

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Lectura comunitaria de la Biblia

-
- 5 J.E. RAMÍREZ: Presentación
-
- 7 VIOLETA ROCHA Y ABEL MOYA: Lectura popular de la Biblia.
Reflexiones críticas desde la academia
-
- 35 FRANCISCO MENA OREAMUNO: Lectura Popular de la Biblia: una valoración
desde el trabajo con comunidades evangélicas
-
- 59 BATARA SIHOMBING: Acercamiento narrativo a Dios y mammon (Mt 6,19-34)
y su relevancia para las Iglesias en Indonesia
-
- 83 SAM MATTHEW: La “Parábola del sembrador” del Evangelio de Marcos y la “Parábola
del campo” del Tripittaka: hacia una lectura entre Escrituras
-
- 111 CHILKURI VASANTHA RAO: Relectura de la Biblia por los cristianos dalit
en el contexto de la India
-
- 125 JUAN ESTEBAN LONDOÑO B.: “A Dios alabo, aunque el demonio se pose sobre mi rostro”:
lectura tribal de la Biblia en contexto de pandillas en Colombia

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)
ROY H. MAY
ELISABETH COOK
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 © 2011



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



ISSN 1019-6366

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

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)

Lectura comunitaria de la Biblia

Vida y pensamiento
Segundo Semestre
Vol. 31, No. 2

Presentación

La comunidad como sujeto hermenéutico emerge en las últimas décadas como un hecho fundamental en la vida de la iglesia. Ha pasado ya la época en la que predominaba una concepción privatizada de la fe, en la que ésta se veía como perteneciendo más al ámbito del fuero interior de cada persona, sin relevancia alguna en el plano político o social. Hoy no basta decir que la teología es una actividad liberadora sólo si se asume desde el sujeto, es necesario destacar que ese sujeto debe ser ante todo, la comunidad.

Incluimos en este número seis estudios dedicados al tema de la Lectura Comunitaria de la Biblia. Violeta Rocha y Abel Moya nos presentan una reflexión sobre la hermenéutica popular, sus desafíos epistemológicos y su participación en el ámbito del compromiso social y político. Francisco Mena sistematiza experiencias de trabajo con grupos de estudio desde la perspectiva de la Lectura Popular de la Biblia. A partir de la crítica narrativa de Mt 6,19-34, Batara Sihombing muestra como la riqueza, originalmente neutra, adquiere una connotación negativa al ser personificada como una fuerza destructiva para el fortalecimiento de los valores comunitarios.

A partir del método de la lectura entre Escrituras, Sam Matthew compara un texto del NT con una parábola budista, mostrando cómo esto puede proveer intuiciones fructíferas para confrontar las fuerzas opresivas en sus respectivos medios sociales. Vasantha Rao nos presenta el caso de los dalits de la India, y se plantea la cuestión de cómo leer la Biblia desde un contexto de castas sociales. Tema que se relaciona con las luchas por la liberación en comunidades oprimidas en otras partes del mundo. Juan E. Londoño, por medio de la “lectura tribal de la Biblia”, rescata aspectos de la vida de barrios populares de Medellín. Nos presenta el rostro humano de miembros de pandillas y el trabajo de relectura bíblica a partir de estos grupos.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número

José E. Ramírez Kidd
Director VjP

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 31, No. 2 (2011) 7-34

Lectura popular de la Biblia

Reflexiones críticas desde la academia

VIOLETA ROCHA A.
ABEL MOYA

“El mañana solo viene si yo lo hago, junto con los otros”

Paulo Freire

Resumen: Reflexión sobre la hermenéutica popular, sus abordajes, metodologías, desafíos epistemológicos y su participación en el ámbito del compromiso social y político. Los autores sugieren comenzar por la lectura del texto de la vida (realidad de las personas), con el fin de comprender la situación de la comunidad frente a los desafíos de su realidad. Se toman en cuenta factores como la formación de agentes pastorales, la intervención de sujetos intérpretes, y cuestiones metodológicas y pedagógicas entre las que destacan la dimensión de corporalidad y las mediaciones pedagógicas (arte, juego).

Palabras claves: lectura popular, Biblia, hermenéutica.

Abstract: A reflection on popular hermeneutics, its approaches, methodologies, epistemological challenges, and its participation in the context of social and political commitment. The authors suggest beginning with the reading of the text of life (the reality of the persons), with the goal of understanding the situation of the community and the challenges of their reality. It takes into account factors like the formation of pastoral agents, the intervention of interpretive subjects, and methodological and pedagogical questions among which stand out the dimension of corporality and the pedagogical mediations (art, play).

Se ha hablado de la lectura popular de la Biblia desde las comunidades de fe, centros de formación bíblica popular y algunas instituciones teológicas en Latinoamérica y el Caribe. Pero desde la academia esta propuesta continúa siendo mirada como un elemento secundario, a veces hasta marginal. Ante esta realidad, en las instituciones de formación teológica se necesita reflexionar más sobre la perspectiva hermenéutica popular, sus abordajes, sus metodologías, sus desafíos epistemológicos, su incidencia en la transformación de la praxis cotidiana, así como la participación y los distintos retos en el ámbito del compromiso social y político.

Un desafío cotidiano es que necesitamos asumir fuentes bibliográficas que conviertan a la lectura popular en un referente para la labor formativa y educativa. Del mismo modo, estamos interpelados/as a reflexionar nuevamente sobre el aporte de la educación popular y las nuevas pedagogías educativas, sin desconocer que, como afirma Daniel Chiquete: “América Latina es una realidad fragmentada y contradictoria”.¹

Key words: Bible study, hermeneutics, popular reading of the Bible.

¹ Daniel Chiquete, “Pentecostalismos latinoamericanos y postmodernidad occidental: reflexiones en torno a una relación compleja”. En *Haciendo camino al andar. Ensayo 4*. San José: SEBILA, 2007.

Algunas características que Chiquete señala como heterogeneidad, particularidades nacionales y regionales extremadamente diferentes, así como las múltiples culturas presentes, son componentes esenciales de las identidades latinoamericanas y claves del universo hermenéutico latinoamericano y caribeño. Esa polifonía y colorido de nuestro continente es fermento para la lectura popular de la Biblia.

En este artículo pretendemos brindar un breve abordaje crítico a la lectura popular, la contribución de la educación popular, y a sus procesos y metodologías, anclados en la realidad que compartimos con la mirada puesta en nuestro horizonte teológico. Procuramos desafiarnos en el quehacer teológico, educativo, pastoral, sensible a la realidad del pueblo, de su fe que desarrolla sus propios procesos de relectura bíblica, interpelándonos desde sus necesidades, encuentros, sospechas, intuiciones y aciertos.

LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA ¿POR QUÉ DESDE LA ACADEMIA?

Encontramos en los acontecimientos del presente un tiempo muy significativo. Frente a este panorama surgen preguntas urgentes: ¿Qué implicaciones trae consigo esta etapa singular, y cómo afecta los contenidos y metodologías de nuestras instituciones teológicas? ¿Cuál es el significado para la lectura popular o comunitaria de la Biblia? ¿Cómo se relaciona la relectura bíblica con la cotidianidad latinoamericana y caribeña? Las interrogantes planteadas demandan que las instituciones teológicas enfoquen su mirada hacia la realidad y sus protagonistas. Es en la arena de lo cotidiano donde aparecen hoy las señales proféticas, y donde se encienden las luces teológicas más significativas.

Las academias teológicas están invitadas a participar de los procesos hermenéuticos populares: percepciones, formulaciones, gestos, clamores, descubrimientos teológicos del pueblo, que estimulan y enriquecen la “reanimación de la esperanza” e impulsan los acontecimientos liberadores aquí y ahora. Hay que abrir el debate sobre la pertinencia y relevancia de las actuales escuelas de pensamiento teológico, los distintos imperativos en cuanto a las discusiones o temas de relecturas bíblicas y teológicas. Debemos participar de una visión más amplia en cuanto a nuestro compromiso y acción social, política y cultural en medio de la realidad globalizada y de las resistencias populares. El desafío permanente es tomar conciencia de la dinámica entre sociedad, comunidades y nuestras academias teológicas.

Debido a la complejidad histórica y cultural de América Latina y el Caribe, hay que mantener la perspectiva de la necesidad de cruces temáticos multidisciplinares con distintos actores de la sociedad. El proceso requiere no sólo de una aproximación académica, sino también de un acercamiento popular, lúdico, inteligente, afectivo, creativo, en doble vía. Es decir, de la capacidad de dar y recibir, de compartir, celebrar, reanimarse.

La academia, como un espacio de elaboración y producción bíblica-teológica-pastoral sobre poder y conocimiento, entre tantos otros, está invitada a desarrollar nuevas formas y replanteamientos sobre las relaciones de poder. Estas posibilidades se vislumbran desde la pedagogía de la educación popular que permite nuevos estilos de producción de conocimiento, de sentimiento y de construcción de la práctica, algo que refresca y reaviva la praxis. La academia, en su búsqueda de nuevas formas de acompañamiento a las mujeres y los hombres, a las comunidades y al pueblo latinoamericano y caribeño, debe pensar en cómo pasar de la intencionalidad a procesos concretos que optimicen esos acompañamientos; que los haga reales, viables. La riqueza de la polifonía de la lectura bíblica, así como las elaboraciones

discursivas y prácticas teológicas, políticas y culturales del pueblo revelan una enorme y rica diversidad de pensamiento teológico-filosófico. Esa riqueza no se legitima únicamente en la sistematización académica, sino en la transformación de la realidad la academia.

Hay que contribuir a la conformación de técnicas pedagógicas que incrementen los espacios de debate para potenciar el análisis, la discusión crítica y la reelaboración de las claves de interpretación no sólo de la Biblia, sino también de la historia de luchas, pronunciamientos, resistencias, tomas de posición populares. Las intuiciones teológicas que hoy ocupan un lugar prominente en nuestros contenidos curriculares, las propuestas y las definiciones, brotan del relacionamiento conflictivo e ineludible con los distintos sectores sociales.

Las academias teológicas están invitadas a participar de los procesos hermenéuticos populares: percepciones, formulaciones, gestos, clamores, descubrimientos teológicos del pueblo, que estimulan y enriquecen la “reanimación de la esperanza” e impulsan los acontecimientos liberadores aquí y ahora.

Sobre el término “popular”

Nuestro concepto de pueblo tiene que ver con el concepto de sujeto-comunidad. El biblista Pablo Richard nos recuerda que:

El sujeto-individuo dice: «Si no hay para todos, que por lo menos haya para mí». El sujeto-comunidad dice: «Si hay para todos, entonces hay para mí».²

² Pablo Richard, “¿Cuál es el sujeto capaz de construir ‘otro mundo?’” en *¿Es posible otro mundo? Reflexiones desde la fe cristiana*, ed. Dom Demetrio Valentini. Bogotá: Indo-American Press Service, 2004, 24.

Esta idea, surgida de la experiencia de fe y la reflexión bíblico-teológica de nuestro continente, nutre de manera especial nuestro concepto de pueblo. Para nosotros/as “pueblo” es, principalmente, una asociación de personas o sujetos-comunidad que, aunados por ansias de justicia y dignidad, se comprometen y luchan por alcanzar su liberación, o sea, la liberación de cuanto les limita ser sujetos comunitarios, participativos. El pueblo es una construcción histórica colectiva, basada en la solidaridad. Lo popular es el modo en que el pueblo se construye a sí mismo, deconstruye y reconstruye su contexto, animado por la esperanza de una sociedad distinta.

Constituirse en pueblo es aprender a ser sujetos-comunidad o sujetos comunitarios; aquellas/os que con el maestro Paulo Freire afirman: “No soy si tú no eres y, sobre todo, no soy si te prohíbo ser”.³

Lo popular como pedagogía empuja la germinación del sujeto comunitario: “La liberación auténtica, que es la humanización en proceso...”⁴

El vínculo con la educación popular y su dimensión política

La educación popular, como plantea Carlos Núñez,

...es un proceso de formación y capacitación que se da dentro de una perspectiva política de clase y que forma parte o se vincula a la acción organizada del pueblo... en orden a lograr el objetivo de construir una sociedad nueva, de acuerdo a sus intereses”⁵

³ Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*. México: Editorial Siglo XXI, 1993, 95.

⁴ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*. México: Editorial Siglo XXI, 1977, 84.

⁵ Carlos Núñez, *Educación para transformar, transformar para educar. Una perspectiva dialéctica y liberadora de la educación y comunicación popular*. La Habana: Editorial Caminos, 2006, 76-77.

Esta perspectiva política de clase, en la relectura de la Biblia, se ha ampliado: género, etnia, orientación sexual, etc.; claves infaltables para el análisis de los textos. Elsa Tamez lo expresa de forma contundente:

El texto bíblico es una narrativa con historias de vida de distintas culturas; historias traspasadas por la clase, el género, la etnia, la ideología y el contexto; historias antiguas narradas en una lengua lejana, escritas por autores condicionados por su tiempo y cultura. Pero estas historias cobran actualidad y relevancia al ser compartidas con las demás narrativas (los lectores primeros y los lectores segundos) en una lengua actual.⁶

La academia, como un espacio de elaboración y producción bíblica-teológica-pastoral sobre poder y conocimiento ... está invitada a desarrollar nuevas formas y replanteamientos sobre las relaciones de poder.

Lo popular pone al pueblo en el centro de toda reflexión y acción pedagógica para cambiar el mundo, lo que asegura que el cambio sea auténtica transformación y, por tanto, que surjan mejores coyunturas para nuevas caminatas liberadoras. Lo popular hace de la educación, y de la participación del pueblo, procesos siempre vigentes para la plena e inagotable realización de lo humano.

Sin duda, la educación popular debe ser parte de la academia teológica para democratizar el conocimiento, hacer viable la construcción colectiva de nuevos postulados y nuevas prácticas. Sin ello es imposible viabilizar lo planteado sobre el necesario relacionamiento educativo y formativo que fluya entre la academia teológica y el pueblo.

⁶ Tamez, Elsa. "Del pluriculturalismo a la traducción bíblica". En *El Hablador* 16 (2009). Consultado en http://www.elhablador.com/dossier16_tamez2.html.

1. ¿QUÉ ES LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA?

La lectura popular de la Biblia (LPB), consiste en una nueva actitud ante el texto bíblico a partir de la vida cotidiana. Esta actitud nace de la relectura, interpretación, actualización y celebración en comunidad.

Esta lectura, “enfatisa la vida concreta como horizonte hermenéutico último, ya que no se trata sólo de aumentar la cantidad de informaciones acerca de la Biblia aportadas por las ciencias que la estudian, sino también de comprometerse responsablemente en la sociedad mediante una práctica que va al encuentro y se hace cargo de la realidad a fin de transformarlas se lee la Biblia para leer la vida, y viceversa”.⁷

Carlos Mesters se referirá a este proceso de lectura popular como “Biblia y Vida”. Se comienza por la lectura del texto de la vida, es decir, la realidad de las personas (contexto). En este espacio y tiempo se busca comprender la situación de la comunidad frente a los desafíos y problemáticas de la realidad.

Un segundo paso es la lectura del texto de la Biblia para estudiarlo, tener un contacto con él como un otro, tratando comunitariamente de determinar lo que dice ese texto. Se hace necesario para esto que el texto haga eco en cada persona, lográndose no sólo por la recepción a la palabra, sino también por la repetición del mismo, interpelando el texto y compartiendo los sentimientos que nos produce, expresando lo que nos suscita.

El tercer paso es lo que se conoce como pretexto, es decir arribar a determinar lo que dijo el texto a la comunidad de la época, el tema del

⁷ *Revista Caminos*, La Habana: Editorial Caminos, 2010.

texto. Es evidente que “el tema” está también ligado a las búsquedas de la comunidad actual que hace la lectura popular de la Biblia. Sabemos que no existe “el tema”, sino que hay “temas”, porque cada texto alcanza una reserva de sentido amplia.

El último paso nos hace volver a leer el texto en la vida del grupo, donde el grupo se pregunta qué dice ese texto a su vida, qué acciones y praxis conlleva, qué cambios como comunidad se asumen. Es también un tiempo celebrativo de la vida, de las posibilidades humanas alimentadas por el espíritu de Dios, un tiempo de compromiso y autocrítica.

En este camino de la lectura popular de la Biblia, la vida de los seres humanos es también un texto, donde se escriben las experiencias de mujeres y hombres. La realidad es también un texto complejo, desde el cual nos acercamos a ese otro texto, la Biblia. Acercando estos textos, volvemos nuevamente a la vida de las personas, en búsqueda de acciones para la transformación.

Formación de agentes pastorales

Términos como lectura contextual de la Biblia, lectura comunitaria de la Biblia, lectura comprometida de la Biblia, así como relectura bíblica se han empleado casi indistintamente. Cada concepto apunta hacia una manera distinta de leer la Biblia, y por supuesto está ligado a metodologías diversas. Sin embargo, hemos querido rescatar la experiencia de la lectura popular de la Biblia en contextos distintos al que nació, y en diálogo con la educación popular en los procesos académicos.

La formación académica de agentes pastorales que son facilitadores/as, asesores/as de espacios donde se genera la producción de conocimiento y de praxis, se desarrolla entre el conocimiento

Una razón académica para recibir e incluir en nuestros programas la lectura popular de la Biblia, es la naturaleza de este proceso, en cuanto a su capacidad de construir colectivamente conocimiento.

académico, la libertad de participación y las intuiciones que nacen de la experiencia de la vida y la espiritualidad. Es importante recordar como facilitadores/as:

Lo que se necesita para una lectura popular de la biblia fecunda y bien fundada es una convergencia de exégesis y hermenéutica (...) Nuestro afán por llegar a conclusiones hermenéuticas y liberadoras no debe impedir que nos demos cuenta de que primero que todo, debemos hacer una exégesis meticulosa. Solo de esta forma, evitaremos el error de hacerle decir al texto lo que se nos ocurra.⁸

Una razón académica para recibir e incluir en nuestros programas la lectura popular de la Biblia, es la naturaleza de este proceso, en cuanto a su capacidad de construir colectivamente conocimiento. La producción de conocimientos nos muestra también el carácter plural tanto de la comunidad lectora, como del texto bíblico. La participación de los grupos lectores de la Biblia apunta hacia nuevas epistemologías y praxis.

Construimos colectivamente una hermenéutica bíblica crítica desde el enfoque de la educación popular, socializando e innovando métodos de producción del conocimiento bíblico a fin de fortalecer las potencialidades y el empoderamiento de comunidades y procesos eclesiales de base.⁹

⁸ Contí, Cristina, "Severino Croatto: un pionero de la lectura popular de la Biblia", *RIBLA* 50 (2005:1) 16.

⁹ Dimensión Educativa, Bogotá, Colombia. Consultado en <http://www.dimensioneducativa.org.co/>.

Esta afirmación que hace Dimensión Educativa de Colombia, reafirma la importancia de los fundamentos de la educación popular en los procesos de relectura bíblica. Desde las instituciones teológicas que contribuyen en la formación de agentes pastorales con metodología bíblica, la investigación profunda de la realidad desde la hermenéutica bíblica, permite incursionar en la pedagogía bíblica como un elemento indispensable en la academia, así como en el trabajo con las comunidades. Esta pedagogía no es sólo creativa e innovadora, sino que nace de una estrecha relación con el texto, la realidad y con las mujeres y hombres concretos de cada época.

El camino que ha abierto la lectura popular ha sido posible gracias al respeto de los distintos ritmos que llevan los grupos y las personas mismas. Un camino que se abre a lo imprevisible, a la utopía e incluso al rechazo de otros y otras.

Académicos/as con capacidades pedagógicas que se renuevan una y otra vez, en conjunto con los y las participantes de los espacios de formación, podrán asegurar el entrenamiento de agentes pastorales que sean capaces de sistematizar sus experiencias de lectura popular de la Biblia, recursos pedagógicos y bíblicos, así como claves de lectura que se abren al diálogo con la academia y las comunidades.

La lectura popular al igual que la educación popular no son procesos tan fáciles de desarrollar. Muchas veces se ha entendido lo popular como algo que no necesita tanta preparación. La responsabilidad de cada agente pastoral con formación bíblica, es uno de los aspectos que hay que reiterar. La ética de la interpretación también pasa por una evaluación permanente y autocrítica. La lectura popular de la Biblia es una escuela de formación permanente; aprendemos de mujeres y hombres que se acercan a la Biblia con cariño, búsquedas y propuestas alternativas de interpretación.

El camino que ha abierto la lectura popular ha sido posible gracias al respeto de los distintos ritmos que llevan los grupos y las personas mismas. Un camino que se abre a lo imprevisto, a la utopía e incluso al rechazo de otros y otras. Es acompañamiento, articulación y animación de experiencias y de aprendizajes. En este aprendizaje, la experiencia de des-aprendizaje forma parte intrínseca del caminar. Es también un camino productivo que se replantea preguntas, que resitúa temas y praxis. La producción bíblica ha sido diversa, valiosa y el horizonte es amplio.

Los sujetos intérpretes

Es pertinente citar a Elsa Tamez:

... Es verdad que los pobres no me han enseñado los métodos de las ciencias bíblicas, ni el griego ni el hebreo, y, sin embargo, a los excluidos, entre ellos los pobres, las mujeres, los indígenas, y ahora las personas sordas, etc., debo lo que en América Latina y el Caribe llamamos relecturas bíblicas. ¿Por qué esta afirmación?, ¿en qué sentido los marginados nos han enseñado a leer el texto bíblico?¹⁰

Los pobres han constituido el sujeto histórico concreto de la teología de la liberación, y también de la lectura popular de la Biblia. Este sujeto tiene distintos rostros, diferentes voces; ha elaborado también su relectura bíblica y por supuesto teologías liberadoras. Hablamos de Dios a través de las voces de los sujetos plurales y sujetos de interpretación. La relectura bíblica desde estos sujetos pone en diálogo los saberes y las experiencias para la recreación del lenguaje, símbolos, pensamientos y praxis.

¹⁰ Elsa Tamez, “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe”, *Revista Pasos* 128 (Noviembre-Diciembre. 2006) San José: DEI.

Pero no es posible obviar la complejidad de los sujetos. Habrá que ir incluso más allá del género. Las relaciones de poder que se visibilizan desde la categoría de género, se dan en distintos niveles sociales, políticos, culturales, económicos, ideológicos y religiosos. Hay que trabajar para encontrar puentes hermenéuticos entre los diferentes sujetos con el fin de abrir alternativas de diálogo y posibilidades de construcción colectiva, dispuestas/os al intercambio.

No resulta fácil asumir que la teología solo es teología verdaderamente liberadora si se asume desde los sujetos. Ya no es posible ningún decir o hacer liberador, mucho menos referido a Dios, sino desde las particularidades, anhelos, esperanzas, sospechas, necesidades, de los sujetos en su amplísima pluralidad y complejidad. Esto significa un desafío para la teología acabada y despersonalizada de iglesias e instituciones académicas.

*Ya no es posible
ningún decir o hacer
liberador; mucho
menos referido a
Dios, sino desde las
particularidades,
anhelos, esperanzas,
sospechas, necesidades,
de los sujetos en
su amplísima
pluralidad y
complejidad.*

La diversidad de hermenéuticas y sus propuestas de relectura, no ponen al margen el paradigma del sujeto comunitario, es decir el pueblo. Este sujeto, pocas veces abordado desde su extrema complejidad, no ha perdido vigencia. El sujeto comunitario no es un elemento distorsionante frente a los aportes de los amplios sectores mencionados (mujeres, jóvenes, indígenas, campesinos, negritud, gay-lésbico, etc.), es el elemento que nos permite percibir la tensión entre la liberación personal y la colectiva, plena de pistas hermenéuticas muy enriquecedoras.

La complejidad del sujeto en la teología latinoamericana hace necesario un paradigma aglutinador de las luchas, en medio de la multiplicidad o polifonía de expresiones. No para eliminar tensiones,

sino para provocar rumbos, simbólicas, tejidos, lenguajes, debates, en los que podamos encontrarnos todos y todas para el crecimiento colectivo. Esto porque que las hermenéuticas específicas o del genitivo, no parten únicamente de una condición de marginación, sino de actitudes comprometidas con una sociedad en equidad. Es decir, no se trata solo de un clamor desesperado desde la desventaja, la exclusión o la opresión, sino también de una disposición a la transformación de dicha condición.

Los ejes de la lectura popular de la Biblia

Desde la inspiración de la educación popular se destacan los siguientes ejes para la lectura popular de la Biblia.

a) La participación

Participar no significa un mero asistir, concurrir, estar presente en una actividad, tarea, organización, etc. Desde la experiencia de los grupos que desarrollan procesos de hermenéutica popular, descubrimos que participar es lograr protagonismo, lo que se vincula con el alcance de cierto grado de empoderamiento. Como indica José Luis Rebellato:

Desde la perspectiva de las prácticas sociales con intencionalidad ética de cambio, la cuestión de la participación remite fundamentalmente a la cuestión del poder.¹¹

Cuando participamos en un proceso de relectura bíblica podemos preguntarnos: por qué y para qué nos hemos envuelto en el proceso, qué vamos a aportar y cómo vamos a hacerlo, cuáles son nuestros intereses, qué capacidades para el diálogo poseemos, qué capacidades

¹¹ José Luis Rebellato, *Ética de la autonomía*. Montevideo: Editorial Roca Viva, 1997, 75.

para el análisis y la reflexión colectiva podemos desarrollar. Todas y todos nos acercamos con cuestionamientos iniciales, expectativas, presupuestos, y es válido interesarnos con apertura en los cuestionamientos, expectativas y presupuestos del grupo en que estamos inmersas e inmersos. Este grado de concientización provoca empoderamiento y, como explica Alipio Sánchez Vidal:

...a través de ella se tiene acceso al poder, se comparte ese poder en un grupo social... En última instancia, la participación relevante remite, pues al empowerment, potenciación y desarrollo de las personas.¹²

La participación permite construir el saber colectivo, en la búsqueda de relaciones de poder horizontales. Esta práctica de la participación representa no solamente el espacio para escuchar la voz de aquellas/os a quienes se les ha negado la palabra, el protagonismo como sujetos diversos, sino la toma decisiones. Es iluminador lo que plantea Maritza Montero:

Cuando la actividad comunitaria tiene un carácter participativo, la dirección surge del grupo por consenso; las decisiones y los planes se hacen mediante la discusión reflexiva.¹³

La lectura popular de la Biblia impulsa procesos participativos por excelencia; potencia hermeneutas capaces de trabajar el acto de interpretación bíblica y teorización teológica, como alternativa de liberación colectiva, social. El protagonismo es personal y comunitario, es el grupo o comunidad quien innova en el proceso reelaborando

¹² Alipio Sánchez Vidal, *Psicología comunitaria: bases conceptuales y métodos de intervención*. Barcelona: EUB, 1996, 275.

¹³ Maritza Montero, *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 2004, 95.

espacios litúrgicos introductorios, dinámicas de integración, repensando interrogantes a los textos, ejercitando métodos de análisis textual y contextual, según sus propias vivencias, urgencias y sospechas. Se parte del presupuesto de que todas y todos somos intérpretes, por tanto todas/os tenemos el derecho de participar del acto hermenéutico.

En el sentido de la interpretación bíblica propiamente dicha, el acto de participar permite que el texto se convierta en Palabra de Dios para el presente, cuestionándonos, e impulsando a reelaborar prácticas de vida. La participación de quienes se juntan alrededor de la Biblia es la experiencia de mujeres y hombres, cuyas voces se convierten en algo sagrado en tanto que pronuncian mensajes de vida. Sin duda, la participación está en estrecha relación con el tema de la horizontalidad.

b) La horizontalidad

Los procesos de hermenéutica popular nos permiten constatar la democratización del aprendizaje, desde lo acumulado de quienes

Nuestros conocimientos nunca serán suficientes, hay que vivir en apertura hacia los conocimientos de las/os otros. Y unido a ello, hay que aprender a respetar, recibir, acoger, analizar, los saberes, las verdades, los conocimientos de las/os demás.

participan en los procesos; se aprende desde lo teórico como también desde lo práctico, lo lúdico, lo afectivo. En realidad, no existe sabiduría, verdad, conocimiento o persona, completa y terminada. Nada “es” sino que todo “está siendo” y para llegar a “ser” ha de relacionarse, conectarse, abrirse, constituirse, con las/os otros. Nuestra sabiduría no llega a ser sabiduría si no se conforma con el saber de las/os demás. Nuestros conocimientos nunca serán suficientes, hay que vivir en apertura hacia los conocimientos de las/os otros. Y unido a ello, hay que aprender a respetar,

recibir, acoger, analizar, los saberes, las verdades, los conocimientos de las/os demás.

Hay que ser tolerantes para desarrollar un espíritu de horizontalidad en los procesos, pero tolerancia comprendida al estilo de Paulo Freire:

La tolerancia no significa en modo alguno la abdicación de lo que te parece justo, bueno y cierto. El tolerante no renuncia a su sueño, por el que lucha intransigentemente, pero respeta al que tiene un sueño distinto al de él... la tolerancia es la sabiduría o la virtud de convivir con el diferente, para poder pelear con el antagonico. En este sentido es una virtud revolucionaria y no liberal-conservadora.¹⁴

Los procesos de lectura popular, democráticos y horizontales, instruyen y educan para lograr autonomía en el “decir sobre Dios”. No se busca conseguir entes repetidores de lo que ya se sabe, sino en impulsar sujetos capaces de recrear ese conocimiento democráticamente, lo que resulta imposible en procesos verticalistas.

c) La criticidad

La formación y promoción del sujeto crítico y comunidades críticas es uno de los objetivos de la lectura popular de la Biblia. La criticidad, entonces, es uno de los factores primordiales del proceso, el cual busca consolidar una postura crítica (con criterios) frente al orden social dominante y un cuestionamiento de sus estrategias de dominación. El proceso posee intencionalidad política liberadora, un propósito de empoderar a los sectores que sufren cualquier tipo de opresión para que transformen su realidad con justicia y dignidad. Sobre todo, el proceso se desarrolla sobre la firme convicción de que solo se puede transformar el mundo desde la praxis popular, crítica y problematizadora.

¹⁴ Freire, *Pedagogía de la esperanza*, 30.

La crítica no nace de conjeturas teóricas sobre el papel de los seres humanos en el mundo, la presencia y voluntad de Dios en medio de los acontecimientos, la libertad y el compromiso. La crítica brota de las condiciones del ser humano hermenéuta en la realidad en que vive, nace de la práctica, de las experiencias de vida y de muerte en coyunturas específicas. Es una crítica desde las vivencias cotidianas, las necesidades puntuales del pueblo, denuncias de las situaciones de injusticia e indignidad que afectan al pueblo y anuncios de otra realidad más justa, más humana, que puede lograrse con el protagonismo popular.

La criticidad se desarrolla en varias direcciones. Lectura crítica del propio acto hermenéutico, del proceso formativo en que se constituye la lectura popular de la Biblia. Lectura crítica de los textos y de contextos culturales, los conceptos, las directrices establecidas en procesos hermenéuticos antipopulares, las formas de asumir esos presupuestos, los roles, el liderazgo, etc. Esta postura permite continuar reflexionando y evaluando los procesos y ofrece un riquísimo dinamismo que mantiene viva la esperanza de transformación.

d) La perspectiva de género

La perspectiva de género es una metodología de trabajo que nos ayuda a descubrir en el texto no sólo los personajes masculinos o femeninos, con los distintos roles que distinguen a uno de otro, sino también las estructuras históricas de la cultura, política, economía, y religión que se encuentran en el mundo del texto bíblico. La teoría de género se constituye en herramienta vital para un acercamiento crítico y recreativo al proveer una categoría de análisis para acercarnos al mundo bíblico.

Leer la Biblia desde la perspectiva de género es “mirar de otra manera” los textos bíblicos, aunque “duelan los ojos”. No es fácil asumir esta otra manera de mirar la Escritura, el pueblo creyente lee la Biblia y

se ve confrontado por una diversidad de interpretaciones. Algunos textos bíblicos se han considerados normativos e incuestionables para enseñar sobre la conducta y la participación de mujeres y hombres en los distintos ámbitos de la vida cotidiana. Muchas interpretaciones afectan especialmente a las mujeres, por el lugar que se les ha asignado en la dinámica social humana.

Algo que surge constantemente del trabajo con grupos populares es el hecho de que la relectura bíblica desde la perspectiva de género reclama la inclusión de los hombres en los procesos de formación. La teoría de género también se ocupa de las masculinidades construidas, y provee herramientas de análisis para generar procesos de transformación, en busca de la equidad de género, para la construcción de una sociedad diferente. Este paso es importante. Sin embargo, hay que tener cuidado con seguir perpetuando mentalidades dualistas sobre las diferencias “femeninas” y “masculinas”, sin tener en cuenta las relaciones de poder y otras formas que emergen en el contexto. Los desafíos del presente nos convocan a considerar la diversidad sexual en el trabajo bíblico, los estudios *queer* se convierten en un recurso novedoso, así como las experiencias humanas de la diversidad sexual.

Las estrategias de interpretación pasan por una relación de compromiso con la relectura y la praxis comunitaria, que supone una escucha atenta de unas y otras, escucha del silencio, es decir, del silencio bíblico y de nuestros silencios.

Las estrategias de interpretación pasan por una relación de compromiso con la relectura y la praxis comunitaria, que supone una escucha atenta de unas y otras, escucha del silencio, es decir, del silencio bíblico y de nuestros silencios. Debemos contemplar también los gestos, los gestos de los personajes de la Biblia y de las mujeres y hombres del presente, sus alianzas, sus posicionamientos. Todo esto brinda la posibilidad de construir puentes hacia nuevas relecturas liberadoras.

e) La construcción colectiva

Al construir conocimiento partimos de saberes previos, que nacieron de prácticas, nociones, dogmas existentes en nuestro pueblo u otros pueblos, y que nos han llegado, generalmente, en procesos educativos bancarios. La mayoría de las personas se han formado en procesos bancarios donde no han tenido la posibilidad de participar como protagonistas del acto educativo. Son como enormes “recipientes” donde se ha volcado de todo y en cualquier medida, siempre siguiendo los intereses del sistema. Asumir la historicidad del saber nos permite sabernos parte de la historia y nos impulsa a pensar críticamente el conocimiento existente, sus límites, sus lagunas, sus grietas en lo tocante al método, su eficacia, etc. La construcción colectiva parte de la mirada comunitaria a la realidad, para luego remitirse a un texto significativo que ilumine a la comunidad en su proceso. Aquí entra el estudio de la Biblia, pero no solo el texto sagrado ilumina, también se estudian otros textos significativos que incluso enriquecen el abordaje bíblico. Claudia Corol comenta:

En la concepción que estamos proponiendo, la creación colectiva de conocimientos ya no es tarea de un grupo de especialistas, sino es parte de un esfuerzo colectivo que, en la medida en que se realiza, va constituyendo a los sujetos en sí, como actores y creadores de la historia y de un camino que va “por más humanidad”. En este esfuerzo colectivo, el trabajo y la producción de los intelectuales, de los especialistas en una u otra forma de conocimiento, se integra en la tarea más general, y esto permite que su propia obra se enriquezca desde las tantas miradas que completan, critican, problematizan una perspectiva individual.¹⁵

¹⁵ Claudia Corol, “Educación popular y educación pública”. Consultado en www.panuelosenrebeldia.com.ar.

El fruto de la construcción colectiva es un factor contextualizado o sea, revela con claridad las características de sus productores, su lugar histórico, su posicionamiento político, su situación económica, su capacidad para asumir la perspectiva de género, el nivel de relaciones, de afectos, de esperanzas, las experiencias de vida y de muerte, sus más profundos deseos. Por tanto, el fruto de la elaboración colectiva será mucho más eficaz en la transformación de la realidad concreta, en la liberación de la propia comunidad hermeneuta, siempre y cuando la perspectiva crítica y el compromiso intervengan en cada etapa del proceso.

En este sentido explica Korol:

El reconocimiento de la pluralidad de saberes, en una perspectiva pedagógica radicalmente democrática, no debilita la posibilidad de un proyecto histórico transformador o revolucionario, sino por el contrario, amplía sus límites, integra diferentes problematizaciones, intentando no reproducir hegemonismos ni jerarquías en los procesos de creación popular.¹⁶

2. LA CUESTIÓN METODOLÓGICA Y PEDAGÓGICA. ENTRE LA LECTURA DE LA BIBLIA Y LA EDUCACIÓN POPULAR

La metodología de lectura del texto bíblico es diversa; sin embargo, la pedagogía es una de las riquezas fundamentales en los procesos de lectura contextual. Es una pedagogía que se va incorporando, descubriendo, creando y contribuyendo a nuevas formas de leer el texto. Es así que el vínculo entre procesos de relectura bíblica, con sus metodologías y la educación popular, establecen una relación estrecha.

¹⁶ Corol, "Educación popular"..

La circularidad hermenéutica el proceso que va del texto de la vida al texto bíblico en un encuentro, que se repetirá constantemente. Desde el texto de la vida (la nuestra y las otras), o sea nuestras experiencias escritas en nuestro cuerpo, nos encontramos con otras vidas, lejanas en el tiempo y el espacio, con las cuales podremos establecer un diálogo. Este diálogo suele ser fecundo a partir de la escucha atenta, y de la disposición a hacer ese círculo una y otra vez.

Sin duda hay textos difíciles, textos de terror y textos de muerte en los que esa circularidad parece nublarse, pero textos posteriores (pasajes o libros enteros), reinterpretan liberadoramente esas otras tradiciones complejas, dolorosas. Por ello podemos afirmar que la circularidad hermenéutica que presentamos guía la producción de la Biblia.

No nos cabe duda que dicha circularidad hermenéutica comprende una lógica pedagógica de liberación. El proceso hermenéutico así

La circularidad hermenéutica el proceso que va del texto de la vida al texto bíblico en un encuentro, que se repetirá constantemente.

Desde el texto de la vida ... nos encontramos con otras vidas, lejanas en el tiempo y el espacio, con las cuales podremos establecer un diálogo.

planteado posibilita el crecimiento de los sujetos que componen un sector excluido al ofrecerles herramientas para ganar autoridad, legitimidad y seguridad. Una de las mayores contribuciones del descubrimiento de esa circularidad hermenéutica en la Biblia se da en el acto de la relectura, es decir, cuando un grupo aprende a reinterpretar, no solo un texto bíblico determinado, sino también la realidad actual. Cómo expresa J Severino Croatto, “Toda lectura de un acontecimiento o de un texto es su relectura”.¹⁷

¹⁷ José Severino Croatto, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica en ejemplos*. Quito: Verbo Divino, 2002, 25.

La preparación de los y las facilitadores del grupo bíblico

La lectura popular de la Biblia requiere mucha preparación: trabajo previo con el texto, momentos litúrgicos, metodología de análisis bíblico, mediaciones pedagógicas, que aseguren la participación, horizontalidad, criticidad, creatividad y espacios de espiritualidad y compromiso.

El rol de quien asesora o facilita es fundamental en la LPB. Debe tener formación académica en lo bíblico y motivación para seguir formándose; estar sintonizado empáticamente con lo popular y pastoral, estar inmersa en el movimiento bíblico popular; tener experiencias en lo organizativo y capacidad de trabajo en equipo; como también la habilidad de manejar conflictos grupales que incluso surgen del proceso de LPB.

Protagonismos en el proceso

Como apunta el filósofo Alexis Jardines, “Los hombres modernos no somos más que una pieza del rompecabezas humano”.¹⁸ Somos creadoras y creadores de saberes, conocimientos, cultura. La propia cultura y los propios conocimientos alcanzados nos constituyen e incitan a emprender nuevos caminos, elaborar nuevos símbolos, ensayar otros significados, proponer diversos sentidos que enriquecen la historia. Cuando hablamos de protagonismo nos referimos a los roles relevantes de las personas que intervienen en un proceso determinado; en este caso, en un proceso hermenéutico.

El protagonismo en un proceso hermenéutico popular debe desarrollar la disposición para negociar “algo común” que ayude a la convivencia

¹⁸ Alexis Jardines, *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2004, 9.

creativa, el intercambio, la reciprocidad entre sujetos diferentes. Ese “algo común” es resultado de la construcción colectiva de sentido y significado.

Por último, es vital comprender que sin identidad no puede haber protagonismo. Partir de las diferencias y lograr consenso, lo que no quiere decir uniformidad. El protagonismo popular no supone un ahogo de las individualidades, no significa hacerse como las o los demás, sino intercambiar, negociar, pactar, convenir, concertar. Luego comienza el diálogo, el descubrimiento de lo que somos y anhelamos, el consenso, la transformación.

El cuerpo, lo corporal

Para comprender la Escritura, la hermenéutica popular sugiere “pasar la Biblia por el cuerpo”: descubrir un significado profundo en los cuerpos que se movilizan en las historias bíblicas y sentir que nuestros propios cuerpos aportan a la interpretación de los relatos de la Biblia y de la vida.

Antes de ser texto escrito, la Palabra fue experiencia de vida. Quienes protagonizaron la epopeya bíblica sintieron en sus cuerpos la presencia liberadora de Dios en momentos concretos de la historia. Por lo general, en instantes de profundas crisis socio-económicas y político-religiosas, donde el cuerpo experimenta, como en ningún otro momento, los dolores, las angustias, las heridas de la represión, la opresión y la exclusión, así como el impulso que anima a transformar la realidad.

Los textos bíblicos deben leerse “con el cuerpo” porque “con el cuerpo fueron escritos”. Leer sin el cuerpo, es decir, ajenos al contacto con nuestra realidad y sus protagonistas, resulta engañoso. Vemos la letra, sus énfasis, sus giros, pero dejamos de lado a sus autores, sus

circunstancias, sus compromisos nacidos de sus preocupaciones y opciones, lo que expresan sus cuerpos en contacto directo con el mundo que les rodea y les condiciona. El pueblo, en su lectura comunitaria de la Biblia, debe aprender a liberar su cuerpo, tradicionalmente subestimado y reprimido, o por el contrario, exaltado y dispuesto para la competencia. Liberar el cuerpo no significa huir de la realidad actual, por el contrario, la liberación del cuerpo comienza al hundir los sentidos en el presente.

Los textos bíblicos deben leerse “con el cuerpo” porque “con el cuerpo fueron escritos”. Leer sin el cuerpo, es decir; ajenos al contacto con nuestra realidad y sus protagonistas, resulta engañoso.

Es evidente que el cuerpo tiene un papel ineludible en la construcción de sujetos... se convierte en un espacio signado por señales portadoras de nuestro lugar en el mundo...¹⁹ (Faur, 2003, 46)

Leída desde la experiencia corporal, la trama bíblica siempre expresa más y nunca de la misma manera. Como enuncia Croatto:

El punto de partida de un texto es alguna forma de experiencia: una práctica, un suceso significativo, una cosmovisión, un estado de opresión, un proceso de liberación, una vivencia de gracia y salvación, etc...²⁰

Se percibe la relación armónica entre todo lo creado, la conexión entre los cuerpos y la necesidad de potenciar esta conexión para generar vida.

¹⁹ Eleonor Faur, “¿Escrito en el cuerpo? Género y derechos humanos en la adolescencia” en *Género, sexualidad y derechos reproductivos en la adolescencia*, ed. Susana Checa. Buenos Aires: Paidós, 2003, 46.

²⁰ Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 43.

Mediaciones pedagógicas

Aquello que ayuda a la comunidad lectora a desarrollar su hermenéutica de la vida o de la Biblia se convierte en una mediación pedagógica, no solo porque le auxilia en el acto de extraer sentido, sino también porque traza un camino de aprendizaje para alcanzarlo. La comunidad se va formando, educando, en el complejo arte de hallar sentido, de interpretar, con el objetivo de transformar su realidad, lograr vida digna.

Las formas en que socializa la comunidad lectora sus rituales, es decir, sus rutinas, actividades, costumbres; sus tradiciones, su acceso a la tecnología, sus habilidades, etc., representan mediaciones a la hora de interpretar vida y Biblia. Los esquemas mentales, los énfasis, contenidos, metodologías, la edad, el género, la etnia, la clase social, la orientación sexual, las instituciones sociales, las teorías y posibilidades de teorización, las posibilidades de tiempo y espacio, los dogmas, representan también mediaciones que condicionan el acto hermenéutico. No solo en la comunidad actual, sino también la originaria. Es decir, todas esas mediaciones también actuaron en el evento hermenéutico desarrollado por las comunidades originarias que produjeron la Biblia y, de alguna manera, están plasmadas en la letra bíblica. La Biblia es también una gran mediación.

La comunidad lectora puede utilizar y recrear mediaciones pedagógicas de forma consciente para enriquecer su acto de relectura. El arte es una mediación de enorme valor. Siempre con actitud crítica, contemplar o producir una obra artística ayuda a enriquecer la interpretación y la transformación. La danza, el drama, la plástica, la música, el canto, la literatura, la poesía, pueden convertirse en mediaciones hermenéuticas inestimables.

El juego es otra mediación pedagógica de extraordinario valor, técnicas de animación, de integración, de reflexión colectiva, enriquecen los procesos de educación popular y de hermenéutica popular propiciando romper la unidireccionalidad y favoreciendo la intervención activa de los sujetos. Estas técnicas, al permitir nuevos espacios, actividades, canales de expresión de sentimientos e ideas, posibilidades para romper con estereotipos y barreras, viabilizan la expresión de nuevas teologías basadas en la participación, la plena vinculación del cuerpo y la mente, desde las sensaciones y nociones más naturales y frescas.

CONCLUSIÓN

El fin del acto hermenéutico popular no es únicamente un nuevo conocimiento bíblico, sino una nueva actitud ante la vida que permita transformar la realidad. Las instituciones teológicas, las academias aunque trabajen desde la institucionalidad, reconocemos que parte de nuestro conocimiento proviene de un espíritu de movimiento. Ese espíritu de movimiento no debe nublarse y ha de impactar en nuestros horizontes para mantener la necesaria tensión y relación entre pasado y presente, hechos fundacionales y reflexión sistemática. Este es un proceso es dinámico, complejo, calculado y es también inesperado, por lo que también podemos transformarnos como instituciones.

Bibliografía:

- Chiquete, Daniel. "Pentecostalismos latinoamericanos y postmodernidad occidental: reflexiones en torno a una relación compleja". En *Haciendo camino al andar. Ensayo 4*. San José: SEBILA, 2007.
- Conti, Cristina. "Severino Croatto: un pionero de la lectura popular de la Biblia", *RIBLA* 50 (2005:1) 14-17.
- Corol, Claudia. "Educación popular y educación pública". Consultado en www.panuelosenrebeldia.com.ar.

- Croatto, José Severino. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.
- Croatto, José Severino. *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica en ejemplos*. Quito: Verbo Divino, 2002.
- Dimensión Educativa, Bogotá, Colombia. Consultado en <http://www.dimensioneducativa.org.co/>
- Faur, Eleonor. “¿Escrito en el cuerpo? Género y derechos humanos en la adolescencia”. En *Género, sexualidad y derechos reproductivos en la adolescencia*, ed. Susana Checa. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, 1993.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 1977.
- Jardines, Alexis. *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura*. La Habana: Ciencias Sociales, 2004.
- Montero, Maritza. *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Nuñez, Carlos. *Educar para transformar, transformar para educar. Una perspectiva dialéctica y liberadora de la educación y comunicación popular*. La Habana: Caminos, 2006.
- Rebellato, José Luis. *Ética de la autonomía*. Montevideo: Roca Viva, 1997.
- Revista Caminos*. La Habana: Caminos, 2010.
- Richard, Pablo. “¿Cuál es el sujeto capaz de construir ‘otro mundo?’”. En *¿Es posible otro mundo? Reflexiones desde la fe cristiana* ed. Dom Demetrio Valentini. Bogotá: Indo-American Press Service, 2004.
- Sánchez Vidal, Alipio. *Psicología comunitaria: bases conceptuales y métodos de intervención*. Barcelona: EUB, 1996.
- Tamez, Elsa. “Del pluriculturalismo a la traducción bíblica”. *El Hablador* 16 (2009). Consultado en http://www.elhablador.com/dossier16_tamez2.html.
- Tamez, Elsa. “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe”. *Revista Pasos* 128 (Noviembre-Diciembre 2006). San José: DEI.



MSc. Violeta Rocha Areas, teóloga nicaragüense, rectora y profesora de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la UBL.

Abel Moya Gómez, teólogo cubano residente en Costa Rica, ha colaborado en múltiples procesos de formación en Educación Popular, Biblia y Teología; actualmente pastor de la comunidad luterana de San Martín de Guápiles.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 2 (2011) 35-58

Lectura Popular de la Biblia: una valoración desde el trabajo con comunidades evangélicas

FRANCISCO MENA OREAMUNO

Resumen: El artículo expone la sistematización de mis experiencias de trabajo con sectores de iglesias evangélicas con los cuales he compartido estudios bíblicos desde la perspectiva de la Lectura Popular de la Biblia.

Abstract: The article offers a reflection on my experiences with sectors of Evangelical churches in which I have shared Bible studies using a Popular Reading of the Bible.

Palabras claves: Lectura Popular de la Biblia, Educación Popular, Metodología de estudio bíblico con iglesias evangélicas.

Key words: Popular Reading of the Bible, Popular Education, Bible study methods with Evangelical churches.

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

No hay duda, como señalan Carlos Mesters y Francisco Orofino, que “La Biblia es reconocida y acogida por el pueblo como Palabra de Dios”¹. La referencia al “pueblo” hace pensar en todos los sectores que lo componen, pero, ambos autores establecen una diferencia significativa en torno al contenido del concepto “pueblo”: “es bueno recordar que ellas (CEBs) son apenas una minoría. La gran mayoría de los cristianos y la mayor parte de las iglesias tienen otra manera de leer la Biblia. Muchos de ellos hacen una lectura más tradicional y más fundamentalista. Sin embargo, el impacto y la irradiación de la lectura hecha en las Comunidades Eclesiales de Base es grande y significativa para la vida de las iglesias y para el camino del movimiento popular.”²

Es esta mayoría sobre la que me interesa reflexionar en este artículo. Lo hago convencido que la Lectura Popular de la Biblia es una manera adecuada para interactuar con distintos grupos cristianos y no sólo con las CEBs y que se puede desarrollar una metodología apropiada para incidir en grupos que de suyo son conservadores o fundamentalistas. Ambas tipificaciones carecen de claridad en el campo del diario vivir. Elementos de solidaridad y comunidad se dan en los grupos considerados bajo estas categorías. Así mismo se pueden hallar rasgos de deseos de otra realidad en donde la justicia y la paz sean elementos constitutivos del sistema social en donde se entretejen como creyentes y ciudadanos.

¹ Carlos Mesters y Francisco Orofino, “Sobre la Lectura Popular de la Biblia (II)”. *Revista Adital*, disponible en: <http://www.redescristianas.net/2007/11/06/sobre-la-lectura-popular-de-la-biblia-icarlos-mster-y-francisco-orofino/>. Fecha de acceso: 7 de agosto de 2011.

² Mesters y Orofino, “Sobre la Lectura Popular de la Biblia (I)”. *Publicado en Red del Camino*, disponible en: <http://www.librosintinta.in/biblioteca/ver-pdf/lareddelcamino.net/es/images/articulos/sobre%20la%20lectura%20popular%20de%20la%20biblia%20-%20mesters.pdf.htx>. Fecha de acceso: 7 de agosto del 2011.

El problema es entender en qué consiste lo liberador de una lectura de la Biblia en este tipo de comunidades. Es un problema porque Dios existe en estas personas como el Ser que tiene todas cosas bajo su control y es a quien se dirigen para salir adelante en sus necesidades. Dios no es un concepto o una confesión, más bien, es la presencia poderosa que les acompaña en su cotidianidad y les da esperanza. En un sentido diferente al que señalan Mesters y Orofino, para las personas creyentes de las iglesias “evangélicas” de Costa Rica Dios es un Dios de Vida.

“es bueno recordar que ellas (CEBs) son apenas una minoría. ... Sin embargo, el impacto y la irradiación de la lectura hecha en las Comunidades Eclesiales de Base es grande y significativa para la vida de las iglesias y para el camino del movimiento popular.

El resultado de la lectura de la Biblia debe ser éste: experimentar la presencia viva de Jesús y de su Espíritu, presente en medio de nosotros. Es él quien abre los ojos sobre la Biblia y sobre la Realidad y lleva a compartir la experiencia de Resurrección, como hasta hoy ocurre en los encuentros comunitarios.³

Esta cita bien puede ser comprendida y asumida en nuestras iglesias “evangélicas”⁴ y sin embargo, resulta opuesta a las prácticas concretas que ella implica para una CEB. Fuera de la estructura eclesial de la Iglesia Católica, las iglesias “evangélicas”, tienen una gran libertad en su lectura de la Biblia. Lo que no implica, por cierto, que estas iglesias orienten sus acciones en la misma dirección de las

³ Mesters y Orofino, “Sobre la Lectura Popular de la Biblia (II)”. *Revista Adital*, disponible en: <http://www.redescristianas.net/2007/11/06/sobre-la-lectura-popular-de-la-biblia-icarlos-mster-y-francisco-orofino/>. Fecha de acceso: 7 de agosto de 2011.

⁴ Uso el término “evangélico” entre comillas debido a la diversidad de grupos que lo conforman y establezco un punto de articulación a través de aquellos grupos que son miembros de la Alianza Evangélica Costarricense. Entonces el término evangélico no se refiere a una valoración teológica sino a su vínculo con la Federación Alianza Evangélica Costarricense que es, en sí misma, plural.

CEBs o en una sola dirección. La Alianza Evangélica Costarricense elaboró la *Declaración sobre la relación de la Iglesia Evangélica Costarricense y la política* (en adelante *Declaración*) en el año 2001 que, si bien no es normativa, sí expresa el sentir de la comunidad “evangélica” sobre el tema. Se establece en la Declaración que:

- La Iglesia, columna y baluarte de la verdad, está llamada a ejercer liderazgo político en todas las esferas de la sociedad. (1 Timoteo 3:15)
- Debe valorar los modelos actuales de participación política, en el amplio sentido de la palabra.
- Facilitar el acceso a programas de capacitación pastoral y de liderazgo en el área de la esfera política y gubernamental.
- Promover en diferentes instancias el análisis y la reflexión de los problemas sociales y políticos a la luz de la perspectiva bíblica.
- La Iglesia debe tomar un papel activo en la formación política de los hombres y las mujeres, avalar su participación y apoyarla pastoralmente para su participación en la función pública.
- Tiene el compromiso de influir y “filtrar” la corriente de pensamiento social con principios bíblicos, a fin de que la sociedad costarricense adopte una identidad francamente cristiana.
- Compromiso de fomentar una integración de sus miembros en la sociedad, la cual también permita el ejercicio de la misión evangelizadora en todos los estratos y todas las esferas.⁵

⁵ FAEC. *Declaración sobre la relación de la Iglesia Evangélica Costarricense y la política*. Disponible en: <http://www.alianzaevangelica.org/index-3.html>. Fecha de acceso: 8 de agosto del 2011.

Esta declaración abre las puertas a las personas miembros de las iglesias a la participación directa en los procesos políticos dentro de los marcos institucionales establecidos y busca enriquecerlos o “influirlos” desde los principios bíblicos “con el fin de que la sociedad costarricense adopte una identidad francamente cristiana”. En la misma Declaración se indica “Un eje de la misión de la Iglesia es la responsabilidad social que implica, a su vez, tres áreas: a) Reducir las causas que provocan las necesidades humanas. b) Procurar la transformación de las estructuras individuales y sociales. c) Promover la defensa de la justicia.”

En el caso de las CEBs, los seres humanos tienen un papel testimonial y transformador porque la salvación conlleva dar vida al mundo en actos de amor y eso tiene implicaciones políticas

No deseo entrar en detalle sobre la incidencia práctica de esta *Declaración*. Pero sí subrayo el papel de los diputados “evangélicos” como aliados y soporte de los partidos de gobierno y que su gestión durante la aprobación del *Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana*, fue decididamente favorable⁶. La Declaración, por lo menos en su texto, indica que la Alianza Evangélica Costarricense se mantendrá aparte de la Campaña Electoral que le sirve de contexto, lo que establece una cierta distancia entre la gestión electoral de los diputados “evangélicos” y esa institución.

En los últimos diez años se puede apreciar un cambio de actitud de las Iglesias evangélicas en torno a la participación política concreta y tal participación se afirma como participación en las instancias de poder institucionalmente establecidas en la Constitución.

⁶ El movimiento del Sí al Tratado ganó el referéndum del 7 de octubre del 2007 por menos del 2% de la votación.

En el caso de las CEBs, los seres humanos tienen un papel testimonial y transformador porque la salvación conlleva dar vida al mundo en actos de amor y eso tiene implicaciones políticas, citando a Gustavo Gutiérrez:

Toda realidad humana tiene pues una dimensión política. Hablar de dimensión política no sólo no excluye sino que tiene en cuenta la multidimensionalidad del hombre, pero rechaza todo sectorialismo infecundo socialmente al distraer de las condiciones concretas en que se desenvuelve la existencia humana. En el contexto de lo político, el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con la naturaleza, en relación con otros hombres, como alguien que toma las riendas de su destino transformando la historia.⁷

La clave para diferenciar ambas formas de participación política de las personas creyentes me parece que se encuentra en la posición desde la cual se asume dicha participación. En el caso de las CEBs la opción por los pobres es clave y constitutiva de la Teología de la Liberación Latinoamericana. En el caso de la Alianza Evangélica Costarricense se trata del fortalecimiento de las instituciones políticas legalmente constituidas. Dicho de otro modo, la Alianza abre el camino para la participación dentro de la estructura de poder vigente, mientras que las CEBs asumen una posición crítica de tales instituciones.

La opción por los pobres implica una crítica fundamental al sistema económico nacional y global, así como a la visibilización de las víctimas de discriminación y de exclusión. Dios, según esto, se encuentra en la periferia, en el mundo de los excluidos/as y desde ahí su Palabra es vivida por las comunidades. La Lectura Popular de la Biblia lee el

⁷ Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación: una nueva reflexión teológica" en Varios. *Fe Cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1973, 231-245 (Informe 6).

mundo y el texto desde la vida de los pobres, discriminados/as y excluidos/as:

En síntesis, el mundo cotidiano de los pobres o excluidos es una ventana que permite ver la manera como el mundo está estructurado con sus espacios chicos y grandes; con sus tiempos cortos y largos; con las vivencias diversas de sujetos diversos: palabra de mujer, palabra negra, palabra indígena, palabra pobre, palabra de niños, de jóvenes, de ancianos, de la cultura de la comunidad sorda, de gays, etc. En este mundo se asienta la Lectura Popular o comunitaria de la Biblia. La palabra y praxis de los excluidos con conciencia es uno de los marcos de referencia obligados para calibrar toda aquella lectura de la Biblia que tenga como punto de partida la vida concreta y el contexto de los diversos sujetos oprimidos y discriminados. Este punto de partida constituye las pulsaciones que le dan vida y razón de ser a la lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia.⁸

La opción por los pobres implica una crítica fundamental al sistema económico nacional y global, así como a la visibilización de las víctimas de discriminación y de exclusión.

LA PARADOJA DE LA PERSONA EDUCADORA POPULAR EN LAS IGLESIAS “EVANGÉLICAS”

Si se toma en cuenta ambas posiciones uno se encontrará inevitablemente ante una paradoja: que al comprometerse con la diversidad y las exclusiones tanto sociales como religiosas que se manifiestan en tal compromiso, uno se verá apartado de la vida de las iglesias “evangélicas” y al querer ser parte de las iglesias “evangélicas”, uno no podrá cumplir a cabalidad su compromiso

⁸ Elsa Tamez, “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe”. *PASOS*, No. 128, Nov-Dic, 2005, 1-5.

con un mundo sin exclusiones. La honestidad intelectual y espiritual conlleva en sí la exclusión de distintos grupos en donde uno participa. Ahí se da otra paradoja más profunda para quien asuma el compromiso de ser “maestro” en el contexto de las iglesias “evangélicas”: si uno es honesto consigo mismo y con la comunidad esa honestidad se transformará en exclusión. Así que, lo que uno desea, le apartará del vínculo comunitario fundamental y necesario para cumplir esos deseos.

El problema práctico que se deriva de lo anterior es la capacidad que uno tiene de negociar con sus compromisos y las agendas viables que tendrá que hacer para mantenerse dentro de las comunidades “evangélicas”. Por ejemplo, si uno es consecuente con una posición de respeto a la diversidad de géneros, será apartado de la enseñanza en cualquier iglesia evangélica con la excepción de la Iglesia Luterana Costarricense. Esta Iglesia cuenta con una Pastoral de la Diversidad en donde participan personas gay y transgénero entre otras. Formar a las comunidades en esta área, que en Costa Rica es evidentemente fuerte, acarreará un problema de legitimidad del pensamiento de uno y de su espiritualidad.

Existen otros temas que son igualmente difíciles de trabajar en las Iglesias “Evangélicas”, como, por ejemplo, el castigo físico como medio de disciplina de la niñez y la adolescencia, y, mucho más complejo, las formas de presión psicológica y deslegitimación de estos grupos etarios. Así mismo, en algunos sectores el papel de las mujeres sigue siendo un tema controversial.

LA MUTACIÓN DE LA LIBERACIÓN EN COMPASIÓN

El problema para cualquier persona que se dedique a la formación cristiana en las Iglesias de la Alianza Evangélica Costarricense

será la comprensión del significado de “liberación”. Lejos del marco político que ha caracterizado a las CEBs y a la Lectura Popular de la Biblia, la liberación es el proceso de vencer las fuerzas de Satanás⁹. Si a esto agregamos la tendencia a propiciar la *Guerra Espiritual* que se hace evidente en los medios, en particular el Canal Enlace (Canal 23), que tiene una cobertura internacional, la conclusión directa es que el concepto de liberación ha sido vinculado a la acción de los creyentes contra las fuerzas demoníacas.

Al buscar un punto de encuentro entre ambas concepciones de liberación, uno podría orientar el trabajo formativo hacia la búsqueda de una vida pura marcada por la justicia y el amor de Dios. En este sentido, el concepto de liberación tendería a ser más bien neutro. En ningún caso se puede discernir de este una posición política clara. El concepto de “pura” como cualificación de la vida implicaría la integridad, la autenticidad de la persona frente a sí misma y frente a la comunidad, mientras que justicia tendría el sentido de un actuar con rectitud ante sí y los demás. Es el último aspecto sobre el cual podríamos cargar la dimensión política al vincular justicia con

... uno podría orientar el trabajo formativo hacia la búsqueda de una vida pura marcada por la justicia y el amor de Dios. ... “pura” como cualificación de la vida implicaría la integridad, la autenticidad de la persona frente a sí misma y frente a la comunidad, mientras que justicia tendría el sentido de un actuar con rectitud ante sí y los demás.

⁹ En este punto deseo subrayar la incidencia del libro de Ed Murphy, *Manual de Guerra Espiritual* (Miami: Caribe, 1994) en donde se explica en más de quinientas páginas lo que significa la Guerra Espiritual y cómo prepararse para hacerle frente a las fuerzas del Enemigo. Aunque no hay estadísticas de cuántas copias se han vendido de este libro, sí se puede mostrar en la estadística de lectura de la biblioteca electrónica Scribd.com que este Manual ha sido subido total o parcialmente en español por 22 personas, una de las cuales cuenta con casi 39,000 accesos al libro.

compasión. El amor de Dios se expresa en la compasión, como sucede en la parábola de Lucas 15 11-31, conocida como “El hijo pródigo”. Dicha parábola apunta a la ruptura del orden establecido para salvaguardar la vida del hijo menor que fue caracterizado en esta parábola como el pecador¹⁰.

La noción de “romper el orden establecido” tiene que ver con una revisión del actuar del Padre de la parábola en el contexto de las relaciones de familia en el Mediterráneo del siglo primero. Este padre actúa de modo impropio de su estatus desde el inicio: le da su parte de la herencia al hijo menor, contraviniendo toda expectativa de obediencia y respeto que el padre merece. Corre a abrazar al hijo menor cuando regresa, presumiblemente para protegerle de las reacciones de los vecinos que ven en este a una persona que se ha desviado gravemente del camino establecido por la comunidad y por Dios mismo; al abrazarlo el padre le acoge de nuevo bajo su protección y le restituye a la familia. Le recibe y le vuelve a dar el estatus de hijo vistiéndole de modo apropiado a tal condición; al hacer esto, a la muerte del padre, el hijo mayor, que es ejemplo de respeto a las instituciones fundamentales, tendrá que cuidarle y respetarle como si nada hubiese pasado.

La compasión resulta en un acto de ruptura con las formas sociales aceptables para su época. De esta posición del Padre de la parábola se destila la concepción de una ruptura entre iglesia y mundo, siendo la iglesia un lugar en donde se vive en la compasión porque esta es la vía por la cual la comunidad se ha formado.

La compasión es una palabra que no encuentra resistencia entre las iglesias “evangélicas” ya que no forma parte del contexto político

¹⁰ Francisco Mena, “La disciplina como abrazo: una relectura de Lc 15.11-32”, en *Revista Ecuménica*, Volumen 2, No. 2. San José: SEBILA, 2007, 53-92.

actual. Pero sí está enraizada en la tradición cristiana en conceptos como amor y misericordia. Las implicaciones de estos conceptos son simples: salir de uno mismo al encuentro del otro/a en necesidad. No hay ninguna ley que suplante el acto de ser compasivo y sus riesgos. La compasión no es un mandato, es un camino: el camino de imitar a Dios. Podemos pensar en la Parábola del Buen Samaritano (Lc 10.25-37) o en Efesios 5.1-2: “Por tanto, imiten a Dios, como hijos muy amados y lleven una vida de amor, así como Cristo nos amó y se entregó por nosotros como ofrenda y sacrificio fragante a Dios”. La compasión es aquello que podemos conocer de Dios.

IGLESIAS “EVANGÉLICAS” Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA, LA COMPASIÓN COMO VÍA DE ACCESO A LA LIBERACIÓN

Por otro lado, el estudio de Timothy J. Steigenga sobre el crecimiento del protestantismo en Guatemala ha mostrado que:

Aunque se ha encontrado que la actividad política entre varios protestantes pentecostales y católicos carismáticos está circunscrita en las interpretaciones literales de Romanos 13 (sobre la sumisión a las autoridades políticas), la mayoría de los individuos con los que se ha hablado no interpretan esto como una barrera permanente para la acción política. Un tema que surgió repetidas veces durante las entrevistas con los pastores y los trabajadores de la Iglesia fue la idea de que los cristianos deben participar en la política porque es su derecho y su deber. En otras palabras, los evangélicos y los católicos carismáticos parecen

Las implicaciones de estos conceptos son simples: salir de uno mismo al encuentro del otro/a en necesidad. No hay ninguna ley que suplante el acto de ser compasivo y sus riesgos.

tomar su deber como ciudadanos muy seriamente. Un número de los participantes entrevistados se referían a la participación en términos del derecho de votar, acentuando que los evangélicos eran «iguales» que los demás grupos y que la religión no debe ser un obstáculo para la votación. Como lo explicó un pentecostal joven, «los evangélicos deben participar, porque todos somos iguales, la única diferencia es la religión, y esto no es un obstáculo porque todos tenemos el derecho de votar».¹¹

Esta valoración calza perfectamente con la Declaración antes citada de la Alianza Evangélica Costarricense. Se lee en dicha Declaración lo siguiente:

1. Un eje de la misión de la Iglesia es la responsabilidad social que implica, a su vez, tres áreas: a) Reducir las causas que provocan las necesidades humanas. b) Procurar la transformación de las estructuras individuales y sociales. c) Promover la defensa de la justicia.
2. La Iglesia Cristiana Evangélica, que debe involucrarse como participante activa en los diferentes procesos políticos, es consecuente con la enseñanza bíblica, por lo tanto debe ser real, genuina, consistente, formativa, responsable y fiscalizadora.
3. La Iglesia Cristiana Evangélica tiene la responsabilidad de orar por los que están en puestos de autoridad y por los que administran la justicia, para que cumplan de la mejor manera con su función pública. (1. Timoteo 2:1-4)
4. La Iglesia debe educar, formar y orientar a sus miembros para cumplir con las responsabilidades cívicas. (Romanos 13:7-8)

¹¹ Timothy J. Steigenga, “Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión pentecostalizada”, en *América Latina Hoy*, 41, 2005, 99-119.

5. Los pastores están en el deber de orientar parte de su esfuerzo ministerial hacia la esfera cívica.
6. La Iglesia debe de facilitar la sana participación individual y colectiva de sus miembros en el liderazgo de la sociedad civil por medio de los que han sido llamados a servir en las esferas gubernamentales y estructuras de poder local, contribuyendo en el proceso de su capacitación y formación integral.
7. La Iglesia no debe identificarse ni comprometerse con entidades gubernamentales, políticas de gobierno, partidos políticos y grupos organizados que atenten contra los principios bíblicos cristianos, de manera que sus libertades de expresión y de decisión se vean limitadas tanto corporativamente como individualmente.

Se puede observar una concordancia entre la posición de la Alianza y el estudio de Steigenga, incluso al punto de citar, en ambos casos, Romanos 13. Por esta razón, es fundamental buscar una vía de acceso que baje los niveles de resistencia, incluya los elementos significativos propuestos en la Declaración para el cambio social y aporte una lectura bíblica crítica, pertinente, comprometida y erudita. En mi criterio, la contribución a la formación bíblico-pastoral en las iglesias “evangélicas” es el conjunto de conceptos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento vinculados a la compasión, como la misericordia y el amor.

Dado que es improbable que las comunidades evangélicas asuman su papel político desde el punto de vista revolucionario, es decir, como protesta consciente contra el sistema social y económico dominante, se debe buscar un punto en donde haya consenso en una gestión política concreta sustentada en una perspectiva bíblica sobre Dios. Para que esta perspectiva bíblica sea honesta, habrá que incorporar las veces que Dios aparece como fuerza que se aparta de los espacios institucionales de poder. ¿Por qué lo hace? ¿Cuál es su propósito?

¿Cómo actuar en la cotidianidad de manera que uno pueda ser espejo de ese Dios?

La concepción de un Dios compasivo debe elaborarse desde el punto de vista evangélico en sentido estricto. La premisa detrás de esta afirmación está contenida en muchos lugares del Nuevo Testamento, en particular en aquellos pasajes que hablan sobre la imitación de Dios como 1 Juan 2.6: “Quien dice que permanece en él debe vivir como él vivió”. El salirse del camino para auxiliar al otro/a en necesidad y peligro es una buena metáfora que recoge la experiencia de la compasión y la ruptura con el orden establecido y vincula ambas con el seguimiento a Jesús y a Dios. La Parábola del Buen Samaritano (Lc 10.25-27) sirve de guía de lectura de una actitud solidaria y radical frente a las instituciones que crean las exclusiones: ¿quién es mi prójimo?

ESTRATEGIA DE TRABAJO EN COMUNIDADES EVANGÉLICAS DESDE LA LPB

Lejos de diseñar una estrategia pedagógica que conlleva una agenda clara orientada a la transformación de la conciencia de las personas, quien se dedique a la educación popular tendrá que asumir el ser comunidad. Como dijo Paulo Freire, “Nadie educa a nadie - nadie se educa a sí mismo -, los hombres se educan entre sí con la mediación del mundo.”¹². A partir de esta afirmación de Freire queda claro que una persona dedicada a la formación popular en las iglesias “evangélicas” no tiene objetivos de formación sino objetivos de participación.

¹² Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2005, 75.

LA PERSONA EDUCADORA POPULAR: ALGUNAS CUALIDADES

La primera cualidad de una persona educadora popular es participar en la vida de la comunidad dado que su destino, sin importar cual sea su actual posición, está entretelado con el de esa comunidad. Así las preguntas fundamentales que movilizan el proceso formativo no están referidas a la tercera persona plural “ellos/ellas”, más bien a la primera y segunda persona singular y plural. Se trata de una conversación en donde las agendas deben tener el último lugar. Primero habrá que constituirse comunidad. Esta disposición de ánimo es fundamental para crear las condiciones de una experiencia comunitaria¹³.

La segunda cualidad de la persona educadora popular es el a priori que, la gente sabe, y ese saber es vital para cualquier proceso formativo. De ahí que uno no enseña sino que ayuda a crear condiciones para la conversación sobre los conocimientos colectivos que vienen de la experiencia comunitaria. Esta postura lleva a romper el esquema educador-educando y permite trabajar colectivamente.

La tercera cualidad está en el compromiso humano y vocacional de autoformación permanente. Uno no se prepara para una clase o un taller; se prepara primero y sobre todo para la vida. Todo conocimiento es vitalmente

La primera cualidad de una persona educadora popular es participar en la vida de la comunidad dado que su destino, sin importar cual sea su actual posición, está entretelado con el de esa comunidad.

¹³ “A humildade nos ajuda a reconhecer esta coisa óbvia: ninguém sabe tudo; ninguém ignora tudo. Todos sabemos algo; todos ignoramos algo. Sem humildade dificilmente ouviremos com respeito a quem condieramos desasiadamente longe de nosso nível de competência.” Paulo Freire, Professora sim tia não. Cartas a quem ousa ensinar. São Paulo: Editora Olho d’Água, 1994, 55.

práctico y por eso mismo, quien asume el papel de educador/a popular entiende que, cotidianamente, se prepara y se forma para facilitar los procesos formativos de la comunidad. Procesos estos que también son cotidianos y no circunscritos a los espacios clásicos de formación: sermones, escuela dominical, talleres y demás.

La cuarta cualidad es la vivencia espiritual. La persona educadora popular no depende de sus bases teológicas formales o informales sino de la apertura a la novedad de vida en el Espíritu. Desde este punto de vista se trata de orientar las acciones desde la creatividad del Espíritu creando condiciones de conversación y vinculación comunitaria, aportando a la resolución de conflictos y buscando un espíritu común en el bien hacer. Como modelo se puede trabajar la visión de Hechos de los Apóstoles en sus primeros cinco capítulos, de manera que se vincule el estruendo de las lenguas a la construcción de una comunidad solidaria y compasiva.

PERSPECTIVA DE LA EVANGELIZACIÓN DESDE LA COMPASIÓN

Una de las marcas tradicionales de las iglesias “evangélicas” ha sido su constante empeño en la evangelización: traer personas a la fe y traerlas a la comunidad de fe. Curiosamente uno de los rasgos más significativos del proceso de urbanización en América Latina es la pérdida de las relaciones de confianza entre las personas. En lo que toca a Costa Rica, el crecimiento de la Gran Área Metropolitana (GAM) ha significado la desintegración del tejido social, el cual hace cuarenta años daba a nuestro país una característica especial: un lugar en donde todos se conocen y tienen la posibilidad de ayudarse mutuamente. Este paisaje se desfiguró al pasar, en ese tiempo, de 90,000 habitantes en la ciudad de San José, a un complejo y desorganizado mapa de poblacionamiento que llega hoy a más de 2.5 millones de personas

en un espacio que significa el 2% del territorio nacional. Las políticas nacionales de construcción de casas y barrios han significado procesos de desarraigo que dieron al traste con la Costa Rica sencilla y unida propia de la ideología costarricense¹⁴.

El tejido social es la forma como dentro de las comunidades se viven relaciones cercanas de interacción constante entre los vecinos/as que permiten acciones de acompañamiento, asistencia mutua y trabajo en beneficio de la comunidad. Las iglesias evangélicas (dudo de las llamadas megaiglesias) pueden cumplir este papel de evangelizadoras y recreadoras del tejido social en los barrios en donde se insertan.

Entonces, si consideramos la compasión como la base de la acción de Dios y del testimonio cristiano, el cuidado de las personas miembros en las iglesias, así como la nutrición de relaciones de confianza (regeneración del tejido social), fruto de la evangelización y la conversión serían dos ejes que posibilitan acciones concretas que producen poca resistencia. Además, ambas están consideradas dentro de los parámetros propuestos por la Alianza Evangélica.

¹⁴ El tema de la ruptura del tejido social y la urgencia de desarrollar capital social fue tratada en el Informe hecho por CUDECA sobre el Programa de Comités de Seguridad Ciudadana (2007). Allí se mostró con claridad que las comunidades organizadas en este tipo de Comité y que fueron exitosas, habían logrado reconstituir el tejido social del barrio y se habían transformado en comunidades. La organización no solo se dedicaba al cuidado “policial” del barrio, sino a la atención de necesidades básicas que no eran satisfechas a través de las instituciones. Pero además se demostró que los Comités exitosos eran aquellos que habían logrado un mayor grado de convivencialidad entre sus vecinos/as, asumiendo el cuidado del otro como una tarea basada en la confianza y la solidaridad. Como ejemplos de esta experiencia de reconstitución del tejido social se puede identificar a las comunidades de Guararí de Heredia, La Florida de Tibás y Barrio Boston de San Isidro del General. CUDECA. *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José, 2007, sin publicar.

SOBRE EL MÉTODO DE TRABAJO EN LA “ENSEÑANZA”

Sobre los encuentros. En el contexto de las iglesias “evangélicas”, los encuentros de estudio y reflexión están programados como actividades semanales: culto, estudio bíblico, culto de oración, escuela dominical, a veces “células” en las casas, con mucha menor frecuencia talleres o retiros. Cada una de estas actividades es, en realidad, un encuentro de personas.

Así que, fuera de los estereotipos que conforman estas actividades -música, adoración y oración- uno siempre tiene la posibilidad de buscar un ambiente de comunión y comunidad. Por ejemplo, se puede iniciar con la presentación de peticiones para oración comunitaria. Allí, las personas expresan parte de sus necesidades más sentidas. Es también y sobre manera importante conocer a las personas que participan en las actividades citadas. Así que poder unir lo que expresan en las peticiones con lo que uno conoce de sus vidas es la creación de un espacio de empatía. Hay que recordar que en algunos casos la petición por una necesidad puede ser respondida por la solidaridad de otras de las personas participantes. ¿Cómo puedo ser yo la respuesta a las necesidades de mi hermano o hermana?

El ambiente del encuentro. Unido a lo anterior, el espacio de encuentro necesita un ambiente que posibilite ese encuentro. Dado que existen limitaciones muy objetivas sobre el tipo de música o de lecturas que se pueden hacer en los encuentros, habrá que buscar textos bíblicos o música evangélica que esté orientada por lo que he señalado antes: la compasión. Habrá también que reconocer que no hay muchas alternativas en la música evangélica actual. Pienso, por ejemplo, en algunas lecturas bíblicas que podrían crear un ambiente de apertura, el Salmo 42: reconocer la sed de Dios y la sed de vida. Es recomendable buscar textos que no sean los de uso común por otras personas de la comunidad. Esto permite un desacomodo de la costumbre, lo que implica la escucha colectiva de algo nuevo.

Poner en cuestión la vida. Cuando se trata de encuentros de estudio bíblico o de oración, la vida es lo primero. Uno puede suponer por su interacción con la comunidad qué problemas son prioritarios en esa comunidad pero antes de darlos por un hecho, la idea es proponerlos. Esto se hace siempre en primera persona y de forma directa y con la paciencia y respeto que implica aprender a conversar. Si uno sabe que la comunidad presenta problemas de violencia intrafamiliar, que de por sí es un problema grave en toda Costa Rica, pero a la vez tiene fuertes implicaciones doctrinales en especial por el acento en el tema de la obediencia, uno puede indicar lo que percibe de ese problema de la forma más clara pero sin acusar, sin promover la culpa.

Presentar un área de la vida cotidiana que genera una red de otros problemas y genera además sentimientos de culpa o actitudes de sacrificio, es una tarea delicada. No obstante, es mejor indicarlo directamente.

Con un grupo de pastores y pastoras de iglesias “evangélicas” tuve la experiencia de compartir un estudio sobre la llamada “Carta” de Santiago. Lo primero que hice fue indicarles por qué me interesaba ese texto en particular. Mi estudio de ese texto me llevó a reflexionar sobre la integridad y les indiqué mi preocupación por la doble moral de muchas personas que participan en iglesias y la falta de empatía hacia las personas que había escuchado una y otra vez en los sermones. Al hacer esto evité poner una agenda propia e inicié una conversación en donde cada persona fue expresando lo que sentía al respecto. Claramente se mostró que había una preocupación común. Las personas dieron gran cantidad de ejemplos y contaron experiencias. Siendo ellos y ellas líderes de sus iglesias la cuestión se tornó sumamente significativa y se creó un ambiente común y abierto.

La lectura bíblica, un momento segundo. Una vez que el ambiente se

... de lo que se trata es de asumir un camino de formación permanente de uno mismo. El encuentro es un espacio para el que uno se prepara diariamente ... Del mismo modo, uno estudia la vida y es capaz de conversar sobre esa vida en su complejidad y concreción.

constituyó en un espacio de experiencias compartidas, no me cuidé de evitar lenguaje técnico o de tomar el tiempo para realizar, en la mesa, la traducción del griego y comparar esa traducción directa con las distintas Biblias que la gente traía. Esto es así porque no se trata de “bajar” el nivel, sino, más bien, de compartir los problemas que surgen a la hora de leer un texto en las traducciones disponibles y las nuevas posibilidades que abre una traducción directa. Del mismo modo, preferí explicar en cada momento los términos técnicos necesarios que les permitieran a las personas

participantes tener acceso a otras literaturas. Esta decisión implica que la persona facilitadora está profundamente familiarizada con el tema y que puede moverse fácilmente de un problema a otro tal y como se presentan en una conversación libre. Una de las cosas que he aprendido con los años es a escuchar las inquietudes de las personas y poner esas inquietudes por encima de una agenda estructurada fuera de la comunidad. Al contrario, la comunidad va poniendo la agenda en el consenso. Lo que sea necesario indicar o explicar recae sobre la disciplina y estudio de quien facilita.

Lo anterior fue posible, en la experiencia particular con pastores y pastoras de iglesias, porque estas personas tienen que lidiar diariamente tanto con la atención pastoral como con la preparación de clases, sermones y estudios bíblicos. Pero también he tenido la experiencia de trabajar con personas laicas que apenas saben leer y escribir. La cuestión no es si las personas tienen un desarrollo intelectual amplio, sino, más bien, si uno es capaz de conversar y crear vínculos significativos en el proceso de formación. La vida es una y es una vida compartida, con un destino compartido.

El aprendizaje permanente. Entonces, de lo que se trata es de asumir un camino de formación permanente de uno mismo. El encuentro es un espacio para el que uno se prepara diariamente y eso implica el estudio de la Biblia de forma disciplinada y sistemática. Del mismo modo, uno estudia la vida y es capaz de conversar sobre esa vida en su complejidad y concreción.

El punto medular, entonces, es el aprender a escuchar el corazón de las otras personas, hermanos y hermanas con quienes compartimos una convivencia.

Lo aprendido se vive porque es significativo. De este constante conversar con la comunidad sobre sus problemas y de problematizar aquello que parece normal o se ha hecho costumbre, se desprende un tipo de conocimiento que es práctico, que lleva a la vida vista con otros ojos. Estos nuevos ojos expresan un profundo aprecio por la vida en sí, como don de Dios, como aquello que es lo más valioso que tenemos. El punto medular, entonces, es el aprender a escuchar el corazón de las otras personas, hermanos y hermanas con quienes compartimos una convivencia.

RESUMEN Y REFLEXIONES

De lo dicho anteriormente podemos proponer algunos elementos para el trabajo, los cuales paso a señalar:

- Una apertura adecuada de y al Espíritu
- Crear un ambiente de libertad
- El conversar apunta hacia logros concretos
- Los consensos nos llevan a momentos especiales

La Lectura Popular de la Biblia puede verse como una experiencia de liberación en el acto comunitario de conversar, siendo la persona facilitadora alguien que facilita la conversación sobre aquello que es significativo para la comunidad y buscando potenciar consensos sobre pensamientos y acciones concretas. Es el tiempo el que puede decir si uno ha cumplido o no con esta tarea, el tiempo y la perseverancia en la dinámica antes presentada, no los objetivos o las agendas. La persona educadora popular está formada para motivar y esperar más que para enseñar¹⁵. En realidad la enseñanza es una suerte de concepto malévolos que se adueña de aquello que realmente es fundamental: que aprendemos comunitariamente, en las experiencias del diario vivir y que es la reflexión de esas experiencias, grandes o chicas, las que nos van formando.

La educación popular es una manera de experimentar la vida como comunidad para la transformación de las relaciones e interacciones comunitarias en gestiones surgidas de la equidad, el respeto y el consenso. Más allá de lo que se pueda “enseñar” está la dimensión de transformación, la empatía que surge de la interacción en situaciones de crisis, violencia o vulnerabilidad. Efectivamente no es tarea de quien desee tener las manos limpias, sino el esfuerzo de ponerse uno en los zapatos o el estar descalzo en la vida de las demás personas. Es esta experiencia fundamental de empatía la que nos da la sabiduría para interactuar en las diversas situaciones de aprendizaje en las que convivimos.

¹⁵ La profesora María Cecilia Garcez Leme indica sobre esta frase lo siguiente: “No estoy segura que las personas educadoras populares estemos suficientemente formadas y preparadas para esa forma de participación en las comunidades y grupos. Más bien, siento que se hace necesario impulsar espacios de conversación para/con las personas educadoras populares. Es importante evaluar permanentemente las prácticas y posturas, revisar las metodologías, leer la coyuntura e ir aprendiendo a desarrollar las cualidades indispensables para una presencia educativa *compasiva*.”

La educación popular y la lectura popular de la Biblia son una sola cosa y no están restringidas al trabajo con sectores pobres o vulnerables. Es una visión de lo que uno es y puede ser como ser humano que se transforma en la dinámica social cuando se ubica en ella como compañero/a en el peregrinaje humano para una sociedad más justa y solidaria. Al ser así, la educación popular es una manera de hacer academia y de ser una persona académica. El conocimiento no es otra cosa que el saber vivir.

Bibliografía

- CUDECA. *Evaluación participativa del Programa de Seguridad Comunitaria del Ministerio de Seguridad Pública*. San José, 2007, sin publicar.
- FAEC. *Declaración sobre la relación de la Iglesia Evangélica Costarricense y la política*. Disponible en: <http://www.alianzaevangelica.org/index-3.html>. Fecha de acceso: 8 de agosto del 2011.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2005.
- Freire, Paulo. *Professora sim tia não. Cartas a quem ousa ensinar*. São Paulo: Editora Olho d'Água, 1994.
- Gutiérrez, Gustavo. “Evangelio y praxis de liberación: una nueva reflexión teológica” en Varios. *Fe Cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Mena, Francisco. “La disciplina como abrazo: una relectura de Lc 15.11-32”, en *Revista Ecueménica*, Volumen 2, No. 2. San José: SEBILA, 2007.
- Mesters, Carlos y Orofino, Francisco. “Sobre la Lectura Popular de la Biblia (I)”. *Publicado en Red del Camino*, disponible en: <http://www.librosintinta.in/biblioteca/ver-pdf/lareddelcamino.net/es/images/articles/sobre%20la%20lectura%20popular%20de%20la%20biblia%20-%20mesters.pdf.htm>. Fecha de acceso: 7 de agosto del 2011.
- Mesters, Carlos y Orofino, Francisco. “Sobre la Lectura Popular de la Biblia (II)”. *Revista Adital*, disponible en: <http://www.redescristianas.net/2007/11/06/sobre-la-lectura-popular-de-la-biblia-icarlos-mster-y-francisco-orofino/>. Fecha de acceso: 7 de agosto de 2011.
- Steigenga, Timothy J. “Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión pentecostalizada”, en *América Latina Hoy*, 41, 2005.
- Tamez, Elsa. “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe”. *PASOS*, No. 128, Nov-Dic, 2005, 1-5.



Dr. Francisco Mena Oreamuno es un teólogo costarricense, actualmente catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 2 (2011) 59-82

Acercamiento narrativo a Dios y mammon (Mt 6,19-34) y su relevancia para las Iglesias en Indonesia

BATARA SIHOMBING

Resumen: A partir de la crítica narrativa de Mt 6,19-34, se destaca lo irreconciliable entre Dios y *mammon*. La riqueza, originalmente neutra, adquiere una connotación negativa al ser personificada y presentada como una fuerza demoníaca. Vista como meta, la riqueza alimenta el deseo de codicia y produce inevitablemente una mentalidad inclinada hacia la corrupción. El tema se analiza en el contexto de la cultura batak de Indonesia, cuyos ideales de *hamoraon* (riquezas), *bagabeon* (fecundidad) y *hasangapon* (honor), favorecen un alto grado de competitividad.

Abstract: A narrative critique of Matthew 6:19-34 makes clear the impossibility of reconciling God and Mammon. Wealth, originally neutral, acquires a negative connotation as it is personified and presented as a demonic force. Seen as a goal,

Palabras claves: Evangelio de Mateo, mammon, Indonesia, batak

Key words: Gospel of Matthew, mammon, Indonesia, batak

wealth feeds the desire of greed and inevitably produces a mentality inclined toward corruption. The theme is analyzed in the context of the Indonesian batak culture, whose ideas of *hamoraon* (wealth), *bagabeon* (fertility) y *hasangapon* (honor) favor a high degree of competitiveness.

Interpretar la Biblia a partir de la crítica narrativa se ha hecho popular en Asia, especialmente en Indonesia, desde que el método fue introducido hace alrededor de 15 años. Muchos de nuestros estudiantes de teología escogen el acercamiento narrativo cuando hacen interpretación bíblica y particularmente en sus trabajos de tesis. Se sienten más a gusto leyendo las historias de la Biblia desde una perspectiva narrativa. En mi opinión, hay varias razones

El hecho de vivir en Indonesia, en donde predominan valores culturales como la narrativa circular; la lógica en espiral y la comunicación por medio de contadores de cuentos, hace útil y fácil la aplicación de la crítica narrativa.

que explican esta escogencia. El hecho de vivir en Indonesia, en donde predominan valores culturales como la narrativa circular, la lógica en espiral y la comunicación por medio de contadores de cuentos, hace útil y fácil la aplicación de la crítica narrativa. Este método mira el evangelio de Mateo, por ejemplo, como una narración acerca de Jesús, y le da más atención a temas literarios que los acercamientos tradicionales al evangelio de Mateo, que han buscado más bien resolver cuestiones históricas y teológicas acerca del libro.¹

¹ Mark A Powell, *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990, 6-10, 10-13. Powell explica la distinción entre crítica histórica y crítica narrativa. Él destaca cuatro temas: el narrador-redactor, el lector de la comunidad implicada, la estructura del argumento y los personajes de la comunidad.

En este artículo, el texto de Mt 6,19-34, que apunta a lo irreconciliable de Dios con mammon, será analizado desde el punto de vista de la crítica literaria o crítica narrativa.² El término crítica literaria se refiere aquí a los estudios literarios que utilizan el trabajo de teorías literarias modernas en relación con los evangelios. Se concentra en el texto tal como aparece ahora y en las respuestas de los lectores tanto antiguos como modernos.³ Después de eso, el resultado del análisis será utilizado para destacar la lucha de las iglesias Batak en Indonesia contra la corrupción. Finalmente, expondremos algunas conclusiones.

EL ARGUMENTO Y SUB-ARGUMENTO DEL EVANGELIO DE MATEO

En la narrativa crítica necesitamos decidir el argumento y sub-argumento del evangelio de Mateo.⁴ Richard A. Edwards⁵ en su libro, *Matthew's Story of Jesus*, considera el argumento como la secuencia de

² Ibid., 11-22. Powell señala varios tipos de crítica literaria: estructuralista, retórica, de la respuesta del lector y narrativa. Ver también Janice C. Anderson, *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*, JSNTSS 91. Sheffield: JSOT Press, 1994, 26.

³ Graham N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 1992, 58. Ver también Mark A. Powell, 'Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew,' en *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, ed. Jack D. Kingsbury. Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 9-15. Powelle explica que la crítica narrativa entiende el Evangelio de Mateo como una historia acerca de Jesús.

⁴ Tanto la crítica de la redacción como la crítica narrativa están interesadas en la estructura del Evangelio de Mateo. Mientras que la crítica de la redacción se focaliza en la estructura de la composición de Mateo, la crítica narrativa se focaliza en la estructura de su argumento. También ver Powell, "Toward a Narrative-Critical Understanding", 12; Anderson, *Matthew's Narrative*, 133-147; David. B. Howell, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*. JSNTSS 42. Sheffield: JSOT Press, 1990, 94-114.

⁵ Richard A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1985, 9.

episodios que componen la narrativa, como un todo. El argumento de Mateo involucra una historia que se desarrolla como una narrativa, cuando el texto es leído desde su inicio. Edwards considera que el argumento del evangelio de Mateo es básicamente la narrativa de su personaje principal, Jesús, cuyas actividades se siguen desde el nacimiento hasta su muerte y aún más allá. Este argumento demuestra que la narrativa de Mateo tiene sentido como un todo comprensivo.

Matera⁶ nos da otra versión del argumento de Mateo. Mientras que Edwards lo entiende como una *secuencia* narrativa, Matera lo describe más bien como una *lógica* narrativa. Éste dice que el argumento es un principio organizativo que da lógica y significado a eventos aparentemente descoordinados. En esta línea, el argumento es descrito como correlativo más que simplemente como episódico. En otras palabras, los acontecimientos se relacionan unos con otros en términos de causa y efecto, y es a partir de la comprensión de estos vínculos casuales que se manifiesta la lógica de la narrativa. Esto también significa que el hecho de prestarle atención a los vínculos de causalidad, ayudará a entender el significado de los eventos a la luz de sus resultados finales. Esta comprensión le ha permitido a Matera leer el evangelio de Mateo desde el final de la obra como una narrativa, no desde el inicio como ha sido hecho por Edwards.⁷

Otra propuesta de lectura para comprender el argumento del evangelio de Mateo ha sido hecha por Jack D. Kingsbury.⁸ Él se concentra en el análisis de los conflictos, aunque también presta atención a la secuencia temporal y a las relaciones de causalidad. Efectivamente,

⁶ Frank J. Matera, "The Plot of Matthew's Gospel", *CBQ* 49 (1987): 233-253.

⁷ *Ibid.*, 246-252.

⁸ Jack D. Kingsbury, *Matthew as Story*, 2ª ed. Philadelphia: Fortress, 1988, 3-5; "The Plot of Matthew's Story" en *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, ed. Jack D. Kingsbury. Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 16-25.

el elemento de conflicto es central en el argumento del evangelio de Mateo. Se ve a Jesús en conflicto con Satán, con los demonios, con la naturaleza, con la enfermedad, con varias autoridades civiles, con los líderes de Israel, con sus propios discípulos, e incluso con él mismo. Estos conflictos, sin embargo, tienen un peso diferente en el desarrollo de la historia.

El conflicto central de la narrativa del evangelio de Mateo es el que gira en torno a Jesús e Israel. De acuerdo con la narración, los líderes religiosos de Israel son vistos como adversarios implacables de Jesús. Otro conflicto central es el de Jesús con sus discípulos, aunque este conflicto es de una naturaleza esencialmente diferente al anterior. El conflicto entre Jesús y sus discípulos no se deriva de la hostilidad entre ellos, sino de sus diferentes perspectivas desde el punto de vista humano y de su falta de fe. Este hecho muestra que el tema del conflicto en Mateo gira en torno a más de un eje. De acuerdo con Kingsbury⁹, el argumento de Mateo no puede ser descrito como una simple cadena correlacionada de eventos sino, más bien, tiene que ser visto a partir de tres líneas de argumentación, a saber: la historia de Jesús, la historia de los líderes religiosos de Israel, y la historia de los discípulos de Jesús. La historia que muestra tener mayor influencia en la estructura y forma de la narración como un todo, es la de Jesús.

Mark Allan Powell¹⁰, analiza recientemente el argumento y sub-argumento del evangelio de Mateo. Él reseña las propuestas de Edwards, Matera y Kingsbury, e indica que las descripciones de estos tres especialistas difieren en la medida en que sus teorías descansan en diferentes comprensiones literarias de lo que constituye un

⁹ Kingsbury, *Matthew*, 115-117, 128-129.

¹⁰ Powell, "Plot and Subplot", *NTS* 38 (1992): 187-204.

argumento. Powell¹¹ critica sus posturas y ofrece una formulación más precisa del argumento de Mateo. Después de una discusión profunda de la secuencia narrativa, de la causalidad y de los conflictos en el evangelio, Powell propone una nueva descripción del argumento de Mateo. Él sugiere que su narrativa puede ser entendida como un argumento principal y dos sub-argumentos. Mientras que, por un lado, el argumento principal provee a la narrativa de su lógica intencional y de su significado más profundo, los sub-argumentos implican desarrollos subsidiarios que están desarrollados con el tema principal, pero que tienen una cierta individualidad por sí mismos.¹²

El argumento principal del evangelio de Mateo, según Powell, es el plan de Dios y el desafío de Satán;¹³ tiene que ver con el plan divino por medio del cual el pueblo de Dios será salvado de sus pecados. Aunque la historia gira en torno a Jesús, en su nivel más profundo es una historia acerca de Dios. La perspectiva cronológica de la narrativa no está limitada al período de vida de Jesús, sino que se extiende hacia atrás hasta la creación (Mt 19,4; 24,21; 25,34), y hacia adelante hasta el final de los tiempos (Mt 13,40; 24,3; 28,20) e incluso más allá (Mt 19,28; 25,46). La dimensión divina puede verse en el hecho de que Jesús es el hijo de Dios (Mt 1,23; 3,17), y por medio de él Dios quiere salvar al pueblo de sus pecados (Mt 1,21). Sin embargo, el lector sabe que Satán intenta impedir el plan de Dios (Mt 4,1-11). Como hijo de Dios, Jesús es tentado a adorar a Satán más que a Dios (Mt

¹¹ Ibid., 188, 191, 193.

¹² Powell, "Plot and Subplots", 199-203. Ver también H.J.B. Combrink, "The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative", *TynBul* 34 (1983): 61-90, quien ve la estructura de Mateo desde el punto de vista de los indicadores textuales y de la argumentación narrativa, y destaca el tema de la congruencia esencial de los resultados. Los indicadores textuales sugieren un esquema quíástico. El análisis del argumento narrativo produce un esquema compatible de tres partes: marco inicial (1,1-4,17), complicación (4,18-25,46) y resolución (26,1-28,20).

¹³ Powell, "Plot and Subplots", 199-200.

4,9-10). De nuevo el lector comprenderá que este conflicto de Jesús es en realidad el conflicto entre Dios y Satán. En su condición de representante de Dios y su agente supremo, Jesús entra en conflicto con Satán. Al continuar la historia, indicadores de secuencia narrativa se combinan con afirmaciones de propósito para revelar de qué modo el plan divino se llevará a cabo. Hay dos aspectos que encontrarán la resistencia de Satán: (1) Jesús proclama la cercanía del reino y afirma que ha venido a llamar a los pecadores, (2) Jesús predice su pasión y afirma que ha venido a dar su vida como rescate.

El primer sub-argumento del evangelio de Mateo es el de Jesús y los líderes religiosos¹⁴, quienes dificultan la primera parte del plan de Dios aunque, irónicamente, ayudan al cumplimiento de la segunda. Debe notarse que el conflicto entre Jesús y los líderes religiosos se diferencia del conflicto entre Jesús y Satán de modo significativo. A diferencia de Satán, los líderes religiosos no reconocen a Jesús como el Hijo de Dios. Sin embargo, en algunos casos, el conflicto de Jesús con los líderes asemeja la parte inicial de su encuentro con Satán. Estos líderes son descritos como “malignos” (Mt 9,4; 12,34; 16,4; 22,18), un término que normalmente es usado para Satán, “el maligno” (Mt 13,19, 38). Los líderes religiosos se encuentran en confabulación con Satán ya que comparten características. Jesús los acusa de pensar el mal en su corazón (Mt 9,4); ellos no pueden hablar el bien (Mt 12,34-35; 15,4). En Mateo, los líderes religiosos son vistos como plantas que el Padre no sembró (Mt 15,13).

¹⁴ Powell, “Plot and Subplots”, 200-202. Ver también Jack D. Kingsbury, “The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew’s Gospel”, *CBQ* 49 (1987): 57-73; David R. Bauer, “The Major Characters of Matthew’s Story. Their Function and Significance”, en *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, ed. Jack D. Kingsbury. Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 35-36.

El segundo sub-argumento es el de Jesús y sus discípulos.¹⁵ En la narrativa de Mateo, ellos actúan de modo opuesto a los líderes religiosos. Ayudan al cumplimiento de la primera parte del plan de Dios, aunque obstaculizan el cumplimiento de la segunda. Al inicio de su ministerio, Jesús selecciona a algunos individuos para que lo sigan (Mt 4,19; 9,9); ellos constituyen el grupo de los que serán sus discípulos y más adelante ayudarán a Jesús a cumplir su plan divino. Ellos se convierten en “pescadores de hombres” (Mt 4,19). A pesar de que son gente de poca fe (Mt 6,30; 16,8), son enviados a proclamar el mensaje del reino de los cielos, que se ha acercado (Mt 10,7). Sin embargo, después de que Jesús predice su pasión, Pedro ilustra la forma en la que ellos dificultan el cumplimiento del plan de Dios (Mt 16,23). Su objeción al plan de Dios de dar la vida de Jesús como rescate es atribuida a Satán, quien previamente usó a los líderes religiosos para impedir el ministerio de Jesús. Ahora Satán trabaja por medio de los discípulos para impedir que Jesús dé su vida como rescate.

De este modo, en la narrativa de Mateo parece que la historia de Jesús con sus discípulos está íntimamente relacionada con el argumento principal del Evangelio, que contempla el reto de Satán al plan de Dios. Por una parte, los discípulos son agentes inadecuados de Dios; por otra, son los agentes involuntarios de Satán. Mientras la historia de su relación con Jesús se relaciona con el argumento principal, también tiene un cierto grado de autonomía por sí misma. Por eso, es mejor considerarla como un sub-argumento.¹⁶

¹⁵ Powell, “Plot and Subplots”, 202-203. Ver también Howell, *Matthew’s Inclusive Story*, 110-158.

¹⁶ Powell, “Plot and Subplots”, 203. Jack D. Kingsbury, *Matthew as Story*, 8-9, dice que el conflicto primario entre Jesús e Israel es resuelto por la muerte de Jesús. El conflicto secundario se da entre Jesús y sus discípulos, quienes tienen dificultad “en concebir las cosas de Dios”.

LA HISTORIA DE MATEO 6,19-34

Mateo describe el sub-argumento de la relación de Jesús con sus discípulos porque este pasaje es parte de la enseñanza de Jesús (Mt 5-7,5-1).¹⁷ Esto es importante dado que el primer paso en la interpretación de cualquier escrito, antiguo o moderno, es la definición de su género literario.¹⁸ Esto implica que el evangelio de Mateo debe ser ubicado en el contexto literario del primer siglo, y que deben de tomarse en cuenta las convenciones literarias de otros escritos antiguos relacionados con él. A partir de nuestra crítica de las fuentes podemos suponer que Mateo 6,19-34 pertenece a Q. De acuerdo a J. Kloppenborg¹⁹, Q es una colección de sentencias de sabiduría, género ampliamente atestiguado en los escritos del antiguo Cercano Oriente, y en las colecciones helenísticas de los *gnomia* y *chreiae*. Las colecciones de sabiduría del Cercano Oriente incluyen a menudo un prólogo que es narrativo y biográfico en su forma. En algunos casos, el prólogo incluye el motivo de la prueba u ordalía del sabio. Las colecciones de los *chreiae* griegos tienen también a menudo un interés biográfico.

Ahora veremos la historia de Mateo 6,19-34 desde el punto de vista narrativo. El autor implicado parece indicarle a los lectores implicados²⁰ acerca de la imposibilidad de tener dos amos al mismo tiempo: Dios

¹⁷ Ver también Kingsbury, 'The Developing Conflict,' 64-65.

¹⁸ Stanton, *A Gospel*, 59-70, señala que la importancia del género no ha sido siempre valorada por los especialistas, quienes discuten el evangelio de Mateo desde una perspectiva literaria, aunque los críticos literarios han enfatizado la importancia del género literario para su interpretación.

¹⁹ John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, 244. Stanton, *A Gospel*, 69, concluye que Mateo ha ampliado los géneros literarios de sus dos fuentes principales: Q y Marcos.

²⁰ Jack D. Kingsbury, "Reflection on 'the Reader' of Matthew's Gospel", *NTS* 34 (1988): 454-458; Kingsbury, *Matthew as Story*, 38, habla de un lector implicado como un personaje imaginario, alguien para quien la intención del texto alcanza siempre su culminación.

y mammon (Mt 6,24). El primer consejo dado al lector es que éste **no** debe acumular tesoros en la tierra (Mt 6,19-21). Esta prohibición muestra que la historia es acerca de un tesoro. El autor implicado da la razón de ello: acumular riquezas en la tierra no es seguro pues la polilla y la herrumbre las consumirán y los ladrones las robarán. Por el contrario, el lector implicado es invitado a acumular tesoros en el cielo porque allí no habrá ni polilla, ni herrumbre, ni ladrones.

En este punto necesitamos comprender las circunstancias sociales e históricas de esta historia con el fin de entender su mensaje.²¹ La idea de “tesoros en el cielo” era una imagen común en la sabiduría judía de la época. El Sermón del Monte menciona la misma idea en su introducción: “Su recompensa será grande en el reino de los cielos” (Mt 5,12). La forma de acumular tesoros en el cielo se logra por medio de buenas obras, compartiendo las posesiones propias con otras personas (Marcos 10,21; I Timoteo 6,18-19). Esta es una idea tomada del judaísmo (2 Bar 14,12; 3 Bar 11,8-9; 14-2; Tjob 9-13, 44-45; Tob 4,9; 4 Ezra 6,5).²² Esto implica que la pauta dada en Mt 6,19-21 no implica simplemente un llamado a proveerse tesoros mejores o más duraderos, sino más bien a una fidelidad total. Atesorar riquezas en los cielos significa someterse totalmente a aquello que está en los cielos; esto es, al dominio soberano de Dios. Este motivo aparece nuevo en las unidades subsecuentes de Mateo 6, 22-23, 24,33.²³ El autor implicado concluye: “Porque donde esté vuestro tesoro, allí también estará vuestro corazón” Mt 6,21. El concepto bíblico de “corazón”, alude a la persona total. Este verso apunta pues, al factor determinante en

²¹ Stanton, *A Gospel*, 56, señala que la crítica narrativa no puede aislarse del contexto social de sus lectores.

²² Hans D. Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary of the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, 429-431.

²³ Guelich, *The Sermon*, 328; Betz, *The Sermon*, 429; Strecker, *The Sermon*, 132.

la orientación existencial de una persona. Si el tesoro está en la tierra, la persona se perderá en cosas terrenales; si está en los cielos, la persona vive orientada hacia ellos.

La historia señala que hay un conflicto entre cielo y tierra. La tierra es un lugar de inseguridad, de destrucción, de pérdidas, de robos. En contraste con ello, el cielo es un lugar de seguridad, es allí hacia donde el lector implicado debe apuntar para poner su corazón. Este conflicto entre cielos y tierra parece representar el argumento de Mateo, que es el conflicto entre Dios y Satán (Mt 13,36-43).²⁴ Aquí “cielos” se refiere a Dios; mientras que “tierra” se refiere a Satán. Esto significa que el lector implicado es advertido de ciertos tesoros que lo pueden conducir a Satán.

El segundo tema se relaciona con el ojo sano (Mt 6,22-23). Aquellos que tienen ojos sanos tienen a su vez cuerpos llenos de luz. Contrariamente, quien carece de ellos permanece en las tinieblas. Por esta razón, el autor implicado enfatiza “Y si la luz que hay en ti es tiniebla, ¡Qué tiniebla tan grande!” (Mt 6,23). Aquí, el punto es que hay un conflicto entre la luz y las tinieblas que es paralelo al conflicto entre cielos y tierra en los versículos precedentes (Mt 6,19-21). Estos dos conflictos simbolizan el conflicto entre Dios y Satán. Con el fin de permanecer con Dios, el lector implicado debe de tener un ojo sano.

El uso simbólico del ojo y del cuerpo en las imágenes de Mateo 6, 22-23 invita al lector/a a imaginar un uso parábólico del lenguaje.²⁵

El concepto bíblico de “corazón”, alude a la persona total. Este verso apunta pues, al factor determinante en la orientación existencial de una persona.

²⁴ Powell, “Plot and Subplot”, 199.

²⁵ Edwards, *Matthew's Story of Jesus*, 24.

Figurativamente, el ojo sano denota generosidad (Prov 22,9). Un significado similar encontramos en el Nuevo Testamento (Ro 12,8; 2 Co 8,2; 9,11; Stg 1,5). Este significado lo confirma la antítesis entre el “ojo sano” y el “ojo malvado” (*oftalmos poneros*), una expresión para describir la conducta egoísta, Cf. Mt 20,15. La expresión “ojo maligno” se refiere a la antítesis de la generosidad: la envidia y la codicia (Deut 15,9; Prov 23,6; Tob 4,7; Sir 14,10).²⁶ Esto explica el significado del dicho “acumulen tesoros en el cielo” en Mt 6,19-21, que significa ser generosos con otras personas.

En las fuentes judías, la luz es un término prominente que es atribuido a Dios. Dios vive en la luz (Sal 104,2; Dan 2,22). Él tiene predilección por la luz (Sal 31,16) y da luz a los santos (Sal 4,6). Los hijos de Dios son iluminados por la luz de la vida (Sal 56,13); ellos poseen la luz (Is 42,6) y caminan en la luz del Señor (Is 2,5); los rectos son llamados luz (Is 49,6); es la luz la que dirige sus acciones. De aquí se infiere que la persona cuyo cuerpo está lleno de luz, comparte la luz divina y Dios está con ella (2 Co 4,6; Ef 1,18). Por el contrario, “estar en las tinieblas” significa separación de Dios. De acuerdo a los textos de Qumran (1QS 4-9,11), los hijos de las tinieblas tienen

26 F.V. Filson, *The Gospel According to St. Matthew*. London: Adam & Charles Black, 1960, 100; Dale. C. Allison, “The Eye is the Lamp of the Body (Matthew 6:22-23=Luke 11:34-36).” *New Testament Studies* 33 (1987): 61-83.

Dale C. Allison, *The Sermon on the Mount. Inspiring the Moral Imagination*. New York: Herder & Herder, 1999, 143; H.D. Betz, *The Sermon*, 451. W. Bauer, “*aplous*” en *Greek-English Lexicon of the New Testaments and Other Early Christian Literature*, 3a edición. Editado y revisado por W. Bauer et al. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, 86. La palabra “*aplous*” (sonido) puede denotar dos categorías: la física y la ética. En el sentido físico significa “saludable” y en el sentido ético significa “único, particular”, refiriéndose a una mentalidad única, sincera, a una devoción única (Job 1,1; Lv 13,1). El término denota sinceridad de corazón (Bernabé 19,2) y sinceridad de mente (1 Clemente 23,1). Keener, *A Commentary*, 323, señala que el término es un juego de palabras empleado para desarrollar el argumento.

mentes codiciosas y ojos ciegos.²⁷ El texto de Mt 6,22-23 dice que la disposición moral de una persona está correlacionada con la luz o las tinieblas que hay dentro de ella.

El tercer tema constituye el clímax de los dos precedentes. El conflicto entre cielos y tierra, y el conflicto entre luz y tinieblas, concluyen con el conflicto entre los dos amos, Dios y *mammon*. Todas estas expresiones indican alternativas irreconciliables. Se exhorta a la persona indicando que nadie puede servir a dos señores (Mt 6,24). Se explica las razones: “porque odiará a uno y amará al otro, o será fiel a uno y despreciará al otro”. La persona tendrá una fidelidad dividida, por ello, “ustedes no pueden servir a Dios y a mammon” (Mt 6,24). Este verso sirve como resumen de la historia.²⁸ Mammon es yuxtapuesto a Dios como un amo rival. El término *mammon* representa cualquier tipo de riqueza terrenal.²⁹ De modo que la riqueza es entendida como un amo rival que puede distraernos de la fidelidad a Dios. En esta historia el término *mammon* es empleado como un símbolo que funciona para rechazar ciertas escogencias y para encontrar la única verdadera.³⁰ El término se encuentra solo en Mt 6,24 y es personificado o deificado como un amo potencial. La palabra, que es un préstamo de los idiomas semíticos, se deja sin traducir debido a su función como un ídolo, esto es, *el ídolo que sirve a mammon*. El contraste entre *mammon* y Dios como objeto de servicio, muestra que Jesús aplica el principio a una

27 Allison, *The Sermon*, 144.

28 Edwards, *Matthew's Story of Jesus*, 24.

29 F. Hauck, “mammon”, 388-390; Hans Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary of the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, 458 n. 297. El término “*mammon*”, se identifica con el sustantivo arameo “mamon”, que el griego translitera como “mamonas”. La Palabra significa “recursos”, “dinero”, “propiedad”, “posesión”. En el Nuevo Testamento el término se encuentra solamente en los evangelios sinópticos (Mt 6,24; Lc 16,9, 13). La idea general del término es la de una visión materialista del mundo.

30 Powell, *What is Narrative Criticism?*, 27-29.

de las más grandes tentaciones: la idolatría y el materialismo. En la historia de este relato se ha reconocido que la búsqueda afanosa del dinero y las posiciones era similar al culto de una pseudo-deidad (Cf. T Jud.18,1-19,1).³¹

La irreconciliabilidad entre Dios y *mammon* representa el conflicto entre Dios y Satán, tal como es presentado por el argumento del evangelio de Mateo. Aquí *mammon* funciona como el representante de Satán. Esto implica que la riqueza, que era originalmente neutra, adquiere una connotación negativa al ser personificada y presentada como una fuerza demoníaca. Significa que Satán usa la riqueza como un medio de tentar la persona y de retar el plan de Dios.

Podemos ver también el punto de vista que el autor implicado establece para estructurar la historia. Éste toma la forma de una distinción básica entre la verdad y la falsedad.

La irreconciliabilidad entre Dios y mammon representa el conflicto entre Dios y Satán ... la riqueza, que era originalmente neutra, adquiere una connotación negativa al ser personificada y presentada como una fuerza demoníaca.

Estos puntos de vista son vistos como correctos o incorrectos.³² En nuestra historia, Dios habla por medio de Jesucristo, mientras que Satán utiliza los tesoros como el objeto de desafío. Los hijos de la verdad son aquellos que atesoran en el cielo, que tienen un ojo sano y que sirven a Dios. Contrariamente, los hijos de falsedad atesoran en la tierra, tienen un ojo enfermo y sirven a *mammon*. Esto constituye el punto de vista de Satán.

³¹ W D Davies y D C Allison, *Matthew. International Critical Commentary*. Edinburgh: T & T. Clark, 1991, 643; C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999, 233.

³² Powell, *What is Narrative Criticism?*, 24-25; Jack D. Kingsbury, "The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Literary-Critical Probe," *JSNT* (1984): 4-7.

Tras afirmar que el hijo de la verdad sirve a Dios en lugar de a *mammon*, el autor implicado anima al lector implicado a no sentir ansiedad por su vida: qué comer, qué beber o qué vestir (Mt 6,25-34). Las palabras de ánimo dadas por el autor en esta sección son introducidas por la partícula “por tanto”, que se refiere a la conexión con los versículos precedentes. Tres veces el autor implicado enfatiza “*por lo tanto* no estén ansiosos” acerca de su vida (Mt 6,25, 31, 34). La vida, que normalmente se vive en función de tesoros, no depende en última instancia de *mammon*, sino de Dios, quien es el dador de la vida. Las razones para no estar ansioso se dan a continuación, Cf. Mt 6,26; 28, 29.

El autor implicado enfatiza que delante de Dios, el lector implicado no es más que los pájaros o los lirios del campo. Se agrega además que por estar ansiosa, una persona no podrá añadir un sólo codo a la medida de su vida. Contrariamente, dado que la ansiedad puede destruir la salud de una persona, tiende a destruir su vida también. Esto significa que aquellos que sirven a Dios, no deberían estar ansiosos acerca por su vida.

El argumento de Mateo aparece en 6,25 al 34: Dios tiene un plan para proteger la vida de los seres humanos proveyendo lo que ellos necesitan para vivir. Sin embargo, Satán reta este plan sembrando ansiedad en el corazón humano. El punto de la historia radica en creer en Dios y buscar su reino y su justicia. Contrariamente, el punto de vista de Satán radica en una vida centrada en torno a la ansiedad: qué pensar, qué comer, qué vestir. Esta puede ser la razón por la que los versos iniciales y finales de esta historia están relacionados. Aquí radica el aspecto de causalidad en la historia.³³ Con el fin de superar la ansiedad, debemos evitar acumular tesoros en la tierra. La historia

³³ Matera, “The Plot of Matthew’s Gospel”, 233-235 y Powell, “Plot and Subplot”, 189, 194-195 dicen que la causalidad implica que el significado de los eventos puede ser determinado a la luz de sus resultados.

termina con la ansiedad (Mt 6,34), y comienza con la exhortación a no acumular tesoros en la tierra (Mt 6,19). Actuar como ciudadanos del reino de los cielos, significa ser generosos (Mt 6,22), servir a Dios (Mt 6,24), saber que Él cuida de sus discípulos (Mt 6,32), buscar el reino de Dios y su justicia (Mt 6,36). El conflicto entre Dios y Satán en esta historia muestra cómo la riqueza sirve como objeto de lucha, seduce a los discípulos y puede convertirse en un amo esclavizante en la tierra.

PERSONAJES

Según el autor implicado de Mt 6,19-34, Jesús asegura a sus discípulos que el Padre conoce sus necesidades (Mt 6,32); Él alimenta a las aves y viste a los lirios del campo. Esto indica que Dios es creador y dueño de todas las criaturas.

Jesús anuncia el reino a Israel por medio de tres actividades: la enseñanza, la predicación y las sanidades (Mt 4,23; 9,35; 11,1).³⁴ La predicación involucra la proclamación del reino en sí mismo (Mt 4,17). La enseñanza involucra el tema de la vida dentro del reino y tiene gran relevancia para los discípulos (Mt 5,1-2).

Los discípulos constituyen el segundo personaje decisivo.³⁵ Una de las dimensiones principales del ministerio de Jesús en Mateo es el llamado y la formación de los doce discípulos. Mateo discute la naturaleza y expectativas acerca del discipulado.³⁶ La perspectiva que nos da Mateo acerca de los discípulos es una mezcla de rasgos

³⁴ Bauer, "The Major Character", 29.

³⁵ Edwards, *Matthew's Story of Jesus*, 19; Allison, *The Sermon*, 28.

³⁶ Bauer, "The Major Characters", 32-33.

positivos y negativos. Los discípulos carecen de entendimiento y son débiles en su fe. En Mt 6,30 Jesús los llama “hombres de poca fe”.³⁷ El mandato de no amontonar tesoros en el cielo (Mt 6,19), y de no poder servir a Dios y a *mammon* (Mt 6,24), muestran esta falta de entendimiento por parte de los discípulos.

LA AMENAZA DE SATÁN BAJO LA FORMA DE RIQUEZA EN INDONESIA

Indonesia ha enfrentado una crisis económica desde el año 1998, cuando el ex-presidente Suharto fue obligado a renunciar a su cargo en el gobierno. Esta crisis obligó a muchas compañías a reducir el número de sus empleados o a cerrar, lo que produjo un gran número de desempleados. En el caso de la crisis económica en Indonesia, la subida del precio de los productos y de los índices de criminalidad se sumó al cierre de las fábricas. Esta crisis ha sido una de las peores y de las más prolongadas enfrentadas en Asia. Es reconocido públicamente que la realidad detrás de las famosas siglas “CCN” (Corrupción, Confabulación, Nepotismo), practicada ampliamente, fue la razón fundamental de esta crisis. La avaricia expresada en términos de corrupción ha jugado un rol importante en la bancarrota de la economía. Las instituciones económicas internacionales han declarado que Indonesia es uno de los países más corruptos del mundo y el primero en Asia.³⁸ Esta es la razón por la que el gobierno nombró la “Comisión para la erradicación de la corrupción” (*Komisi Pemberantasan Korupsi*).³⁹ Como resultado de ello

³⁷ Ibid., 32.

³⁸ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 56, dice que el término de los rasgos de los personajes, el dicho “hombres de poca fe”, constituye una forma de empatía.

³⁹ <http://www.tempo.co.id/majalah/arsip/3rd/edition37/law-7.html> 11/18/03, 6112 bytes

escuchamos frecuentemente que muchos funcionarios del aparato gubernamental del más alto nivel (ministros, generales, gobernadores y diplomáticos), son llevados a prisión debido a la corrupción. Aunque hemos avanzado en esta dirección, en Indonesia falta todavía mucho por hacer.

Prestemos atención ahora a la posición de las iglesias Batak en Indonesia y a su papel en esta lucha contra la corrupción. Los miembros de estas iglesias han contribuido a la bancarrota en Indonesia por su involucramiento en la corrupción. Dado que la mayor parte de los cristianos en Indonesia pertenecen al pueblo Batak, es importante prestarle atención a su concepto de la riqueza, noción a la cual ellos dan una gran importancia. Existen tres grandes ideales en esta comunidad: *hamoraon* (riquezas), *bagabeon* (fecundidad), y *basangapon* (honor). Cada adulto batak se inspira en ellos.

T.B. Simatupang⁴⁰, un intelectual batak y teólogo laico, señala que la comunidad batak tradicional orienta su vida por estos tres ideales con un alto grado de competitividad. Aunque no todas las personas siguen estos principios con la misma intensidad, difícilmente se encontrará alguna que no los tome en cuenta. La razón es que el pueblo batak se incorporó al mundo de la Indonesia moderna solo a principios del siglo pasado. En otras palabras, aunque estos tres ideales provienen de su antigua religión, se han actualizado en los valores de la cultura actual. Arironang⁴¹, historiador de la iglesia Batak, indica que estos ideales provocan una codicia básica respecto de cualquier puesto que otorgue prestigio social o que permita a la persona enriquecerse.

⁴⁰<http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/07/08/nrs,20040708-01,id.html>;
<http://id.news.yahoo.com/dtik/20090212/tpl-sby-minta-kpk-tekan-ekses-pemberanta-51911aa.html>

⁴¹ T.B. Simatupang, "Cara Berfikir dan Berdiplomasi Orang Batak Modern" en *Pemikiran Tentang Batak*, ed. B.A. Simanjatak. Medan: Nommensen University Press, 1986, 160-163.

Muchas personas de cultura batak han abandonado sus aldeas y se han trasladado a otros lugares con el fin de perseguir y alcanzar estos ideales de riquezas, honor y fecundidad.

El concepto batak de riqueza se explica también a partir de su noción de “*umpasa*”, esto es, de peticiones proverbiales que se plantean en forma de oraciones a Dios, dador de la riqueza.⁴² El uso de los *umpasa* es muy útil, relevante y popular en la cultura de la comunidad batak. Existen más de 47 *umpasa* ligados al tema de la riqueza. La mayor parte de ellos expresa un deseo intenso de la persona por llegar a ser rica. A pesar de ello, estas peticiones proverbiales indican que la riqueza debe de ser obtenida por medios apropiados.

... riquezas, fecundidad y honor ... la comunidad batak tradicional orienta su vida por estos tres ideales con un alto grado de competitividad. Aunque no todas las personas siguen estos principios con la misma intensidad, difícilmente se encontrará alguna que no los tome en cuenta.

La riqueza como meta alimenta el deseo de codicia y produce inevitablemente una mentalidad inclinada hacia la corrupción. Dos aspectos pueden ser mencionados en conexión con esto: 1-. Los batak alaban a aquellas personas que han triunfado en términos económicos. Normalmente, durante Navidad y Año Nuevo, cada familia batak regresa a su aldea de origen, a la casa de sus padres. Durante esta visita, ellos se esfuerzan por venir con carros nuevos y traer muchos regalos para los miembros de sus familias, que se complacen en recibirlos y celebran con admiración el éxito alcanzado por sus generosos familiares. 2-. Por el contrario, aquellos que son menos exitosos o que no lo son del todo, son vistos con desdén por los miembros de la comunidad. Esta es la razón principal por

⁴² J.S. Aritonang, *Mission Schools in Batakland 1861-1941*. Leiden: Brill, 1994, 320.

... aunque estos tres ideales provienen de su antigua religión, se han actualizado en los valores de la cultura actual.

... estos ideales provocan una codicia básica respecto de cualquier puesto que otorgue prestigio social o que permita a la persona enriquecerse.

la que muchas personas que no han logrado éxito, especialmente entre la gente joven, no regresan a sus aldeas aún cuando lleven años sin ver a sus parientes. No haber alcanzado el éxito o ser pobre, es considerado como algo sumamente vergonzoso.

Sin embargo, es necesario aclarar algo: las personas casi nunca cuestionan las riquezas de sus familiares exitosos. Algunos de ellos son jóvenes profesionales que se han casado recientemente, o que han logrado un puesto en el gobierno o en los negocios, solo recientemente. Ni su salario ni sus ganancias

podrían explicar cómo disfrutaban de tanto éxito material. ¿De dónde salen pues tantas riquezas? La respuesta es: probablemente de la corrupción. No es difícil imaginar que la comunidad que valora la riqueza de este modo hará cualquier cosa por alcanzarla, incluyendo la corrupción. El anhelo por obtener riquezas seduce a las personas para obtener aquello que pueda darles una ventaja.

De acuerdo a Brian Rosner, la codicia como idolatría significa que “tener un fuerte deseo por adquirir y conservar para sí mismos más y más dinero y bienes materiales, es una amenaza al derecho de Dios de ser objeto del amor y la devoción humana, de la confianza, el servicio y la obediencia”.⁴³ El Sermón del Monte enseña que la persona codiciosa nunca estará satisfecha con lo que tiene (Mt 6,22,23), y que la riqueza es una bendición de Dios en la medida en que se obtenga por medio de la justicia, la rectitud y la sabiduría (Prov 8,17-21; 16,8; Sir 31,8-11).

⁴³ Batara Sihombing, “Batak and Wealth: A Critical Study of Materialism in the Batak Churches in Indonesia”, *Mission Studies* (2004): 18-24.

Los cristianos batak tienen el compromiso de levantar a Indonesia de su bancarrota moral evitando la corrupción. La iglesia Luterana Batak está llamada a servir fielmente a Dios. Sus miembros deben atesorar sus riquezas en el cielo compartiendo lo que tienen con aquellos que se encuentran en necesidad (Mt 6,19-21). Deben evitar hacerse de tesoros que no les pertenecen porque son producto de la corrupción. Deben ser dadores generosos porque Dios es igualmente generoso con ellos (Mt 6,22-23). Al hacer esto, marcharán por un camino de justicia y no necesitarán estar ansiosos por nada porque Dios proveerá sus necesidades.

Vale la pena notar que durante la celebración del Jubileo de Oro de la Conferencia Cristiana en Asia en Indonesia 2007 (55 aniversario de la CCA en Parapat, norte de Sumatra), S.A.E. Nababan⁴⁴, teólogo batak y presidente del Concilio Mundial de Iglesias, hizo un llamado a las iglesias de Asia a luchar contra la corrupción, la confabulación y el nepotismo que ha caracterizado a la región. Él enfatizó que las iglesias de Asia deben combatir la corrupción y que esto debe hacerse diligentemente.

⁴⁴ Brian S. Rosner, *Greed as Idolatry. The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor*. (Michigan: Eermands, 2007), 173.

Bibliografía:

- Allison, Dale C. "The Eye is the Lamp of the Body (Matthew 6:22-23=Luke 11:34-36)." *New Testament Studies* 33 (1987): 61-83.
- Allison, Dale, C. *The Sermon on the Mount. Inspiring the Moral Imagination*. New York: Herder & Herder, 1999.
- Anderson, Janice C. *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*. JSNTSS 91. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Aritonang, J.S. *Mission Schools in Batakland 1861-1941*. Leiden: Brill, 1994.
- Batara, Sihombing. "Batak and Wealth: A Critical Study of Materialism in the Batak Churches in Indonesia". *Mission Studies* (2004): 18-24.
- Bauer, David R. "The Major Characters of Matthew's Story. Their Function and Significance". En *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, ed. Jack D. Kingsbury. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- Bauer, W. *Greek-English Lexicon of the New Testaments and Other Early Christian Literature*, 3a edición. Editado y revisado por W. Bauer et al. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Betz, Hans. *The Sermon on the Mount: A Commentary of the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Combrink, H.J.B. "The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative". *TynBul* 34 (1983): 61-90.
- Davies W.D. y Allison, D.C. *Matthew, International Critical Commentary*. Edinburgh: T & T. Clark, 1991.
- Edwards, Richard A. *Matthew's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Filson, Floyd V. *The Gospel According to St. Matthew*. London: Adam&Charles Black, 1960.
- Guelich, Robert A. *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*. Dallas: Word, 1982.
- Hauck, F. "Mammon". En *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 4, ed. E. Ringgren et. al. Michigan: Eermands, 388-390.

- Howell, David. B. *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*. JSNTSS 42. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Keener, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1999.
- Kingsbury, Jack D. "Reflection on 'the Reader' of Matthew's Gospel". *NTS* 34 (1988): 454-458.
- Kingsbury, Jack D., editor. *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, 16-25. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- Kingsbury, Jack D. "The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel". *CBQ* 49 (1987): 57-73.
- Kingsbury, Jack D. "The Plot of Matthew's Story". En *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, 16-25, ed. Jack D. Kingsbury. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- Kingsbury, Jack D. *Matthew as Story*, 2ª edición. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Kingsbury, Jack D. "The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Literary-Critical Probe". *JSNT* (1984): 4-7.
- Kloppenborg, John S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Matera, Frank J. "The Plot of Matthew's Gospel". *CBQ* 49 (1987): 233-253.
- Nababan, S.A.E. C:\Users\Owner\Documents\ASIAN CHURCHES CALLED ON TO HELP COMBAT CORRUPTION_ (05-MAR-07) ANT - LKBN ANTARA (Indonesia).mht
- Powell, Mark A. "Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew". En *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, ed. Jack D. Kingsbury, 9-15. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- Powell, Mark A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Powell, Mark A. "The Plot and Subplot of Matthew's Gospel". *NTS* 38 (1992): 187-204.
- Rosner, Brian S. *Greed as Idolatry. The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor*. Michigan: Eerdmans, 2007.

Sihombing, Batara. "Batak and Wealth: A Critical Study of Materialism in the Batak Churches in Indonesia". *Mission Studies* (2004): 18-24.

Simatupang, T.B. "Cara Berfikir dan Berdiplomasi Orang Batak Modern". En *Pemikiran Tentang Batak*, ed. B.A. Simanjatak, 160-163. Medan: Nommensen University Press, 1986.

Stanton, Graham. *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.

Strecker, Georg. *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary*. Traducido por O.C.Dean, Jr. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

<http://www.tempo.co.id/majalah/arsip/3rd/edition37/law-7.html> .

<http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/07/08/nrs,20040708-01,id.html>

<http://id.news.yahoo.com/dtik/20090212/tpl-sby-minta-kpk-tekan-ekses-pemberanta-51911aa.html>

Traducido por José E. Ramírez K.



Dr. Batara Sihombing es un teólogo de la Iglesia Cristiana de Indonesia (Huria Kristen Indonesia), actualmente profesor visitante en la Escuela de Teología de la Universidad de Silliman en Dumaguete, Filipinas.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 2 (2011) 83-110

La “Parábola del sembrador” del Evangelio de Marcos y la “Parábola del campo” del Tripittaka: hacia una lectura entre Escrituras

SAM MATTHEW

Resumen: A partir del método de la *lectura entre Escrituras*, se compara la parábola del sembrador y la parábola del campo, interpretándolas dentro de su propia tradición religiosa y señalando sus divergencias y convergencias. Estas últimas pueden promover un enriquecimiento mutuo para los seguidores de Buda y Cristo y proveer intuiciones fructíferas para confrontar las fuerzas opresivas y explotadoras en sus respectivos medios sociales.

Abstract: Using a cross-scriptural reading, the author compares Jesus’ Parable of the Sower with Buddha’s Parable of the Field, interpreting each from its own religious tradition and pointing out the similarities and differences. The points in common can promote a mutual enrichment for the followers of Buddha and Christ and provide fruitful insights to confront the oppressive and exploitive forces they face in their social contexts.

Palabras claves: parábola, Buda, Cristo, lectura entre Escrituras.

Key words: parable, Buddha, Christ, cross-scriptural reading.

INTRODUCCIÓN

El surgimiento de la lectura posmoderna de los textos abrió inmensas posibilidades para la pluralidad de interpretaciones de textos, poniendo de relieve la precomprensión y preocupaciones del lector o lectora. Una lectura auténtica de la Biblia tiene que ser inspirada por el contexto y la experiencia de vida del lector, recurriendo a los recursos disponibles en su contexto. La experiencia de vida de la India es compleja, dada la pobreza extrema de la mayoría¹, el sistema deshumanizante de castas, el patriarcado opresivo y los problemas ecológicos por una parte, y la pluralidad religiosa y cultural con sus ricos recursos orales y escritos, por otra. Tal contexto pide una pluralidad de lecturas desde distintas posturas. Desafortunadamente, el rico tesoro de recursos religiosos-culturales en Asia no ha sido plenamente explorado para interpretar la Biblia. Como observó en 1994 el eminente erudito bíblico, George Soares-Prabhu, “una comparación detallada y sistemática de textos paralelos bíblicos y asiáticos” no se ha intentado todavía². Por lo tanto, el presente estudio es un esfuerzo en esa dirección.

Se han hecho algunos esfuerzos aislados para interpretar la Biblia a la luz de textos religiosos indios. Por ejemplo, S. Vandana estudia el simbolismo del agua en el Evangelio de Juan usando escrituras

¹ Según el último informe de gobierno disponible en 2007 por la National Commission for Enterprises in the Unorganized Sector (Comisión Nacional de Empresas Informales), un 77% de la población de la India (836 millones) vivía con menos de Rs. 20 por día. *The Hindu*, lunes, 29 de marzo de 2010, 14.

² George M. Soares-Prabhu, “Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the Light of a Buddhist Text”, *Biblical Interpretation* 2 (1994), 271; también en George M. Soares-Prabhu, *Theology of Liberation: An Indian Biblical Perspective, Collected Writings of George M. Soares-Prabhu*, Vol. 4, ed. Francis X. D’sa. Pune: Jnana Deepa Vidyapeeth, 2001, 59.

hindúes.³ Ha habido al menos un esfuerzo notable por escribir un comentario sobre I Juan siguiendo el estilo de un comentario indio clásico (*Bhashya*)⁴. George Soares-Prabhu hace un estudio intertextual entre el mandato misional de Jesús en el Evangelio de Mateo (Mt. 28.16-20) y el mandato misional del Buda en Mahavāgga 1:10-11:1 con el fin de lograr una comprensión asiática del mandato misional cristiano⁵. Usando el método de “lectura entre Escrituras”, Aloysius Pieris ha realizado un perspicaz estudio de la comprensión bíblica de la pobreza y el concepto correspondiente de *appicchā* en las escrituras budistas⁶. En este estudio intentamos un estudio de una *lectura entre Escrituras* de “La parábola del sembrador del Evangelio de Marcos” y “La parábola del campo” de la *Samyutta Nikāya* (escrituras Budistas), con el propósito de resaltar las convergencias y divergencias en las enseñanzas de los dos sabios. Haremos un bosquejo de este método antes de abarcar un estudio detallado de estos textos.

³ Sister Vandana, *Waters of Fire*. Bangalore: Asia Trading Corporation, 1989.

⁴ H. Sharma y S. Hemraj, *Karunakariyam Upadeśamātram (The First Letter of John in Sanskrit)*. Ranchi: Satya-Bharati, 1987.

⁵ Soares-Prabhu, “Two Mission Commands”, 264-282. Se encuentra un estudio más profundo con textos y resultados distintos en Aloysius Pieris, s.j., “Two Mission Mandates Calling for Conversion: Preach the Dhamma (Vin. I. 21), Proclaim the Gospel (Mk. 15:16)”, *Dialogue* (NS) Vols. XXXII & XXXIII (2005 y 2006), 1-17. Se encuentra otro ejemplo de un estudio intertextual del Evangelio de Lucas y el texto cultural tamil *Tirukkural* en Sam P. Mathew, “The Rich and the Riches in the Gospel of Luke and Tirukkural: An Intertextual Reading”, *Gurukul Journal of Theological Studies* XX No.1 (enero 2009): 18-31.

⁶ Aloysius Pieris, s. j., *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity: Doing Inter-religious Studies in the Reverential Model*. Colombo: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2005. Ver especialmente Cap. VI, páginas 69-104 sobre la lectura entre Escrituras. En un estudio más reciente, se interpretan con el método entre Escrituras los conceptos de verdad y libertad en la escritura budista y la Biblia. (Aloysius Pieris, s. j., “Truth and Freedom in the Tripitaka and the Bible: Towards an Inter-Scriptural Dialogue”, *Dialogue* (NS) Vols. XXXV & XXXVI (2008-2009): 160-180.

I. EL MÉTODO DE UNA LECTURA ENTRE ESCRITURAS

La *lectura entre Escrituras* de la Biblia es un método empleado en la hermenéutica comparativa en el cual se ubican lado a lado dos textos religiosos y se los interpreta dentro de su propia tradición religiosa. Se toma en cuenta los trasfondos socio-históricos y se respeta los paradigmas soteriológicos distintivos de cada tradición religiosa, permitiendo así que los dos textos se iluminen uno a otro, sin juzgar ninguno de los dos. Aloysius Pieris, quien aportó mucha claridad a este método, lo llama “acercamiento simbiótico”, y es un procedimiento según el cual los sentidos subyacentes de los textos salen a luz “al re-leer la enseñanza clara y precisa de las mismas escrituras, iluminadas por el contexto de fe del lector o lectora que su propia escritura constituye”⁷. Citando a Lamotte, Pieris nota que este principio exegético corresponde a uno de los principios

La lectura entre Escrituras de la Biblia es un método empleado en la hermenéutica comparativa en el cual se ubican lado a lado dos textos religiosos y se los interpreta dentro de su propia tradición religiosa.

hermenéuticos desarrollado por la escuela *Sarvāstivāda* del budismo. El método, que es usado por los exégetas budistas Pāli, tales como Buddhagosha, “distingue entre los textos *nītārtha*, cuyo sentido es literalmente preciso y obvio, y los textos *neyārtha*, cuyo sentido auténtico no es evidente sino que tiene que ser deducido (*neya*) con la ayuda de enseñanzas precisas y claras”⁸. En esta lectura simbiótica, “una enseñanza seminal, sembrada y enterrada en las Escrituras de una religión, brota y crece como una fuente fructífera de nuevas intuiciones, cuando es

⁷ Pieris, *Prophetic Humour*, 88.

⁸ Ibid. Ver Etienne Lamotte, “Assessment of Textual Interpretation in Buddhism” en Donald S. Lopez, ed., *Buddhist Hermeneutics*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, 16-23.

expuesta a la tibia luz que viene de la enseñanza de las Escrituras de otra religión”⁹.

El motivo de la lectura entre Escrituras es dialógico, no apologético.

Los siguientes principios sirven de ayuda en este método de interpretación¹⁰:

1. Acercarse a cada texto religioso con respeto por “los distintos paradigmas que imparten una identidad única a cada religión en términos de su geografía cultural, idioma filosófico y orientación soteriológica”¹¹.
2. Permitir que cada texto religioso hable desde su propio contexto histórico. Esto evita ecuaciones fáciles y comparaciones inapropiadas.
3. Se busca homologías y correspondencias, no equivalencias, entre conceptos de varias tradiciones religiosas, respetando el contexto diverso de sus orígenes¹².
4. Se comprende y verifica conceptos en una religión desde dentro de esa misma religión. Se evita la tendencia de caricaturizar la otra tradición religiosa. Esto requiere familiaridad con las fuentes primarias (idiomas originales) de las religiones que se comparan¹³.

El motivo de la lectura entre Escrituras es dialógico, no apologético. La meta no es la de probar la verdad o la superioridad de una religión sobre otra, sino la de precisar la especificidad de cada religión, enunciando claramente sus puntos de divergencia y

⁹ Pieris, *Prophetic Humour*, 100.

¹⁰ Pieris, “Two Mission Mandates”, 18.

¹¹ *Ibid.*

¹² Pieris, *Prophetic Humour*, 88.

¹³ *Ibid.*, 132, 134.

detectando áreas de convergencia y colaboración dentro de sus perspectivas divergentes¹⁴. Como observa George Soares-Prabhu, la meta fundamental de este ‘tejido’ de otros textos religiosos con la Biblia, es la liberación. La lectura entre escrituras de la Biblia con textos religiosos no-semíticos aspira tener un beneficio mutuo, ya que no sólo hace una crítica profética de la realidad asiática que promueva la liberación social de las personas marginadas por la pobreza, la opresión social y el patriarcado, sino que lo complementa con la liberación espiritual de la persona de la esclavitud que le imponen apegos desordenados, que es la meta principal de las religiones no-semíticas de Asia¹⁵. Así, la lectura entre Escrituras tiene el propósito de promover una comprensión y un respeto mutuos tanto como una empatía y un enriquecimiento mutuos. Tal ejercicio no solo fomentará armonía y paz comunal sino que proveerá intuiciones fundamentales para confrontar problemas sociales urgentes en la vida comunitaria y llevará a una praxis común.

II. DOS PARÁBOLAS:

LA PARÁBOLA DEL SEMBRADOR (MC 4.3-8)

Y LA PARÁBOLA DEL CAMPO (SAM. NIK. XLII, VIII, 7)

Las parábolas de Jesús se consideran la forma más auténtica de su enseñanza que nos ha llegado. Como observa J. Jeremías, captan la atención del lector tan sorprendentemente que “nos paramos frente a Jesús al leer sus parábolas”¹⁶. Marcos nos cuenta que la enseñanza parábolas fue una parte integral del ministerio público de enseñanza de Jesús: “Y con muchas parábolas semejantes les enseñaba Jesús

¹⁴ Pieris, “Two Mission Mandates”, 18. También Pieris, *Prophetic Humour*, 133.

¹⁵ Soares-Prabhu, “Two Mission Commands”, 58-59.

¹⁶ J. Jeremías, *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke. London: SCM Press, 1972, 12.

la palabra hasta donde podían entender. No les decía nada sin emplear parábolas. . . (Mc 4.33-34 NVI). Gautama Buda, conocido como maestro, usó parábolas, símiles y metáforas para comunicar su mensaje. La parábola de la flecha, las metáforas de elefante, loto y lago comunican poderosamente la esencia de su enseñanza¹⁷. Encontramos sorprendentes similitudes entre algunos aspectos de las enseñanzas de Jesús y las de Buda.

Hay cuatro versiones de la Parábola del sembrador de Marcos (Mc. 4.3-8; Mt 13.3-8, Lc 8.5-8 y el Evangelio de Tomás 9). Para nuestro estudio tomamos la versión de Marcos ya que consideramos que es la versión más temprana. La Parábola del campo o *Khettupama* se encuentra en *Samyutta Nikāya* (XLII, VIII, 7), en el *Tripitaka*. Para una mejor comprensión de las dos parábolas, incluiremos la explicación de la finalidad de las parábolas (Mc. 4.10-12) y la interpretación de la parábola (Mc. 4.13-20) en nuestro estudio comparativo.

¹⁷ Ver Hermann Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, trad. William Hoey. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997, 191-93.

Parábola del sembrador

(Mc 4.1-8; 13-20) (NVI)

¹ Otra vez comenzó Jesús a enseñar junto al mar. Y se reunió alrededor de él tanta gente, que subió a una barca que estaba en el mar, y se sentó; mientras, la gente se quedaba en la orilla.

² Entonces les enseñaba por medio de parábolas muchas cosas. Les decía en su enseñanza:

³ --Oíd: El sembrador salió a sembrar;

⁴ y, al sembrar, aconteció que una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves del cielo y se la comieron.

⁵ Otra parte cayó en pedregales, donde no había mucha tierra, y brotó pronto, porque la tierra no era profunda;

⁶ pero cuando salió el sol se quemó, y como no tenía raíz, se secó.

⁷ Otra parte cayó entre espinos; y los espinos crecieron y la ahogaron, y no dio fruto.

⁸ Pero otra parte cayó en buena tierra, y dio fruto, pues brotó, creció y produjo a treinta, a sesenta y a ciento por uno.

¹³ Y les dijo:

--¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, pues, entenderéis todas las parábolas?

¹⁴ El sembrador es el que siembra la palabra.

Parábola del campo

(Sam. Nik. XLII, VIII, 7)*

Khettupama o Enseñanza

Érase una vez que el Exaltado se hospedaba en Nālandā, en la arboleda de mango Pāvārika. Entonces el hijo de Asibandhaka, el jefe llegó a verlo y al llegar, lo saludó y se sentó al lado. Así sentado. . . dijo:-

“No es cierto que el Exaltado, señor, vive con compasión para todo ser viviente?”

“Sí, jefe, el Tathāgata vive así.”

“Pero, señor, ¿el Exaltado enseña la Norma completa a ciertas personas pero a otras no la enseña completa?”

“Ahora, jefe, con respecto a esto, te haré una pregunta. Responde como consideres correcto.”

“¿Qué piensas, jefe? Supongamos que un pequeño agricultor tiene tres campos, uno excelente, uno moderado y uno pobre, duro y con un tierra mala y salina. Cuando ese agricultor quiere sembrar su semilla, ¿cuál campo sembrará primero, el campo excelente, el moderado o el pobre y duro, salado y de mala tierra? ¿Qué piensas ahora, jefe?”

“Ese pequeño agricultor que quiere sembrar su semilla señor, sembraría primero el campo excelente, y después de hacerlo, sembraría el campo moderado. Después de hacerlo, él podría o no sembrar el campo que es pobre, duro, salado y de mala tierra. ¿Por qué así? Porque de todos modos puede servir para alimentar el ganado.”

“Pues bien, jefe, así como ese campo excelente son mis discípulos ordenados, tanto hombres como mujeres. Les

¹⁵ Los de junto al camino son aquellos en quienes se siembra la palabra, pero después que la oyen viene Satanás y quita la palabra que se sembró en sus corazones.

¹⁶ De igual modo, los que fueron sembrados en pedregales son los que, al oír la palabra, al momento la reciben con gozo;

¹⁷ pero no tienen raíz en sí y no se mantienen firmes; por eso, cuando viene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, tropiezan.

¹⁸ Los que fueron sembrados entre espinos son los que oyen la palabra,

¹⁹ pero los afanes de este siglo, el engaño de las riquezas y las codicias de otras cosas, entran y ahogan la palabra, y la hacen infructuosa.

²⁰ Y los que fueron sembrados en buena tierra son los que oyen la palabra, la reciben y dan fruto a treinta, a sesenta y a ciento por uno.

enseño la Norma que es hermosa en su comienzo, hermosa en su medio y hermosa en su final, tanto en espíritu como en letra. Les doy a conocer la vida de rectitud que es enteramente perfecta y completamente pura. ¿Por qué así? Porque estas personas, jefe, permanecen conmigo como su isla, conmigo como su cueva de abrigo, conmigo como su fortaleza, conmigo como su refugio.”

“Entonces, jefe, así como ese campo moderado son mis discípulos laicos, tanto hombres como mujeres. Les enseño la Norma que es hermosa en su comienzo, hermosa en su medio y hermosa en su final, tanto en espíritu como en letra. Les doy a conocer la vida de rectitud que es enteramente perfecta y completamente pura. ¿Por qué? Porque estas personas, jefe, permanecen conmigo como su isla, conmigo como su cueva de abrigo, conmigo como su fortaleza, conmigo como su refugio.”

“Entonces, jefe, como ese campo que es pobre, duro, salado y de mala tierra, así son mis acompañantes reclusos y brahmanes que tienen puntos de vista distintos a los míos. A ellos también les enseño la Norma que es hermosa en su comienzo, hermosa en su medio y hermosa en su final, tanto en espíritu como en letra. Les doy a conocer la vida de rectitud que es enteramente perfecta y completamente pura. ¿Por qué? Porque si logran entender, aunque sea una oración de ella, sería para su provecho y felicidad para muchos días. . .”

* Traducción de *The Book of Kindred Sayings (Samyutta-Nikāya) or Grouped Suttas*, Part IV, trad. F. L. Woodward. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005; publicado originalmente por Pali Text Society, London, 1927, 220-223.

1. EL CONTEXTO DE LAS DOS PARÁBOLAS

a) El contexto literario de las parábolas

La palabra *παραβολή* (*parabolé*) se deriva del término מִשָּׁל (*mashal*) del Antiguo Testamento, y puede significar metáfora, símil, parábola, similitud, comparación, símbolo y proverbio¹⁸. Se pueden entender las parábolas de Jesús como relatos metafóricos, basados en la experiencia de vida cotidiana o en la observación de procesos de la naturaleza que a menudo terminan produciendo un efecto contrario al esperado sus oyentes¹⁹. Se reconoce ampliamente que el mensaje central de las parábolas de Jesús es el reinado de Dios. La parábola del sembrador (Mc 4.3-8) es la primera parábola del Reino en el capítulo 4, que pertenece a la sección galilea (Mc 1.1-10.52) del Evangelio de Marcos. Marcos 4 contiene dos parábolas agrícolas más: la parábola de la semilla que crece (Mc 4.26-29) y la parábola del grano de mostaza (Mc 4.30-32). La explicación de la finalidad de las parábolas (Mc 4.10-12) está ubicada entre la parábola del sembrador y la interpretación de la parábola (Mc 4.13-20). Se acostumbra afirmar que tanto la explicación de la finalidad de la parábola como su interpretación son adiciones posteriores²⁰. Según Tolbert, la parábola del sembrador es fundamental para la comprensión de la sección galilea del evangelio porque ofrece una tipología de cuatro respuestas diferentes a la persona y misión de Jesús.²¹

¹⁸ Jeremias, *The Parables*, 17-18.

¹⁹ *Ibid.*, 11; C. H. Dodd, *Parables of the Kingdom*. New York: Scribners, 2ª ed., 1961, 16; John D. Crossan, *In Parables*. San Francisco: Harper & Row, 1985, 9-11; Robert W. Funk, *Language, Hermeneutics and Word of God: The Problem of Language in New Testament and Contemporary Theology*. New York: Harper & Row, 1966, 133-34.

²⁰ Jeremias, *The Parables*, 13.

²¹ M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1996, 129.

El *Khettupama* o parábola del campo (*Samyutta Nikāya* XLII, VIII, 7), pertenece al *Samyutta Nikāya* o *Colección de dichos relacionados*, la tercera colección del *Sutta Pitaka*, considerada una de las colecciones más tempranas y auténticas de discursos instructivos de Buda, en la segunda sección del *Tripitaka*. El *Samyutta Nikāya* contiene principalmente discursos concisos en prosa entregados por Buda al Sangha y los laicos, y que tratan de su doctrina y vida santa.²² La parábola del campo (conocida en Pāli como *khettupama*), es parte del discurso o enseñanza de Buda a un jefe, el hijo de Asibandhaka (un encantador de serpientes), seguidor del Jainismo, tal como se menciona en el siguiente discurso (*Sam. Nik.* XLII, VIII, 8). El *Khettupama* se ubica entre dos discursos de Buda que tratan sobre el purgatorio y el renacimiento, concerniente a la misma persona, el hijo de Asibandhaka.

b) Los contextos sociales de las parábolas

Varios eruditos han apuntado al contexto rural del Evangelio de Marcos. Las frecuentes referencias a “pueblos” (Mc 6.6, 36, 56; 8.23, 26, 27; 11.2) y “aldeas” (Mc 1.38) y el ministerio de Jesús entre ellos, juntamente con las parábolas agrícolas, que tratan la siembra, cosecha y viñedos, señalan el origen rural del Evangelio de Marcos.²³ Para Perrin, las parábolas de Jesús son “dibujos y relatos tomados de la vida del pequeño burgués y los campesinos en Palestina bajo los emperadores romanos tempranos.²⁴ Ya hemos visto en el capítulo dos que el pú-

²² Narada, *The Buddha and His Teaching*. Mumbai: Jaico, 2006, 176-77.

²³ H. C. Waetjen, *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress, 1989, 4; H. C. Kee, *Community of the New Age*. London: SCM, 1977, 198; G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, trad. L. M. Malony. Minneapolis: Fortress, 1991, 238.

²⁴ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in the New Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1976, 104.

*Una mirada más de
cerca a la parábola
muestra que refleja,
no un agricultor
perezoso, sino una
situación de tensión
social intensa de
los campesinos en
Palestina ...*

blico original de Jesús estuvo formado principalmente por los campesinos o los “desechables” de aquella sociedad.²⁵ Jesús usó las parábolas agrarias con ese público para enseñarles acerca del reino divino. Una lectura superficial de la parábola del sembrador da la impresión que el agricultor es perezoso o descuidado al sembrar la semilla en la tierra pedregosa, en la espinosa o en el camino. Aunque algunos biblistas han tratado de explicar esto argumentando que en Palestina la siembra precede la faena del arado,²⁶ otros no apoyan esta explicación.²⁷ Una mirada más de cerca a la parábola muestra que refleja, no un agricultor perezoso, sino una situación de tensión social intensa de los campesinos en Palestina, los cuales trabajaban duramente en una tierra no productiva. Presenta una situación social en que los agricultores fueron desplazados de sus tierras por los impuestos opresivos y las políticas de la clase dominante, y que muchas veces fueron obligados a migrar de tierras fértiles a tierras pedregosas y montañosas, infestadas de espinas, perdiendo así sus pobres medios de sobrevivencia.²⁸

Por cuarenta y cinco años el ministerio del Buda tuvo lugar en pueblos y ciudades. Ministró a los ricos y los pobres, los cultos

25 S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier; Notre Dame: University Press, 1980, 104.

26 Ver G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palestina*, 6 vols. Gutersloh, 1932, II,179; Jeremias, *The Parables*, 11.

27 Ver K. D. White, “The Parable of the Sower”, *Journal of Theological Studies* 15 (1964), 302.

28 V. J. John, *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark*. Thiruvalla: CSS-BTTBPSA, 2002, 172, 203.

y los incultos, hombres y mujeres, personas de la casta alta, la casta baja y los parias. Buda viajaba enseñando ocho meses al año y durante los cuatro meses de lluvia, pasaba su tiempo en monasterios o parques apartados, donados por patronos ricos o gobernantes, donde la gente llegaba a verlo. El escenario de la Parábola del campo es un parque de este tipo, la arboleda de mangos de Pāvārika en Nālandā. Aunque los movimientos de Samāna emergieron en la llanura del Ganges, Buda ministró también a los pobres y marginados. El hecho que la persona que vinieran a hablar con él en esta ocasión fuese un encantador de serpientes, aún cuando era un jefe, indica la preocupación de Buda por las personas marginadas y de bajo estatus social. En el diálogo parabólico, encontramos que el agricultor es forzado a sembrar en un campo menos fértil y productivo que tiene una tierra dura, salada y mala. La respuesta del jefe, de que el agricultor “puede o no sembrar” en la tierra mala, retrata el dilema para los agricultores marginales, que tenían cuidado de no malgastar su semilla. La afirmación “porque de todos modos se puede servir de su ganado para comer”, muestre quizás que si el agricultor tiene ganado y necesita comida, podría sembrar en la tierra mala. Todo esto muestra la situación de los agricultores, que vivían al margen y trabajaban duramente para sobrevivir.

*En el diálogo
parabólico,
encontramos que el
agricultor es forzado
a sembrar en un
campo menos fértil y
productivo que tiene
una tierra dura,
salada y mala.*

2. LA ESTRUCTURA DE LAS DOS PARÁBOLAS

Ya se ha notado la similitud en la estructura básica de la parábola del sembrador de Jesús en las cuatro versiones (Mc 4.3-8; Mt 13.3-8; Lc 8.5-8 y evangelio de Tomas 9). Varios estudiosos han resaltado

la estructura triádica de la parábola del sembrador.²⁹ Tres elementos afectan el crecimiento de la semilla: el ser comido por los pájaros, la falta de profundidad de la tierra y los espinos que ahogan las semillas. Hay al mismo tiempo una producción triplicada del grano: treinta, sesenta y cien. El énfasis especial de la parábola del sembrador, según Oakman, radica en las circunstancias adversas en las que se da la siembra y en el producto que resulta al momento de la cosecha.³⁰ V.J. John argumenta que el énfasis radica no solamente en las situaciones adversas y la cosecha abundante, sino en la causa detrás de tales circunstancias y los resultados diversos que provoca.³¹ Basado en el uso marciano de $\gamma\eta$ ($\gamma\bar{\epsilon}$, tierra, suelo, terreno), en la descripción del entorno de la parábola (Mc 4.1), que ubica al público en la tierra ($\gamma\eta$), y en las tres referencias a $\gamma\eta$ en la parábola en sí, y una referencia en la interpretación (Mateo sólo tiene tres referencias y Lucas una), V.C. John sostiene que $\gamma\eta$ o tierra juega un papel importante en la estructura tripartita de la parábola en el Evangelio de Marcos y prefiere darle el título de “Parábola de la Tierra”.³²

En contraste con la parábola del sembrador de Jesús, la parábola del campo del Buda está tejida dentro de un discurso y dada en forma de un diálogo entre Buda y un jefe. Este llega a él con una pregunta respecto a su método de enseñanza que se relaciona directamente con la naturaleza de Buda como “el que es compasivo a todo ser viviente.” Una característica recurrente en la enseñanza de Buda,

²⁹ J. D. Crossan, “The Seed Parables of Jesus”, *Journal of Biblical Studies* 92 (1973), 249; A. N. Wilder, “The Parable of the Sower: Naïveté and Method in Interpretation”, *Semeia* 2 (1974), 139; J. Dewey, *Markan Public Debate*, SBLDS 48. Chico, California: Scholars Press, 1980, 147ff.

³⁰ D. E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day*, *Studies in the Bible and Early Christianity* 8. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1986, 104.

³¹ John, *The Ecological Vision of Jesus*, 184.

³² *Ibid.*, 185, 186.

según las escrituras Budistas, es que al inicio Buda no habla de la esencia de su enseñanza sino que exhorta a la práctica de las virtudes en las prácticas cotidianas, tales como la generosidad y la rectitud en toda ocupación. Sólo cuando sabe que sus oyentes son capaces y bien dispuestos a recibir algo más profundo, procede a hablarles del núcleo de su enseñanza o sea, de su sufrimiento y liberación.³³ Este método de enseñanza pudo haber dado pie a malentendidos acerca de él y de su mensaje, tal como lo indica la pregunta del jefe acerca de si el Buda mostraba favoritismo al enseñar su doctrina plenamente a algunos y parcialmente a otros. La respuesta de Buda se da en forma parábólica, lo cual levanta a su vez una pregunta que provoca la respuesta del jefe. Se mencionan tres campos: excelente, moderado y malo. La parábola y su interpretación alegórica se encuentran dentro del discurso de Buda. Dos afirmaciones acerca de la enseñanza del Buda (*Dhamma*) se repiten tres veces en la parábola: “Les enseñé la Norma que es hermosa en su comienzo, hermosa en su medio y hermosa en su final, tanto en espíritu como en letra. Les doy a conocer la vida de rectitud que es enteramente perfecta y completamente pura.” Una afirmación acerca de la persona de Buda se repite dos veces: “Porque, jefe, estas personas permanecen conmigo como su isla, conmigo como su cueva de abrigo, conmigo como su fortaleza, conmigo como su refugio.” Esta técnica de repetición indica claramente que el énfasis mayor en este diálogo parabólico es la persona y el mensaje de Buda, aunque la pregunta inicial se refiera a su método de enseñanza.

3. EL CONTENIDO DE LAS DOS PARÁBOLAS

A pesar de las diferencias irreconciliables en los contextos y estructuras de las dos parábolas, se encuentran parecidos notables

³³ Ver Oldenberg, *Buddha*, 186-187.

Al estilo de los sabios de Asia, el sabio Gautama y el sabio Jesús enseñan a sus discípulos, sentados a sus pies, con la naturaleza como trasfondo.

en su contenido. Los siguientes puntos revelan las similitudes significativas en el contenido, aunque hay divergencias en los detalles.

a) El énfasis en la naturaleza

Las dos parábolas están ubicadas en el escenario de la naturaleza. Se enseña la parábola de Buda en una arboleda de mangos y la parábola de Jesús a un grupo de personas sentadas en la tierra mientras Jesús se sentaba en una barca en el lago. La parábola de Buda se llama *kbettupama* (o parábola del campo), porque el campo juega un papel prominente en la parábola. Como ya hemos visto, en la parábola del sembrador en el Evangelio de Marcos, se le da tanta importancia a la tierra que bien se podría llamar “parábola de la tierra”. En ambas parábolas, el personaje principal es el agricultor. La naturaleza y sus procesos, tal como lo experimentan los campesinos que luchan para ganarse la vida a duras penas, tienen mucha importancia en ambas parábolas. Al estilo de los sabios de Asia, el sabio Gautama y el sabio Jesús enseñan a sus discípulos, sentados a sus pies, con la naturaleza como trasfondo. Usan la naturaleza no sólo como el medio sino como una parte integral del contenido de su enseñanza.

b) Explicación de varios tipos de respuestas

La parábola de Buda responde directamente la pregunta respecto al eventual favoritismo en su enseñanza. La pregunta directa del jefe, “Pero, señor, ¿el Exaltado enseña la Norma completa a ciertas personas pero a otras no la enseña completa?”, está directamente relacionada con la naturaleza de Buda como el que es compasivo con todo ser vivo. Como indica la explicación de la finalidad de la parábola (Mc 4.10-12), Jesús contesta indirectamente una pregunta

parecida, respecto a la parcialidad mostrada en su enseñanza, por medio de la parábola del sembrador y su interpretación. La explicación de la finalidad de la parábola y su interpretación aclaran que Jesús habló en parábolas a los de afuera y reveló el significado a los de adentro. Es decir, hay dos grupos de oyentes de Jesús, tal como es el caso de los oyentes de Buda. Beavis argumenta que la percepción, la comprensión y la enseñanza privada son los temas en la explicación de la finalidad de la parábola y que estos temas se encuentran en todo el Evangelio de Marcos.³⁴ La distinción hecha entre “los de afuera” y los discípulos (“los de adentro”), se ve también en otras partes del Evangelio de Marcos (ej. Mc 3.31, 32, 34).³⁵

La explicación de la finalidad de la parábola explica la falta de receptividad de las enseñanzas de Jesús por algunos como algo debido a su “dureza de corazón”, una metáfora empleada en Isaías 6.9-10 para expresar la reacción al rechazo deliberado y persistente del pueblo de Dios.

Tanto Gautama como Jesús tratan las razones principales para los varios tipos de respuesta a sus enseñanzas. Las dos parábolas parecen resaltar la receptividad del público. La parábola de Buda tiene solo tres tipos de respuesta, representadas por los campos excelente, moderado y pobre. No hay ninguna referencia a la semilla sembrada en el camino. Pero en la parábola de Jesús hay cuatro respuestas diferentes, que se comparan con el camino, la tierra pedregosa, la tierra espinosa y la tierra buena. Mientras que la parábola de Buda identifica explícitamente los tres campos con los discípulos *ordenados*, los discípulos *laicos* y otros discípulos *acompañantes* y *brahmanes* respectivamente, la parábola de

³⁴ M. A. Beavis, *Mark's Audience: Literary and Social Setting of Mark 4:1-11*, JSNT Sup. 33. Sheffield: JSOT Press, 1989, 155f.

³⁵ J. Lambrecht, “Redaction and Theology in Mark, IV”, *L'Évangile selon Marc: Tradition et Redaction*, ed. M. Sabbe, BTEL 34. Leuven: University Press, 1988, 279.

Jesús no identifica directamente los distintos campos con el público. Solo en la interpretación de la parábola (4.13-20) encontramos una identificación directa de los diferentes campos con varios tipos de respuestas.

También se puede detectar en las dos parábolas las razones por las variadas respuestas a los mensajes de los dos sabios. De hecho, nos proveen la razón detrás de los mensajes de Jesús tanto como de Gautama. Las parábolas de Jesús y Gautama reflejan muy bien la condición precaria de los agricultores marginales de Galilea y de la llanura del Ganges, tal como hemos visto arriba. Debido a la miseria económica, los agricultores se veían obligados a moverse hasta las tierras inclinadas y espinosas por la clase opresora, tenían que cultivar en tierras no productivas e inhóspitas para su sobrevivencia. La parábola del sembrador refleja no solamente la condición de la tierra sino también las condiciones sociales y políticas injustas a las que eran sometidos los agricultores.³⁶ La parábola de Buda plantea también una situación similar en la que los agricultores, dada su situación, eran obligados a sembrar en campos pobres, duros, salados y de tierras malas. Aunque la situación precaria del agricultor en la parábola de Gautama no es tan mala como el del agricultor en la parábola de Jesús, ambas parábolas reflejan sin duda la condición de agricultores que viven precariamente.

c) Los mensajes de las dos parábolas

A un nivel principal, la parábola del sembrador en el Evangelio de Marcos comunica el mensaje que el reinado de Dios ha traído a la sociedad nuevas condiciones. Marcos ya ha mostrado en los primeros tres capítulos que el Reino de Dios es una comunidad transformadora (*metanoia*, Mc 1.14-15), que se libera no solamente

³⁶ John, *The Ecological Vision of Jesus*, 193, 206.

de exclusiones sociales y políticas, como se muestra en la sanación y limpieza de un leproso (1.4-40) y las comidas que Jesús comparte con pecadores y cobradores de impuestos (Mc 2.15-17), sino también de privación económica (tal como se ve cuando los discípulos comen grano el sábado, 2.23-28), y del sufrimiento físico (2.1-10; 3.1-6). Por medio de la parábola del sembrador, Jesús enseña que en medio de la miseria económica, la opresión social y la explotación del pobre, el reinado de Dios trae nueva esperanza de vida para los desamparados, estableciendo una nueva comunidad en la cual verán satisfechas todas sus necesidades. Si los poderosos hacen la vida hostil a los indefensos y marginados llevándoles a la privación económica, este proceso dará un giro por el establecimiento del reinado de Dios que también es visible en la naturaleza y sus procesos, especialmente en la cosecha abundante que Dios produce en medio de situaciones adversas. Es por las condiciones injustas y opresivas de los campesinos marginados que Jesús trajo el mensaje del reino de Dios que promueve la justicia, la paz y la integralidad. Así la parábola del sembrador indica que, aunque la naturaleza y sus procesos son neutrales, es la interferencia humana injusta lo que la hace hostil a los campesinos. Por lo tanto, el reinado de Dios dará vuelta a esta tendencia y hará que la naturaleza y sus procesos sean amigables y benéficos para los seres humanos. El mensaje que Jesús comunicó por medio de las parábolas es que el reinado de Dios, que trae la plenitud por su énfasis en la justicia, el amor y la paz para todos, ha llegado; a pesar de las condiciones políticas, sociales y ecológicas hostiles que oprimen y explotan al pueblo.

A un nivel secundario, el de la interpretación alegórica de la parábola, parece haber un cambio de énfasis: de la condición de la tierra y las causas implícitas de esa condición, a los factores externos que inhiben el crecimiento de la semilla, tales como los pájaros que comen las semillas, el sol que quema la planta y los espinos que ahogan el crecimiento de la semilla. En la interpretación de la parábola se

identifican los pájaros con Satanás (Mc 4.16). En el Antiguo Testamento y la literatura rabínica, “espino” se utiliza metafóricamente para referirse a personas malvadas.³⁷ Génesis 3.18 relaciona el origen de los espinos a la desobediencia humana iniciada por el Malvado. El sol que quema se identifica con los que traen “problemas y persecución” a los discípulos de Jesús (Mc 4.17). Los espinos son equiparados con “las preocupaciones de esta vida, el engaño de las riquezas y muchos otros malos deseos” (Mc 4.19). La referencia claramente es a los enemigos malos del reino de Dios que son opresivos y explotadores. En Mc 1.3 ya son identificados como las autoridades religiosas-políticas en Galilea, compuestas principalmente de escribas, fariseos y herodianos (ver especialmente Mc 3.6) que buscaban matar a Jesús. Así, la interpretación de la parábola trae a luz los desafíos tanto socio-económicos como religiosos-políticos de los seguidores de Dios, más que concentrarse en los apuros individuales de campesinos marginales que trabajaban en tierras no-productivas.

En contraste con la parábola del sembrador en el Evangelio de Marcos, la parábola del campo en el *Tripitaka* pone el énfasis en la persona y el mensaje de Buda. Él es mencionado en el discurso como el Exaltado, “Tathāgatha” y “el que es compasivo a todo ser vivo. El título “el Exaltado” señala el alumbramiento de Buda que lo ubica en un lugar único, totalmente diferente a cualquier otro ser humano. *Tathāgatha* o “*así ido*” es el título más común en la literatura budista y el título favorito de Buda para referirse a sí mismo. Señala la renuncia y distanciamiento de Buda de todo aquello que lo ata, llevando una vida de desprendimiento absoluto. Las escrituras Budistas se refieren repetidamente a Buda como *Sabbapānabhūtabhīṅṅakampī*, que significa “el que es compasivo con todo ser viviente” (*Dig. Nik.* I. 4; III. 49; *Majj. Nik.* I. 179). La compasión del Buda alcanza no solamente seres

³⁷ A. Feldmann, *The Parables and Similes of the Rabbis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927, 186-87.

humanos sino también toda ser viviente en el universo, incluyendo las *devas* o seres y espíritus celestiales. Buda se presenta en la parábola como la isla, la cueva de abrigo, la fortaleza, el refugio de los discípulos, tanto de los ordenados como los laicos. El hecho de que esta afirmación se repite tres veces indica la importancia dada al significado soteriológico de Buda.

El mensaje de Buda o el *Dhamma* (Norma o Doctrina), se describe como ‘*kevalaparipunnam, parisuddham brahmacariyam*’, que significa “vida enteramente perfecta, completamente pura, recta y santa.’ El *dhamma* proclamado es declarado como *ādi-kalyānam, majjhe-kalyānam, pariyoṣāna-kalyānam*, que significa “excelente en el comienzo, excelente en el medio y excelente en el final”. *Kalyāna* se traduce como “hermoso, encantador, prometedor, útil, bueno moralmente.”³⁸ Así que el término *kalyāna* connota lo bueno, lo verdadero y lo bello, todo en uno. *Brahmacariya* es el núcleo esencial de *Dhamma* y no co-extensivo con *Dhamma*.³⁹ *Brahmacariya* tiene un sentido específico en la literatura Budista. Se refiere a “la vida moral, la vida santa, el camino para terminar con el sufrimiento.” También puede significar “renunciación del mundo, el estudio de *Dhamma*” (*Vin.* I, 12, 19; *Dhammapada* I. 84, 155; II. 106; III. 122 etc.).⁴⁰ Los estudiosos budistas consideran la proclamación de *brahmacariya* como la misión principal de Buda.⁴¹ *Brahmacariya* normalmente está identificado con el *pabbajjā* (mendicidad religiosa) de los *Bhikkus* (monjes), que renuncian a la vida del hogar. Sin embargo, aquellos seguidores laicos (*upāsakā*) que renuncian la vida del hogar también son llamados *brahmacārin*s “laicos

³⁸ T. W. Rhys Davids & William Stede, *The Pali-English Dictionary*. New Delhi & Chennai: Asian Educational Services, 2ª impresión 2004; 1ª ed.: Oxford, 1905, 199.

³⁹ Pieris, “Two Mission Mandates”, 7.

⁴⁰ Davids & William Stede, *The Pali-English Dictionary*, 494.

⁴¹ Jotiya D. Dharmasekara, “Brahmacariya”, en *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol.3. Colombo: Government Press, 1972, 304; *Dig. Nik.* I. 62; III.125; *Majj. Nik.* I. 179, 297.

vestidos en blanco”.⁴² La literatura budista testifica que los laicos también pueden alcanzar el *arahantsbhip* o *nirvāna*.⁴³ Sin embargo debe notarse que, aunque existe la posibilidad de practicar *brahmacariya* dentro de un matrimonio, *nirvāna* se alcanza “principalmente aunque no exclusivamente por medio del *pabbajjā*.”⁴⁴ Aloysius Pieris resume concisamente el sentido de *brahmacariya* como “la práctica *Dhamma* por excelencia” o sea, la práctica del camino de ocho pasos enseñado por Buda como único medio de alcanzar el estado de *nirvāna*.⁴⁵ Este *brahmacariya* incluye no solamente ética personal sino también ética social, tal como se requiere en el camino de ocho pasos, y enseñado específicamente en el *Aggaññasutta*, que explica la moralidad que debe gobernar la vida de las personas en general.⁴⁶ La parábola de Gautama hace evidente que la condición del campo malo (representado por los acompañantes y brahmanes) será transformada si el mensaje del Buda (*Dhamma*), que es compasivo para con todos y busca el bienestar de todos, es aceptado. Así que hay diferencias notables entre el mensaje de Buda y el mensaje de Jesús, tal como se refleja en las dos parábolas, aunque hay convergencias en las implicaciones éticas y sociales de sus mensajes.

⁴² Por ejemplo, en *Majj. Nik.* I. 40, 127,477; II. 55ff; *Sn.* 405, 406; Dharmasekara, “Brahmacariya”, 305.

⁴³ Ver *Vin.* I, 17; *Sam. Nik.* V. 94; *Ang. Nik.* III. 451; I. B. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*. Orient Books Reprint Corporation, 1979; 1ª ed. London, 1936, 109. Pieris, “Two Mission Mandates”, 8.

⁴⁴ Pieris, “Two Mission Mandates”, 8.

⁴⁵ *Ibid.*, 7, 9.

⁴⁶ S. Galimangoda, “*Aggaññasutta* and the Early Buddhist Concept of Morality (*Sila*)”, *Vimala-Prabhāsa, Essays in Honour of Ven. Prof. Bellanwila Vimalaratna*, ed. I. Dhammalankara et al. Bellanwila, 2006, 161-65, citado en Pieris, “Two Mission Mandates”, 10.

d) Los discípulos en las dos parábolas

En la parábola del campo del *Tripitaka*, los discípulos son mencionados específicamente como hombres y mujeres. Es notable que la afirmación de los discípulos como hombres y mujeres se repita dos veces en la parábola. Esto indica claramente la igualdad de estatus entre hombres y mujeres tanto entre los discípulos ordenados, como entre los discípulos laicos de Buda. Ya hemos visto cómo Buda revolucionó el movimiento *Samāna* al admitir a mujeres al *Sangha* u Orden. En un contexto predominantemente patriarcal, Buda liberó a las mujeres del patriarcado al otorgarles iguales derechos y privilegios, a pesar de la presencia de un fuerte movimiento en contra de las mujeres dentro del *Sangha*. Aunque la parábola del sembrador en el Evangelio de Marcos no hace ninguna referencia a las discípulas de Jesús, todos los evangelios registran que Jesús tenía discípulos varones y mujeres, y que trató por igual a hombres y mujeres en su ministerio público.

En un contexto predominantemente patriarcal, Buda liberó a las mujeres del patriarcado al otorgarles iguales derechos y privilegios

Otro aspecto notable en la parábola del Buda es la referencia hecha a los enemigos de Buda. Los *Samānas* (acompañantes) y Brahmanes, identificados claramente como oponentes de Buda en las escrituras budistas, son mencionados como “mis otros acompañantes y brahmanes.” Esto indica que Buda los consideró parte de su redil. Su mensaje era también para ellos. Buda desea efectuar un cambio en ellos y espera que, aunque entiendan una sola oración de su enseñanza, esto sea beneficioso para ellos. Aquí encontramos la preocupación de Buda por sus enemigos. El mensaje de Buda no conoce fronteras. Se espera que todos se beneficien de su mensaje. Esto recuerda la enseñanza de Jesús de amar a sus enemigos, y del Dios compasivo que envía lluvia igualmente a los buenos que a los

malos e injustos. En la parábola del sembrador, la semilla se siembra en todo tipo de campo, esperando algún resultado en medio de las situaciones adversas y de los enemigos del Evangelio.

CONCLUSIÓN

Nuestro esfuerzo por leer una parábola del Evangelio de Marcos y una parábola en las escrituras Budistas “entre textos”, ha resaltado similitudes tanto como diferencias entre dos textos religiosos que se originaron en distintas situaciones geográficas, culturales y temporales. A pesar de las evidentes divergencias en los contextos literarios y la estructura de las dos parábolas, las convergencias en los contextos sociales de las dos parábolas son notables, especialmente al describir la condición de los campesinos marginados. El análisis de los conceptos correspondientes en el mensaje de Jesús y las parábolas de Gautama ha revelado que, aunque hay diferencias notables en sus mensajes, se encuentran semejanzas sorprendentes en las preocupaciones éticas, sociales y ecológicas de los dos sabios. Ambos resaltan el bienestar de todas las personas, aunque el medio

de alcanzarlo para Jesucristo sea hacerse parte del reino de Dios y, para Buda sea seguir el camino de ocho pasos (*Brahmacariaya*). De hecho, en la parábola de Buda, la misión del Buda es más amplia en su alcance, y se extiende tanto a seres humanos tanto como no humanos. Mientras que se puede encontrar una preocupación ecológica implícita en la parábola de Jesús, dada la importancia que da a la tierra, en la parábola del Buda, se hace explícita la compasión hacia todo ser humano, incluso para los enemigos. La equidad de género, que se menciona explícitamente en la parábola de Buda, se implica en el mensaje de Jesús del reino

*... aunque hay
diferencias notables
en sus mensajes,
se encuentran
semejanzas
sorprendentes en
las preocupaciones
éticas, sociales y
ecológicas de los
dos sabios.*

de Dios en la parábola del sembrador. Si la parábola de Jesús da más énfasis al significado del reinado de Dios en el contexto de urgentes asuntos socio-económicos y religiosos-políticos afrontados por los campesinos pobres y oprimidos, la parábola del Buda parece resaltar dimensiones cósmicas de su compasión y comunidad inclusiva tanto como una moralidad personal y social. Estas convergencias en la enseñanza de los dos sabios podrían promover un enriquecimiento mutuo para los seguidores de Buda y Cristo, fomentar la paz y la justicia en la sociedad y proveer intuiciones fructíferas para confrontar las fuerzas opresivas y explotadoras tanto en las vidas personales como sociales.

Bibliografía

- Beavis, M. A. *Mark's Audience: Literary and Social Setting of Mark 4:1-11*. JSNT Sup. 33. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Crossan, John D. *In Parables*. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- Crossan, J. D. "The Seed Parables of Jesus". *Journal of Biblical Studies* 92 (1973).
- Dalman, G. *Arbeit und Sitte in Palestina*, Vol II. Gutersloh, 1932.
- Davids, T.W. Rhys y William Stede. *The Pali-English Dictionary*. New Delhi & Chennai: Asian Educational Services, 2ª impresión 2004; 1ª ed.: Oxford, 1905.
- Dewey, J. *Markan Public Debate*. SBLDS 48. Chico, California: Scholars Press, 1980.
- Dharmasekara, Jotiya D. "Brahmacariya". En *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol.3. Colombo: Government Press, 1972.
- Dodd, C. H. *Parables of the Kingdom*. New York: Scribners, 2ª ed., 1961.
- Feldmann, A. *The Parables and Similes of the Rabbis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- Freyne, S. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier; Notre Dame: University Press, 1980.
- Funk, Robert W. *Language, Hermeneutics and Word of God: The Problem of Language in New Testament and Contemporary Theology*. New York: Harper & Row, 1966.
- Horner, I. B. *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*. Orient Books Reprint Corporation, 1979. 1ª ed. London, 1936.
- Jeremias, J. *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke. London: SCM Press, 1972.
- John, V. J. *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark*. Thiruvalla: CSS-BTTBPSA, 2002.
- Kee, H. C. *Community of the New Age*. London: SCM, 1977.
- Lambrecht, J. "Redaction and Theology in Mark, IV". *L'Évangile selon Marc: Tradition et Redaction*, ed. M. Sabbe, BTEL 34. Leuven: University Press, 1988.
- Narada. *The Buddha and His Teaching*. Mumbai: Jaico, 2006.
- Oakman, D. E. *Jesus and the Economic Questions of His Day, Studies in the Bible and Early Christianity 8*. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1986.
- Oldenberg, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, trad. William Hoey. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

- Perrin, N. *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in the New Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Pieris, Aloysius, s. j. *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity: Doing Inter-religious Studies in the Reverential Model*. Colombo: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2005.
- Sharma, H. y S. Hemraj. *Karunakariyam Upadeśamātram (The First Letter of John in Sanskrit)*. Ranchi: Satya-Bharati, 1987.
- Soares-Prabhu, George M. *Theology of Liberation: An Indian Biblical Perspective, Collected Writings of George M. Soares-Prabhu*, Vol. 4, ed. Francis X. D'sa. Pune: Jnana Deepa Vidyapeeth, 2001.
- Soares-Prabhu, George M. “Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the Light of a Buddhist Text”. *Biblical Interpretation* 2 (1994).
- The Book of Kindred Sayings (Samyutta-Nikāya) or Grouped Suttas*, Part IV, trad. F. L. Woodward. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005; publicado primero por Pali Text Society, London, 1927.
- The Hindu*, lunes 29 de marzo de 2010.
- Theissen, G. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Trad. L. M. Malony. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Tolbert, M. A. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- Vandana, Sister. *Waters of Fire*. Bangalore: Asia Trading Corporation, 1989.
- Waetjen, H. C. *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- White, K. D. “The Parable of the Sower”. *Journal of Theological Studies* 15 (1964), 302.
- Wilder, A. N. “The Parable of the Sower: Naïveté and Method in Interpretation”. *Semeia* 2 (1974).

Traducido por Ruth Mooney



Dr. Sam P. Mathen, D.Th. (Serampore), Profesor de Nuevo Testamento, presbítero de la Church of South India y Director del Departamento de Biblia del Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute en Chennai, India.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 2 (2011) 111-124

Relectura de la Biblia por los cristianos dalit en el contexto de la India¹

CHILKURI VASANTHA RAO

Resumen: Se ejemplifica cómo leen los dalits la Biblia en el contexto de la India. Una descripción histórica ubica el lugar de los dalits en una sociedad de castas, y se plantea la cuestión de ¿Cómo leen la Biblia desde allí? Tema que se relaciona con la cuestión de cómo las comunidades oprimidas en otras partes del mundo leen la Biblia en sus respectivos contextos. El autor ilustra esto a partir de una lectura dalit del Salmo 22.

Abstract: This article illustrates how the Dalits of India read the Bible in their context. An historical description explains how the caste system affects the Dalits

¹Esta es la versión revisada y actualizada del artículo anterior “Dalit Participation in the Lectura Popular Project”, en *Interkulturelle Hermeneutik und Lectura Popular – Neuere Konzepte in Theorie und Praxis*, eds S. Joneleit-Oesch y M. Neubert. Beiheft zur Oekumenischen Rundschau, Vol. 72, Frankfurt a.M.: Verlag Otte Lembeck, 2002, 65-82.

Palabras claves: Dalit, India casta, lectura contextual de la Biblia

Key words: Dalit, India, caste system, contextual reading of the Bible

and asks the question, How to read the Bible from that place? This theme is then related to how oppressed communities in other parts of the world read the Bible in their own contexts. The author illustrates this with a Dalit reading of Psalm 22.

INTRODUCCIÓN

Una visita reciente a Orissa, estado al norte de la India, se convirtió en una experiencia dolorosa. Éramos una delegación dirigida por el Consejo Nacional de Iglesias en la India, el Consejo de Misión Mundial, Londres, y la Iglesia Presbiteriana en la India. La delegación observó que la comunidad cristiana en Kandhamal, conformada tanto por personas de la comunidad como por dalits que antes vivían como hermanos y hermanas, se había dividido por causa de fuerzas externas como la *Hindutva* -ideología fundamentalista hindú que va de la mano con la economía imperialista del mercado global. Nuestra interacción con las comunidades nos abrumó por el dolor y las dificultades que los sobrevivientes enfrentan. Muchos fueron asesinados entre 2007 y 2008 por ser cristianos; muchos sobrevivientes permanecen todavía en campamentos de refugiados fuera del pueblo y algunos viven en el bosque. El asesinato de Saul Pradhan, un predicador laico del pueblo de Benjamah en 10 de enero de 2011, justo antes de nuestra visita, ha aumentado el nivel de inseguridad.

Un documento escrito por la delegación tras su visita señala: “Nosotros, la iglesia y la sociedad civil en la India, expresamos nuestra inquietud por la permanente injusticia y violencia infligidas en secciones vulnerables de nuestra sociedad, particularmente entre los dalits. Condenamos las atrocidades cometidas contra ellos diariamente, algunas reportadas y muchas no reportadas, todo ello bajo la fachada de “desarrollo”, “seguridad”, “costumbre”, “tradición” y “cultura”, y exacerbadas por la impunidad dada a los responsables de estos

hechos. Notamos con preocupación la creciente militarización de la respuesta del estado a las legítimas aspiraciones democráticas de este pueblo, históricamente discriminado, cuando busca ejercer sus derechos constitucionales”.

La cuestión aquí es cómo estos dalits cristianos oprimidos leen la Biblia. ¿Cómo entienden e interpretan esta difícil situación? Esto se relaciona también con la cuestión de cómo las comunidades oprimidas en otras partes del mundo leen la Biblia en sus respectivos contextos.

En una conferencia organizada por AOEF,² Hans de Wit, de la Universidad Libre en Amsterdam, explicó en su ponencia principal “Por los ojos del otro”, el *modus operandi* de la lectura contextual de la Biblia.³ Nombró algunos de los muchos grupos de iglesias alrededor del mundo que están participando en este proyecto, entre ellos: las mujeres negras en Kwazulu-Natal, un grupo de intelectuales de Cape Town además de otros grupos en Sud África; dalits de Tamil Nadu en el sur de la India y presbiterianos de Mizoram en el Noreste de India; indígenas de Guatemala; pentecostales en Chile; grupos de mujeres en Haití y Cuba. La cara multidimensional de los grupos se destaca por la participación tanto de los grupos post-guerrilleros de El Salvador como de los post-comunistas de Europa Oriental, que diseñan una nueva estrategia de relación entre la iglesia y el estado.

² Ver Vasantharao Chilkuri, “Interkulturelle Exegese der Bibel: Die 13. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Oekumenische Forschung (AOEF) vom 2. Bis 4, Nov, 2001 en der Missionsakademie an der Universitaet Hamburg”, en: Oekumenische Rundschau, Januar 2002, 51 Jahrgang, Heft 1, 78-81.

³ Se puede leer más detalle sobre la lectura contextual de la Biblia, incluyendo el artículo principal de Hans de Wit, en *Interkulturelle Hermeneutik und Lectura Popular – Neuere Konzepte in Theorie und Praxis*, eds. S. Joneleit-Oesch y M. Neubert. Beihefte zur Oekumenischen Rundschau, Vol. 72, Frankfurt a.M.: Verlag Otte Lembeck, 2002.

*“Varna Dharma”
es una forma de
organización social
existente en la
India basada en el
color de la piel.*

El interés de este artículo es el de ejemplificar cómo leen los dalits la Biblia en el contexto indio. Como se notó arriba, cada grupo de lectura de la Biblia tiene su propio trasfondo de experiencias. Las haitianas viviendo la violencia, los cubanos en medio de crisis políticas y los europeos tras la caída del muro de Berlín, cada comunidad tiene su experiencia, también los dalits de India tienen la suya. Entonces, la pregunta obvia es, ¿cuál es la experiencia dalit? ¿Cómo interpretan la Biblia dentro de su situación de vida? Conocer la experiencia de los dalits nos ayudará a comprender su interpretación dalit de la Biblia, especialmente en un contexto en el cual se comparten sus resultados con otros grupos alrededor del mundo.

1. EL SISTEMA DE CASTAS

‘Varna Dharma’ es una forma de organización social existente en la India basada en el color de la piel. Es un sistema jerárquico dividido en cuatro castas. En la cima de la escala están los *brahmanes*, seguidos por los *kshatrias*. Tercero están los *vaishyas* y cuarto los *sudras*. Este sistema de castas tiene su base teológica en la religión hindú. Se cree que los *brahmanes* nacen de la cabeza del *purusha* (la persona original), los *kshatrias* de los hombros, los *vaishyas* del estómago y los *sudras* de los pies. El sistema de casta es también un sistema económico con una división definida del trabajo. Los *brahmanes* son los sacerdotes; los *kshatrias*, los guerreros; los *vaishyas*, los comerciantes; y los *sudras*, los artesanos de todo tipo.

Cuando los arios llegaron a la India, probablemente hace unos cinco a seis mil años, expulsaron a los dravidianos más allá de las montañas Vindhya. Los conceptos religiosos y prácticas celtas

dravidianos fueron ridiculizados en los Vedas, y la religión dravidiana fue prohibida para los nuevos inmigrantes como es testificado también en los Vedas.⁴ Los dravidianos, para escapar de los invasores arios, huyeron a los bosques (los habitantes del bosque son conocidos hoy día como pueblos tribales) o al sur, más allá de los Vindhya, lugar donde se establecieron. Sin embargo, eventualmente los pobladores nativos fueron sujetos al orden social hindú pero ubicados fuera del sistema de castas, con base en una identidad racial diferente, ya que se considera que los dravidianos son *avarnas*, “los sin color” (oscuros). Esta ubicación fuera del sistema de casta los dejó naturalmente fuera de todo aquello que disfrutaban las castas superiores.

Al pasar el tiempo, estos nativos libres fueron sujetos a un proceso en el que perdieron su historia, cultura, economía y, sobre todo, su humanidad. Todo era decidido por las castas superiores: dónde debían vivir (fuera del pueblo), lo que debían vestir (o más bien, lo que *no* debían vestir), cómo debían hablar (usando sólo un lenguaje deshumanizante), lo que debían hacer (sólo los trabajos más degradantes e impuros ritualmente),⁵ cómo debían portarse (como esclavos), cómo debían caminar (con una hoja de palma atada a la cintura, para evitar que uno de casta superiores pisara su huella y se contaminara), lo que debían comer (más bien lo que *no* podían comer). Son los “Otros”, los objetos de desprecio y maltrato. Habiendo sido alguna vez un pueblo libre con una vida digna, han llegado a ser esclavos en un sistema deshumanizante. Lo desalentador es que la persona nace dentro de una casta y queda dentro de ella hasta la muerte.

Mientras las castas altas disfrutaban el privilegio de escoger y cambiar su trabajo, los dalits deben limitarse a los trabajos serviles que se les asignen.

⁴ Ver Rig Veda 7.21.5 y 10.99.3.

⁵ Para más lecturas, ver M. N. Srinivas, ed., *Caste: Its Twentieth Century Avatar*. New Delhi: Viking, 1996.

El sistema de casta “en su práctica relegó a millones de personas a una vida de violencia, servidumbre, segregación y discriminación, todo con base en casta”.⁶

2. LOS DALITS

Los intocables (“outcasts” (parias) = “fuera de casta”) que están fuera del sistema de castas recibieron varios nombres en la historia. Las castas superiores los llamaron *Avarnas*,⁷ “los sin color”. Los británicos coloniales los llamaron “las clases oprimidas”. Cuando se escribía la constitución india, se les llamó “las castas programadas”. Mahatma Gandhi los llamó *Harijans*. Pero, ¿por qué tantos nombres? ¿No tienen ellos su propia identidad? Todos estos nombres les han sido dados por otros; pero, por primera vez, el Dr. B.R. Ambedkar,⁸ que pertenecía a los intocables, les dio un nuevo nombre: *DALITS*, que significa pueblo oprimido o quebrantado. Ese nombre fue aceptado voluntariamente por los parias. Hoy este nombre da una identidad que llega a ser una categoría unificadora para todos ellos, que constituyen una sexta parte de la población de la India.

Los dalits han sido oprimidos durante toda la historia por las castas superiores. La mayoría de los dalits que viven en zonas rurales son forzados a vivir en aldeas segregadas, lejos de los pueblos de casta hindú. Los dalits no pueden ser propietarios de tierra ni pueden

⁶ *Broken people: Caste violence Against India's "Untouchables"*. New York/Washington/London/Brussels: Human Rights Watch, 1990, 207, en adelante referido como *Broken People*. El autor está endeudado con los materiales en este libro, que han sido citados extensivamente.

⁷ En cada región de la India son llamados con nombres distintos; por ejemplo en Andhra Pradesh se les llama “Malas” y “Madigas”, en Kerala “Parayas”, “Pulayas” y “Kuravas”, en India del Norte con nombres como “Chamars”, “Mahars” and “Mucchis” y con muchos otros nombres en cada estado.

⁸ Dr. B. R. Ambedkar es el Padre de la Constitución de la India.

recibir educación,⁹ lo que frena su desarrollo. Sin embargo, los dalits “han sido obligados a continuar sus trabajos como artesanos de cueros, tratantes de animales muertos, trabajadores de basureros y otras tareas consideradas contaminantes para las castas altas”.¹⁰ Caen así, inevitablemente, en el más bajo nivel, tanto social como económico.¹¹

*Las mujeres dalits
son aún más
marginadas, pues
llevan la triple
carga de casta,
clase y género.*

Las mujeres dalits son aún más marginadas, pues llevan la triple carga de casta, clase y género.¹² Los arrendadores y la policía utilizan el abuso sexual y otras formas de violencia en contra de las mujeres para “enseñar” lecciones políticas y aplastar protestas dentro de la comunidad.¹³ Las mujeres son violadas por miembros de la casta alta, por arrendadores y por la policía en búsqueda de sus parientes varones.¹⁴ Las niñas dalits entre las edades de seis y ocho son inducidas al sistema *Devadasi* (prostitución divina)¹⁵ para servir sexualmente, a los sacerdotes y beatos hindúes del templo en tiempos antiguos, y ahora a las castas altas.¹⁶ Este sistema ha sido la invención ingeniosa de las castas altas y los sacerdotes hindúes para destruir el respeto propio de las mujeres dalits y mantenerlas subyugadas. Muchas castas altas

⁹ *Broken People*, 27.

¹⁰ *Broken People*, 141.

¹¹ Sudhir Hindwan, “Caste iron jacket”, *The Pioneer*, September 9, 1996.

¹² *Broken people*, 2.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Ibid*, 31.

¹⁵ Ver: Nagendra Kumar Singh, *Divine Prostitution*. New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation, 1997.

¹⁶ Entrevista de Human Rights Watch con Jyothi Raj, Rural Education and Development Society, Bangalore, 26 de julio de 1998, en: *Broken People*, 151, n. 477.

también usan el método de mantener a las mujeres dalits como concubinas para controlar a los varones dalits.¹⁷

En el marco de esta descripción de la realidad cabe preguntarse entonces... ¿Cómo leería un dalit el Salmo 22?

3. LECTURA DALIT DEL SALMO 22¹⁸

1 O Daridhra Narayana¹⁹, O Dalit Bandhava!²⁰

¿Por qué te portas así?

¿No ves nuestro sufrimiento
a manos de esta despiadada
gente de supuesta casta superior?

¿Por qué te escondes y
no vienes a rescatarnos?

2 Te clamamos sin cesar
con cada acto de violencia en nuestra contra
día y noche
Pero parece que no te interesa responder a nuestros gritos.

3 Pero aún así te reconocemos y
te adoramos, ¡a pesar de todo!

4 ¿Será cierto entonces,
lo que oímos,
que redimiste a nuestros antepasados
que creían en ti?

¹⁷ La *Arthashastra*, un tratado económico y político en sánscrito, sugiere este método de subjugación de mujeres para mantener el control.

¹⁸ La versión dalit del Salmo 22 ha sido parafraseada por Vasantha Rao. La traducción alemana de ella fue publicada por Evangelisches Missionswerk en Hamburgo, Alemania (EMW) en otra publicación acerca del asunto dalit.

¹⁹ Dios de los pobres.

²⁰ Alma gemela y libertador de los dalits.

5 Ellos levantaron sus voces a ti
¡y tú los rescataste!
Confiraron en ti
¡y no los abandonaste!

6 Pero, ¿qué es esto?
¿Qué ha pasado ahora?
Nos tratan como basura,
nos llaman MLECHAS,
una abominación a la raza humana,
y nos convierten en intocables.
Su código de conducta es un falta de respeto,
un desprecio hacia nosotros—dalits.

7 Se burlan de nosotros, diciendo:
“Son la maldición de Dios”.
Nos quitan todo, todo aquello
que pueda ser llamado “decencia” y “desarrollo”.

8 Líbranos, Dios,
de las muchas opresiones de estas múltiples castas.

9 ¿No eres tú quién nos creó
y nos ha sostenido hasta hoy,
bajo la protección de tus alas misericordiosas?

10 Desde nuestro nacimiento
hemos sido tu pueblo, y tú nuestro Dios.

11 Por favor, Dios,
no te apartes de nosotros
en este momento crítico, en estos tiempos difíciles,
no hay nadie para ayudarnos.

12 Los que se declaran casta superior
se arman
y rodean nuestras casas en la noche
nos sorprenden con gritos repentinos.

13 Nos maltratan con palabras indecentes
nos atacan brutalmente
por razones que nosotros ignoramos—
¡¿“Hijos de un dios menor”!?

14 Ellos echan gasolina
e incendian nuestras aldeas.
Se regocijan al ver quemarse nuestras comunidades.

15 Cada uno de nosotros, todavía medio dormido,
corre por su vida
sin poder discernir
si es sueño o realidad,
pero caemos bajo el golpe certero de sus
“bastones”, “espadas” y “lanzas”,
AMMAA!²¹

16 Muchos de nuestros jóvenes
son despedazados vivos sin misericordia
tirados en bolsas de yute,
heridos con piedras,
tirados a los ríos cercanos
para no ser identificados,
¡Vidas perdidas para siempre!
La así llamada casta superior, la policía y
el gobierno con sus leyes se toman de la mano.
¡Y nunca logramos que se nos haga justicia!

17 Nuestra herencia queda reducida a un pasado espantoso
Nuestra vida presente está llena de amenazas de muerte
Nuestra historia es solamente un recuento de eventos sangrientos.

18 Ellos obligan a nuestras mujeres a desfilas desnudas
las violan frente a nuestros ojos.

19 ¿Cómo podemos soportar esta vergüenza?
¿Hasta cuándo llevaremos este dolor?

²¹ “Ammaa” significa “o madre”. Es el grito fuerte con cada golpe de muerte.

¿Cómo puedes tolerar
que tales cosas ocurran a tus hijos?
¡O *Daridbra Narayana!*

Ya basta; no seas elusivo,
Eres nuestro amparo, ¡Ven pronto a nuestro auxilio!

20 Libranos de las castas superiores,
que pervierten la justicia
con su estatus, su dinero, su poder,
con sus conexiones políticas y contactos influyentes.

21 Libéranos, o Dios,
de las manos de estas bestias de casta superior.

23 Daré testimonio de tu liberación
a mis hermanos dalits
en cada comunidad, a toda religión.

23 Vosotros dalits
hijas e hijos
de los dalits peregrinos—Sara y Abraham,
¡Alaben al Dios de los oprimidos!

24 Porque Dios ha odiado y aborrecido
el dolor de los afligidos
y no ha escondido su rostro de ellos
cuando le llamaron.

25 De ti viene mi alabanza, oh Dios,
te ofreceré como acción de gracias
lo que te he prometido.

26 Todo dalit oprimido será liberado
y vivirá una vida de libertad y dignidad.
Que dure para siempre nuestra libertad.
¡Alabado sea Dios nuestro libertador!

27 Todas las comunidades oprimidas del mundo
conocerán nuestra liberación
De este espantoso sistema de castas
Y volverán a ti
con la esperanza de su propia redención.

28 Porque la mano izquierda de Dios es fuerte
para liberarnos de estos conspiradores malvados
y la mano derecha aun más fuerte
para gobernar el mundo con justicia.

29 Dios hará que el rostro de los orgullosos
caiga por la tierra
y a los que están doblados bajo la carga de la injusticia
Dios los levantará y
les permitirá ponerse de pie.

30. ¡Oh Ellaiah, Oh Yenkamma, cuenta del poder liberador de Dios
a su hijo Samuel y su hija Ruth y
a su nieto Nishan y
su nieta Parimala!

31 Y deja que ellos también
canten la liberación de Dios a los hijos de sus hijos
que están todavía por nacer.
¡Aleluya!

CONCLUSIÓN

Esta es la experiencia dalit. Las palabras del profeta Miqueas retratan las atrocidades de la casta alta en contra de los dalits. Su palabras suenan como si fueran dirigidas a las castas altas, diciendo: ¡Oigan, ustedes, las así-llamadas castas altas!

¿Acaso no les corresponde a ustedes
conocer el derecho?
Ustedes odian el bien y aman el mal;
a mi pueblo le arrancan la piel del cuerpo
y la carne de los huesos;
ustedes se devoran a mi pueblo,
le arrancan la piel, le rompen los huesos;
lo descuartizan como carne para la olla,
como carne para el horno.²²

Esta experiencia vivida provee a los dalits una perspectiva para su lectura, comprensión y apropiación de la palabra de Dios en su situación de vida. Este es el principio hermenéutico—la situación de opresión y su lucha por la liberación. La lectura contextual de la Biblia da libertad a los dalits para hacer una exégesis bíblica y una interpretación de las Escrituras propia. Los grupos de mujeres dalits tendrán interés en aprender acerca de la interpretación bíblica de los grupos de mujeres en Haití que han vivido una violencia similar a la suya. La interpretación bíblica de grupos como los de Chile y Europa Oriental les enriquecerá a los dalits en su lectura de la Biblia porque ellos también tienen muchas experiencias similares de ser oprimidos por la policía y otros grupos étnicos. La lectura contextual de la Biblia ayuda a los dalits a aprender no solamente las nuevas interpretaciones de la Biblia sino también el trasfondo de los grupos que interpretan. La lectura contextual de la Biblia también da a los dalits la oportunidad de compartir su vida y testimonio con hermanos y hermanas alrededor del mundo que están en solidaridad con ellos en su lucha por la liberación.

²² Miqueas 3.1-3 (NVI).

Para más lectura

- Boyd, R.H.S. "The Use of the Bible in Indian Christian Theology." *IJT* 22, no. 4 (1974): 141-162.
- Clarke, Sathianathan. "Viewing the Bible through the Eyes and Ears of Subalterns in India." *BibInt* 10, no. 3 (2002): 245-266.
- Devasahayam, V. *Doing Dalit Theology in Biblical Key*. Chennai:ISPCK/Gurukul, 1997.
- Jesurathnam, K. "Towards a Dalit Liberative Hermeneutics: Rereading the Psalms of Lament." *BTF* 34, no. 1 (2002): 1-34.
- Jesurathnam, K. *Liberative Hermeneutics: Indian Christian Dalit Interpretation of Psalm 22*. Delhi: ISPCK, 2010.
- Koonathanam, George. "Yahweh the Defender of the Dalits: A Reflection on Isaiah 3:12-15." *Jeevadhara* 22, no. 128 (1991): 112-123.
- Massey, James. *Towards Dalit Hermeneutics: Re-Reading the Text, the History and the Literature*. New Delhi: Centre for Dalit Studies, 2001.
- Muthunayagom, Daniel Jones. "Biblical Hermeneutics in the Context of the Life Experiences of Dalits and Burakumin Communities." *BTF* 37, no. 1 (2005): 1-24.
- Nirmal, Arvind P. *Heuristic Explorations*. Madras: Gurukul, 1991.
- Raja, A. Maria Arul. "Reading the Bible from a Dalit Location: Some Points for Interpretation." *Voices from the Third World* 23, no. 1 (2000): 77-91.
- Rao, Naveen. "The Book of Ruth as a Clandestine Scripture to Sabotage Persian Colonial Agenda: a Paradigm for a Liberative Dalit Scripture." *BTF* 41, no. 1 (2009): 114-143.
- Rao, Vasantha. "M. M. Thomas' Biblical Interpretation and the Use of the Old Testament", *NCCR* 117, (1997): 311-319.
- Rao, Vasantha. "Biblical Reflection on the Plight, Fight & Flight of Dalits". En *Struggles to Celebrate Life: Biblical Reflection on Women, Dalits & Media*, Moses Paul Peter, ed. Bangalore: SCMI, 1998, 17-37.
- Rao, Vasantha. "Dalit Participation in the Lectura Popular Project". En *Interkulturelle Hermeneutik und Lectura Popular- Neuere Konzepte in Theorie and Praxis*, S. Joneleit-Oesch y M. Neubert, eds. Beiheft zur Oekumenischen Rundschau, Band 72, Frankfurt a.M.: Verlag Otte Lembeck, 2002, 65-82.

Traducido por Ruth Mooney



Dr. Chilukuri Vasantha Rao, D.Th. (Hamburg), Profesor de Antiguo Testamento, presbítero de la Church of South India y Rector del Andhra Christian Theological College en Hyderabad, India.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 2 (2011) 125-146

“A Dios alabo, aunque el demonio se pose sobre mi rostro”: lectura tribal de la Biblia en contexto de pandillas en Colombia

JUAN ESTEBAN LONDOÑO B.

Resumen: Este artículo refleja algunos aspectos de la vida de los barrios populares de Medellín y sus alrededores. El autor ha participado en actividades de lectura de la Biblia entre miembros de pandillas (llamadas “combos”), y en lo que denomina “lectura tribal de la Biblia”, al margen de las iglesias institucionales, y a veces dentro de ellas –lo que constituirá uno de los más grandes peligros para estos movimientos alternativos.

Abstract: This article reflects some aspects of the life of the poor neighborhoods of Medellín. The author has participated in activities of Bible reading among gang members and in the so-called “tribal reading of the Bible”, outside the established churches and sometimes within them, which constitutes one of the greatest dangers for these alternative movements.

Palabras claves: lectura popular de la Biblia, Medellín, pandilla, barrio popular, tribus urbanas.

Key words: Medellín, Colombia, gangs, popular Bible reading, urban tribes.

*Yo me esfuerço, pero parece que no se puede salir de la miseria.
Hombre, yo me esfuerço, pero siempre seré una víctima de estas calles.
Y no es mi culpa, porque yo trato de alejarme pero los problemas me siguen.
Yo me esfuerço, esperando que un día tú vengas y me rescates.*

(I Tried, Bone Thugs n Harmony)

Voy a acompañar esta narración con la música Hip Hop como banda sonora, la cual destaca la profunda relación entre la realidad que se vive en las calles, el deseo de cambio y la espiritualidad que brota del mundo subterráneo que solo se hace visible con las noticias de violencia. Esta canción refleja el intento de muchas personas, no solo en América Latina sino en el mundo entero, de salir de ese profundo abismo de agua-sangre, en el que reinan la droga y la venganza, y del que tantos intentan salir a flote, pero la pesadez del cuerpo y el dolor de la miseria llaman a hundirse cada vez más en el fango.

Aún recuerdo cuando *Skeletor*, un muchacho de la ciudad de Medellín, cargaba su pistola mientras escuchaba una canción llamada “Thug Luv”, de la agrupación *Bone Thugs –n- Harmony*, con una instrumentalización de disparos entre la música, y que acompaña la voz del desaparecido Tupac Shakur, el cual menciona: “Orando al Padre, por favor perdóname, la policía está, me está persiguiendo, mientras me ven como uno de los más buscados de América en la televisión en vivo”.

En el contexto de pandillas en Colombia, se realizan intentos de lectura de la Biblia a partir de las tribus urbanas. Se trata de apuestas inimaginables para muchos de estos jóvenes que se crían en una sociedad fragmentada, elaborando gritos desgarradores para establecerse como sujetos y salir de en medio del dolor. Sus

vidas están acompañadas de bandas sonoras que reflejan realidades pesadas y crudas, como haber nacido literalmente bajo las balas, y crecer agachando la cabeza para que un disparo no acabe con las esperanzas de, por lo menos, perpetuarse en un hijo que se engendra en la adolescencia.

1. "YO ME ESFUERZO, PERO PARECE QUE NO SE PUEDE SALIR DE LA MISERIA": HISTORIAS MÍNIMAS SOBRE LA GUERRA EN COLOMBIA

Este artículo pretende destacar las historias mínimas, con rostros y con nombres de quienes no dejaron más huellas que una serpiente sobre las rocas, y sin embargo son ese rostro del conflicto, armado y desarmado, de una guerra que ni saben cuándo empezó y porqué se pelea. Pero son soldados de la muerte, ejército de reserva de la gran industria armamentista, consumidores consumidos por el discurso de la venganza, en sesenta años de un conflicto que se desplazó desde el campo a la ciudad, y se volvió el eje de las relaciones sociales y políticas en Colombia.

A Javier me lo encontré en el barrio donde habíamos crecido. Había llevado a parkear el Ferrari de su patrón en la casa de enfrente de un amigo. Había sido el niño juicioso del colegio, el mejor en matemáticas, del que yo copiaba las tareas. Ahora gusta del respeto por otras cosas:

Esta canción refleja el intento de muchas personas, no solo en América Latina sino en el mundo entero, de salir de ese profundo abismo de agua-sangre, en el que reinan la droga y la venganza, y del que tantos intentan salir a flote, pero la pesadez del cuerpo y el dolor de la miseria llaman a hundirse cada vez más en el fango.

-Yo, parcer¹, cuando salí del colegio me puse a trabajar en un restaurante. Uno de los meseros me presentó a un señor, me dijeron que era un ganadero. El cucho² ese me cogió la buena, y empezó a invitarme a unas fincas que tenía. Yo le empecé a hacer mandados: que trin, les reclaman plata en el banco y les compraba el mercado; que tran, iba y les hacía una vuelta³ legal, o les llevaba unas muchachas a la finca. Entonces fui ganando de humildad, de buena gente. Así me pasé como dos años. No tenía que hacer ninguna vuelta rara, sino por lo legal. Hasta que ese cucho se tuvo que perder del país.

Un amigo de ese cucho, un duro, me dijo que si quería trabajar con él, que tenía muy buenas referencias mías. Yo le dije que sí, pero sobre todo para hacerle vueltas y mandados, porque a mí no me gusta andar con fierros y dar bala. El man⁴ me dijo que todo bien, y empecé a camellar⁵ con él.

-A mí siempre me ha causado curiosidad que esa gente siempre se presenta en las noticias como un movimiento político- le dije.

Eso es puro bla bla bla, hermano –comenta Javier-. Yo ni siquiera sabía a qué grupo pertenecía esa gente, hasta que empezaron a desmovilizarse. Abí me di cuenta quién era quién. Los pelaos⁶ como yo entramos fue porque uno quiere tener algo de plata; que un apartamento, que un buen carrito, que algo pa' salir con la novia... pero a uno nunca le dicen que la pelea sea por ideas, o por defenderse de la guerrilla, o por alguna mierda. Lo que se mueve ahí es la plata, y encargos, y caballos, y droga.

-Y entonces, contra quién pelean? -Le pregunté.

¹ Parcer^{o/a}: vocablo utilizado entre las personas jóvenes para referirse a un/a amigo/a o compañero/a.

² Cucho/a: acepción popular para referirse a una persona mayor.

³ Vuelta: acepción popular que se refiere a “asunto”, “trámite” o “favor”.

⁴ Man: anglicismo para referirse a “hombre” o “persona”.

⁵ Camellar: verbo utilizado para “trabajar”. La idea es de hacer trabajo pesado, como un camello.

⁶ Pelao/ pelada: expresión que se refiere a persona joven.

-Pues a mí me tocó volarme dos veces de una finca por allá en el sur de Bolívar del Ejército. El ejército entró y nosotros salimos de la finca. Nos ubicamos entre los árboles y los encendimos a plomo, pero uno no sabe si hubo muertos. Nos volamos en caballos, y nos fuimos un tiempo pa' las fincas que tenía el patrón en la región andina. Allá tuvimos un enfrentamiento con la guerrilla. Era una zona de cultivo, y una zona minada, y nosotros teníamos que sacar a esa gente pa' poder controlar la droga. Pero, viejo, eso es muy bravo, a uno le toca enfrentarse al que sea, con tal de controlar el negocio.

-Y ya que sabés en lo que te metiste, ¿qué pensás de eso?

-Ah hermano, con la entrega de esa gente⁷ yo me puse a reflexionar. Ahora lo que estoy haciendo es cuidando la finca de un man. Pero yo estoy muy aburrido. A mí me gustaría salirme, estudiar algo, y ponerme a trabajar por lo sano, en algo serio. Uno ve a los pelaos que estudiaron con uno en el colegio, y le dan como ganas de tener una familia también, y de estudiar y tener un buen trabajo, y salirse de esa vida. Pero usted sabe que no es tan fácil. Yo tengo que abrirme, irme pa' otro lado, pa' otro país, y empezar una vida allá. Una amiga que vive en la USA me llamó estos días, y me dijo que me fuera pa' allá, que allá podemos montar un negocito juntos. A mí me gustaría, hermano. Dejar todo esto. Esto es un círculo del que es muy difícil salir. Pero yo creo que ya se va llegando el momento. Ella y yo hemos hablado. Yo creo que esta es la última finca que cuido. Uno no sabe qué le espera, qué lo ponen a hacer.

... son soldados de la muerte, ejército de reserva de la gran industria armamentista, consumidores consumidos por el discurso de la venganza

La de Jaime es otra historia. Le dicen *Skeleton*. Lo vi de nuevo cuando estuve dando clases de Biblia en la cárcel de Bellavista, para los internos convertidos a la fe evangélica. Mientras me ponían el sello para ingresar, escuché su voz en el calabozo de enfrente, donde instalan a los recién llegados. Nada sabía de él desde que lo cogieron preso y se

⁷ Se refiere a la desmovilización de los grupos paramilitares, bajo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010)

lo llevaron para la prisión de Valledupar. Me reconoció de inmediato. Al jueves siguiente pude contactarme con él, en la capilla.

-Ah parcerito, usted sabe cómo ha sido mi vida. ¿Se acuerda cuando nos veíamos en el parque, y yo bailaba Hip Hop? Cuando eso, yo iba y venía del pueblo a San Roque, por allá en el nordeste⁸. Me estaba enredando muy feo, viejito. Usted sabe que a mi cucha⁹ la hicieron perder de por allá, y se vino para el pueblo y una vieja le pegó unas puñaladas. Eso me cargó de mucha ira. Le dije a Toño que me prestara ese animal largo con que había aprendido a disparar, y me vine para el pueblo a buscar a esa perra, y le di plomo, pero no la alcancé a matar. Toño me había enseñado a disparar en San Roque. Empezamos con ese treintaiocho, y luego seguimos con armamento más grande. El man era miliciano de un grupo guerrillero y estaba reclutando gente pa' ese grupo. A mí me tramaba¹⁰ esa vuelta, sobre todo por los fierros, y el respeto, pero también por ayudar a la gente. Pero esa mierda se calentó cuando llegaron los paracos, y yo no pude volver más al pueblo. A Toño le fue mal, porque uno de los hermanos de él empezó a andar con los paracos, y ganó mucho poder, pero lo mataron, entonces Toño pudo volarse con la mujer y con la niña. Yo, parce, me fui un tiempo a vivir a Bello, con mis primos, y ahí montamos plaza pa vender polvito, y ganábamos buena plata. Pero mantener una plaza es bravo. Tuvimos qué enfierrarnos y nos tocó matar hasta al que se atravesara. Cuando llegaron animales más bravos, nos abrimos un tiempo pa' Bogotá, y después volví al barrio, ahí fue que usted y yo nos conocimos.

Cuando nos habíamos encontrado en el barrio, ya el hombre andaba en moto, y era respetado, pero siempre con la misma actitud de buena gente, y enamorado. Con sus chistes y juegos de palabras, y el sudor a chorros cuando no consumía droga. Iba a mi casa, y yo le pasaba música, y hablábamos de amores y de fútbol.

⁸ Población ubicada al nordeste de Antioquia, en Colombia. Durante un largo tiempo estuvo bajo fuertes hostigamientos guerrilleros. Luego el control fue tomado por los paramilitares.

⁹ La madre

¹⁰ Enredarse en una trama, apasionarse por algo.

Se metió en problemas con gente influyente en la política del pueblo. Y lo mandaron a comer del Bongo¹¹ en Valledupar. En su casa, la policía encontró dos granadas, una Sixawer, un treintaiocho, y algunos objetos robados. Más de veinte muertos encima, incluyendo a una mujer de una joyería a la que su propio esposo mandó que la atracaran. Ella gritó, y el ladrón se asustó, y jaló del gatillo.

-Después de esto salí. Parcero, ya son más de cuarenta muertos. Un demonio me susurra al oído todos los días a quién tengo que matar. Esta última vez me agarraron un secuestrado, para unos mafiosos de la Oficina¹². Dicen que me dan cuarenta años. Pero la otra vez me rebajaron de veinticinco a cuatro. Esta vez puede que me rebajen. Aunque ya me acostumbré a estar en la guandoca¹³.

Realidades que reflejan la vida tras las ideas. Conciencias humanas expuestas en sus propias acciones, determinadas por sus propias existencias sociales. Lo cual demuestra que no se puede juzgar la realidad de un país como Colombia a partir de discursos, ni tampoco formar un juicio sobre su contexto por las elaboraciones retóricas de los grupos en enfrentamientos. Los actores viven las cosas de otra manera, inmersos en una vida material sofocante, en medio de un conflicto social donde la exclusión ofrece enlistarse en la lógica de la muerte. Estos actores también son obreros, no de la industria comercial y legalizada, sino del mercado turbio de la guerra. La lógica del Capital no está sólo en la exclusión que ofrece el neoliberalismo a la pequeña y mediana empresa, sino también en la inclusión subterránea de aquellos actores-mercenarios, trabajo vivo al servicio de la muerte, habitantes en la línea que separa esta polaridad, al servicio de narcotráfico, factor que permea todos los estratos de la sociedad, legales o ilegales:

¹¹ La olla en la que se cocina la comida para los presos en las cárceles

¹² "La oficina" es grupo narcotraficante que se hace llamar así en Envisgado, ciudad cercana a Medellín.

¹³ Guandoca: cárcel.

Desde el punto de vista del conflicto y la guerra, las bonanzas exportadoras de coca y heroína han transformado los recursos, alianzas y relaciones sociales tanto de la guerrilla como de las fuerzas armadas. Han transformado un conflicto armado polarizado entre dos partes, a uno donde múltiples grupos y sectores están armados y, dependiendo de los nexos de las relaciones sociales en determinada región, están aliados o en conflicto los unos con los otros. El narcotráfico ha complicado las dinámicas originales de las insurgencias de inspiración izquierdista y de las operaciones antisubversivas del Estado. Ha demostrado ser tan lucrativo que ha permitido a la guerrilla ampliar y modernizar su armamento, así como extender en gran medida su presencia territorial. Y, al mismo tiempo, condujo a la creación de grandes ejércitos paramilitares —algunos vinculados a las fuerzas armadas, otros más independientes—, que apuntan sus armas contra guerrilleros, campesinos, políticos de izquierda, periodistas, defensores de los derechos humanos y, crecientemente a lo largo de los años ochenta y noventa, jueces, funcionarios del Estado y dirigentes políticos (Chernick, 2008, p. 80).

Las instituciones estatales ven a los jóvenes de los barrios de Medellín como una amenaza. Pero la existencia de la vida pandillera en la ciudad es, en parte, el reflejo del fracaso institucional para generar una sociedad más justa, pues los jóvenes reproducen los modelos de violencia implementados por el Estado y la sociedad.

Las instituciones estatales ven a los jóvenes de los barrios de Medellín como una amenaza. Pero la existencia de la vida pandillera en la ciudad es, en parte, el reflejo del fracaso institucional para generar una sociedad más justa, pues los jóvenes reproducen los modelos de violencia implementados por el Estado y la sociedad. A su vez, se trata del otro lado de la institucionalidad colombiana, que no puede subsistir sin el apoyo militar de las fuerzas ilegales, el mercado de la droga y la propaganda de los medios de comunicación para tratar de justificar actos irracionales como las masacres cometidas por el ejército y la policía contra la población civil.

Tanto Javier como Skeletor son el reflejo urbano y cotidiano de los discursos que se manejan en las esferas políticas¹⁴. En el discurso de estos dos jóvenes se ve la necesidad de surgir, de conseguir algo de dinero, de salir de la miseria y encontrar un espacio en la sociedad, ya sea en los medios legales o ilegales –que pueden interpretarse como el doble rostro de la institución-. Sin saberlo, ambos terminan trabajando para quienes sustentan al sistema y el sistema protege.

Skeletor abandonó desde hace tiempo la creencia en la justicia social, y ahora prefiere defender a su grupo de amigos, su clika, a los cuales considera su familia. Su causa es la guerra urbana, su simbólica es el infierno. Y a partir de este universo construido en una tribu urbana de Hip Hop llamada *Monk Darkness*¹⁵, elabora música que le permite tener una identidad con su grupo, y a la vez justifica su estilo de

¹⁴ Marc Chernick, respecto al cambio de las guerrillas en Colombia a partir de la década de los 90s, señala una inconsecuente consecuencia, debido a la intención de ser un movimiento político, pero con profundas transformaciones en su estructura medios: “Muchos han afirmado que el rechazo de las guerrillas a negociar la paz indica que se habían transformado de movimientos guerrilleros con una ideología a grandes y exitosas empresas criminales. La acusación refleja los grandes cambios que ocurrieron en la guerra de guerrillas colombiana en la última década del siglo xx, sobre todo después de los trascendentales cambios internacionales sucedidos entre 1989 y 1991. A medida que la Unión Soviética se desintegraba y Cuba retiraba unilateralmente su apoyo a los movimientos guerrilleros latinoamericanos, las guerrillas aumentaron su participación en secuestros, asaltos y extorsiones a empresas comerciales en la mayor parte de la Colombia rural. En consecuencia, la política de cobrar ‘impuestos revolucionarios’, empleada durante largo tiempo por las guerrillas colombianas como estrategia de financiación, se propagó ampliamente hasta cubrir la mayoría de las operaciones comerciales en el campo colombiano... Para ellas, la actividad criminal es ante todo un medio, no un fin. Son fundamentalmente organizaciones políticas, aun si la línea divisoria entre guerra y crimen se haya hecho borrosa. Los movimientos guerrilleros todavía continúan educando a sus combatientes y partidarios en torno a los temas de injusticia y opresión y tratan de organizar la vida política y social de las comunidades donde mantienen influencia” (Chernick, 2008, p. 67 y 69).

¹⁵ Se trata de un grupo que al autor conoció personalmente, de amigos muy cercanos. La mayoría de estos jóvenes sufrieron la crudeza de la guerra urbana, como mutilaciones, prisión –y el crudo aprendizaje del “mal” que conllevan las cárceles en Colombia– y muerte.

vida, sus ansias de matar, en contradicción con la desesperación de querer escapar:

Infierno nocturno, demonios que se apoderan de mi maldad,

Ya quiero estallar.

Almas dementes, porque han conocido la realidad de la oscuridad.

Rodeado de sombras y nueve puntos negros

Que destaparán tu luz cerebral.

Ansias de matar...

(Monk Darkness, "Monje de la Oscuridad").

2. "YO ME ESFUERZO, ESPERANDO QUE UN DÍA TÚ VENGAS Y ME RESCATES": UNA LECTURA DE HECHOS 26, 2-23

Es en este contexto de oscuridad como símbolo de sicariato y pandillas donde se erige una propuesta de lectura de la Biblia, denominada lectura tribal de la Biblia. Jóvenes como *Skeletor* y Jaime se encuentran con predicadores callejeros, inicialmente misioneros de iglesias pentecostales, que les comparten un evangelio de transformación y libertad de la situación de muerte y asesinato. Esta predicación se sale de lo común, en el sentido que invita a

La invitación que se hace es a cambiar el sistema simbólico de la oscuridad y la muerte, por una simbólica de la vida y la libertad.

los jóvenes a mantener su estética tribal y promover las subculturas y el arte de cada grupo dentro de la urbe. La invitación que se hace es a cambiar el sistema simbólico de la oscuridad y la muerte, por una simbólica de la vida y la libertad. Y es a partir de allí donde comienzan las transformaciones de individuos y comunidades.

Un elemento simbólico muy importante para la lectura tribal de la Biblia es el de la conversión, comprendido como *pasar de las tinieblas a la luz*. Se esquematiza en tres elementos fundamentales: (a) la vida anterior, (b) el encuentro con Jesús y (c) la vida nueva, que es proclamación del nombre de Jesús. Una simbólica reflejada en la narración de la conversión de Pablo¹⁶, que aparece en el libro de los Hechos de los Apóstoles en tres veces, de las cuales vamos a resaltar el capítulo 26, cuando Pablo da el discurso ante Agripa, donde el apóstol detecta tres momentos fundamentales:

- *Vida anterior: persecución del nombre de Jesús* (2-11): Simbólicamente, esto es considerado como habitar en las tinieblas (17).
- *Encuentro con el nombre de Jesús* (12-18): una narración construida sobre el esquema de la vocación profética, en el que Pablo es llamado al estilo de Jeremías (Jer 1,5-8), no a romper con su religión judía, sino a llevar el mensaje mesiánico al pueblo israelita.
- *Proclamación del nombre de Jesús* (19-23): Pablo, atendiendo a su llamada profética, inicia la predicación del nombre de Jesús, mediante la oposición simbólica entre luz y tinieblas.

¹⁶ El personaje Pablo, más que una personalidad, es una personificación. En él confluyen las experiencias posteriores de sus seguidores, y su imagen como símbolo fundante de la comunidad. Los tres relatos de conversión o vocación de Pablo que aparecen en Hechos de los Apóstoles probablemente obedecen a un relato bautismal de las comunidades paulinas. Quien se *bautiza*, en algún momento cayó a tierra cuando se encontró con Jesús. Durante un tiempo queda *envejecido*, y luego pasa del estado de *ceguera*, porque se ha recibido al *Espíritu Santo*, y ha *abierto los ojos*. Ahora puede superar el tiempo de *ayuno* previo, y entrar en la mesa de la comunidad para *tomar el alimento* y *recobrar sus fuerzas*. En este relato, Pablo es el símbolo de todo cristiano que se encuentra con Jesús en el camino de su vida, es llamado a participar en el reinado de Dios, y esta llamada se comprende como vocación profética. Todo cristiano que entra a las aguas bautismales se identifica con este relato, y se le promete la vocación paulina: sufrirá por el nombre, y llevará el evangelio a los israelitas, los reyes y los gentiles (9,15.16).

El narrador considera tanto al mundo judío, al que antes Pablo perteneció, y al mundo greco-romano, como un mundo de tinieblas, desde la perspectiva simbólica: “Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y para que reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí.” (17.18). Es decir, que para el narrador, no aceptar a Jesús y la revelación que éste da –como a Pablo en este caso- es habitar en las tinieblas y estar bajo Satanás. No hay medias tintas, ni otras posibilidades.

Esta experiencia literaria también se refleja en el arte que ahora reflejan los jóvenes de los barrios que optan por una lectura tribal de la Biblia. Tribus urbanas tales como raperos, rastas, rockeros, metaleros, góticos y punks, narran de nuevo sus vidas mediante la oposición luz-tinieblas, antes-después, vida en el mundo – vida en Cristo.

Sus experiencias místicas, al igual que lo que hace el redactor de Hechos, se traducen en una experiencia narrativa que cuenta sus “testimonios”, mediante la música de los grupos que intentan mantenerse fuera de la esfera de lo institucional, con sus estéticas *underground* –aunque, evidentemente, el sistema trata de absorberlos para convertir sus gustos en parte del mercado.

Tal como sucede con los místicos y las místicas a lo largo de la historia de las religiones, sólo pueden contar la historia de su encuentro con lo Divino mediante elementos externos que funcionen como metáforas, porque el lenguaje es insuficiente. San Juan de la Cruz habla de *La noche oscura del alma*, y Santa Teresa de Jesús habla de las *Moradas del castillo interior*. Lucas habla de *El camino de Damasco*, para contar la historia de encuentro que tuvo Pablo probablemente en una comunidad que transformó su vida para siempre. Los jóvenes de las tribus urbanas lo hacen mediante el rock, el metal, el reggae, el punk

y la música electrónica. Como lo hace el artista Walhh, en una de sus primeras canciones, en referencia a la experiencia de lo divino.

*Una mano de fuego en los fríos callejones
Derritiendo el dolor de los duros corazones
Invadiendo el terreno desesperador
Entregando las almas a mi rey el vencedor*
(Walhh)

3. "A DIOS ALABO, AUNQUE EL DEMONIO SE POSE SOBRE MI ROSTRO": MEMORIA DE UNA COMUNIDAD TRIBAL

Para hacer mención y memoria de un movimiento específico en Colombia de la lectura tribal de la Biblia, mencionaremos a un movimiento de jóvenes de los barrios populares de Medellín y sus alrededores que se llamó Tribu XIII¹⁷. Este grupo estaba conformado por diferentes jóvenes, hombres y mujeres, personas en situación de riesgo, atravesadas por experiencias de pandillas, hurto, sicariato y drogadicción, y que buscaban un encuentro con la vida a partir de una lectura alternativa de la Biblia.

Tribu XIII comenzó en el seno de la Iglesia Cuadrangular de Envigado, a la cual pertenecían algunos de los miembros. Cosa paradójica, pues esta era una iglesia proveniente del pentecostalismo, pero fuertemente influenciada por el neopentecostalismo y la teología de la prosperidad. Esto hizo que el movimiento Tribu XIII

¹⁷ Este fue un movimiento que se desarrolló en Medellín entre los años 1998 y 2002. De Tribu XIII no se conservan archivos escritos, sino algunos archivos musicales en casetes y discos compactos, tales como "Id y haced" y "El valle de los huesos secos", donde se refleja, mediante la música Hip Hop, el testimonio de vida de muchas personas que se unieron a esta iniciativa de lectura tribal de la Biblia en la ciudad de Medellín.

Jóvenes con pantalones anchos, cabezas rapadas, trenzas o Dreadlocks tipo rastafari. Inusuales por andar con Biblia en sus manos, que portaban como armas de vida.

tomara distancia de esta iglesia, y comenzara a reunirse en el Parque San Antonio de la ciudad de Medellín, y posteriormente en el Parque San Ignacio. De allí que se la denominó “la iglesia sin paredes”. Desde sus comienzos, esta comunidad tribal se vio en confrontación con las iglesias institucionales, debido al intento de éstas de querer someter a estos jóvenes a la visión tradicional de “iglesia” y al prototipo aceptado de “cristiano” o “cristiana”.

Jóvenes con pantalones anchos, cabezas rapadas, trenzas o Dreadlocks tipo rastafari. Inusuales por andar con Biblia en sus manos, que portaban como armas de vida. Reunidos en medio del bullicio del centro de Medellín. Muchas de estas personas trabajaban en los buses, vendiendo dulces o cantando canciones de Rap a cambio de alguna moneda. La reflexión inicial se hacía sobre la realidad de la ciudad, la conformación de las tribus urbanas, y la Palabra de Dios en la vida. El facilitador o la facilitadora sabía cuándo el ruido de los carros, la bulla de la gente o la misa en la iglesia católica se silenciaban un poco para dar instrucciones sobre la dinámica de la reunión. Los miembros se reunían en pequeños grupos de cuatro o cinco, y hablaban un poco de sus vidas, de la realidad en que se vivía, y leían un texto de las Escrituras tratando de encontrar orientaciones para el caminar cotidiano. Después se socializaban en conjunto las problemáticas y los textos bíblicos tratados.

Como señala Michel Maffesoli (1990), habitamos en “el Tiempo de las tribus”. Dado el proceso de globalización, las culturas aldeanas o ciudadanas han ido perdiendo una clara y distintiva identidad en pro de una masificación. Las regiones, que antes manifestaban su propia forma de ser, ahora no se diferencian mucho unas de otras.

La gente no puede encontrar sus propios límites frente al otro, y por ello toma la decisión de diferenciarse de unos y parecerse a otros, y esto es lo que se llama el proceso de tribalización. Es allí cuando los jóvenes como sujetos aparecen en la forma de negación de la institucionalidad y, dialécticamente, como afirmación de ella.

La tribalización consiste en construir pequeñas comunidades y grupos sociales que puedan mantener una identidad cultural, con unos intereses a corto o a mediano plazo. Las pequeñas tribus son narradas por sus actores como familias sustitutivas. Es así como surgen las comunidades neotribales, grupos que se establecen para diferenciarse unos de otros y para dar identidad a los jóvenes que se sienten perdidos en el mar de la civilización. En las calles se ven clanes marcados con sus propias insignias, vestidos de negro y llevando los cabellos largos, o totalmente rapados y demostrando alguna veta de racismo; otros incluso vestidos y tatuados con los emblemas de un equipo de fútbol, en torno al cual se crea una marcada identidad que puede generar actos de violencia contra sus rivales. Es la necesidad social y psicológica de tener un referente al cual parecerse y que a la vez le permita diferenciarse de los demás.

Estas tribus conforman unos *símbolos culturales* a su alrededor para el desarrollo de su moral o estilo de vida. Y todas ellas vienen marcadas por una profunda carga emocional gracias a esa búsqueda por la realización personal o comunitaria. Cada tribu urbana maneja una estética propia y sus propias inclinaciones artísticas (especialmente musicales), unas convicciones sociopolíticas y unas creencias religiosas. Los y las jóvenes se encuentran en una relación dialéctica frente a las modas y el sistema de consumismo, como personajes insertos y excluidos frente a la realidad del mundo. La cultura juvenil intenta escapar al

*La tribalización
consiste en
construir pequeñas
comunidades y
grupos sociales que
puedan mantener
una identidad
cultural ...*

mercado juvenil, pero este mercado se aprovecha de las innovaciones de la industria cultural, la cual pasa casi siempre necesariamente por la música de cada una de las tribus urbanas¹⁸.

Tribu XIII atraía a diferentes tribus urbanas, pero estaba compuesta principalmente por raperos (miembros de la comunidad Hip Hop). Su cuartel general fue la calle, y su auge se dio en los parques. Su público se alcanzó en los conciertos masivos, en los buses y en las esquinas más peligrosas de Medellín. Cuando estuvo fuera de las iglesias, se fortaleció muchísimo, alcanzando una alta membrecía y generando reflexiones socio-teológicas que deambulan aún por los equipos de sonido de los barrios. “Crónicas reales, líricas afónicas de sociedades en dificultades. Conflictos diviso, y es como gotas de limón en ojos carentes de piedades”, rezaba la canción de uno de sus miembros.

Esta comunidad realizaba conciertos para concientizar a la gente del peligro de la drogadicción y el sicariato. Intentaba demostrar que se puede pertenecer a diferentes tribus urbanas, sin necesariamente caer en sus vicios y sin perderse en la masa uniforme que marcha por las calles, a la merced de los sistemas de comunicaciones. Ayudó a muchas personas a pensarse como sujetos, y a ser críticos no sólo frente al sistema social y económico, sino también frente a los sistemas eclesiales y frente a las propias subculturas.

La decadencia de esta comunidad de lectura de la Biblia inició cuando decidió adherirse a una iglesia. Para los grupos de influencia pentecostal –y Tribu XIII tenía esta impronta- es importante sentirse

¹⁸ Hay una dialéctica entre la cultura y las subculturas. Por una parte, las subculturas surgen como una respuesta al intento masificador de la globalización, creando estéticas propias y propuestas ideológicas que se oponen al fenómeno de la masificación. Sin embargo, la industria cultural se encarga de alimentarse de las subculturas para hacer dinero con ellas, mediante la comercialización de la música, la ropa, la estética y la belleza. El sistema globalizante es tan abarcador que puede crear subculturas, grupos, iglesias y religiones que estén a su servicio.

bajo la “cobertura espiritual” de una organización religiosa más grande. Por eso se acercó a una iglesia, y fue perdiendo poco a poco su alcance. La razón es que se quiso domesticar mediante un sistema de reglas moralistas e institucionales a personas que hasta entonces se habían identificado con la cultura *underground*, crítica y contestataria.

*Sus ojos y sus
palabras esperan
un nuevo
rostro para el
cristianismo, el de
un cristianismo
sin religión*

El control trajo aburrimiento, el aburrimiento trajo desertión, y esta comodidad tan esperada por personas que predicaban la Biblia aún bajo la lluvia los metió en una lógica religiosa que no sabía perdonar sus errores. La iglesia institucional –de la denominación de donde salieron- no supo pastorear a esta manada libre de hasta cien miembros, y terminó desperdiándola hasta dispersarla por otras iglesias, otras lógicas comunitarias, e incluso de nuevo la calles y hasta la cárcel para algunos de ellos.

A veces me encuentro con los ex-miembros de esta comunidad en las calles de la ciudad: algunos haciendo malabares en los semáforos, otros produciendo discos, y otros tal vez armados y en los caminos de la oscuridad –pues aunque hayan dejado de ser parte de la comunidad, consideran que ahora están en el bando de las tinieblas, dentro de la marcada dualidad simbólica luz-tinieblas. Ellos comentan que quisieran volver a la fe, “a los caminos de Dios”, y que les duele profundamente ir a una iglesia para chocarse con los muros de unos grupos de poder, bien estructurados y con fuertes intereses económicos, que finalmente intentan aterrorizarlos con la culpa. Sus ojos y sus palabras esperan un nuevo rostro para el cristianismo, el de un cristianismo sin religión, como dijo Bonhoeffer (1945), el de un pentecostalismo del Espíritu pero en las afueras de las iglesias, y el de una inclusividad liberadora, que permita encuentros de sentido a las personas que luchan por mantenerse afuera de las lógicas culturales impuestas por el sistema.

*Ab, Espíritu Santo, me viene escoltando,
Camino por aceras predicándole a las fieras.
Y llevando palabra de fe y de poder.
Decía el Señor: libertaré
A todo afligido y que del mundo se siente vencido,
En el nombre de Jesús, fuera demonio escondido en tu mente,
El que te robó el corazón.
Bendito todo aquel que en Jesucristo Nació*
(Guerreros del mesías, “Alabanza”).

4. ¿SIEMPRE SERÉ UNA VÍCTIMA DE ESTAS CALLES? REFLEXIONES FINALES

Las iglesias muchas veces buscan insertar a la gente dentro de la lógica del sistema, haciéndola “más presentable”, y con ello acribillan la libertad y el grito de los sujetos. Los seres humanos tienden a convertir sus propias instituciones en entes absolutos que destruyen la humanidad de las personas, y divinizan sus propias relaciones intersubjetivas para que éstas, en forma de institución, aplasten la libertad de personas que viven libre y responsablemente su corporeidad (Hinkelammert, 2000). Así mismo critica Jesús a las instituciones religiosas de su tiempo, buscando rescatar la dimensión humana por encima de la institucionalidad: “El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27).

La lectura tribal de la Biblia es una lectura contextual de la Biblia, en el sentido de que es la manera en que mucha parte de los jóvenes en América Latina y el mundo están leyendo las Escrituras. No se identifica necesariamente con las teorías sociales derivadas del marxismo para hacer una lectura de las Escrituras como se hacía en los años 60s y 70s, ni tampoco con todas las disciplinas socio-analíticas que se hacen

en la actualidad. Es más bien una lectura espontánea, influenciada por la simbólica pentecostal. Esto lleva muchas veces a una lectura des-ubicada y des-contextualizada de las Escrituras, y gran parte de los grupos tribales no considera que tiene una responsabilidad socio-política.

En un contexto sosegado u opresor, tal lectura de la Biblia puede ser peligrosa, debido a la espiritualización, la separación del mundo, y el alejamiento simbólico de los creyentes de las realidades sociales que deben enfrentar. Algunas de estas comunidades tribales a veces son más conservadoras que los grupos eclesiales que las marginan, precisamente para ganarse el "respeto" por parte de estas iglesias. El deseo de estas comunidades tribales de ser aceptadas por los demás cristianos, de hallar "cobertura espiritual", y de trabajar en colaboración con otras iglesias, a veces las pone en situación de desventaja, y terminan reproduciendo los modelos socio-eclesiales de la ideología dominante. Su adaptación a los sistemas tiende a ser la pérdida de la rebeldía y libertad que los hace concretamente liberadores, conforme al espíritu de Jesús.

Sin embargo, en una cultura donde todos los valores están invertidos, donde la ley suprema es la muerte, y la cultura del narcotráfico ha penetrado todas las estructuras sociales –incluso en los movimientos revolucionarios– el dualismo simbólico de luz-tinieblas que influencia a la lectura tribal de la Biblia confronta a las personas y las sacude para que despierten de su letargo. Es un llamado a salir de las tinieblas de la muerte y a encontrarse con un mensaje de vida. Permite que las personas marginadas en la sociedad se conviertan en sujetos, y encuentren en sus grupos de fe y fuera de ellos un espacio para la realización personal y la gestación de nuevos proyectos de vida. Por ello la lectura tribal de la Biblia permite ver a mujeres predicando en las casas y tomando el protagonismo en las iglesias, jóvenes semi-analfabetos aprendiendo a leer en sus Biblias, predicadores exconvictos

*... debemos seguir
proclamando al
Resucitado como
una opción para
transformar este
mundo de tinieblas.*

visitando las cárceles, creyentes entrando a los barrios populares armados nada más que con su Libro Sagrado para dar palabra de vida a los combos de bandoleros. Así se forma una nueva forma de tribalidad y eclesialidad, no al servicio de la industria del narcotráfico y la posesión de territorios para enriquecer a otros, sino para formación de nuevas subjetividades que denuncian tal ambiente de la muerte y llaman a las demás personas a re-pensar sus estilos de vida.

Es difícil resistir ante los sistemas que se imponen y tratan de manipular a las subculturas. Hay un doble movimiento entre la marginación y la participación, y lo que se intenta es valerse de los espacios que el sistema crea para ofrecer propuestas alternativas a él. Así, tratamos de llevar dentro de nosotros a lo que Albert Camus llamó el hombre rebelde (y la mujer rebelde, diríamos ahora), y lo que Jesús llamaba el reinado de Dios, que consiste en vivir en contradicción con el mundo que se empodera como un sistema de pecado, injusticias y crueldades.

Es por ello que las comunidades tribales de lectura de la Biblia deben aprender a sospechar de muchos movimientos “alternativos”, tanto seculares como religiosos, porque muchos de ellos están en busca de meros beneficios económicos, y están al servicio de los grandes empresarios de la industria cultural.

La resistencia cultural debe ser más que hacer parte de una cultura Hip Hop, Punk, Gótica, o cristiana. En realidad, puede haber raperos, góticos, rockeros y cristianos al servicio del sistema. La resistencia debe consistir en una opción ética por el seguimiento de Jesús, quien murió en contradicción con el sistema religioso judío

y el sistema político romano. Para ello se necesita la experiencia de “conversión” o “vocación”.

Podría decirse entonces que cada conversión requiere de un antes y un después, y por supuesto de un *Camino a Damasco*, donde el encuentro con el Otro nos confronta y vocaciona. Allí, las metáforas de la vida brotan de cada situación para hacernos entender que nuestro modo de pensar no es el único, y que debemos seguir proclamando al Resucitado como una opción para transformar este mundo de tinieblas. Sólo que siempre es necesario ese Otro para encontrarnos con la vida, y por ello es que Ananías y la comunidad de Damasco estaban en el camino, para enseñarle a Pablo que la verdad no está en la institucionalidad sino en los sujetos libres frente a todo sistema asfixiante.

*Es Yabvé mi refugio en los días despejados.
En las noches oscuras no me ha desamparado.
Muchos murmuraban que no había esperanza,
Que mi vida se apagaba pero cambió la balanza,
De todos los días que en mí había sufrimiento,
Y todos los que hablaron se callaron al momento,
Al poder de mi Señor, manifiesta su amor,
Entre lágrimas y desvelos levantaba mi clamor.*

*Correr con el viento es difícil de explicar,
pero debes de sentirlo, su poder experimentar,
mutar, cambiar, al hombre viejo renunciar,
depositar tu confianza en el Espíritu de verdad*

(Tribu XIII, “Correr con el viento”).

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*. Edición española. Dirección: José Ángel Urrieta López. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998 (Citada como BJ).
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y Sumisión*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Chernick, Marc. *Acuerdo posible. Solución negociada al conflicto armado colombiano*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2008
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 2000.
- Maffesoli, Michel. *El tiempo de las tribus*. Icaria: Barcelona, 1990.
- Marguerat, Daniel (Ed.). *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- Vidal, Senén. *Pablo. De Tarso a Roma*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Zúñiga, Mario. *Pensar a las personas jóvenes: más allá de modelos o monstruos*. San José: DEI, 2010.



MSc. Juan Esteban Londoño, es un teólogo colombiano, graduado en Ciencias Bíblicas de la UBL. Actualmente termina la carrera de Filosofía en la Universidad de Antioquia, Colombia.

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

