta que venga para ti el día de las lamentaciones. Porque el Dios de corazón tranquilo no escucha las lamentaciones, y los gritos de duelo no libran al hombre del más allá.

¡Disfruta del día, sin cansarte!

Mira, nadie se lleva sus bienes consigo.

Mira, nadie ha vuelto después de haber entrado allí”.²²

Es claro que el llamado de Qohelet a comer, beber y disfrutar está relacionado de algún modo con estos textos. Sin embargo, aunque los especialistas usualmente apuntan a esta conexión entre Eclesiastés y los paralelos del antiguo Cercano Oriente, la discusión raramente va más allá del reconocimiento general de esta similitud, y del hecho de que la “sabiduría” es un “fenómeno internacional”. Si se discute algo más, usualmente esto tiene que ver con el punto de: si se puede o no, demostrar la dependencia literaria entre Eclesiastés y alguno de estos paralelos de las literaturas relacionadas. Usualmente existe poca o ninguna consideración respecto al tema de ¿qué sugiere la incorporación de este tipo de discurso en Eclesiastés para la comprensión de los pasajes de Qohelet acerca del “disfrute” o para comprensión del libro en su conjunto?

A pesar de los esfuerzos de algunos eruditos, no se puede demostrar una dependencia literaria directa entre las palabras de Qohelet y alguno de estos textos paralelos del antiguo Cercano Oriente. La relación puede consistir entonces, en que el autor de Eclesiastés empalma aquí con un bien conocido motivo literario del antiguo Cercano Oriente, como algunos han sugerido. Sin embargo, es probable que la relación entre

²² Jean Lévêque. *Sabidurías de Mesopotamia*. Documentos en torno a la Biblia No. 26. (Estella-Navarra: Verbo Divino, 1996), p. 106.

Eclesiastés y los paralelos del antiguo Cercano Oriente sea más fuerte y más significativa, que el solo hecho de que el autor bíblico desarrolle un motivo ampliamente conocido.

Algunos estudios recientes sobre la educación y el entrenamiento de escribas en la antigüedad, tal como los realizados por David M. Carr, sugieren que los escribas en el antiguo Cercano Oriente no aprendían solamente a leer y escribir. Su educación los entrenaba en una visión de mundo particular a los escribas, en una orientación moral basada en un conocimiento profundo (normalmente por medio de la memorización y la recitación), de textos relevantes culturalmente.²³ En el antiguo Judá e Israel, algunos textos que llegarían a convertirse después en textos bíblicos, habrían servido especialmente para esta función. Esto sugiere que los escribas habrían comprendido profundamente no solo la tradición moral de Israel, con su énfasis en una justicia social paternalista y patriarcal. Sugiere también, que por medio de su formación, los escribas estarían versados también en textos culturalmente significativos de los pueblos de alrededor.²⁴

Muchos eruditos reconocen por ejemplo, que los escribas responsables del libro de Proverbios conocieron alguna versión de la Instrucción de Amenemope, e incorporaron mucho de esta importante obra egipcia en un texto fundacional de la educación israelita. Pocos dudarán que Gilgamesh sea

23 Ver especialmente David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005).

24 El viaje aludido por Ben Sira (Eclo 39:4), por ejemplo, habría puesto a los escribas en contacto con una variada serie de textos del antiguo mundo Mediterráneo y del antiguo Cercano Oriente. Cf. también el caso de la transmisión de la obra egipcia Amenemope a Israel, discutida por Michael V. Fox in *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2009), 753-67.

un texto mesopotámico de un enorme significado cultural. Discursos egipcios que promovían el disfrute de la vida de cara a la muerte, como el Canto de Antef, podrían ser vistos también como textos culturales de gran valor, especialmente dado que tales textos representan una desviación importante de la ideología egipcia anterior, respecto de la vida en el más allá.²⁵ La evidencia de Qohelet sugiere que al menos algunos escribas judíos estaban bien familiarizados con estos discursos y tradiciones.

La probabilidad de que la relación entre los pasajes sobre el “disfrute” en Eclesiastés y sus paralelos del antiguo Cercano Oriente, sea más significativa de lo que usualmente se cree, apunta a una apropiación sofisticada e intencional de un discurso establecido acerca del comer, beber y disfrutar por parte del autor de Eclesiastés. Este autor no se limita, sin embargo, a incorporar un motivo bien conocido en su texto simplemente. Él usurpa un tipo particular de discurso elitista y lo coloca en labios de su personaje literario Qohelet con un fin particular en mente, a saber: la construcción de una crítica satírica o paródica de las prerrogativas de una elite y de sus estructuras económicas.

COMER, BEBER Y DISFRUTAR COMO UN DISCURSO DE ÉLITE

Distintos factores apuntan al hecho de que la exhortación a comer, beber y disfrutar, tanto en Qohelet como en todo el antiguo Cercano Oriente, es una forma de discurso de elite. La épica de Gilgamesh por ejemplo, con su importante paralelo a la retórica del disfrute en Qohelet, celebra las hazañas

²⁵ Burkes, *Death in Qoheleth*, 162-69.

militares y las virtudes heroicas de un estrato elitista de la sociedad mesopotámica. El discurso de Siduri no presenta por supuesto, las propias palabras de Gilgamesh. Ellas están dirigidas sin embargo, a esta figura de elite descrita como un rey fabuloso, rico y poderoso, quien a pesar de su posición y privilegio está profundamente agobiado por el hecho de la mortalidad humana. El Canto de Antef, de igual modo, está asociado con una figura de elite, el faraón Antef, que se ubicaba en la cúspide de la antigua sociedad egipcia. Al igual que Gilgamesh, Antef es también una persona apesadumbrada por la mortalidad humana, y que refleja una actitud pesimista hacia la inevitabilidad de la muerte. En lo que resulta un giro extraordinario respecto de opiniones anteriores respecto a la muerte en la antigua sociedad egipcia, la inscripción de Antef no ve la vida en el más allá como una salida positiva para la existencia. El Canto exhorta a todos aquellos que pasan junto a la tumba de Antef al *carpe diem*. Otros cantos del arpista (y otros textos egipcios), ofrecen sugerencias similares, mientras que otros textos parecen incluso polemizar explícitamente contra la visión pesimista de la muerte y el más allá promovidas por Antef.²⁶ El hecho de que todos estos textos egipcios, tanto aquellos con una visión positiva del más allá como aquellos con una visión negativa de la muerte, provienen de inscripciones funerarias, sugiere que ellos representan el punto de vista (y las polémicas propias) de un estrato elitista de la sociedad egipcia. Es claro que solo tales elites habrían tenido los medios materiales para realizar tales inscripciones y monumentos de arquitectura funeraria.²⁷

26 Burkes, *Death in Qobeleth*, 165-67.

27 Cf. Burkes, *Death in Qobeleth*, 130, 140, 177, 180 y la discusión más amplia de Burkes sobre los Textos de las Pirámides, los Textos de Sarcófagos (p. 124-35), y la posición social (“la esposa del sumo sacerdote de Ptah en Menfis” y “el sumo

El versículo más famoso de la Biblia acerca del *carpe diem* proviene del capítulo 22 del libro de Isaías. Una versión de las palabras finales de Isaías 22:13 se ha convertido en un dicho común en la lengua española: “Comamos y bebamos que mañana moriremos”. Aunque Isaías 22 es un texto difícil y hay muchas discusiones respecto a la estructura y origen de este pasaje, así como a la naturaleza del incidente (o incidentes) mencionado, es probable que el texto relate eventos que tuvieron lugar durante la crisis asiria que Judá enfrentó en las últimas décadas del siglo VIII aec.²⁸ Parece que, de cara a una amenaza inminente, los “gobernantes de Israel” (v 3), en lugar de esperar humildemente la liberación de Yahvé y responder al llamado de “llorar y lamentarse” y “raparse la cabeza y hacer duelo”, se dedicaron nihilísticamente a “gozarse y alegrarse, sacrificar vacas y matar ovejas, comer carne y beber vino” diciendo “comamos y bebamos que mañana moriremos” (v 13). Aunque no constituye precisamente un paralelo al contexto y a los sentimientos mostrados por Siduri e Antef, el pasaje de Isaías comparte con ellos una valoración del comer, beber y disfrutar que representa las voces de personas de elite de cara a una muerte inevitable, y en este caso inminente.

E.P. Lee, un poco inquieta por la visión social de Qohelet que se desprende de la lectura que ella hace, ha buscado relacionar este llamado al *carpe diem* no solo con paralelos del antiguo Cercano Oriente como Gilgamesh e Antef, sino con otros textos tales como Nehemías 8 y Ester 9, que hablan acerca del comer y beber en un contexto comunal más amplio.²⁹ Estos

sacerdote del dios Toth en Menfis”), de algunos de aquellos individuos asociados con las biografías funerarias (p. 188-204).

28 Wildberger, *Isaiah 13-27*, 347-77.

29 Lee, *Vitality*, 70, 133.

paralelos son apropiados, y es importante mencionarlos, dado que los textos comparten especialmente alguna de la retórica e imaginaria de Qohelet acerca del comer, beber y disfrutar. El llamado elitista de Qohelet al *carpe diem* es, sin embargo, un llamado que resulta distante de la visión del banquete comunal que encontramos en Ester y Nehemías. De hecho, más que rehabilitar a Qohelet como un sabio sensible socialmente, la comparación sirve para destacar la diferencia entre la perspectiva de Qohelet y la de estos otros pasajes.

En primer lugar, el llamado a disfrutar en Neh 8 y Est 9 implica a “todo el pueblo” (Neh 8:1), a “todos los judíos” (Est 9:20). En Est 9 el llamado a compartir se hace explícitamente con los pobres, y con aquellos para quienes “nada se ha preparado” en Neh 8. Por contraste, el discurso de elite que expresa Qohelet no alude en modo alguno al compartir con los desposeídos. En el mejor de los casos, exhorta a un disfrute individual de la comida y la bebida dentro del círculo propio de la persona, la familia, los amigos cercanos (4:7-16), o la mujer que se ama (9:9). Aún 4:7-16, no está preocupado tanto por el mantenimiento de los vínculos comunales como por la seguridad de que la persona sea capaz de disfrutar sus “riquezas” (v 8) con sus compañeros.

Lo que es más llamativo sin embargo, no es tanto la dimensión y naturaleza del compartir al que se llama en Qohelet y en pasajes como Neh. 8 y Est. 9, sino más bien las distintas motivaciones para el comer, beber, disfrutar y compartir que existen en los distintos textos. El comer, beber y compartir comunitarios de Neh. 8 y Est. 9, están motivados en la preocupación institucional por el sustento y el bienestar de la comunidad en un sentido amplio (en Neh 8 esto se da en el contexto de una obligación comunitaria religiosa), y no son el resultado de la angustia individual de cara a la muerte propia, como se da en Qohelet. El matiz elitista de la retórica de

“disfrute” de Eclesiastés podría ser comparado mejor, con las escenas dl banquete “comunal” elitista que encontramos en Ester 1 y Daniel 5.

En todo caso, es claro que los antiguos escribas judíos habrían estudiado e internalizado el tipo de discursos del antiguo Cercano Oriente como los que encontramos en Gilgamesh y Antef. Escribas que pertenecían a una elite intelectual habrían incorporado tales discursos de memoria y, más que consultar y reproducir copias de tales textos al momento de escribir pasajes como Isaías 22 y Eclesiastés 9, o aún Neh 8, ellos habrían procedido más bien, por medio de la apropiación internalizada de la retórica de dichos discursos, algo que se daría de modos distintos de acuerdo con los propósitos propios de cada una de sus obras literarias. Más aún, como miembros de una clase leal a los servicios de las elites, tales escribas habrían tenido una comprensión íntima de las particularidades del discurso de estas elites; y algunos de ellos, con un talento literario particular, habrían sido capaces de representar en forma habilidosa y creativa (y aún de parodiar) tales discursos de élite en sus propios textos. El autor de Eclesiastés pertenecía sin duda alguna a este grupo.

EL REY QOHELET

El hecho de que el autor de Eclesiastés coloque intencionalmente en labios de su personaje Qohelet un conocido discurso de elite sobre el comer, beber y disfrutar, con el fin de parodiar y criticar las elites políticas y económicas de la Palestina ptolemaica, es apoyado también por la presentación que hace el autor en distintas partes de Eclesiastés del rey Qohelet, y por las conclusiones de Qohelet acerca de su trabajo y su estudio “bajo el sol”.

El hecho de que el autor de Eclesiastés coloque intencionalmente en labios de su personaje Qohelet un conocido discurso de élite sobre el comer, beber y disfrutar, con el fin de parodiar y criticar las élites políticas y económicas de la Palestina ptolemaica, es apoyado también por la presentación que hace el autor en distintas partes de Eclesiastés del rey Qohelet

En la así llamada “ficción real” de 1:12-2:26, Qohelet es presentado como alguien que posee y busca ampliar su sabiduría y conocimiento. Él aplica la sabiduría para “explorar e investigar” lo que se ha hecho “bajo el cielo” (v 13), dado que no hay una memoria estable entre los humanos (v 1:11), quienes enfrentan una muerte inevitable (2:14-21). Él se jacta de haber “adquirido una gran sabiduría” (v 16) y de haber sobrepasado a otros antes de él con “su gran experiencia en la sabiduría y conocimiento” (v.16). Lleva a cabo una prueba de “placer” con su sabiduría, con el fin de conocer lo que es “bueno para los mortales” (2:1-3), según él dice. Desea entender no solamente la sabiduría y la insensatez sino también la “locura” (1:17; 2:12), y explora el valor relativo de la sabiduría tomando en cuenta que la muerte inevitable, limita radicalmente el valor de ésta (2:14-21). Más aún, se jacta de sus grandes logros, de sus proyectos de construcción, de su gran fortuna y de la posesión de sus muchos esclavos y concubinas (2:4-9).

El autor de Eclesiastés presenta a Qohelet como una figura de élite, precisamente como el tipo de persona que iniciaría un discurso sobre el comer, beber y disfrutar poco antes de una muerte inevitable. Como casi todos los comentaristas reconocen, la ficción real de 1:12-2:2 junto a la *superscriptio* del libro, evoca la figura de Salomón.³⁰ “Qohelet” por

30 Cf. Vélchez, *Eclesiastés*, 21.

ejemplo, es llamado “hijo de David” y se dice que ha reinado en Jerusalén (1:1. 12.16). La descripción de las actividades de Qohelet recuerda también, si bien de modo general, la descripción de Salomón y de sus actividades tales como son descritas en el libro de 1 Reyes. La tradición israelita recuerda a Salomón, no solo como un gobernante rico y opresor, un gran constructor, sino eminentemente como una figura de sabiduría.³¹ De igual modo, Qohelet es no solo un constructor fabulosamente rico y dueño de esclavos (2:4-9), sino también un sabio que afirma poseer una gran sabiduría y conocimiento, y que reflexiona sobre la naturaleza de la sabiduría (1:12-2:3; 2:12-21).

La descripción de la persona y la actividad de Qohelet en Eclesiastés no es, por supuesto, una evocación precisa de Salomón. Incluso cuando el texto nos recuerda a Salomón, evoca también la imagen de figuras de elite opresivas en la Palestina ptolemaica, y de sus típicas actividades y disposiciones (2:4-9). Los Tobiadas a quienes describe Josefo, o aquellos personajes parecidos a Apolonio y conocidos por el papiro de Zenón, son sin duda el tipo de figuras que el autor tiene en mente cuando presenta a Qohelet en Eclesiastés.³²

LA SÁTIRA

Una lectura típica y directa de la ficción real en 1:12-2:26 ve a Qohelet, con sus enormes posibilidades, como un intelectual genuinamente curioso, si bien perturbado, dedicado a interrogar críticamente las tradiciones de las que él es heredero, a la luz de sus propias observaciones y experiencias “empíricas”. Esta es

³¹ Cf. 1 Kings 1-11.

³² Josephus, *Antiquities*, 12.156-222; 228-236; *CPJ*, 1.115-130.

ciertamente una interpretación posible de la ficción real, como la historia de la investigación lo ha demostrado claramente.³³ Es también lo que a un nivel superficial el texto parece intentar, sin embargo, a la luz del hecho de que las palabras de Qohelet en los pasajes sobre el “deleite” son claras invocaciones de un discurso de elite y recuerdan el contexto económico y socio-político de la Palestina ptolemaica, un análisis más detenido del pasaje apunta a otra posibilidad interpretativa: el autor-escrība, custodio de la tradición moral de Israel basada en la justicia y la religión, parodia o satiriza figuras de elite de su propio tiempo, y quienes como Qohelet, son capaces de justificar intelectualmente estructuras económicas y sociales que les benefician, aunque marginalizan a multitudes de otras personas.³⁴

Por supuesto que la parodia, la ironía, la sátira y otras formas de *doble voz* (double voicing) en la literatura son marcadamente difíciles de “escuchar”. Por lo general es únicamente el lector que busca esto, “aquellos que tienen oídos para escuchar”, quienes son capaces de discernir este nivel de discurso. Con algunas sátiras políticas y otras formas relacionadas de *doble voz* esto sucede en parte intencionalmente.³⁵ Por una parte,

33 Ver por ejemplo Adams, *Wisdom in Transition*, 101-152; cf. Annette Schellenberg, *Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentlichen Diskussion um das menschliche Erkennen* (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 2002).

34 El desciframiento y despliegue del lenguaje figurativo constituyó parte de la tradición sapiencial de Israel, al menos desde el prólogo de Proverbios (Prov. 1:2-7; cf. Eclo 39:1-3). Ver Timothy J. Sandoval, “Revisiting the Prologue of Proverbs,” *JBL* 126.3 (2007): 455-73. Zamora, *Fe, Política y Economía*, alude también a otros aspectos figurativos del lenguaje de Eclesiastés que no pueden ser discutidos en este ensayo. Para otras lecturas irónicas de Eclesiastés, ver especialmente Carolyn J. Sharp, “Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet,” *BI* 12.1 (2004): 37-68.

35 Ver Dustin Griffen, *Satire: A Critical Reintroduction* (Lexington, Ky: University of Kentucky Press, 1994); Cf. también James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, (New Haven, Yale University Press, 1990).

provee a aquellos que forman parte de este grupo interno, con una importante cuota de comprensión compartida de una situación que puede fortalecer los vínculos sociales y resolver otras formas de resistencia política. Por otra parte, especialmente en contextos de significativa desigualdad política y poder social, provee a los creadores de sátira de una cierta protección respecto de una retaliación eventual por parte de aquellos poderosos que son el blanco de dichas sátiras. Si surge la sospecha, *la doble voz* de un texto provee a quien ha creado la sátira de un cierto grado de “negación plausible”. Alguien como el autor de *Eclesiastés* por ejemplo, podría insistir que sus textos no contienen crítica alguna de una figura como *Qohelet*, sino que representan más bien una exploración intelectual genuina o incluso una celebración de tales figuras de la sabiduría y de sus logros.

... la parodia, la ironía, la sátira y otras formas de doble voz en la literatura son marcadamente difíciles de “escuchar”... provee a aquellos que forman parte de este grupo interno, con una importante cuota de comprensión compartida de una situación que puede fortalecer los vínculos sociales y resolver otras formas de resistencia política.

No obstante, a pesar de la ambigüedad que es inherente a los textos satíricos, éstos proveen normalmente algunas indicaciones para que aquellas personas “que tienen oídos para escuchar” puedan conectarse con ellas. Ya hemos descrito por ejemplo, como la retórica de *Qohelet* acerca del comer, beber y disfrutar es una apropiación de un discurso de élite, distinto de otros pasajes bíblicos que hablan sobre el comer y el beber, y que son más comunales en su orientación. Esto señala a *Eclesiastés* como un texto literario sofisticado, y advierte al lector a estar atento respecto de otras innovaciones literarias potenciales. Más aún, como

ha hecho notar Seow, las palabras de Qohelet en la ficción real están relacionadas con el género literario, bien conocido en el antiguo Cercano Oriente, de las auto-biografías reales. Estas inscripciones propagandísticas celebran usualmente los logros y sabiduría de los gobernantes. Sin embargo, la adopción de Qohelet de este género es bastante irónica. Para Seow, la ironía es el resultado del hecho de que aún las grandes obras de un gran monarca, son igualmente víctimas del carácter efímero de todas las cosas. La ironía sin embargo, discurre a un nivel más profundo que este nivel de superficie.³⁶

El deseo de Qohelet de investigar no solo la sabiduría y la necesidad, sino también la “locura” (holetot), mencionada casi al final de su discurso en primera persona (1:17; cf. 2:12), llama de igual modo la atención del lector.³⁷ ¿Qué tipo de sabio investiga la “locura”? Los comentaristas han ofrecido distintos modos de entender este aspecto de *Eclesiastés*, y que van desde los esfuerzos para enmendar el texto, hasta lecturas que sugieren que la búsqueda de Qohelet por la sabiduría y el conocimiento es tan completa, que él investiga incluso la necesidad y la locura. Como Vélchez afirma, Qohelet busca entender la sabiduría “desde nuevos puntos de vista”, incluso “en comparación con sus antónimos locura-necedad”.³⁸ Este tipo de interpretación es posible, y una presentación de Qohelet como un intelectual inquisitivo parece ser lo que el texto a nivel de superficie intenta sugerir. Sin embargo, a la luz de la naturaleza satírica del resto del pasaje, es probable

36 Seow, *Ecclesiastes*, 144.

37 La ambigüedad especialmente de 1:17 es notable. ¿Habla Qohelet de *skhwt* (con *samek*) o de *skhwt* (con *sin*)—de necesidad o de prudencia? Cf. la discusión de Seow en *Ecclesiastes*, 125, 133.

38 Vélchez, *Eclesiastés*, 205 (italica en el original).

que el autor-escriba de Eclesiastés está haciendo también algo más, a saber: apuntando al fin irónico de Qohelet y su sabiduría, los que para el autor son en sí mismos un tipo de locura.

De hecho, la “sabiduría” de Qohelet es completamente distinta del discurso sapiencial de la sabiduría tradicional en Israel, tal como el que encontramos en el libro de Proverbios. Para los sabios de Proverbios, “sabiduría” es un término moral, una virtud principal que termina siendo internalizada a través de un esfuerzo prolongado. Es aquello que nos guía en el camino correcto de la vida, y es visto por ello como algo supremamente valioso. Es por ello que la retórica de Proverbios asocia repetidamente la obtención de la sabiduría con la adquisición de otras cosas valiosas, incluyendo los bienes económicos y el estatus social.³⁹ Con todo, para Proverbios la sabiduría no es algo que pueda ser adquirido fácilmente, como puede adquirir una persona otros bienes, incluyendo ciertas formas objetivas de conocimiento.

Para los sabios de Proverbios, “sabiduría” es un término moral, una virtud principal que termina siendo internalizada a través de un esfuerzo prolongado. Es aquello que nos guía en el camino correcto de la vida, y es visto por ello como algo supremamente valioso.

La pretensión de Qohelet es, por el contrario, la de haber adquirido una sabiduría que es esencialmente una forma de conocimiento y agudeza intelectual. Como ha dicho Fox: “Cuando Qohelet describe los fallos de la sabiduría, él no está hablando necesariamente del tipo de sagacidad que le permite a una persona llevar una vida prudente y moral...”, la

39 Para una discusión en detalle, ver Sandoval, *Discourse*.

sabiduría de Qohelet, más bien “tiene dos aspectos: la facultad y el conocimiento”. La sabiduría es “un poder intelectual similar a la inteligencia” y “existe como conocimiento”.⁴⁰ Desde la perspectiva de la tradición, de lo que carece Qohelet es *hokmah*, o sabiduría moral y práctica. Es esta *hokmah* la que sirve como un tipo de referente ético para el ordenamiento del conocimiento propio, la inteligencia y otras virtudes de la persona. Sin esta *hokmah*, el conocimiento o la inteligencia de una persona tendrían solo un uso limitado y podrían ser incluso moralmente peligrosas.⁴¹

Para Fox, el uso que hace Qohelet de la terminología de la “sabiduría” debe distinguirse claramente de aquella otra terminología relacionada o similar en el libro de Proverbios. Aunque la preocupación de Fox es apropiada, la retórica de Qohelet acerca de la sabiduría y el conocimiento evoca inevitablemente un discurso de sabiduría tradicional más amplio, y el autor cuenta con que los lectores “escuchen” en las palabras de Qohelet, tanto la perspectiva de la sabiduría tradicional como la nueva y distintiva apropiación que éste hace de la retórica sapiencial. Especialmente en 2:12-21, el autor de Eclesiastés hace a Qohelet evocar e imitar la retórica sapiencial tradicional. La comprensión de Qohelet de la sabiduría esencial o meramente como conocimiento, y no como virtud moral, explica por qué Qohelet evalúa su sabiduría/conocimiento como algo de una utilidad moderada y no, como lo hacen los sabios de Proverbios, como algo de valor supremo. A pesar de la apariencia de sagacidad y

40 Fox, *A Time to Tear Down*, 72-73.

41 Sobre la indispensabilidad de la sabiduría práctica, o lo que Aristóteles llama *phronesis*, para conducir una buena vida, ver Alasdair, MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theology* (3rd ed.; South Bend, en: University of Notre Dame Press, 2007).

de una revisión crítica de la promesa de bienestar hecha por la tradición de la sabiduría, la visión de Qohelet es una especie de farsa sapiencial, una reducción injustificada de la sabiduría al conocimiento e inteligencia que cualquier escriba erudito, familiarizado con la tradición sapiencial de Israel, habría reconocido. Para el autor de Eclesiastés, aquellos como Qohelet no solamente no poseen sabiduría genuina, sino que el conocimiento y la inteligencia que poseen es esencialmente inútil. Irónicamente, la conclusión del mismo Qohelet de que su búsqueda de la “sabiduría” ha sido como “atrapar el viento” (1:17) es, desde la perspectiva del autor, verdad.

La valoración que hace Qohelet de su propia sabiduría (como mero conocimiento e inteligencia), es algo que está relacionado sin duda alguna con el contexto más amplio del mundo helenístico, que experimentó una explosión de conocimiento respecto de los antiguos procedimientos empíricos y científicos, especialmente en el campo de la medicina.⁴² Como ha señalado Rebecca Flemming, la construcción y pretensiones de un régimen de conocimiento no son ideológicamente neutrales. De hecho, la pretensión del dominio intelectual de la “vida cultural” puede ser empleada como medio para la consolidación de un imperio.

La valoración que hace Qohelet de su propia sabiduría (como mero conocimiento e inteligencia), es algo que está relacionado sin duda alguna con el contexto más amplio del mundo helenístico, que experimentó una explosión de conocimiento respecto de los antiguos procedimientos empíricos y científicos, especialmente en el campo de la medicina

42 Rebecca Flemming, “Empires of Knowledge: Medicine and Health in the Hellenistic World” en: *A Companion to the Hellenistic World* (Oxford: Blackwell, 2003), 449-463.

Puede funcionar de hecho, como “una continuación de la expansión territorial por otros medios”, sirviendo como “la expresión de la superioridad de los gobernantes” sobre sus “pueblos subordinados”.⁴³ La pretensión del rey Qohelet a la sabiduría (como conocimiento e inteligencia), es igualmente una expresión de la creencia elitista (sea ésta indígena, local y/o griega o ptolemaica), en la superioridad de la construcción propia de la realidad moral e intelectual sobre la de otros. El autor-escriba de *Eclesiastés* desenmascara tal pretensión.

El hecho de que el autor-escriba de *Eclesiastés* haga una parodia de figuras de elite como Qohelet, se hace evidente también por el hecho de que el alarde de Qohelet, de haber alcanzado una gran sabiduría, contradice la importante virtud de la humildad promovida por la tradición sapiencial israelita. Proverbios 3:7, por ejemplo, exhorta al lector del libro a no ser “sabio en sus propios ojos”. De igual modo, Proverbios 26:12 sostiene que hay más esperanza para un necio que para uno que es “sabio en sus propios ojos”. El mismo sentimiento lo encontramos en el profeta Isaías, quien en 5:21 exclama “¡Hay de los que se consideran sabios, de los que se creen inteligentes!” Es importante notar que las palabras del profeta aparecen, precisamente, en un contexto en el que éste despotrica contra figuras de elite que perpetúan injusticias. Isaías 5 asocia estas personas arrogantes con el comer, beber y alegrarse; aquellos que “acapan casa tras casa y se apropian de campo tras campo” (5:8), que no se complacen solo en “bebida embriagantes” (5:11,22), sino que se deleitan también “en sus banquetes, vino y arpas, líras, tambores y flautas” (5:11, cf. Amós 6:6). Estas alusiones intertextuales a Proverbios e Isaías (y Amós), no solamente ubican a Qohelet en el camino

43 Flemming, “Empires of Knowledge,” 454.

de los necios, sino que lo describen como un perpetrador de injusticias.

Si la pretensión del rey Qohelet de dominar el conocimiento, sirve para describirlo como un “necio” y un “arrogante, opresor de élite”, la descripción de su trabajo y riqueza, especialmente la descrita en 2:4-9, apoya esta imagen. La jactancia y el alarde es por supuesto una característica típica de las autobiografías reales. Sin embargo, el uso de Qohelet de formas verbales de primera persona en el libro de Eclesiastés, y especialmente el uso repetido del pronombre de primera persona con la preposición *lamed*, subrayan el hecho de que todo lo que esta figura de elite hace es “para sí mismo”, más que para su pueblo, para el pobre o para el oprimido; si bien, la protección de estas personas constituye parte integral de la ideología real israelita. La ostentación que hace Qohelet de sus proyectos de construcción y de sus posesiones (esclavos, concubinas, riquezas), junto a su impotencia de cara a la injusticia (3:16-4:3), todo contribuye a dar una imagen satírica de una persona de elite, egoísta, magnífica a sus propios ojos, pero despreciable probablemente a ojos de los demás.

LA FATIGA DE QOHELET

La conclusión que alcanza el rey Qohelet cuando evalúa sus logros y posesiones, abunda en ironía y sirve a la finalidad crítica y satírica del autor. Qohelet afirma en 2:10: “No privé a mi corazón de placer alguno, sino que disfruté de todos mis afanes (*amal*). ¡Solo eso saqué de tanto afanarme!”⁴⁴ Con todo, a pesar de sus placeres y gratificaciones, él concluye que

44 Para *mn* + *amal* aquí, versus *bet* + *amal* en otros lugares de Eclesiastés, ver más abajo.

“todo es vanidad (*hevel*)” y que “ningún provecho se saca en esta vida” (2:11). Igualmente en 2:18-21, Qohelet “aborrece su fatiga”, con la que él se ha afanado “bajo el cielo” porque cree que los frutos de su esfuerzo serán inevitablemente disfrutados por otros (2:18-21). Él se pregunta entonces: “¿Qué gana el hombre con todos sus esfuerzos y con tanto preocuparse y afanarse bajo el sol?” (2:22). Al parecer, él no cree ganar mucho, y por ello concluye en el verso 24 (el primero de los pasajes sobre el “disfrute” en Eclesiastés), que “nada hay mejor para el hombre que comer y beber y llegar a disfrutar de sus afanes”.

¿Qué significa para una voz que representa una elite, hablar de la “fatiga” propia que ha tenido bajo el sol y que, además, no le genera ninguna ganancia? Cuando, se toma en cuenta que el autor ha colocado en boca de Qohelet un discurso acerca del comer, beber y disfrutar, pero también se destaca el contexto político y socio-económico de Eclesiastés, especialmente el sofisticado y minucioso aparato impositivo de los Ptolomeos, y las extensas demandas ejercidas sobre el campesinado por agricultores de élite locales para recaudar impuestos y reclutar levas, el lenguaje de fatiga y ganancia del rey Qohelet, tanto en la ficción real de 1:12-2:26, como en otros pasajes acerca del comer, beber y disfrutar, adquiere una resonancia satírica e irónica adicional.

¿Qué significa para una voz que representa una elite, hablar de la “fatiga” propia que ha tenido bajo el sol y que, además, no le genera ninguna ganancia?

La palabra hebrea ‘*amal*’ deviene así, el término más importante en este aspecto. Usualmente es traducido como “fatiga” o “trabajo” en Eclesiastés. En Qohelet, y en el contexto de la explotación helenística, es precisamente eso: “fatiga”, “dura y pesada labor de campo en la agricultura”. De igual

modo, aunque la expresión “bajo el sol” significa en su forma más directa “en la vida” o “sobre la tierra”, y refiere como dice Seow, “a la universalidad de la experiencia humana”, tiene también un matiz más amplio, especialmente cuando se relaciona con el término “fatiga” y cuando se entiende en el contexto socio-económico de la dominación ptolemaica.⁴⁵ En tales contextos literarios y sociales, la frase “bajo el sol” apunta también a la naturaleza ardua del trabajo agrícola, literalmente, “bajo el sol”. Una inscripción del siglo VII (Yavneh Yam) confirma esto. En este texto, un trabajador busca que le sea devuelta una prenda que le fue injustamente sustraída cuando él trabajaba “bajo el calor (del sol)”.⁴⁶ Aún más, en Eclesiastés el *yitron* (“ventaja” o “ganancia”) de una persona, no es algo que se pueda considerar solo en términos existenciales; es antes que nada, un término económico y ese sentido literal puede ser detectado a lo largo del libro.

No sorprende que una especialista como Tamez entienda ‘*amal*’ primeramente como “trabajo esclavizante”, labor ardua y real.⁴⁷ En contraste con ello, una interpretación teológica o filosófica idealista de los pasajes sobre el disfrute, como la ofrecida por E.P. Lee, transpone lo que Tamez ve como literal y dura labor, y lo transforma en categorías morales y teológicas, e incluso psicológicas y existenciales. Aunque Lee reconoce que ‘*amal*’ puede significar a menudo “trabajo arduo

45 Seow, *Ecclesiastes*, 104-106.

46 “*Mesad Hashbaryabú*” en *ANET* (3rd ed.), p. 568s. Ver J. Naveh, “A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.” *IEJ* 10 (1960) 129-39. Como señala Naveh, *hsms* (“el sol”), es reconstruido sobre la base de *hm hsms* en Neh. 7:3 y 1 Sam. 11:9, ya que los indicios de las letras corresponden a esa construcción. Los “candentes rayos [*hm z[ʔ]*] del sol” y “el calor de la vendimia” (*hm qz[ʔ]*) en Isa 18:4, también apoyan de un modo general esta reconstrucción.

47 Tamez, *Horizontes*, 23.

y penoso”, ella señala que puede referir también a un “trabajo excesivo” y “puede denotar también dificultades y miserias aparte de esa labor”. Para Lee, en la retórica de Qohelet, la palabra significa en un sentido amplio “el peso de vivir en un mundo perturbado” y es equivalente algunas veces a “la vida”.⁴⁸

Este tipo de interpretación idealista es, de nuevo, comprensible y defendible dado que a un nivel de superficie, uno puede detectar en el texto una suerte de elemento existencial o moral-filosófico en la retórica de Qohelet (ver más arriba). La misma voz de Qohelet facilita no solo la comprensión de *‘amal* y la expresión “bajo el sol” en un sentido figurativo como “el peso de la vida”, sino también la del término *yitron* como un especie de ventaja en la vida, y no como una “ganancia” económica real que recibe la persona como producto de su trabajo. Lo que es más, a lo largo de Eclesiastés, incluyendo los cinco pasajes del “disfrute” en donde el comer y el beber son mencionados explícitamente, Qohelet habla regularmente de solazarse “en la fatiga de uno” (*b’amal*). Solazarse “en” las fatigas propias puede conducir fácilmente a entender la “fatiga”, en un sentido amplio, como las dificultades generales de la vida, especialmente dado el matiz filosófico-existencial de la retórica de Qohelet. Sin embargo, es precisamente a través de la voz filosófica-idealista de Qohelet que las resonancias literales y económicas de importantes términos económicos de la obra pueden ser escuchadas. El autor-escritor de Eclesiastés saca partido de estas resonancias en el lenguaje de Qohelet para fines críticos y satíricos.

48 Lee, *Vitality*, 60.

¿EN SU FATIGA?

Aunque una lectura superficial de los pasajes de Eclesiastés sobre el “disfrute” sugiere que Qohelet está interesado en que su audiencia tome placer “en” su fatiga, en el sentido de que uno no trabaja excesivamente, sino que se goza en su labor y toma el tiempo para disfrutar del resultado de ésta, este no es el punto irónico del autor en 2:24 o en otros pasajes sobre el comer, beber y disfrutar. En todos los pasajes sobre el “disfrute”, detrás del nivel superficial del consejo elitista de Qohelet de “encontrar alegría en las fatigas propias” (1:24), está la visión del autor de que todos sean capaces de comer, beber y disfrutar “a cambio de” sus fatigas. Dada la valencia económica del discurso de Qohelet en este punto (*‘amal; yitron*; “bajo el sol”), la *bet* unida a las formas de *‘amal* (o *kel ‘amal*), debe ser entendida como una *bet pretii* o *bet* de intercambio.⁴⁹ Dicho en otras palabras, si la voz de Qohelet parece exhortar a una persona a tomar placer “en sus trabajos y fatigas”, la *doble voz* del autor sugiere que comer, beber y disfrutar de los trabajos propios es algo que la persona merece justamente. No es algo que uno podría simplemente esperar con el fin de ser capaz de disfrutar la vida como un remedio para la angustia existencial. Es la habilidad fundamental para vivir humanamente, algo que una persona tiene el derecho a recibir “a cambio de” su labor o fatiga.

... si la voz de Qohelet parece exhortar a una persona a tomar placer “en sus trabajos y fatigas”, la doble voz del autor sugiere que comer, beber y disfrutar de los trabajos propios es algo que la persona merece justamente.

⁴⁹ GKC, 119p. Seow también indica que se puede entender la *bet* en 2:24 como una *bet pretii* (*Ecclesiastes*, 138).

Para aquellas almas no pertenecientes a la elite y que vivían bajo la explotación ptolemaica, la ironía de las conclusiones del rey Qohelet acerca de su fatiga tendrían múltiples conexiones en otras vías también. Primero, ¿qué tipo de trabajo o fatiga podría uno imaginarse que habría llevado a cabo por sí mismo el rey Qohelet? Ciertamente, tales figuras de élite no habrían “trabajado” mucho –literalmente- “bajo el sol”. El modelo de Salomón, quien de acuerdo a 1 Reyes, llamó a cuadrillas de trabajos forzados para sus proyectos de construcción, así como las palabras de Qohelet, en las que celebra su propia posesión de esclavos, sugiere no solo que sus fatigas eran en gran medida algo figurativo, sino que su trabajo era esencialmente algo basado en el trabajo forzado de otros. Un grito muy lejano del trabajo real “bajo el sol”, digamos por ejemplo, del trabajador mencionado en la inscripción de Yavneh Yam y que laboraba en el campo cosechando.

A pesar de la angustia existencial de Eclesiastés por no encontrar “ganancia” en la vida, el modelo salomónico y la imagen de Qohelet desarrollada en Eclesiastés 2:4-9, describen la imagen de una figura que se ha beneficiado inmensamente en términos económicos literales. Uno debería preguntarse también acerca de la angustia de Qohelet por haber tenido que dejar los frutos de su “sabio trabajo” a otros. Para aquellos en la Palestina ptolemaica que vieron cómo sufrían muchos (o que sufrieron ellos mismos), bajo un sistema de impuestos y de demandas económicas explotadoras que hacía imposible para la mayoría comer, beber o disfrutar algo de su propio trabajo (mucho menos derivar alguna ganancia de él), la desesperación de Qohelet por tener que dejar sus bienes a otros es, adicionalmente, una ironía enorme.⁵⁰

50 Cf. Vélchez, *Eclesiastés*, 360. Como muchos otros, Vélchez, de modo idealista, sostiene que Qohelet enseña que: “Todo lo que ayude a mantenernos en la vida,

Interesantemente, después del programático versículo 1:3, las dos primeras instancias del término “trabajo” en Eclesiastés tienen a Qohelet mismo hablando acerca de tomar placer no “en (intercambio por) todo mi trabajo” (b’mly), sino más bien “por todo mi trabajo” (mkl ‘mly). Qohelet según parece, ve el placer que él disfruta como la “recompensa” que le es debida “por todo su trabajo”. Como ha indicado Seow, un número de manuscritos masoréticos leen en este punto *bkl ‘mly* en lugar de *mkl ‘mly*, y algunas de las versiones parecen leer también *bkl*. Seow sostiene que no hay diferencia entre *mkl ‘mly* y *bkl ‘mly*, y señala correctamente que el modismo *smb + mn* está atestiguado.⁵¹ Sin embargo, Qohelet emplea regularmente la preposición *bet* en relación con ‘amal, y la expresión *smb + bet* está atestiguada en 3:22, 4:16 y 11:8-9, con un verbo finito, mientras que en 5:18 el infinitivo de *smb* es seguido precisamente por la construcción *bet + ‘amal* (cf. 8:15).⁵²

Para aquellos en la Palestina ptolemaica que vieron cómo sufrían muchos, bajo un sistema de impuestos y de demandas económicas explotadoras que hacía imposible para la mayoría comer, beber o disfrutar algo de su propio trabajo, la desesperación de Qohelet por tener que dejar sus bienes a otros es, adicionalmente, una ironía enorme.

Esto sugiere que en 2:10, cuando Qohelet dice que él toma placer “de todo su trabajo” y habla del placer como de la “recompensa” (*hlq*) que él deriva “de todo su trabajo”, el

simbolizado aquí por el pan y el vino, debe ser motivo de alegría”. Para Vílchez, “también los más pobres pueden aplicarse el consejo de Qohelet en la medida de sus posibilidades.”

51 Seow, *Eclesiastes*, 132.

52 Cf. las observaciones similares de Vílchez, *Eclesiastés*, 193.

autor está destacando y criticando sutilmente la naturaleza adquisitiva y opresiva de la actividad de Qohlet que él acaba de describir justamente en 2:4-9. Todas las grandes obras de Qohlet producen mucho para él. Pero, si como hemos sugerido, la “fatiga” de esta figura de elite es en esencia la fatiga de otros, el placer que él deriva de este trabajo, no es lo que él justamente recibe “a cambio de su trabajo”; es más bien lo que él ha tomado “de” la fatiga de otros, pretendiendo en forma arrogante que esto es también su logro y derecho. La fuerza de esta crítica es subrayada también por la fuerza teológica y económica del término *hlq*. Como sugiere Seow, el término connota ciertamente “la parte de la propiedad de una persona, incluyendo la tierra, los esclavos, y otros bienes”, tal como lo sugieren varios documentos del período Persa.⁵³ Este sentido es propio de la lengua de elite de Qohlet. En la tradición israelita este término *hlq* está ligado estrechamente a la importante ideología de la tierra como una herencia del pueblo, una herencia que es inalienable.⁵⁴ En vista de esta tradición, el hecho de tomar el rey Qohlet su *hlq* “de” su fatiga, que irónicamente es en realidad la fatiga y la propiedad de otros, es algo que solo podría ser juzgado negativamente, y que podría evocar también las memorias de la condenación profética de un intento similar realizado por un rey diferente, Ahab, para usurpar la propiedad de otra persona en 1 Reyes 21.

La frase final de 1:12-2:26 expresa una mordaz ironía adicional que contribuye a la crítica satírica de las figuras de elite como Qohlet. En un nivel, “aquel que agrada a Dios” y recibe “sabiduría, conocimiento y alegría” en 2.26 es el mismo

53 Seow, *Ecclesiastes*, 132.

54 Ver especialmente Jos 18 y cf. Vilchez, *Ecclesiastés*, 202.

Qohelet. Él nos ha dicho repetidamente que el posee y hace uso de un cierto tipo de sabiduría y conocimiento, y en 2.24 nos habla de disfrutar. Pero ¿a quién tiene Qohelet en mente cuando habla del “pecador” al que Dios “le impone la tarea de acumular más y más, para luego dárselo todo a quien es de su agrado”? Por una parte, aunque Qohelet no dice esto explícitamente, tendría sentido según su lógica ver en los pequeños campesinos a estos pecadores; es decir, a aquellas personas que en el mundo real de la Palestina Ptolemaica son explotadas por figuras de elite como Qohelet. Después de todo, en ese contexto, los frutos del trabajo de tales campesinos van a caer a las manos de figuras como Qohelet. Por otra parte, Qohelet acaba de narrarnos no solo sus grandes esfuerzos de acumulación (2:4-9), sino su desesperación al saber que tendrá que dejar sus posesiones a otros (2:15-21). Esto nos fuerza a un tipo de relectura o replanteo de esta frase. Qohelet se convierte de pronto, irónicamente en el pecador que recoge para otros. Aquel que agrada a Dios debe ser visto quizás como la persona que posee, no aquel tipo de sabiduría de Qohelet, que es meramente conocimiento e inteligencia, sino más bien un tipo de sabiduría orientado a la virtud, que promete la satisfacción del bienestar, que asigna al mismo tiempo un lugar destacado a la justicia social de tipo paternalista y que habría sido bien comprendida por el autor del libro.

CONCLUSIÓN

El autor de Eclesiastés, formado en las tradiciones marcadas por el tema de la justicia de su pueblo, se esfuerza por reafirmar precisamente ese valor fundamental en su contexto helenístico, desenmascarando satíricamente la pretensión de una élite social, política y económica, tocando incluso sus prerrogativas

intelectuales. Este esfuerzo implicó usurpar un discurso de elite sobre el comer, beber y disfrutar, y colocarlo en labios de su personaje literario Qohelet, insistiendo sutilmente en que todas las personas tienen el derecho a comer y disfrutar su alimento y bebida “a cambio de su trabajo”.

Para los lectores actuales de Eclesiastés, es relevante no solo la insistencia del libro en que todos los seres humanos sean capaces de disfrutar el producto justo de su fatiga. En el mundo actual, en donde los términos de importantes debates son definidos anticuada u obstinadamente por discursos elitistas (uno piensa por ejemplo en la ideología del neoliberalismo), y cuando muchos actores potenciales son apáticos respecto a las posibilidades de cambio, Eclesiastés ofrece una analogía fresca y poderosa, capaz de convocar distintos públicos alrededor de importantes asuntos de la justicia. La sátira pública y política puede funcionar como una poderosa herramienta de cambio hoy día, tal y como lo ha sido a lo largo de la historia en diferentes momentos y lugares, incluyendo quizás la Palestina Ptolemaica. Aún más, en un mundo en donde las represalias por las críticas hechas a los poderosos constituyen una amenaza real, la sátira y otras formas de discurso de *doble voz*, ofrece un cierto grado de protección para quienes la practican, una especie de negación plausible de la crítica que la propia instancia satírica puede construir para sí.

Para algunas personas, el llamado de Eclesiastés a la justicia puede no ser suficientemente “profético”, permaneciendo demasiado acallado tras la voz satirizada de Qohelet. El acercamiento del autor está, por supuesto, muy lejos de la tradicional estrategia de crítica practicada por los profetas de Israel (si bien, algunos profetas emplearon estrategias literarias similares). Sin embargo, como los grandes discursos

proféticos, el discurso satírico de Eclesiastés requirió no solo de una gran talento literario, sino también de un agudo análisis social y probablemente de un profundo sentido de coraje, de cara a las represalias potenciales de las figuras de poder que eran el objeto de tales críticas, como advierte Eclesiastés 10:20: “No maldigas al rey ni con el pensamiento, ni en privado maldigas al rico pues las aves del cielo pueden correr la voz. Tienen alas y pueden divulgarlo”.

Es claro, evidentemente, que no todas las personas serán persuadidas por este tipo de lectura satírica hecha por Eclesiastés a comer, tomar y disfrutar! Esto es de esperar, pero solo recalca el hecho de que tal discurso -crítico y figurativo- es verdaderamente “para aquellos que tienen oídos para escuchar”.

Bibliografía:

Adams, Samuel L. *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* (Leiden and Boston: Brill, 2008).

Archibald, Zofia H., et al. *Hellenistic Economies*. (London: Routledge, 2001).

Burkes, Shannon. *Death in Qobeleth and the Egyptian Biographies of the Late Period* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

C.L. Seow, “Linguistic Evidence and the Dating of Ecclesiastes,” *JBL* 115.4 (1996): 643-666.

Carr, David M. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005).

Flemming, Rebecca, "Empires of Knowledge: Medicine and Health in the Hellenistic World" en: *A Companion to the Hellenistic World* (Oxford: Blackwell, 2003), 449-463.

Fox, Michael V. *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).

Fox, Michael V. *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2009).

Griffen, Dustin. *Satire: A Critical Reintroduction* (Lexington, Ky: University of Kentucky Press, 1994).

Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr* (Tübingen: Mohr, 1969).

Janowski, Bernd, "Die Tat Kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des >Tun-Ergehen-Zusammenhangs<," *ZTK* 91 (1994): 247-71.

Koch, Klaus, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im alten Testament?" *ZTK* 52 (1955):1-42.

Lee, Eunny P. *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric* (Berlin: de Gruyter, 2005).

Lévêque, Jean. *Sabidurías de Mesopotamia*. Documentos en torno a la Biblia No. 26. (Estella-Navarra: Verbo Divino, 1996).

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theology* (3rd ed.; South Bend, en: University of Notre Dame Press, 2007).

Naveh, J., "A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C." *IEJ* 10 (1960) 129-39.

Sandoval, Timothy J., "Revisiting the Prologue of Proverbs," *JBL* 126.3 (2007): 455-73.

Sandoval, Timothy J., *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (Leiden and Boston: Brill, 2006).

Schellenberg, Annette. *Erkenntnis als Problem: Qohelet und die alttestamentlichen Diskussion um das menschliche Erkennen* (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 2002).

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, (New Haven, Yale University Press, 1990).

Sharp, Carolyn J., "Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet," *BI* 12.1 (2004): 37-68.

Tamez, Elsa. *Cuando los Horizontes se Cierren: Relectura del Libro de Eclesiastés o Qobélet* (San José, Costa Rica: DEI, 1998).

Vílchez, José. *Eclesiastés o Qohelet*. (Estella: Verbo Divino. 1994).

Whybray, R. N., "Qoheleth, Preacher of Joy," *JSOT* (1982): 87-98.

Wildberger, Hans. *Isaiah 13-27: A Continental Commentary* (trad. T. Trapp; Minneapolis: Fortress, 1997).

Zamora, Pedro. *Fe, Política Y Economía: Eclesiastés a la luz de la Biblia bebrera, Sira y Qumrán* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2002).



Timothy Sandoval es doctor en Antiguo Testamento por la Universidad de Emory y profesor de Biblia Hebrea en el Chicago Theological Seminary, Illinois.

Elogio del hambre

Hablar de Dios desde el vacío

MIKE VAN TREEK NILSSON

Resumen: El presente trabajo realiza una lectura intertextual de la Biblia hebrea, particularmente focalizada en la literatura de esfera sapiencial. La lectura sigue el hilo del comer como metáfora de la adquisición de la sabiduría. La metáfora sirve para reflexionar sobre el modo o actitud en la cual el creyente se vincula con el conocimiento de Dios. Así, se establece una relación entre la codicia alimenticia que deja a muchos sin nutriente con la codicia «teológica» que crea un discurso devorador de Dios que, bajo la apariencia de teología, esconde una idolatría que despoja al creyente de un contacto auténtico con la Palabra de Dios en su historia.

Abstract: This work here presented sets forth (considers) an intertextual reading of the Hebrew Bible particularly focusing on the wisdom

Palabras clave: biblia hebrea, intertextualidad, sabiduría, idolatría, fundamentalismo.

Key words: Hebrew Bible, intertextuality, wisdom, idolatry, fundamentalism.

literature. The reading follows the thread (idea) of eating as a metaphor for the acquisition of wisdom. The metaphor allows us to reflect about the means or the attitude by which the believer is tied to (connected with) the knowledge of God. Thus a relationship is established between daily foods, which leave many people without adequate nutrition and a daily “theology” which creates a devouring (ravenous) discourse about God. Thus, having the appearance of theology, this hides an idolatry that strips the believer of an authentic contact with the Word of God in its history.

«**Q**ué es el alimento? —se preguntaba Roland Barthes en 1961— [...] es un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, situaciones y conductas»¹. En otras palabras, los seres humanos construimos discursos operando una sintaxis dietética. En consecuencia, tales discursos son susceptibles de ser analizados como cualquier otro conjunto de signos.

En tanto que discurso, el régimen alimentario tiene la capacidad de significar el mundo, transmitiendo e instaurando identidades asociadas a la memoria (un plato que nos conecta con nuestros ancestros o con nuestra infancia). También es capaz de situar unos seres humanos en relación a otros (una preparación de las élites o de los obreros). Junto con ello, el régimen alimentario promueve cierto valor de estado físico-mental (alimento para fiestas, un desayuno de trabajo)². Cuando se trata de interrogar teológicamente un conjunto de signos alimentarios estamos preguntando, en el fondo, por la representación social que juega el habla sobre Dios (theo-logía) en

1 Barthes, «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine», pág. 979.

2 Cf. Barthes, «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine», págs. 983–984.

la instauración de los tres aspectos enunciados. Descifrar estos signos supone «luchar contra cierta inocencia de los objetos» puesto que normalmente suponemos una suerte de naturalidad o arbitrariedad en la dieta³.

Abordar la cuestión del alimento, entonces, supone un ejercicio de interpretación de los signos de la comensalidad: su teatralidad o de su enunciación literaria. En tal análisis conviene tener en cuenta, además, la actual sofisticación de la industria alimenticia y su publicidad en los medios de comunicación de todo orden. Nos encontramos hoy frente a una proposición de mundo (ficticia) donde no existe el hambre. En una cultura de la sobreabundancia para muchas personas, la experiencia de «sentir hambre» ha sido expulsada de sus vidas cotidianas junto con los desperdicios abundantes de lo no comido. Para otros, el hambre desgarrar sus existencias. Violeta Parra veía la alimentación de nuestra tierra como una aparente paradoja: «la papa nos la venden naciones variadas cuando del sur de Chile es originaria» (Violeta Parra, «Al centro de la injusticia»). El verso nos hace mirar detrás de la cortina de abundancia para descubrir el andamiaje que sustenta el despojo.

Nos encontramos hoy frente a una proposición de mundo (ficticia) donde no existe el hambre. En una cultura de la sobreabundancia para muchas personas, la experiencia de «sentir hambre» ha sido expulsada de sus vidas cotidianas junto con los desperdicios abundantes de lo no comido. Para otros, el hambre desgarrar sus existencias.

Quiero abordar la cuestión del alimento en la Biblia desde una óptica intertextual y antropológica, poniendo particular

³ Cf. Barthes, «La cuisine du sens», pág. 228.

atención a la forma en que el Génesis y algunos libros sapienciales abordan la cuestión de la dieta humana. Sin querer articular un discurso sistemático sobre el tema, intentaré un ensayo interpretativo de una constelación de textos que gira en torno al comer y al beber.

Esta perspectiva me parece coherente con el pensamiento sapiencial presente en los textos bíblicos. El mismo libro de los Proverbios busca que el lector se active frente a la pregunta por el sentido:

Proverbios de Salomón...
para entender máximas inteligentes...
para entender proverbios y refranes, máximas y enigmas.
(Pr 1,1-5*)

Y qué es un enigma sino la posibilidad que tiene el sabio de lidiar la propia ignorancia que el enigma le refleja como un espejo?⁴.

1. SABOR Y SABER

No he perdido el rumbo de mi ensayo. Me he dejado guiar por las referencias sobre el alimento que los sabios han sembrado en sus libros.

Veremos que en el libro de los Proverbios la metáfora alimenticia nutre la reflexión sobre la sabiduría: «Hijo mío, come miel, que es buena; el panal es dulce al paladar: así sean el saber y la sensatez para tu alma. Si los alcanzas tendrás un porvenir y tu esperanza no fracasará» (Pr 14,13–14). Así

4 Cf. Wénin, «Mourir et naître, un art de vivre...l'espérance», pág. 30.

también Pr 14,27: «respetar al Señor es manantial de vida, que aparta de los lazos de la muerte» que leído con «Respetar al Señor es síntesis de la sabiduría» (Sir 19,20) produce un bello efecto triangular con la sabiduría y el alimento como bases y la vida como el tercer vértice⁵.

Miel, dulzura, alimento, placer, vida. He ahí algunas evocaciones de la sabiduría dispersas por el libro. El sabio tal vez las dispuso como balizas para trazar un recorrido:

Si encuentras miel, come lo justo,
no sea que te hartes y la vomites.
(Pr 25,16)

Comer mucha miel no aprovecha,
indagar cosas arduas es un honor.
(Pr 25,27)

La tensión está planteada: si la sabiduría es como la miel y la sabiduría trae la vida ¿por qué limitarnos la miel o la bondad? ¿Por qué poner freno a la esperanza y al porvenir? Todo parece como si la sabiduría no pudiera alcanzarse sólo por acumulación. Para comer y alimentarse hambre y deseo no bastan: es necesario que en la mesa todos los invitados al banquete puedan comer. Limitar la miel es permitir que otros puedan gustarla y vivir. Se trata de consentir un espacio limitado al hambre de forma que otro pueda vivir.

Englutir, devorar, engullir son verbos de la serie semántica de la alimentación pero están reñidos con la comensalidad del ser humano. La sabiduría se opone, así, a la bestia que

⁵ Sobre el «temor a Dios» entendido como «respeto» y no como «miedo», véase (Alonso Schökel, «¿Temer o respetar a Dios?»).

desfigura nuestra imagen de seres humanos, cosa que también capta Miguel Hernández, el poeta cautivo español:

El hambre es el primero de los conocimientos:
 tener hambre es la cosa primera que se aprende.
 Y la ferocidad de nuestros sentimientos,
 allá donde el estómago se origina, se enciende.
 (Miguel Hernández, *El hambre*).

El sabio bíblico parece entender que la violencia implicada en la codicia alimenticia puede recorrer dos caminos. Una asociada a la religión (o la teología), otra a la violencia de los cuerpos; pero en el fondo el sabio ve una relación entre las dos cosas. «Tocar al hombre es tocar a Dios», dice Gesché⁶; no se puede amar a Dios sin amar al hombre, dijo Juan. Así lo expresa en la literatura:

Pr 18,23	El pobre habla suplicando; el rico responde con dureza.
27,7	Estómago harto pisotea el panal, a estómago hambriento lo amargo le es dulce.
30,8–9	No me des pobreza ni riqueza... si estoy saciado podría preguntar «¿quién es Dios?» Si estoy necesitado podría robar y ofender el nombre de Dios.
28,11	El rico se cree sabio, el pobre perspicaz lo desenmascara.

⁶ *La paradoja del cristianismo*, pág. 55.

Detrás de estos distintos textos hay una conexión. El primer texto todavía es válido y constituye un escándalo. En todo caso, el rico se ve obligado a defender lo que considera suyo, la debilidad de la súplica y del pobre la ve como amenaza. Aunque el sabio no lo dice directamente, ya intuimos en el segundo texto por qué el sabio recomienda consumir la miel con cautela (Pr 25,16.27). La observación de la realidad que el sabio ha realizado se transforma en oración en el tercer texto; aquí ya hay teología: no sea que la abundancia me haga sentir imprescindible y coloque la riqueza al puesto de Dios. La voracidad alimenticia ya se volvió voracidad teológica: ¿Quién es Dios? Desconocer la identidad de Dios es el primer acto idolátrico en Israel (Dios se presenta frente a Israel como «el que te sacó de tierra de Egipto» en Ex 20,2; frente a la ausencia prolongada de Moisés, los israelitas liberados solicitan a Aarón que les fabrique un dios porque Moisés «que nos sacó de Egipto» ya no está, en 32,2).

Finalmente, el sabio ve la salida: la sabiduría del rico no es más que ilusión, quien está al resguardo de la voracidad, el pobre, todavía puede pensar.

Más tarde, Ben Sirá elaborará la síntesis en forma de elogio de la sabiduría:

Mi recuerdo es más dulce que la miel;
 mi heredad más dulce que los panales;
 los que me comen aún tendrán más hambre;
 los que me beben aún tendrán más sed.

(Sir 24,20-21)

Nada negativo podemos ver en este texto. La sabiduría que viene de Dios no destruye el deseo humano ni su cuerpo.

La sabiduría que viene de Dios no destruye el deseo humano ni su cuerpo. ... una lectura de los textos de la sabiduría debe recoger su capacidad de observación de la realidad humana. Los textos bíblicos no pueden subcomplejizarse y verse como imperativos éticos y nada más.

He querido poner en claro que una lectura de los textos de la sabiduría debe recoger su capacidad de observación de la realidad humana. Los textos bíblicos no pueden subcomplejizarse y verse como imperativos éticos y nada más. En efecto, recurrir a Dios en la fundamentación del derecho a alimentarse y vivir me parece que es convertir a Dios «en una vela para buscar algo con ella» el problema que «cuando uno encuentra las cosas buscadas, tira la vela»⁷, o como amar

a Dios por el provecho que podemos sacar de él, como si amar a Dios fuera amar una vaca, amarlo «por la leche y los quesos»⁸. El lenguaje bíblico lo llamaría idolatría.

Saber y sabor. La relación entre estos dos aspectos no es únicamente un recurso ornamental exterior. El sabio pretende reflexionar sobre la sabiduría y el conocimiento desde la experiencia fundamental del comer. En otras palabras, algo tiene que decir el dominio alimenticio sobre el significado del conocimiento. Esa es vía queremos explorar.

La palabra sabia se articula en el paladar, la lengua y los labios. El sentido del gusto se elabora en aquella misma anatomía por lo que resulta fácil decir que «De los frutos del hablar se sacia el vientre, se sacia de la cosecha de los labios. Muerte y vida están en poder de la lengua: lo que escoja eso comerá» (Pr 18,23). ¿Por qué el sabio atribuye

7 Meister Eckart, *Sermón IV*.

8 Meister Eckart, *Sermón XVIIb*.

tanto poder a la sabiduría? Es claro que no estamos hablando de un conocimiento cualquiera, estamos hablando de una conducción en la vida que, al igual que el alimento, decide la vida y la muerte de los demás y de uno mismo. Por ello dice que «el necio cruza los brazos y come su propia carne» (Ecl 4,5) como un acto de autocanibalismo (ver también en ese sentido Pr 1,10–19, especialmente el v. 19).

2. UNA CODICIA TEOLÓGICA

El sabio ha ligado el dominio de la comida con el dominio del conocimiento sapiencial y teológico. No hay arbitrariedad en ello.

La sabiduría o sensatez se presenta bajo diferentes metáforas⁹. Encontramos la sabiduría metaforizada como un viaje por un camino recto y alejado de la voracidad de los malvados (Pr 1,8ss), o bien como un tesoro invaluable (Pr 2,4) o una mujer de voz fuerte que se pasea por la plaza pública convocando a los ciudadanos (Pr 1,20-33). A todas esas y otras hay que añadir la metáfora alimentaria. El árbol de la vida y su fruto es la sabiduría (Pr 3,18; 11,30; 13,12 y 15,4). El habla es como un jardín que produce frutos que alimentan el vientre (Pr 18,20-

9 Sobre la teoría de la metáfora que manejamos véase: Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*; Lakoff y Johnson, *Metaphors we Live by*; Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction*. Cuando hablamos de metáfora estamos diciendo una cosa como si fuera otra. Usamos un esquema mental determinado, habitualmente más sencillo, más universalmente conocido y experimentado para referirnos a realidades o experiencias más complejas. Así, hablamos de la vida como si ella fuera un viaje: «hemos llegado a la etapa final de nuestras vidas» o «X partió a una mejor vida» o bien «nuestras vidas han tomado rumbos separados», etc. El esquema de base lleva el nombre de «dominio fuente» y el segundo esquema, aclarado o «mapeado» por el primero lleva el nombre de «dominio final».

23). La sabiduría es un alimento dulce, por tanto deseable y delicioso como la miel (Pr 24,13-14). Es fuente de vida, es decir, nutre (Pr 10,11). Ella es capaz de preparar alimentos (Pr 9,1-6) y de cultivar los frutos que da a comer generosamente (Sir 24,19-21).

La comprensión de la importancia que la sabiduría concede al comer nos lleva a los relatos fundadores de la Biblia hebrea. En efecto, la primera prescripción que Dios pronuncia para el ser humano es su dieta basada en algunas hierbas y algunas frutas. A los demás vivientes Dios da una dieta diferente, de manera que no existe competencia por vivir (cf. Gn 1,29–30). La repetición de este esquema en Gn 2 confirma la importancia de la dieta. La primera palabra del Señor al ser humano es una orden de gozo: «de todos los árboles del jardín comerás» (Gn 2,16). La restricción sólo viene después y es justamente una restricción del comer y del saber: «pero del árbol del conocer bien y mal no comas, porque el día que comas, morirás» (Gn 2,17)¹⁰. Por su parte, Luis Alonso comenta: «primero el beneficio, después el mandamiento»¹¹.

¿Por qué esta insistencia y este valor crucial de la dieta? ¿Qué es lo que el comer revela del ser humano que al mismo tiempo revela algo de su forma de conocer? ¿Qué relación tiene este cruce con el discurso sobre Dios?

La formulación del precepto ya nos dice algo: el árbol del conocer bien y mal (una expresión polar, sin artículo en el original hebreo) señala un tipo de conocimiento totalizante.

¹⁰ Sobre la traducción de este versículo véase Wénin, «Le précepte d'Adonai Dieu en Genèse 2,16–17».

¹¹ Alonso Schökel, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», pág. 28.

Si comprendemos bien y mal, además, en sentido adverbial, no indicarían el objeto del conocimiento sino el modo. El precepto busca proteger al ser humano de un conocimiento aplastante, un conocimiento que no deja espacio para que el deseo se descubra como tal, como algo que busca lo que falta aunque no sepa qué ni sepa dónde. El deseo de obtener el conocimiento totalizante sería el rechazo a la finitud, un deseo de «ser como dioses», concedores del todo¹²

Dios no dice otra cosa que respetar ese límite es fundamental para la vida. No se trata, entonces, de cualquier reserva, sino de una tal que aún gozando de la posibilidad de comer de todo, impida comerlo todo ¿no es ese un principio básico de la solidaridad y la convivencia? En efecto, el texto no indica que la muerte sea debido a alguna propiedad del árbol. Tampoco señala que la muerte sea un castigo a la transgresión de un mandato divino arbitrario. El relato sugiere más bien que el ser humano debe consentir un límite que faculte que otros existan frente a él; no aceptar ese límite implicaría una codicia intensa que desplegaría un deseo voraz; es esa voracidad/codicia la que portaría la muerte sobre la humanidad.

Así, en el intento de evitar comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, el Primer Testamento intuye una conexión profunda entre la privación de alimento (hambre) y la privación de un tipo de conocimiento absoluto, una cierta agnoscia respetuosa¹³.

12 Cf. Gesché, «Le manque originaire», pág. 21. Sobre esta interpretación de véase en castellano Wénin, «La serpiente y la mujer o el proceso del mal según *Génesis* 2–3» y más ampliamente explicado en Wénin, *No sólo de pan*. En francés véase Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*.

13 Sobre este asunto ver van Treek Nilsson, «Acto de lectura y teología. Ensayo a propósito del lector en *Génesis* 1–3».

La serpiente instauro una lógica diversa a la del Señor pues si éste habla desde la generosidad y el disfrute, la serpiente plantea una lectura desde la avaricia: Dios querría reservarse un lugar exclusivo, centrado en sí mismo (Gn 3,5); restringir la comida sería una manifestación de celos y no de apertura. Pero el lector atento sabe que no es así. Dios ha preparado un jardín de delicias para el ser humano. De aquel huerto, Dios no se alimenta, no come de los frutos; de esta manera, Dios no compite con el ser humano ni en la sobrevivencia ni en el goce¹⁴.

Una serpiente que hace teología desde la avidez alimenticia y cognitiva ¡Vaya que tentación para la teología que serpentea entre las estanterías de nuestras bibliotecas repletas de conocimiento teológico! Y sin embargo, la cuestión es más sutil¹⁵. El Job bíblico, ese no israelita que vive fuera de Palestina está asediado por las explicaciones teológicas de sus amigos. Aunque desprovistos de libros y conocimientos teológicos refinados, se creen capaces de explicar toda la realidad, de predecir el comportamiento de Dios; así comprendida, la teología es una explicación mecánica de un Dios siempre igual. Un redactor tardío criticó fuertemente esta teología e introdujo el capítulo 28 en el libro: ningún sabio tiene la teología para explicar a Dios. En ese marco que Job replica a sus amigos: «¡Ojalá enmudecierais del todo, así demostrarías ser sabio!» (13,5).

Comida e idolatría: dos asuntos distintos, distantes y al mismo tiempo tan relacionados. Una adición griega al libro de Daniel

14 Sobre la raíz hebrea que representa Edén, véase, además de los diccionarios, van Treek Nilsson, *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*, págs. 169–176.

15 Tomo distancia en este punto del excelente trabajo de Mendez Montoya, *Festín del deseo*.

confirma nuestras intuiciones. En Dn 14 Daniel debe lidiar con astucia para probarle a Ciro que Bel no es un dios vivo sino un ídolo sin vida. Engañado por los sacerdotes de Bel, Ciro está convencido de adorar a un dios que es capaz de comer diariamente nada menos que medio quintal de sémola, cuarenta ovejas y ciento treinta litros de vino. Daniel está seguro que el verdadero Dios es un creador de vida, no un glotón que devora la comida de los humanos. Mediante una sencilla trampa, Daniel demuestra a Ciro que es la casta sacerdotal que entra por puertas secretas a la cámara de Bel para robar la comida. En el fondo, el ídolo no es sino la máscara fabricada por los seres humanos para esconder y legitimar su propia voracidad; el ídolo se fabrica siempre a expensas del ser humano.

*Se trataría de
desarmar las teologías
de la seguridad:
fundamentalismos e
integrismos de todo tipo;
también las más sutiles
como aquellas que bajo
pretexto de erudición
o piedad presentan
un Dios enemigo del
humano, de su razón, de
su dignidad.*

3. UNA TEOLOGÍA PARA TIEMPOS DE HAMBRE

¿Con qué nos quedamos después de este viaje intertextual? Realizar una teología sapiencial para los tiempos de hambre implica el trabajo de desenmascarar las estructuras que están «detrás de la cortina», las teologías que tratan a Dios como una vaca o una vela. Hablar de idolatría no es fácil, es un tema que se resiste a ser actualizado¹⁶. Hoy la cuestión es otra. Se trataría de desarmar las teologías de la seguridad: fundamentalismos e integrismos de todo tipo; también las

¹⁶ Sobre este tópico ver Beauchamp, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu y Wénin*, «La serpiente, el novillo y el baal».

más sutiles como aquellas que bajo pretexto de erudición o piedad presentan un Dios enemigo del humano, de su razón, de su dignidad. Habría que pensar a Dios desde el vacío, como Abraham, invitado a ir a una tierra sin significado¹⁷. Ese Dios se parecería a uno que desea la libertad del ser humano antes que la obediencia (Ex 20,2); un Dios que camina junto con su pueblo y que rechaza los sacrificios millonarios (Miq 6,6–8). En eso consiste una teología sapiencial desde el hambre, en sacar vida desde el vacío, como el sabio que encuentra significado al enigma (Pr 1,2–7), no como el ídolo que deforma a Dios para alimentar el propio provecho.

17 Cf. Gesché, «Le manque originare».

Referencias:

- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la palabra III*. Ed. por Eduardo Zurro. (Bilbao. EGA y Mensajero, 1990).
- «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3». En: *Hermenéutica de la palabra III. Interpretación teológica de textos bíblicos*. Ed. por Eduardo Zurro. Publicado originalmente en *Biblica* 43 (1962). (Bilbao. EGA y Mensajero, 1990), págs. 17-36.
- «¿Temer o respetar a Dios?» En: *Hermenéutica de la palabra III. Interpretación teológica de textos bíblicos*. Ed. por Eduardo Zurro. (Bilbao. EGA y Mensajero, 1990), págs. 263-271.
- Barthes, Roland. «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine». En: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 16 (1961), págs. 977-986.
- «La cuisine du sens». En: *Le nouvel observateur* (10 de nov. de 1964).
- Beauchamp, Paul. *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*. (Paris: Seuil, 1999).
- Gesché, Adolphe. «Le manque originaire». En: *Et si Dieu n'existait pas?* Ed. por Adolphe Gesché y Paul Scolas. (Paris: Cerf y Université catholique de Louvain, 2002).
- *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*. Trad. del francés por Luis Rubio Morán. Verdad e imagen. Minor 28. (Salamanca: Sígueme, 2011). Recopilación póstuma de *Le christianisme comme athéisme suspensif et comme monothéisme relatif*, en *Revue théologique de Louvain* 33 (2002), págs. 187–210 y 473–496 y *Le christianisme et les autres religions* *Revue théologique de Louvain* 19 (1988), págs. 315–341.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor. A Practical Introduction*. (New York: Oxford University Press, 2002).
- Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. (Chicago, IL y London: The University of Chicago Press, 1987).
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metaphors we Live by*. Chicago (IL): The University of Chicago Press, 1980.
- Mendez Montoya, Ángel. *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*. (México: Jus, 2010).
- van Treek Nilsson, Mike. *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*. Tesis y monografías 51. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.

— «Acto de lectura y teología. Ensayo a propósito del lector en *Génesis* 1–3». En: *Aisthesis* 52 (2012). En prensa.

Wénin, André. *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*. Lire la Bible 148. (Paris: Cerf, 2007).

— «Mourir et naître, un art de vivre...l'espérance». En: *La Sagesse, une chance pour l'espérance?* Ed. por Adolphe. Gesché y Paul. Scolas. (Paris y Louvain-la-Neuve: Cerf y Université catholique de Louvain, 1998), págs. 27-57.

— «La serpiente, el novillo y el baab». Trad. del francés por Joaquín Pons. En: *Selecciones de teología* 43 (2004), págs. 29-38. Original: *Revue Théologique de Louvain*, 34, 2003, 27–42.

— «La serpiente y la mujer o el proceso del mal según *Génesis* 2–3». En: *Concilium* 304 (2004), págs. 47-55.

— «Le précepte d'Adonai Dieu en Genèse 2,16–17. Narration et anthropologie». En: *Revue des Sciences Religieuses* 82 (2008), págs. 303-318.

— *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*. Trad. del francés por Mercedes Huarte Luxán. Nueva Alianza 212. (Salamanca: Sígueme, 2009).



Mike van Treek Nilsson es Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve). Docente e investigador de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago).

El alimento en los profetas del siglo VIII a.C.

Relatos sobre alimentos y su simbolismo social y religioso

MILTON J. MARTÍNEZ M.

Abstract: El alimento, como una de las necesidades básicas del ser humano, se encuentra presente a lo largo del texto bíblico. Está presente desde el relato bíblico de la creación; normas, órdenes, prohibiciones y permisos, banquetes y pecados, giran constantemente en torno a las diferentes comidas. Los profetas utilizan el alimento como metáfora y símbolo dentro de sus discursos y mensajes. En particular, los profetas del siglo VIII a.C., (Amós, Oseas, Isaías y Miqueas), conducen al lector por un recorrido en el que se puede comprender el sentido del pecado, la injusticia, la apostasía y los crímenes; pero también la justicia, la esperanza, la restauración y la reconciliación, todo visto desde la figura del alimento. El presente artículo introduce al lector por ese sendero pedagógico y ofrece pistas para interpretación de los discursos y mensajes de los profetas.

Palabras clave: Comida, simbolismo, metáfora, profetas, justicia, juicio.

Abstract: Food, as one of the basic needs of human beings, is found throughout the Biblical text. It is present beginning with the Biblical story of creation; norms, orders, prohibitions and permissions, banquets and sins, constantly revolve around different foods. The prophets use food as metaphor and symbol within their discourses and messages. In particular, the prophets of the 8th century BC (Amos, Hosea, Isaiah, and Micah) guide the reader along a route in which one can understand the meaning of sin, injustice, apostasy and crimes; but also justice, hope, restoration and reconciliation are all seen from the vantage point of food. The present article leads the reader down this pedagogical pathway and offers clues for the interpretation of the prophets' discourses and messages.

El relato bíblico de la creación presenta la primera referencia al alimento. En Génesis 1,29 se presenta una dieta alimenticia basada solamente en los vegetales: “*Yo les entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la faz de la tierra; y todos los árboles frutales que engendran semilla os servirán para comer*”, dieta que se confirma en 2,16: “*Puedes comer de todos los árboles del jardín*”. El relato de la caída no varía las cosas en este sentido, cambiarían solamente los buenos frutos, por las hierbas del campo (Gn 3,18).

Será hasta después del relato del diluvio, en Gn 9,3, cuando vemos por primera vez la carne animal mencionada como complemento de la dieta alimenticia: “*Todo lo que vive y se mueve les servirá de alimento, se lo entrego lo mismo que los vegetales*”. En la experiencia del éxodo en el desierto, estas dos especies de alimentos estarán presentes como dádiva divina: maná y codornices (Nm 11).

Key Words: Food, symbolism, metaphor, prophets, justice, judgment

Muy pronto encontramos en los relatos bíblicos que el alimento deja de ser simplemente necesario para el ser humano y empezamos a encontrar el concepto de «banquete», es decir, el alimento como centro de una celebración o un festejo, generalmente ostentoso. El alimento deja de ser solamente satisfacción de una necesidad vital y pasa a ser también motivo de placer y deleite, sin que esto sea necesariamente una conducta reprochable en los relatos bíblicos.

El primer caso de ello lo encontramos en Gn 19,3, cuando Lot ofrece banquete a los dos ángeles que visitaron Sodoma, luego encontraremos el banquete que ofrece Abraham el día que su hijo Isaac fue destetado (Gn 21,8), y en adelante serán muchas las oportunidades en las que encontraremos relatos de celebraciones similares.

En los códigos legales el alimento se convierte en objeto de múltiples regulaciones, prohibiciones y advertencias. Aunque llama la atención que en los diez mandamientos el tema de la alimentación está ausente, las regulaciones legales serán muy específicas e igualmente drásticas: *“Ésta es la ley de los animales y de las aves y de todo ser viviente que se mueve en las aguas y de todo animal que anda arrastrándose sobre la tierra, para hacer diferencia entre inmundo y limpio y entre los animales que se pueden comer y los animales que no se pueden comer.”* Lv 11,46s.

Con la evolución de las normas jurídicas aparecen no solo los animales que podrán ser utilizados como alimento (puros) y los que no (impuros), sino que también se especificarán los animales que podrán ser usados dentro del culto a YHWH como ofrendas de diferente especie (Lv 4-7), de los cuales una parte podrían ser también consumidos (Lv 7), incorporando un nuevo concepto de alimento, el alimento como ofrenda a YHWH. Como parte de estas ofrendas ofrecidas a YHWH, aparece también el ayuno como ritual.

Dentro de este gran marco conceptual del alimento como alimento, como festín, como sacrificio y como objeto de regulaciones, podemos acercarnos a los textos de los profetas cuya predicación conmocionó la vida y la historia del pueblo hebreo. Su forma de exponer tanto su pensamiento como su experiencia de Dios, a la vez que su conocimiento de las tradiciones religiosas y sociales del pueblo, les llevó a constituirse en un referente permanente de todo discurso social y teológico. Lo interesante para nuestro caso, es la manera en que hicieron del alimento un instrumento para proponer una forma de comunicación. El alimento será para ellos un lenguaje por medio del cual habrán de transmitir sus ideas y proclamar sus mensajes.

La mayoría de los profetas tuvo algo que ver con el uso simbólico del alimento, por lo que en este artículo hemos decidido concentrarnos en los cuatro profetas del siglo VIII a.C., conocido como el siglo de oro de la profecía, con lo que creemos, podemos abordar de manera valiosa nuestro tema.

EL MONOPOLIO DEL ALIMENTO Y LA INJUSTICIA SOCIAL EN AMÓS

El siglo VIII a.C. se presenta como un siglo en el que la prosperidad económica de ciertos sectores parece ser característica. Sin embargo Amós, un hombre del campo aparece en el escenario social para denunciar el atropello que las clases dominantes (reducido sector de la sociedad), están cometiendo contra la gente sencilla, la gran masa de la población de Israel.

Si bien es cierto que el mensaje de Amós se dirige al reino del Norte, la situación no es muy diferente de lo que ocurre en el

reino del Sur, Judá, como se puede apreciar por las denuncias del Protoisaías. La concentración de las riquezas aumentó la necesidad, la pobreza y por supuesto, el hambre. La falta de justicia fue una realidad cotidiana. La venalidad de los jueces se hizo evidente en cada corte, los jueces fallaban siempre en favor de los ricos (Am 5,12). Los líderes religiosos (profetas y sacerdotes), manipulados por las clases dominantes, defendieron el postulado de que «la prosperidad era sinónimo de bendición y la bendición sinónimo de prosperidad». Amós les presenta otro postulado: «la prosperidad era sinónimo de maldad e injusticia, y la maldad sinónimo de prosperidad». En términos de Wolff, “las obras de piedad enmascaraban crímenes”.¹

La brecha entre ricos y pobres se evidenció, entre otras cosas, en los hábitos alimenticios y en la posibilidad de acceso a los alimentos. La gente común era obligada a trabajar los campos y entregar el producto de los mismos en pago de sus deudas, “*Pisotean al desvalido y le imponen tributo de grano*” Am 5,12, “*Oprimen al desvalido*” Am 4,1 “*y el vino de los que han sido multados lo beben en la casa de su Dios*” Am 5,8b. Ya desde tiempos de Salomón, se habrían establecido contribuciones de vino a la corte, y al crecer la burocracia, aumentaron las contribuciones que, la invención de normas (Is 10,1-2. Miq 2,1-2), hacían de estas medidas injustas, actos legales. Amós denuncia que tales impuestos no estaban al servicio del país, sino al servicio de sus dirigentes.² “*Oigan esto, los que tragan a los menesterosos y arruinan los pobres de la tierra...*” Am 8,4.

Y así, mientras que el más débil socialmente era sometido a duras cargas, sus impuestos solo servían para enriquecer

¹ Wolff, *La hora de Amós*, p. 23.

² Sicre, *Con los pobres*, p. 113.

los banquetes de sus opresores: “*¡Ay de aquellos que se sienten seguros en Sión y de los confiados en el monte de Samaria, los notables y principales entre las naciones, a los cuales acude la casa de Israel! (...) ustedes que dilatan el día malo y acercan la silla de iniquidad. Duermen en camas de marfil y reposan sobre sus lechos y comen los corderos del rebaño y los novillos de en medio del engordadero; canturrean al son de la flauta, e inventan instrumentos musicales, como David; beben vino en anchas copas y se ungen con los unguentos más preciosos y no se afligen por el quebrantamiento de José. Por tanto, ahora irán a la cabeza de los que van a cautividad y se acabarán los banquetes de los disolutos.*” (Am 6,1-7).

Es así como al hablar de la maldad que ha llegado al colmo, Amós utiliza una metáfora basada en alimentos, la canasta de frutas maduras de verano (Am 8,1-3), el pueblo está maduro para el castigo, está corrompido para seguir viviendo y maduro para ser devorado por la codicia del extranjero.³

El alimento, junto con la vivienda y el trabajo, constituyen las tres necesidades básicas de la persona, que a la vez son símbolo de su dignidad como ser humano. Pero al ser los alimentos monopolizados por la clase dominante, provocan los más altos grados de injusticia social y de indignidad. Para Amós, el monopolio de los alimentos y la dificultad para que el pueblo acceda a un suficiente abastecimiento de la canasta familiar, se constituye en factor determinante de la injusticia social, por eso su angustioso grito “*Aborrezcan el mal, amen el bien y establezcan la justicia*” Am 5,15, con el que pretende la restauración de una sociedad agonizante: “*Pero corra el juicio como las aguas y la justicia como una corriente inagotable*” Am 5,24.

³ Schökel, *Profetas* Vol. 2, p. 988.

EL ALIMENTO COMO METÁFORA EN OSEAS

Oseas, contemporáneo con Amós y conocedor también de la problemática social que se vive en el siglo VIII a.C., hará solo una pequeña denuncia relacionada con la injusticia social evidenciada en el manejo del mercado de alimentos “*mercader que tiene en su mano peso falso, amador de opresión.*” Os 12,7. Quizá la relación que tenía Amós con el trabajo del campo (Am 7,14) le haría concentrarse más en este problema, mientras que Oseas se va a concentrar más en los problemas de orden cáltico y teológico. Podemos analizar el uso del alimento en Oseas a nivel de metáforas:

1. Metáfora de infidelidad e idolatría

La segunda mitad del siglo VIII era una época en que, juzgada por las apariencias externas, parecía ser feliz y próspera, caracterizada por un gran despertar religioso. El culto estaba marcado por grandes celebraciones que hacían pensar en un esplendor de fe. Pero ante las abundantes ofrendas y las masivas procesiones hacia los lugares altos, los profetas denunciaron la realidad del culto. Centros de culto basados en prácticas no oficiales como la prostitución sagrada, los santuarios eran utilizados para promover el culto de la fertilidad. Los ritos, que buscaban apaciguar la ira de otras divinidades, tranquilizaban la consciencia ciudadana, haciendo del culto un instrumento de expiación sin arrepentimiento.

Estas conductas desordenadas son calificadas por Oseas como «apostasía», término con el que describe a una nación que desconoce que su provisión de pan y agua, lana y lino, aceite y bebida, provienen de YHWH y busca satisfacer su hambre en otras fuentes. “*Apostasía... porque dijo: Iré tras mis*

amantes, que me dan mi pan y mi agua, Mi lana y mi lino, mi aceite y mi bebida. (...) y ella no reconoció que yo le daba el trigo, el vino y el aceite, y que les multipliqué la plata y el oro que ofrecían a Baal.” Os 2,5.8; cf. 9,1.

De esta manera, el alimento es presentado como figura de los beneficios que el pueblo cree recibir a cambio del rompimiento de su compromiso con YHWH y el posterior compromiso tanto con otras divinidades, como con otros señores.

La consecuencia de estas conductas será entonces la pérdida de la provisión: *“Por tanto yo volveré y tomaré mi trigo a su tiempo y mi vino a su sazón.” Os 2,9.* Si el alimento fue la recompensa por la infidelidad, el alimento será ahora símbolo de desgracia y castigo: *“Y haré talar sus vides y sus higueras, de las cuales ha dicho: Mi pago son, que me han dado mis amantes y las reduciré a un matorral y las comerán las bestias del campo.” Os 1,12; cf. 9,2.*

2. Metáfora de salario corrupto

“Mi pueblo fue destruido porque le faltó conocimiento. Porque tú desechaste el conocimiento, yo te echaré del sacerdocio y porque olvidaste la ley de tu Dios, también yo me olvidaré de tus hijos.” Os 4,6.

Que un pueblo sea pecador es un problema. Que un pueblo sea ignorante es también un gran problema, pero cuando el pecado y la ignorancia son premeditadamente provocados por quienes debían evitar justamente tales conductas, la comunidad vive un caos total.

El pueblo fue destruido porque faltó conocimiento, y faltó conocimiento porque los sacerdotes no ejercieron su trabajo con responsabilidad, su interés estaba concentrado en los beneficios derivados que les representaba el pecado del

pueblo. Como comían de los animales que el pueblo ofrecía por el pecado, les convenía entonces que el pueblo continuara pecando (Os 4,8). Los sacerdotes, que poseían el derecho de recibir parte de las ofrendas que el pueblo ofrecía a su Dios, descubren en esta práctica una excelente fuente de ingresos. Al abundar el pecado, abundaban también las ofrendas, y con ellas abundaron correspondientemente sus ingresos.

Por lo tanto, la sentencia del profeta es que ese salario jamás será suficiente. “*Y comerán, mas no se saciarán; fornicarán, mas no se aumentarán; porque dejaron de escuchar a YHWH.*” Os 4,10. Siendo un salario ganado por la ambición desmedida y la deslealtad, será un salario que no podrá producir la satisfacción esperada; será un alimento que no sacia. Su bebida les corrompió, los sacerdotes habían perdido el corazón y el buen juicio (Os 4,11).

3. Metáfora de amor

“Cuando Israel era un niño, yo lo amé, (...) Con cuerdas humanas los atraje, con cuerdas de amor y fui para ellos como los que alzan el yugo de sobre su cerviz y puse alimento delante de ellos.” Os 11,1.4.

A pesar de los muchos pecados de Israel, YHWH le ha amado desde el principio. YHWH ha soportado las infidelidades, la apostasía y las rebeliones de su pueblo y ha seguido cargándoles en sus brazos. ¿Cómo podemos llamar a esta respuesta que YHWH le da a su pueblo? Simplemente *amor*. Cuando se ama se cuida, se protege, se perdona, pero también se alimenta. Por eso YHWH pone delante de ellos el alimento que sacia, alimenta y produce alegría.

La metáfora del amor más destacada que presenta Oseas es la del relato de la esposa infiel al inicio del libro. Historia que hace

a Oseas merecer el título del profeta del amor. No obstante, con esta metáfora del alimento como símbolo del amor, se puede ratificar la intensión del profeta. El texto hebreo dice “cuerdas *humanas*”, como oponiéndose a *no humanas*,⁴ Dios no ama a su pueblo con un amor ‘inhumano’, más bien, su amor es tan humano, que incluye el alimento como parte de su expresión.

4. Metáfora de Israel

Dentro de los cuadros que encontramos en la Biblia con los que se representa a Israel, está la figura de Israel con un fruto del campo, y aunque Oseas no es el único que la utiliza, si es quizás el que emplea esta metáfora de una forma más completa. Al menos cuatro ideas relacionadas con el alimento menciona el profeta en relación con Israel:

4.1 El alimento como metáfora para describir a Israel

“Como uvas en el desierto ballé a Israel; como la fruta temprana de la higuera en su principio vi a vuestros padres.” Os 9,10a.

“Israel es una viña vacía que da fruto para sí mismo; conforme a la multiplicación de su fruto multiplicó los altares, conforme a la bondad de su tierra aumentaron sus imágenes.” Os 10,1.

La metáfora de la viña no es exclusiva de Oseas, también Isaías la utiliza. No obstante, por tratarse de dos profetas contemporáneos, se hace difícil determinar quien es el primero en utilizarla, igualmente es difícil determinar con precisión si estos dos profetas llegaron a interactuar o a conocerse personalmente, teniendo en cuenta que Oseas pertenecía al

⁴ Schökel, *Profetas* Vol. 2, p. 911.

Norte, mientras que Isaías era de Jerusalén, en donde ejerció su ministerio.

Este detalle no es en realidad muy importante ahora, lo que sí es relevante para nuestro caso, es que los dos profetas presentan a Israel como una viña cuyo fruto es tan despreciable que no se puede comer. En el caso de Isaías, porque su fruto es amargo, en el caso de Oseas, porque su fruto es para sí mismo, y por lo tanto se hace una viña vacía.

Como ya hemos anotado anteriormente, el alimento en tiempos bíblicos incluía todo producto natural, animal o vegetal. Sin embargo, al hablar de la figura de Israel, se le concibe como producto del campo, lo que permite comprender que la metáfora busca mostrar una semilla que se siembra y se cuida y de la que se espera fruto de condiciones óptimas. No tenemos ejemplos en los que se nos presente a Israel como producto animal.

4.2 El alimento como metáfora de la corrupción de Israel

El alimento no solo es metáfora de Israel, sino que lo es también de sus maldades:

“Y no clamaron a mí con su corazón cuando aullaron sobre sus camas, para el trigo y el mosto se congregaron, se rebelaron contra mí.” Os 7,14.

El profeta utiliza la figura del alimento para representar el egoísmo del pueblo y la búsqueda de la satisfacción personal, antes que la búsqueda misma de YHWH. Se lamentan y gimen en sus lechos, pero no claman de corazón ni se acuerdan de invocar sinceramente a YHWH; simplemente se asustan porque sienten que les va a faltar el trigo o el vino, pero se rebelan y continúan alejados de YHWH.

“Porque sembraron viento, torbellino segarán; no tendrán mies, ni el fruto hará harina; si la hiciere, extraños la tragarán.” Os 8,7.

El alimento es ahora metáfora de las consecuencias de la maldad, se cosecha lo que se siembra, “sembraron vientos, cosecharán tempestades”. La cosecha será ruina y escasez, su trigo no producirá espigas, la espiga no dará harina; y si acaso llegase a dar algo, lo comerán los extranjeros. Si lo que se siembra es lo que se cosecha, entonces el llamado es a cambiar la semilla:

“Siembren para ustedes en justicia, siguen para ustedes en misericordia; aren para ustedes barbecho; porque es tiempo de buscar a YHWH, hasta que venga y les enseñe justicia.” Os 10,12.

4.3 El alimento como metáfora de la destrucción de Israel

“Efraín fue herido, se secó su raíz; no dará más fruto; aunque engendren, yo mataré el amado fruto de su vientre.” Os 9,16.

Efraín, nombre con el que también se designa a Israel, ha llegado a un grado de descomposición tal, que es como un árbol de raíces secas que ha dejado de dar frutos. Por lo tanto, como ocurre con todo árbol improductivo, será arrasado, volverán a los tiempos de destierro, donde el alimento no se prepara con gusto y ni se come con agrado.

“No quedarán en la tierra de YHWH, sino que volverá Efraín a Egipto, y a Asiria, donde comerán vianda inmunda.” Os 9,3.

4.4 El alimento como metáfora de la redención de Israel

El mensaje profético se caracteriza por ser un mensaje que, a pesar de sus severas críticas presentes, conserva un fondo de

esperanza. Esperanza en la redención, en la restauración, en la salvación. Oseas sigue esta línea y junto con sus denuncias, presenta un mensaje de esperanza. La restauración de Israel se percibe en dos estadios, en el primero se reestablece la relación con YHWH quien, tras desposarle, le sustenta y le provee el alimento, haciendo así del alimento un símbolo de prosperidad, de protección y de una vida digna.

“Te desposaré conmigo en fidelidad y conocerás a YHWH. En aquel tiempo responderé, dice YHWH, yo responderé a los cielos y ellos responderán a la tierra; y la tierra responderá al trigo y al vino y al aceite y ellos responderán a Jezreel. Y la sembraré para mí en la tierra...” Os 2,20-23a.

En el segundo estadio de la restauración, es Israel mismo la planta que sirve de alimento. Ya no se trata de una viña infértil o de un árbol de raíces secas, sino que Israel será como lirio, como olivo, como trigo y como vid; llenos de color, de olor, de vida y de alimento para quienes se acerquen a él.

“Yo seré a Israel como rocío; él florecerá como lirio y extenderá sus raíces como el Líbano. Se extenderán sus ramas y será su gloria como la del olivo y su fragancia como el Líbano. Volverán y se sentarán bajo su sombra; serán vivificados como trigo y florecerán como la vid; su olor será como el del vino del Líbano.” Os 14,5-7.

Es así como Oseas, al hablar de la espiritualidad del pueblo, encuentra en el alimento una metáfora con la que llama la atención de diferentes maneras. Si el alimento es básico para la vida, su ausencia o descomposición producen muerte. Si el pueblo logra comprender esta metáfora, sus caminos serán enderezados.

5. Alimento y juicio, reflexión en cuatro mensajes de Miqueas

Miqueas, quien habría vivido a finales del siglo VIII a.C. y cuyo ministerio estaría dirigido a los dos reinos, Norte y Sur (Mi 1,1), recoge en su mensaje la carga social de Amós y la carga espiritual de Oseas y al igual que los anteriores, toma la figura del alimento como un recurso pedagógico para transmitir su mensaje de juicio, que va dirigido a cuatro focos específicos:

5.1 Alimento y juicio: mensaje contra las autoridades políticas.

“Oigan ahora, príncipes de Jacob y cabezas de la casa de Israel:...que comen asimismo la carne de mi pueblo y les arrancan su piel de sobre ellos y les quiebran sus huesos y los hacen pedazos como para la olla y como carne en caldero.” Miq 3,1-3,

Todo el capítulo 2 de Miqueas está dedicado a denunciar la corrupción y la maldad que existe en las clases dirigentes de los dos reinos.

Este capítulo inicia con la expresión hebrea *hóy* « ¡ay!», una expresión que combina el grito de angustia, amenaza y sarcasmo, y con la que se pretende anunciar el advenimiento de las consecuencias de la infracción: ¡Qué mal les va a ir a ustedes!

Tanto Amós como Isaías habían utilizado ya esta expresión de manera muy similar a como lo hace Miqueas, denunciando las maldades y los abusos de los gobernantes, de las autoridades y de los que ostentaban el poder económico.

“¡Ay, de los que planean maldades y traman iniquidades en sus camas! Al amanecer las ejecutan, porque tienen poder. Codician campos y los roban, casas

y las ocupan, oprimen al jefe de familia y a su casa, al propietario y a su herencia.” Miq 2,1-2.

El profeta habla de manera específica contra el latifundismo y la acumulación de las propiedades, sobre lo cual varios profetas van a reaccionar con vehemencia (Is 5,8-10; Am 5,11-12; Hab 2,6-19). La denuncia de Miqueas describe el proceso que se realiza para lograr la adquisición sistemática de bienes y además advierte acerca de las gentes que tienen en sus manos la posibilidad de realizar este proceso, que se ejecuta en tres momentos: (1) Codiciar la propiedad; (2) Maquinar el mal; (3) Ejecutar el plan. Son tres cosas que solo pueden ser realizadas por personas que manejan grados de poder significativos, pues se evidencia aquí que la manera de adquirir las propiedades que codician, es manipulando las leyes para que favorezcan sus planes, lo que finalmente puede ser considerado como robo.

Los ricos lo son a causa de la explotación a los pobres; los pobres son pobres por ser explotados.⁵ Es justamente lo mismo que advierte Isaías: “*¡Ay de los que dictan leyes injustas y prescriben tiranía, para apartar del juicio a los pobres y para privar de su derecho a los afligidos de mi pueblo; para despojar a las viudas y robar a los huérfanos!*” Is 10,1-2.

Se trata de una explotación de la ley en provecho propio, la manipulación de las leyes del Estado con el fin de favorecer las pretensiones de los poderosos, lo que Bastiat llamará la “expoliación legal”⁶, como también lo anota Kessler,⁷ Las denuncias por causa de la manipulación del derecho en Am.

5 Kessler, *Sozialgeschichte*, p. 117.

6 Bastiat, *La Ley*.

7 Kessler, *Sozialgeschichte*, p. 117.

2,7. 5,10-12. 6,12, muestran que el sistema de derecho no actúa a favor de los pobres, sino que constituye un mecanismo de poder adicional de los más fuertes.

Miqueas levanta su voz para poner en evidencia una práctica que va en contra de los principios de repartición de tierra que busca garantizar un lugar para cada familia (Jue 13-21), principios que serán también parte de la tradición del pueblo, según se registra en Lv 25,23 ss., y que recuerda el décimo mandamiento “No codiciarás la casa de tu prójimo”.

El latifundismo del que habla Miqueas no se refiere solo a la acumulación de «casas» *bayith*, sino también a la acumulación de «campos» *sádeb*. Se trata de campos que fueron vistos como fructíferos y rentables por los latifundistas, mientras que para sus dueños representan la única posibilidad de alimento y sustento. De esta manera, la figura del alimento es tratada por Miqueas de doble forma; los gobernantes arrebatan el alimento del pueblo y, el pueblo es devorado por los poderosos, quienes comen su carne, les quitan sus pertenencias básicas, les hacen pedazos como si fuesen carne dentro de un caldero.

5.2 Alimento y juicio: mensaje contra las autoridades religiosas

“Así dice YHWH acerca de los profetas que hacen errar a mi pueblo, que muerden con sus dientes y claman paz, y contra el que no les da de comer, declaran guerra.” Miq 3,5.

Miqueas no solo denuncia el soborno en los tribunales y las cortes, va más allá y denuncia también el soborno religioso. El ataque se dirige a la casta religiosa que alimenta el fraude moral con la intensión de recibir su salario. Se trata entonces de un esquema de explotación religiosa basado en el interés por la paga y el alimento.

5.3 Alimento y juicio: mensaje contra las cabezas de familia

“Tú comerás y no te saciarás y tu abatimiento estará en medio de ti: Recogerás, pero no conservarás y lo que conservares, yo lo entregaré a la espada.” Miq 6,14.

El estado de corrupción en que viven todas las autoridades ha influido también a los jefes de las casas, es decir a los padres, quienes tenían como responsabilidad presentar a YHWH ofrendas por su familia. Se presentaban a YHWH postrándose ante Él con holocaustos y con becerros. Piensan que podrán ofrecer incluso al hijo primogénito por la rebeldía y el pecado, mientras que en sus casa se vive la impiedad, el uso de balanzas falsas y de pesas engañosas.

Ante esta conducta pervertida el profeta advierte lo que YHWH en realidad está esperando: *practicar la justicia, amar la misericordia y andar humildemente ante Dios* (Mi 6,8). Sobre ellos viene el juicio, juicio que consiste en una dura sentencia contra el alimento, provisión de la familia. Éste no satisfará a ninguno, cuando recojan provisiones no podrán salvar nada, y si lo logran hacer, la guerra lo destruirá. En palabras de Brueggemann,⁸ la tierra no produce como resultado de la violencia que se ejerce sobre ella.

5.4 Alimento y juicio: mensaje contra la comunidad

“¡Ay de mí! porque he venido a ser como los recogedores de frutos de verano, como los rebuscadores en la vendimia. No hay racimo que comer, mi alma desea los primeros frutos.” Miq 7,1.

⁸ Brueggemann, *Isaiah*, p. 51.

Al igual que en el primero de estos cuatro mensajes, el alimento es figura de la comunidad, que debería ser campo fértil, dador de frutos ser misericordia, rectitud, honestidad, fraternidad; pero por el contrario produce espinos y zarzas, cf. Miq 7,4. La maldad de sus líderes se ha transmitido como virus y la comunidad completa se ha corrompido; por eso, cuando se sale en busca de buenos frutos, solo se percibe maldad. Ante este panorama, viene el día de ajustar las cuentas y reinará la confusión entre ellos.

6. El derecho al alimento como símbolo de justicia en Isaías.

El libro de Isaías no es propiamente una unidad literaria,⁹ las investigaciones realizadas a lo largo de los últimos siglos nos dejan ver claramente que se trata de una colección de escritos menores que finalmente tomarían el nombre del profeta que marcó la línea de pensamiento inicial. Siendo que estamos centrados en el contexto del siglo VIII a.C., se hace oportuno concentrarse en el conjunto conocido como *Protoisaiás*.

Ya hemos venido mencionando anteriormente algunas de las características sociales y religiosas que distinguieron el siglo VIII a.C.; características que fueron propias de los dos reinos (Norte y Sur), aunque podríamos afirmar que la situación de crisis social en el Norte era más aguda.

Isaías enfrenta esta profunda crisis social con una serie de quejas, reclamos, denuncias y advertencias que demandan el restablecimiento de la justicia dentro de un pueblo, cuyos derechos han sido vulnerados y en muchos casos extinguidos.

⁹ Kaiser, *Einleitung*, p. 206.

Es así como el alimento asume nuevamente su protagonismo dentro del discurso profético, ahora como símbolo en su relación con la justicia.

6.1 Alimento, justicia y obediencia

“Si aceptan obedecer, lo bueno de la tierra comerán, pero si rehusando se oponen, por la espada serán devorados, ha hablado la boca de YHWH.” Is 1,19.

En el panorama que describe el profeta, existe una convivencia inaceptable; por un lado sacrificios abundantes, holocaustos, ofrendas, asambleas, novilunios, oración; y por otro lado maldad, falta de juicio y manos llenas de sangre. Esta mezcla evidencia más bien un intento de soborno a Dios. Isaías advierte que estilo de vida y culto van de la mano, por lo tanto, un culto que no esté acompañado de justicia y benevolencia será un culto viciado y perverso, y será más bien una causa más de condenación.

El culto descrito es un culto acompañado de grandes banquetes y exquisitos alimentos, pero es entonces cuando el profeta advierte que Dios no está dispuesto a tolerar la ambigüedad, no hay culto que compense la maldad.

El profeta menciona sin embargo, una oferta de indulto¹⁰ que

10 “Entonces si se busca la justicia, si se aprende a obrar bien, Dios estará preparado para recibir sus sacrificios, también estará dispuesto a olvidar el pasado, a cambiar el rojo de los pecados (la sangre) en blancura de nieve. Lo que Dios pide es que el pueblo haga el bien, la justicia. El culto vendrá después como consecuencia. Para comunicarse con Dios para encontrarse con él hay que pasar primero por la práctica de la fraternidad. El culto no es sino su expresión. Entonces será posible el porvenir. Pero si el pueblo no escucha, si sigue como antes, con las manos rojas de sangre y de pecado, en vez de comer el fruto del país, se verá comido por la espada”. Asurmendi, *Isaías*, p. 57.

concluye con una restauración social, en donde se indica que justicia y equidad son fundamentales para garantizar una tierra fructífera y provechosa –no solo para unos pocos, sino- para toda la comunidad. La reprensión se centra en la protección de los grupos socialmente vulnerables.¹¹ Esta es la razón de ser de la justicia¹² y la obediencia a la que llama el profeta, el objetivo de los códigos humanitarios.

6.2 Alimento, justicia y esperanza

“Digan al justo que le irá bien, porque el fruto de sus acciones comerá.” Is 3,10.

El discurso hace énfasis en la situación de crisis, tan extrema que quien posea un manto será suficiente para merecer la dignidad de príncipe. Pero el candidato dimite argumentando que es tan pobre como los demás, pues a pesar de tener manto, en su casa no hay alimento alguno. Seguramente la figura del manto carezca de literalidad y no sea más que un símbolo del profeta¹³ para representar el caos extremo que se presenta. Se advierte al candidato que lo que queda por gobernar es solo una ruina; se comprende así su negativa, ya que anteriormente ser gobernante significaba la oportunidad para el enriquecimiento y la explotación (Miq 3,9-11), pero en una ruina ¿qué se podría explotar?

11 Estos grupos marginales, o vulnerables, habrán de ocupar un lugar muy significativo a lo largo de Isaías, se trata de grupos que generalmente serán presentados como las víctimas y la presencia de víctimas, sugiere de inmediato la presencia de victimarios, como lo expresa Gustavo Gutiérrez: “hay pobres, porque hay hombres que son víctimas de otros hombres” *Teología de la liberación*, p. 371.

12 “De forma positiva lo que hay que buscar es la Justicia para los oprimidos (1,16-17). Pero no se trata solamente de aplicar una ley, de conformarse a una norma, hay que *buscar*. Esta expresión tiene un sentido dinámico, hay que ver en cada caso ya que nunca se sabe de antemano, hay que aprender constantemente (*aprended a obrar bien*)” Asurmendi, *Isaías*, p. 57.

13 Schökel, *Profetas* Vol. 1, p. 129

La declaración “*al justo le irá bien*” denota una clasificación de los destinatarios del juicio, el juicio no será contra las víctimas, sino contra los victimarios, además advierte la razón por la cual al justo le irá bien, porque “*comerá del fruto de sus manos*”. Dos principios vitales emergen de esta declaración: uno es que el trabajo puede y debe producir el sustento propio,¹⁴ contrario al caso que se vivía de que quien trabajaba el campo no podía disfrutar de él (Am 5,11; Miq 6,14-15); otro es que el trabajo no tiene como finalidad el enriquecimiento. Irle bien al justo significa alcanzar lo necesario para su sustento, no la posesión desmedida de bienes (Am 8,4-6; Miq 6,11-12).

Este mensaje se constituye así en un mensaje de esperanza en medio de la crisis social; no obstante, se trata de un mensaje de esperanza para el justo, quien con su vida recta garantiza el sustento y la provisión, mientras que la aparente prosperidad del malo se hace inestable. Les irá mal, pues se les dará el mérito de sus manos. Is 3,11.

6.3 Alimento, justicia y señal

“*Comerá mantequilla y miel, hasta que sepa desechar lo malo y escoger lo bueno*”. Is 7,15.

El texto hace referencia a un niño cuyo nombre provocará la expresión ‘*immánú’él*’¹⁵, hará que el pueblo reconozca que

14 Por ello es que las profecías de restauración y los profetas de la esperanza, anunciaban este principio como base de la verdadera justicia (Is. 65,21-22).

15 Es importante anotar que no hay ningún tipo de registro que adjudique este nombre a persona alguna. Al parecer, nunca hubo una persona que llevara el nombre de ‘*immánú’él*’, lo que nos permite pensar que al hablar de “llamarás su nombre...” no significa que ‘*immánú’él*’ sería el nombre propio del signo, sino que sería más bien el sentimiento que despertaría sobre el pueblo.

“Dios está con nosotros”. Él no hará ninguna obra, él no librará las batallas y él no traerá liberación al pueblo, por lo menos el texto no lo presenta de esa manera. Es por ello que se hace necesario separarlo del niño que se menciona en el capítulo 9; ambos son dos personajes con un perfil muy diferente. Emmanuel es el punto de referencia que el profeta pone, pues antes de que ese niño haya alcanzado una edad suficiente como para discernir entre el bien y el mal, las amenazas de Judá habrán desaparecido.

Es en ese punto cuando el alimento se convierte en la señal. El propósito de este signo es que se evidencie el cumplimiento de la palabra del profeta, en el sentido de que en muy poco tiempo habrá reposo de los enemigos y se hará justicia. Es la certeza de la presencia de Dios con su pueblo. Sin embargo, la promesa de Dios no es incondicional, para que Dios permanezca del lado del pueblo, es necesario que éste crea en la señal, crea que es una promesa, y se comprometa con ella.

6.4 Alimento, justicia y desolación.

“Y así de tanto dar leche, comerá cuajada, porque cuajada y miel comerá todo el que quedare dentro del país” Is 7,22.

El profeta describe ahora el panorama de desolación que viene tras el profundo estado de crisis social que experimenta Judá. La tierra habrá de quedar desierta, que campos serán ahora muchos y grandes, pero no habrá quien los siembre, por lo que serán solo campos de vegetación silvestre y yerba inútil. Los animales salvajes se multiplicarán y quien posea una res o un par de ovejas, no tendrá a quien venderle.

No se trata de una promesa de prosperidad, sino por el contrario una promesa de desolación. No habrá abundancia de

leche y de miel por causa de la prosperidad económica o por la abundancia de ganado, sino que la abundancia está ligada más bien a la escasez de consumidores. “*Aquel día, cualquier lugar donde antes hubo mil cepas por valor de mil piezas de plata, será para espinos y cardos.*” Is 7,23.

6.5 Alimento, justicia y odio.

“Cada uno hurtará a la mano derecha y tendrá hambre, comerá a la izquierda y no se saciará; cada cual comerá la carne de su brazo” Is 9,21.

Tal como lo hace Oseas, Isaías dibuja un cuadro en el que el Israel es figura de alimento. En este texto nos presenta la problemática de la anarquía interna, Manasés y Efraín son hermanos, hijos de José, quienes después de enfrentar guerras entre ellos, se unen para ir juntos contra Judá. Podría pensarse que las figuras de Efraín y Manasés son mencionadas para referirse al Reino del Norte, Israel¹⁶ y de esa manera describir una lucha entre los reinos del Norte y del Sur, pero en realidad tienen un sentido mucho más amplio. El discurso no describe una lucha entre reinos, sino una lucha entre tribus. Judá no es presentado como el reino del Sur, sino como una tribu más de Israel, lo que tenemos aquí es un estado interno de guerra civil. Este foco retoma la idea de un solo pueblo y descarta la posibilidad de un reino dividido, es más bien muestra del grave conflicto interno que se vive, las diferentes tribus se disputan entre ellas los territorios y el poder, creando caos y anarquía.¹⁷

16 Sicre advierte la dificultad de identificar si el texto se refiere al Norte, o a los dos reinos. *Con los pobres*, nota 126, p. 230.

17 Bright, *Historia*, p. 271 ss., describe de manera más amplia la situación de anarquía reinante en Israel. habla de sus causas y de sus consecuencias, tomando además como base a los demás profetas contemporáneos a Isaías.

Cuando se ausentó la justicia, reinó el odio, al punto de que el hermano busca devorar sin piedad a su hermano, no obstante, por más que arrebate, quite, posea y coma, jamás logrará saciarse, pues sus conquistas están motivadas solamente por el odio. ¡El alimento, cuando se come con odio, no sacia nunca!

6.6 Alimento, justicia y paz.

“La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja.” Is 11,7.

Un excelente texto para concluir no solo la sección pertinente a Isaías, sino también el presente artículo es un texto en el que el profeta articula los tres aspectos más importantes de los discursos proféticos. *Alimento*, como símbolo de la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano; *justicia*, como condición *sine qua non* para satisfacer esas necesidades, y *paz* no solo como resultado definitivo, sino como búsqueda permanente del *ser humano*.

En torno a un escenario particular y creativo, la paz es presentada en forma de contraste; un animal fiero con un animal doméstico (lobo – cordero, leopardo – cabrito, etc.), y concluye con el contraste de un animal agresivo y mortal (la víbora), y un niño pequeño que juega. Todos ellos comparten la vida en armonía, al punto que el alimento es compartido y hasta los animales carnívoros se vuelven herbívoros, lo que representa un cuadro de reconciliación en la naturaleza, “... una especie de eliminación de las incompatibilidades y de las oposiciones”.¹⁸ En él se muestra que cuando la justicia reina, hasta la naturaleza aporta para la extinción de la violencia.

18 Asurmendi, *Isaías*, p. 51.

“...el ejercicio eficaz de la justicia realiza el sueño de la paz y lo extiende al mundo animal. Los animales se reconcilian consigo y con el hombre, y éste está plenamente reconciliado con Dios.”¹⁹ mientras que todos comen juntos.

De esta manera, el alimento es el punto de encuentro que evidencia la paz entre los dispares y evidencia la armonía y la vida en comunidad. Pareciera allí, restablecerse lo que habría sido el inicial proyecto social de YHWH, y el alimento, como en la Cena del Cordero, será todo un banquete de unidad y de amistad y de celebración de la salvación.

¹⁹ Alonso Schökel, *Profetas* Vol. 1, p. 167.

Bibliografía:

Alonso Schökel, Luis y José L. Sicre Díaz J. *Profetas. Comentario*. (Madrid: Ediciones Cristiandad. 1987).

Asurmendi, Jesús M. *Isaías 1-39*. (Estella, Navarra: Verbo Divino. 1981).

Bastiat, Frédéric. *La Loi*. (Paris: Coppet. 1850).

Bright, John. *Historia de Israel*. (Bilbao: Desclée de Brouwer. 1970).

Brueggemann, Walter. *Isaiab: 1-39*. (Westminster: John Knox Press, 1998).

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. (Salamanca: Sígueme. 1975).

Kaiser, Otto. *Einleitung in das Alte Testament*. (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn. 1984).

Kessler, Rainer. *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 2008).

Sicre, José Luis. *Con los Pobres de la Tierra*. (Madrid: Cristiandad. 1984).

Wolff, Hans Walter. *La hora de Amós*. (Salamanca: Sígueme. 1984).



Milton J. Martínez M. es Doctor en Teología por la Philipps Universität, Marburg, Alemania. Profesor titular de Antiguo Testamento Universidad de san Buenaventura (Bogotá).

Eucaristía de Comunión: Sacramento de la Iglesia Glocal

OSCAR GARCÍA-JOHNSON

Resumen: Se propone una praxis eucarística de comunión en correspondencia con la naturaleza diversa del cristianismo latino y el paradigma eclesial de Pentecostés. Se cuestiona el mito del vínculo global. En su lugar se ofrece la eucaristía de comunión como el sacramento de una iglesia que nace en un mundo globalizado y modela otra manera de vincularnos. Tal eucaristía surge, no de un mito neocolonialista, sino de la historia sagrada de la muerte y resurrección del Dios global en la comunidad glocal. En ese espacio cultural ambiguo y polifónico llamado iglesia glocal, se prepara una mesa abierta e inclusiva.

Palabras claves: Comunión, glocal, transfronteriza, poligenética, polifónica

Abstract: A Eucharistic Communion praxis is proposed which corresponds with the nature of Latin American Christianity in diaspora and the ecclesiastic paradigm of Pentecost. The myth of global interconnectedness, which projects a global citizenship without any uniting content, is questioned. In its place it is offered the Eucharistic Communion as sacrament of a church born in the junctures of the globalized world and which models another way of linking us together. Such a Eucharist arises, not from a neocolonial myth, rather from the sacred story of the death and resurrection of the global God in the local community. In that ambiguous cultural space, called the 'glocal' church, an open and inclusive table is prepared.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo está compuesto de dos momentos que se consuman en una propuesta esquemática de eucaristía de comunión. El primer momento intenta desmitologizar la idea de vínculo global arraigada en nuestra época, anticipando la posibilidad de otro vínculo capaz de unirnos sin disolver nuestras diferentes identidades. A fin de eludir un enfoque parroquial, releemos las tradiciones eucarísticas occidentales a través de las venas filosóficas que nos parecen haberlas oxigenado, y de la forma en la que estas tradiciones fertilizaron el continente latinoamericano, para bien y para mal. El segundo momento, enfoca la vida cristiana y su ubicación ambigua dentro de la diáspora y el

Key words: communion, global/local, crossing all boundaries/borders, polygenetic, polyphonic

exilio latino. Se desarrolla el concepto de *callejón glocal*, lugar donde la comunidad de fe imagina una nueva sacramentalidad de comunión. En este apartado nos detenemos a elaborar una visión eclesial alternativa a la clásica occidental; una basada en la naturaleza *poligenética* y polifónica del cristianismo. Dentro de este paradigma, concebimos el esquema de una eucaristía de comunión que surge de las grietas históricas de Occidente, las diásporas. Es justamente en este tipo de espacio ambiguo, polivalente y polifónico donde se está gestando un cristianismo glocal y transfronterizo, polifónico y capaz de una convivencia de *mesa abierta*. Dado que vivimos en una mónada global, este tipo de cristianismo está superando ya al clásico occidental, basado en la monofonía y convivencia de *mesa cerrada*. La eucaristía de comunión ofrece otra manera de *vincularnos* que no surge del mito occidental neocolonialista, sino de la historia sagrada de la muerte, resurrección y *poligénesis* de la iglesia del Dios global, que promueve la construcción de una mesa abierta e inclusiva, cuyo banquete alimenta a su pueblo con comunión en un tiempo de hambruna relacional.

EL MITO DEL VÍNCULO

La idea de vivir vinculados parece ser muy popular hoy en día. El nuevo ciudadano, occidental y no occidental, se percibe cada vez más en términos de una identidad global. Surgen de inmediato algunas preguntas ¿alrededor de qué hemos de vincularnos? ¿Por medio de qué o quién hemos de hacerlo? Y en última instancia ¿con qué fin? En la práctica cotidiana del mundo actual sin embargo, estas preguntas no resuenan. El hecho es que más y más personas alrededor del globo sienten que deben estar inter-conectadas a la moda, usando cualquier medio tecnológico para vincularse con otras personas y

asimilar los múltiples sucesos mundiales. Sienten que deben estar abiertas al progreso tecnológico, y a las experiencias exóticas que encuentran plasmadas en los universos virtuales. Esto ha causado una especie de anarquía en el saber popular, una producción innovadora de culturas y sus derivados, y una popular creación de redes sociales locales y globales. Se está gestando en fin, una nueva ciudadanía global y sus respectivos vínculos. Lo que no es muy visible son las corrientes internas que manipulan este vínculo global, y sí que hay toda una serie de monstruos marinos que mueren y se devoran entre sí corporativamente, con el fin de dominar el nicho virtual y manipular en lo posible la ideología y conducta de las poblaciones virtuales.

Visto desde otro ángulo, la globalización y la migración asoman como los remos de sobrevivencia en el océano de la superación personal. Emigramos a la tierra de la abundancia, a la anhelada tierra prometida, donde se nos ha dicho que existe la posibilidad de una mejor vida y “más digna”. El imperio en las últimas décadas, sugiere Juan González, cosecha sus frutos, aunque sus graneros no están listos ni dispuestos a almacenarlos.¹ Los seres humanos, y en particular los latinoamericanos, somos innegablemente seguidores del mito.

El mito de la cosmópolis está aún vigente: un lugar donde los poderes del cielo y la tierra se unen para crear estabilidad, desarrollo y el dominio del futuro en base a un eje complejo pero absoluto, del cual surgen las ideas y proyectos históricos que han de garantizar el orden y el progreso de toda la humanidad. Este mito está vigente aún, pero es objeto de

¹ La crónica de esta idea puede apreciarse en Juan González, *Harvest of Empire: A History of Latinos in America*, Rev. ed. (New York: Penguin Books, 2011).

serios cuestionamientos.² Las capas políticas, económicas, socio-culturales y religiosas resultantes de este mito han ido generando choques y grietas históricas. El deseo de poder (Nietzsche), la actitud de dominio (Scheler) y la ética de conquista (Frost) de la cultura occidental dominante, han ocasionado un choque de cosmovisiones con los pueblos no-occidentales. Aunque se ha logrado colonizar su cuerpo y parte de su alma, se han ido abriendo grietas en la consciencia latina global y creando callejones traseros en las urbes occidentales donde moran sus diásporas. Estas grietas reflejan en parte los espacios relativamente vírgenes y aun no colonizados, el Nepantla. Esto lo podemos ver plasmado, por ejemplo, en los movimientos indigenistas, en la piedad popular y en la consciencia de diáspora y exilio que abrigan muchos/as latinos/as en resistencia a los embates de asimilación impuestos por la cultura mayoritaria. En medio de todo esto nos toca repensar nuestra fe, la que junto a nosotros viaja, agoniza y resurge desde las grietas y callejones latinos/as de Occidente. Es a partir de este margen ambiguo, polivalente, polifónico y fértil que ofrecemos nuestra reflexión teológica acerca de la comunión y la eucaristía como *otro tipo de vínculo global*.

El mito de la cosmópolis está aún vigente: un lugar donde los poderes del cielo y la tierra se unen para crear estabilidad, desarrollo y el dominio del futuro en base a un eje complejo pero absoluto, del cual surgen las ideas y proyectos históricos que han de garantizar el orden y el progreso de toda la humanidad. Este mito está vigente aún, pero es objeto de serios cuestionamientos

2 Para un mejor entendimiento de la cosmópolis en el sentido en que lo uso véase Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).

TEOLOGIZANDO TRANS-OCCIDENTALMENTE

Hoy en día, visitar un tema clásico del cristianismo como lo es la eucaristía requiere una cierta dosis de valor, imaginación y cierta apreciación por los orígenes y los porvenires. El valor lo necesitamos para contar nuevamente las historias de nuestra cristiandad, historias que ya antes han sido contadas. La imaginación es el cambas del teólogo/a latino/a, que desde las grietas de la historia alza su mirada para contemplar otras historias escritas sobre ellos, con el fin de pintar los horizontes del porvenir en los muros invisibles de las diásporas latinas. Cabe entonces establecer de la mejor manera posible nuestra actitud y método teológico.

Intentando superar la tentación de una mimesis occidental y su antítesis contra-occidente, buscamos una conversación transcultural, interdisciplinaria y de carácter ecuménico que nos convoque a una mesa abierta, con la esperanza de un diálogo constructivo. Creemos que el giro global que ha dado el cristianismo ha comenzado a voltear las páginas de la historia, dándonos oportunidades de aprender y enseñar. El Sur global (y el Este) es actualmente el nuevo centro de vitalidad cristiana. Parece ser que las comunidades teológicas occidentales están hoy más abiertas que nunca a dialogar con las comunidades no-occidentales, anteriormente ignoradas y silenciadas. Aprovechando este momento crítico y en un espíritu de comunión teológica, estamos interesados en un diálogo transoccidental. Este diálogo tiene un par de presuposiciones importantes: (1) se rechaza el *mito occidental*: mito que proyecta a la cultura occidental, su historia y logros, como el centro de la historia del cristianismo, alegando que su discurso es el más coherente y que contiene una serie de interpretaciones y narrativas válidas para toda cultura, comunidad y contexto

en todo tiempo. Este tipo de colonialismo teológico eleva al discurso occidental por encima de otros discursos teológicos (teología africana, asiática, latinoamericana, feminista, mujerista, indigenista, latina, etc.), y oculta su relatividad socio-histórica manteniéndolo siempre vigente en condición de *locus theologicus* por excelencia. (2) Al mismo tiempo, se reconoce que gran parte del cristianismo se ha forjado

Este tipo de colonialismo teológico eleva al discurso occidental por encima de otros discursos teológicos y oculta su relatividad socio-histórica manteniéndolo siempre vigente en condición de locus theologicus por excelencia.

dentro del marco de la cultura occidental, y que por casi diecisiete siglos ha venido generando un legado valiosísimo para la articulación de un discurso teológico cristiano en la actualidad. Nuestro acercamiento transoccidental considera un grave error desechar tal tesoro y busca el diálogo con los pensadores no occidentales y occidentales de ayer y de hoy. Tal diálogo, sin embargo, requiere una condición de igualdad de discursos y no meramente una actitud de tolerancia del *otro*. La precondition de mutuo aprendizaje es lo que nos mantiene alrededor de una mesa en la que no impera una sola historia, por antigua que sea, sobre otra nueva. La meta es forjar una comunidad teológica de carácter global, que genere un discurso inclusivo en cuanto a los muchos temas y contextos que involucra. Así procedemos.

EUCARISTÍA EN RETROSPECTIVA

En la sorprendente y compleja historia de nuestra cristiandad occidental los conceptos *comunión* y *eucaristía* rara vez aparecen retratados como siameses en el álbum familiar de la práctica

cristiana. Lo que teológicamente debiera unirnos, parece separarnos eclesialmente. Alguien ha pensado que el problema reside en la ideología unitaria y la actitud apologética que han guiado nuestras ideas y relaciones en la familia cristiana occidental.³ Es menester recorrer rápidamente los caminos eucarísticos de nuestras tradiciones cristianas, antes de buscar una senda que nos anime a caminar y comulgar al mismo tiempo, al estilo de los caminantes de Emaús. Intentaremos esto revisitando brevemente diferentes visiones eucarísticas de nuestras tradiciones, y preguntándonos cómo podemos *caminar en nuestras historias mientras comulgamos en nuestra fe*.

Se tiende a pensar que el primer milenio de la historia cristiana parece haber sido un tiempo de relativa armonía en torno a la práctica de la eucaristía. Ésta connotaba recibir a Cristo concretamente por medio del pan y el vino —elementos que el mismo Jesús selecciona para corresponder a su cuerpo y su sangre, según las narrativas neotestamentarias (1 Cor 11.23-25; Mat 26.26-28; Mr 14.22-24; Lc 22.17-20). Habría que recordar, sin embargo, que “armonía” no siempre significa “uniformidad” ni “universalidad” en la práctica. Las comunidades coptas y nestorianas del Oriente, las donatistas y varias comunidades del cristianismo del desierto, representan otras formas de vida eucarística distintas a aquella oficializada por la cristiandad de Occidente.

A esto podemos añadir el hecho que la práctica eucarística no era de “mesa abierta”, ni tampoco había armonía teológica en todos los otros frentes de la cristiandad del primer milenio. Por ejemplo, las polémicas en torno a la doble naturaleza de Cristo y la doctrina de la Trinidad fueron intensas. Poco

3 Véase por ejemplo Hans Küng, *The Church* (Garden City, New York: Image Books, 1976), 341-48

a poco la iglesia oriental (Ortodoxa) y occidental (Católica Romana) fueron agudizando sus divergencias hasta culminar en el divorcio suscrito por la famosa *clausula filioque* en 1054 aec. La Reforma Protestante multiplicará exponencialmente la problemática hermenéutica que yace alrededor de la práctica de la eucaristía, particularmente en la forma de explicar la presencia de Cristo en el pan y el vino consagrado.

Comenzamos por decir que ambas tradiciones, Católica romana y Ortodoxa, abrigan la doctrina conocida como la transubstanciación, la diferencia radica en el marco interpretativo que informa la práctica litúrgica de ambas. La tradición Ortodoxa adopta la *transubstanciación* afirmando que *la manera* en que el cuerpo y la sangre de Cristo están unidos a los elementos pan y vino mediante la consagración sacerdotal es un misterio divino. La equivocidad del lenguaje permite a los ortodoxos centrarse en la liturgia como base de su eclesialidad, sin incurrir a priori en una racionalización del fenómeno eucarístico. En tanto, para la tradición Católica romana la eucaristía es uno de los siete sacramentos expresados por medio de un lenguaje altamente propiciatorio y formal.

Es Tomás de Aquino quien establece las bases teológicas que dan pie a la doctrina de transubstanciación Católica romana en su expresión definitiva. Asegura que al momento de la consagración sacerdotal, la esencia del pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, dejando visible al ojo humano solo la forma (accidente), pero no la substancia (esencia) de los elementos eucarísticos. Los reformadores protestantes, por otra parte, desafiarán esta comprensión y generarán una polémica que acarreará variantes eucarísticas no menos problemáticas. Lutero sostendrá por ejemplo, la doctrina de la *consustanciación* que, desafiando la metafísica aristoteliana, concibe la presencia de dos sustancias que después

de la consagración cohabitan como pan-cuerpo y vino-sangre, ninguna de las cuales abandona su esencia. El reformador suizo Zwinglio promoverá un entendimiento *simbólico* en contraste a la transustanciación y la consustanciación, avanzando la tesis de que el significado (memoria escritural del creyente que entiende el pan como pan y el vino como vino, y ambos como símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo), es lo más importante de la práctica eucarística. Aquí surge una ruptura estructural (salto de la metafísica a la epistemología) con las tradiciones Ortodoxas y Católica, que individualiza y privatiza el significado de la eucaristía entregándolo al individuo.

Este salto no se da en el vacío, pues las corrientes culturales están cambiando y la Ilustración está naciendo. Hay que reconocer entonces que este giro hermenéutico ha dominado las prácticas eucarísticas de un gran número de protestantes hasta el día de hoy, tanto en las iglesias históricas como en los movimientos neo-pentecostales recientes. Por último, es necesario acentuar que Calvino, siendo parte de la segunda generación de reformadores, buscó una vía media y elevó el entendimiento de la participación eucarística del creyente a lo que se conoce como *virtualismo*. Este último propone que al ser consagrados los elementos pan y vino, ellos asumen las virtudes del cuerpo y la sangre de Cristo beneficiando concretamente, no solo simbólicamente, al creyente.⁴

4 Un reciente recurso útil en temas como estos es Daniel Patte, ed. *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2010). Véase por ejemplo “Eucharist Cluster”, 387-89

LÓGICAS EUCARÍSTICAS OCCIDENTALES

Se puede comenzar a ver entonces cómo las distancias ideológicas, históricas y culturales que informan las prácticas eucarísticas de nuestras tradiciones son enormes. Una manera de trazar el viaje ideológico de estas tradiciones es imaginándolas como caminantes peregrinos que viajan haciendo historia. Podríamos comparar los dogmas con albergues ideológicos que construimos en el camino de nuestra fe y que nos acogen, abrigan y protegen. En esta imagen del caminante peregrino surge la dificultad de tener que construir y aun poseer varias casas e historias, e ir adquiriendo otras lógicas que van informando nuestras acciones al paso de nuestro andar. Notamos por ejemplo, que una cierta lógica permite a la tradición Ortodoxa abrigar el dogma de la transubstanciación sin la ansiedad de entenderlo a priori.

Debido a las exigencias políticas y sociales que impone el estar unidos al imperio y en control de los establecimientos de poder, la iglesia Católica occidental se ve forzada a racionalizar todo lo que hace buscando una lógica de analogía que compare el poder terrenal con el divino y permita justificar, a veces, proyectos históricos que llevarán luego a la iglesia a perder su autoridad y fiabilidad ante pensadores del Renacimiento y pueblos conquistados. El proyecto de la conquista de las Américas es, por ejemplo, uno de los holocaustos étnicos más dolorosos de la historia cristiana y es, en parte, resultado de esta visión de Cristiandad imperial. El nacimiento de América Latina vincula dramáticamente, el programa imperial de conquista de las Américas y la proclamación de la cruz de Jesucristo. El crucifijo fue usado como una especie de autógrafa divino que validaba la campaña ibérica de invasión y devastación cultural, apropiación de las tierras y

colonización, masacres y evangelización de las civilizaciones precolombinas durante y después de la conquista. En pocas palabras, los devastadores procesos de deicidio, etnocidio y genocidio acarreados por la conquista de las Américas son en gran medida, una consecuencia de la analogía imperial de la iglesia católica medieval que *se ve* unida al imperio y en control de los establecimientos de poder.

En cuanto a la Reforma Protestante en Europa, ésta surge dentro de una serie de disrupciones que abren paso a una nueva época. Mano a mano van brotando las identidades protestantes al mismo tiempo que otras metanarrativas se despliegan: la Ilustración, la Modernidad, el colonialismo, la separación iglesia y estado, las revoluciones sociales, políticas y científicas, etc. Consecuentemente, el protestantismo que nace y sobrevive esta turbulencia produce y es producto a la vez, de una lógica que busca explicar, reproducir, controlar y exportar el conocimiento universal.

Trazando el peregrinaje de la experiencia eucarística en el transcurso de estas historias, podemos decir que en la antigüedad vemos la eucaristía como una práctica que da identidad y cohesión a la naciente fe pre-imperial y que luego se ha de oficializar en la era constantiniana. Avanzando, la eucaristía se ligará más a la estructura eclesial-cívica en la experiencia religiosa medieval. Esta estructura garantizará la entrega de los beneficios propiciatorios de la eucaristía a partir de la imagen de un Señor Supremo y sacramentado en la jerarquía. Ofrecerá tal experiencia como una mística necesaria para mantenerse dentro de los confines del reino de Dios, concebida dentro de las estructuras de La Santa Iglesia. La eucaristía es el cuerpo de Cristo, pan divino necesario para la salvación y para ser parte de la Santa Iglesia.

En este contexto, los reformadores protestantes promueven la experiencia eucarística como un acto diferenciado de la iglesia madre y objetivado en la obediencia y seguimiento personal de Cristo y en contraposición a liturgias divinizadas. Conceptos como *sola fidei*, *sola gratia*, *sola scriptura* se proclaman ahora como las nuevas coordinadas de la fe. Esta postura protestante señala que la conexión racional del individuo con el acto propiciatorio de Cristo en la cruz del calvario es suficiente y lo más importante de la práctica eucarística. Se asume, aquí, que tal concepción individual es suficiente para unirnos como cuerpo de Cristo. Esto se ilustra con la llegada del protestantismo a América Latina a partir del siglo diecinueve. Aunque los primeros misioneros que llegaron a Latinoamérica se caracterizaron por tener un evangelio relevante, el grueso del protestantismo en Latinoamérica surge bajo la influencia de una generación de misioneros *fundamentalistas* y dispensacionalistas, mayormente estadounidenses. Latinoamérica estaba lista para un cristianismo que propusiese algo diferente, una salida de la tragedia histórica, la pobreza y el vacío espiritual causado por el cristianismo de la conquista. Por ende, la algarabía de *un Cristo de Gloria*, *un Cristo Vivo* en contraposición al *Cristo muerto* del cristianismo Ibérico de la conquista fue de no poca envergadura. Este *Cristo Vivo*, sin embargo, era el tipo de figura deducido de los estudios bíblicos, credos institucionales e himnos de antaño. Era el Cristo de la razón individual. El problema del *Cristo Vivo de la Biblia* que recibió como herencia Latinoamérica, es que parece que la “nube de gloria” le hizo olvidar el “monte del Gólgota”. En palabras de René Padilla:

A pesar de afirmar teóricamente la plena humanidad de Cristo, el evangelicalismo en América Latina, como en el resto del mundo, está profundamente afectado por el docetismo. Afirma el poder

transformador de Cristo en el individuo pero es totalmente incapaz de relacionar el evangelio con la ética social y con la vida social.⁵

Continuando con nuestra interpretación, podríamos proponer que en la tradición Ortodoxa la eucaristía implica una comunión ontológica en consonancia con la *teósis*; en la tradición Católica romana la eucaristía implica una comunión metafísica en relación con una propiciación sacramentada en los ritos oficiales (misa) y populares (procesiones, viacrucis, etc.); y en el protestantismo de corte europeo, la eucaristía implica una comunión epistémica que intenta diferenciarse de la metafísica romana, e intenta reinterpretar el significado de la obra propiciatoria de Cristo en correspondencia con las Escrituras. Estas tradiciones reconocen el papel central de la eucaristía en torno a la unidad del cuerpo, pero la mayoría de ellas lo hacen exclusivamente, a costa de la otra y algunas veces hasta en contra de la otra. En todo esto ¿dónde encontramos una eucaristía de comunión, una que nos invite a abrir nuestros puños convirtiéndolos en abrazos?

En conclusión, el sentido de misterio está ausente en el segundo milenio de la cristiandad y recién reaparece en el tercer milenio, en la época postmoderna. Como hijos de la modernidad venimos intentado la comunión de forma racional, buscando construir consenso, teniendo fe en que el otro va a venir a mi mesa y podremos entonces comulgar en verdad. Lamentablemente mucho de lo que se ha logrado en el diálogo ecuménico, ha sido insuficiente para representar con toda justicia a los sujetos históricos del cristianismo global. Ha habido representación institucional, racial y más recientemente genérica, cultural y étnica. Se ha ido ganando terreno pero aún

5 Mark Lau Branson and C. René Padilla, *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Grand Rapids Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1986), 79

nos cuesta vernos, incluirnos y valorarnos; aún cuesta oír y aprender de las minorías, de la gente de color, de los diferentes géneros y generaciones, de las expresiones populares de la fe no occidental. En base a la tolerancia del *otro* y a la omisión de dogmas exclusivistas hemos podido venir a la mesa del diálogo y comulgar a pesar de nuestras particularidades. Hemos logrado cierto grado de comunión pero ¿Será posible, en nuestro tiempo, llegar a la comunión por medio de la eucaristía?

Nos ha tocado vivir en un mundo cada vez más globalizado donde el postmodernismo, el postcolonialismo y la postcristiandad, entre otros, son ya aspectos de nuestro diario vivir y teologizar. Se plantean nuevas batallas ideológicas. Así, viajan dentro de las venas de la globalización agentes neocolonizadores y neoliberales que traen consigo nuevos horizontes de exigencia cristiana y grandes desafíos en torno al tema de la comunión.

EN BUSCA DE UNA EUCARISTÍA DE COMUNIÓN

Nos ha tocado vivir en un mundo cada vez más globalizado donde el postmodernismo, el postcolonialismo y la postcristiandad, entre otros, son ya aspectos de nuestro diario vivir y teologizar. Se plantean nuevas batallas ideológicas. Así, viajan dentro de las venas de la globalización agentes neocolonizadores y neoliberales que traen consigo nuevos horizontes de exigencia cristiana y grandes desafíos en torno al tema de la comunión. Surgen nuevas preguntas, ¿será posible ahora concebir un paradigma de ser iglesia donde sea posible experimentar la eucaristía como fuente de comunión y no de disensión? ¿Qué imágenes normativas podrían informar tal paradigma? ¿Cómo promovería esta concepción la interrelación étnica, cultural e inter-religiosa? ¿Quiénes serían sus principales agentes y por qué?

Se habrá notado que no hemos hablado aún de cómo la gran iglesia no-occidental del tiempo presente —ahora mayoritaria y compuesta por las masas religiosas de los tres tercios del mundo —han recibido los legados doctrinales (ej.: eucaristía) y los han revivido por medio de la *imitación* y *transmutación* en sus prácticas populares. A la luz del giro político, cultural e ideológico ahora en curso y que ha llevado a re-posicionar al cristianismo en nuevas coordenadas y a identificar nuevos sujetos históricos, creemos que es factible concebir una eucaristía de comunión que, en correspondencia a un Dios Global y trinitario, exija la reconfiguración de nuestros discursos y prácticas religiosas más allá del formato occidental. Hasta ahora nuestro discurso se ha centrado en Occidente. Es tiempo de explorar los márgenes, las diásporas, los exilios —brechas históricas en donde Dios acostumbra a gestar nuevas visiones y forjar nuevas comunidades:

Así dice el SEÑOR Todopoderoso, el Dios de Israel, a todos los que he deportado de Jerusalén a Babilonia: «Construyan casas y habítenlas; planten huertos y coman de su fruto. Cásense, y tengan hijos e hijas; y casen a sus hijos e hijas, para que a su vez ellos les den nietos. Multiplíquense allá, y no disminuyan. Además, busquen el bienestar de la ciudad adonde los he deportado, y pidan al SEÑOR por ella, porque el bienestar de ustedes depende del bienestar de la ciudad.» (Jeremías 29.4–7 NVI)

A continuación, veremos cómo un nuevo género de iglesias se está gestando y promete un marco teológico más diverso y una práctica de vida eclesial más inter-relacionada. Estos rasgos eclesiológicos nos animan a pensar que es posible la práctica de una eucaristía de comunión que trascienda los modelos históricos del cristianismo occidental.

LA IGLESIA GLOCAL Y SUS MANIFESTACIONES POLIGENÉTICAS Y POLIFÓNICAS

Hace poco viajé a la ciudad de Suzuka, Japón, para participar en un seminario de evangelismo. La iglesia auspiciadora era de inmigrantes latinoamericanos descendientes de japoneses (Sansei y Nesei). Las familias que la constituían venían de varios países suramericanos de habla española y portuguesa. La joven pareja de pastores, peruanos de nacimiento, arribaron a Japón con sus padres cuando eran adolescentes y se conocieron y casaron en una iglesia brasileña en Suzuka. Siendo llamados al ministerio pastoral, decidieron establecer una nueva iglesia que sirviera a ambas comunidades, la inmigrante y la local, y que abrigara los tres lenguajes. Los cultos eran multilingües. La predicación era facilitada en los tres lenguajes de la iglesia (español, portugués y japonés) por medio de traducciones simultáneas. Para sorpresa de las iglesias más tradicionales del área, la nueva congregación creció no solo en su constitución inmigrante, sino que muchos jóvenes japoneses nativos de la comunidad, deseando participar de una experiencia globalizada, se han ido incorporándose a la iglesia. Esta iglesia híbrida está causando impacto social y proveyendo un espacio intercultural creativo en su entorno.

Se podría pensar que esta iglesia *híbrida transfronteriza* es una anomalía del cristianismo. Yo argumento que no, y que tales situaciones eclesiales no solo son cada vez más frecuentes alrededor del mundo, sino que expresan el carácter constitutivo del cristianismo original.

Un nuevo género de iglesias polifacéticas, polivalentes y políglotas está brotando en las urbes globales y manifestando el origen poligenético del cristianismo y su carácter global. Yo les llamo iglesia glocal.

Un nuevo género de iglesias polifacéticas, polivalentes y políglotas está brotando en las urbes globales y manifestando el origen poligenético del cristianismo y su carácter global. Yo les llamo *iglesia glocal*. Permítanme una breve elaboración. Las comunidades glociales están ubicadas en contextos particulares y constituidos por diversos sujetos culturales que crean espacios comunes, basados en símbolos cristianos normativos que los interconectan y los llevan a construir vínculos cristianos. Se ven como agentes locales creadores de sus propias historias, y pertenecen a un lugar y a una comunidad en particular. Al mismo tiempo, dicha comunidad glocal tiene vínculos culturales, misionales, económicos y políticos con otros contextos, lugares y comunidades que se extienden alrededor del mundo y sustentan parte de su identidad comunal. Les llamo iglesias glociales porque la identidad y práctica de la comunidad no está definida solamente por *una* geografía o contexto en particular, sino por *varias* que se interconectan local y globalmente para formar el nuevo *ethos* de dicha comunidad.

Otra manera de entender el concepto de iglesia glocal es reconocerlo como una construcción socio-cultural que resulta de varios “genes” entre los cuales Dios está presente; por ejemplo: (1) *El “gene” de la tradición*. Se refiere a la aportación que traen consigo las tradiciones cristianas que se han venido transmitiendo desde la época neotestamentaria a través de doctrinas, instituciones y rituales. (2) *El “gene” étnico-cultural*. Se refiere a la aportación que trae el cruce creativo de razas, culturas y etnias en la producción del *espacio glocal*. (3) *El “gene” del Espíritu del Dios Trino*. Se refiere a la participación tanto subjetiva como histórica que tiene el Dios Trino, por medio de su Espíritu, en la génesis de la fe cristiana a nivel inter-subjetivo (personal/individual) y a nivel comunal. El Espíritu juega un papel vinculante (*commune vinculum*) que gestando el ser

comunal de la iglesia, acerca a todos los sujetos diferenciados a una intersección común.

No es posible desplegar en este corto ensayo todas las implicaciones teológicas y culturales que implica nuestra perspectiva, pero intentaremos abordar más adelante una que nos compete, la posibilidad de un paradigma de comunión a la luz de la eucaristía. Por ahora acentuemos lo siguiente: cuando hablamos de la iglesia cristiana en los términos antes mencionados, aludimos a la naturaleza *poligenética* de la misma. En otras palabras, la realidad histórica que llamamos iglesia, entendida desde su génesis bíblica y su fin escatológico, está determinada por múltiples raíces que deben brotar en un cuerpo diverso como expresión de una creación diversa en un mundo diverso.

En el genoma de nuestra iglesia híbrida podemos identificar varias raíces: (1) *Raíces de tradiciones occidentales*. Por ejemplo, las liturgias y doctrinas heredadas a través del evangelicalismo euro-estadounidense establecido en Brasil y luego llevado a Japón; (2) *Raíces culturales latinoamericanas y japonesas*. Por ejemplo, los múltiples lenguajes que forjan la experiencia de fe, la manera cómo se organiza la iglesia, cómo se ejerce el cuidado pastoral y las motivaciones en la evangelización de su entorno. (3) *El papel del Espíritu de Dios*. El factor movilizador y más distintivo de esta iglesia se entiende como el Espíritu Santo, que infunde una convicción (un marco interpretativo trascendente) en los líderes y la congregación a fin de adoptar una identidad transfronteriza y gestar una visión ministerial políglota y policéntrica.⁶

⁶ Aquí ‘se separan la aguas’ hermenéuticas. Quienes funcionan con un paradigma altamente racionalista y moderno dirán que tal interpretación es relativa, subjetiva y que el “Espíritu” es una fabricación psíquica, una síntesis histórica o simplemente

Nuevamente preguntamos, ¿Deberíamos considerar éste como un caso aislado? Pienso que no. Al presente, es bien conocido el hecho de que las iglesias históricas (mainline denominations) están en declive en Norteamérica, y son casi inexistentes en Europa, mientras que las iglesias étnicas e inmigrantes de todo tipo y en todas partes del globo, tienden a proliferar. No se trata simplemente de que el centro del cristianismo ha dado un giro hacia el Sur global (y al Este) como lo declaró Andrew Walls hace una generación, sino que el carácter mismo de la iglesia cristiana está siendo objeto de transformación: está siendo coloreado con diferentes etnias y razas, reconociendo su naturaleza *poligénica* y asumiendo su destino global. Junto a todo esto debe considerarse la transformación geopolítica que acompaña el surgimiento de las nuevas iglesias. Las iglesias étnicas e inmigrantes han ido desprendiéndose poco a poco del cordón umbilical que generaba dependencia económica, cultural, teológica y espiritual con el Occidente, y avanzan a pesar de ello.

Un último pensamiento es importante antes de llegar a las implicaciones eucarísticas de esta nueva eclesialidad.⁷ El giro transnacional que informa la gestación del nuevo cristianismo nos ayuda a ver no solo que los nuevos sujetos de la misión cristiana son las masas empobrecidas que emigran y reconfiguran el mundo en su transitar, sino también que hay toda una dinámica de socialización y construcción interpersonal

un mito. Los que funcionamos con un paradigma abierto, teísta y postmoderno argumentamos que una idea brillante o una causa noble no basta para gestar tales comunidades en contextos como los aquí descritos, además de atestiguar la autonomía auto-reveladora de Dios en la historia.

7 Utilizo el neologismo *eclesialidad* para referirme a los patrones de conducta eclesiales que caracterizan a una comunidad cristiana dada (fenómeno). Así como humanidad es el fenómeno que surge del ser humano, eclesialidad es el fenómeno que surge del ser eclesial.

que reclama nuestra atención y puede ser favorable al tema central de nuestro ensayo. Comunidades inmigrantes (y muchas de ellas, trans-migrantes) tales como las de las personas latinas, asiáticas, africanas y del Medio Oriente son en la práctica creadoras de cultura. Dejar un país de origen no significa abandonar sus raíces ni tampoco asimilarse por completo al nuevo entorno. Muchas de estas personas cargan con sus *casas simbólicas* (Aztlán); en su proceso de aculturación y territorialización en la nueva tierra, siembran las semillas de la vieja tierra. Por ello el término *trans-migrar* en vez de emigrar nos parece como más apropiado. Este tipo viajero cultural y religioso vive en el camino; hace vida entre su hogar de origen y su hogar de residencia. Para estas personas, geografía no es destino. No son ciudadanos exclusivos de una sola tierra ni su lealtad se define por una sola geografía, cultura o tradición religiosa, aunque siempre pesa mucho la memoria histórica. Se va generando así una compleja identidad transfronteriza y políglota, acostumbrada a convivir con culturas distintas y costumbres e ideologías ajenas. Puesto que las comunidades que sustentan la identidad en estos espacios de exilio y diáspora no son homogéneas, los miembros de la comunidad están siempre en procesos complejos de acercamiento y diferenciación cultural. Interesantemente, este mismo tipo de tensión creativa es la que se experimenta teológica y culturalmente en la iglesia neotestamentaria. Es sobre este concepto, de la *poligénesis* y polifonía de la comunidad cristiana, experimentada como tensión creativa de acercamiento y diferenciación comunal, que deseamos

El giro transnacional que informa la gestación del nuevo cristianismo nos ayuda a ver no solo que los nuevos sujetos de la misión cristiana son las masas empobrecidas que emigran y reconfiguran el mundo en su transitar, sino también que hay toda una dinámica de socialización y construcción interpersonal que reclama nuestra atención

imaginar una eucaristía de comunión. Tema que abordaremos a continuación.

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN: EL SACRAMENTO DE LA IGLESIA GLOBAL

Presentamos esta última sección como una síntesis, integrando las ideas expuestas hacia un horizonte teológico complejo y fértil que refleje el carácter global de Dios, que evoca una eucaristía de comunión. Hasta aquí hemos ofrecido una breve interpretación de la eucaristía como idea y práctica religiosa a través del cristianismo occidental, observando que lo que debería ser *Santa Comunión* parece haberse tornado en *santa disensión*. Esto debido en parte a factores históricos, socioculturales, políticos y sobre todo filosóficos. La percepción crítica de la iglesia Ortodoxa acerca de que toda racionalización a priori del misterio de la eucaristía resultará en un préstamo filosófico, nos parece atinada. Como hijos/as de la Modernidad hemos intentado venir a la mesa de comunión ecuménica por vías racionales, buscando consenso, esperando el milagro del acercamiento *del otro*. Mientras tanto, el mundo y la historia ha seguido su curso y nos encontramos hoy ante un mundo de post-cristiandad, globalizado por fuerzas diversas a los valores del reino de Dios. Las realidades religiosas, culturales e ideológicas de dicho mundo superan nuestro discurso académico y nuestro marco cristiano institucional. A fin de imaginar una eucaristía de comunión que modele otra manera de *vincularnos*, y que no surja del mito occidental neocolonialista sino de la historia sagrada de la muerte, resurrección y encarnación del Dios global (Hch 2), es menester reorientar nuestra visión eclesial en base a coordenadas que reflejen los valores del reino y que

den lugar a la fluidez y complejidad sociocultural de nuestros pueblos latinos en un constante movimiento.

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN DESDE DE UNA ECLESIOLOGÍA *POLIGENÉTICA* Y *POLIFÓNICA*

Una eucaristía de comunión puede concebirse en correspondencia con un Dios global y trinitario, pero para ello es necesaria la reconfiguración de nuestros discursos y prácticas religiosas en base a coordenadas que superen los esquemas tradicionales. Sin desechar los archivos históricos de la fe, debemos abrazar ahora el conocimiento que generan las márgenes, las diásporas, los exilios —brechas históricas en donde Dios acostumbra a gestar nuevas visiones y forjar nuevas comunidades. La iglesia glocal trae consigo un marco teológico más diverso y una praxis cultural mucho más comunal que el de la iglesia occidental moderna. El concepto de la *glocalidad* concebido como el espacio polivalente de lo local y lo global promete fertilizar nuestra visión teológica. La glocalidad apunta a la encarnación del Dios Trino y global, a la redención universal del Cristo de Galilea y al nacimiento *poligenético* y global de la iglesia que se inicia en Jerusalén pero emigra hasta los confines de la tierra.

La narrativa del Pentecostés (Hechos 2) ha sido considerada como el punto de partida histórico-teológico que traza los orígenes de la iglesia cristiana. Todas las tradiciones cristianas reconocen el valor histórico y teológico de esta narrativa. Una relectura de esta narrativa a la luz de una lógica glocal añade otra dimensión al discurso occidental predominante, y provee un paradigma alternativo de inter-relación cristiana que favorece a una eucaristía de comunión.

La iglesia cristiana desde sus orígenes ha representado un espacio cultural diverso y tenso donde las comunidades han sido empujadas hacia una vida de paradojas existenciales. En la narrativa del Pentecostés observamos entre líneas algunas de estas tensiones y paradojas. Hay una gran necesidad de individuación a la vez que se forjan lazos comunitarios. Las múltiples matrices culturales representadas en el Pentecostés son sorprendentes:

[J]udíos piadosos, procedentes de todas las naciones de la tierra... Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia cercanas a Cirene; visitantes llegados de Roma; judíos y prosélitos; cretenses y árabes. ¡Todos por igual los oímos proclamar en nuestra propia lengua las maravillas de Dios!» Desconcertados y perplejos, se preguntaban: « ¿Qué quiere decir esto?» (Hch 2.5, 9-12)

Presentar este cuadro bíblico en términos homogéneos (como ha ocurrido en tiempos pasados) es un error exegético y hermenéutico. La iglesia surge en una época en que el judaísmo enfrenta gran diversidad religiosa, cultural, política y social. Los fariseos, escribas, esenios, herodianos, saduceos, zelotes, seguidores del Bautista y seguidores de Jesús de Nazaret constituirían un porcentaje menor de todas las sectas judías del primer siglo. La iglesia nace en medio de una complejidad ideológica, religiosa, cultural, étnica y política sorprendente.⁸ Cuando el Pentecostés irrumpe y la iglesia cristiana nace, los símbolos que entrelazaban a los diferentes sujetos religiosos, políticos y culturales de aquel tiempo (ley,

⁸ Elaboro mejor esta complejidad en Oscar García-Johnson, *Mestizo/a Community of the Spirit: A Postmodern Latino/a Ecclesiology*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene: Pickwick Publications, 2009).

templo, fiestas, sacrificios, sinagogas), sufrieron un cataclismo estructural sin precedente. En la narrativa del Pentecostés vemos recapitulado el origen *poligenético* y el carácter global de la iglesia cristiana. Sería incorrecto llamar a la iglesia madre del Pentecostés, iglesia global o glocal, pero sería apropiado identificar en ella la naturaleza *poligenética* y el destino global del cristianismo. El mayor milagro del Pentecostés no es la *glosolalia* sino la *glocalia*. En otras palabras, la voz de Dios es polifónica y políglota; habla todos los lenguajes ahí representados de manera equitativa, simultánea y contextual. El Pentecostés es una narrativa normativa para la iglesia cristiana cuyo fenómeno de afirmación cultural, racial y genérica se da a múltiples niveles: no reina un lenguaje sino que se evocan varios simultáneamente. No se dirige solo a las élites *de Jerusalén* sino a la gran diáspora. No se restringe el evento a los religiosos ortodoxos sino que se incluye aun a los prosélitos. El fenómeno no se esconde en un templo sino que sale a la calle y al público. Lo que brota no es meramente una nueva secta judía, un movimiento idealista, una nueva religión sino todo esto y más, una cultura de culturas, la cultura del Espíritu del Dios Trino y Global.

El Espíritu que afirma a todo sujeto cultural en el Pentecostés guía también a cada persona a una experiencia de comunión mediada por el mensaje petrino, que rescata la memoria histórica de Israel, el acontecimiento de Jesús de Nazaret, el arrepentimiento, el bautismo de conversión y el vínculo del Espíritu de Dios. La afirmación de la diversidad cultural representada por la polifonía y la creación de un espacio común de relación mutua, que se concretiza en las prácticas comunitarias descritas a partir de Hechos 2.42 (bautismos, enseñanza, comunión, partimiento del pan y oración), conforman el marco paradigmático de construcción eclesial. La iglesia es concebida en este cuadro como expresión del

carácter trinitario de Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu logran una vida juntos, comparten el mismo ser, y a su vez son personas diferenciadas. El movimiento *perijorético*⁹ que los entrelaza, no neutraliza sus distinciones internas. En consecuencia con esta realidad trinitaria, el Espíritu actúa intersubjetivamente en relación con cada miembro del cuerpo de Cristo, haciendo dos cosas simultáneas y aparentemente contrarias: afirma las identidades culturales de los diferentes sujetos y al mismo tiempo los vincula, generando un ser comunal construido a través del mensaje polifónico de Jesucristo. Es muy posible que esto sea, en algún sentido, a lo que el apóstol Pablo se refería con la expresión “en Cristo”. De hecho, el gran misterio revelado a los apóstoles, según Pablo, es la creación de un cuerpo constituido de dos tipos de comunidades diametralmente opuestas: “los gentiles son, junto con Israel, beneficiarios de la misma herencia, miembros de un mismo cuerpo y participantes igualmente de la promesa en Cristo Jesús mediante el evangelio” (Ef. 3.6).

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN DESDE UNA LÓGICA DE RELACIONALIDAD GLOCAL

Reafirmamos que el mayor milagro del Pentecostés no es la *glososalía* sino la *glocalía*. Aquí se supera de forma contundente la “lógica de Babel” (Gen 11), la cual embrujó a la Ilustración europea con el hechizo unitario, y ha dominado las voluntades del cristianismo occidental causando estragos

⁹ El marco social y teo-político dentro del cual uso el concepto trinitario de *perijóresis* está en línea con los siguientes títulos: Leonardo Boff, *La Santísima Trinidad Es La Mejor Comunidad*, Actualidades Teológicas (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991); Colin E. Gunton, *Unidad, Trinidad Y Pluralidad : Dios, la Creación y la Cultura de la Modernidad*, Verdad e Imagen (Salamanca: Sígueme, 2005).

en los pueblos conquistados por medio de la explotación, injusticia e idolatría.¹⁰ Pentecostés, y no Babel, es la narrativa normativa de la comunión eclesial. La voz de Dios es polifónica y políglota; habla todos los lenguajes ahí representados de manera equitativa, simultánea y contextual. La lógica glocal incluye y rebasa las diferentes lógicas del cristianismo occidental: la lógica del misterio (equivocidad), la lógica físico-sacramental (analogía) y la lógica de racionalidad lineal (univocidad). Con respecto al primer paso interpretativo tiendo a favorecer a los ortodoxos, la eucaristía es un misterio que debe asumirse y solo después entenderse.

... la iglesia está llamada a ser un espacio de comunión donde la persona no tiene que renunciar a su complejidad cultural a fin de pertenecer a una comunidad, sino que debe estar dispuesta a ser movida hacia la comunión con el otro, encontrándose en un espacio de seguridad compartida.

Si pensásemos igual en torno a la comunión con los diferentes sujetos que hacen parte de nuestras comunidades podríamos imaginar otro tipo de relaciones. A la luz de nuestra interpretación teológica proponemos que la existencia cristiana es existencia comunitaria, que se da como la afirmación de la persona en el cuerpo diverso de creyentes y a su vez como la afirmación de la diversidad en la persona. En conclusión, la iglesia está llamada a ser un espacio de comunión donde la persona no tiene que renunciar a su complejidad cultural a fin de pertenecer a una comunidad, sino que debe estar dispuesta a ser

¹⁰ Este concepto tan redundante en la crítica de Karl Barth a la antigua liberalidad europea, encuentra una significación peculiar en el brillante escrito del teólogo español Antonio González. Véase Antonio González, *Reinado de Dios e Imperio: Ensayo de Teología Social* (Santander, España: Sal Terrae, 2003), cap. 3.

movida hacia la comunión con el otro, encontrándose en un espacio de seguridad compartida. Este espacio intermedio es producto de la acción intersubjetiva del Espíritu creador de la comunión (*commune vinculum*), que nos afirma al momento de conducirnos hacia el otro, y nos estabiliza a la vez que nos invita a cruzar a la experiencia de vida del otro/a. Se genera así la convivencia y la posibilidad del crecimiento personal en relación al otro (el ser transfronterizo). La palabra de Dios proclamada polifónicamente genera crisis en el ser racional a fin de desarrollar el ser relacional. Por ello cuando la predicación polifónica de Jesucristo nos impacta, causa perplejidad y nos lleva a cuestionar las categorías previas de nuestro entendimiento hasta que otras nuevas categorías surgen en base a la nueva experiencia (Hch 2.12-13). Así la razón sigue a la relación y la empodera críticamente. Al respecto, la visión económica de William Cavanaugh aplicada a la eucaristía, ilumina nuestra perspectiva brindándole una aplicación concreta y contextual. En sus palabras:

La presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía tiene un efecto dramático sobre la comunicabilidad del dolor de una persona a otra, porque los individuos están ahora unidos en un cuerpo, conectados por un único sistema nervioso.¹¹

Con esta interpretación, Cavanaugh plantea una distinción precisa de clave cristiana entre una visión occidental utilitarista (Adam Smith), en la que los bienes comunes representan contratos individuales, y una visión de economía eucarística donde “el don relativiza los límites entre lo que es mío y lo que es tuyo... [Eucarísticamente] Ya no somos dos individuos que se encuentran el uno con el otro mediante un contrato o

11 William T. Cavanaugh, *Ser Consumidos: Economía y Deseo en Clave Cristiana* (Granada, España: Editorial Nuevo Inicio, 2011), 136

como dador activo y receptor pasivo”.¹² Nuevamente, la razón sigue la relación y la empodera críticamente a fin de construir un espacio ordenado de comunión en clave trinitaria.

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN DESDE UNA PRÁCTICA LIBERADORA DE MESA ABIERTA

La Eucaristía es el sacramento en el cual muy significativamente nos encontramos con Jesucristo y somos llamados a seguirle. El anfitrión de esta celebración de mesa [eucarística], habiendo él mismo enfrentado muchas situaciones características a las del pueblo mestizo —tales como el cruce lingüístico, cultural, de género y fronteras nacionales —se dirige a nosotros hoy en una manera radical y significativa.¹³

El previo entendimiento de la iglesia como un cuerpo *poligénético* y polifónico que maneja múltiples lógicas de vida y fe y que existe en un continuum glocal, nos prepara para articular una perspectiva eucarística de comunión a partir de la experiencia de venir a la mesa eucarística como diáspora latina. A esto alude con la cita anterior el teólogo latino Eliceo Pérez Álvarez. Se reconoce, primero que todo, que la eucaristía tiene un trasfondo veterotestamentario pascual que apunta a la liberación divina de un pueblo (hebreo) de las estructuras opresoras y divisorias, que lo someten (Egipto) hasta llevarlo al camino de la libertad e identidad propia (Éxodo). Jesucristo, acostumbrado a una práctica cotidiana

¹² *Ibid.*, 137-38

¹³ Eliceo Pérez Álvarez, "In Memory of Me: Hispanic/Latino Christology Beyond Borders," in *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, ed. José David Rodríguez and Loida I. Martell-Otero (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 33

de *mesa abierta* en relación a los despreciados por la cultura religiosa dominante (publicanos, pecadores/as, mujeres), reinterpreta este evento en el acto eucarístico del pan y el vino. La vida misma de Jesucristo es eucarística en cuanto que su *modus vivendi* promueve las relaciones intertrinitarias de inclusión divina desafiando las fronteras ideológicas, religiosas y sociales hasta culminar en la cruz. La cruz, representando la máxima frontera humana y sacramento de toda opresión, violencia y segregación, es traspasada y reinterpretada por la resurrección de Jesucristo y luego transmitida como mensaje salvífico y símbolo de libertad y comunión, por medio de la vida sacramental de la iglesia. En la perspectiva de la comunidad latina, la eucaristía representa el lugar donde nos re-encontramos, recreamos y remitimos a la causa reconciliadora de Jesucristo, causa de amor y justicia.

A diferencia de algunas tradiciones occidentales, para los latinos/as de la diáspora, la eucaristía no funciona como un imperativo litúrgico meramente racional sino polivalente y relacional. ...Participar de la eucaristía desde una perspectiva de la comunidad latina significa convertirnos en pueblo por medio del ejercicio de la memoria polivalente, polifónica y glocal.

A diferencia de algunas tradiciones occidentales, para los latinos/as de la diáspora, la eucaristía no funciona como un imperativo litúrgico meramente racional sino polivalente y relacional. Siguiendo el esquema de Pérez Álvarez en su ensayo, una eucaristía de comunión en perspectiva de la comunidad latina significa en primera instancia “recordar”; ejercitar un tipo de memoria histórica y escatológica que nos convierte en sujetos y pueblo en todo el sentido de la palabra. La eucaristía no es por lo tanto, un acto reducido al misticismo sacramental o al racionalismo simbólico tan bien articulado por las tradiciones

occidentales. Participar de la eucaristía desde una perspectiva de la comunidad latina significa convertirnos en pueblo por medio del ejercicio de la memoria polivalente, polifónica y glocal. Parafraseando a Pérez Álvarez, *nos volvemos un pueblo recordando, no tanto con la memoria escrita sino con la memoria oral, no tanto con la memoria individual sino con la memoria social, no tampoco con una memoria apacible sino con una memoria jovial*.¹⁴

En segunda instancia, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina significa vivir nuestra realidad transfronteriza consecuentemente y sin retraimiento. Esto implica que como Jesucristo mismo, su iglesia vive eucarísticamente a través de una comunión transfronteriza, amorosa y solidaria. Y esto, entendido en el contexto concreto en que viven los latinos/as, sumidos en la grieta glocal, significa “estar en una posición de tensión con respecto a los sectores de la sociedad dominante”, asumiendo constantemente nuestra condición de comunidad transfronteriza en conformidad con la vida eucarística de Jesucristo y con el fin de *abrir la mesa* “superando todo tipo de limitación geográfica, sociológica, cultural que niega el amor de Dios manifestado en el evento de Cristo”.¹⁵ En el sentido más concreto posible, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina desafía el entendimiento occidental que fija sus ojos teológicos en disputas abstractas de segundo orden, en cuanto a la presencia de Cristo en los *elementos*, y reubica la verdadera problemática en los sujetos interpretativos que conforman el cuerpo viviente de Cristo (la iglesia, los teólogos, la pastoral, etc.), los llama a una transfronterización eucarística cuyo compromiso redunde en

14 Idem.

15 Ibid., 34

abrir las mesas y las fronteras impuestas por los poderes anti-amor y anti-justicia. Esto nos lleva a un diálogo de eucaristía comunal inter-tradicional, intercultural y aún inter-religiosa más allá de toda transubstanciación, consubstanciación, simbolización o virtualización.

En tercera instancia, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina significa *resistir los poderes que causan la muerte cívica, étnico-cultural, política, religiosa y económica de nuestro pueblo*.¹⁶ En otras palabras, la eucaristía que anuncia la muerte vicaria de Jesucristo en favor de los perdidos a la luz de la resurrección, nos llama a resistir cualquier *otro evangelio* que anuncie la necesidad de *otra muerte* como chivo expiatorio en una sociedad dominante; ya sea una muerte *objetiva* medida por los cuerpos materiales, o una muerte *subjetiva* medida por la anomia sociocultural que resta el valor humano, vuelve invisibles a los sujetos minoritarios y diezma la contribución cívica de los mismos a la sociedad en general. Una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina reconoce el sufrimiento como una realidad tanto objetiva como subjetiva, pero a su vez se alimenta del Cristo resucitado quien asumió todo tipo de injusticia y sufrimiento anticipando la transformación *teotópica* de sus enemigos en la nueva humanidad. Pérez Álvarez lo resume así:

La Eucaristía se convierte en la promesa de que los prejuicios sociales y la injusticia a la cual nuestra gente es sometida en el presente serán transformadas en un orden de justicia y logros humanos que podemos ya anticipar en la presencia y ministerio de Cristo.¹⁷

16 Idem.

17 Idem.

Finalmente, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina resiste la definición del *ser autónomo* en base a la utilidad, al consumo y a la propiedad privada. En su lugar hemos ofrecido otro paradigma y otro vínculo, una eucaristía de comunión que no niega en absoluto la individualidad humana sino que la ubica en el horizonte comunal, entendiéndola sacramentalmente. Esta sacramentalidad relacional evoca nuevas prácticas políticas y económicas que buscan trascender la “lógica de Babel” por medio de la polifonía del Pentecostés; espacio cultural del Espíritu donde la misteriosa *invocación* trinitaria transforma nuestras identidades e historias y nos “narra una historia distinta sobre quienes somos en realidad unos y otros —los hambrientos y los saciados— y hacia donde nos dirigimos”.¹⁸

CONCLUSIÓN

Hemos dibujado el cuadro de la globalización en base a una dualidad de poderes que responde a una lógica de arriba y abajo. Por una parte, es una red compleja de metanarrativas controladas por megapoderes que controlan las vías económicas, culturales y políticas a nivel masivo y multinacional (capitalismo de alto nivel). Por otra parte, es un producto popular generado caótica y anárquicamente en resistencia al poder central cuya vertiente transporta economías informales, redes sociales y moviliza a las bases políticamente. Se proyecta una imagen de ciudadano global sin contenido unitivo. La eucaristía de comunión es el sacramento de una iglesia que nace en las coyunturas del mundo globalizado y modela otra manera de *vincularnos*. Tal eucaristía surge, no de un mito neocolonialista,

¹⁸ Cavanaugh., 141.

sino de la historia sagrada de la muerte, resurrección y encarnación del Dios global en la comunidad *glocal*. En ese espacio cultural ambiguo, polifónico y polivalente, llamado iglesia glocal, se prepara una mesa abierta e inclusiva centrada en la comunión basada en el amor y la justicia en Cristo. La niebla ilusoria del vínculo consumista se esparce con las velas del vínculo eucarístico del amor, la justicia, la comunión y la reconciliación. En esta mesa tendida sobre las grietas de Occidente, el pueblo de Dios está comenzando a escuchar un estruendo confuso de lenguas polifónicas. La eucaristía significa vida y la vida eucaristía. Se está aprendiendo a vivir la glocalía comprometidamente: recordando que Jesucristo nos ha llamado a ese espacio transfronterizo para abrir las mesas y servir el plato principal de la comunión del amor y la justicia, aunque ello signifique inicialmente el rechazo. La *residencia* de la iglesia glocal, a la verdad, es confusa. La grieta histórica en donde mora y adora nuestro pueblo yace aún escondida en medio de las grandes planicies de poder que conforman el horizonte occidental.

¡Ah, pero cómo veo que las grietas se cierran, las fronteras se desvanecen, las mesas se abren y las lenguas polifónicas cantan su salmo de libertad ante la alegría del banquete eucarístico: Oh, amada comunión, sacramento de la iglesia glocal, pan del Dios Trino!

*Debemos desecharlo [su cuerpo y sangre] para tener vida.
Tenemos que devorarlo con nuestro oído,
y rumiarlo con nuestra mente
y digerirlo con nuestra fe...*

Tertuliano

Y servirlo en la mesa de la comunión glocal...

Bibliografía:

Boff, Leonardo. *La Santísima Trinidad Es La Mejor Comunidad*, Actualidades Teológicas (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991).

Cavanaugh, William T. *Ser Consumidos: Economía y Deseo en Clave Cristiana* (Granada, España: Editorial Nuevo Inicio, 2011).

García-Johnson, Oscar. *Mestizo/a Community of the Spirit : A Postmodern Latino/a Ecclesiology*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene: Pickwick Publications, 2009).

González, Antonio. *Reinado de Dios e Imperio: Ensayo de Teología Social* (Santander: Sal Terrae, 2003).

González, Juan. *Harvest of Empire : A History of Latinos in America*, Rev. ed. (New York: Penguin Books, 2011).

Gunton, Colin E. *Unidad, Trinidad Y Pluralidad : Dios, la Creación y la Cultura de la Modernidad*, Verdad e Imagen (Salamanca: Sígueme, 2005).

Küng, Hans. *The Church* (Garden City, New York: Image Books, 1976).

Lau Branson, Mark and C. René Padilla, *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Grand Rapids Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1986).

Patte, Daniel, ed. *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010).

Pérez Álvarez, Eliceo. "In Memory of Me: Hispanic/Latino Christology Beyond Borders," en *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, ed. José David Rodríguez and Loida I. Martell-Otero (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997).

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).



Oscar García-Johnson es Doctor en Teología por el Seminario Teológico de Fuller; actualmente Profesor de Teología y Estudios Latinos en el Seminario Teológico Fuller, Pasadena.

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498/2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net



1019-6366