

## LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA AYER Y HOY MARTIRIO Y EXALTACIÓN DE LOS POBRES

César Carbullanca N.  
Universidad Católica del Maule  
Talca/Chile

### 1.0 'LA QUEJA QUE SUBE AL CIELO'

#### 1.1 Nuestro texto primario

Nuestra reflexión surge desde la experiencia de 'las voces excluidas', 'los silencios forzados' de múltiples rincones del país, de 'callada injusticia' en que viven grandes sectores de nuestros pueblos. En el estudio de la investigadora C. Concha detecta un 'malestar de las identidades en el Maule', que se pueden distribuir como el malestar de los sujetos, el malestar de los lugares y el malestar de 'no saber tejer adecuadamente lo que hemos sido y lo que queremos ser'. Pero este diagnóstico se puede aplicar a otros sectores de nuestro país que viven situaciones similares; sostiene C. Concha que: "...Construir un nuevo relato integrador para el Maule parece ser indispensable. Para ello se requiere *incorporar las voces que tradicionalmente han estado más excluidas de la conversación regional*, lo que implica a su vez, dar legitimidad a los relatos que expresan sentimientos de pérdida, de retroceso, de impotencia, de injusticia".<sup>1</sup> Esta injusticia sorda, como lo dice el poeta maulino, González Bastias: es 'la queja que sube al cielo en el vaho doliente de la tierra' y que incluye a pueblos originarios y campesinos: "La historia de los pueblos originarios ha sido callada..."<sup>2</sup>.

Ante esta situación de injusticia, el sistema educativo como teológico, ciertamente, 'guardan un silencio cómplice' o reproducen lógicamente la injusticia. Esta complicidad del ámbito educativo y teológico se percibe por el efecto perverso sobre el conjunto del sistema, ya que la desigualdad en el acceso a las oportunidades educativas es uno de los factores que reproduce un modelo de sociedad injusto y violento. Estas 'voces excluidas' que se menciona, guardan relación con el grito inarticulado de Jesús en la cruz y la del justo paciente de los salmos del pueblo judío. En esta descripción afloran a nuestro parecer, dos elementos esenciales: una situación de injusticia que causa la exclusión, y las voces no escuchadas, un grito profundo -de los relatos de los campesinos, de los obreros, de los cesantes, etc.-, que también encontramos en la literatura apocalíptica y neotestamentaria.

Esta 'queja' es una 'misericordia nueva' que recorre los campos, había sido comentada ya en 1924 por algunos de nuestros poetas, J. González B., en su *poema de las tierras pobres*:

"...Y es un grito profundo que se extiende a lo lejos, que se oculta en las piedras y tiembla en los esteros. *Una misericordia nueva* prendió en las hondonadas y en los cerros, arrasó los sembrados, y los rebaños y los huertos. El pobre se hizo miserable, el miserable, bandolero! Hay espanto en los ojos de los niños labriegos que oyen a media noche clamores homicidas en el viento. Hay espanto en los ojos de las madres que ya no arrullan con su canto el sueño del hijo, atormentadas por la vida sin término. Hay

---

<sup>1</sup> CONCHA: 2010, 100.

<sup>2</sup>En relación a los pueblos indígenas argentinos: Cf. <http://www.educ.ar/educar/site/educar/las-vozes-del-silencio.-breve-historia-de-los-pueblos-aborigenes-en-la-argentina.html>; también en relación al pueblo mapuche: señalaba en una declaración pública historiadores "...a mayoría de los medios de comunicación social han patrocinado o avalado esta ofensiva represiva contra las comunidades mapuches, guardando un silencio cómplice o deformando groseramente lo que está ocurriendo" cf. <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/13459>

espanto en los árboles que ya no sienten el afecto de aquellas manos buenas que les daban el agua en cántaros morenos".<sup>3</sup>

Esta 'queja que sube al cielo en el vaho doliente de la tierra...' es producto de un 'capitalismo cínico' y constituye el núcleo del problema de la relevancia de la fe cristiana en Latinoamérica y del mundo moderno. En efecto, como señala Franz Hinkelammert, la situación de Latinoamérica responde a la de un 'capitalismo nihilista': hoy 'no hay hipocresía, porque lo que es, es lo que debe ser. Fuera de eso, lo que es, no debe haber ningún deber. Sin embargo lo que resulta de esta posición cínica, es un nihilismo'<sup>4</sup>. Para este tipo de capitalismo, el concepto antropológico es el cliente. Todo vale si conserva los fines de la sociedad de consumo, así esta es capaz no sólo de sustentar la política actual de la exclusión sino establecer una realidad de segregación como modelo de sociedad de grandes partes de la población e inclusive de la naturaleza'. Así a juicio Hinkelammert, se requiere 'partir de un análisis de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana'. Esto es partir desde los principios últimos..., en términos teológicos, se trata de la pregunta por la justicia.

## 1.2. Relevancia de la hermenéutica bíblica latinoamericana y la exégesis europea

Permítanme señalar la relevancia del método hermenéutico bíblico latinoamericano en el contexto de la exégesis mundial. Esta relevancia ha sido atendido en la teología por diversos investigadores contemporáneos como R. Bultmann, E. Käsemann, W. Pannenberg; J. Moltmann y J. Sobrino se han sensibilizado al influjo de la apocalíptica y de la importancia del futuro en la teología del NT<sup>5</sup>. Ciertamente J. Moltmann en su teología dialoga con el principio esperanza que postula E. Bloch; de la misma manera W. Pannenberg pretende una nueva fundamentación de la cristología para lo cual se inspira en la filosofía de la historia de Hegel<sup>6</sup>. Una perspectiva distinta la ofrece J. Sobrino quien intenta un dialogo no con filósofos, sino con la realidad latinoamericana. Queremos detenernos en este último. En su libro *La fe en Jesucristo*<sup>7</sup>, uno de los libros, cuestionados por la 'notificación vaticana', coloca en el centro de su reflexión el tema de la resurrección como problema hermenéutico, pero ya en su artículo de *Sal Terrae* de 1982, *la resurrección de Jesús*, afirmaba que la teología europea se 'ha precipitado demasiado al universalizar ese símbolo, sus destinatarios y el lugar teológico de su comprensión'<sup>8</sup>. Para lo cual, desarrolla, primero, la resurrección como un problema específico de la hermenéutica y señalaba la necesidad de elaborar *principios hermenéuticos desde las víctimas*. Haciendo referencia a la teología contemporánea europea tratada en la primera parte, sostiene que ha recuperado mucho del sentido original de la fe en la resurrección, el cuerpo, la apertura al futuro, la estructura antropológica de la esperanza, etc; no obstante, olvida un aspecto esencial: 'hacer justicia a las víctimas', y por esto 'hay que volver a la apocalíptica...su esperanza versa en directo sobre la justicia, no simplemente sobre la supervivencia; sus sujetos primarios son las víctimas, no simplemente los seres humanos'.<sup>9</sup>

Como veremos, aplicando las categorías de la hermenéutica bíblica latinoamericana recuperamos el sentido del texto relativo a la terminología de la exaltación/resurrección procede del ámbito apocalíptico, entonces cabe preguntarse si la apocalíptica utilizó esta terminología de la exaltación en relación al triunfo de la justicia de Dios en el mundo, entonces en relación a su uso en los textos neotestamentarios ¿quiere decir que se *debe* asumir el tema de la justicia de ayer y hoy como presupuesto hermenéutico de las afirmaciones sobre la resurrección/exaltación? El lugar teológico para hablar de la exaltación ¿es ese 'grito profundo que se oculta en las piedras y

<sup>3</sup> GONZALEZ:1924,9-10

<sup>4</sup> 2001, 67-89.

<sup>5</sup> KÄSEMANN: <sup>7</sup>1970. La 1ª Ed (1960); MOLTMANN: 1975; PANNENBERG: 1964; SOBRINO: <sup>2</sup>1977. Es significativo que Julio Louis, no señala la literatura apocalíptica en su fundamentación del 'Dios de los pobres' cf. LOUIS: 2007.

<sup>6</sup> PANNENBERG:1964, 7

<sup>7</sup>Cf. SOBRINO: 1999, 33; SOBRINO; 1990, 467-510, en ELLACURIA; SOBRINO: 1990; SOBRINO: <sup>2</sup>1977, 177-195.

<sup>8</sup>1982,239

<sup>9</sup> *Ibidem*

tiembla en los esteros? Si comparamos esto con la exégesis europea del siglo pasado impresiona que ésta argumente como 'postulado' que la muerte violenta de Jesús se realizó de 'acuerdo a las Escrituras (Sal 22,31; 69; Is 53). R. Fuller afirma "nosotros no podemos postular la influencia de los elementos característicos de Is 53"<sup>10</sup> y H. Conzelmann aún en 1997, indica que "Jesús no se ha referido a sí mismo según Is 53. *Esto lo hizo por primera vez la comunidad, porque ella aquí encontró el significado de su muerte*"<sup>11</sup>. Una y otra vez la teología europea insistirá en la ausencia casi completa de antecedentes históricos, políticos y teológicos en la tradición judía acerca del sentido de la muerte del mesías cristiano. De tal manera que entre la confesión de la resurrección/exaltación de Cristo y el sentido su muerte, a juicio de la investigación bíblica europea, no se explica por la vida entregada en la lucha contra el escándalo de la injusticia sino por el uso apologético que hizo la comunidad post-pascual. Este sesgo incomprensible, posiblemente debido a la poca atención de la exégesis, al papel de la apocalíptica judía, vuelve irrelevante la lucha de los grupos marginales del judaísmo tardío y olvida que los términos de exaltación/resurrección se originan y desarrollan en contexto de persecución y martirio del pueblo siendo utilizados por textos apocalípticos, para los cuales, el problema de la exaltación/resurrección no responde en primer momento al menos, con la posibilidad de una supervivencia más allá de la muerte; sino que su núcleo radica más bien, en el escándalo que significó para el creyente, el triunfo de la injusticia en el mundo. Ciertamente, la vinculación entre la terminología de la 'resurrección'/'exaltación' y la lucha por la justicia de los mártires, representa un criterio hermenéutico fundamental que Sobrino explora. A partir de lo cual, desarrolla *principios hermenéuticos desde las víctimas* y que orienta nuestro artículo. A la verdad, en los textos apocalípticos no se habla 'víctimas' sino del 'pueblo' (12,2), por cierto, que son víctimas, perseguidos y asesinados. La expresión 'hay que volver a la apocalíptica' nos parece, coloca un punto de partida para comprender la esperanza de una exaltación se refiere no a la simple supervivencia más allá de la muerte, ni a la llamada a una estructura antropológica de la esperanza, ni de una apertura al futuro absoluto, sino acerca de la justicia de las víctimas, de los pobres, de los que lloran, etc. Por tanto, el lenguaje de la resurrección/exaltación se refiere a la praxis acerca del triunfo de la justicia en este mundo. Sobrino desarrolla esta premisa desde argumentos teológicos, con todo, en diversos momentos entrega argumentos exegéticos, los cuales, pretendemos profundizar con nuevos datos bíblicos.

### 1.3. Objetivos y metodología

El artículo pretende exponer que la hermenéutica bíblica Latinoamericana de los pobres tiene sus raíces en la hermenéutica bíblica desarrollada en el periodo del judaísmo tardío y en época cristiana. Esto lo demostraremos específicamente en relación a textos que citan los dichos de Is 52,13 y 61,1-2. Estos textos hablan del martirio y exaltación de los pobres; con lo cual, pretendemos responder a ese 'grito profundo que se extiende a lo lejos, que se oculta en las piedras y tiembla en los esteros' como testimonio que sube al cielo. Las reflexiones tocan dos elementos presentes en 'la notificación sobre las obras de Jon Sobrino'<sup>12</sup> (2007) a saber, el lugar teológico de los pobres (2) y el valor salvífico de su muerte (9). No pretende ser una 'defensa' de éste, sino que mediante un estudio de textos bíblicos, expone que el método de la hermenéutica bíblica Latinoamericana<sup>13</sup>, está enraizado en toda la tradición bíblica, para esto realiza una 'investigación ideológica'<sup>14</sup> entregando antecedentes propios de la apocalíptica judía que hablan del martirio del pueblo y de figuras paradigmáticas. Analizaremos los conceptos de lugar teológico, fractura o narrativa histórica y otros, estudiando la terminología de la exaltación en el libro de Dt-Isaias, Daniel y en la AscMoisés. Luego, mostraremos esto mismo en la fuente Q y en el relato de Jn 3,13, con el uso del término ἰψόω. aplicado al Hijo del hombre. En cada uno de estos relatos neotestamentarios, intentaremos rastrear las características específicas del método hermenéutico Latinoamericano utilizado en relación con el martirio de los discípulos y del Hijo del hombre por la justicia como presupuesto de la exaltación; y finalmente realizaremos algunas anotaciones hermenéuticas relativas a la hermenéutica bíblica.

<sup>10</sup> FULLER: 1965, 46.

<sup>11</sup> CONZELMANN: 1997,112

<sup>12</sup> CRISTIANISME E JUSTICIA: 2007

<sup>13</sup>RICHARD :1989

<sup>14</sup> MANNHEIM: 1941.

## 2.0 INTERPRETACIÓN BIBLICA Y MARTIRIO EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA

Durante la época del judaísmo tardío, movimientos apocalípticos marginales que desarrollaron una teología del martirio, mediante la cual pretendieron legitimar y movilizar la esperanza en un triunfo de la justicia y en el inicio de un mundo nuevo. Dicha teología se diferencia de otra, oficial presenta posiciones más conservadoras específicamente por su modo de interpretar los textos bíblicos. La lucha por la justicia se enmarca en el drama cósmico del final de los tiempos y el inicio de un mundo nuevo creado por Dios. Las características de este drama responden a la convicción del *incremento del mal* en la última época del mundo viejo. Podemos rastrear esta tradición en el movimiento enóquico y otros grupos apocalípticos.

### 2.1. Ideología oficial e contra-ideología apocalíptica

La investigación ideológica pretende poner en evidencia las relaciones entre nuestras estructuras mentales y las situaciones vitales dentro las cuales existen. Por esto, es tendemos presente la pregunta cómo una particular situación social produce o se relaciona con determinado tipo de formulación narrativa o interpretación. Referido a la teología apocalíptica, así como en el NT, es significativo que el relato de ángeles y hombres que viven en los cielos es muy relevante si consideramos el rechazo de la teología rabínica a cualquier tipo de representaciones antropomórficas de Yahvéh. Este rechazo también integra la censura contra cualquier reducción de la trascendencia de la majestad divina como podría ser la reflexión sobre una figura antropomórfica que realiza el juicio o un descenso de Yahvéh a la tierra. Esta diferencia muestra una relación ideológica, donde la teología apocalíptica es marginal y crítica a una religión oficial más bien racionalista, simbolizadas en el Templo de Jerusalén y que vemos representada en los targumim o en algunos pasajes de la septuaginta. Si comprendemos estas teologías como diferentes ideologías nacidas en el seno del judaísmo post-exílico, es posible afirmar que existió, ya desde el periodo del judaísmo tardío, una cierta 'ortodoxia' judía, evidente por lo que muestra la historia del canon, en relación a determinados elementos ideológicos como la legitimidad del templo, del sacerdocio, de la Ley, los ángeles, a la resurrección y otros contenidos considerados peligrosos para el monoteísmo judío y que llevó a finales del siglo I d.C. al rechazo de los libros llamados apócrifos. En relación a nuestro tema, algunos de estos aspectos conflictivos entre la teología rabínica y la apocalíptica radicaron en la validez de las instituciones socio-culturales como el templo, sacerdocio; el estatuto y función de los ángeles en relación con el destino escatológico de la creación.

### 2.2 La interpretación popular de Is 61,1-2

La interpretación realizada por comunidades esenias apocalípticas marginales alrededor de los años 165 a.C. -50 d.C., que viven dispersos en Palestina y Qumrán y que creen vivir los últimos tiempos. Durante el periodo del judaísmo tardío el texto de Is 61,1-12 es interpretado por el movimiento esenio en al menos tres textos: 11QMelq, 20; 4Q521, 12 y 1QH<sup>a</sup> col XXIII, en vista de legitimar las expectativas escatológicas de sus correspondientes grupos. Los textos de 11QMelq, 20 "Y el mensajero de buenas noticias que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... 'consolará a los afligidos'..."; 4Q521, 12 "el proclamará buenas nuevas a los pobres..."; 1QH<sup>a</sup> col. XXIII fr. 1 "...un heraldo (מבשר) de tu bondad, para proclamar a los pobres la abundancia de tu compasión,... los de espíritu quebrantado, y a los que están de duelo eterna alegría". El último texto demuestra que el profeta escatológico de Is 61,1 pertenece a una tradición martirial que incluía tanto la predicación de buenas nuevas a los pobres como el destino martirial. En efecto, en 1QH<sup>a</sup> encontramos un pasaje que recuerda las confesiones de Jeremías: "tú me has puesto como un reproche y burla de los traidores... he llegado a ser el objetivo de calumnias de los labios de los hombres violentos, motivo de burla de sus dientes y he llegado a ser el hazmerreir para de los impíos y la asamblea de los malvados está levantada contra mí" (col. X, 10-12;32-33); más adelante, en Col. XIII, 20-39: "agonía y penas me

rodean”, ‘planean intrigas’, etc. Y como si fuera poco, de la misma manera que Jesús posteriormente, el Maestro de Justicia cita los salmos 22, 2; 42,6 y 69.

Para estas comunidades, el texto de Is 61,1-2 tiene como función hermenéutica, tres elementos:

- 1) designa la intervención escatológica de Dios
- 2) identifica históricamente al profeta escatológico;
- 3) muestra quiénes son los sujetos escatológicos del reino de Dios

La comunidad esenia es una comunidad perseguida y marginal al culto jerosolimitano y la intervención de los gobernantes romanos.

Así como otras comunidades apocalípticas, la comunidad de Qumrán creyó vivir el último periodo de la historia, lo cual constituye una ruptura epistemológica a partir de la cual interpretan las Escrituras. La comprensión escatológica de la historia se refleja en la convicción del principio de ignorancia que se revela en 1Q27 (1QMyst) fr.1 col I, 2: los impíos “no conocen el misterio futuro no comprenden las cosas antiguas. Y no saben qué les va a suceder; y no salvarán sus almas del misterio futuro”. Además, es significativo que según muestran los textos de Qumrán, el Maestro de Justicia fue perseguido y sufrió al menos el intento de asesinato y en relación a la interpretación bíblica, según el texto de 11Melq interpreta el pasaje de Is 61,1-2 aplicando al Maestro de Justicia el rol del profeta escatológico ungido por el Espíritu. Esto muestra que la comunidad se apropió de este texto, y refleja que estas comunidades creyeron que los textos proféticos estaban escritos para ellos.

### 2.3. Interpretación bíblica popular del Dt-Isaías 52,13

Otro ejemplo de lectura popular se produce en la tradición proveniente de los textos isaianos que hablan del siervo de Yahvéh, profeta escatológico, esta interpretación desarrolla el tema de la exaltación y justicia del siervo de Yahvéh que ha sido oprimido y despreciado. El texto canónico de Is 52,13 utiliza el verbo ירומם (exaltar), para describir el triunfo final del siervo. Durante el periodo del judaísmo tardío el término ירומם, es usado para narrar *la persecución y humillación de los pobres/mártires en los últimos tiempos*, así p.e. en el texto de LXX Dn 12, 3 “en aquel día será exaltado ὑψωθήσεται todo el pueblo que esté escrito en el Libro”. Este mismo tenor lo encontramos en un relato contemporáneo, no canónico de *AscMoisés* 10,9: “...y Dios te exaltará (Israel) y hará vivir en las estrellas del cielo”. Es importante subrayar que se trata de una *narrativa histórica, una fractura*, dentro del lenguaje del judaísmo oficial, es decir, se trata del pueblo que narra su persecución y la injusticia que sufre por introduciendo el texto de Is 52-53. El texto del Dt-Isaías sirve como ‘espejo’ y ‘profecía’ de una praxis histórica que está en curso pero que se espera que sea transformada por la justicia divina.

Interesa notar varios elementos: 1) La expresión tiene un sentido colectivo, está en relación a la resurrección escatológica no de un individuo sino del pueblo mártir, mencionado por cada relato. El texto de la LXX traduce מליט ‘liberar’ según el texto masorético por ὑψωθήσεται ‘exaltar’ teniendo como sujeto al pueblo martirizado de los santos; 2) el sujeto de quien se aplica este verbo es alguien que ha sido oprimido y hecho callar violentamente; el siervo no dice nada, son sus propios enemigos en un relato retrospectivo, desde el final, quienes narran el triunfo del siervo; 3) el cambio מליט ‘liberar’ por ὑψωθήσεται no está motivado por corregir una interpretación demasiado histórica de la liberación anunciada por el autor apocalíptico de Dn 12, 2 sino por querer introducir en una *narrativa histórica*, el paradigma isaiano del siervo de Yavhe; sin duda, se trata de una relación más interna, no sólo es el vínculo entre apocalíptica y justicia sino que se trata de comprender que el texto de Dt-Is sirvió de clave hermenéutica previa al cristianismo para vislumbrar el triunfo de la justicia<sup>15</sup>; 4) pero además, el ‘lugar teológico’ para hablar de la exaltación, como lo menciona, tanto del libro de Enoch, Daniel y *Ascensión de Moisés* es la

<sup>15</sup> SOBRINO: <sup>2</sup>1993, 260.

*convicción de vivir los últimos días* en la cual la persecución y el martirio que sufren los líderes (maskilim) o el pueblo es un signo de la llegada del reino. Esta convicción es una 'ruptura epistemológica'<sup>16</sup> que revela una clave ideológica que diferencia una interpretación de la historia y de las Escrituras diversa a la que realiza el judaísmo oficial. Estos grupos creyeron no sólo que la profecía no había cesado, como lo afirmaba otros grupos, sino que aún más creían que todos los profetas y las Escrituras habían sido redactados 'para nosotros', esto es, en función de los miembros de la comunidad escatológica. De acuerdo a esta ruptura, el sentido profético del texto no se encuentra en el pasado, ni en el profeta, sino que el texto se vuelve autónomo con respecto a su autor, y se constituye en 'escrito profético' para la comunidad que lee el texto en situación de persecución.

A juicio de Nickelburg el texto de la *AscMoisés* 10, 9, es más cercano que Dn 12, 3 a la tradición de Is 52,13, ya que éste último habla de 'transformación a las estrellas' en cambio el texto de *AscMoisés* 10,9 trata de 'exaltación' como el texto isaiano. Nosotros vamos a añadir, a esta enumeración de Nickelburg la de 4Q491<sup>c</sup>. Tanto en el caso de *AscMoisés* 10,9 como en el de 4Q491<sup>c</sup>, encontramos una tradición la cual vincula la convicción que tras la persecución y sufrimiento sucede una futura exaltación (מָוֶן/יְשׁוּבָה), esquema que encontraremos aplicado en el cuarto evangelio a la figura del Hijo del hombre. A diferencia de *AscMoisés* 10,9 y Dn 12, 3 donde se trata del pueblo de los santos, tanto en 4Q491<sup>c</sup> y luego en Jn se trata de un personaje, el profeta escatológico/Hijo del hombre, solo en 4Q491<sup>c</sup> el siervo de Yahvéh, como Jeremías narra sus sufrimientos, pero utilizando los salmos y textos proféticos. Estos datos postulan claramente que la terminología de la transformación en estrellas/ exaltación pertenece a un contexto de persecución y martirio de los maskilim/ pueblo que da su vida al servicio de la justicia divina, o como se muestra más claramente en Qumrán al servicio del pregón profético de Is 61,1. Se requiere preguntar a esta altura si esta terminología de la exaltación y el uso común de (מָוֶן/יְשׁוּבָה), expresa su uso en el NT representa una contraideología similar.

### 3.0 LECTURA POPULAR Y MARTIRIO EN EL NT

La hermenéutica bíblica desarrollada por diversos teólogos de la liberación como I. Ellacuria y J. Sobrino desarrollan algunos títulos cristológicos en relación con la cuestión de la justicia<sup>17</sup>, a esto se debe su identificación del siervo de Yahvé, con los pueblos del tercer mundo: "ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvéh"<sup>18</sup>, y "los pueblos crucificados grandes mayorías, millones de seres humanos, asesinados injusta e indefensamente, en la forma lenta del hambre o en la forma violenta de la barbarie, el siervo de Jahve en nuestra historia"<sup>19</sup>. Ambos siguen los resultados de la exégesis europea que hemos mencionado anteriormente<sup>20</sup>, pero como ya hemos señalado en la parte anterior, durante el periodo del judaísmo tardío, existe una tradición del martirio del pueblo y de sus líderes que elaboraron una *narrativa histórica*, pertenecientes a grupos marginales, por medio de los textos de Daniel; Dt-Isaías; TestAbraham en los que apropiándose figuras y acontecimientos del pasado, se identifica tanto al pueblo como a figuras individuales (éxodo, el siervo de Yahvéh, Abel, Adán y al Hijo del hombre), en vista de legitimar y movilizar la convicción de una exaltación de estos grupos, sobre el triunfo de la justicia divina.

Esta *tradición del martirio* aparece atestiguada en múltiples textos cristianos que serán perseguidos, hostilizados y asesinados por otros sectores o autoridades judías (ver Mt 5,10; 13,21; Mc 4,17; Hch 22,4; Jn 15,20; 1Co 4,12; Gal 6,12). Esta tradición, es el presupuesto hermenéutico de las afirmaciones sobre la exaltación/resurrección de Cristo y los cristianos. En el ámbito de la cristología joánica, no es casual, la reiterada insistencia en el ambiente de

<sup>16</sup> Cf. GUTIERREZ: 1982, 43; SOBRINO: 1984, 40.

<sup>17</sup> SOBRINO: <sup>2</sup>1993, 256; <sup>2</sup>1982,252. Sobrino remite reiteradamente a los textos de Mt 12,13;Hch 3,13.26;4, 27.30

<sup>18</sup> <sup>2</sup>1982,251; *Revista Latinoamericana de Teología* N° 66, septiembre- diciembre 2005.

<sup>19</sup> 2002: 10 (Conferencia en la Universidad de Córdoba, Argentina)

<sup>20</sup> HÜNERMANN: 2007,272; ELLACURIA: 1990,210-211.

complot y hostilidad que rodea a Jesús y a la comunidad. Aún más, es necesario contextualizar ideológicamente en este ambiente la terminología utilizada en el evangelio acerca del discípulo joánico caracterizado como 'mártir' y su rol de 'testimoniar para que crean'. Esto se aplica de manera particular a la terminología del discípulo amado, testigo del martirio de Jesús.

### 3.1. Lugar teológico en la fuente de los dichos

En la investigación exegética se contextualiza la fuente de los dichos como una comunidad itinerante o que responde a una comunidad que vive el radicalismo. Sin embargo esta opinión va cambiando al constatarse que se trata de una comunidad que está 'contextualizada como perseguida y martirizada'. Este estado de cosas se aprecia en su cristología, pues llama la atención que la opinión tradicional afirma que la fuente de los dichos no contiene aspectos referidos al sufrimiento del Hijo del hombre. Aun más, F. Hahn sostiene que este grupo de dichos del Hijo del hombre son los más tardíos y en relación a los dichos presente del Hijo del hombre sostiene: 'todas las palabras vistas del Hijo del hombre provienen de la redacción' y de suelo helenista<sup>21</sup>. Otros autores, p.e. por J. Gnilka (1998, 148) señala que las referencias a la persecución y destino violento es comprendido como una 'mezcla de concepciones ya existentes, perdiendo además su fuerza originaria'. Un paso significativo en esta posición la coloca Chr. Tuckett y E. Meadors, el primero señala que "*la afirmación que Q no conoció el sufrimiento de SM necesita algunas modificaciones*"<sup>22</sup>. Lo mismo, G. Theissen y E. Meadors<sup>23</sup> quien critica a Tödt indicando que "su esquema falla tomando en consideración los diversos retratos que aparecen en Q y en los cuales no sólo presenta la imagen del Hijo del hombre rechazado" por su generación sino como la señal de negatividad<sup>24</sup> (Lc 7, 34; Mt 12, 40). Si atendemos a algunos de los dichos de esta fuente en diversas oportunidades se menciona a Juan el bautista y al Hijo del hombre como perseguidos<sup>25</sup>, así p.e. en Lc 7,32-35:

"...Semejantes son a los muchachos sentados en la plaza, que se gritan unos a otros y dicen: "les tocamos flauta, y no bailaron; les entonamos canciones de duelo y no lloraron". 33 Vino Juan el Bautista, que ni comía pan ni bebía vino, y dicen: "Demonio tiene". 34 Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: "Este es un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores". 35 Pero la sabiduría es justificada por todos sus hijos".

El relato está en relación al v.21 donde se establece entre el contraste del destino martirial de Juan el Bautista y el anuncio de buenas nuevas a los discípulos de éste. Esta misma perspectiva encontramos en el dicho de Lc 11, 49:

"Por esto, la sabiduría de Dios también dijo: "Les enviaré profetas y apóstoles; y de ellos, a unos matarán y a otros perseguirán; para que de esta generación sea demandada la sangre de todos los profetas que ha sido derramada desde la fundación del mundo 51 desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, quien pereció entre el altar y el santuario. Así os digo, la sangre de ellos será demandada de esta generación."

considerando esto podemos decir que existió una tradición en Q, según la cual los enviados de Dios son hijos de la sabiduría "asesinados y perseguidos" y además que la sangre de los profetas derramada será demandada...esta secuencia se asemeja a la tradición del martirio de los profetas y apóstoles pareciera que guarda relación con la teología del martirio presente en texto de Qumrán como 4Q491<sup>c</sup>, en la cual se presupone el envío de profetas en los últimos tiempos y el destino de sufrimiento y persecución antes de su exaltación a los cielos. En directa relación a esta tradición judía, el relato de la fuente de los dichos, Lc 11, 51 par Mt 23, 35 menciona que Jesús señala a Abel como el protomártir de la historia y considera su asesinato en la línea de la

<sup>21</sup> HAHN: <sup>5</sup>1995,45.

<sup>22</sup> TUCKETT: 1996, 253.

<sup>23</sup> THEISSEN:1985;MEADORS: 1997,134

<sup>24</sup> SOBRINO: 2006, 30.

<sup>25</sup> (p.e. Lc 6, 12.20; 7,34; 10,13-15; 14,27)

persecución y muerte violenta de los profetas. Como ya hemos desarrollado, la figura de Abel como el protomártir en la literatura apocalíptica judía. Tuckett explica esto por un recurso a la tesis de O. Steck<sup>26</sup>. Pero la tradición deuteronomista desconoce el destino final del profeta asesinado. Además Tuckett no atiende al hecho que Abel ha sido integrado en la apocalíptica como juez escatológico<sup>27</sup>. Estos testimonios, por tanto, muestran la convicción de que los enviados y profetas luego de sufrir la persecución y ser perseguido son exaltados a los cielos, cuestión que está ausente de la tradición deuteronomista. Al parecer, según nuestra opinión, la fuente de los dichos contiene suficientes antecedentes que apunta a que *el lugar teológico* desde el cual desarrolla su figura de Jesús es la situación de persecución y martirio y considera el destino de Jesús y Juan bautista en el contexto del destino violento de los profetas y de su futura exaltación. Pero ¿cómo la fuente de los dichos relaciona la exaltación con el tema del triunfo de la justicia?

### 3.2. Interpretación bíblica popular del dicho Lc 7,22//Mt 11, 4-6

En los escritos del NT, el término justicia es sinónimo de Reino de Dios, aunque también recibe diversos significados. Para K. Kertelge: "...la justicia de Yahvéh es el comportamiento de Yahvéh que se atiene al pacto. En el pacto Israel experimenta la justicia de Yavhéh como condición de su propia existencia"<sup>28</sup>...la justicia de Yahvéh se revela en la asistencia concreta en las necesidades de la vida, en la vindicación de los que han sido desposeídos de sus derechos, de los oprimidos y de los pobres (Sal 35,24; 5,9; 7,9; 9,5). En el juicio Dios vindica el derecho de las víctimas, les proporciona salvación. "en el Dt-Is, la justicia engloba el cambio esperado: ese cambio que ha de traer la salvación"<sup>29</sup>. En la apocalíptica la justicia de Dios "se convierte en expresión del juicio escatológico de Dios con el doble efecto de la salvación y justificación de los que le son fieles y la condenación y retribución punitiva de los 'injustos'"<sup>30</sup>

Atendiendo a este significado de justicia podemos ver que esta comunidad considera la justicia bajo la perspectiva ideológica de la apocalíptica que venimos comentando. Es importante aclarar un error habitual al caracterizar el mensaje de Juan el bautista como un mensaje de juicio y colocar en cambio el mensaje de Jesús en la categoría del reino o de la gracia. Tanto el tema del juicio como del reino apunta a un mismo área de contenidos pues en Oriente el que juzga es el rey y el gobierna es el juez (!). Además en la fuente de los dichos el Hijo del hombre es caracterizado fundamentalmente como juez escatológico (Lc 17,26// Mt24, 37) y señal de escándalo (Lc 7,22; 11,49; 13,24). Dicho esto, es interesante en vista de nuestra interpretación popular de la biblia, notar que la fuente interpreta el texto de Is 61,1 en al menos dos lugares (ver 7, 22; 6,20). El primero, en el texto de Lc 7,22//Mt 11, 4-6, que pertenece a Q, trata del envío de los discípulos de Juan:

"Y respondiendo Jesús les dijo: --Id y haced saber a Juan las cosas que oís y veis: 5 Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son hechos limpios, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres se les anuncia el evangelio. 6 Y bienaventurado es el que no se escandalizan en mí."

Es significativo en este dicho de la fuente, el mensaje gratuito de los signos del reino tienen una connotación de escándalo (v.6), nosotros diríamos una fractura, de la misma manera que lo es la señal del Hijo del hombre (Lc 11,30); se puede apreciar en esto una diferencia ideológica importante, pues no era evidente el reconocimiento de estas señales como signos de la llegada del eschaton, lo mismo se coloca en evidencia el dicho de Lc 10,21 "... Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, *porque escondiste estas cosas de los sabios y entendidos* y las has

<sup>26</sup> STECK: 1967.

<sup>27</sup> TestAbraham 7,13 "...es el hijo del primer hombre creado, aquel que es llamado Abel...se sentó para juzgar a toda la creación y para examinar a justos y pecadores, porque Dios a dicho: no soy yo quien juzgara el mundo, sino cada hombre será juzgado por otro hombre"

<sup>28</sup> KERTELGE: Dikaiosine, 992, H. BALZ (eds): 2001 (DENT I).

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.



revelado a los niños". El principio epistemológico de la apocalíptica judía, lo llamamos *principio de ignorancia* y es recogido en la fuente de los dichos, así como en los demás escritos neotestamentarios, según el cual el mismo reconocimiento de los signos de la presencia del reino es una revelación gratuita del Padre a los elegidos y que ocultó a los injustos. Este conocimiento de la acción de Dios otorgada por Dios a los excluidos, fue oculto incluso a los profetas y justos del AT, así como a los poderosos y sabios, ahora es revelado en los últimos días a los 'niños'. Este dicho representa entonces una nueva narrativa, una fractura en las expectativas ideológicas de la sociedad judía y además es importante hacer notar que dicha 'revelación' posee una clara connotación ideológica, pues a la luz de textos de la fuente (Mt 23,13 y Lc 7,30; 11, 46. 52) se puede comprobar que el pueblo pobre no poseía éste saber que legitimara dicha pretensión. Esta revelación pues refleja un criterio selectivo y democrático; selectivo, porque el reconocimiento significa constitución de sujetos históricos, mientras que su no aceptación significa una automarginación de la salvación; democrático, porque es abierto a todos, sin mediación como relación directa entre Dios y el creyente.

El segundo, es el relato de las bienaventuranzas de Lc 6, 20: "Y alzando él los ojos hacia sus discípulos, decía: Bienaventurados vosotros los pobres οἱ πτωχοί, porque vuestro es el reino de Dios...". Los movimientos marginales del judaísmo primero y la sociedad helenista de Lucas, creyeron ver, de acuerdo a la expectativa formulada en el texto de Is 61,1-2, la irrupción de la justicia divina, el fin de una sociedad marcada por la marginación. Esto es una fractura, pues explica que desde sus orígenes, el cristianismo se apropió de esta esperanza profética presente entre samaritanos, esenios y círculos marginales, al señalar que la justicia de Dios le pertenece a los excluidos.

La justicia de Dios de acuerdo al texto de Is 61,1, que habla de los signos escatológicos del profeta ungido por el Espíritu, anuncia buenas noticias a los pobres, liberación a los cautivos, luz a los ciegos, *convirtiéndolos en sujetos sociales* en un contexto en que se esperaba que los protagonistas fuesen otros sectores de la sociedad judía. En este sentido es fundamental hacer notar que se comete un error teológico al hablar de *los pobres como destinatarios* de la Buena Nueva, cuando en realidad los textos hablan más bien que éstos *son los protagonistas* del Reino. De acuerdo a los hallazgos realizados en Qumrán, hay testimonios (ver 11QMelq, 20; 4Q521,12; 1QH<sup>a</sup> col xxiii) de que el texto de Is 61, 1-2 se comenzó a utilizar a mediados del siglo II a.C., desarrollando una función hermenéutica caracterizada por tres elementos: primero, designa la intervención escatológica de Dios; segundo, identifica históricamente al profeta escatológico; tercero, identifica quiénes son los sujetos escatológicos del reino de Dios (ver Mc 2,16). El anuncio escatológico del reino según el texto de Is 61,1-2, refleja la ya mencionada 'ruptura epistemológica' que invierte el orden 'natural' de una sociedad injusta. Expliquemos esto. No era obvio que los pobres, oprimidos, cautivos, ciegos, cojos fueran el 'lugar teológico', de hecho, distintos grupos se atribuían la prerrogativa de ser los 'elegidos' del eschaton divino. A esto se debe que en el NT se mencionan 'listas de sujetos escatológicos' (ver Lc 7, 21s). La finalidad de los relatos de milagros como el mensaje de las bienaventuranzas, se hacen eco de esta epistemología identificando históricamente a dichos sujetos.<sup>31</sup>

Pero si los sujetos escatológicos son los excluidos y pobres esto expresa un aspecto importante. El anuncio del evangelio sobre la justicia apunta a desarrollar una fractura dentro del relato social, se trata de un nuevo *relato o proyecto social*. Entre imágenes utópicas y praxis de liberación existe un vínculo esencial, Jesús no entrega una doctrina, ni definiciones del reino, diciendo poco, sugiere mucho. Las imágenes utópicas del anuncio del reino no caen en la esfera individual o íntima sino que pretenden desarrollar una dinámica social. El relato del reino es sugerente porque se dicen desde la injusticia pero se refieren a un futuro por venir, incompleto. Esta dinámica social refleja un liderazgo de los propios discípulos donde se le promete juzgar a las doce tribus, de manera similar a lo que se esperaba en la comunidad de Qumrán, p.e. (ver 1Qpls<sup>a</sup> fr. 2-6 col. II; Is 10, 22), "vosotros que me habéis seguido os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel". Y de manera similar, los apóstoles no por casualidad son pobres y el mismo Jesús fue pobre y murió como pobre (ver Mt 19, 28; 4, 18). Y la comunidad esenia se denominaba a sí misma como 'los pobres' (4Q163 fr. 21, 7 y 4Q171 col.

<sup>31</sup> Cf. COLLINS: 1984, 17.

III, 6,). El peshar 4Q171, habla de la comunidad perseguida por 'la casa de Judá que planea destruir a estos que observan la ley ...intentan tomar al sacerdote y a los miembros de la asamblea en el periodo de prueba que viene sobre ellos'; en Col II, 6-10 repite el Sal 37:11: "y los pobres poseerán la tierra y tendrán gozo en plenitud" e interpreta la cita, "Su interpretación concierne a la congregación de los pobres que sufrirán el periodo de la ira y serán rescatados de todas las redes de Belial, etc"

Hagamos un sumario: primero, el mensaje de Q, presupone una comunidad perseguida y martirizada que cree vivir el eschaton en el cual se produce la 'inversión cósmica' (ruptura epistemológica) realizada por Dios como producto de su juicio. Esta inversión supone una hermenéutica bíblica que agrupa textos proféticos como el texto de Is 61,1-2 que anuncia buenas nuevas a los pobres, liberación a los oprimidos, exaltación a los humildes; segundo, la fractura de textos proféticos como Is 61,1 aplicados a gente marginal, significa una ruptura social y epistemológica gracias a la cual los pobres son sujetos del eschaton y que es ocultada a otros grupos sociales. Por consiguiente esta ruptura implica lo que hemos llamado '*principio de ignorancia*' esto es la revelación de la acción de Dios a los pobres es oculto a los poderosos y revelado a la gente sencilla. La predicación de la justicia divina muestra una epistemología que tiene una carga utópica innegable que es predicado a sujetos que están situados al margen del sistema social y religioso y que están sufriendo la injusticia en este mundo. Los signos y señales anunciadas al bautista, quien también está en una situación de martirio, se le relata el anuncio de los signos escatológicos del reino. Tercero, desde una perspectiva hermenéutica, la utopía está anunciada desde el *lugar teológico de aquellos que se les niega la voz, de los pobres, perseguidos, los que sufren toda suerte de injusticia.*

### 3.3. Lugar teológico en la escuela Joánica

En el cuarto evangelio encontramos indicadores que hablan de una tradición martirial, plasmados por medio de la ideología apocalíptica del Hijo del hombre. En múltiples ocasiones se menciona el clima de hostilidad que rodea a Jesús y a los discípulos. Éstos son odiados por el mundo (Jn 17,14); excomulgados de la sinagoga (9, 42. 34) o matan a uno de sus seguidores (12,10). Pero esto tiene su origen en el clima conflictivo que rodea al mismo Jesús: lo persiguen (5,16); intentan apedrear (ver Jn 8,59; 10, 10.31), matar (5, 19; 7,1; 11,53); lo acusan de blasfemar el nombre de Dios (Jn 10, 33. 36; 5,18). Esta hostilidad encuentra razón en el mismo Jesús "Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán" (15,20). Esta reiteración no es coincidencia sino que muestra una condición del lenguaje de la comunidad. La situación de persecución actúa como *lugar teológico que produce una fractura del discurso relativo a los portadores de la salvación.* Llama la atención cómo la investigación en torno al Cristo joánico ha desatendido este carácter conflictivo y contextual de la figura del Hijo del hombre joánico. De tal manera que se habla de una 'cristología de la exaltación' <sup>32</sup> como si fuese posible diferenciar aquella, de otra, relativa a la muerte de Cristo. Unos creen que el uso del verbo  $\upsilon\psi\acute{o}\omega$  'exaltar', está referido a una exaltación al cielo y otros, en relación a la muerte en Cruz. Pero es casi inexistente la atención al uso ideológico de este verbo ( $\upsilon\psi\acute{o}\omega$ ) en textos relativos a los relatos de persecución y martirio judío como lo encontramos en Dn 12, 2; *AscMoisés* 8.9-10 y 1QH<sup>a</sup>;4Q491<sup>c</sup> y que nosotros hemos señalado en el artículo de Veritas (2011). Pero además, cuando se centra en el sufrimiento del Hijo del hombre su atención gira sólo en el texto de Dn 7,9-10.

### 3.4. La hermenéutica bíblica de la comunidad joánica

La comunidad joánica realiza desarrolla la cristología del Hijo del hombre en relación a textos isaianos del Siervo de Yahvéh y al igual que la comunidad de Qumrán, la convicción del profeta escatológico, se apoya recurriendo a los textos de Is 61,1 y 42,1<sup>33</sup>. Esto mismo se comprueba constatando que la expectativa del profeta escatológico está centrada en torno de la comunicación del Espíritu santo según los textos de Is 42,1 y 61,1. Si notamos con atención el

<sup>32</sup> BLACK: 1969; SCHNACKENBURG: 1999

<sup>33</sup> Cf. REIM: 1974, 164-187.

papel del Espíritu santo es central en el plan narrativo del cuarto evangelio. Richter sostiene que "la propiedad del espíritu del ebed Yahveh se puede entender como un rasgo mosaico".<sup>34</sup> Esto refleja una misma matriz ideológica.

La cristología del Hijo del hombre del cuarto evangelio se basa en la interpretación del texto de Is 52,13, y el uso del verbo ὑψόω (exaltar), mediante el cual expresa la superioridad del martirio del Hijo del hombre en contra de las instituciones judías. Coloca además, como condición de la donación del espíritu el propio martirio (Jn 19,30). Como ejemplo, veamos el uso ὑψόω en el dicho de Jn 3,1; se trata de 'un hombre de los fariseos que se llamaba Nicodemo'. En el v.14 es dirigido a un representante judío (v.1), en la sección vv. 1-11 se expresa en primera persona; en cambio en el v.11 muestra un cambio de primera persona singular a otra de primera persona plural. La sección vv.11-21 muestra el 'lugar teológico' de la comunidad, expresada en el estilo "nosotros", lo cual revela que es 'la comunidad joánica quien relata los hechos a nombre de Jesús' y Nicodemo representa al 'vosotros' de la sinagoga que ha excomulgado y asesinado a miembros del grupo joánico. En los vv. 10-11 muestra *el principio de ignorancia* característico de la lectura escatológica que hemos notado en los escritos apocalípticos "Jesús le respondió: -- Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto? 11 De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio". Nicodemo y con él los judíos están ciegos, no saben qué es eso del nuevo nacimiento, del nacer de arriba (ver Jn 9, 39; 12,40).

En la interpretación bíblica de Dt-Is 52, 13, en el v. 11, es significativa, pues muestra una comunidad que relee las escrituras del siervo de Yahvéh guiada por el Espíritu, en medio de un conflicto ideológico que requiere de una legitimación de su pretensión. El dicho de 3,11 es el primer dicho amen del Jesús joánico, en el cual la comunidad de mártires personifica a Jesús, y especifica que se trata del 'martirio de nosotros' (μαρτυρίαν ἡμῶν). De acuerdo a esto, los vv. 13-14, 'el estilo 'nosotros' es responsable del uso de ὑψόω, y μαρτυρέω': esto quiere decir, que este término está contextualizado ideológicamente en la crisis de la comunidad joánica con la sinagoga judía, alrededor de los 80. Además, es notable en este dicho del Hijo del hombre, la figura de Moisés aparece asociada a la del Deuterocioisaias a través del uso del verbo ὑψόω / ἵστη levantar', 'elevar'.<sup>35</sup> En este pasaje se funden otros dos textos: Nm 21,8 e Is 52, 13 y muestra claramente la fractura al aplicar los atributos del profeta escatológico a la figura del Hijo del hombre y a la comunidad joánica. El sentido del dicho radica, en la oposición Moisés-Hijo del hombre, éste es señal salvífica, como lo fue la serpiente, de tal manera que ya no es Moisés el que da la liberación sino el Hijo del hombre. De este modo el evangelista legitima al grupo joánico ante la sinagoga, sosteniendo que el testimonio/martirio del Hijo del hombre está por sobre la antigua alianza fundada por Moisés. Cada uno de los pasajes en donde se muestra el Hijo del hombre se pretende señalar la legitimidad y superioridad<sup>36</sup> del martirio del Hijo del hombre por sobre los grandes antepasados o instituciones judías. Paradójicamente, la superioridad de Jesús radica no sencillamente en la humanidad como lo ha señalado la exégesis europea, sino en su muerte en cruz.

#### 4.0 LA INTERPRETACIÓN POPULAR DE LA BIBLIA AYER Y HOY

En nuestra introducción hemos señalado que la experiencia de 'una miseria nueva', 'una queja que sube al cielo' remite a la experiencia de horror ante lo que 'nunca se había visto desde la creación del mundo'. El martirio de ayer y hoy tiene causas distintas pero se tiene en común un vaciamiento del valor de la justicia y de la vida de los pobres que no tiene comparación en el pasado. Se trata de una situación de pérdida creciente del valor de la vida de los pobres, de 'silencios forzados', 'voces excluidas', de un 'grito profundo que se extiende a lo lejos...', en el cual la pobreza se incrementa: 'el pobre se vuelve miserable'.

<sup>34</sup> RICHTER, 324-325.

<sup>35</sup> Cf. REYNOLDS, 122-127.

<sup>36</sup> Cf. LINDARS: 2001, 78-80.

Para el judío el martirio del pueblo significó una abominación y escándalo pues expresaba el triunfo de la injusticia en un mundo creado por el Dios justo (ver Ant 12, 5, 4; *AscMoisés* 8, 1).<sup>37</sup> Hoy día el martirio no se caracteriza como antaño por el desprecio de la vida de los pobres por parte de un Rey, sino que se trata del desprecio de la sociedad de consumo que no es una 'ley que responde a valores universales' sino una estrategia de poder de grupos sobre otros, ante lo cual todos los valores son subordinados.

#### 4.1. Lo que no es la exaltación en el capitalismo nihilista

La interpretación de la biblia que va acompañada de este sistema nihilista es el fundamentalismo como máscara, mentira como estrategia de poder tal como lo vemos en el integrista católico. La exaltación no se identifica con una doctrina cosificada, siempre igual y ciertamente no es una mercancía, pues incluso la exaltación como misterio en el capitalismo pierden relevancia en la forma integrista de exponerla: 'su discurso no tiene ningún contenido, sólo ritos' sin ningún valor de verdad aparte de la palabra absoluta del líder<sup>38</sup>.

Como hemos señalado la radical novedad que significa la Exaltación es expresado en términos negativos. El principio de ignorancia que hemos estudiado en el dicho de Lc 10,21 "...Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, *porque escondiste estas cosas de los sabios y entendidos y las has revelado a los niños*", como en Jn 3,11 así lo comprueba. Según este principio la exaltación no se identifica con artículo dogmático sino que ella es una revelación actual gratuita del Padre a los pobres y oculto a los poderosos e injustos. Este conocimiento de la acción soberana de Dios otorgada por Dios a los excluidos, ha sido oculto a quien ejercen el dominio económico y político, ahora ha sido revelado en los últimos días a los 'niños'. De la misma manera, Jn 3,11 *el principio de ignorancia* muestra que los mismos dirigente judíos '*no sabes esto del nacimiento del espíritu*' la comunidad joánica enseña por el contrario 'de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos'. Los 'Nicodemo' de hoy están ciegos, no saben qué es esto del nuevo nacimiento (ver Jn 9, 39; 12,40). En términos paulinos es 1 Co 2,9 "Cosas que ojo no vio ni oído oyó ni han subido al corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que lo aman".

De acuerdo a este principio, la Exaltación no es un contenido sino lo radicalmente nuevo a descubrir, se trata de la radical novedad que es dado *en el lugar teológico de los pobres y campesinos*. Ciertamente en cuanto memoria del pueblo de Dios, la misma sagrada Escritura y la historia de la Iglesia nos entrega aquello que celebramos cuando confesamos la Exaltación, sin embargo con propiedad, experimentamos aquella 'sinfonía inconclusa' que es la resurrección en nuestro propio compromiso por la Justicia en nuestros países. El martirio de los pobres por tanto representa una realidad escatológica que adquiere carácter de *fractura o signo decisivo y presente* ante el cual Dios discrimina y realiza el juicio definitivo. Es la señal de Jonás (ver Lc 11,30), un signo escatológico que lleva a la conversión, pues *no todos reconocen* en la historia los signos de la llegada del mundo nuevo, los sabios y poderosos de este mundo no reconocen al mesías crucificado (ver Lc 10,21; 1 Co 1,19-23).

En esta misma línea, el martirio de Jesús como evento escatológico, es *un signo de escándalo presente* que rompe la lógica del mundo e impide domesticar a Dios. Este sentido, la cruz de Cristo debe ser predicado también del martirio de los pobres, como grito que cuestiona nuestras representaciones ideológicas de Cristo y expresa hoy que no se puede hablar de la cruz de Cristo propiamente, si no lleva a enfrentar las causas históricas que la producen. Quisiera insistir que la cuestión del carácter escatológico del martirio de los pobres, pues la injusticia en nuestros países se mantiene gracias a la complicidad de las autoridades educativas, pero también de un modelo teológico que se hace de espaldas a la realidad de injusticia social de nuestros países o que a lo

<sup>37</sup>CARBULLANCA: 2009, 331-358.

<sup>38</sup>El carácter nihilista del integrista queda perfilado de una manera magistral por Karadima y sus discípulos: "Karadima reunió a unos 30 de ellos en la parroquia El Bosque y ante el Altísimo, el lugar más sagrado de la iglesia pues ahí están las ostias consagradas, juró que todo era falso. "De lo que se me acusa nada he hecho", les dijo, según recuerdan algunos de los presentes" (ver MÖNCKEBERG: 2010, 347)

más, mira a la teología europea sin medir las consecuencias entre el modo de hacer teología e injusticia. El martirio de los pobres libera a la teología de su 'cinismo' al reducir al ámbito de la piedad o a un acontecimiento pasado, el evento escatológico del martirio del Hijo de Dios.

#### 4.2. La fractura como el inicio de una praxis histórica de liberación

La fractura representa un quiebre dentro de una 'narrativa social' realiza por un grupo en vista de legitimar sus anhelos de justicia y libertad. Representa un primer lugar, una praxis histórica que irrumpe como neologismo o innovación del sentido de una realidad que emerge. La utilización de la terminología del martirio realizada por Sobrino se sitúa en este contexto. Para este teólogo hay dos tipos de martirio: 'los mártires jesuanicos', aquellos que han luchado activamente por la justicia y la defensa del pobre y 'los pueblos crucificados presencia del siervo de Yahvéh'. En nuestras reflexiones hemos visto que ambos sentidos están considerados en la Escritura, además quisiéramos señalar una tercera dimensión del martirio, a partir del principio cristológico que esgrime Sobrino en su cristología, acerca de la necesidad teológica de historizar la figura de Jesús "para teologizar a Jesús lo historizan"<sup>39</sup>. Sería necesario especificar que esta historización se realiza por medio de una fractura o narrativa histórica, es decir, no obstante que la finalidad es la historización del Cristo confesado, dicha historización se realiza mediante neologismos, apropiaciones, confesiones, relatos, dichos. Siguiendo este principio y aplicado a la realidad del martirio de los pobres en la Escritura, el lenguaje del martirio es un contra-lenguaje, aplicado a los que sufren una muerte violenta, o que viven una situación de opresión y exclusión; pero además, se trata de un relato oprimido, un grito inarticulado, una demanda, 'una queja doliente' que se abre paso en relatos breves, dichos, metáforas, refranes, mediante el cual el pueblo pobre o sus líderes se identifican y elaboran su proyecto o imágenes del futuro salvífico, con el fin de impulsar o animar la esperanza de su pueblo.

Las reflexiones expuestas nos ayuda a comprender cómo el pueblo oprimido ha utilizado diversos textos bíblicos o ajenos a la tradición 'canónica' como lo es la tradición enóchica, 'fracturando' los textos, con el fin de realiza su propio relato; dentro de la tradición bíblica el pueblo martirizado ha utilizado, a partir del siglo II a.C. los textos de los salmos, de los profetas, sobre todo el texto de Is 52, 13 ha recibido una atención especial. El uso de figuras como Adán, Abel, Moisés expresa una 'fractura' o apropiación que propone una nueva narrativa histórica: una nueva creación, una nueva justicia o un nuevo éxodo; podríamos decir, el martirio expresa esto, una nueva historia utópica en donde las víctimas generan un espacio social. Algo similar podemos decir de la cita de Dn 12,2 y *AscMoisés* 10,9 que emplean el término ἕψω / ירום, mediante el cual el pueblo profetiza su propia y futura exaltación; hemos comprobado que tanto en los textos bíblicos y parabíblicos esta narrativa alterna tanto el uso colectivo e individual y que refleja un uso que pretende legitimar su esperanza ante otros grupos. Esto mismo lo hemos comprobado en el cuarto evangelio, la exaltación se predica no de todos, sino del crucificado, de esto se desprende, que ser mártir expresa tener algo que decir, algo que narrar sobre la Palabra de Vida: "lo que hemos oído, lo que hemos visto, lo que palpamos nuestras manos...". El cuarto evangelio ha utilizado el término ἕψω ideológicamente para expresar una fractura: lo más sublime para Dios no está expresado en ninguna grandeza humana, ni institución judía, sino en la historia solidaria hasta la muerte del Hijo del hombre. En este sentido la teología neotestamentaria no debe ser una racionalización del dato bíblico sino la memoria de una fractura, que responde a la irrupción del pobre en la historia de la humanidad. Por consiguiente, no sólo parece justificado decir que en vastos sectores de nuestra Latinoamérica se vive una situación de martirio debido a razones de injusticia económica o política, sino que aún más se debiera insistir en la necesidad atender, reconstruir y recuperar teológicamente, el relato de los excluidos. Esta dimensión narrativa de una Iglesia de los pobres es fundamental rehacerla en nuestros países en los que se ha hecho desaparecer las organizaciones populares o se ha eliminado a los líderes populares; se requiere avanzar en una Iglesia capaz de escuchar y articular los relatos populares. Se requiere una acción pastoral que integre las voces silenciadas de nuestro pueblo para generar cambios históricos. El libro de Saramago *Ensayo sobre la*

<sup>39</sup> SOBRINO:<sup>2</sup>1993, 87

*ceguera*, muestra lo que nosotros hemos llamado fractura o 'narrativa histórica'. Saramago escribe su relato no respetando la gramática, en su relato no hay puntuación utiliza la mayúscula faltando a todas las reglas conocidas, etc. La única, que no pierde la visión es una mujer, una doctora, todos los demás son ciegos. Esto es similar a lo que encontramos en 'los rayados' de jóvenes marginales de nuestras ciudades ZFT1033, CJ2OP, QzIPK88x o lo que realiza la teología de género, al insistir machaconamente en un cambio de género en las palabras, hasta ahora sólo masculinas como la palabra President(e), por eso ahora se dice 'LA PresidentA', pero ¿Por qué se dice LA presidenta, LA teologA y no se dice 'LA pobra, LA cesantA?. O ¿porqué hay tantos relatos entre los pobres que habla de *la mala suerte*? Está claro, se trata de una praxis histórica incoada por generaciones en nuestro pueblo campesino y pobre que refleja el 'síndrome de la desesperanza aprendida'.<sup>40</sup> Se debe sencillamente a que todavía falta constituir a los sujeto del reino para una praxis histórica de modo que cambie el paradigma lingüístico, porque detrás de las palabras hay siempre una praxis histórica, se trata de 'fracturar el lenguaje' mediante una praxis de liberación, y conjugar el verbo 'mujer', el verbo 'mapuche', el verbo 'pobre' de tal manera que amanezca la esperanza para estos grupos. Esto es lo que insiste la hermenéutica bíblica de la Liberación, de la misma manera que en tiempos bíblicos, que se hizo respecto de la terminología de Abel, de las 'sangres derramadas', así como el uso del lenguaje de la 'exaltación' las cuales han sido conquistas y apropiadas por el pueblo.

#### 4.3 Entonces ¿cómo hablar de la exaltación hoy?

En nuestro estudio hemos puesto en evidencia el desconocimiento de la hermenéutica bíblica que muestra la 'Notificación'. En efecto, los relatos míticos de Abel o del Hijo del hombre que hablan de una exaltación crecen y se elaboran en grupos marginales al judaísmo oficial en un ambiente de hostilidad y de persecución. Como hemos comprobado, la identificación con personajes o eventos mitológicos se produce a partir de la convicción de vivir los 'últimos tiempos', lo cual, como hemos señalado, representa 'un lugar teológico' o una 'ruptura epistemológica' evidente, que tiene como finalidad cambiar el modo de entender y entender-se en la historia, y por consiguiente, la praxis del creyente de manera que éste vive la esperanza de la inminente venida de Dios. Tanto las denominaciones de nuevo Adán, Abel, Hijo del hombre, así como de motivos como el nuevo éxodo, nueva alianza, proviene de una contra-ideología, registrada no sólo en fuentes bíblicas sino en textos que la propia Iglesia consideró apócrifos. El esquema ideológico del martirio mediante el cual se formularon las confesiones cristológicas del NT son asumidas, como momento interno, adecuado para formular y legitimar la confesión de la supremacía del Hijo del hombre por sobre grupos judíos antagónicos. Así, tanto ayer, como hoy toda teología se realiza desde una situación histórica determinada, con una particular ideología o perspectiva que pretende legitimar sus particulares intereses.

Se requiere comprender que la teología de la liberación en su fundamentación de los *Loci Theologici* se funda radicalmente en la hermenéutica bíblica. Las identificaciones con Abel, el Hijo del hombre o el siervo de Yahvéh son por consiguiente una la fractura o narrativa histórica que como momento ideológico anima a los mártires a la búsqueda de un mundo nuevo. Estos movimientos no tienen como finalidad racionalizar su fe, sino que vincula el relato mítico como un momento interno de aquello que se espera de Dios. En nuestros días, si para Bultmann la solución de la ruptura se fundamenta en una interpretación existencialista del mensaje del NT, erradicando la representación mítica de la realidad que muestra el NT. Vemos que la hermenéutica bíblica desde los pobres se asemeja a la practicada por grupos apocalípticos y cristianos, pues como lo afirma E. Schillebeeckx, el proyecto hermenéutico de Bultmann es una 'hermenéutica teórica', ya que sostiene que el pasado debe ser interpretado a la luz del presente, pero no alcanza a comprender que 'el futuro no puede ser teóricamente interpretado, esto debe ser hecho en la praxis humana'.<sup>41</sup> Ciertamente, es muy significativo desde un punto de vista de la hermenéutica bíblica de la liberación enseña que la ruptura epistemológica que atestiguan los textos apocalípticos y los relatos analizados del NT, promueven no sólo una nueva interpretación sino una nueva praxis.

<sup>40</sup>LARRAIN; 2001, 234.

<sup>41</sup>SCHILLEBEECKX: 1974,66

Para señalar un ejemplo de esto comparto las palabras de Enrique Correa, sacerdote campesino del 13 de Junio de 1985:

“y ¿qué futuro podré tener en los años que me quedan? , como ¿qué futuro podría haber tenido en los que he vivido si tú no estabas en la raíz y en la mía donde se encamina mis pasos?.....será que soy una ‘sinfonía inconclusa’, será que debo incorporarme más a la historia de todos para que mi historia encuentre su sentido y su razón de ser. Ya sé Don Jesús, que tú eres la Palabra, la pregunta del Padre, y yo y nosotros estamos llamados a ser la respuesta...cada día es resurrección”.

La preeminencia del futuro radica por una parte en que la resurrección es un acontecimiento de tal manera fundamental en la vida del cristiano que hace expresar que ‘somos una sinfonía inconclusa’; entonces apropiarse de la resurrección o exaltación como modo de ser significa participar ya ahora de la exaltación de Cristo, pero no como un contenido doctrinal del pasado, no cosificando a Dios en esquemas mentales sino aceptando su ser como interpelación, pregunta y camino. Se requiere preguntar y rehacer con los pobres qué es eso de la exaltación desde nuestro propio contexto de injusticia y dar hoy nuevos contenidos a una fe que los pobres de tiempos pre-cristianos y los cristianos del siglo I experimentaron con la resurrección de Cristo. Hoy se requiere volver a pensar la exaltación y el lugar para ello es el lugar teológico de los pobres. Entonces la confesión de fe acerca de la Exaltación a los cielos lleva a ‘incorporarse más a la historia de todos para que mi historia encuentre sentido’, es en la historia del pueblo en donde cada vida encuentra su lugar y horizonte.

## 5.0 BIBLIOGRAFÍA

- BLACK, M., *The Son of Man Passion Sayings in the Gospel Tradition*, ZNW 60 (1969), 6-16
- CARBULLANCA, C., *La ignorancia en el evangelio de Marcos*, *Theologica Xaveriana* 168 (2009), 331-358.
- COLLINS, J., *Daniel with an Introduction to Apocalyptic literature*. V. XX, William Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1984.
- CONCHA, C., *Identidad e identidades maulinas. Claves para imaginar el desarrollo regional*. Universidad Católica del Maule-Centro SurMaule, Imprenta Santal Talca, 2010
- CONZELMANN, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997.
- CROSSAN, J.D., *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del mediterráneo*, Planeta, Argentina, 1994.
- ELLACURIA, I., *El pueblo crucificado*, 189-216, en Ellacuría, I.; Sobrino, J (eds), *Mysterium Liberationis II. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1990,
- FULLER, R., *A Critical introduction to the New Testament*, Gerald Duckworth & Ltd, London, 1971.
- FULLER, R., *The Foundations of New Testament Christology*, Collins Clear Press, London, 1965.
- FUNDACIÓN LUIS ESPINAL, Comentario a la ‘notificación’ sobre Jon Sobrino, cuaderno 148, CRISTIANISME I JUSTICIA, BARCELONA, 2007.
- GONZALES B., J., *El poema de las tierras pobres*, soc. Imp. Y Lit. Universo, Santiago de Chile, 1924.
- GUTIERREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*. Sígueme, Salamanca, 1982.
- HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>5</sup>1995.
- HÜNERMANN, P., *Los escritos de Jon Sobrino condenados*, Herder Korrespondenz 61(2007)184-188. Trad. M. José Torres.
- KERTELGE, K, *Dikaioisine*, 982-1017, en H. BALZ; G. SCHNEIDER (eds) *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 2001 (DENT I).
- LARRAÍN, J. *Identidad chilena*. Santiago. LOM ediciones, Chile, 2001.
- LINDARS, B., *John*, Sheffield Academic Press, England, 2001.

- LOHSE, E., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloher Verlaghaus, Gerd Mohn, 1964
- LOUIS, J., *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, IEPALA, Madrid, 1986.
- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, Fondo cultura económica, 1941.
- MEADORS, e., *Jesus, the Messianic Herald of Salvation*, Hendrickson Publischer, Massachusetts, 1997.
- MOLONEY, F., *The Johannine Son of Man*, Wipf&Stock, Eugene-Oregon, 1978,
- MOLTMANN, J. *El Dios Crucificado*, Sígueme Salamanca, 1975
- MÖNCKEBERG, M.O., *Karadima el esñor de los infiernos*, C&C impresores ltda, Chile <sup>3</sup>2011.
- NICKELBURG, G. E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Expanded Edition, Harvard University Press, New Haven, 2000.
- PANNENBERG, W. *Grundzuge der Christologie*, Güterloher Verlaghaus 1964
- REIM, G., *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge University Press, Hungary, 1974.
- REYNOLDS, B., *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- RICHARD, P., *Lectura popular de la Biblia en América Latina*: RIBLA 1(1989), 30-48.
- RICHARD, P., RIBLA-19 años de trabajos y 50 números publicados. Síntesis de nuestros logros más significativos, RIBLA 50 (2005) 1,7-13.
- RICHTER, G., *Zu den Taüferzahlungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34, 324*, en G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977
- SCHELKLE, K.L., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, F. H. Kerle Verlag, Heidenberg, 1949.
- SCHILLEBEECKX, E., *The Understanding of Faith*, Crossroad Book, The Seabury Press, New York, 1974.
- SCHNACKENBURG, R., *Misterium Salutis*, Tomo III Cristiandad, Madrid, 1999.
- SOBRINO, J., *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*, 467-510, en I. Ellacuria; J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Trota, Madrid, 1990.
- SOBRINO, J., *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT ediciones, México, <sup>2</sup>1977.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, Trota, Madrid, <sup>2</sup>1993.
- SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trota, Madrid, 1999
- SOBRINO, J., *La teología de la liberación hoy*, 2002 (Conferencia Universidad de Córdoba, argentina)
- SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la ecclesiológia*, Sal Terrae, Santander 1984.
- STECK, O, *Israel und das Gewaltsame Geschick der propheten*, WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967.
- TAMAYO, J.J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella Navarra, 1989.
- THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- TROMP, J., *The Assumption of Moses. A critical Edition with Commentary*, E. J. Brill, Leiden-New York, 1993.
- TUCKET, CH., *Q and the history of Early Christianity*, T& T Clark, Edinburgh, 1996.