

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XVIII
Número 44**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2007**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre – Diciembre 2007

AÑO XVIII, Nº 44

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael Luciani, laico

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"

Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB

Enrique Alí González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada: *Alexandra Longinow*

Impresión: *A.C. Taller E. T. Don Bosco*

Revista indizada en las bases de datos

"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)

Apartado de Correos 68865

Tel(0212)261.85.84

Fax(0212)265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira, Caracas 1061-A, Venezuela.

Apartado postal 68865

SUSCRIPCIONES 2008:

Correo normal: Bs.F. 60

Número suelto: Bs.F. 25

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	5
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS

Lectio inauguralis del año académico 2007-08:

Teología: aprendiendo a ver

<i>P. Carlos Luis Suárez Codorníu, scj</i>	9
--------------------------------------------------	---

Experiencia mística y discernimiento

<i>Prof. Dr. Nelson Tepedino</i>	23
----------------------------------------	----

Pastoral suburbana

<i>P. Pedro Trigo sj</i>	39
--------------------------------	----

No habrá pobres entre ustedes (Deuteronomio 15,4)

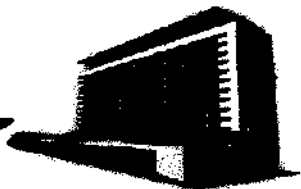
<i>P. Jean Pierre Wyssenbach sj</i>	107
-------------------------------------------	-----

Las entrañas de Dios según Oseas

<i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	123
-------------------------------------	-----



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.

PRESENTACIÓN

Este último número del año 2007, que sale con notable retraso, esperamos que satisfaga a nuestros lectores por la importancia de los artículos presentados. Se trata de trabajos hechos por nuestros profesores a lo largo de este curso, atendiendo a diversos requerimientos tanto del alumnado como de otras personas. Algunos son de bastante amplitud y todos de muy notable interés teórico y también práctico y pastoral.

Abrimos el número con la *lectio inauguralis* del año académico 2007-2008, a cargo del **P. Carlos Luis Suárez, scj**, recientemente nombrado Rector del ITER. Dedicó su apertura a una sabrosa reflexión sobre el tema bíblico de la "visión", que tituló *Teología: aprendiendo a ver*. El mismo nos presenta este resumen de su lección de apertura, que servirá también de apertura a nuestra revista

Siguiendo el empleo del verbo 'oráo (ver) en algunos textos de la LXX y del Nuevo Testamento, el autor pretende establecer un paralelismo entre el ver y el aprender, de manera procesual, particularmente pensando en quienes realizan estudios institucionales de Teología.

En segundo lugar, aparece un trabajo de honda reflexión, a la vez antropológica y espiritual, con hondura filosófica y penetración teológica, sobre el tema siempre actual y urgente del discernimiento humano y cristiano. Lo escribe el profesor **Dr. Nelson Tepedino**, doctor en Filosofía y estudiante muy empeñado en profundizar una teología en la Venezuela y el mundo actuales. Merece la pena hacer el esfuerzo de seguirlo en su honda reflexión, que nos ha presentado en esta breve síntesis:

El artículo presenta una exploración de las Reglas de Discreción de Espiritus de Ignacio de Loyola, a fin de responder a la pregunta por la manera correcta de entender la idea subyacente a todo discernimiento cristiano de que Dios da a conocer al hombre su voluntad en toda situación. En este sentido, y apoyándose en la metafísica zubiriana y la teología de Karl Rahner, el autor muestra cómo la propuesta metodológica ignaciana presenta, por un lado, la afirmación de la realidad efectiva de esta comunicación de Dios al sentir y a la inteligencia humana, sin que, por el otro, esto signifique

afirma: Reafirmamos nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres. Queremos contribuir para garantizar condiciones de vida digna, salud, alimentación, educación, vivienda y trabajo para todos. ¿Cuáles son las raíces bíblicas de esta opción?

El presente artículo reflexiona sobre los pasajes bíblicos que ven la pobreza como un mal, primero como efecto de no trabajar, y luego como consecuencia de la mala distribución de la riqueza. Después se recuerdan las leyes sociales del Pentateuco y las reflexiones sobre los Pobres de Dios. Y se concluye con la reflexión sobre la pobreza en el Nuevo Testamento.

Cerramos el número con otro tema bíblico, a cargo del **P. Eduardo Frades, cmf**, que se ocupa de la experiencia de Dios, tal como se refleja en el escrito del profeta Oseas, con el título de *Las entrañas de Dios según Oseas*. Como complemento a la teología del libro de Amós, presentado hace algunos años, este trabajo pretende ahondar en el misterio del Dios que se revela a través de los profetas, siempre en un mayor desvelamiento de su entraña profunda, que se mostrará como puro Amor en Jesús y el NT que lo refleja. La síntesis de este largo escrito, que trata de ubicar el texto en su contexto histórico y cultural, es la siguiente:

*En este artículo pretendo mostrar un aspecto más íntimo y profundo de Dios, tal como se mostró muy pronto por medio de Oseas. El título de "las Entrañas de Dios según Oseas", alude al lenguaje del profeta, que hace hablar a Dios mismo de sus entrañas o *rajamím* (Os 11,8) y sobre todo de su amor por Israel ('hb en 3,1; 9,15; 11,1 y 14,5). Esa indiscreción de Dios en el desvelamiento de su intimidad se hizo ya por boca de este profeta del siglo octavo antes de Cristo, en los años más trágicos del reino de Israel. Posiblemente se comprende mejor desde el clima de violencia externa e interna que le tocó vivir al profeta en su época, presentada en la primera parte. En la segunda hablo de las experiencias de infidelidad familiar en las que el profeta verbalizó la "prostitución" socio-religiosa del pueblo, tanto en sus cultos baálicos como en la confianza idolátrica en el poder de los imperios o de las armas. En la tercera parte abordé el asunto principal, comenzando por el tema de la alianza, más bien interpersonal que política, que aparece en Oseas; y siguiendo por las metáforas de un Dios Esposo de Israel y Dios Padre de Efraím, cuya raíz última es el amor que Yahvé siente por su pueblo. Con el NT, nosotros creemos que ese pueblo es toda la humanidad, y no nos*

equivocamos en prolongar ese secreto que allí empezó Dios mismo a desvelar.

Dada la amplitud del presente número, no incluimos en él ninguna recensión; pero prometemos hacerlo en el próximo, que seguramente será doble, por ocuparse del tema tratado en las Jornadas Teológicas del ITER-UCAB de marzo del año 2008.

P. Eduardo Frades cmf.

PONENCIAS

TEOLOGÍA: APRENDIENDO A VER

LECTIO INAUGURALIS DELAÑO ACADÉMICO 2007-08

P. Carlos Luis Suárez Codornú, scj

ITER

Abstract

Following the use of the verb 'oráo (to see) in some texts of the LXX and the New Testament, the author tries to settle down a parallelism between seeing and learning, in a procesual way, particularly thinking about those who make institutional studies of Theology.

Key words: *'oráo (see), learn, apprenticeship process, theological studies*

Los versículos iniciales del Génesis nos presentan las primeras acciones de Dios: *crea, dice, ve y llama* (Gn 1,1.3.4.5). Todas ellas, menos la primera, *crear*, que en la Biblia queda reservada exclusivamente para Dios, serán también acciones de los hombres y mujeres de la historia sagrada.

Dios crea, y lo hace con su decir, con su Palabra. Crea vida y diversidad; dice, para que todo sea; ve, y viendo proclama la bondad de cuanto existe; llama, para que lo creado tenga identidad específica. A cada una de estas acciones del Creador podríamos seguirle la pista a lo largo de las Escrituras. Sin embargo,

*El P. Carlos Luis Suárez, scj, es religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1965, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde actualmente dirige el Área de Teología de los estudios de Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello.

en este espacio académico, el tiempo apremia, y la idea no es saturar, sino más bien abrir apetito *de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4,4).

De las acciones de Dios señaladas, *crear – decir – ver – llamar*, apenas consideraré una: el *ver*. ¿Por qué? Para algunos de ustedes, con este año académico concluirá, Dios mediante, un denso ciclo de estudios filosófico-teológicos; para otros será apenas el inicio de un camino. Pero si hoy estamos en este lugar, viviendo y aportando una gran variedad de carismas, incluso como laicos, es porque un día quisimos – y seguimos queriendo – responder a una provocadora invitación: *Vengan y verán* (Jn 1,39).

Un verbo pues que encontramos al inicio de la Biblia y al inicio de opciones que hemos ido tomando hasta llegar aquí. Podemos hablar de *ver*, de *mirar*, de *observar*, y de otros términos afines. Para lo que hoy quiero compartir con ustedes, me limito únicamente a uno de los términos griegos que significa *ver*: 'oráo'. Y ya que hoy celebramos a Teresa del Niño Jesús, vale un pequeño paréntesis para recordar el deseo que esta santa del Carmelo tenía: «*si hubiera sido sacerdote – decía – habría estudiado a fondo el hebreo y el griego a fin de conocer el pensamiento divino tal como ha querido Dios expresarlo en nuestra lengua humana*».

De haberlo hecho, ella, como nosotros, hubiéramos llegado hasta una raíz indoeuropea (**weid*) que emparenta en su desarrollo dos significados: *saber*, porque se ha visto algo (en griego 'oida) y *ver* (aoristo *eidon*, de donde deriva el sustantivo *idea*). Hablamos por lo tanto de un aprendizaje, de una manera de conocer.

Desde esta perspectiva, toda la Biblia podríamos considerarla como un manual para aprender a ver, donde el primer instructor, precisamente, es Dios mismo, que mira y se recrea en lo creado (Gn 1,31). Su modo de ver, a su vez, enseña al hombre a ver las cosas y a los vivientes (v. 29). Ver lo grande, como el salmista:

Al ver el cielo, obra de tus manos

¹ Para profundizar en el significado y empleo general del verbo 'oráo en la Biblia, cf. Dahn, K., ('oráo) «Ver»; «aparecerse», en Lothar, C. – Beyreuther, E. – Bietenhard, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV, Biblioteca de Estudios Bíblicos 29, Salamanca 1984, 325-331; Michaelis, W., «'oráo», en *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (G Kittel – G Friedrich), Grand Rapids 2003, 689-695; Kremer, J., «'oráo» en Balz, H. – Schneider, G., *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento II*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 91, Salamanca 1998, col. 581-588.

*la luna y las estrellas que has creado
¿qué es el hombre para que pienses en él,
el ser humano para que lo cuides?* (Sl 8,4).

Y también lo pequeño, como el erudito de Proverbios que educa al joven:
*Mira la hormiga, perezoso,
observa sus costumbres y aprende a ser sabio* (Pr 6,6)

Sin embargo, las páginas bíblicas conocen también la vulnerabilidad humana para *ver* siempre al estilo de Dios. De ello deja constancia el relato del paraíso, donde una mirada manipulada despertó en la mujer y en el hombre un codicioso proceso de endiosamiento (Gn 3). Si todos dioses, ¿para qué el otro o la otra? En primera instancia, los únicos vencedores de aquel episodio del paraíso no parecen haber sido otros más que el miedo y la vergüenza. Pero el deseo de Dios de ver al hombre y a la mujer – *¿Dónde estás?* (v. 9) – inició el rescate de la prisión en la que Adán y Eva convirtieron los árboles entre los que se escondieron. Posteriormente, de otra mirada de Dios arrancará otro proceso liberador: la salida de un sistema construido por el poder arrogante y deshumanizador del faraón: *He visto la aflicción de mi pueblo* (Ex 3,7).

Pero queriendo limitar aún más esta reflexión sobre el *ver* en la Biblia, opto por centrarme en una forma concreta del verbo *ver*, y dado que estamos al inicio de un nuevo año ante el que depositamos muchas expectativas, qué más adecuado que elegir una forma futura: «*verán*», aquella que traduce el griego *ópsontai*, empleada cuarenta y cinco ocasiones en el Antiguo Testamento (LXX) y nueve en el Nuevo.

1. «Verán» en el Antiguo Testamento

En la mayoría de los casos del Antiguo Testamento, sobre todo en los libros de la Ley y en los proféticos, «*verán*» forma parte de una intervención divina, normalmente transmitida por un profeta. En el Pentateuco² aparece en contextos donde la fidelidad al proyecto de Dios queda a prueba. Son los tiempos del camino en el desierto (cf. 13,25-32)³; momentos duros para el pueblo, que

² En el Pentateuco, *ópsontai* aparece en Nm 14,23 (dos veces); 32,11 y en Dt 4,28; 28,10; 29,22.

³ Para un comentario más detallado y bibliografía sobre estos episodios, cf. Sanz Giménez-Rico, E., «Ver y oír la misericordia de Dios: la frustración de Moisés», en *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, Teología Comillas 2, Madrid 2007, 117-156.

empieza a ver más viable una vida de esclavitud que una de libertad, basada en la confianza incondicional en la Palabra de Dios:

²² *Los que vieron mi gloria y los prodigios que realicé en Egipto y en el desierto, los que ya me han puesto a prueba diez veces y no me han obedecido,* ²³ *no verán (ouk ópsontai) la tierra que prometí a sus padres con un juramento; no la verán (ouk ópsontai) los que me han despreciado (Nm 14,22-23).*

Si bien se hacen fuerte las voces disidentes – ¡*Elijamos un jefe y volvamos a Egipto!* (14,3a.4b) –. Pero tampoco faltaron voces decididas y confiadas que animaron a su gente: *Subamos en seguida y conquistemos el país, porque ciertamente podremos contra él (v. 30).* Los exploradores que habían incursionado la tierra prefirieron manipular lo visto y divulgar falsos rumores (vv. 32-33). No quieren ver ni dejar ver. Esta etapa del desierto revela así quiénes son los que en ningún nunca llegarán a ver las promesas de Dios:

- *los que lo han puesto a prueba⁴ repetidamente (14,22)*
- *los que no han oído su voz (= los que no lo han obedecido) (14,22)*
- *los que lo han despreciado (14,23)*
- *los que no han caminado juntos detrás de Él (32,11)*
- *los que desalientan al pueblo (32,11)*

Otros que nunca llegarán a ver, y que sin embargo centran las esperanzas de muchos, son los ídolos. Sobre ellos alerta Moisés a los israelitas cuando estén en la tierra de la promesa: *Allí ustedes servirán a dioses hechos por la mano del hombre, dioses de madera y de piedra, que no verán ni oyen, no comen ni sienten (Dt 4,28).* Para evitarlo, la exhortación es clara:

Presta atención y ten cuidado, para no olvidar las cosas que has visto con tus propios ojos, ni dejar que se aparten de tu corazón ni un solo instante. Enséñalas a tus hijos y a tus nietos (4,9).

⁴ En los Evangelios el verbo *peirádsô*, «tentar», «poner a la prueba», es siempre una acción que tiene a Jesús como su objeto (cf. Mt 4,1.3; 16,1; 19,3; 22,18.35; Mc 1,13; 8,11; 10,2; 12,5; Lc 4,2; 11,16; Jn 8,6), salvo en Jn 6,6, donde es Él el sujeto (pone a prueba a sus discípulos).

⁵ La forma *ópsontai* en los profetas: Is 17,7-8; Is 30,20; 33,17.20; 49,7; 52,8.10.15; 62,2; 66,18.24; Jr 20,4; 29,32; 32,4; 34,3; Ez 16,37; 39,21; Jl 31,1; Miq 7,16; Hab 3,10; Zc 4,10; 10,7; Mal 1,5; Bar 4,24.

De esta manera, el pueblo se convertirá en signo para otros pueblos:

El Señor hará de ti su pueblo santo, como te lo juró, si cumples sus mandatos y sigues sus caminos. Entonces los pueblos verán que tú eres llamado con el nombre del Señor, tu Dios, y te temerán (28, 9-10).

Dejando atrás los libros de la Ley, encontramos entre los profetas⁵ que Isaías es quien más recurre a la forma «verán» (*ópsontai*). En el primero de los empleos que nos ofrece, anuncia la conversión de una humanidad⁶ que deja atrás toda idolatría:

Aquel día, el hombre volverá la mirada hacia su creador, y sus ojos mirarán al Santo de Israel. Ya no se fijará en los altares que son obra de sus manos, ni verán los postes sagrados y los altares de incienso (Is 17,7-8).

Los demás textos de Is con *ópsontai* corresponden a anuncios de esperanza en medio de la desolación: *Tus ojos verán a un rey en su hermosura, contemplarán un país que se extiende a lo lejos (33,17)*. A esta hermoso panorama se añade la ciudad santa: *Mira a Sión, la ciudad de nuestras fiestas, tus ojos verán a Jerusalén, morada tranquila, carpa que no será desplazada, cuyas estacas no serán arrancadas y cuyas cuerdas no se romperán (v. 20)*. A su servidor sufriente, Dios le anuncia por boca del profeta:

Así habla el Señor, el Redentor y el Santo de Israel, al que es despreciado, al abominado de la gente, al esclavo de los déspotas: los reyes te verán y se pondrán de pie, los príncipes se postrarán, a causa del Señor que es fiel, y del Santo de Israel que te eligió (49,7).

La actitud de este siervo será capaz de trastocar las miradas:

(...) asombrará⁷ a muchas naciones, y ante él los reyes cerrarán la boca, porque verán lo que nunca se les había contado y comprenderán algo que nunca habían oído (52,15).

Con esta misma esperanza, Isaías profetiza sobre el pueblo:

⁵ Alonso Schökel, L. – Sicre Díaz, J.L., *Profetas I*, Madrid 1987, 186.

⁷ En el evangelio de Juan, siempre es Jesús quien, por lo que dice o por lo que hace, quien provoca la admiración (*thaumásō*), cf. Jn 3,7; 4,27; 5,20.28; 7,15.21.

⁸ De los evangelistas, solo Juan emplea la construcción *ver* (*oráō*) la gloria (cf. Jn 11,40; 12,41). Gloria aparece también como objeto directo de otros verbos de visión: *theōmai* (Jn 1,14); *fanerōō* (2,11); *theōréō* (17,24).

Las naciones verán tu justicia y todos los reyes de la tierra tu gloria; y tú serás llamada con un nombre nuevo, puesto por la boca del Señor (62,2).

Todavía, anunciando la reunión de todas las naciones y culturas (lenguas), dirá:

(...) yo mismo vendré a reunir a todas las naciones y a todas las lenguas, y ellas vendrán y verán mi gloria (66,18)⁸.

Jeremías, en cambio, da siempre a «verán» un sentido privativo de dicha. Lo emplea en oráculos a personajes relevantes de su tiempo, pero que por sus actitudes hostiles lo único que llegarán a ver serán calamidades. A Pasjur, sacerdote notable del Templo:

Así habla el Señor: Yo haré que seas presa del terror, tú y todos tus amigos; ellos caerán bajo la espada de sus enemigos, y tus ojos lo verán (Jr 20,4a).

Con igual determinación, lanza el oráculo contra el falso profeta Semeías y su descendencia:

Ninguno de los suyos habitará en medio de este pueblo ni verá el bien que haré a mi pueblo – oráculo del Señor – porque ha profetizado la rebelión contra el Señor (29,32b).

Por último, habla de la calamidad que tocará a Sedecías, autoridad política:

no escapará de las manos de los caldeos, sino que caerá en mano del rey de Babilonia: él le hablará cara a cara y sus ojos lo verán (32,4).

(...) Tus ojos verán frente a frente los ojos del rey de Babilonia, él te hablará cara a cara, y tú irás a Babilonia (34,3).

A diferencia de este tono severo, profetas como Joel y Malaquías prefieren el anuncio de una visión gozosa, donde – en el caso de Joel – también los jóvenes tendrán esta gracia de llegar a ver las cosas de Dios por el espíritu recibido: *sus ancianos tendrán sueños proféticos y sus jóvenes verán*

⁸ Con la misma expresión, *εγάψα* (aoristo indicativo de *agapáô*), y teniendo a Dios como sujeto en la LXX, cf. Os 11,1; Zc 10,6; Is 41,8; 43,4; 51,2. En el NT, Jn 13,34; 15,9.12; Rm 9,13 (citando Mal 1,2b).

¹⁰ Sl 40, 4 (LXX 39,4); Sl 107,42 (LXX 106, 42); 119,74 (LXX 118,74); 115,3 (LXX 113b,5); Sl 135,16 (LXX 134,16).

visiones (Jl 3,1). Malaquías, por su parte, que inicia su obra con una confesión apasionada de Dios: *Yo los he amado, dice el Señor* (Mal 1,2a)⁹, anuncia el reconocimiento de Israel a la fidelidad de Dios:

Ustedes lo **verán** con sus ojos y dirán:

«¡Grande es el Señor, aún más grande del territorio de Israel!» (1,5).

Del grupo de los Escritos (*k'tubím*), destaco la presencia de «verán» en el salterio¹⁰, siempre en contextos de superación de situaciones adversas. Así, el reconocimiento agradecido del orante a quien Dios ha cambiado su suerte, gesto que propiciará la conversión de otros:

*Puso en mi boca un canto nuevo,
Un himno a nuestro Dios.
Muchos verán esto, temerán
Y confiarán en el Señor. (Sl 40, 4; LXX 39,4)*

En otros salmos *ópsontai* tiene como sujeto a los justos, al recto (106, 42. LXX 107,42) o bien a los que temen (119,74; LXX 118,74):

*tus temerosos me verán y se alegrarán
porque he esperado en tu palabra (LXX 118,74; 119,74).*

Los ídolos, sin embargo, nunca llegarán a ver:

*Tienen boca, pero no hablarán,
tienen ojos pero no verán (115,3; LXX 113b,5)*

Fuera del salterio, únicamente subrayo la presencia de *ópsontai* en dos textos, uno de Proverbios y otro del libro de la Sabiduría. En el primero de los casos, Proverbios, a modo de glosa del cuarto mandamiento del decálogo, indica una causa de ceguera:

*Al que maldice padre o madre, se le apagará la lámpara,
las niñas de sus ojos verán oscuridad (Pr 20,20).*

Ofender a los padres es a su vez una ofensa a los transmisores de la fe de Israel y así a la tradición de todo un pueblo; es un modo de atentar contra la supervivencia de la comunidad creyente.

¹⁰ En el NT *ópsontai* aparece en Mt 5,8; 24,30; 28,10; Mc 13,26; Lc 21,27; Jn 19,37; Hch 2,17; Rm 15,21; Ap 22,4.

El libro de la Sabiduría, por su parte, presenta la actitud de los impíos y de su vano modo de mirar, que en nada se ajusta al proceder de Dios:

Ellos verán el fin del sabio, pero no comprenderán los designios del Señor sobre él ni por qué lo ha puesto en lugar seguro; lo verán y sentirán desprecio, pero el Señor se reirá de ellos (Sb 4,17-18).

2. «Verán» en el Nuevo Testamento

En los evangelios sinópticos *ópsontai* está siempre en boca de Jesús¹¹. El primer texto de Mateo corresponde al sermón de la montaña, donde los discípulos, en medio de la multitud, se acercan de manera particular a Jesús (Mt 5,1):

Felices los puros de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8).

Más adelante, Mateo – a modo de *aclaratio terminorum* – ayuda gráficamente a entender la pureza de corazón¹²:

¡Ay de ustedes, escribas y fariseos hipócritas, que limpian por fuera la copa y el plato, mientras por dentro están llenos de codicia y desenfreno! ¡Fariseo ciego! Limpia primero la copa, y así quedará limpia también por fuera (23,23-25).

En otro lugar de Mt, como en Mc 13,26 y Lc 21,27, *ópsontai* tiene un contexto escatológico, que lanza a la esperanza y anima a la conversión:

Entonces aparecerá en el cielo la señal del hijo del hombre. Todas las razas de la tierra se golpearán el pecho y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo, lleno de poder y de gloria (Mt 24,29-30)¹³.

El tercer texto mateano pertenece a los relatos de apariciones del resucitado. Jesús, saliendo al encuentro de las mujeres, las saluda invitándolas a la alegría – *¡Alégrense!* (28,9) – y les confía un mensaje: *No tengan miedo, anden y díganle a mis hermanos que vayan a Galilea, allí me verán (v.*

¹¹ Cf. Stock, K., *Discorso della montagna Mt 5 – 7. Le beatitudine*, Roma 1994, 97-102; Camacho, F., *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-10)*, Madrid 1987, 143-147.

¹² Juan recurre frecuentemente al tema de la gloria (*dóksa*), cf. Jn 1,14; 2,11; 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 9,24; 11,4.40; 12,41.43; 17,5.22.24.

¹³ El otro texto es Ap 22,4, momento en que Juan contempla la dicha de los elegidos.

10). El sujeto ahora son los discípulos, nombrados como hermanos, y el objeto de la mirada Jesús resucitado. A lo largo de los evangelios, Jesús emplea mis hermanos (*adelphoi mou*) en explicaciones fundamentales: *Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la cumplen* (Lc 8,21); *¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? [...] Los que hacen la voluntad de Dios* (Mc 3,33.34.35; cf. Mt 12,48-49). La hermandad que nace desde el discipulado, junto con la misión, quedan así constituidas como condiciones indispensables para el encuentro con el Señor resucitado.

Por último, detengámonos en uno de los textos de la literatura joánica donde *ópsontai* está presente y que nos lleva a la escena de la crucifixión de Jesús (Jn 19,37)¹⁴. El cuarto evangelio, tal vez como ningún otro de los evangelistas, ahonda en el misterio de la Pasión de Jesús. A diferencia de los sinópticos, los anuncios de la pasión no indican el abandono del hijo a la violencia de los hombres, su humillación, su sufrimiento y su muerte. La hora que llega es presentada más bien como un deseado regreso al Padre (cf. Jn 16,7). En este sentido, el lavatorio de los pies adelanta que su muerte del Mesías será un acto de amor incomparable y para beneficio de todos, y precisamente esa debe ser la estructura fundamental de la Iglesia (cf. 13,1-15); los discursos de adiós (13,31-16,33), por su parte, evitan toda terminología de muerte, prefiriendo verbos como «*ir*»¹⁵, «*regresar*»¹⁶, «*volver*»¹⁷.

En la escena de la cruz pareciera que el *ver* da claves para entender lo allí sucedido (cf. 19,31-37). De hecho, hay una evolución en la orientación de la mirada. Partiendo del anonimato colectivo de *los cuerpos* (v. 31) expuestos en la cruz, que los judíos quieren que no sean vistos, se llega a una focalización de la mirada en Jesús (v. 33). Llegando a Él, la mirada se enfoca todavía más en su costado (v. 34).

³¹ *Entonces los judíos, como era el día de la preparación, a fin de que los cuerpos no quedasen en la cruz durante el sábado, porque ese sábado era un día grande, pidieron a Pilato que se les quebrasen las piernas y fueran retirados.*

¹⁵ *ypágein*, cf. 13,3.33.36; 14,4.5.28; 16,5.10.17.

¹⁶ *poreyesthai*, cf. Jn 14,2.3.12.28; 16,7.28.

¹⁷ *apérjesthai*, cf. Jn 16,7.

¹⁸ *Literalmente*, Zc 12,10, según la traducción del TM: *(Me) mirarán a mí, al que traspasaron*; la LXX: *Me mirarán a mí, porque han bailado insultantemente.*

³² Así que los soldados vinieron y quebraron las piernas del uno y del otro de los crucificados con Él; ³³ pero habiendo llegado a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas. ³⁴ Sin embargo, uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza, e inmediatamente brotó sangre y agua.

³⁵ Y el que vio lo ha atestiguado, y su testimonio es verídico; y él sabe que dice lo que es verdad, a fin de que también ustedes crean. ³⁶ Porque todas estas cosas sucedieron para que se cumpliera la Escritura: «su hueso no será quebrantado». ³⁷ Y también otra Escritura dice: «Verán al que traspasaron¹⁸».

De este modo, la dinámica de la narración dirige intencionalmente la atención de quien lee o escucha el relato hacia el costado abierto, como si el lector o el oyente fueran abriendo los ojos hasta contemplar al traspasado. Hay que anotar aquí que Juan, que con toda probabilidad tiene presente tras Jn 19,37 el texto de Zc 12,10¹⁹, no emplea el mismo verbo griego para «verán» que Zc. El profeta emplea *epiblépsontai* (de *epiblépō*)²⁰, el mismo que Números utiliza cuando habla de mirar al estandarte con la serpiente de bronce (cf. Nm 21,9). ¿Habrá querido con ello el autor del cuarto evangelio darle un contenido particularmente profético y de esperanza a la afirmación de Jn 19,37, tal como

¹⁹ Los textos de Ex 12,46 y Zc 12,10 que están a la base de Jn 19,36-37 ofrecen la clave hermenéutica para profundizar el evento salvífico de la muerte de Jesús. Zc 12,10-14 es la elegía de Israel por un hombre que ha sido muerto no sin culpa del pueblo. Esta elegía se convierte en signo de conversión y redanda en bendición para los habitantes de Jerusalén. La iglesia primitiva prestó atención a la profecía del Deutero-Zacarías y la refirió mesiánicamente a Jesús, el rey pacífico que se trueca en el pastor herido:

Zc 9,9: «Mira a tu rey que viene...», cf. Mc 11,2,7; Lc 19,10,35; Mt 21,4; Jn 12,15

Zc 11,12: «treinta monedas de plata», cf. Mt 26,15; 27,9

Zc 13,7: «Hiere al pastor y se dispersan las ovejas», cf. Mc 14,27; Mt 26,31 (Jn 16,32)

Sobre este tema, cf. Mannucci, V., *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Bologna 1993, 156; Schnackenburg, R., *El Evangelio según san Juan. III Versión y comentarios*, Barcelona 1980, 360s; Schnackenburg, R., *El Evangelio según san Juan. IV Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona 1987, 178s.

²⁰ También en Zc 4,10b. En los sinópticos, solo en Lc 1,48; 9,38; el primer para la mirada de Dios a María; el segundo, para la mirada que un padre espera de Jesús a su hijo endemoniado. Véase también St 2,3.

²¹ Jn 19,33: *vieron* (*eídon*, aoristo indicativo activo 3ª pl.); v. 35: *el que vio* (*o éorakòs*, participio perfecto activo nominativo m. sg.); v. 37: *verán* (*ópsontai*, futuro indicativo medio 3ª pl).

²² Sobre el tema del testimonio en Jn, cf. Sánchez Navarro, L., «Estructura testimonial del Evangelio de Juan», *Biblica* (2005) 511-528.

hemos observado en el sentido que «*verán*» alcanza en la mayoría de los textos del Antiguo Testamento? Lo que seguirá a ese momento de la transfixión será, de hecho, la intervención decisiva de Dios en la historia de la salvación: la resurrección de Jesús.

El triple uso de *ver* en la escena del Calvario se reviste progresivamente de intensidad teológica. Cada uno de los usos corresponde a diversas formas de *ver*²¹: la primera, la de los soldados, que se detiene en la apariencia; es un *ver* sin fe; la segunda, la del testigo²², ve el hecho histórico y percibe el significado salvífico; la tercera, «*verán*», podría entenderse, como la llamada a la esperanza firme. De alguna manera, ya Lucas lo adelantaba en su evangelio en la mirada desgastada de un anciano, Simeón:

*Mis ojos han visto la salvación
que preparaste delante de todos los pueblos:
luz para iluminar a las naciones paganas
y gloria de pueblo Israel (Lc 2,30-32)*

En este caso, como en Jn, es un *ver* que interpreta y profundiza el sentido de lo visto, hasta acoger la verdad profunda que se coloca en el plano teológico, en el hacer de Dios²³. El valor del testimonio está en esto: conducir a la humanidad a compartir esta visión de fe. ¿Y no está acaso llamado el teólogo a ser un testigo?

Quien testimonia ha sabido captar la verdad de lo que se presentaba a sus ojos, habiendo visto en el traspasado el misterio de la obra de Dios, de la verdadera identidad de Jesús (8,28-29). Para ser atraídos hay que saber *ver*. La mirada se ha convertido en interpretación²⁴, en cuanto que aún manteniendo su aspecto de percepción sensible, profundiza en la fe. De esta manera, el costado traspasado es un lugar teológico, irresistible y provocador que invita a ir más adentro.

¿No fue esta la experiencia del apóstol Tomás? No son casuales en aquel episodio el empleo frecuente de «*ver*», bien seis veces (cf. 20, 24-29), y las tres menciones del costado de Jesús (vv. 20.25.27). Desde su desconfianza

²¹ Tassarolo, A., *Theologia Cordis. Appunti di Teologia e Spiritualità del Cuore di Gesù*, Cammini dello Spirito, Bologna 1993, 43s.

²⁴ Traets, V., *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'évangile de Saint Jean*, Roma 1967, 244.

²⁵ *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007*, «*Mirarán al que traspasaron*» (Jn 19,37), Vaticano 21 de noviembre de 2006.

a la comunidad – que no obstante lo mantiene en su seno – Tomás tendrá que descubrir la verdadera dicha: *Dichosos los que no han visto y han creído* (v. 29). Es el momento de la decisión, es el momento de juicio y de la opción consecuente: *que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengan Vida en su nombre* (v. 31).

Sobre la importancia de este modo de aprender a ver, resultan enjundiosos dos recientes mensajes de Benedicto XVI, uno la carta dirigida al Preósito General de la Compañía de Jesús con motivo del 50º aniversario de la Encíclica *Haurietis Aquas* (15 de mayo de 2006), otro el enviado con motivo de la pasada cuaresma²⁵. En ambos casos el Papa invita mantener esta mirada en el Traspasado. Al p. Kolvenbach escribía:

En efecto, sólo se puede ser cristiano dirigiendo la mirada a la cruz de nuestro Redentor, «al que traspasaron» (Jn 19,37; Zc 12,10). (...) conviene destacar que un auténtico conocimiento del amor de Dios sólo es posible en el contexto de una oración humilde y de generosa disponibilidad. La contemplación, en la adoración, del costado traspasado por la lanza nos hace sensibles a la voluntad salvífica de Dios. Nos hace capaces de abandonarnos a su amor salvífico y misericordioso, y al mismo tiempo nos fortalece en el deseo de participar en su obra de salvación, convirtiéndonos en sus instrumentos.

En el mensaje cuaresmal, por su parte, insistía:

(...) miremos a Cristo traspasado en la cruz. Él es la revelación más impresionante del amor de Dios, un amor en el que eros y agapé, lejos de contraponerse, se iluminan mutuamente. (...) «Mirarán al que traspasaron». Miremos con confianza el costado traspasado de Jesús, del que salió «sangre y agua» (Jn 19, 34).

De esta actitud contemplativa se espera en todo creyente, y podemos añadir cuánto más en el teólogo, el arraigo creciente de un compromiso hacia el prójimo:

De este modo, contemplar «al que traspasaron» nos llevará a abrir el corazón a los demás, reconociendo las heridas infligidas a la dignidad

²⁶ Cf. González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, 505 (citado en Montagut, P., «La admiración eucarística como respuesta a una provocación: la adoración y la compasión», *Phase* 269 [2005] 348 n.2).

del ser humano; y nos llevará, en especial, a luchar contra toda forma de desprecio de la vida y de explotación de la persona, y a aliviar los dramas de la soledad y del abandono de muchas personas.

3. Conclusión

Situarse ante la cruz contemplando el costado traspasado de Jesús se convierte en la disposición a entrar en un horizonte nuevo inaugurado por el Crucificado que ha entregado su vida al Padre y a la humanidad. El lado abierto del Mesías pasa a ser la verdadera Academia donde la mirada, los ojos y la vida toda aprenden a sospechar otro mundo, superando toda gana de vegetar y la inercia para vivir²⁶.

Dirigir la mirada al Traspasado es invitación a transformarse en verdadero profeta del amor y de la reconciliación. Es permitir que la mirada vaya afinándose, como respuesta agradecida a Aquel que nos ha visto primero y nos ha revestido con ternura (cf. Gn 4,21; Os 12,9; Lc 15,22).

Aprender a ver, como Él. Aprender a responder como Él en medio de nuestra realidad que nos presenta algo más que exámenes parciales en una decisiva evaluación continua que el mismo Maestro suscita: *¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, de paso o desnudo, enfermo o preso?* (cf. Mt 25,31-46). Ojalá que nuestra academia teológica, para los que hoy estamos, y para los que vengan después, sea lugar donde encontrar pistas, y mejor aún, huellas, que alienten y robustezcan desde el estudio, la investigación y la reflexión nuestra deseo de seguir a Aquel que continúa diciéndonos «vengan y verán».

Para este camino, para este tiempo de hoy, con sus luces y sus sombras, hagamos nuestra la oración sincera y simple de aquel personaje anónimo del evangelio: *Señor, ¡que yo vea!* (Lc 18,41)

ITER - UCAB

**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000 . El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 20 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 25 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira, Caracas 1061-A VENEZUELA.

Tel. (0212) 261.85.84. Fax. (0212) 265.05.05

Web: www.iter-ups.org, www.ucab.edu.ve/iter

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve



**EXPERIENCIA MÍSTICA Y DISCERNIMIENTO:
UNA INTERPRETACIÓN DE LA DISCRECIÓN DE
ESPÍRITUS EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE
IGNACIO DE LOYOLA**

**Prof. Dr. Nelson Tepedino
USB**

Abstract

This essay presents a study of the Rules of Discretion of Spirits of Ignatius of Loyola, in order to respond the correct way to understand the underlying idea of all Christian discernment by which God presents men its will in all situations. In this sense, and leaning in the Zubirian metaphysics and the theology of Karl Rahner, the author shows how the Ignatian methodologic proposal presents the affirmation of the effective reality of his communication of God, without, meanings substitution of the creative freedom of men in its answer to the existential interpellation of this communication. The key of this conclusion is the consolation that appears all in Christian mystic.

Key Words: *Spiritual discernment, spiritual drills, Ignatius of Loyola, Karl Rahner, Xavier Zubiri, experience of God, christian mystic, spirituality.*

* El profesor Nelson Tepedino es Licenciado en Filosofía (UCAB, 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Postgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Postgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Ética y Dasein. Virtualidades y límites de Sein und Zeit* de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000) y *El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la USB.

I. La *discreción de spiritus* como método de discernimiento

En un trabajo anterior¹ mostré que el discernimiento cristiano no puede considerarse como uno distinto del discernimiento ético, sino más bien como la apertura o elevación del mismo a un nivel más profundo o propiamente «espiritual», en el cual el hombre busca descubrir en las opciones que la realidad le ofrece —en orden a la realización de sí mismo—, aquellas que “expresan con mayor claridad el carácter posibilitante, humanizador y por lo tanto divino, de la realidad en la que estamos o que, como dirían Heidegger o Zubiri, nos posee»².

En otras palabras: el discernimiento cristiano no se pretende como uno «paralelo» al que todo hombre tiene que hacer a la hora de calibrar la pertinencia o no de las posibilidades que se le presentan en la vida y entre las cuales está internamente exigido a escoger, a fin de irse labrando una figura de realidad concreta —una *personalidad*, en palabras de Zubiri—, sino como *el mismo discernimiento*, pero en tanto *cualificado* por el carácter específico que brota de la fe vivida por el creyente. En este sentido, se trata de un discernimiento que no sólo se pregunta por la bondad moral de una opción, sino de uno que va más allá y trata de buscar activamente precisamente aquella que mejor responda a los criterios propios que nacen de la fe cristiana. Esto es así principalmente porque no hay dos realidades, una ética y otra cristiana, sino *una sola* realidad en la cual se tiene que realizar necesariamente la búsqueda de aquello que la tradición llama la «voluntad de Dios». El discernimiento, sea éste un simple discernimiento moral o un discernimiento cristiano, es siempre lectura de la *misma* realidad. La diferencia estriba en que el discernimiento cristiano presupone el discernimiento moral, pero lo excede en tanto que busca no sólo diferenciar lo «bueno» de lo «malo», sino que, presuponiendo este ejercicio elemental de humanidad, ausculta las opciones «buenas» que ofrece la realidad para hallar aquellas que de alguna forma «revelan» más lo que Dios quiere de manera particular para una persona y una situación concretas.

La pregunta que surge inmediatamente es cómo es posible hacer eso, cuál es el método que hay que aplicar para poder saber cuál es la manera

¹ Tepedino, Nelson: Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual, en ITER-Humanitas. Revista de Filosofía y Humanidades, N° 1, Caracas: Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Teología para Religiosos, enero-junio de 2004, págs. 13-22.

² Op. cit., pág. 11.

específicamente cristiana y, además, particularmente querida por Dios, de responder ante una situación dada. En general, habría dos posibles respuestas a esta pregunta, no necesariamente excluyentes. En primer lugar, podríamos considerar el discernimiento cristiano como una extensión del discernimiento moral, en tanto que se trataría simplemente de cribar las opciones moralmente aceptables que se me presentan en una situación aplicando unos criterios que me permitan mensurar racionalmente cuáles opciones responden mejor a lo que es propiamente una forma cristiana de actuar. Se trataría de un ejercicio puramente racional de aplicación de criterios específicamente cristianos a una situación dada.

Hay otra forma, sin embargo, de discernimiento, muy importante en la tradición cristiana, y es precisamente de ella de la que me voy a ocupar en las siguientes páginas: a saber, la que ha sido llamada tradicionalmente como *discernimiento* (o *discreción*) de *espíritus*, y que es aquella que no se limita a un análisis friamente cerebral de las opciones que ofrece una situación y a una aplicación puramente «racional» de los criterios cristianos que la iluminan, sino que pretende *escuchar* aquello que Dios mismo dice en esa misma situación como voluntad específicamente suya *sobre* ella. El principal sistematizador de esta forma particular de discernimiento es san Ignacio de Loyola, en sus famosos *Ejercicios Espirituales*, más concretamente en sus *Reglas para la discreción de espíritus*³. No es mi objetivo aquí hacer una detallada exégesis de los textos ignacianos, dadas las modestas dimensiones de este ensayo, así que me limitaré a las líneas principales de esta manera de comprender el discernimiento cristiano y usaré eventualmente los textos ignacianos como su ejemplificación más lograda, sin pretender nunca ser exhaustivo.

II. El discernimiento ignaciano

II.1. *El discernimiento espiritual en el contexto de los Ejercicios Espirituales*

Dos son los presupuestos que tiene esta manera de entender el

³ Ignacio sistematiza la sabiduría proveniente de una larga tradición eclesial y procura esbozar las reglas de un método general para el discernimiento. Sobre la historia de esta tradición vale la pena consultar Arzubialde, Santiago: *Ejercicios espirituales de s. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1991; Melloni, Javier: *La mistagogia de los Ejercicios*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001 y Ruiz Jurado, Manuel: *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*, Madrid: BAC, 2002.

discernimiento cristiano: primero, que Dios, de alguna manera, «habla» al hombre y le comunica su voluntad. Segundo, que el hombre está en capacidad de «escuchar» esta «voz» que le «habla» y le «revela» lo que quiere para él. Como se ve, se trata de afirmaciones muy problemáticas, que exigen que se muestre con claridad qué es lo que quieren decir y, sobre todo, si nos pueden decir algo a nosotros, seres humanos de principios del siglo XXI, a quienes la idea de un Dios que «habla» nos parece un asunto muy cercano a lo mítico y para quienes, además, la idea de un Dios que nos dice lo que tenemos que hacer nos resulta muy chocante, en tanto que hijos del programa emancipador y autónomo de la Modernidad.

A continuación, procederé a mostrar cómo plantea Ignacio este «hablar» de Dios y este «escuchar» del hombre en proceso de discernimiento, a fin de determinar filosóficamente si es posible interpretarlo de una manera que sea satisfactoria desde la fe y que, a la vez, responda a la altura de los tiempos en los que vivimos y que, por lo tanto, respete tanto lo más específicamente nuclear del mensaje cristiano como la libertad y autonomía moral de la persona, en tanto que conquistas irrenunciables del hombre moderno y a las que me parece que no es posible ni deseable renunciar o ponerle coto.

Los *Ejercicios* no son «ejercicios piadosos». Son todo un método puesto en función de, en palabras de Ignacio, «*buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima*»⁴, lo cual presupone, además, que el ejercitante ha de «*preparar y disponer su ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas*»⁵. Esto no se hace como una cavilación obsesiva y centrada de manera narcisista sobre la propia vida y la propia interioridad, sino de forma paralela y constante sobre el telón de fondo de una contemplación estructurada en distintas meditaciones sobre la vida de Cristo y otros tópicos puntuales, ordenadas a lo largo de cuatro semanas, que permiten al ejercitante poner su vida en relación con el misterio de Cristo e iluminar así su situación concreta con lo que esta confrontación va dando de sí a medida que va avanzando el proceso. Los *Ejercicios* se realizan así como en dos escenarios a la vez: por un lado, la meditación *sobre* la vida de Cristo y lo que ésta supone como interpelación a la propia existencia en trance hacer alguna

⁴ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, 1ª. Anotación, en *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1982, pág.8.

⁵ Idem.

opción vital. Por el otro, una atención muy cuidadosa a lo que Ignacio llama las «mociones» o movimientos que se van produciendo en la intimidad del ejercitante durante *todo* el periodo de tiempo que duren los Ejercicios. Lo interesante del método ignaciano es que es justamente en esta atención a los movimientos interiores del ánimo de la persona dónde se busca aquello que se quiere lograr (la voluntad de Dios), y no tanto en la «reflexión» sobre los «contenidos» nocionales que pudieran desprenderse de la meditación sobre la vida de Cristo o sobre cualquier otro de los «temas» que se proponen. En todo caso, se trata de ver cómo la vida de Cristo me *afecta* internamente. Y el proceso de discernimiento va a consistir, precisamente, en la cuidadosa lectura e interpretación de los «estados de ánimo» que se producen en mí a raíz de la experiencia de oración intensa y de los ámbitos de vida en la que ésta se realiza. Es allí, y no tanto en una «reflexión» sobre los «temas» de los Ejercicios, dónde Ignacio busca la «voluntad de Dios» sobre la persona que hace los Ejercicios.

Así, según la visión ignaciana es en el ámbito de los «estados de ánimo» (*mociones*) dónde se da la experiencia de la «escucha» de la voz de Dios que comunica su voluntad. Para hallar la «voluntad de Dios», el ejercitante deberá desplegar una fina hermenéutica de sí mismo y de su sentir más íntimo, a fin de leer en ella qué es lo que más le conviene para la *salud de su ánima*, como dice Ignacio.

II.2. *Los «tres tiempos de elección»*

Para posibilitar esa lectura, Ignacio estructura su método en torno a tres «tiempos» para hacer «sana y buena elección»: el primero parecería no necesitar de discernimiento alguno, porque, según Ignacio, la evidencia de que es Dios mismo quien «mueve y atrae la voluntad» es tan evidente por sí misma que no deja duda alguna de su procedencia. Es lo que en otros lugares llama la «consolación sin causa precedente»⁶. El segundo, que es aquél «*cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus*»⁷, sobre el que volveremos de inmediato, dada su importancia central en mi argumentación. Y, finalmente, el tercer tiempo, que es aquél en el cual el sujeto

⁶ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, Nros. 175 y 330.

⁷ Op. cit., N° 176.

⁸ Op. cit., N° 177.

«no es agitado de varios *spiritus* y usa de sus potencias naturales libera y tranquilamente»⁸, y hace su discernimiento a través de la aplicación de un examen puramente racional. En lo que respecta a estos «tres tiempos», sigo la interpretación de Karl Rahner, quien piensa que no se trata de tres formas o etapas totalmente divorciadas entre ellas, sino que más bien el «tercer tiempo» viene presupuesto e incurso en los otros dos, así como también que la llamada «consolación sin causa» (primer tiempo) lleva siempre de alguna manera a un discernimiento posterior del tipo del «segundo tiempo», con lo cual éste tendría un lugar capital dentro del método ignaciano, ya que prácticamente todas las reglas de discreción están en función de este examen de «mociones»⁹.

Por lo tanto, el foco de nuestra atención será este «segundo tiempo». De hecho, la definición que da Ignacio del mismo describe perfectamente la esencia de su método: adquirir *claridad y conocimiento* (de la voluntad de Dios) por medio de la *experiencia de consolaciones y desolaciones* y de la *discreción de espíritus*¹⁰. Cinco elementos estructuran este proceder: dos grandes «mociones» o «estados de ánimo» y tres posibles «agentes» o «causas» de los mismos. Los dos estados de ánimo son la «consolación» y la «desolación», que pueden ser «causados» por el «buen espíritu» o «el mal espíritu», pero también pueden tener su origen en el propio sujeto¹¹. El método, a grandes rasgos, consiste en «leer» las consolaciones y las desolaciones, averiguando en cuál de los dos «espíritus» tienen su origen o a cuál de ellos conducen sus efectos. Procedo a continuación a esbozar muy brevemente qué es cada uno de estos elementos, comenzando con los estados de ánimo fundamentales: consolación y desolación.

⁹ «...die drei Wahlzeiten haben das eine und selbe Wesen und unterscheiden sich nur durch eine abgestufte Wesensverwirklichung. Die erste Wahlzeit ist der ideale Grenzfall (nach oben) der zweiten Wahlzeit, die die Rationalität der dritten als *ein inneres* Element in sich selbst enthält, die dritte Wahlzeit ist der defiziente Modus der zweiten (und muß so aufgefaßt werden), der sich selbst nach oben in die zweite Wahlart zu überholen sucht». Rahner, Karl: *Die logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, en *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, pág. 93. («...los tres tiempos de elección tienen una misma y única esencia, distinguiéndose únicamente por cierta gradación en la realización de la misma. El primer tiempo de elección es el caso límite, en sentido ascendente, del segundo modo de elección, que contiene en sí mismo como elemento *intrínseco* la racionalidad del tercero, y este tercer tiempo es un modo deficiente del segundo y así se debe entender, de modo que tiende a superarse elevándose a la segunda manera de elección». Traducción de Alejandro Ross, en Rahner, Karl: *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1968, pág. 115).

¹⁰ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 176.

¹¹ Op. cit., N° 32.

III. Dios en el sentir: la hermenéutica de la consolación y la desolación

III.1. *Consolación, desolación y el «discurso de los pensamientos»*

La «consolación» es definida por el mismo Ignacio de la siguiente manera:

...llamo consolación quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo quando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Christo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza; finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fee y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor¹².

En claro contraste, Ignacio define la desolación como sigue:

...llamo desolación todo lo contrario de la tercera regla¹³; así como escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque así cómo la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación¹⁴.

El método ignaciano consiste, esencialmente, en «leer» estas «mociones» o movimientos anímicos. Es esa lectura la que va a ir indicando al ejercitante cuál es la «voluntad de Dios» sobre él. Ahora bien, ¿quiere esto decir que esos «estados de ánimo» tienen ellos, en sí mismos, un valor cognitivo lo suficientemente claro como para «revelar» dicha «voluntad»? En sentido estricto, no. La compleja filigrana de las reglas de discreción ignacianas no busca tanto leer un supuesto contenido objetivo en el estado de ánimo en cuanto tal, sino en su *relación* con los pensamientos, deseos, afectos, proyectos, etc. que lo suscita o a los cuales conduce. El arte del discernimiento, por lo tanto, es también, en gran medida, una reflexión analítica que integra lo racional y lo emocional del

¹² Op. cit., N° 316.

¹³ La anterior que acabamos de citar.

¹⁴ Op. cit., N° 317.

hombre en orden a un conocimiento moral cualificado espiritualmente. Así, en la 5ª regla de la segunda semana, Ignacio da una de las claves centrales de su método:

...debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel; mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna¹⁵.

En virtud de eso, en la siguiente regla Ignacio recomienda:

...quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños¹⁶.

Con todo ello vemos que el momento central del discernimiento no es el mero sentir «consolaciones» o «desolaciones», ya que éstas pueden resultar engañosas: una consolación no es en sí misma signo de «buen ángel», y una desolación no lo es necesariamente de «ángel malo». Esto se ve con toda claridad en las reglas tercera, cuarta y séptima de la segunda semana:

3ª regla. La tercera: con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor; y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a su dañada intención y malicia.

4ª regla. La cuarta: propio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis, entrar con la ánima devota, y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y sanctos conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones.

¹⁵ Op. cit., N° 333.

¹⁶ Op. cit., N° 334.

[...] 7ª regla. La septima: en los que proceden de bien en mejor, el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja; y el malo toca agudamente y con sonido y inquietud, como cuando la gota de agua cae sobre la piedra; y a los que proceden de mal en peor, tocan los sobredichos spíritus contrario modo; cuya causa es la disposición del ánima ser a los dichos ángeles contraria o símile; porque quando es contraria, entran con estrépito y con sentidos, perceptiblemente; y quando es símile, entra con silencio como en propia casa a puerta abierta¹⁷.

Todos estos textos nos indican claramente que discernir es *examinar* la *procedencia* y el *destino* de las «consolaciones» y de las «desolaciones». De lo que se trata es de saber de dónde vienen y a dónde me llevan anímicamente mis deseos, sueños, proyectos y todo lo que en general Ignacio suele llamar con el nombre de *afecciones*¹⁸. De hecho, lo que el ejercitante busca con los Ejercicios es descrito en los siguientes términos: «...ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea¹⁹. Si los Ejercicios tienen como objetivo facilitar un método de elección conforme a la voluntad de Dios, eso que se elige es algo a lo que tiendo y que deseo, una *afección*. Ese objeto del deseo puede ser una forma de vida o cualquier otro proyecto o asunto vital, cuya importancia es tal que no puede sino ser sometido a un proceso que permita calibrar la pertinencia de su apropiación para una existencia que se entiende a sí misma como específicamente cristiana.

Así, son estas afecciones, vividas como *deseo* u *opción problemática*, las que me van generando determinado estado de ánimo o «mociones» y me van conduciendo suave o rudamente hacia un determinado espacio anímico de «desolación» o «consolación». De una sabia atención y lectura de esos procesos anímicos, el ejercitante, acompañado de un orientador cualificado, va obteniendo un saber práctico lo suficientemente decantado como para *optar* por alguna de esas posibilidades que se le ofrecen. Esta opción, depende, en definitiva, de si los contenidos anímicos con las que ella me afecta indican una relación de procedencia del buen o mal «espíritu».

¹⁷ Op. cit., Nros. 331, 332 y 335.

¹⁸ Melloni, Javier: *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001, págs. 75-80.

¹⁹ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, Nº 21.

III.2. Los «espíritus»

Esto no significa que Ignacio sea un maniqueo que ve al hombre como un títere movido por dos «seres» o «dioses» míticos. De hecho, hay mucho del lenguaje y de la visión propia del tiempo de Ignacio en esta formulación. Estamos ante una forma de expresión simbólica, que tiene sus propias reglas del juego y que podemos interpretar más modernamente, si así nos parece conveniente. De hecho, es mucho lo que hoy en día sabemos sobre la complejidad de la psicología profunda del hombre y una interpretación en esta línea es mucho lo que puede dar de sí para actualizar el rico legado de la tradición espiritual cristiana²⁰. El término «espíritu» aparece muchas veces y con significados diferentes en los *Ejercicios*. En algunos casos, hace referencia a «entidades» angélicas benignas o malignas que «desde fuera» mueven tendencialmente el ánimo del ejercitante. Con J. Melloni, pienso que, modernamente, sería quizás mejor pensar que lo mueven desde «adentro», desde los fondos de su propia interioridad psicológica. En todo caso, siempre terminan haciendo referencia a unos *movimientos* del estado de ánimo que o bien conducen a la comunión con Dios o a la desunión con él. Sea cual sea la solución más adecuada al problema de la naturaleza ontológica de los «espíritus», lo realmente decisivo es su manifestación en estados de ánimo que facilitan o entorpecen la experiencia de la cercanía de Dios y de la claridad en la decisión que se intenta dilucidar²¹.

Con esto, una primera conclusión que podemos sacar es que el «hablar» de Dios y el escuchar del hombre en el discernimiento no excluyen la necesidad del examen racional. Y es de hacer notar que dicho examen no recae sobre algo que Dios mismo «insufle» en el ejercitante, sino sobre la manera en la que el ejercitante se *siente* afectado por los proyectos y los objetos de su deseo. Éstos, por cierto, no los «revela» Dios, sino que es el ejercitante quien los trae y los somete a su consideración. En consecuencia, si Dios «habla» en el proceso

²⁰ Un interesante ejemplo de esto lo constituye el libro *Der Umgang mit dem Bösen* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1979), del monje benedictino Anselm Grün, en el cual el autor interpreta los «demonios» de la tradición monástica en términos de «complejos autónomos del inconsciente», siguiendo los postulados teóricos de la psicología junguiana. Hay traducción castellana bajo el título *Nuestras propias sombras. Tentaciones. Complejos. Limitaciones*, Madrid: Narcea S.A. de Ediciones, 1991.

²¹ Melloni, Javier: Op. cit., págs. 142-144.

²² Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 183.

²³ En el N° 174, Ignacio afirma que los frutos de la elección bien hecha son «notables y muy apacibles».

del discernimiento, no es para decirnos lo que tenemos qué hacer. Desde el punto de vista ignaciano, parece ser que se trata más bien de buscar una cierta *confirmación*²² de que la opción escogida de alguna forma coloca nuestra existencia en un espacio que muestra de manera más cabal que otros la presencia del misterio de Dios, en la medida que los *frutos* son un *sentirse y hallarse* el todo del hombre radicalmente instalados en él²³.

IV. Mística y consolación: la nuda presencia y la callada voluntad de Dios

Ahora bien, ¿en qué consiste el «hablar» de Dios? ¿No sería de esperarse que el discernimiento consistiera en «escuchar» una voluntad particular de Dios para mí, algún tipo de «revelación» que me hiciera patente lo que Dios quiere de mí? ¿No habla de hecho Ignacio de un tipo de consolación, la consolación sin causa precedente, en la cual, además, «...*Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado*»²⁴?

Pues bien, sería un error pensar que esta consolación y *lo que es mostrado* en ella implica algún tipo de «revelación» especial. En realidad, ella también está sujeta a un examen cuidadoso, como muestra la octava regla de segunda semana:

...quando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño por ser de solo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona spiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe, con mucha vigilancia y atención, mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente, y favorecida con el favor y reliquias de la consolación passada; porque muchas veces en este segundo tiempo por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu o por el malo forma diversos propósitos y paresceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester

²⁴ Op. cit., N° 175.

²⁵ Op. cit., N° 336.

²⁶ Rahner, Karl: Die logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, en *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, pág. 126. Traducción de Alejandro Ross en Rahner, Karl: La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1968, pág. 155.

ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto.²⁵

Parece, por lo tanto, que los «conceptos y juicios», los «propósitos y pareceres» no son dados «inmediatamente» por Dios en la consolación, sino que son algo que se presenta *después*, y cuyo decurso merece análisis y, precisamente, discernimiento. Rahner piensa que la «consolación sin causa» no es un tipo «especial» de consolación, sino que, en realidad, es el estado de ánimo al que se puede llegar aún cuando la «moción» ha sido inspirada por algún objeto, de tal manera que ésta puede «*crecer, hacerse más pura... puede hasta casi desaparecer y pasar inadvertida*» y «*puede irse poco a poco convirtiendo en lo esencial*»²⁶.

Lo esencial: esa es la clave para entender el problema del «contenido» y del papel de la consolación, sea ésta «con» o «sin causa». De hecho, comparemos la definición de consolación «genérica» que aparece en el N° 316 y que citamos más arriba²⁷ con aquella que parece ser la específica de la consolación sin causa:

...sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad.²⁸

Ambas definiciones, en realidad, son coincidentes, sólo que ésta última pone el acento en la carencia de un «objeto» del que pudiese sospecharse fuese la «causa» de un tal estado de ánimo. En ninguno de los dos números citados hay referencia a «contenido» alguno que pudiese entenderse como «revelación» oracular de la voluntad de Dios. Todo lo contrario: el «contenido» de esta experiencia es, según el N° 316, una «*moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas*»; y según la formulación del N° 330, no implica «*sentimiento o conocimiento de algún objeto*». Es decir, es una experiencia

²⁷ Ver nota 12.

²⁸ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 330.

²⁹ San Juan de La Cruz: *Llama de amor viva*, C. 3, N° 48.

no-objetual, cuyo único contenido es la «nuda presencia» del amor de Dios como trascendencia absoluta.

Lo que Ignacio describe aquí es lo propio de toda experiencia mística: aquella que san Juan de la Cruz esbozaba con la paradójica expresión del Pseudo-Dionisio *rayo de tiniebla*²⁹ y como «noche oscura», en la cual no se revela «nada», en la medida que todo lo «objetual», todo lo que no es absoluto, *no es* ni puede ser confundido con el absoluto mismo de la realidad. En ese sentido, es una experiencia con un grado máximo de *presencia real*, pero con un grado mínimo de *conocimiento objetivo*, en la medida que todo conocimiento lo es de una mediación relativa y nunca de Dios mismo. Digamos que es el simple *estar* del hombre en el pleno *estar* de Dios³⁰. No puede haber, por ello, ningún «saber infuso» acerca de lo que es materia de elección para el ejercitante. Es una experiencia, sin embargo, que tiene el inmenso poder de poner al ejercitante ante la posibilidad de *responder* al amor absoluto que se manifiesta en ella con una *disponibilidad de sí mismo* recíproca e incondicional, en la medida que lo que se vive allí es justamente que Dios *no nos pide nada, sino que nos lo da todo gratuitamente y en total incondicionalidad*. Esto es, naturalmente, una interpelación, en la medida que la incondicionalidad del amor de Dios nos llama a amar de la misma manera. En cierto sentido, ésta es la única «voluntad» de Dios que puede «revelarse»: qué él está moviéndonos a ser donación de nosotros mismos, que él no es sino el completo autocomunicarse gratuitamente y que lo que nos comunica es su propia vida y la realidad misma de las cosas.

Digamos, entonces, que lo que los Ejercicios buscan es que el ejercitante pueda situarse en el corazón de esta experiencia de amor absoluto y absolutamente incondicional, de tal manera que pueda *cotejar* sus propios proyectos y deseos con ella. Rahner lo vio y lo expresó muy claramente:

...en esta elección del segundo tiempo se trata únicamente de experimentar mediante una frecuente confrontación del objeto de la elección y de la

²⁹ Para un desarrollo detallado de este tema, remito a mi tesis doctoral: *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz*, Frankfurt am Main-Berlin: Verlag Peter Lang, 1998.

³¹ La «consolación sin causa».

³² "... (es) kann (...) sich bei dieser Wahl der zweiten Wahlzeit nur darum handeln, daá durch eine häufige Konfrontierung des Wahlgegenstandes und der Urtröstung die Erfahrung gemacht wird, ob diese beiden Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden, ob der Wille zum fraglichen Wahlgegenstand jene reine Offenbarung auf Gott in der übernatürlichen

experiencia de consolación primigenia³¹ si estos dos fenómenos están interiormente al unísono, si hay reciprocidad entre ellos, si la adhesión al objeto de elección en cuestión deja intacta la pura disponibilidad para con Dios en la experiencia sobrenatural de la trascendencia e incluso la apoya o acrecienta, o si más bien la atenúa y la oscurece, si la síntesis entre ambas actitudes, la pura disponibilidad para con Dios realizada en concreto, no formulada como principio teórico y la adhesión a este principio determinado y concreto de elección, se opera con «paz», «tranquilidad» y «quietud», de modo que se produzca verdadera «alegría» y «gozo» espiritual, es decir, se conserve el gozo de la trascendencia pura, libre e inmutada, o si, en lugar de operarse dulce, leve y suavemente (nº 335), se produce agudamente y con sonido e inquietud (ibid.)³²

En conclusión: el «hablar» de Dios que se intenta auscultar con el método ignaciano no consiste en un «revelar» un objeto concreto de elección al ejercitante. Este objeto de elección es más bien traído por el ejercitante para ser confrontado íntimamente con la palabra que Dios dirige al hombre *siempre* y que no es otra que la de su amor incondicional, la de su nudo estar en el fondo de todas las cosas, dando de sí realidad al mundo y amor incondicional al hombre. Esta experiencia fundante se da al ejercitante a su *sentir*. De lo que va en el proceso de discernimiento ignaciano es de situar el cómo *me encuentro*, el cómo *me siento* con mis propias opciones cuando *me ubico* en el corazón de la experiencia más radical que puede darse al sentir humano: la de ser un absoluto relativo fundado en una realidad absolutamente absoluta que no hace otra cosa que no sea donar su propia realidad para sostener y apoyar todo lo creado³³.

Transzendenzerfahrung unangetastet läät, ja sogar stützt und vermehrt, oder sie abschwächt, verdunkelt, ob sich eine Synthese zwischen beiden Haltungen, der reinen Offenheit auf Gott (als konkret vollzogener, nicht als satzhaft theoretischem Prinzip) und dem Willen zu diesen kategorialen Wahlgegenstand in „Friede«, „Ruhe3, „Stille3 ergibt und so wahre „Frohlichkeit3 und geistige „Freude3 entsteht, genauer: als die Freude der reinen, freien, unverstellten Transzendenz bewahrt bleibt, oder ob statt der Sanftheit, Linde und Milde (n. 335) Schärfe, Lärm und Geräusch entsteht3. Rahner, Karl: *Die logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, en *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, pág. 138. Traducción de Alejandro Ross en Rahner, Karl: *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1968, pág. 168.

³³ Sobre esta concepción de lo divino, ver Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988⁴.

Esto implica que el tiempo del discernimiento no se acaba en una «decisión» puntual que se realiza en un «retiro». Quizás el valor del retiro está más bien en la posibilidad de facilitar un espacio de resonancia que permita al hombre situarse en el corazón reverberante del silencio, en el que es más factible abrir la sensibilidad a la trascendencia. Pero esa experiencia no hace sino convertirse en una suerte de magnitud existencial mensurante del *cómo me siento* con mis propias opciones una vez que las hago vida y éstas empiezan a ser la atmósfera de mi cotidianidad. Es allí quizás dónde se da la confrontación más profunda, y por eso hay que prestarle mucha atención a la idea ignaciana de la *confirmación*, que no debemos entenderla como un ejercicio imaginativo, sino como la efectiva aprehensión de la experiencia fundante de la «consolación» no al margen de la puesta en práctica de lo que ya ha sido elegido, sino en el fondo mismo de su despliegue como vida efectiva, al modo de una suerte de *cantus firmus* que subyace a toda mi actividad y que de alguna manera transmite la íntima certeza *sentida* de que la vida que se vive, fruto de mi propia libertad creadora, es justamente lo que está posibilitando *gustar y sentir internamente*³⁴ el amor en el que se apoya mi existencia y la de todas las cosas.

Así, discernir no es esperar pasivamente que Dios tome mi lugar y me diga qué es lo que tengo que hacer, sino crear y elegir libremente mis opciones y auscultar si ellas transparentan de manera adecuada para mí y los demás el ser propio de Dios.

Muchas otras cuestiones, evidentemente, quedan abiertas, pero sobrepasarían con mucho las dimensiones posibles de este breve escrito. En particular, creo que a la teología espiritual y a la filosofía se le abren muchos caminos interesantes en orden a tratar de entender la realidad efectiva de la comunicación de Dios como dación suya al sentir humano. El discernimiento espiritual, no sólo en su versión ignaciana, sino en una larga tradición que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo, ofrece toda una veta riquísima de exploración intelectual para hacer presente al hombre de hoy la racionalidad de la fe, no sólo como un sistema de «creencias» más o menos plausibles y coherentes, sino sobre todo como la posibilidad de abrirse a una *experiencia* viva y real de Dios y de su palabra en medio de su más íntima cotidianidad.

³⁴ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 2.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correo 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

PASTORAL SUBURBANA ELEMENTOS ESTRUCTURALES

P. Pedro Trigo sj.

Abstract

The purpose of this essay is the study of the suburban practical theology. Some time the suburban culture is not recognized, neither the necessity of a specific proposal towards this reality. The Christian proposal has to be integral, but each one, has to emphasize its own reality. In the suburban pastoral, it has to concretely emphasize the insertion of the pastoral agents, beginning by being carried out in horizontal and mutual relations, to consider the life as an absolute option for the poor, taking care of individuals, groups and communities and proposing the praying community through the reading of the gospels.

Key words: Suburban pastoral, practical theology, insertion, pastoral agents, relations horizontal, reading of the gospels, poor.

*El P. Pedro Trigo Durá es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

No estudiaremos la pastoral en el sentido pastoralista práctico de las instituciones y acciones conducentes a la evangelización de los vecinos y a la implantación plena de la Iglesia y la alimentación cristiana de los fieles.

El objetivo de este estudio es el perfil de esta pastoral, y el presupuesto de fondo que lo guía es el no reconocimiento de la cultura del barrio y por tanto el desconocimiento de la necesidad de una propuesta cristiana específica. Toda propuesta cristiana ha de ser integral; pero cada una ha de enfatizar los aspectos que den respuesta a las aspiraciones y necesidades de las personas, que plenifiquen lo que el Espíritu ha sembrado en esa cultura, corrijan lo que está torcido y desarrollen lo insuficiente.

Presupongo, pues, la existencia de una cultura suburbana, porque lo desarrollé en un libro: *La cultura del barrio* (UCAB-Gumilla, Caracas 2006). Aquí expondré a modo de propuesta el perfil de la pastoral suburbana, es decir los elementos estructurales que la configuran y la matriz que componen. Al fin de cada tema se inserta un cuestionario con el que medir hasta qué punto en un barrio concreto se desarrolla esta pastoral y con el que poner en marcha, si se ha elegido hacerlo, esta pastoral específica. Haremos este estudio desde Caracas, pero con el convencimiento de que lo que se diga servirá para los barrios de otras ciudades latinoamericanas.

Éste es el esquema que nos proponemos desarrollar:

1. Requisito imprescindible: Inserción inculturada de los agentes pastorales.
2. Punto de partida: asunción de la situación.
3. Estructura de base: puesta en marcha de la primera eclesialidad.
4. Objetivo absoluto: contribución a que haya vida desde la vida fraterna de los hijos de Dios.
5. Opción preferencial: solidaridad con los pobres.
6. Ambiente prevalente: la religión del pueblo.
7. Principio renovador: lectura orante de la palabra de Dios, sobre todo los evangelios.
8. Niveles que hay que atender y coordinar: los individuos, los grupos y comunidades y las masas.
9. Coordinadas: inserción de la Iglesia barrial en el barrio y comunión con otras Iglesias barriales desde la pertenencia a la Iglesia local.

1. Requisito imprescindible: Inserción de la iglesia barrial en el barrio

Los barrios en Caracas y otras grandes ciudades de nuestro país comenzaron a poblarse desde los años cuarenta, pero se desbordaron en la década de los sesenta y desde entonces no han cesado de densificarse. La Iglesia acompañó como pudo desde el comienzo a sus pobladores. Habría que distinguir tres etapas.

Las tres etapas de la pastoral en los barrios

En la primera se atendía desde fuera, desplazándose al barrio periódicamente.

En la segunda la institución eclesial se plantó en el barrio, en la mayoría de los casos sirviéndolo desde plataformas institucionales cada vez más complejas; aunque no faltó la inserción, es decir el compartir la vida como unos vecinos más y, desde esa pertenencia a la comunidad barrial, ejercer la pastoral estimulando la formación de verdaderas comunidades cristianas que fueran los sujetos de esa pastoral, aunque los agentes pastorales tuvieran una presencia muy significativa. Entre estos grupos tuvo una presencia muy destacada la Vida Consagrada, mayoritariamente la femenina. Conforme avanzaban los años setenta y a lo largo de los ochenta fueron muchos los agentes pastorales que se trasladaron a los barrios, sobre todo comunidades religiosas. La opción por los pobres era la motivación de fondo, secundando la llamada de Medellín y posteriormente de Puebla.

Pero en la segunda mitad de los ochenta este impulso comenzó a remitir, y el abandono en que el Estado y la sociedad sumieron a los barrios, se dejó sentir también en la institución eclesial. Particularmente la Vida Consagrada, reaccionó ante la crisis económica y el envejecimiento de su personal, reinstitucionalizándose, concentrándose en las instituciones de la ciudad, más establecidas, y desguareciendo esas presencias más carismáticas y periféricas e incluso, poco a poco abandonándolas. En esta tercera etapa, hay muchos menos miembros de la institución eclesial en los barrios; pero además, no pocos de los que están, no sienten especialmente la opción por los pobres y su presencia es meramente la presencia de una sucursal de la institución a la que pertenecen, aunque trabajen con la mayor dedicación posible, dando lo mejor de sí. Ésta es la situación en la que nos encontramos. Ampliemos lo dicho hasta ahora para hacernos cargo mejor de lo que hay de Iglesia en los barrios en el momento actual.

La primera etapa se caracteriza por el acompañamiento pastoral a los pobladores celebrando misas, construyendo capillas al efecto y estableciendo el servicio regular de catequesis con su correspondiente celebración de la primera comunión, visitando enfermos, haciendo contactos y tal vez creando algunas cofradías y asociaciones.

El segundo paso, más estable y organizado, consiste en la creación de parroquias y el establecimiento del agente pastoral o del equipo de agentes pastorales en el barrio, casi siempre en la zona más desarrollada del barrio, donde están las mejores casas y se concentran los servicios, que pasó a convertirse en una zona popular.

Promoción popular cristiana para integrar los barrios a la ciudad

En esta segunda etapa la tradición mayoritaria ha seguido el camino (en esto han sido maestros los salesianos) de crear espacios físicos y propuestas institucionalizadas de servicios y encuentros. Montar un complejo para provecho del barrio. La Iglesia sería el templo, el despacho parroquial, patios para deportes y encuentros, salones parroquiales para reuniones, consultorio médico y jurídico, lugar para proyectar películas y videos, para tener conciertos... Las propuestas abarcan una gama muy extensa: desde lo estrictamente religioso (tanto lo litúrgico como lo devocional, lo formativo y lo asociativo) a lo asistencial (ayudas organizadas, servicios de salud y jurídicos), lo deportivo, recreativo y cultural, la promoción humana (cursos, talleres artesanales o industriales, cooperativas), los encuentros... Con estas propuestas llegan a los vecinos en general y a segmentos específicos de la población como adolescentes y jóvenes, madres, enfermos, gente necesitada, interesados en diversos aspectos.

Este proyecto se inscribe en el esquema de integración de los barrios a la ciudad, normalizándolos, esquema que compartían los sucesivos gobiernos democráticos y la parte más sensibilizada de la sociedad establecida. Este proyecto tuvo un gran empuje en las dos primeras décadas de la democracia (1958-1978), pero en los años ochenta empezó a agotarse hasta que a fin de la década el Estado y la sociedad habían abandonado totalmente a los barrios.

Hay que tener claro que en este esquema no cabe la inserción. Por el contrario, la Iglesia con sus espacios diversificados, construidos a la altura de los de la ciudad, y sus propuestas promocionales tan variadas y articuladas, sería el respiradero del barrio, la ilusión de que va siendo un poco ciudad y más

aún, el camino hacia ella. Y los miembros de la institución eclesiástica serían los representantes de la ciudad que hacen su apostolado civilizador en el barrio.

Aun desde grandes instalaciones, puede hacerse una pastoral del barrio, si sus pobladores son sus sujetos

El esquema promocional parte del presupuesto de que el barrio es un lugar poco cultivado y la institución eclesiástica se propone cultivarlo en los diversos aspectos, y por eso en esta perspectiva no tiene sentido la inserción.

Sin embargo, si los agentes pastorales cambian de perspectiva, sí es posible aprovechar la capacidad instalada desde la perspectiva del barrio. No resulta fácil, ya que las instalaciones pertenecen a la institución eclesiástica, Pero, si los agentes pastorales están claros en que el pueblo organizado se tiene que hacer cargo de su funcionamiento, comandándolo todo los vecinos identificados a la vez con el barrio y con el cristianismo, es posible que las instalaciones sean usadas como si fuesen de todos.

Pero la condición es que los agentes pastorales tienen que estar muy claros de para quiénes son las instalaciones y cuál es la función de ellos, para que la propiedad no sea un ingrediente real aunque tácito para presionar, de modo que los vecinos adopten sus propias propuestas y más aún su conducción habitual.

Una iglesia que se levanta con el barrio

Por eso el ideal es que la Iglesia del barrio nazca y crezca con el barrio, de tal modo que tanto los agentes pastorales como la comunidad cristiana se perciban a sí mismos como levadura dentro de la masa, luchando sin cesar para que el barrio se institucionalice desde sí mismo, y no que instituciones de fuera del barrio, sean partidos, organizaciones religiosas, ONGs u otros organismos estatales o paraestatales, monten en el barrio sus complejos para servir al barrio, pero mediatizándolo.

No estamos proponiendo que la propuesta sea la autarquía del barrio, que es imposible e injusta, ya que el barrio requiere ayuda de la sociedad y particularmente del Estado, sino que una institución eclesiástica inserta debe servir de modelo para otras organizaciones en su servicio al barrio, haciéndoles

ver que toda colaboración es bienvenida cuando no sustituye al barrio y lo enfeuda a sí sino que se alía a él, manteniendo su condición subordinada.

Así pues, para que la Iglesia barrial esté inserta en el barrio debe evitar que la institución eclesiástica se constituya en un poder en el barrio. Para que no sea así es imprescindible que los vecinos cristianos sean verdaderos sujetos, tanto en el barrio, en las organizaciones vecinales, como en la pastoral, y no se reduzcan a meros colaboradores de los agentes pastorales, aun con responsabilidades delegadas.

Positivamente la inserción acontece a través de los parroquianos vecinos que participan de la vida del barrio, de su tejido social, que sienten sus problemas, que discuten soluciones, que refuerzan o, si no existen, crean o, mejor, ayudan a crear organizaciones del barrio.

Los vecinos cristianos tienen que ser animados y acompañados desde la comunidad cristiana y desde el estímulo y las prédicas de los agentes pastorales. Tienen que sentir que es una dimensión insoslayable de su ser cristiano.

El que los vecinos, en cuanto parroquianos y de la comunidad, asuman al barrio ayuda a los agentes pastorales a que no caigan en la tentación de montarse sobre el barrio como bienhechores o promotores, y a que vivan realmente insertos en él. Ahora bien, el que los vecinos cristianos asuman el barrio como dimensión de su cristianismo, lleva tiempo. Los agentes pastorales no pueden pretender acortar este proceso porque entonces la gente no lo hará desde sí mismos sino siguiendo los dictados del agente que tiene ascendiente sobre ellos.

Esto que decimos de los cristianos del barrio, hay que decirlo del barrio como tal: La Iglesia barrial debe propiciar la articulación del barrio y no que el barrio gire alrededor de ella. Para ello no puede apabullar al barrio con sus instalaciones o con su poder y ni siquiera, cosa que es más sutil y por eso puede pasar más desapercibida, con sus propuestas y con su ritmo.

Al quedar claro que es el barrio el sujeto de sus desarrollos y no la institución eclesiástica, al ir surgiendo consiguientemente instituciones barriales con ayuda de los cristianos del barrio y de los agentes pastorales en él, también se hace lugar para que surja el templo y otras instalaciones como expresión del cristianismo del barrio y no de la institución eclesiástica de la ciudad destacada en él. Tiene sentido poner todo el empeño en que el templo y las capillas sean no sólo funcionales sino bellas y expresivas de la comunidad cristiana y del misterio de que es portadora y que se celebra en él.

En este proceso institucionalizador los agentes pastorales tiene un papel insustituible, pero también lo tiene el resto de la comunidad cristiana. Si el cura, en concreto, da lugar a la comunidad, a ésta parece muy bien que él ocupe también el suyo. Así la parroquia se constituye en una de las instituciones del barrio, siendo tanto la casa de la comunidad cristiana como de otros cristianos del barrio que no estén integrados a ella y que sin embargo la sienten como un espacio público suyo.

Inserción evangelizadora

La inserción tiene que ser evangelizadora, sin proselitismo, pero sí con propuestas personales y manifestaciones vecinales. El objetivo es que haya vida, vida humana, cualitativa y solidaria. Los cristianos procuramos esta vida desde la vida fraterna de los hijos de Dios. La inserción es evangelizadora en sí, ya que es un acto de fraternidad solidaria, tanto la inserción de los agentes pastorales, como la disposición de la comunidad de no cerrarse sobre sí ni adoptar pautas ciudadanas sino institucionalizarse desde el barrio, con lo que proclama que el barrio es en sí digno, es un territorio humano susceptible de humanizar, incluso de procesar el misterio cristiano. Pero además evangeliza su propuesta cristiana, que es pasar de la necesidad y concurrencia a la elección del barrio y la solidaridad en él.

Pero la evangelización no puede reducirse a estas actitudes primordiales ya que eso sería entregar el fruto sin sembrar la semilla que da ese fruto. Esa semilla es Dios entregado en Jesús de Nazaret que a su vez nos entrega su Espíritu. La inserción no es completa, si no se siembra esta semilla en el lenguaje del barrio y sobre todo en una relación vecinal y de una manera situada.

El objetivo de la inserción no es lograr la autarquía del barrio sino que no sea satélite sino centro y que se intercambie intensa y simbióticamente con la ciudad. Lograr un flujo comunicativo bidireccional desde la propia subjetualidad del barrio y de los del barrio, pero muy abiertos a la ciudad. Esto, en todas la áreas y muy señaladamente en el área cristiana, lo que significa en comunión con la Iglesia particular que tiene su sede en la ciudad.

Fundamento evangélico de la inserción

La pastoral de barrio debe comenzar por la inserción de los agentes pastorales porque ése es el camino elegido por el Dios de Jesús para salvarnos.

No nos salva desde afuera y desde arriba sino echando la suerte con nosotros, haciéndose su Hijo uno de nosotros. Pero no sólo comparte nuestra suerte sino que específicamente la comparte desde los de abajo. Jesús fue un artesano de aldea y cuando salió a su misión, dejó la profesión y la familia, y se hizo un judío marginal, alguien que había perdido la identidad social reconocida y que no tuvo donde reclinar la cabeza.

Si la misión cristiana es proseguimiento de la de Jesús, no puede mudar de lugar social. Inserción cristiana no significa simplemente identificarse con una cultura desde el evangelio, de manera que la cultura sea trasformada por el evangelio desde dentro y que a su vez la vivencia evangélica se enriquezca con las expresiones de esa cultura. Significa más específicamente que la pertenencia a cualquier cultura ha de ser desde los de debajo de esa cultura. La comunidad cristiana tiene que atender a todos, pero desde abajo. Si esto es así en todo caso, mucho más tiene que atender a los de abajo desde la misma situación de ellos.

Aquí lo fundamental no es ser como ellos, cosa que además es imposible por los estudios y la pertenencia a la institución, sino vivir en el mismo sitio que ellos, asumir el barrio en el que se vive, y ser de ellos, lo que no implica sólo que uno se sienta de ellos sino que ellos lo sientan a uno de ellos y que, en efecto, dispongan de uno.

Esto fue muy claro en la vida de Jesús: realmente los pobres dispusieron de Jesús. Ellos sabían que él estaba a su disposición. Jesús los trataba con infinita paciencia y respeto. No les daba consignas entusiasmadoras para que giraran a su alrededor como la masa y el líder sino que les daba que pensar para liberar sus mentes. Y sobre todo les entregó la buena nueva de que Dios, su Padre, quería reinar sobre ellos, quería ser su rey. Sabía que esta buena noticia los haría completamente felices, porque ¿qué mayor riqueza que el propio Dios? Por eso estaban siempre a su alrededor y le fueron fieles hasta el fin: lo acompañaron en el Calvario y regresaron dándose golpes de pecho en señal de protesta contra los romanos y contra sus jefes.

Es cierto que, como dice Pablo a su comunidad de Corinto, la mayoría de los cristianos eran pobres. Pobres eran también sus queridos filipenses que lo ayudaban desde su pobreza, del mismo modo que desde su pobreza nos enriqueció Jesús.

Es cierto que desde la cristianización del imperio romano y tal vez antes, pero más todavía desde la edad media, la institución eclesiástica perteneció a

los estamentos privilegiados de la sociedad. Pero también lo es que ello signó la decadencia de la Iglesia, ya que no se puede evangelizar desde arriba. Por eso todas las reformas han incluido ese cambio de lugar social. También Juan XXIII quiso que el concilio que convocó sirviera para hacer de la Iglesia una Iglesia de todos, desclericalizándola, pero especialmente una Iglesia de los pobres. La Iglesia latinoamericana reunida en Medellín hizo suyo este proyecto, y en efecto en toda América Latina y concretamente en nuestro país, se dio ese cambio de solidaridades. Y es una constatación de envergadura histórica que los pobres cobraron una gran esperanza con esta cercanía eclesial y se concientizaron y movilizaron. No es que afirmemos que la Iglesia fue la única fuerza social que los promovió, pero sí que tuvo un gran peso.

Sin embargo hoy no estamos en ese horizonte. Los costos de esta solidaridad abierta, hicieron retroceder a no pocos responsables y refugiarse en una dinámica centrípeta de reinstitucionalización. Esta dinámica ha sido reforzada por el talante corporativo de la dirección dominante de esta figura histórica. Además la crisis económica y el advenimiento de una época, caracterizada por el totalitarismo de mercado, en la que el cristianismo no tiene más visibilidad social que la que le otorguen sus adherentes, ha llevado al desconcierto y a procurar adaptarse a los requerimientos del mercado para no perder adeptos.

La insistencia que tiene más prestigio es el pietismo: la pretensión de anudar con Jesús como si se hallase presente, aunque no lo podamos ver. La relación directa con él, llenaría todas las expectativas. Se olvida así que Jesús no está aquí y que caminamos hacia su encuentro en su seguimiento, y se olvida también el horizonte del Reino: empeñar la vida en procurar la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios.

En este horizonte pastoral no existe la categoría pobres como tal, ya que se ha perdido la referencia fundante al Evangelio.

Preguntas a los agentes pastorales

Los agentes pastorales ¿se sienten realmente en el barrio, dentro del barrio? ¿Se sienten a gusto en él? ¿Sienten que es su lugar, no sólo de apostolado sino de vida? ¿Hablan de los del barrio como de nosotros o se refieren a sus vecinos como a ellos? ¿Sienten que los suyos son sólo sus parroquianos o todo el vecindario, tan abigarrado y no reductible a otro común denominador que el ser del barrio?

Echar la suerte con el barrio ¿es tan sólo tomarse en serio la adaptación al lugar, necesaria o al menos muy conveniente para que cale en el barrio la propuesta que se lleva a él, o es una decisión última, es decir teologal, un requerimiento absoluto de Dios, participación de la lógica que llevó a la encarnación kenótica del Hijo de Dios?

El barrio ¿es sólo el lugar donde se vive y trabaja porque así lo quiere Dios o es también la perspectiva desde donde se enfoca toda la realidad?

¿Se ve en el barrio la expresión del pecado-del-mundo o sólo el resultado de su propio subdesarrollo? ¿Se ve en él complementariamente que donde abunda el pecado sobreabunda la gracia?

¿El barrio es lugar teologal, lugar reencontrarse con Dios y su voluntad? ¿O el barrio es el lugar donde aplicar lo que han aprendido y por tanto de simplificarlo por la sencillez de sus habitantes?

¿Se es capaz de percibir en el barrio el paso del Señor? ¿El agente pastoral se encuentra con Dios en el barrio porque ve del paso del Señor por él o también por el testimonio de vida y de palabra de cristianos de barrio entregados a Dios?

Preguntas a los colaboradores del barrio y cristianos de base

¿Vivo en el barrio como una condena o una desgracia o una mala suerte o, aunque sienta sus estrecheces y sus miserias, siento que el barrio es mi territorio y a los del barrio los míos? ¿Me da rabia lo malo que pasa porque lo veo como ajeno a mí o me duele porque me atañe? ¿Celebro lo bueno que hay y los acontecimientos positivos como algo mío?

¿Duermo en el barrio y trabajo y vivo en la ciudad o vivo también en el barrio porque en él descanso y tengo amigos y disfruto y colaboro con los vecinos para mejorarlo?

¿Siento que mi ser cristiano me pide que me comprometa con los míos o me parece que la religión no tiene nada que ver con eso? El que Jesús viviera en un medio popular y el que cuando se lanzó al ministerio lo hiciera desde la carencia de lugar social, desde la marginalidad, ¿creo fue una mera eventualidad o es expresión de su proyecto? ¿He pensado que desde el proyecto de Dios revelado en Jesús el evangelio debe ser propuesto desde abajo? ¿Dice esto algo sustancial a mi vida?

¿Miro sólo para arriba porque hay que ser positivo y subir hasta donde uno pueda o combino mi aspiración a la capacitación y a la mejora con la solidaridad con el pueblo? ¿Cómo balanceo en mi vida estos dos ejes vitales?

¿Me siento como delegado de la parroquia ante mi sector o como un miembro de la comunidad cristiana de mi sector? ¿Llevo lo decidido en la parroquia a la gente de donde vivo o vamos decidiendo entre todos y por eso también llevamos lo nuestro a la parroquia?

2. Punto de partida: Asumir la situación

«No pocas veces, el párroco se considera dueño de la parroquia y no concibe que la parroquia son, ante todo, los parroquianos a los que sirve» (Concilio Plenario Venezolano: Instancias de comunión). Desde esta actitud de fondo, la pastoral nace del párroco. Él es el sujeto de la pastoral en su parroquia. Los fieles son meros destinatarios. Si esto es así, la orientación pastoral y las acciones pastorales nacen y mueren con cada párroco.

Dificultad de asumir lo dado en el barrio

En una parroquia tradicional, la tradición hace de freno a esta tendencia. Aunque el párroco se asuma así, debe pactar con lo establecido, so pena de vivir en permanente conflicto. Pero en un barrio, donde todo es incipiente, es más fácil tanto que el párroco se considere que es el único que sabe, como que es el que tiene que dar las pautas e incluso hacerlo todo. Desde estos presupuestos, no hay nada que asumir. Esto se acentúa aún más porque el párroco al llegar normalmente no se va a encontrar con expertos en doctrina cristiana ni en rúbricas litúrgicas ni en organización pastoral. Si lo anima un criterio institucionalista, si para él los síntomas cristianos son estas señas de identidad, tenderá a pensar que realmente lo que hace falta es crearlo todo.

No es fácil que tome en serio que la gente es cristiana, incluso que es muy probable que haya muy buenos cristianos, mejores cristianos que él, de los que tiene mucho que aprender. No es fácil que capte que en esas personas hay una historia cristiana, una evangelización previa, cultivo cristiano, al menos el del catolicismo popular, pero también el de otros agentes pastorales que vinieron antes que él; en suma, que la parroquia son ellos y que él se inscribe en la dinámica del Espíritu para con ellos. No es fácil, como dice el Concilio Plenario

Venezolano que el párroco acepte que él no es más que un servidor de esa comunidad cristiana, un servidor seguramente temporal.

Asumir lo dado es la muestra más elemental de respeto, no sólo de respeto a las personas sino más aún a la acción de Dios en ellas. Porque antes de que llegara ese agente pastoral, ya había llegado Dios. No reconocerlo es una terrible ceguera que indica que nuestros criterios no nos sirven para secundar su acción en las personas y ambientes, porque ni siquiera capacitan para reconocerla.

Asumir lo dado es aceptarlo como punto de partida de la pastoral

Asumir lo dado es asumir las personas, las asociaciones y las actividades. No sólo, la situación que dejaron los anteriores agentes pastorales sino la situación cristiana de la gente. El que viene entra a una historia: tanto la de la misión como la de la religión del pueblo, como la de las relaciones entre ambas y las transformaciones a que dan lugar. Aun el primer agente pastoral en el barrio se encuentra con huellas de anteriores que pasaron o de aquellos a los que la gente acudió; y sobre todo con el ser cristiano de la gente y sus expresiones.

Asumir significa aceptar que ése es el punto de partida. Sólo así se encuentra el agente pastoral con la realidad: reconociéndola. Eso no implica ningún juicio sino la aceptación de que así es que él se hace cargo de ello y sobre todo de ellas y ellos. Hay que suspender el juicio porque el agente pastoral no es el paradigma. Y más aún porque, cristianamente hablando, lo primero no es el juicio sino el reconocimiento de la actuación de la gracia. La conversión es a esa gracia actuante («conviertanse al Evangelio»: Mc 1,15) y lo que hay que cambiar es para que dé de sí.

Sin este punto de partida o se destruye lo que hay o se provoca una resistencia y una división. Pero, más aún, sin ese punto de partida no se predica al Dios de la gracia sino que se implanta una institución absolutizada.

Eso no significa que quien va se ponga entre paréntesis. Basta con que no se imponga, con que dé lugar, con que no se restrinja a sus planes sino que emplee tiempo en tomar contacto. Este despacioso conocer sin juzgar es el grado mínimo de reconocimiento y respeto que posibilita el diálogo.

Asumir la situación en un barrio es mucho más sutil que hacerlo en una cultura tradicional, por la fragmentación y semiprivatización del espacio religioso.

Es obvio que no significa tampoco atenerse meramente a satisfacer las

demandas de la gente o a proseguir los programas de los anteriores agentes pastorales. El continuismo implica un juicio positivo de lo que existe y una cierta sacralización de ello. Pero la ruptura también expresa su rechazo. Se trata de mantener el juicio relativamente suspendido, no porque uno carezca de ideas ni planes sino porque no se sabe qué significarían en esa situación y porque uno no es el dueño de la Iglesia.

Sinteticemos: Aceptar lo dado como punto de partida es partir de ello: de lo que existe, de su dinámica, sus problemas y sus ausencias. No implica un juicio. Por el contrario exige retener el juicio, postergarlo. Es un mínimo ejercicio de respeto y presupone que el agente pastoral no toma contacto con la nada, no entra a tierra de nadie sino a una cristiandad en la que antes estuvieron otros y sobre todo estaba Dios y su Espíritu y había gente cristiana.

El lugar donde va el agente pastoral es punto de partida para él, pero no para la acción de Dios ni para el cristianismo; entra a procesos en marcha, más o menos de parte de agentes pastorales anteriores y desde luego de la religión del pueblo.

La pastoral es un proceso histórico. Si el agente pastoral la entiende por el contrario desde sí mismo como sujeto absoluto, todo se rompe y recomienza con cada cambio de personal. Aun suponiendo las mejores intenciones, desde este supuesto no cabe acción pastoral.

Consecuencias para la pastoral suburbana de no asumir la situación

En un lugar de gran tradición religiosa muy institucionalizada el agente pastoral, aunque quisiera comenzar desde su entender, estilo y proyectos, encontraría una tremenda resistencia. En el barrio, lo que sucede es que se retiran bastantes de los que habían colaborado con el agente pastoral anterior, se forma un nuevo grupito; se estancan o se caen o se transforman traumáticamente las actividades anteriores, y arrancan otras nuevas, que con el siguiente correrán la misma suerte. A la larga, unos emigrarán religiosamente a lugares del centro de la ciudad donde satisfagan sus llamados y deseos. Y estos mismos y muchos otros privatizarán su vida religiosa, y se intercambiarán entre sí creando un circuito alterno: las diversas manifestaciones de la religión del pueblo. No se forma tradición pastoral eclesiástica. Y la razón es que no hay Iglesia ya que el agente pastoral en la práctica se comporta como si la Iglesia fuera él.

Si el agente se considera el sujeto y relega por tanto a la gente del barrio al papel de destinatarios, este resultado será inevitable. Este esquema puede darse en la manera tradicionalista de entender el organigrama diocesano, que parte de la división entre la Iglesia docente, a la que Cristo entregó el depósito de la revelación y el encargo de pastorear, y la Iglesia discente, que es la que aprende y es dirigida permanentemente; o bajo la forma de la relación ilustrada, sea de la ilustración liberal o de la socialista, que coinciden en que el ilustrado es el ser humano adulto y por eso generosamente se dedica a estimular la humanidad del no ilustrado, pero, aunque lo haga con toda humildad, la relación es unidireccional y vertical. La continuidad se da cuando los agentes pastorales llegan moldeados por el mismo patrón; aunque, aun así, será muy posible que varíe sustancialmente el entorno del agente pastoral ya que, al ser el sujeto él y no diferenciarse del anterior por el contenido, tiene a diferenciarse por el grupo de referencia, que se forma exclusivamente por afinidades.

Todo lo dicho será el traslado a lo pastoral de nuestra situación política en la que el Ejecutivo es casi todo y obra de tal modo que impide que se forme el Estado y que los ciudadanos asuman su papel. Por supuesto, estos funcionarios no se sienten responsables ante los ciudadanos, en este caso ante el resto del pueblo de Dios, y no aceptan ningún mecanismo institucional de responsabilidad jurídica.

Preguntas:

¿Es sensato que cada agente pastoral lo cambie todo?

¿Está capacitado el agente pastoral recién entrado a una parroquia o vicaría para discernir si lo que impulsa va por buen camino? ¿Se puede evitar o ahorrar el contacto personal despacioso y reiterado y la asistencia como participante a las manifestaciones que existen, para saber por dónde sopla el Espíritu en el barrio y qué es fecundo en él?

Pero, si es visto como el que tiene todo el poder eclesiástico ¿es posible que se percate de lo que hay, más allá de lo más institucionalizado según las pautas de la institución eclesiástica?

Si no se entra en la casa del pueblo, no puede llegarse a este punto de partida. Ésta es la relación intrínseca entre el presupuesto de la encarnación kenótica y por tanto de la inculturación, que era el tema primero, y éste del asumir lo dado, como punto de partida de la pastoral.

En definitiva la pregunta de fondo es quién es el sujeto pastoral y más aún quién es la Iglesia. Según el derecho canónico en la práctica es la jerarquía, ya que, aunque el párroco en diversas materias tiene el deber de consultar a su feligresía, él es el que toma como responsable las decisiones. Según el Vaticano II el sujeto es todo el pueblo de Dios y en concreto la comunidad cristiana local a la que va a servir el agente pastoral que llega, aunque esa comunidad pertenezca a la Iglesia particular que envía al pastor. Pero la Iglesia particular no puede entenderse al margen de las comunidades locales, aunque es más que su suma.

Preguntas sobre asumir lo dado como punto de partida

Cuatro preguntas pueden ser muy significativas para conocer el punto de partida real del agente pastoral:

¿Cuánto tiempo llevas aquí?

¿Qué cosas funcionan más o menos bien en la parroquia?

¿Cuándo comenzaron?

¿Qué te pareció bien de lo que había?

La primera pregunta parece obvia en cualquier caso. Pero al responder cuándo comenzó lo que está en marcha, ya se puede comprobar si lo comenzó él o continuó lo que había con su impronta o combinó el cultivo de una parte sustantiva de lo que había con la introducción de algunas innovaciones. Si las innovaciones comenzaron al poco de venir él, es que venía con un proyecto hecho de antemano, si comenzaron un tiempo después, pudieron surgir del análisis de la realidad.

La cuarta pregunta sirve para ver si lo que le pareció bien es lo que estaba de acuerdo con lo que él traía de antemano o realmente le parecieron bien cosas que vio en el barrio y se abrió a ellas.

Otras preguntas pueden ser las siguientes:

¿Conoces a personas en el barrio que puedas catalogar como verdaderos cristianos? ¿Por qué te parece que lo son?

¿Cómo alimentan su vida cristiana? ¿Cómo les ayudas en aquello que a ellos les sirve?

¿Te parece que la gente del barrio lleva a cabo actividades cristianas con fruto? ¿Participas de ellas?

¿Qué has ideado tú para fortalecer esas riquezas cristianas de los cristianos del barrio y del barrio como vecindario?

Preguntas para los colaboradores y cristianos de base

¿Qué recuerdas de cada uno de los diferentes curas que han pasado por aquí?

¿Cada uno ha seguido el trabajo del otro o cada uno traía sus propias ideas y propuestas?

¿Se ha enterado cada uno desde dentro de lo que había antes de que viniera él?

¿Les han ido preguntando qué es para ustedes ser cristiano y de qué se ayudan para serlo? ¿Les preguntó cada uno al entrar en la parroquia y luego les iban preguntando en cada caso que se presentaba?

¿Les han ido preguntando si lo que ellos hacían les ayudaba para conservar y profundizar su vivencia cristiana?

3. Estructura de base: Puesta en marcha de la Primera eclesialidad

En qué consiste la primera eclesialidad

La primera eclesialidad o primera comunión consiste en llevarse mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana concreta los agentes pastorales y el pueblo. En la primera eclesialidad todos concurren como cristianos. Cada quien está con los demás como cristiano. Está con los demás para hacerse cristiano. Nos vamos haciendo cristianos juntos en el proceso inacabable de iniciación al misterio cristiano. Un proceso vivido de modo insustituible por cada quien, pero en el que la fe de cada uno anima a la fe de los otros. Todos nos llevamos mutuamente. Ésta es la primera comunión cristiana, la de los santos. Cuando existe, acontece la Iglesia.

Este llevarse mutuamente es el estribillo de la parte parenética con que concluyen las cartas de Pablo. Lo desgrana en todos sus armónicos: edifíquense mutuamente, ayúdense unos a otros, corrijanse, sopórtense, enséñense, consuélense, sean compasivos, sean tolerantes, perdónense, sométanse unos a otros por amor a Cristo, ayúdense a llevar las cargas, ámense unos a otros con amor fraterno, saludense unos a otros con el beso santo.

Todos los seres humanos estamos vertidos hacia los demás; ésta es nuestra posición en la realidad antes de cualquier decisión nuestra de convalidar positivamente esta versión o de no hacerle justicia negando esos lazos constituyentes o relacionándonos negativamente. Esto es así porque la humanidad es una magnitud real, no sólo un ente de razón, y constituye el sistema más denso, articulado y creador, de la estructura dinámica que es la realidad.

Jesús es prototipo de humanidad porque es el molde en el que hemos sido creados los seres humanos que somos así imágenes de la Imagen perfecta de Dios, que es él. Es también arquetipo de humanidad porque se relaciona habitualmente con todos los seres humanos y de este modo, atrayéndonos a sí (Jn 12,32), como un campo gravitatorio, con el peso infinito de su humanidad (Col 2,9), nos humaniza. Así el cuerpo social en el que está llamada a constituirse la humanidad poniendo en común cada uno sus haberes, es realmente el cuerpo de Cristo. Los cristianos somos sacramento de esta unidad a la que está llamada la humanidad. Pero sólo lo somos, si actuamos personalizadamente esa respectividad que nos constituye. Esto es nada menos que lo que se juega en la primera eclesialidad.

La segunda eclesialidad consiste en la comunión de los agentes pastorales con el pueblo y la del pueblo con los agentes pastorales. Sobre ese entramado de la primera eclesialidad vienen las funciones, los servicios, las tareas, los carismas. A este nivel cada quien es para los demás. Así pues, la segunda eclesialidad no tiene más finalidad que cualificar la primera. Y en verdad la experiencia histórica nos confirma que cuando se ha dado de esta manera, el resultado ha sido una Iglesia sacramento de esa unidad a la que está llamada la humanidad, en el doble sentido de embrión de ella y de estímulo e instrumento para que se vaya dando. Por tanto es importantísimo que estas funciones se den y que se den en el seno de la común fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

Dificultad de vivir la primera eclesialidad en el barrio

Esta estructura, que distingue sin separar, una primera eclesialidad, la básica, en la que todos estamos convocados, y una segunda en la que unos estamos para los otros, se realiza en la religión del pueblo. Sin embargo en la religión de la institución eclesíastica la segunda eclesialidad amenaza con ocupar todo el lugar trastocándolo todo. La consecuencia es que unos se creen más y otros menos; unos, dueños de la Iglesia, otros los que acuden a ella para satisfacer

demandas religiosas; unos crean y controlan las ofertas, otros, los demandantes, no tienen más que recibir.

Esta ideología religiosa que vacía la comunión católica, se refuerza en el barrio con la dominación cultural ya que la religión de la institución eclesiástica y el propio agente pastoral pertenecen a la cultura occidental dominante y la gente de barrio posee una cultura dominada y una religión igualmente dominada, no reconocida. Esta falta de reconocimiento tiene dos manifestaciones fundamentales: ninguna persona de barrio, en cuanto que se caracterice como tal, puede ser agente de pastoral oficial (es decir cura o vicaria), y en la estimación de los responsables eclesiásticos, la religión del barrio queda reducida a la condición de piedad popular, es decir al ámbito de lo devocional.

El sacerdote y la religiosa tienden a considerarse a sí mismos como los especialistas en religión, porque son los que la han estudiado y la manejan profesionalmente, y como los representantes oficiales del cristianismo en el barrio. En estas condiciones de superioridad ¿cómo hacerse cristianos junto con los demás? Incluso el concepto de hacerse cristiano les parece inapropiado. Ya lo son. Son cristianos viejos y adultos en la fe, aunque disten de ser perfectos, lo que, según ellos entienden, es otra cosa. Estar con gente de barrio como simples cristianos no es posible, sería una ficción, y además, una irresponsabilidad: enterrar el talento y el encargo que Dios les dio.

En este esquema el sacerdote es padre, no hermano, aunque sea un padre moderno: campechano, igualitario. Está para sus feligreses. Los religiosos(as) son hermanos entre sí y entre sí se ayudan a ser cristianos. Pero en el barrio están para ayudar a la gente.

Es muy difícil que sientan la necesidad primordial de ser hermanos de los del barrio. Pueden admirar el cristianismo de algunos, pero no es fácil que sientan que ellos les puedan ayudar. Se pueden ayudar ellos mismos con el ejemplo y estímulo de los del barrio, no con su acción directa: no con sus palabras de enseñanza, de consejo, de exhortación, de revelación, de emplazamiento; a lo más con su compañía, con su relación.

La gente del barrio, por su parte, preferirá de entrada que se atengan a su papel establecido. No se sentirá cómoda entablando otro tipo de relación porque les tienen el respeto que ellos les han inculcado, que se manifiesta como diferencia y superioridad. Además ¿cómo sabrán que la propuesta del cura de que lo traten como a un hermano es real y no una mera ideología, que revelará

su carácter cuando surjan dificultades o el agente pastoral se vea en una situación incómoda? Como además el derecho canónico lo favorece siempre...

Estructuras concretas de la primera eclesialidad

Lo más importante es tener la preocupación de que nada sea hecho para otros sin que sea también para uno mismo. Para poner el ejemplo más obvio, que no se predique nada que el que predica no se lo diga también a él mismo; es decir que el discurso sea desde el sujeto personal y no desde el especialista o desde el encargado. El que el agente pastoral cuando se desempeña como tal se considere a sí mismo también como paciente pastoral garantiza que el discurso sea desde la realidad concreta y no sólo desde la ley abstracta o los rituales o los libros de teología. Si ni siquiera se da la transitividad en el interior del agente pastoral ¿cómo va a darse entre él y los destinatarios? Cuando el agente pastoral no obra nunca únicamente como agente pastoral sino como el cristiano concreto que es, está en condiciones de hacerse cargo de los demás cristianos, y su gestión es desde la realidad que comparte con los demás.

Pero lo dicho, que es requisito indispensable, no basta. Es imprescindible que el clima de cualquier actividad pastoral sea que en ella participen todos, que no haya espectadores y que las funciones específicas que desempeñan algunos sean para incrementar la participación, no para distraer de ella. En la pastoral el objetivo es que todos, incluido obviamente el agente pastoral, mejoren, que se encuentren más con Dios y con los demás, que participen del misterio cristiano. Por eso todos estamos en la pastoral ante todo y sobre todo como simples cristianos.

No tiene sentido seguir celebrando sacramentos como ritos esotéricos que oficia el especialista y los aplica a los que lo reciben, que sólo muy someramente saben lo que está aconteciendo. Los sacramentos son celebraciones de la comunidad para la misma comunidad. No podemos resignarnos a que esto sea sólo una declaración de principios o un ideal inalcanzable.

Pero lo mismo sucede con el catecismo: el que lo recibe lo recibe como sujeto y no como mero destinatario. No puede darse el catecismo como una clase con su correspondiente examen. El catequizando está iniciándose en el misterio cristiano. Es un proceso absolutamente personal que realiza un sujeto humano desde lo más hondo de sí. El catequista lo ayuda desde su fe y el conocimiento de la Tradición, es decir desde la relación íntima que mantiene

con lo que nos viene desde los apóstoles y en definitiva de Jesús. Es una relación personal entre dos sujetos, no entre un sujeto y un destinatario. El catequizando es sujeto porque antes de recibir el catecismo ya posee el Espíritu Santo, ya lo atrae Jesús con el peso infinito de su humanidad, y lo sostiene el amor creador de Papadios que lo ha creado para que llegue a ser hijo en su Hijo. Y porque, si recibe la catequesis, es porque en la medida que Dios conoce, ya ha seguido a Jesús, aunque no sepa su nombre, y ha obedecido al impulso del Espíritu, aunque no sepa su nombre, y ha confiado en el amor creador del Padre materno. Incluso está empezado a responder en la dirección del seguimiento explícito.

Si se da este clima, si este ambiente empapa todo, se procurará o que todo salga con una llaneza tal que nadie tenga que salir de él mismo y todos puedan estar recogidos, aprovechando espiritualmente el momento (eso tiene que ver con el ritmo; no significa que el acto no sea cualitativo: al contrario), o que, si el acto es altamente diversificado porque por ejemplo se celebra un acontecimiento importante, se prepare de tal manera que cuando se dé, acontezca para todos y en primer lugar para los que tienen actuaciones más destacadas, es decir que no estén como profesionales, como actuantes sino como cristianos que gustan y sienten lo que están haciendo.

Esta preocupación ayudará a redimensionar lo que se haga de modo que logre sus fines y en ese sentido sea adecuado. Porque resulta que a veces la atención se distrae en mil detalles accesorios y así nadie está aprovechando el momento: unos gastan todas sus energías en cuidar que las cosas estén a punto, los otros son espectadores que están viendo si dan su aprobación o no a lo que se les está presentando. Una misa así no es ya una misa, aunque resulte muy bonita, y lo mismo un acto en honor a la Virgen, una procesión, la fiesta del santo patrono, unas primeras comuniones, un encuentro de comunidades o cualquier otra actividad.

Eso no significa que cada quien ande ensimismado, atento únicamente a los ritmos interiores, procurando sentir devoción. Significa que se esté en lo que se está sin perder de vista el objetivo último por el que se hizo, que no debe ser la vanidad o una mera manifestación artística ni siquiera la pura participación sino el que conduzca todo a avanzar en la vida perdurable.

Es decir que la función nunca debe opacar la dimensión más de fondo de ser paciente pastoral. Si esto ocurre, ya no es una función pastoral.

Hay que decir que el ambiente del barrio ayuda a que el agente pastoral esté como cristiano porque en él todo está a flor de piel, tanto las necesidades

y los problemas como la excelencia humana y la vivencia cristiana, y porque las funciones y los papeles están menos dibujados. Todo esto ayuda a que el agente pastoral dé de sí, de lo que tiene dentro como persona, de lo que es, y no tanto de lo que sabe y de la profesionalidad alcanzada.

También ayuda el barrio a que las celebraciones y más en general las actividades cristianas, como la catequesis, se orienten y salgan de una manera fluida, participativa, menos convencional, porque en el barrio las cosas están menos estandarizadas y ritualizadas; en él todo tiene una fluidez mucho mayor que en la ciudad normalizada, de manera que pueda realmente acontecer como algo creativo, realmente trascendente y trasformador, tanto para el agente pastoral como para los del barrio.

Pero además de que para el agente pastoral el estar como cristiano que quiere llegar a serlo cada vez más plenamente debe ser la dimensión fundante del estar para ayudar a otros, hay que considerar que hay estructuras en las que estar como cristiano es claramente lo dominante. La comunidad cristiana de base es una célula en la que subsiste la Iglesia en su dimensión más elemental. Es de base porque se desarrolla entre los que constituyen sociológicamente hablando la base de la sociedad; pero también porque en ella se realiza la primera eclesialidad y desde ella se van desarrollando los diversos carismas y ministerios.

Por eso es muy de lamentar que las CEBs hayan decaído tanto. Y causa más tristeza porque han decaído precisamente por el abandono de los agentes pastorales. En efecto, las CEBs son comunidades formadas por gente popular y no popular en el seno del pueblo. Como la gente no popular, es decir los agentes pastorales, o han dejado el medio popular o están en él desde plataformas institucionales como representantes de ellas y no sobre todo como cristianos, se han quedado sin su aporte, y eso ha incidido significativamente en su vitalidad.

No basta con que todo lo que se haga sea participativo. También es imprescindible que existan comunidades que institucionalicen la primera eclesialidad de manera que en un desarrollo orgánico toda esa Iglesia llegue a ser comunidad.

Indicios que muestran si el agente pastoral se hace cristiano con los del barrio o sólo es pastor para ellos

Lo decisivo son las relaciones: si son mutuas, horizontales y fraternas y si llegan al nivel de la fe. Quiero insistir en la secuencia: no basta con que haya

relaciones mutuas; es indispensable que ellas se den precisamente en el terreno de la vida cristiana. Porque existen agentes pastorales modernizados que tratan a la gente con mucha llaneza y que incluso participan de algún modo en la cotidianidad de la gente, o más restringidamente en su convivialidad, pero que no comparten en profundidad su fe ni se llevan mutuamente a este nivel.

La primera pregunta se refiere al horizonte: ¿es deseable que la gente de la comunidad cristiana tenga acceso al proceso de hacerse cristiano el agente de pastoral, a las fuentes de que se nutre, y también a sus debilidades, incluso a sus problemas? El agente pastoral debe conocer a los que le están encomendados ¿pero debe a su vez dejarse conocer por ellos? ¿Es sensato abrirse a esta vulnerabilidad?

Esta pregunta por el horizonte es indispensable: en nuestra sociedad piramidal, establecida a base de relaciones asimétricas, quienes tiene a su cargo a otros, los conocen, y se asienta que debe ser así. Pero de ningún modo se dejan conocer por ellos. El presupuesto de esta asimetría es que conocer da poder. En este caso el agente pastoral tiene poder sobre los que se le han abierto. Pero no quiere dar a nadie poder sobre sí. Es lo contrario del Buen pastor que conoce a los suyos y se da a conocer a ellos.

La segunda pregunta, que especifica la primera, si hay acuerdo en que el conocimiento debe ser mutuo, indaga acerca de las actividades que lleva a cabo periódicamente el agente pastoral para alimentar su existencia cristiana: oración, examen, lectura espiritual, ejercicios espirituales anuales, retiros mensuales, prácticas de ascética, conversaciones espirituales... Se trata de detectar si participa en ellas gente del barrio, si algunas se hacen con ellos, si comunica de algún modo y en alguna medida lo que le sucede en esas prácticas. O si entiende que ésa es una cuestión estrictamente privada. La autorevelación es un asunto estrictamente personal que no se puede exigir a nadie y que debe hacerse con todo respeto y discreción. Pero eso no equivale a que no debe a hacerse de ningún modo.

La tercera cuestión toca a la misma pastoral para ver si en ella se mantiene la estructura básica. Por eso versa sobre el sujeto de la pastoral: ¿quién programa? ¿Quién lleva adelante lo programado? ¿Quién evalúa? ¿Quién zanja los conflictos? ¿Quién lleva la economía? La cuestión es si el sujeto es el agente pastoral o es el nosotros articulado que constituye la comunidad, si lo hace él para ella o si lo hace con ella.

El cuarto punto se refiere a la dinámica de la situación. En el desarrollo del ministerio ¿camina hacia la acentuación del «con ellos» como estructura básica, o de una situación más participada, de mutuo acompañamiento, se evolucionó hacia una mayor separación?

Una pregunta común a todos y la pregunta preliminar es si en esa parroquia o vicaría o capilla o comunidad se llevan a cabo actos religiosos objetivados, digámoslo así, para que cada uno se aproveche particularmente o si todo se hace personalizadamente.

El primer planteamiento parte de la base de que cada cual tiene su propio camino religioso y hay que respetar esa intimidad. La libertad de cada uno ante su Dios es un asunto sagrado en el que nadie puede interferir. Por eso lo conveniente sería crear un ambiente religioso en el que cada uno pueda dar rienda suelta a su devoción. Se prestan servicios, pero relativamente abstractos, de modo que sea cada uno el que los personalice. Lo básico sería crear un ambiente sacral y dar pistas, múltiples pistas, para que cada uno agarre la suya, la que más le ayude.

El segundo planteamiento parte de que la persona lo es precisamente por las relaciones que entabla, aunque no toda relación personalice. Por tanto es imprescindible que todo se lleve a cabo a través de relaciones mutuas, pero personalizadoras, es decir en las que cada uno esté desde lo más auténtico suyo, desde la obediencia al Espíritu que mueve desde más adentro que lo íntimo de cada quien. .

4. Objetivo absoluto: Contribución a que haya vida desde la vida fraterna de los hijos de Dios

El objetivo absoluto de la pastoral es el reino de Dios, es decir la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios

No es tan claro en la práctica que la pastoral haya de tener un objetivo absoluto. Da la impresión de que la mayoría de las parroquias funcionan respondiendo a la demanda y ofreciendo alguna propuesta a partir de problemas o de oportunidades que se presentan o desde la índole del agente pastoral. Incluso las parroquias que tienen proyecto, éste suele presentar diversos objetivos más o menos articulados. Ni siquiera suele presentarse como idea el que deba existir un objetivo absoluto y si se planteara probablemente a la mayoría le parecería que la idea debe ser descartada.

Sin embargo nosotros estamos firmemente convencidos de que la pastoral debe tener un objetivo absoluto. La razón es que la pastoral no es otra cosa que proseguir la misión de Jesús y Jesús tuvo un objetivo absoluto en su vida. Este objetivo no fue Dios ni el pueblo elegido ni la humanidad. Fue el reino de Dios, que dice tanto la soberanía actual de Dios como acontecimiento escatológico (que suele traducirse como reinado), como el orden de cosas resultante de aceptar esa soberanía (que sería el Reino). Para Jesús el reino de Dios no se impone a la fuerza sino que deriva de la transformación de la historia que se opera cuando los seres humanos la urden desde la obediencia al designio de Dios sobre ellos y que culmina con la transformación radical que hará Dios mismo al fin de la historia, ya que, sin esa transformación, Dios no puede ser todo en todo por la inercia de la realidad y más todavía por la limitación inherente a su finitud.

Si la pastoral es la prosecución de la historia de Jesús desde su Espíritu, su objetivo absoluto no puede ser otro que el de la proclamación de la soberanía de Dios sobre cada persona, grupo, comunidad, institución y pueblo y sobre la humanidad como un todo, presentada como buena nueva con hechos y palabras, y la ayuda para que las vidas personales y colectivas se recompongan desde esa entrega a Dios.

La proclamación sinóptica del Reino se reformula en el cuarto evangelio como proclamación de la vida, una vida que se califica de vida eterna, que es la participación de la vida del Hijo, vida a la que se accede por un nuevo nacimiento de arriba, es decir del Espíritu, que no es otro que el de Jesús de Nazaret. Esta vida que da el Hijo es vida verdadera: andar en la verdad, la verdad sobre Dios, sobre el proyecto de Dios sobre el ser humano que revela la verdad del ser humano. Este andar en la verdad causa libertad.

Creemos que para una propuesta pastoral este lenguaje del cuarto evangelio es más asequible que el de los sinópticos, aunque para que sus contenidos simbólicos no se volatilicen o se malinterpreten, es decir para que se les dé carne histórica precisa, hay que interpretarlo a la luz de los sinópticos.

Partimos, pues, de la formulación joánica de que Jesús vino para que tengamos vida y vida en abundancia (Jn 10,10). Esta vida tiene niveles interconectados y todos pertenecen a la vida plena que nos da Jesús (Medellín: Introducción 6, tomado de la *Populorum progressio*). Más aún, su ministerio nos advierte que no se puede «espiritualizar» esa vida. Ése es el sentido de sus milagros y de exposiciones teóricas como el Buen Samaritano o el Juicio Final.

Pero si la vida que dan los cristianos no puede restringirse a «la vida del alma», no es indiferente el modo de darla. No es salvación dar despersonalizadamente, como una dádiva que degrada a la condición de objeto al que la recibe. Sólo salva al que da y al que recibe cuando el que da se da a sí mismo en el don y da con humildad fraterna, con la fraternidad abierta y misericordiosa de los hijos de Dios que se saben necesitados de misericordia y salvados por gracia.

Los que dan por supuesta la vida (los de la ciudad) y los que pasan la vida para lograr vivir (los del barrio)

Esta formulación compete a toda pastoral, pero nos parece particularmente pertinente en el barrio, donde la vida está amenazada de mil modos; más aún donde la misma existencia toma la forma de la agonía: lucha entre la vida y la muerte; y donde el Espíritu actúa creando posibilidades de vida, cuando éstas son negadas. En el barrio es claro que la utopía del Reino se refiere a lo mínimo que es lo máximo: la vida (Is 65,21-23).

Jon Sobrino insiste en que la división más profunda entre los seres humanos es la de los que normalmente dan por supuesta la vida y por eso se dedican a lo que a su entender es cualificarla, y los que viven para lograr vivir. Los primeros pueden dar por supuesta la vida porque se sienten seguros en ella: tienen un trabajo que les aporta establemente todo lo necesario e incluso lo conveniente: una casa digna y las comodidades que dan bienestar, además de la aceptación social que rodea al que tiene esa posición económica.

Estas personas, sólidamente establecidas en la vida, piensan que su posición es la normal, es decir que así es la vida, y que los que no llegan a ella constituyen situaciones excepcionales. No se dan cuenta que nadan a favor de la corriente, que las reglas de juego les favorecen, que ellos trabajan, pero que han sido pensionados hasta obtener una alta cualificación profesional y que los fines de semana, las vacaciones anuales, la enfermedad y la vejez corren por cuenta de la sociedad. Casi todas estas personas viven en ciudades.

En cambio en el barrio mientras estudiaban han tenido que ayudar económicamente a su familia, muchas veces con un trabajo estable; luego no han conseguido un trabajo fijo, incluso la mayoría viven de la venta ambulante, que significa que el día en que no salen a trabajar, no cobran. Éstos nadan en contra de la corriente, deben trabajar siempre, si no quieren morir de hambre, si quieren tener lo mínimo y algo de lo básico; pero, si se enferman, gastan todo

lo que tienen y se endeudan, y ordinariamente se la pasan enfermos con enfermedades de pobres. Para estas personas el tema de su vida es la vida misma: vivir. Eso es lo que ansían y lo que los mueve.

Vida humana, no mera sobrevivencia

Quiero insistir en que el empeño de vivir no equivale a la lucha por la sobrevivencia. Muchas personas del barrio, no sólo luchan por conservarse en la existencia sino específicamente por vivir una vida humana. Esto no significa que con tanta tensión continua tan insoportable, a veces no se dejen llevar por pulsiones primarias, que los deshumanizan y además agravan su situación. Esto ocurre no raramente. Pero muchas de esas personas, como continúan con su objetivo vital, tienen la capacidad de volver sobre sí y rehacer su vida y hasta llegan a convertir sus extravíos en sabiduría de la vida. El objetivo de muchos pobladores del barrio (lo lograrán más o menos) es vivir humanamente y eso se expresa como una vida que hace justicia a las diversas dimensiones de la vida humana y a sus ritmos.

El que la ciudad los ayude poco y los desfavorezca de muchos modos, agrava mucho la situación de los pobladores de barrios. Es lo que hemos calificado de luchar contra corriente, lo contrario que sucede con los habitantes de la ciudad. Pero si esa situación tan desventajosa los obliga a hacerse cargo simultáneamente de todos los aspectos de su vida, con la sobrecarga y tensión anímica que ello origina, también los obliga a dar de sí a fondo e incluso a ir más allá de sí. Los estimula a constituirse en sujetos humanos.

Contenidos inexcusables de esta vida son la comunicación, la convivialidad, la salud, la alimentación, el hábitat del barrio (casas, calles, aguas blancas y negras, transporte, seguridad, recreación...), los grupos y asociaciones, la capacitación, lo productivo, lo cultural, los derechos humanos, la defensa de la vida, la celebración, la fiesta y también para muchos la relación con Dios, como compañero entrañable y fuente de vida, creatividad, coraje y dignidad.

Cultivo de las diversas dimensiones de la vida con la unidad que da el hacerlo todo desde la fraternidad de los hijos de Dios

Lo primero que hay que averiguar es si en la pastoral que se lleva a cabo en el barrio hay un objetivo absoluto que unifica todo lo que se planifica y realiza o si se atiende meramente a atender a la demanda establecida que se

suele reducir a las celebraciones estacionales (las del ciclo litúrgico y las locales), además de la celebración religiosa de acontecimientos, a los ritos de iniciación y al catecismo inicial

Lo segundo es si en el horizonte concreto de la pastoral que de hecho se lleva a cabo está el objetivo del Reino de Dios, el de la vida en todos sus aspectos desde la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios. Quiero insistir en que es distinto que uno atienda a diversas dimensiones de la vida, a que las atienda como expresión de la fraternidad de los hijos de Dios. En primer lugar quisiera recordar que la fraternidad de los hijos de Dios es una magnitud trascendente y que se distingue de la de carne y sangre en que es abierta e incondicionada, que se ejerce independiente de la condición moral de las personas, de su afiliación política, de su proveniencia étnica o de su afinidad personal o pertenencia institucional. Desde esta fraternidad trascendente, cada dimensión que se atienda se realiza no como un profesional ni como un bienhechor que da desde arriba ni como un integrante del mismo grupo sino de una manera discreta, gratuita, horizontal y, en lo que sea posible, mutua.

Así pues habría que averiguar dos aspectos: el primero es si en la pastoral que se realiza están presentes en alguna medida o de algún modo todas las dimensiones de la vida: los elementos materiales (comida, vestido, vivienda, hábitat); la convivencia, la comunicación, el reconocimiento, los grupos y asociaciones (deportivas, recreativas, de vecinos, de derechos humanos, de defensa del hábitat...); la condición de sujetos de los habitantes del barrio, tanto a nivel individual como colectivo (hasta qué punto ellos diseñan, producen, dirigen y llevan entre manos mancomunadamente tanto su vida material como su convivencia); la condición de hermanos en Cristo e hijos de Dios.

El segundo es si estas dimensiones están atendidas como líneas yuxtapuestas o si están interconectadas.

El corazón de la pastoral debe estar en la promoción de la dimensión de hermanos en Cristo e hijos de Dios. Pero ella no ha sido tomada en serio, si no se extiende de modo directo o indirecto a la promoción y el respaldo de las otras dimensiones. Insisto que en unas puede darse la promoción y en otras el respaldo: la parroquia o la vicaría o la capilla o el núcleo pastoral no tiene por qué promover todo y ni siquiera la mayoría de las actividades. Pero sí tiene que tenerlas en el horizonte para que los cristianos colaboren como un aspecto ineludible de su realización cristiana.

Dicotomía entre pastoral religiosa – pastoral promocional o integralidad

Hay que averiguar si el planteamiento pastoral es dicotómico, es decir si atiende sólo una de las dimensiones: bien lo religioso o sólo lo demás. Lo llamamos dicotómico porque disuelve la unidad real, internamente diferenciada, que compone la vida concreta.

Puede ser dicotómico de dos maneras: La primera es cuando sólo hay actividades religiosas en sentido estricto: como la realidad es tan densa, opaca y difícil, se renuncia a contribuir a que haya vida, confinándose en lo estrictamente religioso (lo devocional, lo cultural, lo formativo en orden a mantener la afiliación o incorporar a otros) y en lo moral. Es un caso extremo, pero se da. También se atiende sólo el objetivo religioso cuando las actividades que tienen que ver con la vida material se hacen como cumplimiento de un deber religioso o como un peaje para que el destinatario tenga que aceptar lo religioso (en ambos casos lo religioso es objetivo absoluto y la vida material o la educación mero medio).

El segundo modo de dicotomía es cuando lo fundamental es el estímulo de la vida (intelectual, económica, social, política y material) y lo religioso es puro medio para motivar a ello. Esto sucede en agentes pastorales modernizados que han identificado lo evangélico con el fomento de la vida, separándolo de lo religioso, que, debido al proceso de secularización, ha quedado un tanto arrinconado. Esto se acentúa cuando agentes pastorales con estas características, por ejemplo una comunidad religiosa, están especializados en educación o (más raramente) en salud o en organización popular.

En el primer caso el fomento de la vida no es expresión fraterna, no entraña relación personal sino que se hace por «amor a Dios», como persona religiosa. En el segundo caso se lleva a cabo como profesionales con «mística», es decir con dedicación, con generosidad; pero tampoco es expresión de la fraternidad plena de los hijos de Dios.

La dicotomía llega al máximo cuando una de las dimensiones de la vida acaba siendo tan residual que apenas se le dedica tiempo ex profeso. Esto puede acontecer de dos maneras: Primera cuando no hay apenas líneas de trabajo en esa dirección: no hay ni cooperativas, ni visitas a enfermos ni encarcelados, ni comités de derechos humanos o de salud, ni fondo de solidaridad... o por el contrario cuando falta la catequesis diferenciada, el desarrollo litúrgico, la lectura asidua del Evangelio... Y segunda cuando en cada una de estas líneas de trabajo no están las otras como dimensiones realmente

actuantes. Así pues habría que ver si las actividades están bien balanceadas y si su desarrollo interno es integral.

Como la pastoral es un proceso, en rigor bastaría con que hubiera verdadera integralidad, ya que, si ésta se da, tarde o temprano el cuadro de líneas de trabajo se diversificará y balanceará. Mi experiencia es que si se comienza por la vida sin ser expresión de la fraternidad de los hijos de Dios, difícilmente se pasa a ésta; en cambio, si se deja que la semilla de filiación-fraternidad germine, sobre todo si se da en una comunidad cristiana personalizada, su fruto será una atención sostenida a la vida integral, con particular atención a la vida material disminuida y amenazada.

Tentaciones

Una tentación grave de la pastoral de barrio es la de procurar la vida de la gente como bienhechor. El agente pastoral se impresiona por tantas necesidades y quiere resolverlas en cuanto de él dependa. Como tiene recursos e influencias, ya que aunque está en el barrio conserva conexiones cualificadas fuera de él e incluso pertenece a engranajes que tienen cierto poder, se mueve con todo el ardor de su sensibilidad remecida, remueve a otros, accede a organismos y consigue mejoras más o menos importantes para el barrio. Pero los del barrio son meros destinatarios. Esa vida no sale de ellos, no es expresión de la vida fraterna que hay en el barrio ni de la de otros fuera de él. Si el agente pastoral fuera realmente hermano, se habría mediado por sus hermanos del barrio y esa fraternidad habría determinado el qué y el cómo: cuántos recursos, para qué emplearlos, quién los administra, cómo se canalizan...

Lo que en el barrio se haga desde arriba y en definitiva desde fuera (aunque el agente pastoral viva allí) remedia aspectos concretos; pero la falta de valoración que induce en aquéllos que reduce a destinatarios, el que su «salvación» no salga de ellos, a la larga es más negativo que lo positivo concreto que produce, y en todo caso no es la salvación de Jesús.

Pero a la larga tampoco basta con que lo que se haga se lleve a cabo participativamente. Si se hace de un modo secular, es decir, si no entra en ello significativamente gente de la comunidad cristiana (no ella como tal), las dificultades de relación y los problemas que surjan, erosionarán lo que se trae entre manos, y la gente se dividirá y retirará. Esto no tendría que ser así, pero una experiencia prolongada nos ha hecho ver la importancia decisiva de la

comunidad cristiana, cuando es abierta y realmente fraterna, para que los procesos de participación popular se mantengan dinámicamente.

Otra dificultad es que el agente pastoral haga pagar un peaje religioso para que reciban algo de vida, algún recurso o capacitación. O que el sujeto de los proyectos sea la comunidad cristiana en vez de la comunidad humana en la que la comunidad cristiana está inserta. En ese caso lo cristiano divide y además se recorta sectariamente el proyecto del Reino, que es para todos pasando por la puerta de los pobres, sean o no creyentes, se sientan o no de la Iglesia. Ya que la Iglesia es el sacramento que proclama esta universalidad situada y se pone a su servicio.

Una insistencia coyuntural

Desde hace varias décadas se viene dando en nuestros barrios el hecho de que varones adolescentes y jóvenes vienen siendo asesinados a causa de la violencia horizontal, protagonizada sobre todo por bandas organizadas, conectadas frecuentemente con la distribución y el consumo de la droga, y en segundo lugar por agentes policiales. Se puede afirmar con verdad que están diezmando a una generación. La característica actual de este fenómeno es su impunidad: no sólo no actúa la policía sino que en este aspecto el Presidente ha mantenido absoluto silencio, como si no existiera el problema.

La consecuencia es la absoluta desprotección de los vecinos, con el abatimiento, la desolación, la desesperanza de la gente. El trauma es tan hondo que, siendo tan irresoluble el problema de la vivienda en la ciudad, no pocos pobladores de barrios están desesperados por encontrar en ella un huequito, aunque sea muy estrecho e incómodo, con la esperanza de ver crecer a sus hijos sin la probabilidad muy alta de que los maten. La gente está tan obsesionada que muchísimas conversaciones giran sobre este tema, además de que ya se tiene miedo incluso de ir a los velorios porque es bastante frecuente que irrumpen en ellos disparando.

Esta violencia enquistada es la negación más drástica del derecho sagrado de la vida. Su envergadura es tal que no puede no configurar acciones pastorales concretas.

La primera es la reafirmación explícita, frecuente y fehaciente de que la vida es sagrada, que no podemos acostumbrarnos al asesinato, que no podemos resignarnos a la impunidad. Esto hay que decirlo siempre, tanto en las

conversaciones como en las reuniones, en las oraciones, en los grupos y en las celebraciones litúrgicas.

La segunda es que no podemos dejar solos a los adolescentes y jóvenes, que hay que reanudar a como dé lugar el diálogo con ellos. Que hay que seguir considerándolos como de los nuestros. Que hay que ver cómo se procesa su situación y cómo se ofrecen alternativas.

La tercera es que hay que hablar del tema responsablemente entre los vecinos evitando el amarillismo y la fetichización: conversar para sacar afuera el miedo, el dolor, la frustración; para tratar de comprender; ver qué se puede hacer, tanto al nivel de los muchachos como de sus familias.

La cuarta es que hay que presionar al Estado, ya que la seguridad de los ciudadanos es su cometido y su obligación más elemental; hay que hacerlo organizadamente y sin tregua. Hay que lograr que el Estado se haga cargo de este problema de manera resuelta y eficaz, evitando restringirlo todo a la represión, buscando la rehabilitación y la prevención. En esta búsqueda deben colaborar los vecinos e implicarse las familias.

En la utopía de mínimos que plantea el libro de Isaías tras el destierro ocupa un papel destacado el no engendrar hijos para la catástrofe, el que todos lleguen a viejos e incluso el que la vejez se retrase por la vida saludable y armoniosa (Is 65,20.23). ¿Tendremos que resignarnos a que este mínimo, voluntad absoluta de Dios, no esté a nuestro alcance? Si así sucediera, ya no creeríamos en el Dios de la vida y nos habríamos perdido el respeto a nosotros mismos. La pastoral de barrio tiene que esforzarse por todos los medios por erradicar la violencia contra los adolescentes y jóvenes.

Preguntas

¿Se ha planteado en su pastoral algo así como un objetivo que englobe a todo lo que hacen, de manera que las distintas líneas de acción sean manifestaciones y concreciones de este objetivo? ¿O van haciendo cosas diversas respondiendo a las situaciones, y la unidad la da más bien el estilo con que se hacen, la inspiración que las anima?

¿Han planteado a la gente cuál sería el sentido de la presencia de la Iglesia en el barrio, es decir qué tendrían que hacer los católicos y coordinar los

agentes pastorales? ¿Qué piensan los católicos del barrio que deben hacer ellos como católicos que son, ayudados y estimulados por los agentes pastorales?

¿Cuáles son las líneas de acción de la pastoral de la parroquia o de la vicaría?

¿Qué se hace para que los católicos vivan como verdaderos hijos de Dios y crezcan en esa relación filial con él? ¿Se plantea expresamente el seguimiento de Jesús? ¿Qué se hace sistemáticamente para que los católicos avancen en el conocimiento del modelo que es Jesús y para que sientan deseos de seguirlo? ¿En el horizonte de la pastoral está el secundar el movimiento del Espíritu en uno y en la situación? ¿Se enseña metódicamente a discernir los espíritus en la vida personal y en los acontecimientos?

El vivir como hijos de Dios, tal como se lo propone ¿de hecho redundan en más vida en quienes viven esta propuesta? ¿En qué se nota? Y el seguimiento de Jesús ¿hace más humano? ¿Lo percibe la gente así? ¿Cómo lo expresan? Seguir el impulso del Espíritu ¿produce vida? ¿Cómo?

¿Qué se hace en orden a que los carenciados y privados de vida lleguen a tener más vida? Las personas que son destinatarios de estos programas ¿son también agentes de los mismos? ¿En qué medida?

La vida que se da, ¿se da por altruismo o como expresión de la fraternidad de los hijos de Dios? ¿En qué se nota?

¿Se hace ver sistemáticamente la importancia, desde el punto de vista cristiano, del trabajo productivo como fuente de humanización y no sólo como medio de vida? ¿Se propicia que los cristianos valoren el trabajo como realización vocacional y no sólo como fuente de recursos? ¿Se forma a los cristianos en el trabajo como hacerse cargo responsablemente de la creación, tanto de la naturaleza, para preservarla y optimizarla, como de la historia para humanizarla? ¿Se insta a los cristianos a luchar para que la fuerza de trabajo (y el salario que la expresa) no sea una mercancía?

¿Se trabaja sistemáticamente por la valoración de la familia, tanto la consolidación de la pareja, como la responsabilidad respecto de los hijos, como la formación de una verdadera comunidad dinámica, corresponsable y abierta?

¿Se valoran y promueven los consejos comunales y demás asociaciones vecinales y barriales, incluyendo las comunidades educativas?

¿Se hace ver que la responsabilidad ciudadana e incluso la vocación política forman parte del servicio que el cristiano debe prestar a su sociedad? ¿Se estimula la formación política, se promociona la enseñanza social de la Iglesia, se hace ver lo que implica la perspectiva cristiana en estos campos?

¿Se pone frecuentemente de relieve que es voluntad de nuestro Padre materno que crezcamos humanamente en todos los ámbitos con el esfuerzo sostenido que ello comporta? ¿Se insiste en que el crecimiento humano conlleva el poner los propios talentos al servicio de la comunidad?

5. Opcion preferencial: Solidaridad con los pobres

El camino cristiano hacia la vida para todos pasa por la vida de los de abajo como objetivo intentado de por sí. No es camino cristiano la concentración de la vida en los más capaces, que tendría la virtud de expandirse cada vez más a los de abajo.

Qué entendemos por pobres

Pobres son los que no sólo no tienen sino que están en desventaja en la lucha por la vida, ante todo por su posición de clase, que normalmente conlleva carencias culturales (menos saberes, menos relaciones, más dificultad de aprendizaje...), y también por problemas en la configuración personal; a veces esto se refuerza por sucesos infaustos como enfermedades, accidentes, problemas familiares, cierre de la empresa donde trabajaban...

Resumiendo esta caracterización diríamos que los pobres no son los que no tienen sino los que no tienen cómo tener, y por eso no tienen establemente, o, mejor, les cuesta muchísimo llegar a tener, y no tienen en contra de su deseo y voluntad. Si no tienen cómo tener, además de seguir luchando, tienen que arrimarse a otros para tener, es decir son de algún modo dependientes.

Así pues, fuera de casos de minusvalidez física o psicológica, la pobreza es un problema estructural. Esto no suele ser comprendido y por eso en general los no pobres culpan a los pobres de su pobreza porque les parece que es fruto de una actitud poco ética: flojera, inconstancia, despilfarro y más en general desorden. Sobre todo los que han venido de otros lados, sea de dentro del país sea de otros países, como muchas veces han venido sin nada y se han levantado, piensan que los que no se levantan es por su propia culpa, y por eso, como

merecen su estado, no se les debe ayudar porque sería premiar la mala vida, el desorden. Éste es un grave problema de los pobres: que, además de sentir su minusvalía, sienten que no se les comprende y se los desprecia.

Como ser pobre tiene esta connotación negativa, en nuestro país nadie quiere asumirse como pobre. Hay como un sano orgullo al considerarse a sí mismo como alguien que puede velar por sí mismo y que no necesita la conmiseración de nadie. También es verdad que a los pobres no les ayuda la conmiseración en el sentido que se suele dar a esa palabra que es el de una mirada de arriba abajo que incluye un buido desprecio, aunque ayude materialmente.

Claro que, si la pobreza es estructural, lo que los pobres requieren es un cambio en las reglas de juego, de manera que se les den oportunidades de trabajo y otras facilidades que compensen la ingente desventaja inicial. Por eso habría que trabajar esos elementos, tanto para que cambie la percepción ambiental del problema como para que las personas pobres reconozcan su pobreza.

Desde el punto de vista estrictamente económico se llaman pobres a los que no alcanzan establemente a cubrir sus necesidades básicas; pero lo son sobre todo los que se mueven alrededor de las necesidades mínimas. Estos pobres, además de las carencias que engendran minusvalía, sienten el desprecio de otros por su condición de pobres. Este desprecio se agrava cuando concurren otros factores, por ejemplo cuando son viejos o niños y más aún adolescentes o sobre todo madres adolescentes. Se convierte en rechazo cuando además concurren otros factores, los más generalizados son los étnicos (negros, indios).

En general la pobreza está ligada como su causa más radical a la carencia en esa sociedad de trabajo productivo y dignamente retribuido, para todos. Si existe trabajo, la gente tiende a capacitarse para conseguirlo, y, si se tiene trabajo, las demás carencias van siendo poco a poco satisfechas. En nuestro país la oferta de trabajo a la altura del siglo XXI, es decir productivo y con una dosis adecuada de componente técnico, no supera la cuarta parte de la fuerza laboral. La mayoría de los empleados trabajan en algo que no se necesita (como la buhonería) o que puede llevarse a cabo de modo mucho más técnico y productivo (como por ejemplo la limpieza de las calles o muchos puestos en los ministerios). Por eso no viven su trabajo como algo valioso que los desarrolla humanamente y el sueldo que reciben no les llega para mejorar sino para mantenerse en vida.

Propuesta del occidente: Prevalencia de los mejor dotados

La tendencia del Occidente es a la formación de líderes que movilicen a las masas. El proyecto se estructura mediante una red de liderazgos descendentes hasta llegar a los líderes de base. Esto, en el mejor de los casos: cuando los criterios para conformar la red son únicamente la capacidad probada de liderazgo, capacidad puesta siempre a prueba. En muchas ocasiones los criterios son más bien la estratificación social, la lealtad a los líderes superiores, la sumisión a las normas de arriba, el contentamiento no superior de los de abajo, nudos de contactos e influencias, identificación con la burocracia en el poder.

Esta tendencia a la estructuración por la meritocracia (no formalizada, es decir no basada en acumulación de credenciales, sino funcional) parece no sólo inevitable sino también deseable. El principio de que cada quien aporte según sus capacidades y se le retribuya según sus necesidades, entendidas éstas de modo relativo o proporcional al estatus, supone que el que más aporta debe tener cauces estructurales para que fluya su aporte. Eso es el puesto de liderazgo.

Sin embargo hay que reconocer que así siempre se estructurará una sociedad piramidal. El ideal es que la pirámide no se congele en estructuras no funcionales sino que la estratificación sea lo más fluida posible para que sean las capacidades actuales las que sirvan de principio estructurador. Pero, si esta movilidad funciona, será más evidente que los de arriba son los mejores y los de abajo los que menos valen. Esto estimulará a los que se ven con cualidades y deseo de superación, pero desalentará a los que se vean menos dotados o motivados o estén peor posicionados.

Por eso la dialéctica positiva que va de los que tienen a los que tienen más, que los antiguos designaban como aristocracia, es decir gobierno de los mejores, ha sido la propuesta que ha caracterizado a Occidente, que ha luchado a través de la historia para superar los poderes de facto, es decir por nacimiento o profesión, para instaurar regímenes políticos y económicos en base a la excelencia demostrada. De este modo en Occidente coincide lo mejor y lo peor: la movilidad de los que quieren ocupar los primeros puestos aportando a la sociedad, y la multitud de los perdedores. El progreso siempre se ha hecho a costa de una creciente brecha social. Son minoritarios y casi excepcionales los períodos en los que la mayoría se ha sentido estimulada y premiada, y la sociedad se ha mantenido dinámica sin exacerbar las diferencias sino por el contrario atenuándolas.

Propuesta de Jesús: Llegar a todos personalizadamente desde el privilegio de los de abajo

Por eso Jesús, líder carismático, es decir impulsado por el Espíritu y motivado por su relación con su Padre y por la misericordia para con su pueblo, se dirigió de modo personalizado a todo el pueblo. Quiso absolutamente que cada uno llegara a ser persona, es decir no sólo miembro de los conjuntos en los que estaba implicado, empezando por su familia y acabando en el conjunto del pueblo, sino como un sujeto, cuya vida naciera de él mismo, pero que no se dirigiera a su engrandecimiento y provecho sino a la relación mutua y horizontal, personalizadora, con los demás. Trató de que llegaran a tal grado de libertad que las relaciones fueran gratuitas. Ésa es la propuesta del reinado de Dios: la constitución del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.

Como expresión consecuente de esa actitud personalizadora se dirigió preferentemente a los que estaban en desventaja absoluta por su condición de pobres y excluidos por su condición de pecadores públicos. La mayoría de los pobres eran a la vez carentes de lo indispensable y despreciados como pecadores por lo que acarrea esa situación. Jesús se dirigió directamente a ellos. También se rodeó de un grupo que le respondió y que tenía aspiraciones en el proyecto de Dios tal como lo entendían. Por un lado dedicó un tiempo muy denso al contacto directo con los pobres y pecadores, y por otro se dedicó a formar al grupo, corrigiéndoles esa inclinación ambiental a entender el liderazgo como pasar trabajos pero también como estar arriba, insistiéndoles en un liderazgo cuya función sea estimular a los de abajo, motivarlos, para que se levanten de su postración y se pongan en movimiento.

Jesús, como su Padre, no se resignó a ver a gente sobrecargada y abatida; le dolía esa situación porque los sintió como sus hermanos. Por eso no se dedicó a aliviar sus penas desde arriba sino sobre todo a estar con ellos y hablarles muy detalladamente para que se asumieran como seres dignos y valiosos. No buscó ante todo que los pobres dejaran de ser carenciados sino que superaran su postración. Para lograrlo les dio la buena noticia de que Dios les quería dar su Reino, es decir hacerlos partícipes de su comunidad divina, y antes que eso quería reinar sobre ellos, ser suyo, como su Padre materno. Por eso los llamó dichosos. Y en efecto, los que dieron fe a este evangelio fueron felices porque tuvieron a Dios por rey de sus corazones. Ésta es la razón y el sentido de la opción cristiana por los pobres: la participación de la opción de Dios, que reveló y sacramentalizó con su vida Jesús.

Dificultad para que el agente pastoral perciba y ponga en práctica evangélicamente la opción por los pobres

Para un agente pastoral que viene al barrio desde otra clase social, pobres y barrio son la misma cosa. Por eso tiende a pasarse por alto el problema de la opción por los pobres en la pastoral que implementa: para él ya lo es por hipótesis al tratarse de pastoral de barrio. Como incluso los que están menos mal en el barrio son para él muy pobres, no capta la cuestión de la pobreza relativa dentro del barrio.

Es normal que los más pobres del barrio estén tan ocupados por el problema de la subsistencia y sientan tal minusvalía para afrontarlo, que carezcan de tiempo, de fuerzas y de la mínima confianza en sí mismos como para participar de un modo regular en las estructuras pastorales. Más fácil es que acudan quienes tienen al menos algo de tiempo psicológico o algo más de autoestima. Éstos tienden a ser considerados por el agente pastoral como pobres (y lo son) y tienden a ser estimulados por él a progresar, tanto en el plano económico como en su capacitación humana y profesional y en su capacidad de servir. Es muy probable que no sean considerados por el agente pastoral como los que están un poco mejor que sus vecinos y que según los planes de Dios deben crecer sin dar la espalda al barrio sino volcándose a ayudar a los más pobres, en cuanto puedan.

Una desviación posible es que sean asociados al montaje asistencial o promocional del agente pastoral, y llevados así a entablar con sus vecinos una relación de bienhechores a clientes, desnaturalizando así su pertenencia fraterna al barrio. No es lo mismo la relación desigual, vertical, del promotor, que la relación horizontal y mutua del solidario. Y en la opción por los pobres se trata únicamente de esto; lo que no obsta para que dentro de ella puedan compartirse saberes.

La opción por los pobres no puede abstraerlos de sus condiciones reales de existencia (económicas, sociales, políticas, ideológicas) reduciéndolos a meros individuos carenciados a quienes hay que ayudar a salir de sus carencias. Esa manera de considerarlos sólo da lugar a relaciones asistencialistas o a lo más promocionales, que no contribuyen a personalizarlos ya que no están montadas sobre el punto de partida real de las personas y sobre sus propios procesos. Esa prescindencia de la realidad no sería cristiana. Los pobres son mucho más que pobres. Son seres culturales y espirituales. Sin embargo asumir esa matriz de realidad hace todo más difícil por la complejidad y conflictividad que aporta.

Pero tampoco es asumir la realidad el reduccionismo ideológico que abstrae de esos pobres concretos la concreción personal y sólo considera su condición de clase social. Por eso no son aceptables las propuestas que, reconociendo la lucha de los ricos contra los pobres, instauran como respuesta la lucha de clases como horizonte y como método de lucha. Esta lucha no lleva a superar esta realidad injusta sino a mayor represión por parte de los de arriba y endurecimiento en los de abajo. Si nos queremos mantener como cristianos es imposible olvidar que estos enemigos son hermanos enemigos y que la lucha no es para aplastarlos sino para que entren en razón y se llegue a negociaciones que progresivamente vayan alcanzando la justicia y el provecho común.

La opción por los pobres debe serlo por las personas concretas del barrio. Debe incluir ante todo la cercanía personal, humilde, respetuosa; la ayuda horizontal y silenciosa; y la invitación a la comunidad, sincera pero muy libre. Ese proceso irá provocando análisis, ensanchando horizontes, ayudando a que quienes están involucrados se vayan haciendo cargo de niveles de realidad cada vez más profundos y estructurales, y cargando con lo que vaya siendo posible.

Un peligro del agente pastoral o de quienes de pronto caen en cuenta del carácter estructural de la situación, es abocarse a globalidades (la lucha antiimperialista, la concientización política, el cambio de estructuras, la construcción del socialismo) dejando la base (lo vecinal, la comunidad, los grupos, las relaciones). Se piensa que se está en algo grande y se acaba en pura ideología, perdiendo la capacidad transformadora que se da en los procesos concretos. La proyección a lo suprabarrial tiene sentido cuando es extensión de lo que se viene haciendo, cuando no lo sustituye y ni siquiera lo debilita sino que es la expresión real de la dimensión concreta que ha adquirido lo barrial.

Lo meramente asistencial (solución o ayuda a la necesidad concreta) no puede faltar. Hay situaciones que no pueden esperar y demandan una acción urgente. Si eso no interpela a la pastoral, a la comunidad cristiana, algo grave está fallando, aunque estén metidos en problemas estructurales profundos y complejos. Falta misericordia, falta corazón. Las comunidades cristianas deben interrogarse permanentemente en este punto, así como también los propios agentes pastorales (el cura o la comunidad religiosa).

Pero a la larga lo asistencial no puede ser la única expresión de solidaridad. Su desempeño debería alumbrar caminos más organizados e institucionalizados.

De ahí es normal que salgan grupos diversos para enfrentar distintas necesidades o como apoyo.

Ya hemos insistido que el modo de ayudar concretamente debe ser absolutamente personalizado, cosa que es más difícil cuanto la persona a quien se ayuda esté en una necesidad más global y permanente. Sin embargo, hay que recalcar que no es cristiana la relación unidireccional y vertical. Como decía Vicente de Paúl a sus monjas, la relación con ellos ha de ser tan discreta y humilde que nos perdonen la humillación que les hacemos al ayudarlos, cuando ellos no nos pueden corresponder. Cuando la ayuda no es meramente material sino que involucra una relación interpersonal más prolongada, hay que hacerles ver con la actitud que recibir la ayuda humanamente es un acto de libertad que humaniza, y que el que da también se siente agradecido de que sea acogido su don.

La cuestión de la opción por los pobres para los pobladores

La opción por los pobres no la tiene que hacer sólo el agente pastoral; es imprescindible que la hagan los propios cristianos del barrio. Incluso parte fundamental de la labor de fermento de estos cristianos en el barrio es lograr que esté abierto a ella el mismo ambiente del barrio y que la hagan efectivamente el mayor número posible de sus habitantes.

Para trabajar con perspicacia este asunto hay que tener en cuenta dos vectores que marcan, componiéndose en grado diverso, la orientación de cada poblador. Como la situación de carencia y más aún de desprecio, de privación injusta y de minusvalía cívica es tan lacerante, se quiere salir de ella, dejarla atrás. Esta voluntad es obviamente muy sana. Pero puede llevarse a cabo en dos horizontes: si la persona se identifica con ese estado insatisfactorio, salir de él equivale a dejar de ser lo que es y hacerse otra persona, en concreto ser un habitante de la ciudad. Es el marginado, que trabaja denodadamente para que sus hijos no tengan que pasar lo que él pasó. Para este tipo de personas, la memoria es negativa; lo único positivo es lo que se espera alcanzar. Otras personas, en cambio, valoran intensamente el proceso que están viviendo; caen en cuenta que a través de él se van haciendo personas, gente cualificada y más aún gente sabia y digna. Porque la vida, si se la hace frente con resolución, enseña. Este tipo de persona no quiere ser otro; busca por el contrario llegar a ser él mismo con mayor plenitud y para eso trata de conseguir mayores posibilidades.

El primer tipo de personas no puede optar por los pobres del barrio, porque ha optado por suprimir su persona en situación de pobreza. Está de espaldas a lo que fue y por eso no puede mirar a los que son como era. Para estas personas participar en la Iglesia forma parte del paquete modernizador, sin que le demos a este término ningún sentido peyorativo. El segundo tipo de personas puede valorar a los que están como él estaba, a los que son como él sigue siendo y está dispuesto ayudar para que lo sean, como él, con más plenitud. Más aún, quiere ayudar a otros como le ayudaron a él.

Si el agente pastoral destacado en el barrio tiene como paradigma la ciudad y por eso está empeñado en trabajos asistenciales y promocionales, no puede ayudar a los habitantes del barrio a que opten por los pobres. La opción es de él y tiene como objetivo no sólo ayudar a que los habitantes del barrio sean menos pobres o incluso dejen de serlo sino también a que se vayan convirtiendo en habitantes de la ciudad, es decir que asuman, como él, el paradigma de la ciudad. Lo más que puede lograr es que colaboren con él en la labor de civilizar al barrio. Pero eso no es optar por las personas pobres sino optar contra la pobreza, opción que para ellos incluye que las personas de los barrios asuman el paradigma de la ciudad. Así ellos no son sujetos sino agentes subordinados de su propio cambio y del de otros del barrio.

La pobreza del barrio ¿un problema cultural?

Hay planteamientos persistentes que insisten en que los pobres lo son no porque no tengan medios económicos sino porque no tienen cómo tenerlos, carecen de dotes que los hagan capaces de llegar un día a poseerlos. La causa de esta falta de dotes estaría en la cultura. Según este enfoque los pobres para dejar de serlo tendrían antes que dejar de ser lo que son, tendrían que superar las limitaciones y malformaciones de su enculturación y endoculturación, es decir de su cultura, o sea de su formación y de su ambiente, para salir de la pobreza. Tendrían, pues, que desaprender lo aprendido para llegar a asumir las actitudes, las destrezas, los conocimientos y los hábitos de la cultura de la ciudad.

No estamos de acuerdo con este planteamiento, si nos referimos a la cultura suburbana; sí nos parece pertinente respecto de los que viven en la mal llamada cultura de la pobreza, ya que ésta no es sino un conjunto de actitudes y hábitos para lograr sobrevivir, pero dejando afuera todo lo que no sea el presente y dentro de él la satisfacción de las necesidades e impulsos más elementales. Decimos que mal se puede llamar a esto cultura porque no hay trabajo sobre las

pulsiones ni elaboración de representaciones y símbolos ni construcción de un mundo humano. La analogía con la cultura está en que los reflejos y hábitos que se crean componen una manera de vivir con una cierta estabilidad. Pero falta la complejidad, el sujeto colectivo y el objetivo de constituirse en humano.

Si el paradigma dominante del barrio es la subcultura de la pobreza, sería exacto que hay que desestructurar esta serie de reflejos, esos constantes cortocircuitos, esa elementarización de uno mismo y del entorno, para que sea posible superar la pobreza. Hay que reconocer que es fácil que desde fuera del barrio se perciba así su ambiente. Habría dos causas. La primera es que si existe esa subcultura en el barrio; y la segunda, que la cultura suburbana puede ser confundida con ella porque es una cultura contemporánea, es decir una elaboración actual y no una cultura heredada que se relanza, como lo es la del habitante de la ciudad, que percibe la cultura ante todo como algo objetivado que él debe aprender incansablemente. Desde esa relación primordial con la cultura, fácilmente se le escapa la creación cultural del habitante del barrio. Más aún, porque no es un especialista sino un ser bastante carenciado de cosas y saberes. No es fácil para el habitante de la ciudad captar ese empeño agónico por la vida digna, que es la fuente escondida pero vitalísima de la cultura suburbana.

Para nosotros los cristianos esta fuente de cultura es trascendente. Ese empeño es coincidencia con el impulso del Espíritu: la más alta posibilidad de creación espiritual. No pretendemos decir que los habitantes de los barrios se dejen llevar siempre por él. Pero, si donde no hay condiciones para vivir y menos para que esa vida sea humana, se vive sin embargo y se lucha por la calidad humana de esa vida, es seguro que sí se obedece a este impulso espiritual, aunque también, evidentemente, soplen otros espíritus.

Nosotros también decimos que mucha gente de los barrios no tiene cómo tener. Esta constatación la entendemos de dos modos. El primero y principal es que en la ciudad no hay medios de vida, no hay trabajo. Los habitantes de los barrios están haciendo un esfuerzo ingente para capacitarse y tornarse más competitivos, pero este esfuerzo no es recompensado porque en el caso de Venezuela los empresarios se han convertido en rentistas y porque el gobierno no entiende lo que hoy implica colaborar a crear oportunidades de trabajo, es decir empresas productivas según el estándar mundial. Ahora bien, también es cierto que el pueblo sabe que tiene que crecer mucho más, lo que ante todo significa que tiene que tener una educación mucho más cualitativa, mucha mejor salud ambiental, mejor alimentación y atención médica, pero también mejores

hábitos y un esfuerzo más metódico y sostenido. Salir de la pobreza personalmente es un proceso muy complejo, exigente y prolongado. Esto lo debe tener en cuenta la pastoral ineludiblemente. La opción por los pobres lo exige.

Sólo si el agente pastoral llega a considerar a los habitantes de los barrios como seres culturales y espirituales, que desde su cultura deben ante todo humanizar la pobreza y luego superarla en cuanto sea posible, pueden ayudarles a que opten por los pobres del barrio como ingrediente de su propia humanización y expresión de su condición cristiana. Entonces comprenderán que esta opción es un componente de su propio proceso, no algo complementario sino la comunicación del mismo dinamismo que a ellos los cualifica, así como también la expresión de la humanidad que van desarrollando, que se expresa como misericordia simpática, es decir horizontal y desde dentro, desde la comprensión experiencial de las necesidades y los problemas. Esta experiencia se traduce en responsabilidad, ante todo para llevar sus propias cargas (Gal 6,5) y después para ayudarse a llevarlas unos a otros (Gal 6,2).

Preguntas

La pregunta primera es si se da sistemáticamente a los pobres del barrio la buena nueva de que Dios es su Dios, de que el Reino es para ellos, de que ellos son los invitados al banquete del Reino, de que Jesús los ha constituido en destinatarios privilegiados del evangelio, y que por eso los ha proclamado felices.

De ningún modo puede presuponerse que en el barrio se dé sistemáticamente el evangelio a los pobres. Hay que indagar ante todo si esto se dice, si se verbaliza, y luego si se verbaliza fehacientemente, es decir si los destinatarios creen en ello porque captan que sí cree el que lo proclama. Habría que averiguar tanto si los agentes pastorales hacen esta proclamación, como si la hacen también los cristianos del barrio que tienen alguna función pastoral, como la gente de base en su familia y a sus vecinos.

La segunda pregunta es si pobres del barrio son agentes pastorales, si ellos son componentes de las CEBs, colaboradores de la parroquia, vicaría, comunidad, si forman parte del grupo de referencia del cura o de la religiosa. La Iglesia barrial ¿se organiza desde los pobres con espíritu, que son los pobres que han escuchado la buena nueva de que el Reino es para ellos y viven desde ese horizonte?

Si la respuesta es negativa en un lapso de tiempo largo, es decir como una tendencia sostenida, eso significa que, en el caso de que se atiende efectivamente a los más pobres, se los atiende como meros destinatarios, porque, si se los atendiera como hermanos, ellos, por lo menos bastantes de ellos, se convertirían en miembros de la comunidad.

Pero aun en el caso de que sean bastantes los pobres que componen las estructuras de la pastoral, es del todo pertinente preguntar si hay opción preferencial por los más pobres, porque puede suceder que sin darse cuenta estén subiendo, dando la espalda a los que siguen estando como ellos estaban antes de incorporarse a la comunidad. Esto ocurre si en la comunidad los pobres no son recibidos como los seres culturales y espirituales que son, sino sólo como individuos.

Otra pregunta fundamental es por las relaciones dentro de la comunidad: si los más pobres se sienten en ella en su casa o si se fomenta un tono en el que ellos se sienten avergonzados y tienden a adoptar un estatus social que no tienen para no sentirse fuera de lugar. Es necesario preguntar también si hay relación personalizada verdaderamente horizontal y misericordiosa con quienes en la comunidad necesitan perentoriamente misericordia.

Hay que indagar también qué cosas se hacen organizadamente para expresar la opción por los pobres, tanto para ayudarlos en sus necesidades más extremas, sea de modo permanente, sea en coyunturas especiales de su vida, sea para irse promoviendo organizadamente. Esto último ¿se lleva a cabo desde organizaciones de la parroquia o desde organizaciones de ellos mismos, propiciadas por la parroquia o la comunidad cristiana? Hay que averiguar también cómo funciona lo que se lleva a cabo y la dinámica: si va a más o a menos. También es importante saber si lo lleva poca gente o sólo gente venida de fuera o si hay mucha gente del barrio implicada.

Una pregunta muy significativa es si la gente del barrio que necesita sabe que puede contar con las personas de la comunidad cristiana y con la comunidad cristiana como tal. ¿Cuenta de hecho con ellos con libertad?

Del mismo modo hay que preguntar si quienes en el barrio tratan de hacer algo para que se viva mejor sin discriminar saben que pueden contar con la comunidad. Incluso si la gente del barrio percibe a la comunidad como representante de los más necesitados.

Pero quiero volver a insistir que la pregunta de fondo es si se evangeliza a los pobres, en el sentido preciso de si se les proclama que el Reino es para ellos y que por eso son felices si creen en esa buena noticia. El agente pastoral ¿cree en ello? ¿Lo proclama expresamente? ¿Lo proclama ocasional o sistemáticamente? ¿Lo proclama realmente, es decir teniendo él la misma actitud con ellos que tienen Dios y Jesús?

El agente pastoral ¿tiene amigos pobres? ¿Forman parte pobres de su grupo de referencia? Los pobres ¿son tús para él o son meramente destinatarios de su acción?

Esto mismo hay que preguntar respecto de los componentes de la comunidad: ¿se reúnen con los más promovidos y con los pobres sólo tienen relaciones para prestarles ayuda? ¿Aprecian especialmente a los pobres con espíritu? ¿Son ayudados cristianamente por ellos?

6. Ambiente permanente y prevalente: Aceptación de la religión del pueblo

Para el pueblo latinoamericano la religión, como sus otras dimensiones humanas, ha sido una realidad ambigua: ella le ha ayudado a asumir como sagrada la constitución jerárquica de la sociedad, a considerar a los de arriba como representantes de Dios, a resignarse a su puesto como voluntad divina y a autodespreciarse a sí mismos como ignorantes de las cosas de religión, recién venidos al cristianismo y exteriores a la institución eclesiástica.

Esto es indudable y sus raíces se remontan hasta antes del cristianismo. Las religiones amerindias han considerado al ser humano como natural, como hijo de la tierra y más en concreto de una tierra y una comunidad específica, con la relación cálida de pertenencia, pero también de dependencia y finalmente de sumisión. Esta matriz relacional ha sido retenida y confirmada, aunque también matizada y en cierto modo humanizada, en el catolicismo agrario, que ha estado vigente en los campos hasta mediados del siglo XX y en no pocos sitios aún pervive. Más todavía, las religiones ancestrales indígenas en no pocos casos, han reforzado además una visión ritual del mundo en la que el sacrificio ocupa el lugar central, aspecto que ha sido reforzado por el catolicismo postridentino. Todo esto impide sacralizar románticamente la religión del pueblo.

Pero el catolicismo también ha ayudado al pueblo a resistir a todo eso y es potencial de primer orden para superarlo. La religión ha sido el principal

vehículo para que el pueblo conserve su identidad, la conciencia de su dignidad, el sentido del respeto y el anhelo irrenunciable de pureza y armonía. La religión católica ha mantenido al pueblo compacto, diferente, genuino, ya que a través de ella el pueblo ha expresado su condición de sujeto y su creatividad.

La religión del pueblo en el barrio

La religión del pueblo es en su origen una religión campesina, «pagana», ya que el *pagus* latino se traduce como caserío. Todavía en Argentina se habla del pago en este sentido. Es, según los casos, un cristianismo pagano o un paganismo cristiano.

Trasposición de la religión campesina

En el barrio la religión de los que lo poblaron se vuelve metafórica, es decir, sufre una transposición, ya que faltan sus referentes fundamentales: la tierra, la naturaleza, los animales, los ciclos agrarios, los modos y las relaciones de producción, las relaciones sociales de ahí derivadas, la comunidad... En el barrio el bien a alcanzar o por el que agradecer no es la fecundidad de la tierra, la cosecha. El ciclo festivo pierde así sus referentes fundamentales. No existe tampoco la comunidad como hija de esa tierra y como unidad jerarquizada de producción. Por tanto la religión no es pública en ese mismo sentido ni comunitaria. Ni tiene la misma significación el Santo Patrono. No hay tampoco quien lo organice todo oficialmente: la cofradía y los pasantes.

Como en el barrio no existe la naturaleza ni la comunidad ancestral, el sujeto de la religión tiene que ser reconstituido. Por de pronto se particulariza. La familia, más aún cada persona, tiene que empezar por orientarse: decidir a quién pedir, cómo hacerlo y más profundamente con qué ser divino relacionarse, y para eso hay que averiguar cómo es accesible el mundo divino en esa nueva situación.

Para eso existe la memoria. Existen también santuarios en la ciudad y tal vez alguna presencia religiosa pública o semipública en el barrio: un cura que llega a una capilla, una comunidad religiosa, actos que se organizan con diversos motivos, los altares domésticos de algunos vecinos...

Demandas religiosas más sentidas y expresadas

Las demandas religiosas fundamentales de los habitantes del barrio son:

COMPañÍA: que se satisface con la fe, que es la opción fundamental de vivir en la presencia de Dios (o algún ser de su corte), apoyándose en él, ofreciéndose a él y expresando con símbolos esta voluntad.

Esta demanda es crucial porque se migró solo a la ciudad o meramente con la esposa. Quedó atrás el pueblo o el caserío como una comunidad integrada, en el sentido preciso de una vida en presencia de los demás, de cara a ellos, en una referencia constante, con el consiguiente sentido de pertenencia e interdependencia y a veces de dependencia desigual. En el barrio de entrada uno se siente solo. Está entre diferentes a él y entre sí. Cada uno vino por su cuenta buscando la vida. Poco a poco se van haciendo lazos. Pero la sensación de entrada es la soledad.

Pero Dios está en todas partes. Y también sus santos. Por eso puede vivirse esa aventura en su presencia y con ellos, o al menos puede tenerlos en cuenta para ordenar el día y dar sentido a los diversos lances que van ocurriendo.

VIDA: Salud, trabajo, vivienda, paz, armonía, entendimiento familiar y con los vecinos...

En la idea de Dios que el poblador trae consigo está que Dios es el Dios de la vida. Él está empeñado más que nadie en que todos y cada uno de sus hijos tengan vida y en que esa vida tenga calidad humana. Él no abandona a ninguna criatura y menos a los seres humanos, a los que quiere de manera particular como a verdaderos hijos. La vida es cosa de Dios, es su don, por eso es sagrada.

En este trance, en que se está en un ámbito desconocido y no acabado de hacer, en que se vive a salto de mata, en que nada está seguro, reconforta contar con el que da la vida. También la referencia al Dios de la vida inclina a tener como objetivo vital no meramente sobrevivir o trepar en la escala social sino precisamente vivir, en el sentido más integral y pleno de la palabra, aunque escaseen las condiciones y medios para lograrlo.

FIDELIDAD: congruencia de vida, no entregarse al mal, no desviarse, no deshumanizarse, ser honrado, trabajador, cumplidor con la familia, ayudador del que necesite, bueno.

El poblador ya no está en un ámbito en el que todo está ordenado, en el

que uno sabe en cada ocasión a qué atenerse. En el barrio no existe el control social que se daba en el pueblo. Tampoco está la autoridad. La gente no se conoce. Para mantenerse en lo debido y no dejarse llevar meramente por el impulso del momento o por el ambiente, uno sólo puede contar consigo mismo. Es más difícil en el barrio que en el caserío mantenerse honrado a carta cabal. Es todavía más difícil aclararse a sí mismo qué quiere uno ser, por qué criterios se quiere guiar. Es bien difícil elegir ser bueno en concreto, es decir elegir el tipo de bondad adecuado al barrio.

Por eso, la necesidad y el deseo de pedir a Dios (que es la pura bondad, el modelo que uno tiene que seguir para no desviarse) que lo ilumine a uno y que le dé ganas y fuerzas para mantenerse en el bien.

IDENTIDAD: Al satisfacer esas tres demandas, la persona se reafirma en su identidad, o la renueva.

Esta función indirecta de la religión tiene una importancia capital para el pueblo y en concreto para el habitante de barrio. Si ya no puede ni quiere seguir siendo el campesino que fue, si está buscándose a sí mismo, y si es el camino que va tomando el que lo va configurando, lo va definiendo, el que este proceso se haga en presencia y en diálogo con Dios y teniendo en cuenta sus caminos, sus exigencias, sus consejos, es una orientación segura y firme para no perderse, para mantener la congruencia, para llegar a ser el que se quiere y desea.

Además de las demandas antedichas, que son sentidas por todos, otra parte de las demandas que se hacen a Dios son colectivas: la habilitación del barrio, la paz en él, el buen entendimiento de los vecinos, lo que traen entre manos organizadamente, el buen ambiente del barrio, los niños y jóvenes que se levantan, los enfermos...

Proceso religioso en el barrio

Poco a poco se van estableciendo cauces estables, se van creando tradiciones, se van diversificando las expresiones religiosas y se van tornando más complejas:

Van asumiéndose papeles diversificados: catequistas, rezanderos, el coro de la capilla, las comunidades cristianas, los diversos grupos, las asociaciones, los movimientos.

Aparecen construcciones especializadas: las capillas, las grutas de la Virgen, los nichos con imágenes, el templo, la casa de la comunidad cristiana...

Se va gestando un ciclo de celebraciones en el barrio: Semana Santa, Navidad, el patrón de la capilla (que acabará siéndolo de la zona, si es que ya no lo era), aniversarios de grupos, de acontecimientos, primeras comuniones, confirmaciones, inicio o culminación de algunas actividades...

Con el tiempo se van estatuyendo procesos de iniciación para las diversas actividades, para entrar en los grupos, para ir tomando entre manos los diversos aspectos de la vida religiosa...

A la larga coexiste lo privado, lo individual, con lo público del barrio, con lo grupal en él, con lo que se participa de la parroquia a la que pertenece el barrio, o de algún santuario de la ciudad e incluso del lugar de origen.

Como resultado de esa transposición de la religión campesina en religión (sub)urbana, la gente que hizo ese largo proceso renovó su vivencia religiosa. Otros, en cambio, se sienten perdidos y la vivencia religiosa decae por falta de expresiones, hasta que a veces es reanimada al contacto con expresiones en las que se ven involucrados. El contacto puede mantenerse como esporádico o puede emprenderse un proceso a través del que se vayan haciendo cargo de ese nuevo modo de expresar la religión al captar su sentido en la nueva situación.

Manifestaciones del catolicismo de barrio

Lo que más salta a la vista para un observador de la religión popular son los símbolos y ritos. El pueblo latinoamericano es un rastreador de la presencia de Dios, de sus huellas y de los signos de su presencia y su voluntad. Ve sus huellas en la naturaleza (desde los elementos a los animales, a los que cuida con ternura), en las personas (sobre todo en los niños y los ancianos, en los necesitados y en las personas de respeto) y en los acontecimientos (sean prósperos para celebrar y agradecer, sean adversos para resistir la prueba, comportarse con entereza y recurrir más a Dios).

Construye signos de su presencia tanto en su casa como en su zona (el altar doméstico o alguna imagen en la sala y en el dormitorio, capillas, nichos, imágenes, cruces). Y en los acontecimientos en los que se ve involucrado busca las señales de lo que le quiere decir Dios en ellos para obrar en consecuencia.

El caso límite y por eso el más patente de las señales que Dios le da son

los milagros. Para la gente popular los milagros no son de ningún modo la ruptura de las leyes de la naturaleza. Son la respuesta, inesperada y más allá de las expectativas normales, que Dios les da respecto de sus demandas. Mucha gente afirma con toda razón que Dios les ha hecho milagros. Y de modo más general, pero no por eso acomodaticio, muchos afirman que viven de milagro, es decir por la protección habitual y de algún modo extraordinaria de Dios, porque no teniendo medios para vivir, los van consiguiendo y como cuentan con él, viven sin angustia, aunque con un gran sentido de la oportunidad, aprovechando la ocasión con gran sentido práctico.

Las devociones, las promesas y las fiestas son las manifestaciones más palpables de su sentido ritual. El rito es para estas personas el modo de anudar con las fuentes de la vida para salir renovadas con ese contacto.

Núcleo del catolicismo de barrio

Pero no hay que perder de vista que el catolicismo popular no se expresa primariamente en ritos. Éstos dicen relación con la cotidianidad y son incomprensibles sin esta referencia fundante.

El meollo de la religión del pueblo se encuentra en ese modo de situarse ante la vida o en ella y de entenderla como don de Dios; de sentir a Dios presente, actuando, revelándose, comunicándose, dando luz y fuerza; de saber, que Dios está en uno permitiendo y posibilitando el acceso a él y a su mundo y a sus mediadores; y que nos envía al mundo con una misión concreta que requiere un modo de vida y un estilo de relaciones.

De este núcleo participan más o menos muchas personas del pueblo; pero hay algunas que lo cultivan más intensamente hasta el punto de que de él dimana toda su vida.

En estas personas está la fuente no sólo para entender desde dentro la religión del pueblo sino sobre todo para poder entrar en ella discipularmente, de un modo fraterno y humilde, como cristiano, no como agente pastoral con poder o como especialista que reduce todo a material de trabajo y dictamina.

Catolicismo popular del barrio y pastoral

Para el agente pastoral no basta con tomar nota de todo lo que se vive y

se hace en el barrio en materia religiosa. Esta perspectiva es la de la antropología cultural y a veces la pastoral la asume acríticamente, sin caer en la cuenta de que lo determinante no son los cauces formales sino la manera como son transitados, actuados y recreados.

Lo fundamental es captar cómo se hace, qué lugar ocupa en la vida de la gente, con qué grado de compromiso se asume, hasta dónde se involucra la persona, qué efectos transformadores tiene. Esto habrá que observarlo a nivel individual, a nivel de la comunidad cristiana, de los grupos y del barrio como tal, como ambiente.

La pastoral de barrio como ofertas para conectar a sus habitantes con la parroquia y encuadrar a los más posibles

La pastoral más ordinaria que se lleva a cabo en los barrios consiste en ofrecer servicios religiosos lo más variados que se pueda, en promover grupos cristianos e instituciones y en organizar actividades de modo que se alcance a la mayor cantidad de gente posible y se los encuadre establemente en las estructuras parroquiales. Así se alimenta su vida religiosa, se los promueve, se construye un ambiente en torno a la parroquia y se les dota de identidad cristiana y espíritu de cuerpo.

A pesar de que se logren en alguna medida esos objetivos, una pastoral así no contribuye a que la gente del barrio sea sujeto ni protagonista. Si tiene éxito completo, significará que las personas dejarán de ser lo que son para asumir la propuesta de la parroquia. Abandonarán el catolicismo popular (su religión ancestral renovada) y se pasarán al de la institución eclesiástica.

Esto será visto por los agentes pastorales y por los promovidos como un gran avance. En realidad significa consagrar su minoridad perpetua ya que ni ellos serán sujetos religiosos ni tendrán sacerdotes ni vida consagrada de ellos y como ellos. Se limitarán a participar de lo que les propongan, recortando así drásticamente el sentido de la comunión cristiana.

Reconocer el catolicismo popular: Desabsolutizarse y dar lugar

Mientras no sea reconocido el catolicismo popular como religión completa que es (y no sólo en su esencia sino en su existencia concreta con sus carismas y sus ministros) es preferible el dualismo entre religiosidad popular y religiosidad

de la institución eclesiástica, a la asimilación del catolicismo popular por la propuesta de la religión la institución eclesiástica.

Puebla reconoció al catolicismo popular no como mera piedad popular, es decir como expresiones devocionales, sino como un modo de conceptualizar y simbolizar lo que se cree; como una apreciación de cuál debe ser el comportamiento adecuado a esta fe; como un modo de entender y practicar lo sacramental y lo ritual; como un modo de relacionarse con lo divino, de orar; y como una manera de organizarse para llevar a cabo todo esto o de solicitar los servicios de la institución eclesiástica como ministro autorizado.

Reconocimiento no es sacralización; pero tampoco se limita a tomar nota de que existe y dejarlo en paz. Reconocer es dar lugar. No se puede dar lugar si no se hace lugar. Eso significa que la institución eclesiástica tiene que distinguir entre el catolicismo y su propia propuesta, que es ciertamente una de las expresiones católicas, pero (como cualquier otra real o posible) ambigua, y que por eso no agota el catolicismo, y así no sólo admite otras expresiones sino que las demanda.

En cuanto el representante de la institución eclesiástica relativice la propuesta cristiana de la institución a la que representa, se capacita para hacer lugar al catolicismo popular como otra expresión católica, ambigua también, pero no menos legítima. Desabsolutizar la religión de la institución eclesiástica es condición de posibilidad para hacer lugar al catolicismo popular.

Después de esta labor previa, posibilitante, viene la tarea positiva y concreta de ir dando ese lugar. Eso se hace de dos modos: permitiendo que el catolicismo popular tome espacios eclesiásticos y entrando a los ámbitos del catolicismo popular reconociéndolos.

Discernimiento desde dentro del catolicismo popular

Ceder espacios propios y reconocer los de él, implica, si no es un acto irresponsable, un proceso de discernimiento en base al Evangelio, junto con los participantes del catolicismo popular. Significa poner, tanto el catolicismo de la institución eclesiástica como el popular, bajo la luz y el señorío del Evangelio. Este acto de discernimiento, que congrega a agentes pastorales y pueblo, es un modo de ejercer la primera eclesialidad, de actualizar la condición de discípulos de la Palabra, de estar ambos en comunión como cristianos, escuchando la Palabra que nadie domina y que todos desean ardientemente

obedecer. La comunidad cristiana es lo que va resultando de esta escucha común y es también el ámbito privilegiado de esta escucha.

Esta escucha, este discernimiento, debe hacerse irrecusablemente en la casa del pueblo, no en la cultura eclesial. Es el agente pastoral quien debe trasladarse, no al contrario. Si se pretende discernir en los cauces de la institución eclesial (lenguaje, métodos, conceptos, lugar de la reunión, ritmo de la discusión, control de ella) el resultado casi inevitable es que el paradigma no es la Palabra sino la cultura eclesial. No así, si se está en la casa del pueblo, porque la prestancia oficial del agente pastoral balancea de sobra el peso que pueda tener el ambiente de catolicismo popular.

El discernimiento contiene el momento primigenio, insustituible, de la escucha compartida de la Palabra, pero luego no puede realizarse al margen de la praxis pastoral sino que será un momento de su desempeño concreto. Pero eso significa que existe algún tipo de participación del agente pastoral, ya que si él se coloca sistemáticamente fuera de la práctica del catolicismo popular ¿cómo podrá captar lo que se experimenta en ella? ¿Cómo juzgará su relación con los frutos?

Esa participación acontece tanto cuando el agente pastoral cede espacios para que en ellos se exprese la religión del pueblo (ya que ceder no es ausentarse sino legitimarlos presentándolos como legítimos y participando de ellos) como cuando se hace presente como tal agente pastoral y como tal es recibido en el ámbito del catolicismo popular y participa allí como los demás y cumple alguna función, si es requerido para ello y él acepta internamente. No participa para discernir luego sino por su deseo de participar, es decir para su provecho espiritual. Sólo si participa de ese modo genuino recibirá de allí la luz adecuada para discernir. Pero hay que recordar que el discernimiento requiere de tiempo porque ordinariamente una sola experiencia no desvela el acontecimiento sino sólo aspectos de él y las experiencias acontecen cuando corresponde en el ciclo festivo.

Si el discernimiento se va haciendo respetando los ritmos y en la casa del pueblo, se desechará la tentación de formalizarlo todo, de objetivarlo, de reducirlo a esquemas. Ya que hacerlo equivale a poner la religión del pueblo en una mesa de disección y descuartizarla. Asir las piezas tiene el precio de dejar escapar su aliento vital. No es ésa la luz del discernimiento. La luz que arroja el Espíritu es la Luz de la Vida, la misma noticia de sí que va dejando la praxis cristiana. Esa luz no sólo no mata sino que es el sentido que arroja la vida verdadera.

Ésa sí hay que recogerla y salvaguardarla para no andar como ciegos. Ella es la base del discernimiento compartido con el pueblo. Lo demás, lo científico, muy módicamente y en tanto sea necesario y asimilable.

Requisito y resultado del discernimiento del catolicismo popular

Desde lo que llevamos dicho resulta que sin el ejercicio de la primera eclesialidad, es imposible discernir la religión del pueblo. Si el agente pastoral no está en el barrio ante todo como cristiano, no podrá percibir cómo se van haciendo cristianos sus pobladores, y menos aún podrá ser llevado por ellos y consiguientemente llevarlos, es decir llevarse mutuamente como hermanos. Si está como un agente pastoral y si esta identidad de agente pauta el ritmo de su vida, desaparece la cotidianidad y se inhabilita para captar cómo acontece Dios en la vida de la gente y cómo la gente vive a Dios.

Sólo desde el ritmo de la vida puede participar de su modo de relación con Dios.

Si el discernimiento es verdaderamente espiritual, el resultado no será que va desapareciendo el catolicismo popular y se convierte en el de la institución eclesiástica. Tampoco que los agentes de pastoral se desvisten simplemente de lo suyo para asumir la religión del pueblo.

A lo largo del proceso se va dando una transformación interna, tanto de la religión de la institución eclesiástica como de la del pueblo (una conversión y una plenificación) y una mutua simbiosis de la que ambas resultan mutuamente enriquecidas.

No desaparecerá ninguna, porque existen, y Dios quiere que sigan existiendo, ambas culturas matrices. Pero sí irá aconteciendo que progresivamente la pastoral de barrio se hará en la casa del pueblo, y en ella el catolicismo popular se verá renovado y fecundado por la Buena Nueva de la Palabra de Dios y por el servicio humilde del agente pastoral.

Preguntas a los agentes pastorales

¿Le parece que la gente del barrio es religiosa? ¿En qué lo percibe?
¿Qué elementos configuran la vivencia religiosa de la gente del barrio?

¿En qué cree la gente? ¿Qué imagen se hace de Dios y del mundo divino?

¿Qué idea tiene del mundo y de la humanidad en cuanto creación de Dios?
¿Cuál cree la gente que es la voluntad de Dios sobre las personas y la sociedad?
¿Qué destino tiene lo creado y particularmente los seres humanos y la historia?
¿Cómo es la participación humana en el designio de Dios? ¿Cómo se relaciona la gente con el mundo divino?

¿En qué alimenta el pueblo su vivencia religiosa; cómo se relaciona la gente pobre con Dios? ¿Dónde lo encuentra? ¿Qué le pide?

¿Cuál es el modelo para el pueblo de una persona que es verdaderamente cristiana? ¿Cómo es una persona que vive como Dios quiere? ¿Qué rasgos serían los más característicos?

¿Qué opinión me hago de la calidad cristiana de la gente popular entre la que vivo? ¿Conozco alguna persona que conceptúo como muy buena cristiana, como muy buena, como especialmente cercana a Dios porque vive según su corazón? ¿Por qué la considero así? ¿Qué rasgos de esas personas (si es que conozco algunas) me llaman más la atención?

¿Participo de algún acto de piedad popular por devoción? ¿Cuáles y con qué fruto?

¿Doy acogida en la pastoral que llevo entre manos a la religión del pueblo y más específicamente al catolicismo popular?

En la pastoral que realizo ¿tienen lugar como tales, es decir ejerciendo sus funciones, expertos o ministros del catolicismo popular?

Preguntas a la gente popular

¿Qué tiene que ver la vida con Dios? ¿Qué tiene que ver Dios con la vida? ¿Cómo quiere Dios que vivamos? ¿Por qué quiere que vivamos así? ¿Es posible vivir como Dios quiere? ¿Por qué? ¿Es gustoso vivir como Dios quiere? Quien vive como Dios manda ¿es feliz? ¿Por qué?

¿Para qué nos ha puesto Dios en este mundo? ¿Es posible que cada uno sepa la misión que Dios le encomienda? A usted ¿para qué la tiene Dios en este mundo?

¿Cómo se relaciona Dios con nosotros? ¿Cómo quiere que nos relacionemos con él? ¿Es fácil relacionarnos con Dios? ¿Cómo se relaciona usted?

¿Conoce usted a alguna persona que considere que es una buena cristiana? ¿Por qué le parece que es buena cristiana? ¿Qué cosas le ayudan a uno a ser buen cristiano? ¿En qué se conoce que alguien es buen cristiano?

¿Quién es para usted Jesucristo? ¿Cómo se lo puede conocer? ¿Cómo se relaciona uno con él? ¿Y qué me dice de la Virgen María? ¿Hay algún santo al que le tenga particular devoción?

¿Practica alguna devoción? ¿Cuál y de qué manera? ¿Hace promesas al Señor o a algún santo? ¿Participa de las fiestas religiosas? ¿Cuál le da más devoción? ¿Cómo la vive?

¿Le parece que el cristianismo ha ido para adelante o para atrás? ¿En qué lo nota? ¿Ahora está usted más clara respecto de lo que es el cristianismo o se ve más confundida? ¿Por qué? ¿Le parece que hoy se puede vivir como una buena cristiana? ¿Qué consejo daría usted para vivir como Dios quiere?

7. Principio renovador: Lectura orante de la palabra de dios, sobre todo los evangelios

Un cristianismo sin el alimento de la biblia

El punto de partida es que el catolicismo tradicional latinoamericano, implantado por la Iglesia postridentina y reevangelizado por la Iglesia de la restauración de la cristiandad, desconocía la Biblia y en una amplia media aún la sigue desconociendo. Este tipo de catolicismo se estructuró alrededor de la doctrina (el catecismo), los ritos (los ritos de pasaje, las misas festivas y los sacramentales) y las devociones (tanto las patrocinadas por la propia institución como las privadas). La Biblia fue sustituida por la Historia Sagrada, que en algunos casos se daba sistemáticamente, pero que ordinariamente se iba desplegando en los sermones los días de fiesta o en ejemplos que contaban los catequistas. Hasta el Vaticano II, incluso las lecturas de la Biblia de la misa, al hacerse en latín, no eran comprendidas por los fieles. Después, al menos se comprenden las palabras, pero todavía no se puede decir que esté generalizada la homilía que pone las lecturas bíblicas al alcance de la gente, además de que son muy pocos los que asisten los domingos a misa.

Así lo reconoce el Concilio Plenario Venezolano: «En América Latina se trató, con mayor o menor intensidad, de implantar la catequesis. Lamentablemente la indole conceptualista de estos catecismos no caló en el pueblo que, sin embargo, absorbía los relatos de la Sagrada Escritura y de las

vidas de los santos. Este tipo de catecismo de preguntas y respuestas llegó hasta el Vaticano II, cuando la Palabra de Dios recupera su espacio en la vida cristiana» (Catequesis 1).

Si la Iglesia está al servicio de la Palabra y se funda en ella, tenemos que reconocer que la Iglesia latinoamericana nació y vive con la anomalía de no estar referida a la Palabra.

Una consecuencia de esta anomalía fue sin duda la dificultad de discernir los signos de los tiempos. Y la práctica, por tanto, de un cristianismo de conservación de lo establecido y no de renovación y de acompañamiento la pueblo en su caminar por la historia.

La biblia entró con los pobres, la comunidad y la cena del señor

Como aplicación que fue del Vaticano II, Medellín se propuso pasar de una Iglesia masificada y regida por los clérigos, a una Iglesia pueblo de Dios, convocada por la Palabra: «Según la voluntad de Dios los hombres deben santificarse y salvarse no individualmente sino constituidos en comunidad. Esta comunidad es convocada y congregada en primer lugar por el anuncio de la Palabra del Dios vivo» (6,9). La consecuencia de una Iglesia comunidad es la constitución de comunidades: «Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las parroquias, especialmente rurales o de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración eucarística» (6,13).

Refiriéndose más expresamente a las manifestaciones del catolicismo popular, pidió que sean evangelizadas por la Palabra: «Que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica» (6,12).

Medellín reintrodujo con fuerza en nuestra Iglesia lo que podemos llamar análogicamente los cuatro sacramentos de Jesucristo: los pobres, la comunidad cristiana, la palabra de Dios, y la Cena del Señor. Estos cuatro elementos siempre se han eclipsado y repontenciado juntos, ya que componen una matriz en la que se reenvían mutuamente.

Es claro que desde entonces en América Latina son las comunidades de pobres o las de los cristianos solidarizados con ellos las que practican la lectura orante comunitaria de la Palabra, sobre todo de los evangelios, que son su corazón,

y las que celebran, no como un rito atemporal sino como un sacramento vivo, la Cena del Señor.

Puebla relanzó con fuerza estas opciones con su insistencia en la opción por los pobres, por el catolicismo popular como fuerza activa con la que el pueblo se evangeliza a sí mismo y por las Comunidades Eclesiales de Base. Volvió a especificar que tanto el catolicismo popular como la CEBs, se deben renovar y alimentar con la palabra de Dios.

La década que va desde la segunda mitad de los años 70 a la primera mitad de los 80 conoció un florecer de la opción por los pobres, de la constitución de las CEBs, de la lectura orante comunitaria de la Biblia y de la celebración de eucaristías vivas. Se dio en verdad una renovación de la religión del pueblo y más específicamente del catolicismo popular y, tanto o más, de la institución eclesiástica que se puso a su servicio, liderizada por una pléyade de obispos que desde el seno del pueblo, recibiendo su fe y alimentándola, alcanzaron una realización cristiana excepcional y una irradiación de envergadura histórica.

Entregar los evangelios al pueblo como acto de tradición

En el ámbito de la Iglesia venezolana es el Concilio Plenario Venezolano (2000-2005) el que ha recogido con gran vigor estos planteamientos, que dimanan entre nosotros de una experiencia minoritaria, pero fecunda. Las propuestas programáticas respecto de la Palabra de Dios se caracterizan por su profundidad y hondura: «Entregaré la Biblia, y sobre todo los Evangelios, que son su corazón, como acto de tradición en el seno de la comunidad./ Hará de la Biblia la base fundamental de la predicación y reflexión (...) Favorecerá el uso de la Biblia para la oración (lectura orante de la Biblia)» (CPV Proclamación 153-154,156). El CPV asienta que la Biblia ha de ser la base de la oración, la predicación y la reflexión. Y para que llegue a serlo se propone entregar la Biblia al pueblo. Poner la Biblia en sus manos porque sólo así serán sujetos en la Iglesia y se constituirá el pueblo de Dios. Ahora bien, esta entrega no consiste en repartir Biblias ni en dar cursos bíblicos. Ambas cosas son imprescindibles y se prescriben. Pero la entrega es entendida en el sentido fuerte del acto de Tradición que constituye a la Iglesia, ésa a la que se refiere Pablo solemnemente, cuando expresa a los corintios a propósito de la Cena del Señor y de la Resurrección de Jesús: yo les he transmitido lo que me fue entregado (15,3; 11,23).

¿Cómo se entrega la Biblia? No, cuando la relación es de sujeto a contenido, es decir cuando el cura como especialista explica a los fieles lo que le enseñaron sus maestros; sino cuando es de sujeto a sujeto: cuando la Biblia, y sobre todo los evangelios, es decir la Palabra, como señora, se proclama a sí misma por boca del que la proclama, a los discípulos, reunidos precisamente como oyentes de la Palabra. En este caso también el agente pastoral es discípulo: todos escuchan para seguir al Maestro, que no está aquí, guiados por su propia palabra en la que está realmente presente sacramentalmente.

En este sentido asienta el CPV que por la Palabra es Dios mismo quien educa a su pueblo: «El nacimiento de la pastoral bíblica, la difusión del texto sagrado y la lectura orante (*Lectio Divina*), son factores que despiertan la conciencia de que la Palabra de Dios es la primera fuente de la formación del cristiano, pues es Dios mismo el que educa a su pueblo» (CPV Catequesis 38).

Frutos de la entrega de la palabra al pueblo

Dos son los objetivos primarios que se propone en este ámbito el CPV: el primero y principal deriva de la percepción de una situación nueva en nuestro continente, vivida como una oportunidad para personalizar nuestro cristianismo y llegar a ser así una Iglesia de convertidos. La situación inédita consiste en que ya el cristianismo no se trasmite ambientalmente y por tanto o hay un encuentro personal con el Dios de Jesús y con el mismo Jesús de Nazaret, que lleve a una conversión con el consiguiente cambio de vida, o el cristianismo pasará a ser en América Latina una magnitud puramente residual. En este sentido propone: «Recuperar en el ámbito católico, en todo el proceso de iniciación cristiana y en toda la vida, la lectura orante de la Biblia, que lleve a la adhesión de corazón y a la entrega vital a la persona y mensaje de Jesucristo, multiplicar los esfuerzos por entregar la Biblia al pueblo, como medio privilegiado de avanzar en esta dirección» (CPV Proclamación 106).

El segundo objetivo se refiere expresamente al tema que estamos tratando: el papel de la palabra en la pastoral suburbana. El CPV se compromete a «promover la inserción de los agentes de pastoral en la vida del pueblo. Esto lleva a compartir sus angustias y esperanzas, su forma de vivir la providencia, la comunidad, la fiesta, la vida, la muerte. 'Lo que no se asume no se redime'. Sólo desde la vivencia cotidiana es posible sopesar sus manifestaciones rituales y sus acciones simbólicas e insertar en su matriz, como novedad histórica, la palabra viva de los Evangelios» (CPV Proclamación 135). El texto asienta que

la novedad del catolicismo popular consiste en su historización, ya que hasta ahora estaba referido a la vida, pero no a la vida captada como histórica, como modelada por los seres humanos, sino a la vida moldeada por los ritmos de la naturaleza y más en concreto del ciclo agrario. Pues bien, la historización se logrará por la lectura orante comunitaria de los evangelios, que son la historia desvelada de Jesús de Nazaret como vida para las comunidades que los escribieron y para nosotros, que, como ellas, tenemos que leerlos con el mismo espíritu con que se escribieron para captar cómo alumbran el camino de nuestra salvación. Pero la condición, que también nosotros establecimos, es la inserción de los agentes pastorales en el barrio.

Constituirnos en oyentes de la palabra

Nuestra apreciación de la situación es que esta entrega de los evangelios al pueblo, en este sentido denso, más aún fundacional, en que lo hemos considerado sólo ha acontecido en una medida bastante modesta. Aunque donde acontece, los frutos de maduración personal y fecundidad apostólica son ubérrimos.

El problema de fondo es que supone un cambio muy radical en la vivencia cristiana. Pongamos un ejemplo. Al concluir, tras quince años, la lectura orante del evangelio de Marcos, pedí a la comunidad que se reuniera varias veces para recoger los frutos. Expresaron que antes pensaban que orar era pedir a Dios y darle gracias; pero que ahora han aprendido que antes que eso orar es contemplar la Palabra abriéndose para escuchar lo que le va pidiendo a cada uno y a la comunidad, y ponerlo en práctica. Como se ve es el paso de ser genéricamente religioso a convertirse en discípulo de Jesús de Nazaret. Y eso implica la apertura habitual a lo que le va diciendo y la entrega de la vida en obediencia a su guía. Esta relación con le Maestro en su Espíritu, dinamiza enormemente la vida y la plenifica, pero también la descentra completamente volviéndola imprevisible, completamente abierta. Y eso es demasiado exigente, aunque es más gratificante aún.

Creemos, pues, que en la pastoral suburbana, el problema es la falta de agentes pastorales que estén dispuestos a caminar en esa dirección y no la falta de voluntad del pueblo.

Preguntas para los agentes de pastoral

¿Se practica la lectura orante comunitaria? ¿Se contempla lo que dice el pasaje antes de preguntarse lo que me dice a mí? ¿Se cultiva el interés de abrirse a la Palabra, de que sea ella la que dirija nuestra vida, aunque ello cause dolor?

¿Existe una pedagogía adaptada para mediar la distancia de tiempo y cultura entre el texto y la comunidad de discípulos? ¿Se tiene presente que no todos los textos bíblicos son aptos para esta lectura orante porque no pocos requieren un estudio previo para llegar a entenderlos?

Como no pocos de la comunidad suburbana no nacieron donde viven sino muchas veces en ámbitos cultural y no sólo geográficamente distantes, pueden hacerse cargo de que hay horizontes vitales diversos y que hay que hacerse cargo de esa diversidad y buscar equivalencias entre las actitudes vitales en uno y otro. Esa operación la hacen instintivamente y la conversan reiteradamente. El agente pastoral ¿cultiva en la comunidad esta conciencia de que al leer la Biblia hay que entablar un diálogo de horizontes y que hay que interpretar?

En la lectura orante ¿es en verdad la Palabra la que se proclama a sí misma, es el Maestro el que habla de manera soberana o es el especialista el que introduce a los demás a lo que él ya sabía? ¿Escuchan todos a la Palabra o el especialista recuerda lo que sabe y los demás lo escuchan a él?

El agente pastoral y cada miembro de la comunidad ¿practican cada día esta lectura orante, de manera que la Palabra llegue a ser su alimento diario y la luz que guía sus pasos? ¿Se incrementa cada día el deseo humilde y determinado de llegar a ser en verdad oyente de la Palabra?

¿Es la homilía ese momento privilegiado en el que se entrega la Biblia al pueblo como acto de Tradición? ¿Tiene conciencia el celebrante de que no es un mero especialista que expone su saber sino un seguidor de Jesús a quien se le ha entregado un ministerio sagrado del que debe dar cuenta al Maestro? ¿Se pregunta qué les quiero decir o qué quiere Dios que les diga? ¿Se prepara adecuadamente no sólo estudiando el texto sino contemplándolo y orándolo?

La Biblia y sobre todo los evangelios ¿constituyen el corazón de la catequesis en todas sus etapas? ¿O sólo se la utiliza para probar lo que se les ha ocurrido a los autores del texto?

De hecho los que frecuentan la iglesia ¿conocen los evangelios?
¿Constituyen para ellos la fuente de su vida cristiana?

Preguntas para los cristianos de base

¿Conoces la Biblia y sobre todo los evangelios? ¿Qué pasajes son para ti especialmente significativos?

¿Tienes la Biblia en su casa? ¿La lees? ¿La contemplas y meditas? La Biblia y sobre todo los evangelios ¿es realmente la Palabra que Dios te dirige para guiar tu vida? ¿Oras todos los días con ella?

¿Has asistido a algún curso bíblico?

¿Pertenece a alguna comunidad que practique la lectura orante de la Biblia y sobre todo de los evangelios? ¿Cada cuanto se reúnen? ¿Qué método siguen? ¿Qué te ayuda más?

¿En el catecismo que recibiste ¿se estudiaban los evangelios? En el que reciben tus hijos o en el que das como catequista ¿qué lugar ocupan los evangelios? Los evangelios ¿son la fuente de la catequesis o se sigue dando la doctrina cristiana?

En las homilias que el celebrante da en las misas ¿se explica el evangelio como la Palabra de Dios encarnada en la vida de Jesús, que es la misma Palabra que Dios dirige hoy a los discípulos como camino de vida? De la explicación del padre saco ideas claras sobre lo que pasó en aquel tiempo y sobre lo que eso nos dice hoy?

En la administración de los sacramentos (bautismo, confirmación, matrimonio) y en los funerales y en las bendiciones ¿se proclama la palabra de Dios, sobre todo los evangelios, para iluminar lo que se está celebrando y sus consecuencias para la vida?

En las explicaciones ¿aparece claro que la vida de Jesús es una buenísima noticia para los pobres? ¿Crees que la Biblia ayuda a que los habitantes del barrio tomen conciencia de su dignidad, de que son los hijos predilectos de Dios y de que Jesús los asocia a su misión de salvar al mundo desde abajo?

8. Niveles para atender y coordinar: Atención a los individuos, a los grupos y comunidades, y a las masas

Fundamentación

Si el objetivo es el fomento de la vida desde la vida fraterna de los hijos de Dios, los tres niveles se dan en lo que es una vida realmente humana y en el modo pastoral de producirla, en el que la relación de la persona con Dios se expresa en una fraternidad que tiende a construir un mundo. En esta secuencia queda trazada la jerarquización de las tres dimensiones.

Por tanto no es auténtica la pastoral que no vaya encaminada a que cada persona se encuentre con Dios, siga a Jesús y se mueva a impulsos del Espíritu. Esto significa que la pastoral tiene que proponer realmente y propiciar la oración personal y la continua presencia de Dios, el examen personal, el sacramento de la reconciliación, el silencio interior, el desarrollo personal de las distintas dimensiones y el modo personalizado de concebirse los encuentros de comunidades, las reuniones de grupos, celebraciones y encuentros masivos.

Pero también es cierto que, aunque «en todo tiempo y lugar son aceptos a Dios los que le temen y practican la justicia (cf. Hch 10,35), quiso, sin embargo, el Señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí sino constituir un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera santamente» (LG 9). Así pues, es la comunidad de discípulos como tal o a través de expresiones grupales, la que da testimonio, llama e invita: no sólo invita a convertirse a Dios sino a agregarse a los hermanos (Hch 2,41.47). Así pues es la comunidad la que está al inicio de la llamada (por ella llama Dios) y la que llama a entrar en ella (Dios con voca, no llama a islas a entregarse a él aisladamente) y para crear desde ella comunidad.

Esto significa que no hay pastoral auténtica sin voluntad de expresarse comunitariamente de tal modo que la parroquia llegue a ser comunidad de comunidades. No puede aceptarse una distribución de funciones que en la práctica mediatice y suplante a la comunidad. No puede no haber tiempo para comunidad. Ni puede sustituirse este proceso por el expediente de llamar comunidad a las asociaciones de antaño o a los grupos de ayer. La comunidad de Jesús es ministerial; no cerrada sino abierta a las necesidades de todos. Comunidad de Jesús, por tanto en discernimiento. La voluntad del párroco no puede sustituirlo.

Pero en el designio de Dios nadie debe perderse (1Tim 2,4). Todos los seres humanos estamos llamados a formar no sólo una comunidad sino precisamente su familia. Así pues, lo masivo, lo incontable, lo sin nombre conocido es una dimensión irrenunciable. Y consiguientemente el amor personalizador con el que nos hacemos hermanos tiene una dimensión im personal, es decir, en la que cada quien inhibe su suidad para formar un cuerpo social. Ésta es la dimensión pública y política, de la caridad cristiana, basada no sólo en el dato de la sociabilidad humana sino en la positiva destinación de la humanidad para ser una en Jesús de Nazaret y Dios todo en todos.

Por eso la Iglesia es sacramento «de la unidad de todo el género humano» (LG 1), «germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano» (LG 9). Así pues la parroquia no puede no estar abierta al que pasa por ahí, al que tome contacto. No puede manejar códigos tan esotéricos que los no asiduos se sientan excluidos. No se puede pedir militancia ni chequearla disciplinariamente.

Es sospechosa la alergia por lo masivo (celebraciones, procesiones) porque se escapa al control y se mueve en la ambigüedad. Dios no nos da la autoridad para decantar esta ambigüedad antes de tiempo (Mt 13,24-30.36-43.47-50).

Así pues, la base de la pastoral son las personas que se constituyen por las relaciones que entablan, tanto relaciones cara a cara, comunitarias, como relaciones societales. La salvación es personal: quienes se salvan son los que llegan a vivir como hijas e hijos de Dios y como hermanas y hermanos de todos. Si la pastoral no se encamina a este fin, si no es personalizadora, bien sea porque se centra en la atención de las demandas de individuos, bien porque se estructura como grupos organizados, instituciones y estructuras cuyo fin en la práctica es que funcionen expeditamente, bien porque se mueve a base de concentraciones masivas en torno a recintos e imágenes sagrados, a normas y ritos y personeros sacralizados, no es medio para la salvación cristiana. Ahora bien, como la persona se constituye mediante relaciones, la prueba de que la pastoral es personalizadora es que las personas se convocan establemente, tanto en comunidades y grupos, como en un cuerpo social que tendencialmente quiere comprender a toda la humanidad.

Observaciones estructurales

El que estén presentes y adecuadamente balanceados los tres niveles no es algo que venga de suyo. Ha de ser expresamente promovido y cuidadosamente salvaguardado.

En un barrio **lo masivo** no tiene una demanda establecida y sostenida. Si se abandona a su ritmo, sólo existirá en los tiempos fuertes de Semana Santa y Navidad, en las fiestas patronales y en acontecimientos ocasionales. En el barrio no existen convocatorias y el barrio las necesita para sentirse existiendo. Pero tampoco pueden crearse de un modo arbitrario. La gente no se sentirá convocada sino cuando se una fe y vida, fe compartida y vida social. Propiciar esa unión es uno de los objetivos de la pastoral de barrio.

Lo masivo no puede concebirse solamente como lo que incluye a cientos o miles de personas. La misa dominical debe incluir la dimensión masiva. Esto significa que debe estar estructuralmente abierta. La misa ha de ser comunitaria, pero no hasta el punto de que un visitante del barrio o un cristiano no asiduo o no practicante se sienta notado, le hagan ver que es casi un intruso. Esto no es cristiano. Está estructuralmente abierta, si no maneja unos códigos tan esotéricos que el no iniciado no pueda participar. La prueba de que es abierta es que si alguien movido por fe sincera quiere participar, esté en condiciones de hacerlo. Esto también vale para las comunidades y muy concretamente para las comunidades eclesiales de base. En ellas debe ser normal que alguien invite a otra persona y que esa persona sea acogida. Ser acogida es que sienta que no la están sometiendo a examen, que la dejan estar en paz, sin pedirle más de lo que ella quiere dar; pero que a su vez está dentro del encuentro, que puede participar desde lo que ella es.

Lo individual sí tiene bastante cabida en el barrio, porque como hemos indicado la religión en él está bastante individualizada; pero no suele relacionarse con el templo ni con el agente pastoral. Se satisface en el altar doméstico o en un santuario prestigioso de la ciudad o cargando la imagen del santo o rezando lo comprometido o cuando da devoción o practicando las obras que uno prometió a Dios o que siente que Dios le pide.

De todos modos cuando una persona es sinceramente creyente requiere una atención personal, y, aunque no lo sea tanto, en momentos especiales de la vida busca y agradece consejo y compañía. Un momento fundamental es durante la enfermedad.

El agente pastoral podrá ocupar muy provechosamente bastante de su tiempo escuchando a las personas, acogiéndolas y, si es caso, aconsejándolas y ayudándolas. Debería prestarse mayor atención a propiciar el examen de conciencia, el discernimiento espiritual y los diversos métodos de oración personal. Los Ejercicios Espirituales en la vida diaria son un medio excelente y no deben faltar los retiros. Pero el mínimo, al que con mucha frecuencia no se llega es la confesión, que no tiene que ver sólo con los pecados sino con poner la vida ante el representante de Dios, para que la lea en su nombre y dé indicaciones. No debería faltar la visita a los enfermos, no una visita de médico sino realmente humanizadora y en la que se planteara expresamente la cercanía de Dios y su voluntad saludable para el enfermo.

Desde lo que llevamos dicho, es claro que la pastoral de individuos no puede ser individualista sino que debe propender a que el individuo entable relaciones personalizadas y, si es caso, se exprese en su pertenencia a grupos y/o comunidades.

Lo grupal y comunitario tiene en el barrio buen caldo de cultivo, aunque tiende a ser muy inestable. Por eso es imprescindible una dedicación muy asidua por parte de los agentes pastorales. En no pocas parroquias siguen funcionando los grupos tradicionales: la Legión de María, la cofradía del Santísimo... A veces se estimulan movimientos como los carismáticos, los catecúmenos, cursillos de cristiandad... No suelen faltar nunca los catequistas, que suelen ser un grupo y no raramente una verdadera comunidad, aunque no se llame por ese nombre. También se encuentran con mayor o menor vigor grupos juveniles y a veces de matrimonios. Es menos frecuente que se propongan CEBs y más raro aún que lo sean verdaderamente, y no grupos del agente pastoral.

El agente pastoral debe estimular la condición de sujetos de los miembros de los grupos, de modo que él dé su aporte imprescindible, pero a su vez dé lugar al aporte no menos imprescindible de cada uno, para que el grupo sea en verdad de ellos. Para ello debe estimular la libertad cristiana, que consiste en que cada quien obedezca al Espíritu y active los dones que él le da para servicio de todos.

Las tres dimensiones han de darse mutuamente referidas

Hay que notar que tan importante como que existan las tres dimensiones es que existan internamente referidas entre sí. La razón es que las tres son

dimensiones de la única vida y por tanto a ella deben referirse y en ella deben confluír. Si se independizan y absolutizan, se producen deformaciones que pueden ser graves y no traer ya salvación sino alienación.

Por ejemplo, una celebración masiva puede ser meramente masiva o estar articulada comunitariamente y tener espacios de silencio para la interiorización individual.

Una reunión comunitaria puede absolutizar el control de grupo y no ser personalizadora o puede respetar los ritmos personales; puede ser una reunión cerrada y así, al excluir a los de fuera, despersionaliza a los participantes, o puede estar abierta al barrio, tanto en cuanto pueden asomarse a la reunión, como en cuanto que el barrio está presente en sus problemas y en gente que los plantea.

Lo mismo, una actividad individual: puede ser solipsista, individualista o puede estar en ella espiritualmente presente la comunidad y la gente.

Hay que notar que si una de las tres dimensiones de la pastoral se lleva casi todo el tiempo disponible y la dedicación del agente pastoral y de sus colaboradores, es muy difícil que esa dimensión no resulte alienada, además de la gran mutilación que sufre el conjunto al omitir las demás. Hay parroquias institucionalizadas que tienden a omitir lo comunitario, y entonces lo individual tiende a ser individualista, lo grupal burocratizado y lo masivo despersionalizado. Sin embargo las que se centran en la comunidad, relegando las demás dimensiones, tienden al sectarismo y la comunidad oprime a sus miembros y no fecunda la zona.

SINETIZANDO decimos que la Iglesia es el pueblo de Dios, que brota de la comunidad de Jesús y mantiene esa estructura comunitaria; pero no existe un sujeto supraindividual hipostasiado (no se puede entender así ni a la comunidad ni al pueblo de Dios) sino la relación fraterna y personalizadora de los individuos, que cuando es cara a cara da lugar a comunidades y cuando es masiva origina pueblos.

Preguntas

En el elenco de las actividades pastorales, cuáles atienden al nivel individual de la persona, cuáles al comunitario y grupal, cuáles al masivo.

Qué peso relativo tiene cada nivel en el conjunto de la pastoral.

¿Cuál es el aire de la parroquia? ¿Lo da lo asociativo? ¿O las celebraciones masivas y la atención a las demandas individuales? ¿O lo da lo comunitario? ¿O está todo tan bien balanceado que lo que se capta es la complejidad e integración de las dimensiones?

Comprobar si los niveles se dan como ofertas independientes o si se interpenetran, es decir, si las distintas actividades de cada nivel contienen a los otros dos niveles como dimensiones, y si unas actividades se articulan con las otras. Ya se han dado elementos para sopesar pormenorizadamente el punto.

Más en concreto comprobar si el agente pastoral responsable atiende personalmente a individuos, si está abierto a la gente, si participa en las comunidades y grupos como miembro cualificado.

Lo mismo, respecto de los agentes intermedios, de los animadores de zonas o actividades. ¿Están restringidos a su grupo? ¿Se autoentienden también como individuos que se cultivan a sí mismos? ¿Están abiertos a toda la comunidad parroquial y a la gente de la zona, a sus vecinos?

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, Nº 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

NO HABRÁ POBRES ENTRE USTEDES (Deuteronomio 15,4) ¿DÓNDE ESTAMOS?

P. Jean Pierre Wyssenbach s.j

Abstract

The Message to the peoples of Latin America and the Caribbean of the V General Conference of the Bishops in Aparecida, of the 29.5.2007 affirm: We reaffirmed our preferential and evangelical option by the poor men. We want to contribute to guarantee conditions of worthy life, health, feeding, education, house and work for all. Which are the Biblical roots of this option?

In this paper is reflected on the Biblical passages that see the poverty like badly; first like effect of not working, and soon as a result of the bad distribution of the wealth. Later the social laws of the Pentateuco and the reflections on the Poor men of God. And one concludes with the reflection on the poverty in the New Testament.

Key words: preferential option for the poors, conditions of worthy life, poverty in the Bible, social laws, the poors of Yahvé, poverty in the NT

*P. Jean Pierre Wyssenbach s.j. tiene una Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica del Ecuador. Licenciatura en Teología en la Escuela Superior filosófica y teológica Sankt Georgen, de Frankfurt am Main (Alemania). Licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de Caracas y en el Centro de Estudios religiosos entre los años 1973 y 2007, y en el ITER desde su fundación. Cien artículos publicados en la Revista SIC, varios en la revista del ITER, cuatro publicaciones en Ediciones Paulinas y ocho en San Pablo. Fundador del Grupo Utopía de La Vega que organiza los liceos de vacaciones y de los sábados y las olimpiadas de matemáticas, castellano, historia, geografía, ciencias de la naturaleza, preescolar, locutores y letra bella. Varios años miembro de la Comisión bíblica de la CEV.

El último Informe Provea habla de un millón de desempleados y 5 millones y medio que trabajan en la economía informal. Hay más de 8 millones de pobres y más de 2 millones en la pobreza extrema. La inflación anual se acerca al 20%. El salario mínimo alcanza para las dos terceras partes de la Canasta alimentaria.

Alrededor de 13 millones de venezolanos no están disfrutando del derecho a una vivienda adecuada. Están fuera de la educación formal 650 mil niños entre 3 y 5 años y 900 mil jóvenes entre 15 y 17 años.

En total en un año se registraron más de 17 mil asesinados, uno cada media hora. Hubo más de 30 mil robos de automóviles en un año, uno cada 15 ó 20 minutos. En un año en las cárceles hubo más de 400 asesinados y casi mil personas heridas.

Hay un dicho criollo con cuya primera parte estoy en desacuerdo, que dice: "Ser pobre está en Dios, ser limpio está en uno". Ser pobre no está en Dios, sino en nosotros, en nuestra forma de repartir las oportunidades.

¿Qué nos dice la Biblia sobre la pobreza?

No voy aquí a resumir ni discutir las investigaciones de Richard Simon, Jean Astruc, Julius Wellhausen, Gerhard von Rad y tantos otros, que llevan al planteamiento de diversas tradiciones en los primeros libros de la Biblia.

La reflexión sapiencial y yahvista

Los sabios escriben en Israel en el siglo X antes de Cristo. Con Salomón ha penetrado la influencia extranjera, especialmente egipcia.

Los sabios observan la realidad. La ven. La describen en proverbios.

El **Yahvista** es de ese tiempo. Interpreta la riqueza como bendición de Dios a la fidelidad y al trabajo. Los patriarcas fueron muy buenos. Por consiguiente Dios los debió premiar, y debieron ser muy ricos. Por ejemplo Abraham (Gén 13,2.5-6), Isaac (26,12-15) y Jacob (30,43; 32,14-16). Aunque en realidad fueron emigrantes y los que suelen emigrar son los pobres.

Los capítulos más antiguos del libro de los **Proverbios** presentan la pobreza como un castigo por la pereza. Lo que tiene que hacer el pobre es trabajar con **diligencia**. «Mano perezosa empobrece, brazo diligente enriquece».

leemos en Prov 10,4. Si queremos podemos releer esta idea en Prov 11,16; 12,11-24; 13,4; 14,23; 15,19; 18,9; 19,15; 20,4.13; 21,5.17.25; 22,13; 24,33-34; 26,13-15; 28,19.

Los Proverbios observan **diferencias** entre los ricos y los pobres. «La fortuna del rico es su baluarte, la miseria es el terror del pobre», leemos en Prov 10,5. Si queremos podemos releer esta idea en Prov 14,20; 18,23; 22,7. Estas observaciones llegan a descubrir una lucha de clases, para escándalo de quienes se horrorizan ante el término, mientras se quedan tan tranquilos ante esa realidad. Léase el impresionante texto del Eclesiástico 13,18-24: «El asno salvaje es presa del león, el pobre es pasto del rico...».

A los autores de los Proverbios les resulta **sospechosa** la riqueza adquirida muy rápidamente. «El que se enriquece de prisa no quedará impune», leemos en Prov 28,20.22. Podemos releerlo en Prov 13,11.

Para los autores de los Proverbios, la riqueza **no lo es todo**. «No aprovecha la fortuna el día de la ira, pero la limosna libra de la muerte», leemos en Prov 11,4. Podemos releer la idea en Prov 11,28 y Eclo 20,21. Incluso llegan a descubrir en la pobreza algunos aspectos positivos. «Más vale poco con respeto a Dios, que grandes temores con sobresalto», leemos en Prov 1,5,16. Lo podemos releer en Prov 17,1 y 19,1.

Afortunadamente no utilizan esa idea para racionalizar la realidad, para así perpetuarla. Recomiendan la **limosna** y el respeto al pobre. «Quien desprecia al hambriento, peca; dichoso quien se apiada de los pobres», leemos en Prov 14,21. Podemos releer esta idea en Prov 14,31; 17,5; 19,17; 22,22-23; 23,10-11; 28,27; Eclo 3,30-4,10; 7,20-21.32-36; 29,1-3.8-13; 35,14-26). Lamento que los liturgistas no hayan encontrado ningún sitio en las lecturas de los domingos para proponernos Eclo 34,18-22: «La ofrenda a Dios hecha de cosas mal habidas, es impura; a él no le agrada lo que ofrecen los malvados. El altísimo no acepta las ofrendas de los impíos; aunque le ofrezcan muchos sacrificios, no les perdona los pecados. Robar algo a los pobres y ofrecérselo a Dios es como matar un hijo ante los ojos de su padre. La vida del pobre dependen del poco pan que tiene; quien se lo quita, es un asesino. Quitarle el sustento al prójimo es como matarlo, no dar al obrero su salario es quitarle la vida». Con ese texto se convirtió Fray Bartolomé de Las Casas, tan importante para nosotros. «El que cierra su oído al grito del pobre, también él clamará, y no se le responderá», leemos en Prov 21,13.

La reflexión profética

En el siglo IX antes de Cristo recordamos a los profetas Elías y Eliseo.

Los primeros profetas escriben en Israel desde el siglo VIII antes de Cristo.

Los profetas no se limitan a ver la realidad. La juzgan. Con crudeza.

Para ellos la pobreza es efecto de las injustas **desigualdades sociales**. La pobreza es efecto de la opresión. «Estrujan al inocente, aceptan sobornos, atropellan a los pobres en el tribunal», leemos en Amós 5,7-15. Si queremos, podemos releer esta idea en Am 2,6-8; 3,9-15; 4,1-3; 6,3-8; 8,4-8; Os 4,1-2; 12,7-9; Miq 2,1-5; 3,1-4.9-12; 6,8-15; Is 1,17.21-23; 3,14-15; 5,7-10.23; 10,1-4; 58,3-10; Jer 5,26-29; 7,5-7; 9,2.5.23; 21,11-12; 22,3.5.15-17; 23,1-6; Ez 18,5-9; 22,6-7.29.31). Lamentamos que los liturgistas no hayan encontrado sitio para poner entre las lecturas de los domingos el tremendo capítulo 34,1-31 de Ezequiel, que nos habla de la explotación del pueblo por parte de quienes se titulan sus servidores.

El profeta Isaías no se queda en mera denuncia de las injusticias, sino que pasa a plantear la **utopía**, la comunidad ideal que Dios y su pueblo quieren. «No construirán para que otro habiten, ni plantarán para que otro coma», leemos en Is 65,17-25. Otros textos de esperanza los podemos leer en Is 11,1-9; 29,18-24; 32,1-8; 61,1-2. Y a nivel internacional la utopía de Isaías está escrita en la fachada del edificio de las Naciones Unidas en Nueva York: «Los pueblos convertirán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces. Ningún pueblo volverá a tomar las armas contra otro ni a recibir instrucción para la guerra» (Is 2,4; Miq 4,3). Esta imaginación profética es la que más molestará a las autoridades, que no quieren que los súbditos imaginen una sociedad distinta a la actual.

Pero, ¿cómo alcanzar esa utopía?

La reflexión elohista y deuteronomista.

El **Elohista** escribe entre los siglos IX y VIII antes de Cristo. De sus reflexiones nos interesan aquí especialmente los capítulos 21 al 23 del Éxodo, llamados el Código de la Alianza.

El **Deuteronomista** comienza a escribir en el siglo VII antes de Cristo. De sus escritos nos fijamos aquí en los capítulos 12 al 26 del libro del Deuteronomio, llamados el Código deuteronomista.

Estos autores, después de ver la realidad y juzgarla con la mirada de Dios, se interesan en **actuar**. Pero no en el actuar individual, sino estructural, comunitario. Hacen planteamientos normativos, jurídicos.

El fundamento de todas las normas es que **Dios está a favor** de los más necesitados. «Dios hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al emigrante, dándole pan y vestido», leemos en Dt 10,17-20.

Se prohíbe **maltratar** al marginado y se maldice a sus opresores. Naturalmente que en la Biblia no aparece la palabra «marginado», sino su realidad, los marginados de la época. En un época en la que se vivía fundamentalmente de la tierra, los marginados son los que carecen de ella: los emigrantes, los huérfanos y las viudas. «No oprimirás al emigrante, no explotarás a viudas ni a huérfanos», leemos en Ex 22,20-23. Podemos releer la idea en Ex 23,6.9; Dt 27,19; Lev 19,33s). La cita del Levítico corresponde al Código de Santidad del autor Sacerdotal, del siglo VI antes de Cristo. La he incluido aquí porque se inserta en la línea elohista y deuteronomista.

Una opresión que hay que evitar es **retener el salario** del trabajo. «Cada jornada le darás su jornal», leemos en Dt 24,14s y Lev 19,13.

Otra opresión que hay que evitar son las **balanzas injustas**, los sobornos y los **juicios injustos**. «No darán sentencias injustas ni cometerán injusticias en pesos y medidas», leemos en Lev 19,15.35s; Ex 23,6-8; Dt 25,13-16.

Los códigos elohista y deuteronomista inculcan la actitud de **compartir** los bienes. Por eso se puede comer en el campo ajeno. «Si entras en la viña de tu prójimo, come hasta hartarte; pero no metas nada en la cesta», leemos en Dt 23,25s.

Se prohíbe el préstamo a **interés**. «No cargues de interese a tu hermano», leemos en Dt 23,20s; Ex 22,24s; y Lev 25,36-38.

Se prohíbe **retener las prendas** que el pobre entrega en garantía. «Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse. Si grita a mí, yo lo escucharé, porque yo soy compasivo», leemos en Ex 22,25-26 y Dt 24,10-13. Bien distinto de nuestra famosa Ley del 10 de abril de 1834, que ponía al deudor en manos de su acreedor.

Se impone el **descanso semanal**, como celebración de la liberación. «Durante seis días trabaja y haz tus tareas; pero el día séptimo...no harás trabajo

alguno, ni tú...ni tu esclavo, ni tu esclava», leemos en Dt 5,12-15; Ex 20,8-11; 23,12.

Se prohíbe el **rebusco** de la cosecha. «cuando sieguen la mies de sus tierras, no desorillarás el campo ni espigarás después de segar...Se lo dejarás al pobre y al emigrante», leemos en Lev 19,9s y Dt 24,19-22.

Se pide **celebrar las fiestas** con los esclavos y necesitados. «Celebrarán la fiesta con tus hijos e hijas, esclavos y esclavas, con los levitas, emigrantes, huérfanos y viudas de tu vecindad», leemos en Dt 16,9-15.

Se obliga al **diezmo trienal**. «Cada tres años apartarás el diezmo de la cosecha del año...vendrá el emigrante, el huérfano y la viuda que viven en tu vecindad y comerán hasta hartarse», leemos en Dt 14,28-29.

Se establece el **año sabático**. «Al cabo de siete años harás remisión...Todo acreedor hará remisión de lo que haya prestado a su prójimo... con el fin de que haya ningún pobre junto a ti...Si tu hermano se vende a ti, te servirá durante seis años; el séptimo lo dejarás libre, y, al dejarlo libre, no le mandarás con las manos vacías», leemos en Dt 15,1-18; Ex 21,1-3; 23,10-11; Jer 34,8-22. Cuando en Dt 15,4 leemos: «De esta manera no habrá pobres entre ustedes», esa frase tiene un sentido imperativo – Dios no quiere que haya pobres – y un sentido consecutivo – si aplicas consistentemente estas leyes estructurales no habrá pobres entre ustedes. Cuando Dt 15,11 nos dice «Nunca dejará de haber necesitados en la tierra», no es para quedarnos tranquilos, sino como un permanente reto que hay que superar, «por eso yo te mando que seas generosos con aquellos compatriotas tuyos que sufran pobreza y miseria en tu país».

Resulta aleccionador observar que los poderosos de su tiempo no permitieron la aplicación de las medidas igualitarias del año sabático. Los sacerdotes tuvieron que hacer marcha atrás, y rogar que se aplicara, si no cada 7 años, por lo menos cada 49 años, el **año jubilar** (Lev 25,1-7.8-55). «La tierra no se venderá sin derecho a recuperarla, porque la tierra es mía – dice Yahvé – y en lo mío son ustedes emigrantes y criados» (Lev 25,23). No somos dueños de la tierra, sino administradores. Como lo decía muy bien Juan Pablo II en México: «Sobre toda propiedad pesa una hipoteca social».

Todavía el Cronista, escribiendo en el siglo IV antes de Cristo, recordará este ideal comunitario de perdonar las deudas («como también nosotros perdonamos a nuestros deudores») y redistribuir los bienes (Neh 5,1-15).

Si los poderosos se oponen a esta igualdad de oportunidades, ¿quién la establecerá?

La reflexión de los pobres de Dios

El profeta **Sofonías** escribe en el siglo VII antes de Cristo. Su reflexión sobre los pobres de Yahvé se continuará en muchos salmos, de no fácil datación.

Hay que sacar tiempo alguna vez para ir leyendo Sof 2,3; 3,12-20: «Yo dejaré en ti gente humilde y sencilla, que pondrá su confianza en mi nombre...No cometerán injusticias, ni dirán mentiras...Podrán alimentarse y descansar sin miedo alguno». Y muchas citas de los Salmos, como Sal 9,10.13-14.

El salmo 10,1-17 describe al **malvado** : «La soberbia del malvado oprime al infeliz: ¡Que se enrede en las intrigas que ha tramado!...¡Rómpeles el brazo a los malvados! Pídeles cuentas de su maldad hasta que no quede nada pendiente!»; Sal 12,6.

El salmo 35,10 presenta a Dios como **defensor** del pobre: «Señor, ¿Quién como tú, que defiendes al débil del poderoso, al débil y pobre del explotador?»; Sal 37,9.11.22.29; 53,5.

En el salmo 58,1-12 se pide a Dios que **restablezca** la justicia: «¿Es verdad, poderosos, que dan sentencias justas, que juzgan rectamente a los seres humanos? ¡No! Que ya por dentro cometen la injusticia y calculan qué violencia ejecutar en la tierra...¡Oh Dios, rómpelos los dientes en la boca, quiebra, Señor, los colmillos a los leones...! Y goce el honrado viendo la venganza, bañe sus pies en la sangre de los malvados; y comenten los seres humanos: El honrado cosecha su fruto, porque hay un Dios que hace justicia en la tierra»; Sal 68,2-7; 69,34.

En el salmo 70,2-6 la oración a Dios adquiere un tono de **urgencia**: «Dios mío, dignate libramme, Señor, date prisa en socorrerme; sufran una derrota ignominiosa los que me persiguen a muerte...Yo soy pobre y desgraciado, Dios mío, apresúrate, que tú eres mi auxilio y mi liberación; Señor, no tardes».

El salmo 72,1-16 presenta un **gobierno** como Dios manda: «Dios mío, confía tu juicio al rey, tu justicia al hijo de reyes: para que rija a tu pueblo con justicia, a tus humildes con rectitud. Que los montes traigan paz para tu pueblo y los collados justicia, que él defienda a los humildes del pueblo, socorra a los hijos del pobre y quebrante al explotador...porque él librará al pobre que pide

auxilio, al afligido que no tiene protector, él se apiadará del pobre y del indigente, y salvará la vida de los pobres; él vengará sus vidas de la violencia, su sangre será preciosa a sus ojos. Que abunden las mieses del campo y ondeen en lo alto de los montes: que den fruto como el Líbano y broten las espigas como la hierba del campo».

El salmo 74,1-23 pide la ayuda de Dios para que no desprecien su nombre: «¿Por qué, oh Dios, nos tienes abandonados y está ardiendo tu cólera contra las ovejas de tu rebaño?...El enemigo ha arrasado del todo el santuario. Rugían los agresores en medio de tu asamblea...Tenlo en cuenta, Señor, que el enemigo ultraja, que un pueblo insensato desprecia tu nombre; no entregues a los buitres la vida de tu tórtola, ni olvides sin remedio la vida de tus pobres. Piensa en tu alianza, que los rincones del país están llenos de violencias; que el oprimido no salga defraudado, que pobres y afligidos alaben tu nombre». Sal 76,10.

El salmo 82,1-4 reclama **justicia**: «Dios se levanta en la asamblea divina, rodeado de dioses juzga: ¿Hasta cuándo darán sentencias injustas poniéndose de parte del culpable? Protejan al desvalido y al huérfano, hagan justicia al humilde y al necesitado, defiendan al pobre y al indigente, sacándoles de las manos del culpable».

El salmo 86, 1-17 tiene una bella descripción de **cómo es Dios**: «Presta oído, Señor, escúchame, que soy un pobre desamparado...Señor, Dios compasivo y piadoso, paciente, misericordioso y fiel, mírame, ten compasión de mí, da fuerza a tu siervo, dame una señal propicia, que la vean mis adversarios y queden confusos, porque tú, Señor, me ayudas y me consuelas». Sal 103,1-13; 107,41; 112,4-9.

El salmo 113,5-7 presenta a Dios **levantando** al pobre: «¿Quién como el Señor, Dios nuestro, en el cielo o en la tierra, el que encumbra su trono y se abaja para mirar? Levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre». Sal 132,13-15.

Por último el Sal 146,5-10, al recordar las **acciones** de Dios ya está anunciando el Evangelio: «Dichoso a quien auxilia el Dios de Jacob, el que espera en el Señor, su Dios, que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en él, que mantiene su fidelidad perpetuamente, que hace justicia a los oprimidos, que da pan a los hambrientos. El Señor liberta a los cautivos, el Señor abre los ojos al ciego, el Señor endereza a los que ya se doblan, el Señor ama a los honrados, el Señor guarda a los emigrantes, sustenta al huérfano y a la viuda y trastorna el camino de los malvados. El Señor reina eternamente».

La pobreza sigue siendo un mal a desterrar. Los pobres son felices porque Dios quiere manifestar su fuerza para que logren su salvación. Nos acercamos al Nuevo Testamento.

Jesús fue pobre

La primera señal es el **pesebre** en que colocan a Jesús cuando nace. El filósofo Ernst Bloch, que se proclamaba ateo cristiano, decía que el pesebre era lo más histórico de los Evangelios de la Infancia.

En la **presentación** en el templo, la ofrenda que hacen José y María para rescatar a Jesús es de dos pichones, la ofrenda propia de los pobres.

Y cuando Jesús predica en la sinagoga de **Nazaret**, la gente se pregunta de dónde había sacado éste todo lo que sabía. Se le reconocía como de una familia sin recursos.

En ese mismo episodio, Marcos recuerda que preguntaban: ¿No es éste el **hijo de María**? Esto indica que era de una familia sin status. No tenía autoridad.

Jesús fue un **maestro** no reconocido por los poderosos, no pertenecía a los círculos oficiales. Caminaba por lugares públicos, como el pueblo.

Tenía una **asequibilidad** absoluta, lo abordan hasta los niños, no es un personaje importante.

Las **referencias** de su mundo era a lo cotidiano el pueblo. Parece que entra a las casa por la puerta del servicio.

Los **reyes** están caricaturizados. Es la visión de los de abajo. «Los reyes gobiernan con tiranía a sus súbditos, y a los jefes se les da el título de benefactores».

Tiene **hambre**: arranca espigas en un sembrado ajeno para comer; busca frutos en la higuera. Tenían que **apoyarlo** económicamente (Lc 8,1-3). No tenía para pagar el tributo del templo (Mt 17). No tiene ni una **almohada** para reclinar la cabeza.

Le tienen que prestar un **sepulcro**, porque no tiene.

Lucas, el evangelista de los pobres

Entre tantas citas sobre los pobres y la pobreza en el evangelio de Lucas, ¿es posible señalar algunas características diversas?

El **desengaño** de las riquezas, como vemos en 12,16-21, la parábola del rico necio.

El **desprendimiento** de las mismas, como vemos en 12,22-31, el abandono en la Providencia.

La **renuncia** efectiva a las mismas: Lc 5,28 la vocación de Leví; 9,3 la misión de los Doce; 9,58 la almohada; 10,4 la misión de los 72;; 14,26-33 parábolas de renuncia; 18,18-30 el hombre rico que habla con Jesús; 19,1-10 Zaqueo.

La **sintonía** con los pobres: 2,8 los primeros que se acercan al pesebre son los pastores; 14,13 a la comida invita a los pobres; 14,21 parábola de la cena.

La **limosna**: 6,30 dar; 12,33 tesoros inagotables.

La **generosidad** al dar: 6,38 una medida remecida; 21,1-4 las dos moneditas de cobre de la viuda.

Hospitalidad: 19,1-10 Zaqueo.

Compartir, solidaridad: 3,10-14 la predicación de Juan Bautista; 6,34-36 presten sin esperar nada a cambio; 8,1-3 las mujeres que apoyaban económicamente a Jesús y los doce; 16,19-31 el rico y Lázaro.

Cambios en la sociedad, tensiones: 1,51-53 el Magníficat, «Derribó a los reyes de sus tronos y puso en alto a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías»; 4,18-19 en la sinagoga de Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar libertad a los presos y dar vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a anunciar el año favorable del Señor»; 16,1-8 la parábola del administrador infiel; 16, 9-13 o Dios o el dinero; 19,11-27 la parábola de las minas.

Felicidad: 6,20-26 bienaventuranzas y malaventuranzas; 7,22 la respuesta a los discípulos del Bautista; 12,34 el tesoro; 18,28-30 la recompensa al desprendimiento.

Los hechos de los apóstoles

En Hech 2,44-47 encontramos el primer sumario que nos cuenta cómo los primeros cristianos lo tenían todo **en común**.

Hech 3,6 nos presenta cómo Pedro no tenía ni oro ni plata.

Hech 4,32-37 nos cuenta cómo los primeros cristianos tenían un mismo sentir, y cómo Bernabé vendió un campo y puso el dinero a los pies de los apóstoles.

Hech 5,3-4, el trágico episodio de Ananías y Safira nos recuerda la libertad con la que los primeros cristianos compartían sus bienes.

Hech 6,2 nos presenta a los apóstoles con tanto trabajo de administración, que piden ayuda para poder concentrarse en la oración y la proclamación del mensaje de Dios.

Hech 11,29 nos habla de la **ayuda** que algunas comunidades empezaban a mandar a la comunidad de Jerusalén.

Hech 18,3 nos muestra a Pablo **trabajando** junto con Áquila y Priscila, para ganarse el sustento.

En Hech 20,34, en su despedida de Mileto, Pablo recuerda cómo trabajó con sus propias manos, y ganó lo necesario para él y para sus compañeros.

En Hech 24,17 Pablo explica cómo vino a Jerusalén para traer **limosnas**, en un gesto de solidaridad económica de las comunidades de Grecia con la de Jerusalén.

Pablo pobre y solidario

En 1 Tes 2,9 Pablo les recuerda cómo a veces **trabajaba** día y noche.

Y en 1 Tes 4,11-12 les recomienda que trabajen con sus propias manos para ganarse el aprecio de los no cristianos y no tener necesidad de nadie.

En 2 Tes 3,6-13 corrige las falsas expectativas de los que esperaban una venida inminente de Jesús y no trabajaban. Y les da el famoso consejo: «El que no quiera trabajar, que no coma».

En 1 Cor 1,26-31 les recuerda cómo los **pobres** eran la mayoría de la comunidad.

En 1 Cor 11,17-22 llama a la **solidaridad** con los pobres a nivel comunitario.

En los capítulos 8 y 9 de la segunda carta a los Corintios da las normas para la gran colecta a nivel **internacional** para ayudar a la comunidad pobre de Jerusalén.

En Gál 2,10 les dice que se acordaba mucho de los pobres.

En Flp 4,11-13 les recuerda cómo vivió **desprendidamente**.

En Ef 4,28 les anima a trabajar honradamente para poder ayudar al que está necesitado.

En 1 Tim 6,6-10.17-19 el autor pedía compartir y prevenía contra la codicia.

La carta sapiencial de Santiago

El pastor luterano brasileño Milton Schwantes nos explicaba en un taller en Caracas que la carta de Santiago era un escrito sapiencial, una reflexión sobre cuál es la verdadera sabiduría. Y concluía que la verdadera sabiduría se demuestra en las obras, especialmente en las de caridad con los pobres.

Sant 1,9-11 habla de la autoestima que debe tener el pobre y la humildad que debe tener el rico.

Sant 1,27 nos recuerda que la religiosidad auténtica es socorrer a huérfanos y viudas en sus dificultades.

Sant 2,1-9 nos habla de la discriminación de las personas, según su posición económica.

Sant 2,5 nos recuerda que Dios eligió a los pobres para que reciban en herencia el reino.

Sant 2,6 describe cómo los ricos los oprimen.

Sant 2,15-17 razona lo inútil de desear a los pobres que se abriguen y coman si uno no les da lo necesario para eso.

Sant 4,10 recomienda humillarse ante el Señor.

Sant 4,13-16 manda añadir siempre «si el Señor quiere».

Y en Sant 5,1-6 escribe: «El pago que no les dieron a los hombres que trabajaron en su cosecha, está clamando contra ustedes; y el Señor todopoderoso ha oído la reclamación de esos trabajadores...Han condenado y matado a los inocentes sin que ellos opusieran resistencia.

Interpretación latinoamericana

Son muchos los nombres que nos vienen de los que con su vida interpretaron que la voluntad de Dios es que no haya pobres entre nosotros. Juan Garcés conoció en la actual República Dominicana las injusticias que los españoles hacían con los indígenas. Entró dominico y contó todas esas injusticias a su comunidad. Ésta eligió a **Antonio de Montesinos** para el famoso sermón en el que los dominicos anunciaron que no admitirían a los sacramentos a quienes tuvieran indios encomendados. Hoy en día una estatua gigantesca en la orilla del mar nos recuerda a aquel famoso predicador.

Bartolomé de las Casas tenía indios encomendados. Leyendo Eclo 34,18-22 comprendió que los dominicos tenían razón. Dio libertad a sus indios. Entró dominico. Y fue el gran defensor de los indios, con los que intentó una evangelización pacífica, tanto en Venezuela como en México.

Vasco de Quiroga oyó en una iglesia el Sal 4,6: «¿Quién nos mostrará la dicha?» Sintió que lo llamaban los indios, fue a México, trabajó por ellos, primero como profesional, y luego –elegido obispo de Michoacán– organizando para los indios hospitales, escuelas, seminarios y toda clase de ayudas.

Antonio de Valdivieso en Nicaragua, **Cristóbal de Pedraza** en El Salvador, llamado padre de los indios, **Pedro de Betancourt** en Guatemala, **Hernando Arias de Ugarte** en Honduras, son obispos y religiosos que se destacaron por su dedicación a los indios.

En Perú destacan las figuras del obispo santo **Toribio de Mogrovejo**, san **Martín de Porres**, y los jesuitas **José de Acosta** con su obra de cómo buscar la salvación de los indios y **Antonio Ruiz de Montoya** con su dedicación a los indios guaraníes con el trabajo de las reducciones, que hubo que defender a cañonazos contra los conquistadores que pretendían esclavizar a los indios.

En Colombia, después de san **Luis Beltrán**, defensor de los indios, los jesuitas **Alonso de Sandoval** escribe su obra de cómo procurar la salvación de los esclavos africanos, y prepara a su discípulo san **Pedro Claver**, que será el esclavo de los esclavos.

En Venezuela, los capuchinos **Juan José de Jaca** y **Epifanio de Moirans**, por su decidida lucha contra la esclavitud fueron llevados primero a la cárcel en Cuba y luego a Europa.

Y ya en los últimos tiempos, nombres como el padre **Alberto Hurtado** en Chile, monseñor **Hélder Cámara** en Brasil, **Leonidas Proaño** en Ecuador, **Rutilio Grande**, **Oscar Arnulfo Romero**, **Ignacio Ellacuría** y sus compañeros en El Salvador, y tantos otros son modelos de consagración a los pobres y de lucha contra las injustas desigualdades sociales.

Puebla

Durante mucho tiempo tranquilizamos nuestras conciencias con las limosnas. Hoy entendemos que el compartir debe llegar a las estructuras. Nos lo recuerdan documentos conciliares como la *Gaudium et Spes*, o pontificios, como la *Pacem in Terris* de Juan XXIII, la *Popularum Progressio* de Pablo VI o la *Laborem exercens* y la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II.

En América Latina nos lo recuerdan los documentos de Medellín (por ejemplo los documentos de la Justicia y de la Paz) y de Puebla (números 11.34 a 1.183). Difícilmente se puede lograr una formulación más acertada e inspiradora.

«Comprometidos con los pobres, **condenamos** como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro continente.

Nos esforzamos por **conocer y denunciar los mecanismos** generadores de esta pobreza.

Reconociendo la solidaridad de otras Iglesias, **sumamos nuestros esfuerzos** a los hombres de buena voluntad para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno.

Apoyamos las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a **participar** en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro y animamos a todos a su propia superación.

Defendemos su derecho fundamental a **crear libremente organizaciones** para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común.

Para continuar

Nada de «conclusión», porque continúa un trabajo bien largo.

La Palabra de Dios nos dice que la pobreza es mala, como efecto del poco trabajo, o de la injusta distribución de las oportunidades. Nos dice que hay que combatirla no sólo con limosnas individuales, sino con medidas estructurales.

Nos toca a nosotros reflexionar sobre esas medidas a tomar. Nos pueden inspirar las reflexiones del trabajo de la Universidad Católica Andrés Bello.

Tenemos que enseñar que la transformación de la realidad dependerá fundamentalmente de la propia responsabilidad y capacidad. Tenemos que valorar y estimular el propio desempeño, sobre la adscripción del nacimiento. Tenemos que luchar por el universalismo, por normas y reglas de juego universales e iguales para todos los ciudadanos, sobre parentescos, amistades y preferencias.

Tenemos que convencernos de que la venezolana es una sociedad pobre. De que el camino para superar la masiva negación de la vida, que esta pobreza implica, es convencernos de que la riqueza material, la convivencia social de calidad, el Estado y el desarrollo espiritual, los hacemos nosotros. Debemos desarrollar en la educación, la empresa y el Estado la cultura productiva moderna.

Sin el pueblo no se salva al pueblo. Pero son imprescindibles también profesionales que trabajen generosamente por el bien de todos.

«De esta manera no habrá pobres entre ustedes, pues el Señor te bendecirá» (Dt 15,4). Que así sea.

LAS ENTRAÑAS DE DIOS SEGÚN OSEAS

Esquema

- I. 1. Historia y política en la época de Oseas.
 - I.1.1. La última expansión del Imperio Asirio.
 - I.1.2. Violencia interna en la Casa de Israel.
- I. 2. El autor y su obra. Algunos datos sobre Oseas y su libro.
 - I.2.1. La experiencia matrimonial de Oseas. Amor fiel más allá de la infidelidad
 - I.2.2. El libro que contiene los oráculos del profeta Oseas.

- II. Tradiciones e imágenes de Dios anteriores a Oseas
 - II.1. Los nombres de Dios en Oseas: Yahveh, Elohim y otros
 - II.2. La seducción de los «dioses extraños» de Canaán.
 - II.2.1. El Dios de la naturaleza y la fertilidad en la religión campesina
 - II.2.2. Los cultos de fertilidad ¿Una religión demasiado humana?
 - II.3. Los ídolos culturales y los ídolos del poder y de las armas

- III. Las metáforas fundadoras de la nueva imagen de Dios en Oseas
 - III. 1. El Dios de la historia, desde el pasado hasta el presente y el futuro
 - III.1.1. El Dios de los padres y el Dios que hizo subir a Israel de Egipto
 - III.1.2. El Dios de la historia reciente y el Dios que abre el futuro
 - III.2. III.2.1. Empleo enfático del Yo de Dios en Oseas: un Dios personal y familiar
 - III.2.2. El lenguaje de la alianza, antes esponsal que política, en Oseas
 - III. 3. La metáfora de Dios como Esposo de Israel, su esposa infiel
 - III.3.1. Yahvé imaginado como el Esposo amante de su pueblo Israel
 - III.3.2. El pueblo de Israel representado como la esposa infiel de Yahvé
 - III. 4. La metáfora de Dios como Padre y de Efraim/Israel como hijo
 - III.4.1. La metáfora de Dios como Padre en el Antiguo Testamento
 - III.4.2. Israel interpretado como hijo de Dios, elegido y rebelde
 - III.4.3. El Dios Padre (¿Madre?) de Efraim, su hijo querido.
 - III.5. El amor como la entraña íntima del Dios que Oseas nos muestra
 - III.5.1 El vocabulario del amor en el contexto de la Biblia hebrea
 - III.5.2. El vocabulario del amor en el uso concreto del libro de Oseas
 - III.5.3. La historia del Amor que supera toda traición y rebeldía humanas
 - III.5.4. El amor como la entraña íntima del Dios que Oseas nos muestra

LAS ENTRAÑAS DE DIOS SEGÚN OSEAS

P. Eduardo Frades, cmf

Abstract

In this article I try to show a more intimate and deep aspect of God, just as showed very prompt by means of Oseas. The title of "The mercy of God according to Oseas" allude to the language of the prophet, that does make speak God itself of her mercy or |rajamîm| and above all of her love for Israel (ahab in 3.1; 9.15; 11.1 and 14.5). That indiscretion of God in the wakefulness of her intimacy was already done by mouth of this prophet of the eighth century before Christ, in the more tragic years of the kingdom of Israel. Possibly it's better understand from the climate of external and internal violence that touched the life of the prophet in her time, presented in the first part. In the second it speaks of the experiences of familiar infidelity whit those the prophet speak of the socio-religious "prostitution" of the people, so much in your Ba'alic cultic acts, as in the idolatrous trust in the power of the empires or of the arms. In the third part I am boarding the main matter, beginning by the outline of the alliance, rather interpersonal that political, that appears in Oseas; and following for the metaphors of a God Husband of Israel and a God Father of Ephraim, whose last root is the love that Yahveh seats for your people. With the NT, we create that

¹ Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la "Xaveriana" de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004.

that people is the whole humanity, and not are mistaken us in extending that secret that there began God itself to keep awake.

Keywords: *heart, mercy, love |rajamîm|, |'hb|, power and violence, prostitution, infidelity, Divine mercy, love of God, God as Husband, God as Father*

Hace unos años escribí un breve artículo sobre “*el Rostro de Dios según Amós*”¹, en el que subrayaba esa sed de justicia y exigencia de la misma que muestra el Dios de este primer profeta, cuyo testimonio nos ha llegado por escrito. Es un rostro exigente y severo, que parece a veces demasiado justiciero por la propia incapacidad humana de imaginar una justicia que no sea vindicativa. Para decirlo con la voz poética que le da Peguy a Dios: “Preparaban tales horrores y monstruosidades que Yo mismo, Dios, quedé aterrado... Tuve que perder la paciencia, aunque soy paciente porque soy eterno. Pero no pude contenerme más. Era más fuerte, que Yo. Tengo también un rostro colérico”². Carlos Mesters imagina esta justificación de Dios en labios de Jesús: “Es que mi Padre es Juez; y tiene que defender la causa de los pobres y oprimidos”. No es un rostro falso y se mantendrá a lo largo de toda la cadena profética, hasta el mismo lenguaje de Jesús. Pero tampoco es la última palabra sobre el misterio insondable del Dios que se revela en los profetas.

En este artículo pretendo mostrar con cierto detalle un aspecto más íntimo y profundo de ese mismo Dios, tal como se mostró también muy pronto por medio de Oseas: por eso le doy este título algo extraño de “*las Entrañas de Dios según Oseas*”, que quiere aludir al lenguaje del profeta, que hace hablar a Dios mismo de sus entrañas o *rajamîm* (11,8) y sobre todo de su amor por Israel ('*hb* en 3,1; 9,15; 11,1 y 14,5); y a lo que dirá más tarde el padre de Juan Bautista, cuando canta “las entrañas de misericordia de nuestro Dios” (Lc 1, 78); o el apóstol Pablo, que bendice al “Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo” (2Co 1,3). Quien más claramente nos manifestó esta entrañable misericordia del Padre fue Jesús de Nazaret, pero no se equivocan quienes ven ya esa indiscreción de Dios en el desvelamiento de su intimidad por boca de

¹ Frades, Eduardo.- *El rostro de Dios según Amós*, publicado en esta misma revista ITER, número 20 (1999) páginas 139-166.

² Peguy, Charles.- *Misterio de los Santos Inocentes*. Tomado de la selección de textos de este poeta francés a cargo de J. Jiménez Lozano. Editorial Sígueme, Salamanca, 1976.

este profeta del siglo octavo antes de Cristo, en los años más trágicos del reino de Israel, a punto de desaparecer de la historia.

El tema lo abordo en la tercera parte, comenzando por el esquema de la alianza, más bien interpersonal que política, que aparece en Oseas; y siguiendo por las metáforas de un Dios Esposo de Israel y Dios Padre de Efraim, cuya raíz última es el amor que Yahvé siente por su pueblo. Con el NT, nosotros creemos que ese pueblo es toda la humanidad, y no sólo los israelitas de entonces o los cristianos posteriores, y no nos equivocamos en prolongar ese secreto que allí empezó Dios mismo a desvelar. Cada parte y cada sección creo que puede leerse y entenderse por sí misma, pero posiblemente se comprende mejor desde el clima de violencia externa e interna que le tocó vivir al profeta en su época, presentada en la primera parte; y desde las experiencias de infidelidad familiar en las que el profeta verbalizó la “prostitución” socio-religiosa del pueblo, tanto en sus cultos baálicos como en la confianza idolátrica en el poder de los imperios o en el poder de las armas. Ahí mismo nos ocupamos ya del Dios que aparece en los textos de nuestro profeta como Dueño de la naturaleza y como Señor de la historia.

1.1. Historia y política en la época de Oseas

Oseas viene puesto por el redactor final de su obra en relación con el rey Jeroboán II de Israel (787/86 - 747/46); pero, a la vez, con los reyes Ozías, Jotám, Ajaz y Ezequías de Judá (Os 1,1). Esto nos lleva hasta el año 726/25 al menos, e incluye los reyes sucesivos del reino del Norte: Zacarías, Sallúm, Menajém, Pecajías, Pecaj y Oseas (747/46 - 725/24)³. En el primer texto que se presenta se nos dice que Oseas está a punto de casarse y tener su primer hijo; tendría entonces cerca de veinte años. Con esa ocasión anuncia la violencia política que se desatará al final de la dinastía de Jehú, al ser asesinado su quinto sucesor Zacarías (1,4) el año 746. El último oráculo de su libro (14,1) anuncia la caída de Samaría, ocurrida el año 722 a.C.⁴ Su vida adulta se desarrolló, pues, aproximadamente entre los años 750-45 y 725-20 a.C. Es una época de enormes

³Para esta y las demás fechas seguimos la cronología de Haim Tadmor y de Soggin, J. Alberto, *Nueva Historia de Israel*, Desclée, Bilbao, 1997, pp.427-458. Ver también Hermann, Siegfried.-*Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca, 1979. Propone las siguientes fechas, no tan diferentes, Teglatalasar III: 745-727; Jeroboam II: 784s-753s; Menajén: 751s-742s; Pecaj: 741s-730s; Oseas: 730s-722s.

⁴Hayes, J. H. - Kuan J. K., «*The Final Years of Samaria (730-720 BC)*», *Biblica* Vol. 72 (1991) 153-181. Proponen una nueva hipótesis sobre el final de Samaria. No sería una sola

conflictos externos e internos en Israel y los reinos vecinos, sobre todo por causa del imperio de Asiria; pero también por la propia lucha interna por el poder. De ambos temas nos vamos a ocupar brevemente, comenzando por Asiria, pues es el imperio dominante en esos años. Oseas cita trece veces a Egipto y a Asiria nueve veces, como posible aliada unas veces, y como lugar de deportación en otros pasajes⁵; pero en su época histórica, el imperio que se hace presente y dominante es ciertamente Asiria.

1.1.1. La última expansión del Imperio Asirio

El libro de Oseas está lleno de alusiones la búsqueda de alianzas con los imperios; pero de forma contrapuesta, pues mientras unos acuden al imperio de Asiria, otros lo hacen con el de Egipto. Si en 5,13 con ocasión de la guerra siroefraimita, los reinos de Israel y Judá intentan ambos poner el imperio asirio de su lado, en otros textos aparece sólo en el reino del Norte una doble tendencia: “*Efraín es cual ingenua paloma, sin cordura. Lllaman a Egipto, acuden a Asiria*” (7,11); “*Efraín se apaciente de viento... hacen alianza con Asiria y llevan aceite a Egipto*” (12,2)⁶. El profeta amenaza también a Israel con un nuevo destierro, tanto en Egipto como en Asiria: “*Efraín volverá a Egipto y en Asiria comerán comidas impuras*” (9,3); “*Volverá al país de Egipto y Asur*

conquista, ni tampoco dos como se aceptaba entre los asiriólogos tras la hipótesis de H. Tadmor, sino que serían cuatro : primero en el 727s, cuando Oseas se sometió a Salmanasar V ; luego en el 725s, cuando Salmanasar atacó Samaría y depuso a Oseas ; en tercer lugar el 721s, cuando Samaría fue conquistada tras un asedio de tres años; y en cuarto lugar, el 720s, cuando Sargón II retomó la ciudad y convirtió la región en una provincia de su imperio. Por mi parte anoto que, sea lo que fuere de estas relecturas, la definitiva conquista tuvo lugar, pues, hacia el 721.

⁵ Alianza con Asiria en 5,13; 7,11; 8,9 y 12,2. Lugar de deportación en 9,3; 10,6 y 11,5. Sólo en una ocasión, que tal vez sea relectura posterioro hasta glosa postexilica, se trata del retorno de Asiria o mejor, de Babilonia (11,11). En su última cita el profeta pone en boca del pueblo su decepción ante el imperio (14,4)

⁶ Heintz, Jean-Georges.- *Osee XII, 2b à la lumière d'un vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III (Djéziréh) et le rituel d'alliance assyrien. Une hypothèse de lecture.* Aclara muy bien el uso del aceite en los tratados de alianza. Se halla en “*Vetus Testamentum*” LI, 4 (2001), pp. 466-480. Usa textos y arqueología interdisciplinariamente para captar el formulario de la alianza. Entre otros se utilizan el rito del agua y el aceite y el de cortar una alianza, que aparecen unidos en varios textos orientales de la época asiria. Ambos son líquidos necesarios a la vida, pero también se usaban para lustración y unción, o bien como “*acte divinatoire de lécanomancie*”, es decir, de echar aceite en una copa de agua y adivinar si se va a ser leal o no (474) o “*tester la*

será su rey" (11,5). Se puede entender literalmente, como un doble destierro, según la tendencia de cada facción, que escapa hacia su aliado o cae víctima de su oponente. También cabe entenderlo como un lenguaje simbólico, de anuncio de vuelta al punto cero, al momento inicial del nacimiento de Israel con la salida de la esclavitud de Egipto (Os 12,10 .14 y 13,1), mientras que Asiria es el lugar histórico de la deportación masiva de la población israelita en esta época histórica.

Los asirios son semitas que dominan el valle del Tigris y la llanura entre este río y el Éufrates; pero que en esta última etapa se expanden no sólo por toda Mesopotamia, sino también por las regiones adyacentes, entre ellas las de Siria y Palestina, que los asirios llamaban Hatti. Asiria inició la expansión hacia el occidente conquistando reinos arameos del norte de Sira con el gran Salmanasar III (858-834). Los reinos del sur se coaligaron contra él y lograron impedir su dominio directo al vencerlo en Qarqar el año 853. Uno de los que se le enfrentaron fue Ajab de Israel, pero no parece verosímil la cifra de 2.000 carros de combate que aportaría a la batalla, pues tal cifra casi nunca la tuvo ni el ejército asirio⁷. Asiria va incorporando reinos arameos, sobre todo en el siglo VIII. Tiene un ejército permanente y profesional, con carros de guerra y caballería montada, que constituía una novedad absoluta en aquella época. Ha mejorado las técnicas de guerra en todos los aspectos: ruedas de ocho radios en vez de seis, caballos y jinetes de repuesto, armas ofensivas más potentes y botas para la infantería; el único equipo militar que parece permanecer en el tiempo. Isaías recuerda el estrépito de esas botas y llega casi a bestializar al ejército asirio, sin duda por su inaudita crueldad (Is 5,26-29) Las incursiones asirias disminuyen por unos cincuenta años, para volver con gran ímpetu bajo el mando de Teglafalasar III.

Efectivamente Asiria, bajo el rey y general conquistador Teglafalasar III (745-727) empieza su "política expansionista"⁸, invadiendo, con diversos

sincérité" de los contratantes, normal en un tratado de vasallaje. Son referencias textuales e iconográficas del s. IX y referencias proféticas del s. VIII a C. referentes a lo que se conoce como alianza o beryt; contra el axioma de Wellhausen de que la alianza es idea del Dt de final del s. VII (479).

⁷ Aharoni, Yohanan. - *The Land of the Bible. A historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia - Jerusalem, 1979. Dice que es inverosímil esa cifra, pues "*the Asirian empire at the hight of its power only mustered about 2.000 chariots*". La inscripción, por otro lado, muestra varias otras inexactitudes (336)

⁸ Varios historiadores, entre ellos S. Hermann, afirman que ya Teglafalasar III divide a

pretextos, los países del Oeste: Aram, Fenicia e Israel. Tiene ejército permanente, carros de guerra y caballería montada, que constituye toda una novedad militar muy difícil de contrarrestar. Además se dice que Asiria empezó a “cometer crueldades que aterrorizaron toda la región”⁹ como método; y el imperio Egipto no puede o no quiere ayudar a los que buscan su apoyo. Asiria no se conforma ya con el tratado de vasallaje y el mero tributo económico, que es su primer paso; sino que los exacerba, y pasa a la intervención militar al menor signo de rebelión, cambiando la dinastía, para nombrar un rey adicto con drásticas reducciones fronterizas. Caso de repetirse alguna rebelión, venía el tercer paso: la ocupación total y la anexión como provincia o distrito del imperio asirio, deportando a la clase dirigente y otros grupos, a los que sustituían con gente de otros pueblos dominados. . “La clase dirigente era deportada, de modo que el país quedase acéfalo. Y finalmente eran traídos al país conquistado nuevos grupos étnicos”¹⁰.

El sistema expansionista asirio tiene una gran debilidad intrínseca, al formarse de pueblos sometidos y hostiles. La amplitud, unida a las comunicaciones difíciles, los hacían ingobernables en la práctica, gastando hombres, medios, riqueza en represiones. La Biblia conoce el tributo de Menajén, que tuvo lugar cerca el año 738 (2Re 15,19); pero el rey Oseas debió pagarlo también, a la vez que se cumple ya en su persona el segundo paso de dominio imperial. El profeta Oseas alude tanto a los tratados de alianza, como a los que buscan la rebelión; así como a la paga de tributos en textos como en Os 5,13; 7,11 y especialmente 8,9 y 10,6¹¹. Puede aludir al tributo de Menajén, sin duda,

Israel en tres provincias asirias: “Meggido” (Galilea y Yizreel), “Dor” y su llanura hasta TelAviv, y “Galaad” en la Transjordania israelita. Y una vez derrocado Pecaj, pone a A-u-si-’ que sería Oseas en el trono (321).

⁹ J. A. Soggin, *Nueva Historia de Israel*, p.286. El autor sospecha, con otros, que más que realidad se trataba de propaganda para debilitar la resistencia moral del adversario. Pero ver lo dicho por Echeagaray.

¹⁰ Ese triple paso lo explicitan S. Herrmann (314-315) y lo repiten A. Schökel y J.L. Sicre en su obra *Profetas. Introducción y comentario. Tomo I*, páginas 97-98. La frase citada es de A. Soggin, o.c. (287) así como las dos reflexiones que siguen, sobre la debilidad intrínseca del sistema imperial asirio.

¹¹ Varios autores, como Donner, Noth o Herrmann (o.c., 315-316), han calculado el número de familias nobles en Israel, unos 60.000, partiendo de los 1000 talentos de plata distribuidos en 50 siclos por cabeza, valiendo cada talento 3000 siclos Y. Aharoni, en la o.c., escribe que las campañas de Teglafalasar III cambiaron el orden social en Palestina y trajeron la

pero también al posterior del rey Oseas ¹² y hasta a su deportación en textos como 9,15 (“*A la aurora desaparecerá el rey de Israel*”) e incluso 10,3 (“*Entonces dirán: no tenemos rey*”)

Como subraya el profesor González Echegaray, “destacan los asirios de manera especial por su concepto de estado totalitario y excluyente, y por los métodos despiadados que emplearon con el fin de implantar su dominio” ¹³. La búsqueda de uniformidad les lleva a practicar la deportación masiva de los pueblos conquistados, para desarraigarlos de sus costumbres y cultura. Algunos piensan que era propaganda, pero en todo caso, era propaganda de terror, para hacer cundir el pánico ¹⁴. La crueldad del imperio neosirio (siglos IX-VII) es proverbial, según su propia presentación en varios documentos, como este par que recogemos: “*Los derroté entre Qarqar y Gilzán. Di muerte con las armas a 14.000 soldados... Esparcí sus cadáveres, cubrí la llanura con sus numerosas tropas. Hice correr sangre con las armas... El vasto campo fue insuficiente para enterrarlos. Con sus cadáveres obstruí el río Orontes formando un dique*” (ANET, 279) ¹⁵. “*A muchos prisioneros los quemé a fuego, a muchos los capturé vivos: a unos les amputé manos y dedos, a otros les corté la nariz y las orejas, a muchos les vacié los ojos. Hice un*

ruina de Israel. No se conformaba con tributos, sino que anexionaba tierras como provincias, con gobernadores asirios y deportaba a los nobles en intercambio. Venció a Biblos, Tiro, Arabia, y sobre todo a Damasco (Rezon o Razin) y a Samaría (Menajén) (ANET. 282). Comenta la salida que encontró Menajén a los fuertes tributos impuestos:” *Menahem collected the sum required by means of a (369s) heavy tax levied on all land owners in his kingdom which impoverished the nation, so weakening the royal house that it fell within a few years time*” (2R 15,19s).

¹² Galil, Gershom.-*A new look at the inscriptions of Tiglath-pileser III*. En *Biblica* 81 (2000) pp. 511-520. El autor se basa en la nueva edición de las inscripciones de Teglathfalar III por obra de H. Tadmor en 1994, al que corrige o precisa en algunos puntos. Nos interesa sobre todo el año del tributo de Menajén y el de Oseas, que, según Galil, debieron ser el 738 y el 731 (516s y 518s). “*It appears that Menahem's reign was unpopular and a bond with Asiria was meant to strengthen the new dynasty in Israel*”. Por eso paga el tributo con impuestos a los nobles opositores probablemente. Dividió Aram en cuatro provincias y a Israel en Samaría y Meggido, además de Dor y Askalón, y puso por rey a Oseas o le apoyó (2R 16,9)

¹³ González Echegaray, Joaquín.-. *Pisando tus umbrales. Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, Las citas están en las páginas 117, 119 y 121.

¹⁴ Soggin, J. Alberto, o.c., página 286 es uno de los que hace esa hiper crítica observación.

¹⁵ James A. Pritchard, *The Ancient Near East Texts and Pictures*. Volume I, Princeton University Press, 1973, s.t. pp. 188-191, con textos de Teglathfalar III y Sargón II. Corresponden a los nn. 277-281 de ANET. Se refieren a las campañas contra Palestina y la toma de Samaría.

*montón de cuerpos y un montón de cabezas: até las cabezas a palos en torno a la ciudad. Quemé a fuego a sus hijos y a sus hijas*¹⁶ (ANET,445). La Biblia también testifica este terror suscitado por los asirios (Is 5, 26-30 y 10,5-14 o, un poco más tarde, contra la ciudad de Nínive el texto de Nah 3,1-6)

Aunque Damasco y Samaría se coaligaron para enfrentarse a Asiria y pretendieron obligar a Judá a hacer lo mismo, no lograron su propósito. El general asirio Teglafalasar entró en Damasco el año 732 y ya el 734 el rey Ajaz de Judá le pagó tributo (2Re 16,9), mientras que el reino de Israel perdió los territorios de Galilea y Galaad, pasando a ser provincias del imperio. El año 731 tomó Babilonia y poco después le sucedió su hijo Salmanasar V (826-822). Samaría estaba ahora mucho menos preparada para hacer frente a los ejércitos asirios, pues había una parte de la población favorable a pactar con el Imperio, pagando los tributos exigidos, en vez de enfrentar una guerra seguramente perdida. Los opuestos a Asiria no dejan de confiar igualmente en el poder de las armas, y hasta en el imperio de Egipto, que en esta época pasa por un retroceso importante y prolongado. Al enfrentarse de nuevo los arameos y otros contra él, Salmanasar V atacó Tiro y tomó Samaría el año 722¹⁷. Poco después, su hijo Sargón II (721-705) llevó a cabo la deportación de la población israelita, y trajo pueblos de otras regiones a la zona de Samaría, lo que daría origen a los "samaritanos", que llega hasta el NT. Le seguirá el largo reinado de Senaquerib (704-681) que destruyó 46 ciudades de Judá e hizo pagar un fuerte tributo al rey Ezequías el año 701; pero esto ya se sale de las fechas de nuestro profeta.

1.1.2. Violencia interna en la Casa de Israel

Desde la separación del reino de Israel de la casa de David a la muerte de Salomón por causa de los trabajos forzados que les imponía, dos son los

¹⁶ Esta inscripción de Salmanasar III (858-824) se refiere a la batalla de Qarqar, en la que participó el rey Ajaz de Israel, lo que llevó tal vez a la revuelta de Jehú, que acabó con el bisnieto Zacarías. Puede verse este y otros textos también en García Cordero, Maximiliano.- *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*. BAC, Madrid, 1977. En las páginas 498 y 521.

¹⁷ Poco después, su hijo Sargón II (721-705) llevó a cabo la deportación de la población israelita, y trajo pueblos de otras regiones a la zona de Samaría, lo que daría origen a los "samaritanos", que llega hasta el NT y hoy día. Le seguirá el largo reinado de Senaquerib (704-681) que destruyó 46 ciudades de Judá e hizo pagar un fuerte tributo al rey Ezequías el año 701. Pero esto ya se sale de la época de Oseas.

acontecimientos históricos mayores que han marcado la historia del reino del Norte. El primero fue obra de Omri y su dinastía, que fundó la capital definitiva de Israel en Samaría, inició una política de alianza con los países vecinos, casando a sus hijos con princesas y reyes de Sidón o Jerusalén, con el consiguiente “sincretismo diplomático”¹⁸ que favorece o tolera al menos el culto a dioses extranjeros. Tal vez por eso logra prolongar su dinastía por cuatro generaciones, y todavía más tarde se hablará de la “casa de Omri” en documentos de pueblos vecinos como Damasco o Asiria.¹⁹ El segundo fue la reacción violenta de círculos proféticos, pero también populares, y finalmente militares, contra esa política de alianzas estratégicas y sincretismos religiosos, llevada a cabo por el general Jehú, en una de las revoluciones más violentas de que nos habla la Biblia. Esa violencia política se traduce en el campo religioso por una intransigencia del yahvismo frente al culto a Baal y a cualquier otra divinidad, que se nota en la misma onomástica, como muestran el creciente número de nombres yahvistas y la consiguiente disminución de otros nombres teóforos²⁰.

En Israel se pasa de una época de relativa paz y prosperidad, durante los largos años del reinado de Jeroboán II, a unas décadas de inestabilidad política enorme. Oseas conoció al menos los últimos 20 años de Jeroboán, y refleja el bienestar económico y la abundancia cultural de esta época, sin acentuar tanto como lo hace Amós su profunda división entre ricos explotadores y pobres explotados. Tras la victoria sobre Jazael de Damasco, parece que logró retomar los territorios que éste le había quitado a Israel, llegando a dominar de algún modo la misma capital Damasco (2Re 14,28); y también recobró sin duda Moab, dominando toda el Camino Real de Tranjordania, controlando las caravanas y su comercio de Edom a Hamat²¹. Pero con la llegada de Teglathfalasar III la situación da lugar a una lucha intestina entre las tendencias proasirias y

¹⁸ Albertz, Rainer.-. *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. Ver página 274 y siguientes.

¹⁹ García Cordero, o.c. En las páginas 501-503 trae varios textos asirios, en que se habla de Jehú como “hijo de Omri” o del “país de Omri” cuando en realidad reina ya la casa de Jehú.

²⁰ Albertz, Rainer, o.c. página 293 dice que “una revolución tan violenta es totalmente inconcebible sin un alto grado de aceptación popular”; y en ese apoyo popular Elías, Eliseo y los grupos proféticos en torno a ellos jugaron un papel decisivo, aunque luego se haya vuelto legendario.

²¹ Aharoni, en la o.c., página 344, escribe que “*during Jeroboam's reign the borders of the Israelite kingdom were extended northward and westward until they included almost the same territories as under David*”.

antiasirias; según que acepten el casi inevitable dominio de Asiria o intenten frenarlo con alianzas entre reinos amenazados y contando con un deseable apoyo de Egipto.²²

Estas tendencias se juntan con otras divisiones internas, tal vez entre el elemento israelita y los grupos cananeos; por eso se suceden los reyes, casi sin ninguna continuidad dinástica, en una serie de “golpes de estado”²³. La única alusión histórica explícita está en Os 1,4, al hablar de que Dios pondrá fin a la casa de Jehú, que efectivamente tuvo lugar con el asesinato de su tataranieta Zacarías el año 747 a manos del usurpador Sallum, que a su vez es asesinado un mes después por Menajém (747-738). Este logra imponerse a la fuerza, lo cual apunta a su apoyo militar (2Re 15,16); pero pronto tiene que someterse a Asiria y pagarle tributo a “Pul” (=Teglatfalasar III: 2Re 15,19), logrando así una cierta estabilidad política y hasta que le suceda en el trono su hijo Pecajías (738-737), que mantuvo la postura proasiria de su padre sin duda.²⁴

Sin embargo, el mundo militar²⁵ sigue soñando en liberarse del yugo asirio, y uno de ellos, Pecaj, que era conductor de carro de combate, asesina al rey y sube al trono violentamente; e incluso intentó, de acuerdo con el rey Rasón/

²² Abrego de Lacy, J.M., *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella, 1980. En la página 49, al presentar la situación histórica, subraya la división política en relación al poder de Asiria. Se crean o reaparecen las tendencias proasirias y antiasirias, o el partido filoeipciiano enfrentado al filoasirio. Generalmente van a ser los reyes militares los que prefieran el enfrentamiento armado con el poder asirio.

²³ Sicre, José Luis, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. En la página 272 apunta a la posible división del Reino del Norte en dos territorios, que Oseas llamaría, respectivamente “Israel” y “Efraín”, aunque la mayoría de los autores, como ya el propio redactor final, los ve como sinónimos. Otros hablan de guerra civil entre Israel y Efraín, en torno a Samaría y Yitzreel como capitales cananea y yahvista respectivamente; pero parece demasiado hipotético todo.

²⁴ Bright, John.-*La historia de Israel*. Desclée de Brouwer, Bilbao. 1966. Sobre la revolución de Jehú, dice que “un siglo más tarde aún permanecía vivo el sentimiento de que Jehú había cometido innecesarios excesos y había atraído sobre sí y sobre su casa de el delito de sangre” y cita a Os 1,4 (263). Piensa que “es probable que Oseas considerara la realeza como una institución pecaminosa en sí misma. Aunque esto es discutido, se sitúa en la línea de un antiguo sentimiento” (Jue 8 1Sa 8 y 12 y Os 9,15; 13,10ss).

²⁵ Lemche, Niels Peter, *Ancient Israel*. Copenhagen, Dinamarca, 1988. En las páginas 147-148 afirma que en el reino del Norte se busca también la dinastía, pero “*the candidates were generals, and the corps of electors consisted of their soldiery*”; por tanto Israel “*was governed by a number of successful generals; hers was a military government whose main base of support*

Razin de Damasco, forzar al reino de Judá a entrar en la alianza antiasiria, sustituyendo al rey Ajaz por un tal “hijo de Tabel”, como se dice en Is 7,1-9 y en 2Re 16,5ss. (737/35-732). Oseas parece aludir claramente a esta guerra llamada “siroefraimita” en una o dos ocasiones (Os 5,8ss y tal vez 8,1ss), lo mismo que Isaías (Is 7). El resultado fue la intervención de Teglafalasar, en los años 733-32, conquistando Damasco (732) y tomando toda la parte de Galilea y Transjordania al reino de Israel, deportando a muchos de sus habitantes durante el reinado de Pecaj, y poniendo en su lugar al último rey de Israel, Oseas (732-724), que había derrocado y asesinado a Pecaj (2Re 15,30). Por su parte, Ajaz de Judá le debió ofrecer tributo el año anterior, 734, al venir en su auxilio, o tal vez mejor, en ataque a Filistea (2Re 16,7s).²⁶El libro de Oseas pone como primera profecía, en el sentido vulgar de anuncio de un futuro inminente, estas palabras: “*dentro de poco visitaré Yo la Casa de Jehú por la sangre derramada en Yizreel, y pondré fin a la Casa de Israel,*” (1,4). Y casi se cierra con esta otra frase divina: “*rey en mi cólera te doy y te lo quito en mi furor*” (13,11).

Efectivamente, la casa o dinastía de Jehú terminó con el asesinato del hijo de Jeroboán II (786-747), llamado Zacarías, hacia el año 747 a.C. a manos de Sallum, que dura apenas un mes en el trono, asesinado a su vez por Menajén (747-738). La última frase citada seguramente hace referencia a los orígenes de la monarquía con Saúl y a su final en el reino de Israel por el 725, con la muerte de Oseas, poco antes de la caída de Samaria el año 722/721. La primera fecha, el año 747, supone que Oseas inició su actividad profética casi al mismo tiempo que Teglafalasar comenzaba su expansión imperial, apuntando cada vez más hacia Siria y Palestina. En esos mismos años, el rey Ajaz de Judá va a acudir a él, para defenderse de la amenaza conjunta de Damasco y Samaria, en

was the professional army, and perhaps to a lesser extent the ordinary conscripted soldiery”. Por otro lado opina que “*the population at large was essentially uninterested in the question of who happened to rule at any given time, as such changes did not change the circumstances of their existence. It was not the peasantry who led such rebellions, but the elite, that is, the ruling class and its representatives.*” (154) Por eso los asirios cambian esas élites y tienen éxito en acabar con los nacionalismos, que se reducirían a luchas entre grupos militares. Sin embargo, en el caso de Jehú opina que se apoyó en un rechazo popular de la política y el culto extranjeros: “*it is justifiable to regard Jehu's revolution as a genuine reaction to a foreign dominance of both religious and political character*” (159).

²⁶ Sobre la guerra siro-efraimita se ha escrito mucho en los últimos años. Ver una bibliografía reciente en el artículo citado de Galil, concretamente en la nota 26. Aharoni, en la o.c., páginas 372ss, identifica las ciudades de Galilea que aparecen en los anales de Teglafalasar.

la llamada guerra siroefraimita, de la cual se ocupa especialmente así llamado "Libro del Emmanuel" del primer Isaías. Esa guerra, con sus amenazas y preparativos, se desarrolla por los años 736-734; y Oseas también parece aludir a ella en pasajes como 5,8-15. Antes de ella, el rey israelita Menajém ya le ha pagado un enorme tributo a Asiria, el año 738, como narra el libro de los Reyes (2 Re 15,19); y el rey Ajaz de Judá lo hace el año 734 tal vez (2 Re 16,9).

Ya vimos que los tributos impuestos por el imperio eran muy duros y que la crueldad asiria era casi proverbial; por lo cual no es extraño que surgieran tendencias antiasirias en las poblaciones sometidas a tributo o amenazadas de invasión. Sin duda por ese motivo se creó un descontento que llevó al asesinato del hijo de Menajém, Pecajías por obra de uno de sus generales, el siguiente rey Pecaj. Este se hace pronto, si ya no antes, aliado de Razón de Damasco contra el rey Ajaz de Judá. Pero interviene Asiria, a petición de Ajaz, aunque tal vez sin ese motivo también lo hubiera hecho. Como resultado de la intervención de Tigalpileser, la ciudad de Damasco fue destruida el año 732 y el reino arameo fue anexionado al imperio. El rey Pecaj, por su parte, acabó perdiendo las regiones de Galilea y Galaad (2 Re 15,29), anexadas al imperio asirio; y el mismo fue asesinado por Oseas, último rey israelita, partidario de la causa asiria (2 Re 15,30).

Todo este cambio de dinastías y guerras internas en el reino del Norte son las que hacen exclamar al Dios de Oseas que *"han puesto reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo yo"* (8,4). También el ambiente de conspiración que se describe como el fuego de un horno se refiere a estas luchas por el poder en pasajes como estos: *"Con su maldad recrean al rey, con sus mentiras a los príncipes... Todos están calientes como un horno y devoran a sus propios gobernantes. Todos sus reyes han caído, y ninguno de entre ellos clama a mí"* (7,1-7). Hay, pues, una violencia interna, que tal vez no es más que un reflejo de la violencia externa mayor; pues una buena explicación de las luchas por el poder se explican por el afán de librarse del yugo asirio, que es pesado en sus tributos y más aún en su violencia represiva, que llega hasta la aniquilación de reinos y países. Esto es lo que puede estar detrás de las alianzas entre pequeños reinos vecinos, la búsqueda del apoyo de Egipto, imperio tradicionalmente dominante en Palestina y golpes de estado sucesivos. Un último texto que refleja la violencia social que le tocó vivir al profeta es el que acusa de bandolerismo asesino a las gentes de Galaad y a los propios sacerdotes de Siquén y de Betel de cometer crímenes por los caminos (7, 7-10)

Aunque Oseas prevé el final de Samaría (sobre todo en Os 13,9-14,1) no parece que haya sido testigo del mismo. Tal vez murió o terminó su función profética todavía en tiempos de su homónimo el rey Oseas (732-724), al cual puede aludir en el juego de palabras de Os 13,9, ya que pregunta “¿dónde está tu rey para que te salve?” y Oseas significa precisamente “Yahveh salva”; pero es difícil creer que el profeta juega con la etimología de su propio nombre. También se reiteran sus amenazas de un nuevo destierro, que será a la vez en Egipto y en Asiria, pues existían, como dijimos, ambas tendencias. Pero bien puede tratarse de símbolo y realidad, ya que el imperio opresor en esos años es Asiria; pero el profeta ve ahí una “vuelta a Egipto” (8,13; 9,3; 11,5) un retornar a la época anterior a la Liberación de Egipto (12,10 y 13,4). Al quedarse en amenazas, es obvio que su realización no ha tenido lugar aún cuando Oseas proclama su mensaje. Algunos creen que se alude al posible cautiverio del rey Oseas en 10, 15 y aún en 13,11 pero no es tan seguro. Por tanto hay que ubicar la actividad profética de Oseas entre los años 750 y 730/25 al menos, a continuación de Amós y coetáneo de Isaías y Miqueas, profetas del reino de Judá.

Cabe suponer una situación socioeconómica similar a la que denuncia Amós, al menos en los primeros años²⁷; pero, a medida que avanza su ministerio profético, los problemas de guerras externas e internas ocupan el primer plano, junto a su preocupación religiosa. Evidentemente su obra pasó al reino del Sur, sin duda junto a un grupo de sus “discípulos” o seguidores y de otros israelitas que escaparon a la deportación a Asiria. Sus claras alusiones a los conflictos políticos internos (sobre todo 7,3-7; 8,4; 13,9-11) y a la búsqueda de alianzas con Asiria y Egipto (en 5,13; 7,11s; 8,9s y 12,2) reflejan bien esta etapa de pugnas internas y tendencias proasirias o filoegipcias en Israel (y en Judá). Algunos sospechan etapas de “guerra civil” centrada en Samaría y Yizreel (7,3-7); pero, al menos, hay que hablar de conjuraciones políticas ahí y en 8,4; 10,15 y 13,10s. La violencia es el rasgo mayor en la política externa e interna que le toca vivir. Dado el clima de violencia y de luchas por el poder que le tocó vivir, no nos extrañará que sus imágenes de Dios tengan que ver con ambas cosas, como veremos más adelante.

²⁷ Una breve descripción de esos problemas sociales y económicos puede verse en las historias de Israel o en las introducciones a los Profetas. Un tratamiento amplio en el libro de Sicre, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad. Madrid, 1985. En mi artículo sobre *El rostro de Dios según Amós*, publicado en esta misma revista ITER, número 20. (1999) páginas 139-166, trato también brevemente este punto.

1.2. El autor y su obra. Algunos datos sobre Oseas y su libro

No conocemos demasiados detalles de la vida de Oseas. Ni el lugar o la fecha de su nacimiento, ni su familia o profesión previa, ni tampoco su situación económica o política, ni otros episodios de su vida o su muerte. Apenas el nombre de su padre, Beerí y de su esposa, Gomer y de sus tres hijos. Indirectamente, por el tipo de problemas que le preocupan y del lenguaje que utiliza, así como por la memoria histórica que guarda, parece muy probable su pertenencia a los círculos levíticos e incluso sacerdotales del reino del Norte. Efectivamente, habla de problemas religiosos y culturales con múltiples palabras referentes a dioses e ídolos, a lugares y tiempos de culto, a ministros y acciones sagradas: sacrificios, incienso y libaciones y otros tipos de celebración; le preocupa el pecado de los sacerdotes y la idolatría popular que es comparada con una prostitución o un adulterio. También emplea abundantemente el lenguaje del pecado y la culpa, pero este es más profético que sacerdotal en el caso de Oseas. Porque, más allá de su procedencia de círculos levíticos o no, lo cierto es que habla como profeta y como tal es visto por los demás.

Un dato que favorece su imagen de sacerdote o levita es la enorme cultura histórica que se refleja en sus palabras. Sabe de sobra que el conocimiento de Dios y de su Torâ es obligación de los sacerdotes (4,6) y deben transmitirlo al pueblo. El lo hace profusamente, con alusiones claras a casi todas las grandes tradiciones y etapas de la historia de Israel, como se refleja en este resumen: Apunta a la tradición de Admá y Seboyim, paralelas a Sodoma y Gomorra (11,8). Refiere tradiciones del patriarca Jacob, similares a las del Génesis (12,4-13). Recuerda varias veces las tradiciones del éxodo de Egipto (11,1; 12,10 y 13,4); y las tradiciones de la larga estancia en el desierto (2,16-17; 9,10; 12,10.13-14 y 13,5). Apunta a las infidelidades del pueblo al entrar en la Tierra prometida (2,17; 5,2 y 9,10). Guarda la memoria histórica de los acontecimientos decisivos de la etapa monárquica, como la de los crímenes de las guerras intertribales y la falsa solución de establecer un rey con Saúl en Gilgal (9,9.15; 10,9 y 13,10-11). Conoce la separación política y cultural del Norte con el establecimiento del Becerro de Betel por Jeroboán (8,5-6; 10,5 y 13,2). Condena de la revolución sangrienta de Jehú para acabar con la dinastía de Omri y con su sincretismo religioso por culpa de las alianzas políticas (1,4 relacionado con 2Re 9-10). Todo esto indica una amplia cultura histórica, que parece propia del mundo levítico o sacerdotal, pero que se da también en varios profetas.

De hecho sólo aparece con el título de profeta, y en tono despectivo, en 9,7; pero eso no demuestra que fuera un profeta profesional del culto. Más bien

él tiene una alta estima por la profecía, hasta calificar así dos veces a Moisés en 12,14, aunque sin nombrarlo. Oseas recuerda que Dios habla por los profetas (12,11), aunque sus palabras sean de juicio y condena (6,5 y 9,8). El editor titula su obra como Palabra de Yahvé (1,1) y el profeta dice que escuchen la Palabra de Yahvé al comenzar la parte central (4,1). Sin duda es obra redaccional el uso de "oráculo de Yahvé" (en 2,25.28.20 y en 11,11) que aparece numerosas veces en otros escritos proféticos²⁸. En algunas ocasiones parece estar citando al profeta Amós: "No vayan a Gilgal, no suban a Betavén" (4,15 relacionado con Am 4,4 o 5,5); "Olvida Israel a su Hacedor, edifica palacios... pero yo enviaré fuego a sus ciudades que devorará sus palacios" (8,14 y el estribillo de Amós en 1,5.7 etc); "el juicio florece como hierba venenosa" (10,4 y Am 6,12); y acaso la imagen de león aplicada a Dios en ambos (11,10 y 13,7). Lo más significativo, sin embargo, es el uso del estilo judicial para expresar las dos caras del mensaje de Dios, la denuncia del pecado y el anuncio del castigo, típicas ambas del "oráculo" profético²⁹. Aunque en sus palabras abundan también las frases de esperanza, que se llaman "oráculos de salvación", algunos autores le niegan la paternidad a Oseas, con el prejuicio de que antes del 722 no hubo más que oráculos de juicio³⁰.

Para nuestro propósito es especialmente importante la cuestión de si esos capítulos, o parte de ellos, son añadidos. No es mera cuestión erudita y académica, sino que afecta hondamente al sentido de todo su mensaje. Incluso si admitimos, como es obvio, que también la redacción final está inspirada y es igualmente Palabra de Dios, no se comprende bien ni la experiencia de Oseas, ni la revelación de Dios por medio de él, si se mutila su mensaje de esos dos o tres capítulos, y no sólo de algunos retoques redaccionales más o menos seguros. En concreto, se trata del capítulo 3, del 11 y del 14, colocados al final de las tres partes del libro, que vienen negados a Oseas y atribuidos a otra u otras manos por algunos críticos. Serían la contraparte positiva al triple juicio de Israel, desarrollado en los capítulos 1-2; 4-10 y 12-13.

²⁸ Sobre todo en Jeremías y Ezequiel, pero también en Amós, Ageo y Zacarías.

²⁹ Westermann, Claus. - *Grundformen prophetischer Rede*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1978.

³⁰ Soggin, J. Alberto, *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Brescia, 1987, 1987 (cuarta edición completamente reelaborada) páginas 318-326. Es uno de los que suponen que Oseas sólo anunció el fin de Samaría, y no entrevió ningún más allá de esa catástrofe histórica.

Algunos atribuyen también a mano redaccional los primeros y últimos versículos del capítulo segundo (2,1-3 y 2,18-25). Se quiere ver ahí un añadido postexílico de esperanza a una profecía centrada toda ella en oráculos de condena, como en el caso de Amós y hasta del Isaías originario³¹. Esto parece un prejuicio igualitario de textos proféticos, e innecesario para entender cada profeta en su peculiaridad. Ya hace años se defendió que Oseas anuncia la catástrofe como necesaria; “pero, al mismo tiempo, considera esta catástrofe como simple prerequisite para la salud del pueblo y para que sea posible una nueva comunión entre él y Dios”³²; o también que hay una escatología intrahistórica en su mensaje³³. Se puede afirmar con seguridad que “Oseas no se contenta sólo con las amenazas, sino que promete la salvación”³⁴. Pero, puesto que son “acciones simbólicas”, suponen su realidad factual antes de su alcance significativo. Por lo demás, “la dicha prometida no reduce el castigo ni lo elimina, sino que lo presupone”³⁵. No cabe dicotomizar su mensaje, para quedarse con una sola parte. Será obra exclusiva de Dios esa salvación, por pura Misericordia de su corazón, como veremos (3,1; 11,8s y 14,5). Con esto ya hemos pasado a hablar de su escrito; pero antes vamos a continuar hablando de su persona.

1.2.1. La experiencia matrimonial de Oseas. Amor fiel más allá de la infidelidad.

Estamos algo informados de parte de la vida familiar del profeta; pues

³¹ Además de Soggin, son muchos los que suponen que esta hipótesis es la mejor manera de leer a Oseas. Nos oponemos a esta especie de hermenéutica, más bien prejuicio que parte de la sana crítica bíblica.

³² Otto Einfeldt. - *Introducción al Antiguo Testamento. I*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000. Traducción, actualización de la bibliografía y complemento bibliográfico de J.L. Sicre (1977-2000). (642)

³³ Koch, Klaus. - *The Prophets, I and II*, 1984. Afirma que en Oseas hay escatología en la historia y no al final: “A new salvation history will begin and in this sense the primordial era will return in the forma of the End-time; but the new age will go beyond anything that has existed hitherto... It will also fundamentally transform the structures of man.” (página 199).

³⁴ Murphy, Roland E., revisando el trabajo de McCarthy, en el *The New Jerome Biblical Commentary*. Londres y Nueva York, 1991, rechaza eso de que Oseas sólo predicó desgracia. “Today scholars have abandoned such fancies. The style of the book of Hosea is homogeneous” (219).

³⁵ Schmidt, Werner H., *Introducción al Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1983. Las citas están en las páginas 253 y 256 respectivamente.

viene contada dos veces su experiencia matrimonial: una en primera persona (3,1-3) y otra por la voz de un tercero (1,2-9). Todavía hay que añadir a esos dos relatos el pleito ("ryb") que entabla con su esposa en primera persona en 2,4-25. Aquí, desde muy pronto, no es Oseas quien habla en nombre propio, sino como profeta o portavoz de Dios, el esposo de Israel. Es casi insensible el paso de uno a otro nivel, pasando por el intermedio de la Tierra. Por esto sólo en último término aludiremos aquí a este pasaje. Se discute hasta la realidad del episodio, y se cuestiona si se trata de uno o de dos matrimonios. La crítica actual no se escandaliza del dato, ni lo alegoriza; pero se inclina claramente por dos versiones del mismo episodio, aunque el esposo ofendido hable a la vez de adulterio y de prostitución. Por su valor simbólico sirven las dos expresiones, que, por otro lado, no se excluyen.

Ateniéndonos al primer texto, Dios le habría mandado a Oseas que tomase por esposa una mujer "dada a la prostitución". Pero, más allá del escándalo provocado y de la interpretación alegórica de los Santos Padres y otros autores, no parece que haya de tomarse al pie de la letra, como un mandato divino de esposar a una verdadera prostituta. A lo más, se aludiría al culto falso a Baal. De hecho, si no creemos que se trate de dos mandatos divinos y dos matrimonios, el propio Oseas, en su versión, dice que Dios le manda es amar a "una mujer que ama a otro y comete adulterio". La compra a precio de esclava y le impone la fidelidad, prometiéndole la suya también (3,1-3). En el medio, Dios mismo hace la comparación entre esta exigencia que pone al profeta y lo que Él hace con Israel, infiel a Yahvé por volverse a "otros dioses" y sus cultos.³⁶ Más allá del dato biográfico, el relato ya teologizado bien puede provenir del mismo profeta.

El presupuesto biográfico es que Oseas amó efectivamente a una mujer que le fue infiel y cometió adulterio; a la cual, sin embargo, volvió a unirse y prometió fidelidad, exigiendo de ella lo mismo. Es esta experiencia de amor traicionado, y la consiguiente actitud de perdón y nuevo intento, lo que viene

³⁶ Cazelles, Henri (director). *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona, 1980. Los autores de Profetas son A. Gelin y L. Monloubou. Gelin dice que "El testimonio de Oseas no es únicamente palabra proferida, es también palabra mimada, realizada por el mismo profeta, un mensaje vivido por lo que más íntimo hay en él: su apego a una mujer, su matrimonio". No es biografía, sino memorialia, pero no es alegoría, sino que "estos capítulos, sin embargo, resuenan con un tono de verdad humana, patética, que la interpretación alegórica del matrimonio no consigue explicar suficientemente" (406 y 407).

comparado por Dios con su propia relación con el pueblo de Israel. Si suponemos que una legislación como la que aparece en Dt y Lv era conocida y practicada en tiempos del profeta, se comprende mejor la gran novedad que su conducta representa. No se nos dice por qué la mujer lo traiciona, ni tampoco si es por amor o por otra causa. Lo cierto es que Oseas ni mata o hace apedrear a su mujer y su amante o amantes como se ordena en Dt 22,22 y o Lv 20,10; y ni siquiera la rechaza, sino que vuelve a aceptarla en matrimonio después de haberla repudiado, al menos una vez, contra lo mandado en Dt 24,1-4³⁷.

No parece apuntar a prostitución propiamente dicha, pues aquí ni se alude a los dones que obtendría de sus favores. Tampoco está insinuada su dedicación a la "prostitución sagrada" como hieródula, aunque sí habla Dios del pueblo adicto a dioses y cultos distintos del suyo. Sólo pasando del término comparado al caso real de Oseas se puede suponer, como hacen algunos, ese oficio. Otros suponen más bien que ese oficio es el que tenía la mujer antes que Oseas la desposara. Pero en el fondo, el profeta parece presentar la relación normal de la esposa con el marido-señor, como una compra de su apoyo-dones, gracias a su entrega sexual. Quizás sea una lectura demasiado moderna o romántica la que piensa que lo que descubre Oseas es un nuevo tipo de relación de la pareja; donde ya no hay señor y esclava que paga con sus servicios sexuales la protección socioeconómica del marido, sino una relación de amor y fidelidad mutua, gratuita y generosa. De todas formas, en esta experiencia radica la nueva imagen de Dios que Oseas va a descubrir, en la que ciertamente va a aparecer con una fuerza impresionante el amor fiel y misericordioso de Dios, por encima de la infidelidad de su esposa Israel.

³⁷ He aquí los textos bíblicos: "Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que se acostó con la mujer y la mujer misma. Así harás desaparecer de Israel el mal" (Dt 22,22). "Si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo, será muerto tanto el adúltero como la adúltera" (Lv 20,10). "Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta..., le escribe el acta de...y ella se casa con otro....el primer marido no podrá casarse otra vez con ella, porque está impura" (Dt 24,1ss). La prostitución era demasiado corriente (Gn 38; Jos 2 o Jue 16) y sólo se castigaba con la pena de muerte si se trataba de la hija de un sacerdote, según Lv 21,9.

1.2.2. El libro que contiene los oráculos del profeta Oseas.

Se suele admitir que la mayor parte de los oráculos provienen del profeta, aunque Oseas no es el redactor del libro tal como hoy lo tenemos³⁸. Un indicio de su antigüedad es el mal estado del texto, oscuro en muchos puntos³⁹. Es casi seguro que la última redacción o fijación del libro de Oseas, o una de las más decisivas, tuvo lugar hacia el siglo IV o III a. C., como se refleja en la tradición tanto de los LXX como del Texto Masorético, que lo ponen a la cabeza de "los doce" profetas menores. No deja de ser una decisión redaccional, pues el editor sabe que es posterior a Amós. Por tanto no es nada raro que los exegetas vean huellas redaccionales, no sólo de los primeros discípulos de Oseas que fueron los transmisores de sus palabras, sino también del Deuteronomista y del Sacerdotal, en sus diversas etapas pre- y postexílicas; incluso algunos pretenden ver retoques de la época persa, sin duda la del momento de esa fijación decisiva.

Aunque no dejan de ser hipótesis difíciles de probar, no se pueden desechar a priori, pues ayudan a comprender ciertos pasajes y hasta la estructura de la obra en diversas partes o hasta en su conjunto. Así, por ejemplo, se ha visto una estructura quiástica o concéntrica en los capítulos 1-3, que da cuenta de la presencia de dos relatos del matrimonio y dos referencias al cambio de nombre de los hijos, al principio y al final, rodeando el pleito central del capítulo 2,4-23. Ver ahí la mano del Deuteronomista en esa clave teológica de "prostitución" que se da a la acción simbólica, volviéndola alegoría de la relación de Israel con Dios, y la del Sacerdotal en la intención última, que ve al Dios misericordioso por encima del pecado del pueblo, es ya algo no tan seguro, aunque tenga sus

³⁸ Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten 1. Hosea. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIV/1*. Neukirchener Verlag. 3., verbesserte Auflage, 1976. Este autor, en su comentario amplio y modélico en su estilo, mantiene una postura conservadora en este punto, al atribuir prácticamente todo el libro al profeta Oseas. Otros son más críticos, pero se puede pecar por ambos extremos.

³⁹ A. Schökel, L. y Sicre, J.L. *Profetas. Introducción y comentario. Tomo II*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, página 864 dice: "El libro de Oseas es en general bastante difícil de entender. En parte porque el texto hebreo se halla mal conservado, y numerosas frases hay que traducirlas basándose en meras hipótesis". También Soggin, o.c., página 321s, escribe: "Un'altra difficoltà è data dalla situazione del testo e dalla lingua del profeta. Tutto congiura a farci credere che abbiamo a che fare con uno dei testi più difficili della Bibbia ebraica. Sia che vi abbondino i passi corrotti, sia che venga usata una terminologia inconsueta..., sia che si tratti addirittura di un dialetto diverso dell'ebraico...".

visos de probabilidad⁴⁰. Pero, aún en ese caso, cuanto más se deja por cuenta del propio profetas o sus discípulos, más cerca de la tradición estará.

Por eso mismo, nos parece un error la postura radical de los que quieren quitarle al profeta todo lo que suene a salvación esperada más allá del fracaso anunciado. Es evidente que Oseas no es un profeta de fácil intelección, como notó ya el editor (14,10); pero no hace falta quitarle secciones como 2,18-25; 11,10-11 y 14,2-9, en las que aparece esa esperada salvación histórica. Eso no quita la bien probable mano posterior en todos esos textos y especialmente en los añadidos de 2,1-3 y 3,5b; 11,11-12 y 14,6-14, donde tanto el vocabulario como la teología apuntan a edición redaccional que retoma y actualiza la tradición profética desde su perspectiva posterior, postexílica en todo caso. Se refuerza esto si se admite, con bastantes autores, que el libro tal como está actualmente, se divide en tres secciones, cada una con un pleito⁴¹ de Dios con su pueblo, que las abre, y un final de salvación, más allá de la condena y hasta el castigo, que se presenta en toda su dureza, como destrucción de la ciudad de Samaría y final del reino del Norte: marcha al destierro y retorno del mismo anunciados ambos en 3,4-5; reunión de la diáspora judía tal vez apuntando a lo mismo o incluso más tardía en 11,10-11, porque dice Dios que “*no volveré a destruir a Efraim*” y la reconciliación por pura gracia, tras la terrible destrucción de Samaría, en 14,1y 14,5-9. Esas manos posteriores no hacen sino prolongar el tono esperanzado que ya abrió Oseas. Tal vez por ese acento puesto en la misericordia de Dios ha sido colocado a la cabeza de “los doce” profetas.

El argumento más fuerte estaría a favor de la no atribución a Oseas de los versículos 5-9 del capítulo 14, que suponen un perdón unilateral de Dios, sin alguna exigencia de amor correspondido. Así se expresa el comentario de Simian-Yofre: “La segunda conclusión [siendo la primera los versículos 2-4] es una serie de hiperbólicas promesas divinas, más del gusto de la profecía postexílica en el sur (Deutero y Tritoisaiás, textos tardíos de Ezequiel). Aquí se acumulan expresiones que no aparecen en los capítulos anteriores del libro: generosidad,

⁴⁰ Renaud, Benoit. *Le livret d’Osée 1-3. Un travail complexe d’édition*. En RScR 56 (1982) pp. 159-178. El autor pretende demostrar que hay una doble redacción, primero del Deuteronomista y luego del Sacerdotal en esta parte primera del libro; que sin duda se extiende luego a toda la obra.

⁴¹ El pleito, en hebreo *ryb* se emplea en 2,4; 4,1.4 y 12, 3 y solamente en esos tres pasajes.

lirios, Líbano, retoños, olivo, esplendor, aroma, abeto verde". Aunque el argumento literario no bastaría, el autor cree que aquí se han modificado radicalmente "importantes afirmaciones, y la línea general de su profecía". Es inverosímil, que tras Os 13,15, "el mismo profeta pueda pronunciar en nombre de YHWH estas exaltadas promesas, como si en realidad toda la actitud anterior de Israel hubiera dependido solamente de que YHWH no estaba dispuesto a curarlos y apartar su ira". Por eso concluye que este pasaje "parece expresar la nostalgia de un piadoso yahvista que mira al pueblo con una comprensión llena de disculpas y a Dios como inquebrantable esperanza"⁴².

Otro añadido al libro, según varios autores, se hallaría en 2,18-23, sobre todo en los versos 19-20. La razón es el cambio de 2 a 3 persona para Israel. La metáfora nupcial, con esos dones espirituales como arras o *mohar*, sería rota por esos versículos. Aquí parece que se supera la identificación de Yhwh como Baal⁴³. Ya no es el sincretismo o la inculturación, sino el culto a otros dioses distintos, contrarios a Yhwh. Del fin del sincretismo se pasaría al ataque a la idolatría. Además se añade a la alianza esponsal otra cósmica, cercana a la de Ez 34,25. Aparece también la fórmula "oráculo de Yahvé", posterior a Oseas que apenas la usa; pues él mezcla su voz con la de Dios, mostrándose no sólo como su *mala'ak* (mensajero) sino casi identificándose con él. Sin duda alguna hay otra serie de frases que reflejan relecturas posteriores, de discípulos próximos o de redactores muy posteriores, que releen desde Judá y desde el exilio babilónico o más tarde. Con toda la modestia del caso, proponemos esta posible división mayor del libro:

Iª parte : 1,2-3,5 en forma quiástica: a) 1,2-9 b) 2,1-3 c) 2,4-24 (centro) b') 2,25 c') 3,1-5. En a y a' se trata de la esposa y los hijos; en b y b' del cambio de nombre de los hijos; y en el centro está la disputa de Dios con Israel (2,4-17), marcada por tres "por eso" (2,8.11 y 16); y las grandes promesas para el futuro, señaladas por el triple "en aquel día" (2,18.20 y 23) ⁴⁴

⁴²Simian Yofre, Horacio.- *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*. Ediciones El Almendro, Córdoba, 1993. La cita se halla en la página 173.

⁴³ Rofé, Alexander.- *Introduzione alla letteratura profetica*. Paideia Editrice, Brescia, 1995, pp. 39-42. En la página 41 concluye: "Si sa che questa identificazione era corrente per tanto tempo, come risulta dalla composizione dei nomi propri quali Ish-baal e Merib-baal, portati nella casa di Saul, e Baal-jada, che si trova nella casa di David (1Cr 8,33.34; 14,7). Questo è precisamente il fenomeno del sincretismo, nel quale le identità degli dèi vengono tra loro scambiate in modo che prerogative dell'uno paisano all'altro".

IIª parte: 4,1-9,9 con introducción en el capítulo 4, centro en 5,1-8,13 (con el verso 8,14 como himno que cierra la sección) y conclusión en 9,1-9 con la llegada de la visita o “inspección” judicial (*pqd*)⁴⁵ de Dios en que desemboca el largo proceso hasta la situación **presente** de Israel.

IIIª parte: 9,10-14,9 con la “serie histórica” como parte dominante, seguida de una especie de resumen y juicio final (13,1-14,1) y una “liturgia penitencial” como colofón (14,4-9). En esta sección domina la reflexión sobre el **pasado** de Israel, desde Jacob hasta hoy, pasando por el éxodo y la entrada en la Tierra, el origen de la monarquía y las sangrientas luchas por el poder.

Todo el mundo reconoce que 1,1 es un versículo redaccional inicial, que presenta al autor y su obra con los datos cronológicos esenciales; y que 14,10 es otro apunte redaccional final, que hace notar la dificultad, teológica antes que literaria o lingüística, de este escrito. En esta parte es donde más aparecen las expectativas de un **futuro** salvífico (2,18-3,5), junto con las probables glosas redaccionales de 11,10-11 y 14,5-9. Por otro lado, aun admitiendo como estructura mayor esa división en tres partes que acabamos de señalar, creemos que el capítulo 4 es una especie de quicio entre la primera y segunda partes, pues en él domina aún el tema de la “prostitución”⁴⁶, aunque abre la segunda disputa de Dios con su pueblo. Ahora se pasa de la experiencia matrimonial de Oseas a su visión de la realidad **presente** del pueblo con los ojos escrutadores y justicieros de Dios sobre los sacerdotes y dirigentes, a la vez que llenos de misericordia para con ese “pueblo insensato” que “se pierde” (4,14). El tema del fracaso

⁴⁴ Vogels, Walter.-*Diachronic and synchronic studies of Hosea 1-3*. En la revista “Biblische Zeitschrift” 28 (1984) páginas 94-98. Se refiere a artículos de L. Ruppert, B. Renaud y él mismo sobre Redaktionsgeschichte de Os 1-3. Dice que ningún método es el método, todos tienen sus riquezas y sus límites. Por tener unas estructuras tan ricas y complejas, el texto admite ahora diversas lecturas. Concluye afirmando que “it will be very hard to find the final answer to the complex history of the composition of a text” (será muy difícil hallar la respuesta final a la compleja historia de la composición de un texto. En la página 97)

⁴⁵ La raíz *pqd*, visitar o inspeccionar, la utiliza el profeta ya en 1,4; 2,15 (pero en perspectiva de futuro); y al fin en 12,3 con el tercer pleito; pero sobre todo en 4,9.14; 8,13; y 9,7. 9 abriendo y cerrando esta parte.

⁴⁶ Fuera de los capítulos 1-3 donde se emplea 8 veces, la raíz *znh*, prostituirse, sólo vuelve a aparecer en 4,10.11.12.13.14.15.18.18; 5,3.4; 6,10 y aún en 9,1 que forman el inicio y el final de esta segunda sección. Cabría añadir la raíz *n'p*, adulterar, que sale en 2,4 y 3,1 y se repite en 4,2.13.14 y 7,4; y la raíz *bgd*, traicionar o ser infiel, presente en 5,7 y 6,7, siempre en la primera y segunda sección únicamente.

está muy presente, pero también el de la posible curación de parte de Dios en todos los capítulos siguientes, hasta la mitad del noveno. Por eso mismo, la tercera parte, como han apuntado muchos, sin dar una explicación satisfactoria, comenzaría ya en 9,10 con esa "serie histórica" o relectura del **pasado** de Israel, que se inicia ahí y se prolonga hasta el final del capítulo doce.

La disputa que aparece en 12,4 no es el inicio, sino precisamente más bien el final de esta sección, lo mismo que en la segunda está al principio (4,1.4) y en la primera está en el centro (2,4ss). Puede parecer un refinamiento, pero no es algo extraño a una labor redaccional cuidadosa. No cabe duda que la panorámica histórica domina en la tercera parte, arrancando de la época de la entrada en la tierra (9,10), para remontarse al origen del pueblo en el éxodo (11,1ss) y hasta los orígenes patriarcales con Jacob (12,3ss). Esa doble procedencia del pueblo, de Jacob y de Moisés, es contrapuesta al final, como para exigir definiciones; porque esa definición es esencial para verse como hijo obediente (o esposa fiel) del Dios liberador de Egipto y su sistema faraónico. Nos parece que la división más acertada del libro, sin que sean secciones tan independientes, sino una especie de triple relectura de la vida de Israel, en sus expectativas de futuro, en su presente de pecado y en su pasado ambiguo y siempre actual⁴⁷, para volver hacia las esperanzas iniciales.

Sin embargo, para nuestro propósito lo decisivo es la imagen de Dios que nos transmite el conjunto del libro, no una frase aislada o un matiz redaccional, tal vez algo alejado de la intención del profeta del siglo VIII a. C. Por eso no nos detenemos en este punto de la estructura del escrito y de las diversos niveles redaccionales que seguramente existen. Más relevante es el uso primordial que hace Oseas de la primera persona de Dios, para expresar sus pensamientos y actitudes frente a la conducta del pueblo entero o de sus clases dirigentes, tanto para disputar y condenar, como para poner en su boca palabras de perdón y de esperanza. En este sentido, cabe distinguir dentro de todo el material profético, aquellos pasos en que se pone a Dios hablando en primera persona, de los que hablan de él o en su nombre en tercera persona. Como dice Wolff, se trata del "mensaje de Dios" del que el profeta es mediador, a imitación

⁴⁷ Quizás donde más se nota esta actualidad del pasado es en el pasaje en que se pasa del patriarca Jacob al de su descendencia actual en los oyentes del profeta, cuando dice: "En Betel le encontró (Jacob a Dios) y allí habló con nosotros... y tu volverás a tu Dios, observa amor y derecho y espera en tu Dios siempre" (12,5-7)

del uso litúrgico del mismo estilo en la declaración del derecho divino o el oráculo de salvación. Pero en el caso peculiar de Oseas, lo más usado es la imitación del estilo de “disputa judicial”, tal como se solía dar en la puerta de la ciudad entre los ciudadanos litigantes. Por eso se entremezclan palabras de acusación frases de condena, o anuncio de condena y fundamentación de la misma. (por ejemplo: 4,1-3; 8,1-3; 13,1-3).

En medio de la disputa, el profeta introduce “quejas” o palabras de “advertencia” y hasta “sentencias jurídicas” en estilo de disputa sapiencial (5,1; 6,6 u 8,6). Otros géneros utilizados por Oseas, además de estos “discurso de Dios” directos o indirectos, serían los “dichos sapienciales” o cercanos a esa corriente (2,23s y 8,7); y un gran número de “imágenes” y “comparaciones”, sobre todo para hablar de Dios y del pueblo, a las que nos referiremos con detención más adelante⁴⁸. Esta riqueza literaria apunta también a un hombre de cultura, como sería el de un levita o un sacerdote, que se ha vuelto profeta. Pero, por encima de eso, nos habla un hombre con experiencias profundas de relación con su esposa y con sus hijos, apasionantes y apasionadas, en las que descubre algo de las entrañas de amor del Esposo de Israel y Padre de Efraín, como veremos más en detalle.

El lenguaje de Oseas es muy creativo, en su calidad poética y en su osadía o novedad teológicas. El vocabulario principal es de la esfera del amor/desamor esponsal y familiar: amar, compadecer, misericordia, conocer, prostituirse, dar a luz, adular, corazón, hijo/hija, pueblo. Le sigue el del mundo de la relación con Dios, la ley y la alianza (*twrh*, y *bryl*), el pecado y la ira, la conversión y el perdón: pecado/culpa, mentira, ira, camino, ley, derecho, alianza, ir, visitar, volver. Con estas dos decenas de vocablos tenemos la gramática teológica de Oseas, esposo traicionado y quizás levita conocedor de la voluntad de Dios. El mundo de la historia y de la política es objeto de sus oráculos, pero no tiene ahí un vocabulario peculiar. Podemos ver en su lenguaje teológico la preparación providencial de esa gramática que llegará a definir a Dios como Amor (1Jn 4,8.16) y ver la prueba del amor mayor (Jn 13,10; 15,13; Rm 5,6-8) en el Crucificado! Por eso vamos a tratar ahora ese aspecto de la vida del

⁴⁸ Wolff, Hans Walter. Ver la o.c., páginas XV-XVII. Los términos que emplea son: “Gottesbotschaft” o “Gottesrede”; “Rechtsstreit” o “Rechtsauseinandersetzung”; “Klagesätze” y “Mahnworte”; y finalmente “weisheitliches Spruchgut”, “Bild” y “Gleichnis” respectivamente.

profeta, que le sirvió de base experiencial para crear ese lenguaje teológico tan novedoso y cargado de futuro.

II. Tradiciones e imágenes de Dios anteriores a Oseas

II.1. Los nombres de Dios en Oseas: Yahveh, Elohim y otros

Oseas habla muchas veces de Dios, y sobre todo nos pone a Dios hablando por su boca. No sólo para hacer oráculos contra Israel, sino para hablar de Sí mismo, casi de su intimidad, en varias ocasiones. Por eso, más allá de la sed de justicia, que era la nota dominante en Amós, tal vez unida a la ira como su metonimia inevitable, en Oseas aparece una imagen más honda de Dios. Aunque se nombra a Dios en el libro unas 75 veces, para un texto de 14 capítulos con 197 versículos y unas 2400 palabras, el lenguaje teológico ocupa mucho más espacio. Está lleno de comparaciones y metáforas muy ricas y expresivas, que han creado un lenguaje utilizado posteriormente por otros profetas y escritores bíblicos. Comenzaremos por un breve repaso a los diversos nombres utilizados para referirse a Dios, para pasar luego al mundo religioso y teológico al que hacen referencia esos nombres divinos y esas imágenes y metáforas que le aplica.

En el libro se nombra 45 veces a **Yahveh**, pero sólo 4 veces en la fórmula “oráculo de Yahveh” tan corriente en otros profetas, y también en otras formulaciones como “Yahveh dijo a Oseas”, etc. El nombre más genérico, universalista y sapiencial, de **'Elohim** aparece también 26 veces, muchas más que en Amós, que nombra 80 veces a Yahveh y sólo 14 a 'Elohim⁴⁹. Tal vez por ser nuestro profeta un hombre del Norte, más abierto al contacto con otras culturas y religiones, aunque sea en pugna y en afán proselitista. En el fondo, la obra de Oseas, es un gran esfuerzo de “sincretismo”, en el buen sentido; o si se prefiere, de “inculturación” de la propia fe yahvista en un contexto cananeo de cultos baálicos. Lo más relevante es la afirmación de que Yahvé es el Dios de Israel desde Egipto, del que le hizo subir por medio de un profeta, sin duda

⁴⁹ El uso de los nombres divinos es bastante moderado en Oseas, dado que Yahvé se emplea más de 6.800 veces en el AT; Elohim más de 2.600; Adón o Adonay más de 440 referido a Dios; (Yahvé) Seba'ot unos 285 y 'El unas 238. En cambio, son pocos los textos que hablan tanto de Dios y emplean el Yo divino con tanta frecuencia relativa como lo hace este profeta.

Moisés (12, 14); usando la fórmula “Yo soy Yahvé tu Dios desde el país de Egipto” que aparecerá luego como clave de la teología deuteronomista (Os 12,10; 13,4 y aún 14,2). Se unifican así ambos nombres concretando el ser de Dios con el de Yahvé, o lo que es lo mismo, identificando a Yahvé como el Dios liberador de Egipto; y de toda esclavitud, como ya señalaba Amós 9,7.

Emplea cuatro veces el nombre divino de 'El que era el nombre del dios supremo en los textos de Ugarit, cabeza del panteón semítico cananeo, que se acaba asimilando al del mismo dios Yahvé muy pronto, y no crea dualismo cultural. Así es presentado en los textos de Ugarit y otros documentos, incluida la Biblia en las tradiciones patriarcales; pero para Oseas ya no es más que el nombre genérico de la divinidad, que es sobre todo Yahvé. Así en 2,1 llama a los israelitas “hijos del Dios vivo”; notando que, en la terminología ugarítica, los “hijos de El” son el resto de los dioses menores y aquí es el pueblo de Israel. Más importante es el paso de 11,9, en que Yahveh afirma que el es “Dios y no hombre”, y que, por eso mismo, no va a castigar al Efraín rebelde⁵⁰. Otros dos textos son 12,1 y 5: el primero parece ser una glosa, afirmando que “Judá aún está con Dios”, frente al fallo de Efraím y/o Israel; y el segundo alude al episodio de Penuel (Gn 32, 23-33), donde se narra la lucha con Dios que sostuvo toda la noche el patriarca Jacob. En el lenguaje de Oseas no se trata ya de un nombre propio, sino del concepto general de Dios, tanto como en Elohím.

Curiosamente, este profeta que vive en medio de tanta violencia interna y externa en Israel, hasta el punto de ser el pecado más reiterado en el breve resumen que presenta en 4,2 (“asesinato,...violencia, sangre que sucede a sangre”) y que condena la revolución sangrienta iniciada con Jehú y anunciarle su fin violento a su dinastía (1,4), no quiere saber nada de un Yahveh o 'Elohím **Shebaot**, “Dios de los ejércitos”, repetido varias veces en Amós y ulteriores libros proféticos. Apenas sale en 12,6, que parece una cita de un himno común, que nos remite a Amós⁵¹. No en vano una de las notas del Dios de Oseas es su

⁵⁰ Llama la atención que antes, en 2,16 haya dicho que Israel le va a llamar su “'Ish”, que significa aquí “hombre, marido”, y ahora niegue ser “'Ish”, mero hombre o varón, con esa función paterna tradicional de castigar al hijo que ha faltado en algo grave o, peor aún, que es radicalmente rebelde (Dt 21,18-21).

⁵¹ Am 4,13; 5,8.27; 9,6. Ver mi artículo anterior sobre *El rostro de Dios en Amós*, p.147, a propósito de este título divino. Profetas como Ezequiel y el Deuteroisías evitan del todo ese nombre.

rechazo de la fuerza y la violencia humanas, sin que deje de utilizar una simbología teriomórfica para hablar de la cólera de Dios.

Casi nunca llama a Dios 'Adonay, frente a los 26 usos en Amós. Sólo en 12,15, afirma que "Efraim le ha irritado amargamente... por eso su Señor ('Adón) va a descargar sobre ellos su delito de sangre"; pero aún no se trata de un Nombre propio, ni siquiera de un título divino, sino más bien de una función, aplicada a Dios. Igual que el siervo debe pagar las deudas a su señor, como Jacob sirvió y guardó rebaños por una mujer, Israel debe pagar por sus culpas ante Dios. Los creyentes del AT, como los de otros cultos y regiones del Antiguo Oriente, consideraban normal "dirigirse a Yahvé según el modelo de la relación siervo-Señor y hacer afirmaciones sobre él según este mismo modelo"⁵². Esto hizo que se pasara del mero título hasta llegar a ser uno de los Nombres propios de Yahvé en el AT, generalmente en la forma de 'Adonay. Puede ser que esa costumbre de usarlo como título y nombre divinos "ha sido tomada de las tradiciones culturales de la antigua ciudad de los jebuseos"⁵³. Esto lo confirmaría el uso que de ese título divino hace el profeta Isaías, coetáneo de Oseas, que parece vivir y proclamar su mensaje siempre en Jerusalén⁵⁴. Por eso mismo no es de extrañar su ausencia en nuestro profeta norteño.

Fuera de estos tres o cuatro nombres, tradicionales y dominantes, aparece sobre todo el nombre del dios Ba'al⁵⁵. Fuera de 2,18, las otras seis veces parece que se refiere a la divinidad así llamada, tanto si lo usa en singular como en plural. Se trata del más famoso dios de Canaán, sustituto del supremo jefe del panteón, el anciano y sabio 'El, y de su culto e imágenes, asociadas a diversos lugares; de ahí el uso singular y plural a la vez de esta designación. Sólo en 2,18, y en boca del propio Yahvé, se dice que Israel, la esposa, ya no le va a llamar su "marido/dueño" (Ba'al), sino su Esposo ('Ish), aceptando la concepción religiosa de una relación amorosa de la divinidad con el pueblo. La metáfora

⁵² *Diccionario Teológico Manual del AT (DTMAT)*, Tomo I dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz 'adon en las columnas 76-90 a cargo de E. Jenni. La cita se halla en la página 84.

⁵³ Kraus, Hans-Joaquim.- *Los Salmos. I Salmos 1-59*. Sigueme, Salamanca, 1993, página 128; también en su *Teología de los Salmos*, *ibidem*, 1985, página 38 y *passim*.

⁵⁴ Croatto, J. Severino. *Composición y kerigma del libro de Isaías*. En la página 47 de la revista RIBLA 34/35 (2000) páginas 36-67 asegura que sólo el Primer Isaías usa el título de 'Adon o 'Adonay para Yahvé.

⁵⁵ Oseas habla de Baal en 2,10.15.19; 11,1 y 13,1, además de Baal Peor en 9,10.

esponsal continúa adelante, anunciando un nuevo lazo matrimonial, esta vez con las dotes suficientes para que su permanencia quede garantizada: justicia y derecho, amor, fidelidad, y compasión o misericordia (2,21s). Por otro lado, ya en la disputa judicial del capítulo 2, le reprocha a la esposa que no es Baal quien le ha dado y le da los bienes de la tierra con la lluvia y la fecundidad, sino que ha sido él mismo, Yahvé, quien le ha dado todos esos bienes (2,10); tomando así los atributos que la religión cananea otorgaba a Ba'al, dios de la fertilidad y la vida.

No es de extrañar que, no sólo en los tiempos primitivos de la conquista o asentamiento en Palestina, sino en siglos posteriores, los profetas tengan que luchar contra el culto a Baal y a Ashera, si bien ésta última está mucho más oculta; tal vez por un tipo de censura patriarcal doblemente fuerte. Tanto Elías como Oseas, en los siglos noveno y octavo, parecen enfrentarse con el mismo reto. Frente a la idea de un Israel monoteísta y fiel al único dios Yahvé, la onomástica conocida, que utiliza muchos nombres teofóricos, nos muestra el reparto de ambas divinidades, tanto en la clase popular como en la misma familia real de un David, Salomón y otros⁵⁶. Ciertamente parece prevalecer entre la clase alta la onomástica teofórica con los nombres de 'El o de Yahvé; pero no faltan tampoco los nombres compuestos con Ba'al entre los reyes y sus familiares⁵⁷. Hasta mucho después hay pruebas del culto a la diosa Ashera, incluso de parte de la familia real de Judá, como se dice en 1 Re 15,13 y 2 Re 23,19 a propósito de Asá y de Manasés, por citar sólo dos reyes de siglos distantes que dan culto incluso a la olvidada diosa Ashera. Esto nos pone ante los ojos la presencia evidente de una religiosidad distinta a la ortodoxia yahvista dominante en la Biblia. Pero no deja de recordarse en más de una ocasión esta

⁵⁶ Eran nombres teóforos corrientes, incluso en la familia real; pues Saúl tiene un Yonatan y un Ishbaal, como David tiene un Adonías y un Baalyada' (1Sa 13,16; 2Sa 2,8; 3,4 y 5,16 = 1Cr 14,7). Lo mismo se ve en los óstraca de Samaria del siglo octavo; sin que sepamos si Baal designa a Yahvé o a Baal mismo.

⁵⁷ Fohrer, Georg. *Geschichte der israelitische Religion*. Walter and Gruyter, Berlin, 1969. Dice en la página 125, que sólo un tercio de los nombres teóforos se compone de Yahvé; mientras que dos tercios se componen de Baal. Indicaría que sólo un tercio de los padres son yahvistas, o que usaban también el nombre de Baal para referirse a Yahvé. "Nur ein Drittel weisen Jahwe als theophores Element auf, dagegen sins zwei Drittel mit Baal gebildet. Es bedeutet, dass entweder lediglich die Eltern des einen Dritters der Namensträger wirkliche Jahweverehrer waren oder das die Beezeichnung Baal bedenkenlos auch für Jahwe verwendet wurde". Ambas cosas pueden haber sucedido, dado el sincretismo popular tan corriente.

presencia y tentación constante de los “dioses extraños” que no sólo los profetas conocen y condenan.

H.2. La seducción de los “dioses extraños” de Canaán.

El Padre De Vaux escribió muy sensatamente que en un país tan fragmentado como Palestina no cabe suponer una unidad religiosa que no lograron los estados centralizados como los de Mesopotamia y Egipto. Más bien “las mismas figuras divinas aparecen... en todo el ámbito cananeo con nombres idénticos o equivalentes... y desempeñando el mismo papel. Aun cuando su culto es local, estos dioses no están restringidos a un lugar, puesto que representan nociones universales y responden a aspiraciones comunes”⁵⁸. Por su parte, el profesor Del Olmo nos asegura que “además de temas lingüísticos y culturales, el conocimiento de los textos de Ugarit puede “aportar connotaciones del universo religioso cananeo contra el que lucha y al que a veces asume el AT. Este es sin duda el nivel más decisivo. Un suficiente conocimiento de la mitología cananea es hoy día indispensable para una recta inteligencia de la Biblia hebrea”⁵⁹.

Se ha dicho que sabemos mucho más de Canaán gracias a la Biblia, que de la Biblia en base a escritos cananeos. Es cierto, por la escasez de documentos escritos de esa etapa previa al dominio israelita del territorio, tanto si fue conquista desde fuera como si se trató de evolución o revolución interna entre los campesinos que se enfrentaban a las ciudades-estado cananeas. Pero de la región siropalestina, que abarca un territorio mucho mayor, sí tenemos algunos datos decisivos. En Oseas el concepto general de dioses cananeos es el de “dioses extraños” (3,1 y aún 13,4), sin nombrar a ninguno de ellos, fuera de Baal y, por supuesto, nunca a Ashera. Entre los nombres de los principales dioses de esa zona, tal como aparecen, por ejemplo, en los escritos de Ugarit, están El y su esposa Ashera, Baal y su esposa-hermana Anat; además están al menos los dioses Mot, Yam, Dagón y otros. Se trata de una religión politeísta,

⁵⁸ De Vaux, Roland. *Historia Antigua de Israel. I. Desde los orígenes a la entrada en Canaán*. Cristiandad, Madrid, 1975. Ver el capítulo V, *Canaán y la civilización cananea*, páginas. 154- 161. Cita en página 155s.

⁵⁹ Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Cristiandad, Madrid, 1981. Ver sobre todo las páginas 63-78. La cita está en la página 77.

con un dios supremo a la cabeza del panteón divino, llamado precisamente 'El, el dios padre de los demás dioses y creador de cielo y tierra.

En los textos de Ugarit se llama *Ilu*, el que reparte el poder a los demás y concede la realeza sobre los demás dioses y hombres e incluso sobre la tierra, el mar y el infierno a Baal, o *Ba'alu*⁶⁰; pero nunca pierde su papel primordial. No hay en los relatos de Ugarit ningún rastro de lucha entre El y Baal. "No son, pues, dos divinidades antagónicas, no hay entre ellos un real conflicto ni está en marcha un proceso de suplantación; estamos ante una mitología consolidada. *Ba'alu* nunca aparece como dios supremo".⁶¹ La Biblia, de algún modo, confirma esto mismo en la etapa previa, al llamar al dios de Abrahán o de Isaac y Jacob, *El 'Elyón, El Roy o El 'Olam o El Beryt y El Betel*. También en el lenguaje de ciertos salmos aparecen títulos divinos, cercanos a los de los mitos y leyendas ugaríticos, así como alusión al monte de Dios, a la creación divina, al señorío sobre otros dioses, etc. Evidentemente esto mismo indica que, con el tiempo y más bien pronto, Yahvé fue asumiendo todos esos rasgos de El y se identificó con él, a la vez que la imagen de El se fue purificando desde la nueva experiencia del Dios del éxodo.

Pero, en la mentalidad y la práctica populares, tal vez pasaron muchos más siglos y no se asimiló ni tan pronto ni tan críticamente esa imagen divina previa. Por ejemplo, en el caso de la pareja femenina de El, que entre los cananeos se llamaba *Ashera*⁶². De hecho han aparecido recientemente más de un texto en que se habla de ella como esposa de Yahvé; lo cual cuadra bien con una

⁶⁰ Del Olmo Lete, oc., Ver sobre todo las páginas 63-73.

⁶¹ Del Olmo Lete, oc., dice esto frente a la idea contraria, propuesta por Kapelrud y Oldenburg. Pero no se puede negar que al fin aconteció algo así, como lo defiende Mircea Eliade, en su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis*. Cristiandad, Madrid, 1978. En el capítulo V, páginas 167-178. Tratando de las religiones hititas y cananeas, escribe que "Baal le quita (a El) las esposas y el dominio de la tierra y la fertilidad, y El se queda viejo y *deus otiosus*, alejado de la creación y vida. Ligado a Dagón, como hijo, y a Hadad, dios de la tormenta con el que se identifica". Esto es verdad en muchos textos y contextos, aunque no aparezca aún en los de Ugarit. El mismo autor, en su *Tratado de historia de las religiones*, página 108, señala como una morfología y dinámica bien conocida en el mundo de las religiones antiguas "el paso del *deus otiosus* celeste a un dios activo y fecundador".

⁶² Una presentación sintética, pero más que suficiente, de la figura de Ba'al y su consorte Ashera o Astarté puede leerse en la obra de Horacio Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*. Córdoba, 1992, en las pp. 206-210. Más ampliamente trata esto Gregorio Del Olmo, en o.c.

mentalidad agrícola común en casi toda el área mediterránea. Para la mentalidad popular Yahvé tiene también su esposa divina, que se llama Ashera y representa lo divino femenino. Baste citar algunos de los textos encontrados no hace muchos años en Kuntillet 'Ajrut o cerca de Hebrón, provenientes de los s. IX y VIII. Un texto dice: "Os bendigo en nombre de Yahvé de Samaría y en nombre de su Ashera"⁶³; y el otro texto: "Te bendigo en nombre de Yahvé de Temán y en nombre de su Ashera". Algunos hablan de que en la Biblia se ha dado una "erasio memoriae" a propósito de esa diosa madre⁶⁴; pero más bien hay que hablar de esfuerzo por presentar un Dios asexual, por imposible que ello sea lingüísticamente. Por otro lado, parece exagerado hablar de ritos sacros de prostitución, y mucho menos suponer algún tipo de "hieros gamos" practicado por sacerdotes y consagradas o por otros, como veremos.

La diosa **Anat-Astarté** es hermana de Baal y su esposa a la vez, virgen y madre, diosa del amor y la fecundidad que engendra por medio de una novilla, pues no engendra dioses, sino hombres, animales y campos. Es diosa guerrera, capaz de enfrentarse a su padre y a la muerte, resucitando a Ba'al y exterminando a Mut. Por eso la prefieren Egipto y los imperios batalladores; pero en Canaán se prefiere a *Attiratu*, diosa del amor y la belleza. *Attiratu* es sólo la gran intercesora por Ba'al para que sea rey y construya palacio, pero a la vez apoya a Yammu y monstruos marinos, como caos primordial. El investigador Del Olmo nos advierte que no se ve muy clara su relación con la **Ashera** bíblica, esposa de Ba'al⁶⁵. De todos modos, estamos en un estadio ulterior de la evolución cultural cananea, pero en línea con ese mundo religioso, que era el corriente del pueblo campesino de Canaán, y que seduce poderosamente al Israel que entra en contacto con ellos, al asentarse allí y practicar la agricultura como ellos.

Oseas nombra repetidamente a **Ba'al o a los Ba'ales** (2,10.15.18.19; 9,10; 11,2 y 13,1), cosa poco corriente en la mayoría de los profetas, excepto

⁶³ Albertz, Rainer.-. *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999, páginas 160-163. Apunta también la cantidad de estatuillas y colgantes con la figura de la diosa Astarté, que es la Atirat de Ugarit o Ishtar de Babilonia. También

⁶⁴ Croatto, J. Severino, *La diosa Asherá en el Antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología*. En la revista RIBLA 38 (2001) pp. 29-39. Trae más textos arqueológicos que Albertz y estudia más ampliamente el culto popular cananeo a la diosa de la fertilidad, esposa de Baal.

⁶⁵ Del Olmo Lete, oc., página 65.

Jeremías⁶⁶ y Elías; Amós, por ejemplo, nunca los nombra. En la época de Elías se dio ya la lucha del profetismo yahvista contra el culto cananeo a Ba'al; pero no logró su erradicación, como atestigua claramente Oseas y la Historia Deuteronomista. Este dios Ba'al es la segunda figura del panteón cananeo, tal como aparece en los textos de Ugarit. Se llama también Hadad, dios semítico de la tormenta, señor de las alturas de Safon; y se presenta ante todo como el "dios de la lluvia y la fecundidad", frente a los poderes caóticos de la sequía y de la muerte, que representan los dioses Attiru y Mutu. Ba'al lleva el rayo en la mano y "cabalga sobre las nubes" (que en Sal 68,5 o Is 19,1 se atribuye a Yahvé). De él dependen, por tanto, la fertilidad de los campos y la vida y fecundidad de los animales y de los hombres. Por este matiz tan vitalista, está imaginado como el principio masculino, unido a la diosa 'Asherah, principio femenino de toda esa fecundidad y fertilidad. Si 'El es el creador y generador inicial del mundo, Ba'al es el poder providente y conservador del mundo. Por eso, muchos de los rasgos de Ba'al pasarían también a Yahvé, en un proceso sincrético que lleva a la baalización de Yahvé y su culto, como se reflejaría en el Deuteronomista y en Os y Jr sobre todo.

Unos autores niegan esa baalización en la época de Oseas, porque suponen que ya hacía tiempo que Yahvé se había apropiado de los rasgos (masculinos) de El o de Ba'al, y eso siguió siempre, incluso en época de Elías y de la revolución político-religiosa de Jehú. Es claro que Oseas critica el abuso del vino, los desórdenes sexuales e incluso la fornicación con prostitutas por parte de los sacerdotes del templo (Os 4,11-14); pero no se trata de una "reavivación histórica del culto a Ba'al, ni de un lento intrusionismo de la religión cananea en el culto a Yahvé", sino de que Oseas considera todo el culto ofrecido a Yahvé como un culto falso, idolátrico. Así se expresa un famoso historiador de la religión de Israel: "Oseas fue el primero en identificar [todos los ritos integrados tiempo atrás con el culto a Yahvé] con la imagen de Ba'al que, a partir del siglo IX, se consideró el prototipo del adversario religioso"⁶⁷.

En cambio, otros piensan que el culto a Yahvéh estuvo teñido de rasgos cananeos, baálicos en concreto, durante todo el período monárquico, tanto en el

⁶⁶ También Elías habla de Ba'al: más aún, se enfrenta radicalmente a su culto, como testimonian las leyendas recogidas en 1Re 16-19,22 ; y Eliseo en 2Re 1 y 10. Pero falta casi en los demás libros proféticos, a pesar de que el Deuteronomista , como Jeremías, conoce su perduración hasta la época de Josías!

⁶⁷ Albertz, Rainer, O.c., páginas 323 y 325. Y luego 328

Norte como en el Sur, aunque tal vez más en Israel, como atestiguaría Oseas. En la mitología de Ugarit, Ba'alú (o Ba'al) "no es sólo el dios de la lluvia fertilizante, sino más genéricamente el dios del cielo, el dios de la vida, la personificación de todas las fuerzas dadoras, conservadoras y renovadoras de la misma". En el pequeño poema de los amores de Ba'al y Anat se subraya la potencia fecundante de ambos, y ya no la guerrera y soberana. En ese poema "las dos divinidades de la fecundidad aparecen en su relación amorosa que procrea la vida y da origen al toro vigoroso, encarnación de la fuerza de Ba'alú en la tierra"⁶⁸. Esto no implica para nada ritos de "prostitución sagrada", pero sí una valoración sacra de la sexualidad y de la vida. Parece que no hay prueba alguna de esa prostitución sagrada, fuera de la condena deuteronomista, pero sí la hay de esa valoración sagrada de la vida sexual, incluso en el culto a Yahvéh popular, al menos. La figura del "toro" en Betel y otros posibles santuarios yahvistas era un peligro evidente de este paso al simbolismo cananeo, presente en toda al región siropalestina. Por eso, los toros erigidos por Jeroboán en Betel (y en Dan, e incluso tal vez en Samaria desde los tiempos de Ajab: 1Re 16,32) son interpretados por Oseas como verdaderos ídolos; símbolos de Ba'al y no de Yahvé y su culto auténtico.

El tema religioso no es lo único que preocupa a Oseas⁶⁹; pero ocupa un puesto primordial en este profeta de la Misericordia de Dios. Por otro lado es seguro que le importa más lo político y lo religioso que lo socioeconómico. Por eso señala "los fallos mayores...en la violencia...y en la ambición política que pone en marcha esa violencia criminal". Las revueltas explican que la economía pase a segundo plano. "El punto de partida de la gran crisis entre Dios y el pueblo es la injusticia cometida por la dinastía de Jehú. No es el culto a Baal, ni el becerro de Samaria, sino la sangre, lo primero que llama la atención de Dios" (1,5) como se ve también en 4,3 donde vuelve al tema de la violencia sangrienta. La razón bien pudo ser que "cuando se vive en estado de guerra, los temas económicos pasan a segundo plano. La vida importa más que la comida, el salario

⁶⁸ Del Olmo Lete, Gregorio, *Mitos y Leyendas de Canaán*. Cristiandad, Madrid, 1981. Las citas directas son de las páginas 149 y 466.

⁶⁹ J. Alberto Soggin. - *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Bologna, 1987. Dice que los profetas preexilicos se ocupan, "di praticamente ogni campo della vita, sia essa religiosa, sia essa civile e politica: il culto, la politica estera e inerna, i problemi sociali, la sorte dei popoli non israeliti" (285).

justo o la libertad plena. La mayor injusticia es la muerte...".⁷⁰ Por eso vamos a referirnos a la seducción de los falsos dioses y su falso culto, con sus fáciles exigencias y sus engañosas promesas, tal como aparecen en nuestro libro.

II. 2.1. El Dios de la naturaleza y la fertilidad en la religión campesina

La Biblia sabe que los patriarcas erigían piedras (estela = *massebah*) o plantaban postes de madera (cipo = *asherah*) en ciertos lugares sagrados, por algún contacto con la divinidad (Gn 21, 33 ; 28,28 o 31,45). El nombre de Dios, como vimos, era El con diversos calificativos y lugares de culto, sin mayores complicaciones cúllicas ni políticas. Si la compañera de El se llama Ashera, la de Baal se llama Anat en los textos de Ugarit, que aparece en ciertos nombres de lugar de la Biblia⁷¹. El símbolo del Toro, asociado antes con El, llega a ser el símbolo por antonomasia del poder y la fertilidad del dios Baal, presentándose como el estrado de sus pies, igual que lo fue el arca para Yahvé. Es claro que Oseas ve en el toro, al que llama con tono despreciativo "Becerro" (*'Egel*), ese símbolo de Baal o de Yahvé baalizado, al que califica de ídolo (*'asabim*)⁷², y para nada el estrado de El-Yahvé, como debió proponerlo Jeroboán y los sacerdotes (levíticos tal vez) cuando los erigió en los lindes de su reino: Betel y Dan (2Re 13,28-33).

El culto a la pareja divina responsable de la fertilidad de campos y ganados, generalmente con los nombres de Baal y Ashera, pero también otros según las regiones⁷³, más allá de su identificación o no con el culto oficial de Yahvé, se

⁷⁰ Sicre, José Luis.- "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1985. Sobre Oseas las páginas 169-190. Las citas están en páginas 170,176 y 189 respectivamente.

⁷¹ La diosa Anat aparece en el nombre familiar de Samgar, Ben-Anat (Jue 3,1;5,6) y en el pueblo de Anatot y Bet-Anat (Jos 15,59; 19,38; 1Re 2,26 y Jr 1,1; 11,23) Ashera, en los textos bíblicos significa muchas veces el árbol o cipo plantado o erigido en honor de la diosa; pero otras es su nombre propio, como se ve claramente por su unión con el nombre de Ba'al. No es sin más el bosque sagrado o "témenos" propio de otros lugares culturales, como pretenden algunos para evitar reconocer su culto al lado del de Yahvé.

⁷² Os 4,17; 8,4-6; 10,5; 11,2; 13,2 y 14,4.9. De las estelas o *massebot* habla en 3,4 y 10,1-2.

⁷³ La pluralidad de los Baales indica su relación peculiar con una ciudad o región. Por eso se habla del Baal de Tiro o de Sidón, de Baal-Peor, de Baal-Shemes, etc...

practicaba en los altozanos (*bamah*) construidos en muchos lugares, fueran colinas naturales o montículos artificiales. En estos recintos sagrados se juntaban, al menos, estos tres elementos: la estela sagrada, símbolo masculino; el cipo sagrado, símbolo femenino y un altar (*mizbaj*) para las ofrendas de tipo vegetal o animal. En las excavaciones, han aparecido numerosas estelas, por ser de piedra, así como altares de diversa forma, también construidos de piedra; en cambio, los cipos, por ser de madera en forma de árbol o talla, han desaparecido por su misma naturaleza. A esos cultos en los altozanos se alude en numerosos pasajes de los libros históricos y proféticos, desde los textos más antiguos hasta la época de Josías, que trató de erradicarlos todos, y aún después, como aparece en Jeremías⁷⁴.

Baste señalar algunos de esos pasajes, de la época de los Jueces y la de Jeremías: “*Los hijos de Israel sirvieron a los Baales... dejaron a Yahvé y sirvieron a Baal y a las Astartés... Se prostituyeron siguiendo a otros dioses*”; “*Se olvidaron de Yahvé su Dios y sirvieron a los Baales y las Asheras*”; “*Los israelitas... sirvieron a los Baales y a las Astartés, a los dioses de Arám y de Sidón, a los dioses de Moab, de los ammonitas y de los filisteos*” (Jue 2,11.13 y 17; 3,7; 10,6). En la etapa en que Jeremías, bajo el influjo de la reforma de Josías, predica en el antiguo reino del Norte, dice cosas semejantes: “*Luego los traje a esta tierra de vergel... llegaron y ensuciaron mi tierra... los profetas profetizaban por Baal y en pos de los Inútiles (ídolos) andaban*” “*Rompiste desde siempre el yugo... sobre todo otero prominente y bajo todo árbol frondoso estabas yaciendo, prostituta! ¿Cómo dices: No estoy manchada; en pos de los Baales no anduve?*”. Incluso dice que en Jerusalén, “*cuantas calles hay, otros tantos altares hay de Baal*”. (Jr 2,7.8.20.23 y 27). Sin duda la religiosidad campesina mantuvo siempre su arraigo; por encima de las críticas proféticas y los intentos reformistas de algunos reyes.

Se ha tratado de explicar este culto a divinidades sexuadas, propio de los cananeos y del mundo campesino, como una adaptación del pueblo de Israel, proveniente de las culturas nómadas del desierto, al entrar a ocupar las tierras cultivables de Palestina. Esto pudo ser una razón válida en los momentos iniciales,

⁷⁴ Podríamos citar, al menos, además de Jueces y Jeremías textos que abarcan desde 1Re 15, 9-13 (Asá de Judá, por los años 910-870) hasta 2Re 24,4-14 (Josías rey de Judá del 640-609), que llevó a cabo una gran aniquilación de todos esos cultos, tras la proliferación del politeísmo bajo el rey Manasés (2 Re 21,3-7).

pero siglos después, como aparece en tiempos de Elías o de Oseas y hasta de Jeremías, hay que buscar una razón más honda, en la propia existencia campesina de gran parte de la población israelita, tanto si sus antepasados habían venido de fuera como si habían adoptado el culto a Yahvé, traído por un grupo significativo de israelitas, bajo la égida de Moisés y conformado por las así llamadas “tribus joseítas” de Efraín y Manasés. Otros hablan de que, con las conquistas de David sobre territorios cananeos como Edóm, Moab, Ammón y parte de Damasco y Filistea, y también con las alianzas políticas de la dinastía de Omri con los reinos de Tiro y Sidón, buena parte de la población era de cultura y religión cananea, y se creó un “sincretismo diplomático”⁷⁵.

Este sincretismo diplomático arranca ya firmemente con Salomón y los templos construidos para sus princesas extranjeras en Jerusalén, y con Ajab para su mujer Jezabel en Samaria, con templos a Astarté de los sidonios, Kemós de los moabitas, a Milkón de los ammonitas, o a Baal de los fenicios, edificando también un cipo⁷⁶ (IRe 11,5-8 y 33; 16,29-33). Sociológicamente cabe hablar de una fuerte tendencia de toda religiosidad campesina, y más bajo el influjo cultural ambiental, a fomentar culto a divinidades de la fecundidad, tanto para sus campos como para sus ganados y su propia procreación familiar. Hablar aquí de “religión cananea” habrá que entenderlo en este amplio sentido.

Oseas sólo habla de altozanos (*bamot*) en 10,8, referido a Betel o Betavén⁷⁷, pero cuando utiliza el plural Baalim, está aludiendo sin duda a los múltiples lugares de culto, esparcidos por todo el territorio del norte. En 3,4 y 10,1s habla de *massebah*; de altares (*mizbaj*) habla en 8,11; 10,1.2.8 y 12,12; pero nunca nombra a Ashera, aunque en 4, 12 dice que “*mi pueblo consulta a su madero y su palo le adoctrina*”, en clara alusión a las Asheras o cipos del

⁷⁵Albertz, Rainer.-. *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. Ver página 274 y siguientes.

⁷⁶Se discute todavía hoy si Jezabel es hija del rey de Sidón, como dice la Biblia, o bien del rey de Tiro, pues la misma Biblia le llama Ittobaal, que era un sacerdote de Astarté de Tiro, que llegó a usurpar el poder como lo había hecho Omri en Israel: Flavio Josefo da esta segunda interpretación, que es también probable. En todo caso el cipo erigido junto al templo a Baal en Samaria apunta a la pareja divina: Ba'al y Ashera.

⁷⁷Parece que Betavén no es sin más una forma despectiva de nombrar a Betel, pasando de ser “Casa de Dios” a ser “Casa de Iniquidad”; sino que existía la divinidad masculina “Ôn”, que tenía su templo cercano a Betel, como aparece aún en algunos textos (Jos 7,2; 1Sa 13,5 y en la versión de los LXX por “oikos Ôn”)

culto agrario femenino o sexuado. A la vez, lo emplea para criticar ese culto como “*prostitución*”, como un modo de descalificarlo religiosa y hasta culturalmente. Aunque implique, como piensan algunos, una crítica al culto oficial a Yahvé, entendido de forma idolátrica, que se llama baalización de Yahvé, no deja de ser realidad muy viva en la religiosidad popular, a juicio del profeta, que conocía mejor que los investigadores la situación cultural de su pueblo en aquella época. Sin embargo, esta manera de hablar y todo el empleo de ese término en boca de Oseas nos va a dar pie para tratar un punto más específico de este culto a los dioses de la fertilidad y los ritos de tipo sexual que parece implicar.

A pesar de la notoria presencia de Dios en relación a la naturaleza y la fertilidad, no aparece el Dios creador en el horizonte de Oseas, fuera de la frase “*olvida Israel a su Hacedor*”, que se suele considerar una glosa de redactor, aludiendo a textos del profeta Amós, y que más que a la creación del mundo se refiere a la creación del pueblo; con lo cual entramos en otro ámbito del dominio de Dios, el de la historia, y especialmente el de la historia de salvación de su pueblo Israel. Pero antes nos fijamos en un aspecto de ese Dios de la naturaleza y el culto que se le tributa, en el cual la vida se busca y se espera de la fertilidad sexual de animales y hombres. No en vano el toro es emblema de Hadad, o Baal, y también de Yahvé, según las tradiciones del “*Becerro de oro*”, que construyó el hermano de Moisés, Aarón, ya en el desierto, antes del don de la Ley (Ex 32). Es querida la relación entre la frase allí pronunciada y la que dice Jeroboán, al establecer los dos Becerros en Betel y Dan al inicio del reino separado (Ex 32,4 y 1Re 12,28).

II.2.2. Los cultos de fertilidad ¿Una religión demasiado humana?

Comenzaré citando otro texto del P. De Vaux, un poco largo pero esclarecedor de lo que voy a tratar aquí. Dice así: “Es fácil comprender la seducción que esta religión violenta y sensual ejerció sobre los israelitas cuando establecieron en Palestina. ¿No iba a depender su propia subsistencia de los mismos poderes y no convendría asegurarla con los mismos ritos? Pero esta religión, inspirada en el retorno cíclico de los fenómenos de la naturaleza, era incompatible con la religión de los inmigrantes, fundada en las intervenciones personales de su dios en el curso lineal de la historia: él los había escogido, salvado y guiado hasta esta tierra. El conflicto ente Yahvé y Baal estalló desde la entrada en Canaán... Yahvé asumía también sus funciones, y los mismos ritos, cambiando de sentido, podían servir para su culto... Pero estos mismos

préstamo constituían un aspecto del conflicto: se combatía a Baal con sus mismas armas⁷⁸. Afirma luego que los hurritas que habitaban en Palestina y los Filisteos que la ocuparon al mismo tiempo que Israel, se dejaron seducir por esa religión cananea. Pero Israel no sucumbió del todo, aunque la lucha se prolongó mucho tiempo; y a pesar de los compromisos y a través de muchas infidelidades, terminara con la victoria final del Yahvismo, que sabrá asumir los elementos enriquecedores de la religión cananea.

No conocemos muy bien el culto a Ba'al, ejercido por ese mundo agrícola y campesino, pero sí tenemos indicios suficientes para saber el carácter demasiado humano de esta religión. Por un lado, Ba'al es el dios de la tormenta, con sus rayos y truenos, pero también con su lluvia fecunda y renovadora de la naturaleza. Se le representa como un toro o en pie sobre él, simbolizando su potencia, y especialmente su vigor sexual, fuente de la vida animal y humana. Parece que su culto incluía ritos de muerte y renacimiento, como el ciclo natural del paso del invierno a la primavera. Pero también ritos de fertilidad, que incluían -según muchos estudiosos- lo que se ha llamado "prostitución sagrada". Sobre todo la de mujeres (llamadas "consagradas" o hieródulas) que se ofrecerían a relaciones sexuales con la finalidad de potenciar su fertilidad del hombre y su pareja. Tal vez en esos cultos se pedía también la fertilidad de los rebaños y los campos, aludidos sin duda en Os 2, 7-15 y 9, 1s. Eran fiestas de las cosechas, y por tanto llenas del júbilo y el festejo, la comida y bebida festivas, los bailes y fiestas gozosas, y sin duda de ritos y cultos de fertilidad.

Pero ¿se dio alguna vez algo así como una "prostitución sagrada"? La idea ha llegado a ser comúnmente admitida por los investigadores y muchos autores defendían esto hasta hace no muchos años⁷⁹, sin duda basándose en los textos de Oseas que parecen insinuarla. Como resume el exegeta e historiador bíblico P. N. Lemche: "según la descripción de Oseas, el culto que se practicaba en los santuarios consistía sobre todo en orgías sexuales. Muchos intelectuales han sido de la misma opinión". Pero a continuación él mismo comenta que "esto no significa que participaran en prostitución sagrada en los santuarios cananeos,

⁷⁸ De Vaux, Roland.-*Historia Antigua de Israel. I. Desde los orígenes a la entrada en Canaán*. Cristiandad, Madrid, 1975. Ver el capítulo V, *Canaán y la civilización cananea*. La cita es de la página, 161.

⁷⁹ Por ejemplo, el investigador Sabatino Moscati, en su obra "*Las antiguas civilizaciones semíticas*" (1960) escribe que la religión siro-palestina o cananea es vulgar, porque promueve la prostitución sagrada y los sacrificios humanos, en graves ocasiones. Ver páginas 117 y 119.

sino más bien que ellos cometían adulterio, al dar culto a los Baales en vez de a su legítimo dios, Yahvé”⁸⁰. Esta es la razón por la que Oseas critica a los israelitas que practican cualquier tipo de culto baálico, aunque no tenga nada de sexual, y no a los cananeos que hacen lo mismo con sus dioses propios.

No sólo se ha supuesto la existencia de un culto constituido por ritos de “prostitución sagrada”, sino que se ha explicado como normal en una religiosidad campesina. No hace muchos años el biblista G. Fohrer afirmaba que eso comenzó ya con Rahab (Jos 2-6,p.96), pues se confunde la prostitución sacra con la profana; y esta “se comprende desde la forma y las necesidades de una religión de campesinos”⁸¹. Lo mismo piensa Wolff, en su comentario al libro de Oseas, cuando escribe en su segundo excursus sobre el culto sexual que “se ofrecía la virginidad a la divinidad y con eso se esperaba la fecundidad. Las jóvenes se entregaban a hombres extraños en el recinto sacro”⁸². Piensa que se trataba de un “Initiationsritus” tal vez, por tratarse de la apertura del seno en el santuario de Baal y Ashera. En el AT ve alusiones a esa práctica en Dt 23,18s y hasta en 1Re 14,24; 15,12; 22,47 y 2Re 23,7s. Más claramente aludiría a él el propio Oseas en 4,13s, donde parece darse un paralelismo entre la prostituta corriente (*zonah*) y la “consagrada” al culto (*qodashah*). Hoy día parece que es una precipitación asumir eso de “prostitución sagrada” en Israel, y más aún el unirlos con cualquier tipo de “hieros gamos”, que no aparecen para nada en los textos de Ugarit ni en Canaán⁸³.

⁸⁰Lemche, Niels Peter, *Ancient Israel*. Copenhagen, Dinamarca, 1988. En la página 208 dice: “According to Hosea’s description, the cult that was practised at these sanctuaries consisted mainly of sex orgies. Many scholars have been of the same opinion...” “This does not signify that they participate in sacral prostitution in the Canaanite sanctuaries, but rather that they commit adultery by cultivating the Ba’als instead of their rightful god, Yahweh”.

⁸¹Fohrer, Georg.- *Geschichte der israelitische Religion*. Walter and Gruyter, Berlin, 1969. En la página 46 escribe: “Die kannanäische Religion als Fruchtbarkeitskult kannte die im Alten Orient verbreitete sakrale Prostitution, die aus der Art und den Notwendigkeiten einer Ackerbaureligion zu verstehen ist.”

⁸²Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten I. Hosea. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIV/1*. Neukirchener Verlag, 3 verbesserte Auflage, 1976. En la página 14 habla de la probable existencia de un rito de iniciación sexual “bei dem der Gottheit die Jungfrauschaft geopfert und damit Fruchtbarkeit erwartet wird. Junge Frauen geben sich im heiligen Bezirk fremden Männern preis”.

⁸³Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. Ver las páginas 163-164 y 324-325 con sus notas.

A lo más cabe hablar de ritos de iniciación, en el que los hombres se unían con prostitutas cercanas a los altozanos del culto, y las mujeres con problemas de fertilidad o simplemente en espera de lograrla, se unían con sacerdotes o ministros de Ba'al para impetrar del dios numerosos y sanos hijos. Esto aparece no tan raramente en la Biblia (1Re 14,24; 15,12; 22,47 y 2Re 23,7); y sale incluso en Os 4,14 y en Dt 23,18s aunque sea para condenarlos y prohibirlos; pero no se prohíbe lo que no existe o está al alcance de la mano. Semejante clase de culto, dada la importancia de la fecundidad para la sociedad agrícola, explica bien la seducción que representó siempre para Israel. Por eso las viejas tradiciones lo hacen remontar al primer contacto del pueblo salido de Egipto con las tierras cananeas de Transjordania. Más concretamente se interpreta ya así el episodio de Ba'al Peor en las llanuras de Moab (Nm 25 y Os 9,10), donde se mezclan los hijos de Israel con mujeres madianitas y moabitas, y el propio vidente Balaám es condenado por responsable de esa idolatría.

En una sociedad de explotación agrícola y luchas político-militares, el número de hijos era muy necesario para atender a ambos frentes; y la infertilidad, una de las mayores desgracias de cualquier mujer y cualquier familia. Así se junta la apetencia humana con la falsa, pero atractiva, promesa religiosa. Oseas compara entonces esa relación con la de la prostituta, que se entrega por dinero o regalos: y llega a hablar de que un "*espíritu de prostitución*" ha invadido a todo el pueblo (4,12 y ya en 1,2; 2,6). Sobre este tema volveremos a la hora de entender el mensaje de Oseas sobre Yahveh, que acepta todo lo válido del culto a Ba'al, rechazando su lado oscuro y superando sus límites. Antes tocamos brevemente la experiencia matrimonial del profeta, que sin duda está a la base de su experiencia de Dios y su misericordia. De la situación social apenas nos ocuparemos, porque tampoco Oseas insiste en este punto, bien diverso en esto de su predecesor Amós.

Hoy día son mayoritarias las voces que niegan la existencia de una "prostitución sagrada", fruto de la imaginación de la exégesis europea, protestante y católica también. Más bien se dio una participación femenina en el culto, especialmente el dedicado a la diosa Ashera u otras, y puede ser que hubiera también servicios sexuales, cercanos al templo, con la finalidad de aumentar los ingresos⁸⁴ y propiciar la fertilidad de las mujeres "estériles". De hecho, Oseas

⁸⁴ Albetz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. En la página 163 supone la prostitución en el templo "no como un verdadero acto de culto, sino como una institución que

habla de prostitutas y de consagradas casi de forma paralela; pero no las identifica, como nos imponen quienes traducen “*godashot*” por “prostitutas sacras”, en vez del simple “consagradas” exigido. Como interpreta la exégeta feminista Phyllis Bird⁸⁵, y muchos otros con ella, con el empleo metafórico de la raíz *znh* no se trata para nada de “prostitución sagrada”, sino de la prostitución común como metáfora del culto idolátrico practicada por todos los israelitas. Oseas revierte el juicio social condenatorio de la prostitución contra esas prácticas culturales fomentadas por los varones israelitas, verdaderos responsables del pueblo, presentados como una mujer/esposa “prostituida” frente a un Dios fiel. Leyendo los textos de los cuatro primeros capítulos, así como de 9,1 (con *’ethan*, salario de prostituta) “debemos concluir que el Israel colectivo es personificado como mujer en cada uno de esos usos de *znh* y acusado de obrar como una mujer pública/prostituta”⁸⁶.

La utilización de la palabra “prostitución” para referirse metafóricamente a la infidelidad cultural es clara en el libro de Oseas, ya desde el primer capítulo, donde tal vez sea una glosa editorial, para unificar con el segundo. Porque en el primer capítulo el tema no es la mujer, sino una acción simbólica que tiene que ver con el nombre de los hijos, que contiene un triple nivel de lectura. Aunque Oseas utiliza 22 veces la raíz *znh*, fornicar o prostituirse, sólo en 4,14 nombra así a la mujer que ejerce esa profesión. Las demás veces usa el verbo en sentido metafórico de culto a otro Dios distinto de Yahvé. Así combate la tendencia procananea del pueblo, con su culto a Baal, que es sinónimo de adulterio; como tal es paralelo a *bgd*, adulterar (que aparece en Os 5,7; 6,7)⁸⁷. La metáfora tuvo éxito, más allá de Oseas y sus discípulos, en Jeremías, Ezequiel

trataba de procurar a dichas mujeres – evidentemente faltas de recursos- algún medio de subsistencia, a la vez que contribuían a los ingresos del templo”. Y en la nota 117 reconoce que hoy día se es más cauto y crítico en ese punto; y más aún en relacionarlo con el rito de la hierogamia, practicado en Babilonia sólo en algunos casos.

⁸⁵ Bird, Phyllis A. - “*To play the Harlot*”. *An Inquiry into an Old Testament Metaphor*, páginas 296-312 de la obra colectiva, *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Edición revisada por los editores Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, 1993, Orbis Book, y SPCK, Londres y Nueva York.

⁸⁶ Bird, Phyllis A. - *Ibidem*, página 311, nota 33. Textualmente dice: “We must conclude then that collective Israel is personified as female in each of these uses of *znh* and accused of acting like a promiscuous woman/prostitute”.

⁸⁷ *Diccionario Teológico Manual del AT (DTMAT)*, Tomo I dirigido por E. Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *znh*, en las columnas 725-727 a cargo de J. Kühlewein.

y en las obras del Deuteronomista y del Cronista, que prefieren la fórmula “prostituirse en pos de” otros dioses, lejos de Yahvé (Os 4,12 y 9,1).

Lo que parece extraño es que en la época de Oseas aún vayan los israelitas a prácticas de culto paganas, y no sea más bien una manera metafórica de condenar el culto de altozanos, con sus tonos de ritos de fertilidad ciertamente; e incluso con la presencia de una contraparte femenina, como eran los cipos o *ashera*, junto a la estela o *masseba* dedicada al dios masculino, invocado como Baal o Yahvé, lo mismo que ocurría en el culto oficial de Betel (y acaso en Samaría) con el becerro instalado allí desde el tiempo de la división del reino por obra de Jeroboán. En cambio, parece cada vez más cierto que la pretendida “prostitución sagrada” no está ni en Oseas, ni en el culto a Baal ni en todo el ámbito del culto siropalestino conocido. Más bien ha surgido en la mente de ciertos exégetas europeos, incluso con ciertos ribetes de puritanismo. Hoy día se niega que haya existido nunca dicha prostitución sagrada, sin por eso negar la presencia de culto sexuado en torno al yahvismo popular, con una Ashera al lado de Yahvé, y posiblemente también, como acusa Oseas en 4,11-12, de prostitución corriente en torno a los santuarios locales, tal vez como medio de sustentación de las propias prostitutas y del mismo santuario y culto⁸⁸.

Frente a la postura radical del legendario profeta Elías, que opone a Yahvé y Baal, a pesar de que él mismo apela al rayo y a la tormenta como signos de la presencia de Yahvé, Oseas aparece como mucho más capaz de un **auténtico sincretismo** religioso. En efecto, no sólo afirma que es Yahvé el dador de la lluvia y autor de la fertilidad de los campos (Os 2,10; 2,23s; 4,3; 6,3) sino que se presenta también como el Esposo del pueblo, a pesar de resultarle una esposa infiel (sobre todo en los capítulos 1,2 y 3); y especialmente apunta a la fertilidad humana, pues por él se da o no se da el “fruto” del vientre, los hijos e hijas del pueblo (Os 2,25; 4,6; 9,12.16; 11,1ss; 13,13ss; 14,9). Aquí nos encontramos con un par de metáforas mayores de la relación de Yahvé con su pueblo, sobre las que volveremos más adelante; pues el sincretismo llega aquí a una creatividad teológica novedosa, que va a influir en el resto del lenguaje bíblico hasta el Nuevo Testamento. Por otro lado, más que mera naturaleza, se trata aquí de la naturaleza humana; mejor, de las personas humanas, que superan lo natural para abrirse al campo de la libertad y responsabilidad, al ámbito de la historia.

⁸⁸ Coincidiendo con Albertz, o.c. en su hipótesis de la existencia de una prostitución en torno a los santuarios, aunque no se trate de ninguna “prostitución sagrada” precisamente.

Nuestro profeta presenta a Yahvé mucho más como Señor de la historia que como mero Dueño de la naturaleza, sin dejar de lado este aspecto.

II.3 Los ídolos culturales y los ídolos del poder y de las armas

Como es bien sabido, el Deuteronomista condena toda la historia del reino del Norte, ante todo por motivos religiosos. Trata de convencernos de que, con Jeroboán, se inició no sólo un cisma político, sino una perversión religiosa, al promover el culto, no a Yahvéh, sino a Ba'al o incluso a los Ba'ales, bajo la figura de los "becerros de oro", que hizo instalar en Betel y en Dan, las fronteras sur y norte de su reino (1Re 12,26-33). Este "pecado de Jeroboán" motivará el juicio negativo que va a extenderse a todos los reyes de Israel. Aunque históricamente sea erróneo, prevalece en el AT esa visión, y hasta pareciera que nuestro profeta la fomentó. Oseas 8,4-6 dice que a Dios le repele el becerro de Samaria, porque es mera hechura humana, ídolos que se han hecho; con lo cual parece referirse a la prohibición de imágenes del Decálogo. Más tarde, Os 13,1-2, condena el haber hecho imágenes fundidas, que son ídolos inventados, obra de artesanos. Finalmente, en la confesión de culpa de Os 14,4, el profeta le pone en la boca al pueblo la promesa de que "ya no llamaremos más Dios nuestro a las obras de nuestras manos".

Pudiera tratarse de relectura deuteronomista del libro profético; pero no deja de estar clara la condena del culto ejercido en Betel y en todo el reino del norte; aunque los Becerros⁸⁹ no fueran más que la peana de Yahvéh, como lo era el arca en Jerusalén. Si lo unimos a las otras prácticas que se atribuyen a dicho culto en el libro de Oseas (explotación del pueblo, engaño y mentira, y tal vez hasta prostitución sagrada o relacionada con los lugares sacros), no es de extrañar la condena de idolatría que lanza contra él. En efecto, se trata de un dios que necesita víctimas humanas, al que incluso parece que le sacrifican hombres (13,2)⁹⁰; pero sobre todo, el clero vive de la avidez cultural del pueblo,

⁸⁹ Simian-Yofre, Horacio escribe que Oseas elige la palabra 'egel = "becerro" en plural, con un propósito crítico ante el culto de Betel, sea a Yahvéh, sea a Ba'al, que el pueblo sencillo podía acabar idolatrando. La ve unida al empleo de "ídolos" en Oseas, que es de mano redaccional deuteronomista. O.c., pp. 211-215

⁹⁰ La traducción probable, que la BJ o la NBE evitan, es "Los sacrificadores de hombres veneran (besan) toros" (Simian-Yofre) "Die Menschen opfern, küssen Kalber" (Wolff). Se refiere tal vez al sacrificio de los niños primogénitos, ofrecidos a las divinidades de la fertilidad,

en los altozanos y árboles sacros (4,7-14). A esta preferencia popular, fomentada por el clero ignorante o protervo, de los cultos de fertilidad (aunque fueran dirigidos a Yahvéh) sobre el auténtico culto exigido por el Dios ético de la justicia y la misericordia, le llama Oseas preferencia de la Ignominia sobre la Gloria divina (4,7 y 18). Buscar la vida en cultos sexuales es una reducción de tantos otros aspectos humanos, como la atención a los débiles (el huérfano y la viuda, como símbolos), de los que la fe bíblica afirma que son objeto de la atención preferente de Dios⁹¹.

Hay, sin embargo, otro tipo de idolatría apuntada en Oseas, quizás no con la fuerza que se le da en otros textos bíblicos, proféticos o no; pero que, por ser de las más antiguas denuncias, tienen todo el peso de la intuición inicial. Se trata del culto al poder de los reyes y los imperios; unido a la confianza puesta en el poder de las armas, carros y caballos de combate, fuerza y poderío militar. Ya en la glosa de Os 1,7 dice Dios que no va a salvar a Judá “con arco ni espada ni guerra, ni con caballos ni jinetes”, ya que acaba de condenar la violencia ejercida por la revolución de Jehú (1,4-5) y luego va a condenar la lucha política interna, con sucesión de magnicidios, poniendo reyes sin contar con Dios (7,7 y 8,4). Tal vez, en la “doble culpa” de Guibeá (10,10), se aluda a la violencia sexual y violación de la concubina del levita y a la mala solución que fue la búsqueda de la monarquía para superar esas luchas fratricidas que allí se agravaron⁹². Pero todo esto podría ser sólo la condena de la violencia reinante, que con tanta fuerza subraya Oseas, al poner como el pecado por antonomasia de Israel, no tanto el adulterio, el robo, la mentira o el perjurio, sino sobre todo el “asesinato y violencia, sangre que sucede a sangre” (4,2); pues no sólo en la lejana Galaad, sino que en el mismísimo camino de Siquén asesinan los sacerdotes (6,9).

En cambio, el profeta se opone decididamente al recurso de las alianzas con el Imperio Asirio, con el “rey de reyes”, al que acudieron Israel y Judá, o al apoyo en el Imperio Egipcio que era la alternativa buscada por otros (5,13; 7,11; 8,9-10; 12,2). Niega que el poder imperial sea capaz de salvar o curar a Efrain;

simbolizadas en el Toro. Pienso que hay que quedarse con las formulaciones de Wolf como las más ajustadas teológicamente.

⁹¹ Cabe decir que el “dogma central” del Salterio, y de otros textos bíblicos, por no decir de todo el AT, es que “si el afligido invoca al Señor, Él lo escucha y lo libra de sus angustias” (Sal 37).

⁹² Ver la nota correspondiente de la Biblia de Jerusalén y muchos otros comentarios.

más bien le quitan su fuerza y lo devoran con los fuertes tributos impuestos en esas alianzas políticas. Sabe también por experiencia que el poder de los reyes es incapaz de salvar al pueblo y más bien entiende que la monarquía ha sido como un castigo de Dios de principio a fin (10,3; 13,10-11). Pero, sobre todo, en la confesión final de culpa que pone en boca de Efraín, el profeta sitúa en paralelismo con la idolatría el rechazo del “montar a caballo”, que es la confianza puesta en la fuerza militar más poderosa del momento, la caballería y los carros de combate, como apuntaba ya la glosa de 1,7. Oseas compara la actitud de la dirigencia que busca las alianzas con los poderes político-militares con la de la mujer que busca a sus amantes, símbolo del culto a Ba ‘al o -lo que viene a ser lo mismo- del culto baalizado a Yahvéh.

Cabe afirmar que Oseas descubre el fondo idolátrico que hay en la confianza puesta en las potencias imperiales, sobre todo la de Asiria en ese momento; o más concretamente aún, en el poder militar de carros y caballos de guerra “quintaesencia del poderío guerrero”; con lo cual pone ahora en la boca del pueblo “la confesión original de Israel en el único poder salvador de Yahvéh, que asiste a los desvalidos”⁹³. Son estos nuevos ídolos los que “han suscitado en el pueblo confianza, afecto, veneración. Han ocupado el puesto de Dios, pretendiendo ofrecer algo que no estaba en sus manos. Por eso hay que renunciar a ellos para mantenerse fieles al Señor”⁹⁴. Tal vez es justo decir que es una idolatría más grave que el culto a los Baales y Asheras, porque afecta a toda la vida, y no sólo a la fertilidad de campos y ganados. Cuando el pueblo pone su confianza en los imperios, los convierte en ídolos. Frente a esta idolatría del poder y las armas resalta mejor la profunda imagen de Dios que nos da Oseas, centrándose en sus entrañas de misericordia.

III. Las metáforas fundadoras de la nueva imagen de Dios en Oseas

III.1. El Dios de la historia, desde el pasado hasta el presente y el futuro

En la época de Oseas las tradiciones del éxodo y de la estadía en el

⁹³ Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheten 1, Hosea*. Textualmente: “*Streitwagentruppen (nicht Reiterei) sind Inbegriff der kriegerischen Macht*”. Rechazando esa idolatría vuelve a la “*Urbekennnis Israel zur alleinigen Helfermacht Jahwes, der den Hilflosen beisteht*”. Página 304.

⁹⁴ Sicre, José Luis, *Los dioses olvidados*, página 49

desierto se mantenían vivas en el reino del Norte, aunque no tuvieran igual vigencia en Judá, centrada en las tradiciones propias de elección de Sión como lugar de su presencia y de la dinastía davídica, como la del “Siervo de Yahvé” monárquico, que arrancarían con la profecía de Natán (2Sa 7,1-29). En el Norte esas tradiciones eran la clave de comprensión histórica y de juicio religioso y político de un grupo significativo de israelitas, entre los que no estaban solos los profetas, sino que incluía a grupos levíticos, sacerdotes y discípulos de unos y otros, que escuchaban y creían en sus palabras y practicaban un culto a Yahvé, en oposición a las divinidades cananeas o al modo baalizado de entender a Yahvé.

Tenemos tradiciones que se remontan más atrás, pero están reelaboradas por la mano del autor de la Historia Deuteronomista, que bien puede ser de esta misma época en su primera fase, aunque se sirva de materiales antiguos. Entre ellas están en primer plano las del profeta Elías, que viene presentado como campeón de un yahvismo intransigente frente al “sincretismo diplomático” de Ajab con su esposa sidonia Jezabel, que dan culto también a Baal, y sin duda a la Astarté de los sidonios (1Re 11,5. 33 y 2Re 23,4.13). En el libro de Oseas entramos en contacto con tradiciones de la época patriarcal, posiblemente previas a las que conocemos por los relatos del Génesis, sobre todo en lo referente a Jacob, que es presentado más críticamente y en fuerte contraste con la figura de Moisés, visto como profeta. Además del Dios del éxodo y del desierto, Oseas conoce tradiciones de la entrada en la Tierra, a ambos lados del Jordán y del establecimiento de la monarquía. Y esta perspectiva histórica se prolonga hasta el momento presente y se abre al futuro.

III.1.1. El Dios de los padres y el Dios que hizo subir a Israel de Egipto

Oseas conoce al Dios de los patriarcas, sobre todo al de Jacob. Conoce las leyendas de Sodoma y Gomorra, que cita con otros dos nombres de la pentápolis desaparecida, Admá y Seboyim, todas ligadas a la figura de Abrahán en el libro del Génesis (Gn 14,2.8 y capítulos 18-19). Es importante notar que en su breve referencia a ellas, no aparece un Dios castigador con terremoto destructor, sino que experimenta en sus entrañas esa misma conmoción (11,8 empleando el mismo verbo que utiliza el relato de esa catástrofe Gn 19,25 y Dt 29,22). Es una visión distinta de Dios, que es capaz de superar su reacción, venciendo la tendencia punitiva de su justicia, para acabar triunfando del mal con su misericordia que perdona, “*porque soy Dios, no hombre*” (11,9). Así

está en continuidad con la imagen de Dios que aparece en el resto del libro. No quiere decir que no sea un Dios de justicia y no mantenga su juicio condenatorio y sus exigencias éticas. La prueba mayor está en su preferencia por Moisés y la cadena de profetas a la mera descendencia del patriarca Jacob, que no se niega pero se encuentra superada por aquella. Aunque conoce las tradiciones del patriarca Jacob, desde la suplantación de Esau (12,4) hasta sus años de trabajo en Arám por amor a Raquel (12,13), pasando por el encuentro con Dios en Penuel y Betel, no es el testigo decisivo de Dios, sobre todo si no “*observa amor y derecho y espera en Dios siempre*” (12,7).

La referencia al Dios del éxodo es la más reiterada en nuestro autor, sin duda porque se trata del momento fundacional del pueblo y de su relación peculiar con Yahvé. Aparece ya en 2,17, con “*el día en que subía del país de Egipto*”, utilizando el verbo ‘*lh*’, más antiguo que el *ys*’ utilizado preferentemente después por toda la corriente Deuteronomista⁹⁵. Lo mismo ocurre en 12, 14, donde se señala la mediación de Moisés en esa subida, añadiendo el cuidado de Dios por su pueblo. En esta última parte se repite con insistencia, tanto en 11,1 como en 12, 10 y todavía en 13,4 que desde entonces el Yahvé que los llamó es su Dios, enfatizando el Yo divino. En el primer pasaje va unida la acción liberadora de Yahvé a su amor por su pueblo, presentado como su hijo pequeño, imagen sobre la que volveremos. Algunos quieren ver una disputa entre ambos orígenes de Israel: el de los que subieron de Egipto y el de los que siempre estuvieron en Palestina, según la manera actual de entender la historia, más allá de la visión unitaria del Deuteronomista⁹⁶. No creemos que ese problema se dé en Oseas, que admite ambas cosas, aunque dándole la preferencia al Dios manifestado a Moisés desde el país de Egipto.

⁹⁵ Wijngaards, J.- *hwsy’ and h’lh a twofold approach to the Exodus*“. En la revista VT 15 (1965) 91-102 El autor repasa todos los textos en que ambos verbos se refieren al éxodo, mostrando que los más antiguos son los que utilizan el hifil de ‘*lh*’; luego se prefirió el de *ys*’. El verbo *ys*’ en hifil, se traduce por hizo salir o sacó de Egipto; es la frase más extendida y utilizada por el Deuteronomista hasta convertirse en el término técnico y teológico por antonomasia. El otro es el verbo ‘*lh*’, también en hifil, que significa hizo subir de Egipto y es la más arcaica sin duda, pues aparece en los profetas Amós 2,10; 3,1; 9,7; Mq 6,4 y en Os 12,14; o en textos antiguos como Jos 24,17; Jue 2,1 y; 1 Sa 8,8; 10,18; 12,6 y 2 Sa 7,6.

⁹⁶ De Pury, Albert.- *Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco*. En Estudios Bíblicos 52 (1994) pp 95-131. Hoy no se cree en un Yavista (J) salomónico, sino posterior al siglo VIII, o incluso al mismo exilio. Por tanto, el Pentateuco halla su forma canónica en el destierro o después. Sólo el Sacerdotal (P) unifica

Se ha supuesto que las tradiciones del éxodo, tal como aparecen en Oseas, no sólo son las peculiares de las tribus josefitas y del reino del Norte, sino que estarían en oposición a las tradiciones del Sur, sobre la elección de David y su dinastía, así como la de Jerusalén como sede de la presencia terrenal de Yahvé. Fuera de la frase que anuncia la búsqueda de “*David su rey*” (3,5) que se comprende mucho mejor como glosa redaccional judaíta, posterior al profeta, Oseas no sabe nada de esas tradiciones; pero tampoco se dice que las niegue o rechace. Cuando los escapados de la catástrofe de Samaría, antes y después del 722, lleven a Jerusalén las tradiciones del Norte, junto con las palabras de Oseas, ambas serán aceptadas en el Sur, y formarán siempre parte de la herencia común del todo Israel, de que hablan el Deuteronomista y los profetas posteriores. Si los textos de 2,1-4 y 11,10-11 fueran del profeta histórico, no cabe dudar del sueño de unidad de todo el pueblo que le anima; pero, aunque sean glosa de discípulos, confirman esa confluencia de tradiciones.

En los otros dos pasajes reitera que desde entonces ha sido su Dios, el Dios de la alianza que está a punto de romperse ahora, según 1,9; porque Israel no cumple ese mandato primordial de “*no conocer otro Dios fuera de Mí*” que se parece al de Ex 20,2s o Dt 5,6s. El ataque de Oseas al Becerro de Betel (8,5-6; 10,5) y a las imágenes idolátricas (4,17; 8,4; 11,2; 13,2 y 14,9), así como al culto a otros dioses fuera de Yahvé (3,1 y los amantes y baales) supone la vigencia de otros mandamientos de la primera tabla, aunque no sabemos cuándo empezó a existir el aniconismo último. Si ya se conocía alguna fórmula de alianza, como la que aparece en tiempos de Jeremías y Ezequiel: “*Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo*”⁹⁷, no cabe duda que la frase explicativa del nombre del tercer hijo se acerca a ella: “*porque ustedes no son mi pueblo ni Yo soy para ustedes El que soy*”, que algunos manuscritos griegos leen como “*ni Yo soy su Dios*”(1,9). Por otro lado, aunque no existiera ya un Decálogo o no fuera como el actual, en Os 4,2 se citan prácticamente todos los mandatos de la segunda tabla, con énfasis en el tema de la violencia; y en 4,6; 6,7; 8,1 y 12 se habla de la Ley (*Torah*) de Yahvé y de su Alianza (*Berit*).

tradiciones patriarcales y las del Éxodo en paz, pero no la tradición deuteronomica (D). Oseas 12 alude a ambas tradiciones, pero en contraste; y parece más original que el Génesis “*puesto que no se ve cómo un material tan particular y tan rico como el libro de Os -especialmente en el plano de la lengua y de las metáforas-podría explicarse como una simple variante suplementaria de la teología deuteronomista*” (100).

⁹⁷ Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 36,28; 37,27.

El cuidado de Dios se extiende a toda la marcha por el desierto, presentado como la etapa en que no sólo Dios se preocupa de su pueblo, sino que el mismo pueblo le responde o corresponde en obediencia y fidelidad, logrando ese "encuentro" y alianza amorosa, que ahora está a punto de romperse. Esta idealización de la marcha por el desierto va a continuar en Jeremías (2,2) pero en Oseas se dan ya todos los elementos: la llamada de Dios (11,1-2), su atención y cuidado (11,3 y 12,14), el conocimiento pleno (13,5), el hablarle al corazón para lograr su aceptación amorosa (2,16-17), el hacerle morar en tiendas y hablarle por medio de profetas en la tienda del encuentro (12,10-11 y 14). Por esa idealización del desierto, Oseas presenta a Dios ofreciendo para el futuro una nueva oportunidad para el pueblo, en una nueva relación amorosa, como él mismo ha experimentado con su esposa infiel (2,16-25 y 3,1). Bien pronto, sin embargo, apenas se asentaron en las llanuras de Moab, empezaron las infidelidades de Israel, al irse en pos del Baal de Peor (9,10 y quizás 5,2) como se narra en Números 25,1-2. Tras el paso del Jordán, continúan las infidelidades, esta vez en el valle de Akor, cerca de Jericó (2,17) como recuerda Josué 7,24-26. Hay que oír también una referencia al éxodo en los pasajes en que amenaza con una vuelta a Egipto, que puede ser más simbólica que real, para indicar un fracaso de la historia pasada y la necesidad de un nuevo comienzo, tras ese retorno a la esclavitud previa a la gesta liberadora de Dios por Moisés⁹⁸.

Después de esto, la memoria histórica de Oseas salta hasta los inicios de la monarquía. El primero sería esa enigmática frase negativa en que Dios afirma que "*rey en mi cólera te di y te lo quito en mi furor*" (13,10), que puede referirse exclusivamente a la casa de Israel o al último rey Oseas. Parece mejor relacionarlo con toda la etapa monárquica, pues apunta al momento en que el pueblo pidió un sistema monárquico: "*dame rey y príncipes*", como se narra críticamente en el libro primero de Samuel (8,5,22). También parece referirse a los inicios de la monarquía con Saúl, aunque no lo nombre, en su alusión a la "doble culpa" de Guibeá (9,9 y 10,9), donde se apunta a la guerra civil intertribal por el abominable crimen de Benjamín (Jueces 19) y a la falsa solución de establecer un rey con Saúl de Guibeá en Gilgal (9,15; y el citado

⁹⁸ Puede tratarse de símbolo y no realidad, ya que el imperio opresor en esos años es Asiria; pero el profeta ve ahí una "*vuelta a Egipto*" (8,13; 9,3; 11,5) un retornar a la época previa a la liberación de Egipto. Al quedarse en amenazas, es obvio que su realización no ha tenido lugar aún cuando Oseas proclama su mensaje.

13,10-11). También es recordada la monarquía en todas las referencias al Becerro de Betel, establecido por el separatista Jeroboán, dando pie al falso culto a Yahvé que pervive en su época (8,5-6; 10,5 y 13,2). No se condena aquí el lugar de culto que es Betel, procedente de la época patriarcal (12, 5), sino específicamente el Becerro colocado allí por Jeroboán, como se narra en el libro de los Reyes (1Re 12,26-30). Aunque históricamente fuera un gesto religioso y políticamente necesario y correcto, poco a poco se fue volviendo una trampa para la concepción ortodoxa de Yahvé.

III.1.2. *El Dios de la historia reciente y el Dios que abre el futuro*

Acercándose al momento presente, la memoria histórica de Oseas recuerda la revolución sangrienta de Jehú, llevada a cabo para acabar con la dinastía de Omri y con su sincretismo religioso por culpa de las alianzas políticas, que se ha calificado como “sincretismo diplomático” (1,4 relacionado con el largo relato de 2Re 9-10). Algunos piensan que no se trata de una condena de la revolución de Jehú, que en su momento fue apoyada por los grupos proféticos en torno a Elías y Eliseo, y significó una decidida opción política por el yahvismo exclusivo, frente a ese sincretismo de los omridas. La frase significaría sólo que iba a seguir una etapa de magnicidios y usurpaciones de la monarquía, como efectivamente ocurrió⁹⁹. Claro que Oseas condena también esos

⁹⁹ Irvine, Stuart A.- *The Threat of Jezreel (Hosea 1,4-4)*. En la revista “Catholic Biblical Quarterly” 57 (1995) pp.494-503. Señala que hay una doble amenaza simbólica en el nombre del primer hijo, Yizreel: “visitaré la casa de Jehú por la sangre (derramada) de Yizreel” y “pondré fin al reino de la casa de Israel”, dentro de poco. Supone que la historia de Jehú se escribió en los últimos años de Jeroboán II, ante la crisis de Rezin de Damasco y de Pecaj en Galaad. La amenaza de Oseas “*would have tried to counter such propaganda by claiming that Yahweh has always viewed Jehu's rise to power as a punishable sin and so had never approved of the dynasty*” (500) Aunque *mamlakut* signifique reino o dominio, es difícil ver que Os anunciase ya su final el 750, pues quedan 25 años o más. Si es glosa posterior, menos aún se explica la inexactitud. Opina que significa “*the extended kingdom of Israel would come to an end and the house of Israel would consist of little more than the hill country of Samaria*” (502), pues Rezin le quita a Jeroboán sus conquistas en Galilea y Tranjordania, que señala Amós. Teglatfalasar el 732 le quita esas regiones a Siria y ya no a Israel. Concluye que la fecha es el 750, la función es oponerse a la propaganda oficial. Por mi parte, hago notar que ese “dentro de poco” se refiere sólo al final de la casa de Jehú, que efectivamente ocurrió pronto (746). El fin del reino de Israel pudo añadirlo el mismo profeta años después, cuando podía atisbarse el peligro de Samaria (14,1), o sus discípulos y editores cuando compusieron el libro.

magnicidios y esas usurpaciones, que se realizan durante su mismo ejercicio profético; así aparece en la frase "han puesto reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo Yo" (8,4; 7,1-7 y acaso 10,4 y 15). Pero es difícil ocultar el sentido obvio de la frase, aunque sea contraria al apoyo profético previo. Oseas es un campeón del yahvismo puro, frente al culto a Baal y otros dioses, y frente a toda baalización de Yahvé; pero eso no quita su repulsa mayor de la violencia como rasgo divino, como señalaremos. Dentro de la historia reciente entra también la búsqueda de alianzas con los imperios del momento, Asiria y Egipto, que vimos anteriormente¹⁰⁰.

Aunque prácticamente todo el libro de Oseas trata de su momento histórico, y ya los tres primeros capítulos se refieren a ello con la acción simbólica de los nombres de sus hijos y con el uso de la metáfora matrimonial para hablar de las relaciones de Dios con Israel, podemos decir que en la segunda parte, desde el capítulo 4 hasta el 9 o incluso el 13, se refiere al presente. Por eso en ellos salen los líderes responsables de la situación de violencia y falso culto, de confianza en el poder de los imperios y de las armas de guerra, que son los sacerdotes y jefes del pueblo. Aquí se habla de la guerra siro-efraimita y de la búsqueda de alianzas con Asiria y Egipto (5,8-15 y 7,8-16); poco después se tratan las diversas conspiraciones y magnicidios que se sucedieron en los últimos lustros del reino de Israel (7,1-7 y 8,4). También aparece aquí por vez primera la unión de alianza y ley, para denunciar su incumplimiento por parte de Israel (8,1); y el resto del capítulo bien puede leerse como una explicación de esa ruptura de la alianza, con el fracaso consiguiente.

En este capítulo octavo se unifican con especial vigor la idolatría del toro o becerro de Baal, el culto de Yahvé baalizado y la política equivocada e idolátrica de alianzas; porque el rey y el sistema monárquico son los mayores responsables de semejante estado de cosas. Aunque hable del Becerro de Samaría no es que hubiera otra imagen del Toro allí, distinta de la de Betel; más bien "el toro de oro es llamado becerro de Samaría para indicar que es creación del rey, no de Dios. "La corrupción del culto y las maquinaciones políticas están entrelazadas en el oráculo profético, porque ambas son producto del gobierno corrupto de Samaría"¹⁰¹. Por eso Israel "volverá a Egipto" (8,13 repetido en 9,3 y 11,5. Ver también

¹⁰⁰ Ver el apartado 1.2 Historia y política en la época de Oseas.

¹⁰¹ Gnuse, Robert. *Calf, cult and king: the unity of Hosea 8, 1-13*. En la revista "Biblische Zeitschrift", 26 (1982) páginas 83-92. La cita textual está en la página 91: "The golden bull is

9,9.17; 10,10.14s; y 11,6), es decir, al exilio y a la misma situación de esclavitud que allí experimentó. Se trata del castigo divino por esa ruptura; pero, más que reacción airada de Dios, es consecuencia de las propias obras del pueblo. Sobre todo es también una vuelta al punto cero, y una posibilidad de un nuevo comienzo con un nuevo éxodo.

Este nuevo comienzo, posible tras el fracaso anunciado, es lo que se apunta claramente en 11,10-11, aunque parece tratarse de una glosa posterior de los redactores del libro: "*En pos de Yahvé marcharán, Él rugirá como un león; y cuando Él rija, los hijos vendrán azorados de Occidente, azorados vendrán de Egipto como un pájaro, como paloma desde el país de Asiria; y Yo les asentaré en sus casas –oráculo de Yahvé*". Lo mismo viene a decirse en otro texto sospechoso de ser glosa, o al menos de haber sido retocado por los discípulos: "*Después volverán los hijos de Israel; buscarán a Yahvé su Dios y a David su rey y acudirán con temblor a Yahvé y a sus bienes en los días venideros*"(3,5)¹⁰². Pero, como dijimos al tratar de la composición del libro de Oseas, no toda apertura al futuro puede declararse obra redaccional, pues esa misma apertura está también en textos largos que seguramente se deben al profeta: 2,16-25 al inicio de su mensaje, pero a la vez como núcleo del esquema concéntrico; y volverá a apuntar al final en 14,2-9, como colofón de todo su mensaje, colocado también con esa finalidad por la mano de los redactores.

El señorío de Dios sobre toda la historia humana, centrada para el profeta en Israel, aparece no sólo en que es un Dios que no actúa como reacción previsible a la conducta humana, sino también en la continua y nueva posibilidad de futuro que deja siempre abierta. Ya en la primera parte, el final no es la trágica ruptura de la alianza representada por el nombre del último hijo "No-mi-pueblo", sino que a renglón seguido se anuncia que se llamarán "Hijos-de-Dios-vivo" y la "No-compadecida" será de nuevo "Compadecida" (2,1-3). Y la vuelta a Egipto, amenazada varias veces y que efectivamente se cumplió, será

called calf of Samaria to indicate it is the king's creation, not God's. Corruption of cult and political machinations are tightly interwoven in the prophet's oracle, for both are products of a corrupt government in Samaria".

¹⁰² Los argumentos para afirmar el carácter redaccional de estos textos, además del tono postexílico general, son, por ejemplo, el uso positivo de la metáfora de Dios como león en un sentido positivo, en 11,10; o la de rocío en 14,6, cuando en los textos auténticos se emplean con valor negativo. Y en el caso de 3,5 el nombre de David, al menos, no se explica bien en boca de Oseas. Ver por ejemplo Wolff, o.c., páginas 80 y 263 o bien Simian-Yofre, o.c., páginas 61, 152 y 171s.

transformada en un retorno del exilio (11,11 frente a 8,13; 9,3 y 11,5); y en una vuelta al desierto, para un nuevo comienzo y una nueva etapa matrimonial, con una dote inmensamente superior a la anterior, que llevará a un “conocimiento de Dios”, que Oseas ha denunciado como ausente (2,22 frente a 4,1 y 6,3). Finalmente, incluso más allá del trágico final de Samaria, el profeta anuncia de parte de Dios un amor gratuito de Yahvé, que le permite a Efraim dar los frutos que no ha logrado dar antes (14,5ss). El futuro de la historia está abierto, porque Dios así lo mantiene con su amor fuerte y fiel, por encima de los fallos humanos.

Toda esta memoria histórica tiene a Dios como autor principal, aunque siempre aparecen los hombres como actores libres y agentes necesarios de los acontecimientos; desde el profeta Moisés, hasta el pueblo que exige rey, y los crímenes de los diversos actores históricos. Sin embargo, parece acentuar la presencia de Dios en el momento original del nacimiento del pueblo y en los primeros años de una idealizada fidelidad, en sus referencias al éxodo y al desierto. Después parece predominar la parte humana, llena de fallos desde el principio del establecimiento en la tierra y culminando en esas luchas violentas por el poder, que llenan la tierra de sangre; a la vez que se pone la confianza en el poder de los imperios y sus ejércitos, con esa búsqueda de alianzas políticas y armamentismo militar, que es una idolatría paralela. Oseas se opone a ellas, sabiendo que incluyen culto a “dioses extraños”, desde la época de Salomón hasta la reciente del mismo rey Ezequías de Judá, copiando el altar de los asirios en Damasco (2Re 16,10-18). Con esto entramos en el tema de la alianza, que en Oseas ocupa un puesto especial, por estar ligado a sus experiencias personales tanto o más que a las sociales y políticas. Por eso lo vamos a tratar en conjunto con las otras metáforas decisivas para la imagen de Dios que nos ofrece¹⁰³.

Aunque el Dios de la historia ocupe un puesto tan importante en Oseas, sólo es parte de una tradición previa que él transmite y continúa; pero no es lo propio y original de su mensaje. Como ya apuntamos arriba, algunos sospechan que Oseas quiere contraponer las tradiciones de Yahvé, Dios de la historia, que arranca con Moisés y la gesta del éxodo de Egipto de las tribus josefinas, a las tradiciones patriarcales, con el Dios del padre encargado de la tierra y la descendencia, más propias de las tribus palestinas¹⁰⁴. En la larga referencia al

¹⁰³ Ver los apartados III.2.2 a continuación.

¹⁰⁴ De Pury, Albert.- *Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco*. En *Estudios Bíblicos* 52 (1994) pp 95-131. Hoy no se cree en un

patriarca Jacob del capítulo 12, casi similar a la que tenemos en el Génesis, se respeta su carácter de antepasado ciertamente. Una prueba de ello es la referencia a Betel como el lugar en que Dios habló "con nosotros" (12,6) y no sólo con el Jacob histórico. En cambio, el Jacob que huye a Arám y trabaja por una mujer, queda por debajo del Moisés quien, como profeta, cuida del pueblo que Yahvé ha hecho subir de Egipto (12,13-14). No creo que sea un caso único el de Oseas; pues, aunque el Deuteronomista y el Sacerdotal hayan presentado ambas tradiciones como un "continuum" histórico sin mayores problemas, no parece que las igualen tampoco en valor, dado el peso de Moisés y sus leyes a lo largo de todo el Pentateuco. Lo cierto es que Oseas habla de Jacob en el contexto de una disputa (*ryb*) contra la mentira del patriarca histórico que continúa en su actual descendencia (señalada como cananea y amiga de explotar en 12,8).

Por otra parte se ha escrito que Oseas habría considerado la tradición del éxodo como un "acontecimiento tipológico", susceptible de repetirse a lo largo de la historia del pueblo, como él mismo ha experimentado con su esposa y con la situación contemporánea de Israel. Por eso hace un "midrásh tipológico" en el capítulo 2 y 12, y hablando de un nuevo "la llevaré al desierto" y de "te haré morar en tiendas" (2,16 y 12,10). Lo mismo habría hecho Amós, a pesar de reconocer su carácter histórico, puesto que para él "no era un suceso histórico-teológico único, sino más bien una rutina divina, el transferir naciones de una tierra a otra" (Am 9,7)¹⁰⁵. Aunque hay parte de verdad en estas observaciones, no parecen del todo iluminadoras de los textos y su alcance, porque lo tipológico no anula lo histórico, sino que más bien lo supone, como pasa con el midrásh de base histórica. Por lo demás, su iterabilidad muestra una coherencia en el plan de Dios a lo largo de los siglos, y no una "rutina divina".

Yavista (J) salomónico, sino posterior al siglo VIII, o incluso al mismo exilio. Por tanto, el Pentateuco halla su forma canónica en el destierro o después. Sólo el Sacerdotal (P) unifica tradiciones patriarcales y las del Éxodo en paz, pero no la tradición deuteronomica (D). Oseas 12 alude a ambas tradiciones, pero en contraste; y parece más original que el Génesis "puesto que no se ve cómo un material tan particular y tan rico como el libro de Os -especialmente en el plano de la lengua y de las metáforas- podría explicarse como una simple variante suplementaria de la teología deuteronomista" (100).

¹⁰⁵ Hoffman, Yair. - *A north israelite typological myth and a judean historical tradition: the exodus in Hosea and Amos*. En la revista "Vetus Testamentum" XXXIX, 2 (1989) pp.169-182. La cita textual está en la página 181 y dice así: "it was not a unique historical-theological event, but rather a divine routine, to transfer nations from one land to another". Hablar aquí de "rutina divina" suena tan chocante como el famoso "pardonner c'est son métier" atribuido a Dios por el escéptico anticlerical Anatole France.

Si Oseas generaliza la experiencia del éxodo, es porque ha descubierto más hondamente las entrañas del Dios que guía la historia humana. Como todos los profetas se ocupa de la política y del porvenir político, junto con una teología política basada en la elección y la alianza. Desafían la política desde la fe; pero ésta es liberadora porque libra al creyente “de la angustia de un *fatum* oscuro, para colocarla a la luz de un plan de Dios, de un sentido de la historia, de una realización de promesas”¹⁰⁶.

III. 2. 1. Empleo enfático del Yo de Dios en Oseas: un Dios personal y familiar

La teología de Oseas se puede desdoblar en dos aspectos o perspectivas, la suya y la del mismo Dios, aunque es claro que siempre se trata de la misma automanifestación de Dios por medio de su portavoz. Porque, efectivamente, Oseas utiliza como pocos el lenguaje directo, haciendo a Dios decir cosas esenciales de su intimidad o, mejor, de su postura ante su pueblo. De las 23 veces que usa el pronombre personal de primera persona, ese “Yo” es casi siempre el de Dios. Sólo quizás en 2, 4 y en 3, 3 el yo se refiere al mismo Oseas, en disputa despechada con su esposa Gomer; pero, en seguida, el Yo es el de Yahvé, que da el trigo, vino y aceite a su pueblo, y lo va a llevar de nuevo al desierto, para hablarle al corazón (2,10.16); y en los restantes dieciocho casos siempre se trata de Dios mismo. Tal vez el uso más doloroso es el primero, donde niega ser ya el Dios de su pueblo (1,9). Por el contrario, en el empleo último de 14,9 el profeta reitera dos veces el Yo de Dios mismo que responde y mira a Efraín, y que es un Ciprés siempre verde, gracias al cual Efraín tiene fruto. Los dos verbos (ver y atender) se relacionan también con otra idea profética, que aparece más clara en Is 1,15 y 6,9s: frente a la actitud del pueblo que no quiere ver ni oír lo que Dios dice, cayendo en la ceguera y sordera autodestructiva, Dios no reacciona como el destinatario de su mensaje, sino que lo mira y atiende.

Unas veces el Yo divino amenaza con rechazar (4,6) castigar (5,2) ser carcoma o polilla, y hasta león o cachorro que desgarrar y arrebatara

¹⁰⁶ Ramlot, Léon, en la voz *Prophetisme* del DBS, Tomo VIII, páginas 811-1222. La cita textual en la página 1219 dice que libra al creyente: « de l'angoisse d'un *fatum* obscur, pour les placer dans la lumière d'un plan de Dieu, d'un sens de l'histoire, d'une réalisation de promesses ».

(5,12.14.14.14). El mismo lenguaje, pero sin usar el Yo enfático, aparece en boca de Dios en 13, 7-8, en que se compara con un león, una leona o con una osa privada de sus cachorros. En el fondo, se trata de la cara negativa del amor de Yahvé por su pueblo, del celo de un Dios apasionado, que muestra su dolor y su enojo de esposo o padre amoroso traicionado o deshonrado por medio de esas acciones punitivas. Porque se trata de un Dios que tiene corazón y entrañas, como afirma en 11, 8, capaces de sentir trastornos y estremecimientos. Con una metáfora clásica, el profeta habla de la Ira (*'af*) de Dios en otras ocasiones, siempre relativas a esa deslealtad de su pueblo: en 8,5, a causa de la idolatría del Becerro; 13,11 en paralelo con furor (*'ebrá*), en relación con la institución monárquica. Pero conviene notar ya aquí que, en las otras dos ocasiones, se trata de un Dios que es capaz de contener y superar su Ira, perdonando a su pueblo 11,9, en unión con ardor (*harôn*); y en 14, 5, en contraste con su Amor benevolente o Misericordia.

Si nos preguntamos por la razón de esta Ira divina, parece claro que es parte de su amor por el pueblo, puesto que surge ante su infidelidad, como la de un marido celoso (así en los 8,5ss; 11,2 y 13,4ss ante el Becerro y los Ba'ales). Pero también puede verse como el celo de Dios porque se le compara con el poder de los Imperios, o todo tipo de poder que necesita víctimas para sostenerse. En ese caso sería como el Dios del Éxodo, que se pone de parte de las víctimas de la opresión, política y económica. Esto aparecería por el contraste entre esos dioses del poder y los ejércitos y el Dios liberador del Israel esclavo, que lo sacó del país de Egipto. Ese Dios es también el que se presenta como compasivo y amigo del huérfano y la viuda (14,4). Podríamos entonces decir que la causa de la Ira divina es la defensa de las víctimas de la violencia, tanto interna como externa. No deja de ser la otra cara del mismo amor preferencial por los pequeños y las víctimas históricas. Notemos de paso que el profeta Amós ya había dicho antes que Yahvé estaba también detrás de todas las liberaciones de pueblos que conocía (Am 9,7: *¿No hice Yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?*)

En otros casos se trata de afirmaciones fundamentales sobre sí mismo, y más precisamente, o sobre su relación con Israel, como la de ser "*Dios y no hombre*", capaz de perdón y no de castigo (11,9); y la de ser "*Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto*" (12,10 reiterado en 13,4); que conoce muy bien a Efraín (5,3) ya desde el desierto (13,5), le enseñó a caminar y le unció su yugo (11,3; 10,11), fortaleció su brazo antaño y le rescataría ahora si se dejara (7,13.15); y le ha hablado o hablará por medio de profetas (12,11). Esto es un

buen resumen de la Historia de Salvación, que arrancó de la liberación de Egipto, pasó por el desierto y el don de la Ley, y continuó con la toma de la Tierra y el don de su Palabra profética hasta el presente de Oseas y sus discípulos. Esta teología o soteriología la repite el profeta cuando es él quien habla de Dios, con cualquiera de sus nombres, pero especialmente con el Nombre propio de Yahvé.

Si Amós recalca la imagen de un Dios de Justicia y Liberación, no sin ciertos rasgos justicieros y violentos, en Oseas estas ideas no están del todo ausentes. Tal vez incluso se atreve a hacer aún más teriomorfo y agresivo a Dios, al poner en su boca las comparaciones con león, osa, leopardo, polilla y tiña, sobre todo en tono de amenaza por los fallos de la esposa infiel o del hijo rebelde. Se trata de los rasgos de un amor apasionado, "celoso", que lleva a esos impulsos agresivos, pero por exceso de amor y sufrimiento propio y previo. Es un penetrar en la intimidad de Dios, no ya en su pasión por los pobres y oprimidos con la consiguiente sed de justicia y liberación (como en Amós) sino en el dolor íntimo, casi personal de Dios por el amor no comprendido ni correspondido, por su fracaso como padre y como esposo del pueblo "elegido", preferido, amado apasionadamente. Pero parece que nunca ejecuta su agresividad hasta el fondo; incluso la llega a descartarla, como veremos en seguida. Se habla varias veces de la ira o la cólera; la mayoría de ellas referida a la Ira de Dios, que Amós nunca emplea a pesar de usar su realidad mucho más que Oseas. Pero siempre en ese mismo contexto de amor herido y no correspondido; de casi el fracaso de Dios en su relación paterna y sponsal con el pueblo.

Pero son sobre todo las metáforas antropomórficas las que dominan su imagen de Dios. Se trata de la presentación de Dios como Esposo de Israel y como Padre de Efraín. Es el **Esposo fiel** y traicionado, celoso y dolorido; pero en definitiva, perdonador y reconciliador, que da una nueva posibilidad y esperanza a la esposa infiel. Y es el Padre liberador y protector, casi Madre cariñosa y dedicada al hijo frágil y débil, que se vuelve rebelde y hostil, ingrato y distante de ese **Padre materno**. Estas dos imágenes parecen presentar también un "Dios demasiado humano", demasiado cercano a la experiencia humana infantil y sponsal, con la fuerza de su arraigo en la experiencia fundamental humana, pero también con el riesgo de todas las deformaciones que, sobre todo hoy, la psicología profunda y el psicoanálisis nos han ayudado a clarificar de algún modo.

III.2.2. El lenguaje de la alianza, antes esponsal que política, en Oseas

No sabemos cuando comenzó a hablarse de las relaciones de Dios con Israel en términos de alianza matrimonial. Ciertamente parece ya aludirse a ello en un texto como Ex 34,15s (“No hagas alianza con los moradores de aquella tierra, no sea que cuando (sus hijas) se prostituyan tras sus dioses... también tus hijos se prostituyan tras los dioses”). Pero aquí se refleja la teología del Deuteronomista, y ciertamente no es anterior a Oseas, que probablemente sería el iniciador de este lenguaje. Por eso mismo es muy significativo que los redactores de los Doce profetas menores antepusieran éste a los demás, y pusieran por delante estos tres capítulos de Oseas. Esto resalta más aún en la versión de los LXX, donde su libro abre todo el cuerpo profético.

El lenguaje del amor y la familia están muy presentes, con el empleo metafórico para referirse a Dios y el pueblo. El corazón y el “conocer” (**leb** x 10 y **yada’** x 20) se dicen de las relaciones interhumanas y de la relación teologal. El amor y el amar (**hesed** x 6 y **’ahab** x 19), la fidelidad y la compasión (**’emet** x 4; **rajam** x 9) dominan los momentos más densos de la automanifestación de Dios, mucho más profundos que todo el lenguaje del desamor humano. La prostitución y el adulterio (**zanah** x 22 y **na’ap** x 6) son sólo el lado oscuro y contrastante de ese Amor fiel y compasivo de Dios. Lo mismo cabe decir del fallo y el yerro (**jata’** x 11 y **’awon** x 10), las imágenes que usa Oseas para hablar del “pecado” de Israel.

Hace años se discutió ampliamente la precedencia de la Ley o los Profetas, al considerarse a éstos como los grandes moralizadores de la religión israelita, y así los creadores de la Ley ética. Hoy día han vuelto las aguas críticas a la postura tradicional de la precedencia de la Ley, aunque no en su forma actual, ciertamente. Sabemos que los códigos legales eran antiquísimos en el Medio Oriente, como muestra el famoso Código de Hammurabi, ya del siglo XVIII a.C. Pero, entre otras cosas, se discute hoy que el esquema de la **Berit** o Alianza sea tan antiguo como la época mosaica o incluso monárquica primitiva. Tal vez está en dependencia de las alianzas políticas posteriores, impuestas por los imperios que van dominando a Israel y Judá, como Asiria y Babilonia; hasta tomar cuerpo, de algún modo, en el esquema del Deuteronomio y al fin de casi toda la Torah o Pentateuco.

Oseas ciertamente conoció esos tratados de alianza; pero, en su caso, antes del esquema político, tal vez quepa suponer la influencia del esquema jurídico de la **alianza matrimonial**, tal como aparece en su libro en primer término. Se habla de Alianza en 2,20; 6,7; 8,1; 10,4 y 12,2. En 2 y 10.12 se refiere a alianza con la naturaleza y con otros pueblos¹⁰⁷. Los otros se discute. “El fondo de la cuestión es en qué medida la idea teológica de alianza con Dios sea un concepto antiguo en la religiosidad de Israel o solamente una creación teológica deuteronomista”. Todavía en 1986 E.W. Nicholson defiende lo primero. “No descarta la posibilidad de que Oseas, con su capacidad creativa, haya introducido por primera vez el lenguaje de alianza aplicado a Yahveh, o al menos le haya otorgado relevancia teológica. Pero Oseas no está empleando una evolucionada teología de la alianza” o quizá ninguna, ya que tendría carácter religioso y no teológico, piensa Simian-Yofre. Pero ese aspecto le sirve como correctivo al concepto de padre, que “podía desembocar en la asunción de la filiación como un derecho de naturaleza, una realidad incommovible, no ligada a algún comportamiento ético”: mientras que la idea de alianza introduce una relación de autoobligación de ambas partes, o de una de ellas, con la correspondiente asunción de obligaciones de la otra. Autoobligación, promesa y asunción de obligaciones suponen al menos una relativa libertad de las partes, que pueden mantener o revocar la alianza”¹⁰⁸.

Conviene notar que en el AT, como en los pueblos orientales de su entorno, la relación esponsal no es simétrica o igualitaria como solemos entender hoy día, al menos teóricamente. Es el varón el que tiene la iniciativa y mantiene luego el dominio en la nueva familia constituida. Tal vez por eso mismo se atreve Oseas y el AT a usar la metáfora del matrimonio: Dios y el pueblo no son iguales, y Yahveh mantiene siempre la soberanía sobre Israel. Entender a Dios como un ser paritario con el hombre sería desconocer toda trascendencia divina, y caer en un burdo antropomorfismo. Por eso cabe decir que esta imagen es ya un correctivo a la idea, más peligrosa, de filiación, que apunta a naturaleza igual. El hijo puede entenderse como sometido al padre, pero es una cuestión temporal, ya que esencialmente son iguales y acabará siendo el heredero legítimo.

¹⁰⁷ Ver el artículo citado de Heintz, Jean-Georges, *Osee XII, 2b à la lumière d'un vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III (Djéziréh) et le rituel d'alliance assyrien. Une hypothèse de lecture*. En “*Vetus Testamentum*” LI,4 (2001), pp. 466-480.

¹⁰⁸ Simian-Yofre, o.c., Las citas se hallan en las páginas 241, 243 y 244.

Esto nunca es verdad en la relación de Dios con Israel ni menos con cada israelita. Así ambas metáforas se mantienen como tales y se complementan y critican mutuamente.

En un librito ulterior a su gran comentario, que representa sus transmisiones radiofónicas sobre Oseas, escribe H. D. Wolff: "Prostitución, esta es la inaudita palabra-clave de la querrela de Oseas". Pero la ramera puede celebrar una boda con todas las de la ley. Ella debe comenzar una nueva vida debido al ardiente amor de su Dios." Y cita esta frase de K. Barth: "*Dios no es sólo un Señor bueno, sino un Señor noble y generoso, de quien esperar lo grande e incluso lo máximo, será siempre mejor que esperar algo pequeño*"¹⁰⁹. Ese nuevo desposorio y ese amor de Dios por su pueblo es lo que expresan los dones que Yahvé promete a su esposa recuperada. Ya no se trata sólo de los bienes terrenos, de que habló antes y vuelve a hablar al final (2,10 y 2,23s) sino de nuevos dones mucho más importantes, como son la justicia y el derecho (*sedeq* y *mishpat* tradicionales en todos los profetas, comenzando por Amós) pero también el amor y la compasión (*josed* y *rajamin*)¹¹⁰, la fidelidad (*'emunah*) y, al fin, el "conocimiento de Dios" (*da'at Yahvh*), verdadera pieza clave en este libro casi todo él teológico (2,21-22; 4,1.6 y 6,3 y 6).

III.3. La metáfora de Dios como Esposo de Israel, su esposa infiel

Las relaciones que el profeta compara con la alianza, más que con tratados políticos asirios, tienen que ver con las del marido con su esposa o las del padre con sus hijos. Suponen jerarquía y obediencia, pero sobre todo benevolencia y fidelidad. Antes que el esquema político tal vez quepa suponer la influencia del esquema jurídico del contrato matrimonial, tal como aparece en Oseas. Precisamente porque en Israel, como en todos los pueblos circundantes, la relación del marido con la esposa no es precisamente las de igualdad de derechos y deberes, pudo el profeta osar esa analogía con las relaciones de Dios con su pueblo. Con ello entramos en el campo de las metáforas más impresionantes sobre las relaciones de Dios con los hombres que Oseas ha creado.

¹⁰⁹ Wolff, Hans Walter. *Oseas hoy. Las bodas de la ramera*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984. Las citas pueden verse en las páginas 9 y 47 de la edición española. La cita de K. Barth está en su *Kirchliche Dogmatik*, tomo IV 2, página 939.

¹¹⁰ Oseas repite la palabra *josed* en 2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12 y 12,7; y la raíz *rjm* en 1,6.7; 2,3.6.21.25; 9,14 y 14,9. La raíz *'mn* en 2,22; 4,1; 5,2 y 12,1.

Oseas habla de la mujer o esposa en cinco ocasiones, refiriéndose en primer lugar a su propia esposa Gomer (1,2; 3,1), pero pronto usándola como símbolo de todo el pueblo (ya en 2,4; y 12,13); lo mismo que pasa con sus propios hijos, y sobre todo con todos los “hijos de Israel”, que también singulariza simbólicamente como hijo de Dios, desde la salida de Egipto (11,1 y 2,1). También la madre (*'em*) apunta al pueblo entero en algunos pasos de Oseas (2,4 y 6); o cuando la presenta como mujer “parturienta” o que está “encinta” (13,13 y 14,1). No se trata sólo de esos pocos nombres, sino de amplios textos que se refieren al pueblo entero en figura de mujer-esposa de Dios, infiel o perdonada. Lo mismo hay que decir del hijo, ya en los tres primeros capítulos y después en casi todas las referencias a los hijos, concluyendo con la fusión de ambas metáforas en 13,13 (parturienta fracasada e hijo necio para lograr nacer). En el brevísimo capítulo tres, de tono autobiográfico pero a la vez más teológico si cabe que el anterior, Dios mismo compara la acción de Oseas (amar a una mujer que ama a otro) con lo que él hace con los “hijos de Israel” que se vuelven a otros dioses.

Quizás la experiencia de su amor traicionado, y la inspiración divina de superar la infidelidad de la esposa con la oferta de una nueva oportunidad, es lo que llevó a Oseas a atisbar algo del abismo de amor que se encierra en las relaciones de Dios con Israel (y con todos los hombres, dirá más tarde el NT y estamos empezando a entender los cristianos). La experiencia que tuvo con los hijos queda aún más en el trasfondo, pero aparece también desde el primer momento en ese acto de nombrar a los hijos con nombres simbólicos negativos para renombrarlos luego en sentido positivo. El tema de los hijos es más permanente en el mensaje de Oseas que el de Israel esposa, por lo que entendemos que ese lenguaje de filiación es el más definitivo o más logrado que ha encontrado para hablar de Yahvé y de sus relaciones con el pueblo.

III.3.1. Yahvé imaginado como el Esposo amante de su pueblo Israel

La primera imagen de Dios que aparece en el libro de Oseas, más allá de su propia experiencia matrimonial que le sirve de base, es la de un Esposo amante fiel que se siente traicionado por su esposa infiel, el pueblo de Israel en su conjunto, aunque con responsabilidad primordial de su clase dirigente, política y religiosa. Así, desde la frase inicial que le impulsa a esa acción simbólica que es su matrimonio, Dios afirma que “la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahvéh” (1,2). Los culpables son la “casa de Jehú” y luego la

“casa de Israel”, e.d., la dinastía de Jehú y la monarquía norteña entera, para concluir con ruptura de la alianza con todo el pueblo, que se vuelve “no-mi-pueblo” como objeto de la no-compasión de Yahvéh (1,4.6.9).

Pero es en el largo pleito que entabla Dios con su pueblo cuando se usa mucho más claramente esa metáfora del matrimonio, al declarar: “ella ya no es mi mujer, y yo no soy su marido” (2,4). Aunque en el fondo esté la experiencia matrimonial de Oseas, lo que aquí se afirma es una ruptura de la alianza sponsal entre Dios e Israel. Este, en consecuencia, es presentado como tierra o como madre de los hijos, que se va en pos de sus amantes, los baales, olvidándose de Dios (2,15). Por eso también, la expectativa para el futuro, es un nuevo comienzo, un “hablarle al corazón” y seducirla, hasta lograr una nueva alianza, con nuevas dotes, que se llama expresamente desposorio (2,21). Otra vez, se pasa de la esposa y los hijos a la tierra y a sus frutos (2,23-25), antes de relatar por segunda vez la experiencia de Oseas, esta vez en primera persona.

En el relato del capítulo tres, Oseas se refiere sólo a sus relaciones con la esposa, a la que acusa de adulterio por amar a otro hombre; a pesar de lo cual la perdona y recupera, proponiéndole un período de abstención sexual mutua. Esta acción simbólica, que no quita realismo vital al caso del profeta y Gomer, es interpretada en clave de destierro; y no hay que suponer que se está refiriendo al posterior destierro de Judá en el siglo VI, sino que apunta al más cercano del 720 por obra de Sargón II, como consta en las crónicas asirias. Sólo la alusión a David, su rey, sea tal vez glosa claramente postexílica judaica, como ya lo es 2,1-3 y será luego 11,10-11 entre otras. Aquí el destierro es visto como el castigo por la infidelidad; pero, si se trataba de adulterio (3,1) la pena debía ser más drástica, como señalan las leyes (Dt 22,22 o Lv 20,10). Pero ni el profeta, ni menos aún Dios, se atienen a esa norma, sino que ofrecen un nuevo comienzo; esto es lo que se desarrolla mucho más ampliamente en el relato previo. La razón de fondo es, sin duda, el amor (*'hb*) paternal que Dios siente por los hijos de Israel, que Oseas debe imitar en su amor por la esposa. Se ha dicho, que “antes, el amor a Dios como una conducta era desconocido en Israel. Es una idea que sólo emerge por primera vez en tiempos de Oseas (Os 3. La palabra “amor” puede remitir al contexto político, donde se usaba para la relación de alianza del vasallo con su señor”¹¹¹. Sin embargo, es una gran novedad pasar de

¹¹¹ Koch, Klaus.- *The Prophets, I and II*, 1984. Textualmente escribe en la página 10 del tomo II: “Earlier, love of God as a way of behaviour had been unknow in israel. It is an idea that

la alianza política al pacto matrimonial; y el sentido del “amor” va a adquirir unos tonos que no tiene en los tratados políticos.

Antes de este relato autobiográfico está una disputa, formulada también en primera persona, pero que en su forma actual parece enteramente de Dios y el pueblo; aunque al principio quepa escuchar ecos de la disputa familiar de Oseas con Gomer. Las prostituciones y adulterios, así como los amantes¹¹² de este relato, son también religiosos y teológicos; pues se trata de las creencias y las prácticas culturales de Gomer, o mejor de todo el pueblo de Israel, que hace fiestas y quema incienso en honor de los baales, porque piensa que son quienes le proporcionan los bienes de la tierra: pan, agua, lana, lino, trigo, mosto y aceite, así como la prosperidad que representan el oro y la plata. Al menos desde el versículo 10 es claro que habla sólo Yahvé, si no lo está haciendo ya desde el inicio de todo el pleito. La duda sólo cabe para los primeros versículos; pero Oseas no tiene por antagonista a Baal, ni va a arrasar su viñedo y su higuera.

Se trata de un pleito teológico y cultural, que admite el dato de la religiosidad campesina sobre la fertilidad de los campos y animales como don de Dios: “*Me iré detrás de mis amantes, los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas*”(2,7). Lo discutido es si se trata de Baal o Baales a los que el pueblo ofrece culto, o se trata de Yahvé, que es quien da todos esos bienes: “*No sabía ella que era Yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite virgen; Yo le multiplicaba la plata y el oro; y lo empleaban en Baal*”(2,10). En el versículo 15 el editor ha puesto claramente todo en boca de Yahvé, al que Israel ha olvidado por irse tras los Baales. Con la fórmula “*oráculo de Yahvé*”(ne’um Yhwh) de 2,15, reiterada en 2,18 y 23, el redactor deja absolutamente en claro que no se trata de la experiencia biográfica de Oseas, sino de la relación de Yahvé con Israel.

Lo más inaudito es que Yahvé no rompe la relación con su esposa infiel, sino que busca reiniciarla, y espera recuperar su amor juvenil, llevándola al desierto y “*hablándole al corazón*”. No se trata de una marcha atrás, sino de

only emerges for the first time in Hosea (Os 3). The word ‘love’ may go back to the political context, where it was used for the vassal’s covenant-like relation to his overlord”.

¹¹² Los amantes aparecen en 2,7.9.12.14 y 15. El verbo prostituirse (*znh*) y el sustantivo plural que traducimos por “(espíritu de) prostitución” (*zeninim*) sale sólo en 2,4.6.7; pero se ha adelantado ya en 1,2 y se repetirá en 3,1 y sobre todo en 4,11.12.13.14.15 y otros lugares. Por eso el 4 tiene mucho de capítulo “bisagra”.

algo nuevo, que en el lenguaje oracular se suele expresar con esa frase de "sucederá aquel día" u otras similares, que apuntan siempre al futuro novedoso (2,18 y luego en 2,20 y 23). El desierto futuro es el destierro previsible, que llevará al pueblo a revisar todo su pasado y a volver al Señor, como luego dirá también Ezequiel (hablando del "desierto de los pueblos" 20,35 y en tono más negativo). El Dios de Oseas sueña con que la esposa le volverá a llamar "Esposo mío" y ya no "Señor mío", jugando con el nombre de Baal. Pues nuestra palabra esposo o marido se expresa en hebreo con dos palabras, e ba'al e 'ish, que en el contexto de la relación matrimonial son prácticamente sinónimas.

En el lenguaje necesariamente antropomórfico que utiliza el AT para hablar de Dios, sólo raramente y en sentido metafórico se habla de Yahvé como un hombre ('ish). A veces lo compara con un hombre que lucha, un guerrero, como en Ex 15,3 e Is 42,13. Pero en Os 2,4.9.18 Yahvé mismo pide a su esposa Israel que le llame su esposo. "Es Oseas el primero que se atreve a emplear esa imagen, que precisamente le sirve para atacar a aquellos que se sienten atraídos por el culto sexual cananeo"¹¹³. El mismo Oseas va a usar inmediatamente el verbo 'rsh (desposar) con Dios como sujeto e Israel como la esposa (2,21s). Con ello vuelve a establecer la relación matrimonial que Israel como mujer infiel ha roto, y ese desposorio durará para siempre. Yahvé es el que paga la dote (mohar) correspondiente, y así sella el acto jurídico público.

En ese mismo pasaje, Dios le pide a Israel que no le llame ba'al, dueño o marido, que es casi más específico para expresar esa relación matrimonial, donde el marido es el señor de la mujer, que debe abandonar su familia para pasar a formar parte de la del esposo. Parece querer decir que "aquel día Israel no sólo respetará a Yahvé como legítimo esposo, sino que lo amará como marido ('ish)"; pero, a la vez, quien lo llama ba'al no lo diferencia del dios Ba'al. Lo que trata de evitar es el empleo de una palabra que es también el nombre propio del dios cananeo Ba'al, verdadero antagonista de Yahvé para la infiel Israel. Tal vez por eso "No se osó hasta muy tarde, y aún entonces en muy raras ocasiones, relacionar la raíz b'l con Yahvé"¹¹⁴(481) como Jr

¹¹³ Diccionario Teológico Manual del AT (DTMAT), Tomo I dirigido por E. Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz 'ish en las columnas 210-222 a cargo de J. Kühlewein. No creo, en cambio, que se deba mantener que ello "implica una concepción propia de la religión cananea de Baal con su Hieros Gamos y su prostitución sagrada" (219), aunque se apele a Wolff y a Rudolph a la vez.

3,14; 31,32 e Is 1,3 muy tardío. La salvación consistirá en que Yahvé se convertirá en Esposo fiel de esa mujer infiel y descarriada, volviéndola esposa fiel.

No se trata, sin embargo, de “un modernismo inaudito para la antigua fe israelítica, que Oseas retome tan consecuentemente el mitológúmenon cananeo del matrimonio divino”¹¹⁴. No hay tal matrimonio divino o “hieros gamos” en la religión cananea, ni tampoco en Oseas. Pero, si lo hubiera habido, es cierto que Oseas desmitifica la hierogamia cananea, pues pasa del culto a la ética, de la pareja divina de El y Ashera o de Baal y Anat, a la pareja asimétrica y para nada sexual de Dios con el pueblo; presentando a este como esposa infiel y adúltera. Esto último es bien cierto, y se trata de la metáfora creadora propia de este profeta, destinada a tener un gran futuro en el lenguaje teológico. Este mismo tipo de imagen lo recoge después Ezequiel en el capítulo 16 (16,8.20.32.45); y Jeremías (2,2; 3,6ss) sin el término *'ish*. Más tarde retomará el Segundo y Tercer Isaías la imagen sponsal, aplicándola al desposorio de Yahvé con el pueblo bajo la figura de Sión o Jerusalén (50,1; 54,5ss; 62,1ss). Tal vez el Cantar de los cantares esté escrito (y ciertamente leído) en esta clave, que continúa en el NT. La usará también Jesús para hablar de sí mismo en términos de Esposo del Nuevo Pueblo de Dios y del Reino como un banquete de bodas (Mc 2,18ss; Mt 22,1ss; 25,1ss; Jn 3,29). También Pablo utiliza esta imagen en varias cartas (1Co 6,15s; 2Co 11,2 y Ef 5,25ss) y el Apocalipsis hace lo mismo (21,2).

En esta relación de Dios con Israel y de éste con Dios, la verdad y fidelidad son elementos esenciales para su existencia y mantenimiento; por eso Dios le promete el don de la *'aemunah* como condición *sine qua non* del resto de los dones: justicia y derecho, amor y conocimiento (2,22). Sin esa fidelidad, no se darán ni la justicia ni el amor, cuyo objeto inmediato son los demás miembros del pueblo y no directamente Dios mismo. La revelación de Dios por los profetas va llevando a Israel a comprender la unidad de ambos amores y fidelidades. Un

¹¹⁴ *Diccionario Teológico Manual del AT (DTMAT)*, Tomo I dirigido por E. Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *ba'al* en las columnas 474-483 a cargo de J. Kühlwein. La cita está en la página 481. Generalmente lo usa en plural, por tratarse de las diversas manifestaciones del mismo dios, o de los lugares donde ella va a participar en las fiestas cúllicas cananeas.

¹¹⁵ Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten 1. Hosea. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIV/1*. Neukirchener Verlag, 3. verbesserte Auflage, 1976. Escribe en la página 54: “Es ist vom altisraelitischen Jahweglauben her ein unerhörter Modernismus, dass Hosea das kanaanäische Mythologumenon von der Götterehe so konsequent aufnimmt”.

discípulo lejano del profeta dirá un siglo más tarde que practicar el derecho y la justicia “¿no es eso conocerme?” (Jr 22,16). Oseas lo ha expresado con esa frase citada dos veces por Jesús: “porque Yo quiero amor, no sacrificio; conocimiento de Dios más que holocaustos” (Os 6,6); conocer a Yahvé es amar al prójimo, tener relaciones de justicia y de amor y no las meras formalidades del culto. Tal vez fue el iniciador de esa manera de hablar, como afirman algunos: “Oseas ya vió el conocimiento de Dios como sinónimo con la relación moralmente responsable con los demás”¹¹⁶.

III.3.2. El pueblo de Israel representado como la esposa infiel de Yahvé

Reconozcamos que este empleo del matrimonio para hablar de las relaciones de Dios con el pueblo es la metáfora genial de Oseas, que se atreve a interpretar a Israel como esposa de Dios y no duda en ponerle en la boca el título de Esposo referido a Yahvé. Ciertamente es sólo una metáfora, pero está unida a una de las relaciones más profundas entre los seres humanos, que aquí le sirven para hablar de las relaciones del pueblo con Dios. Dado el ambiente social en que se mueve nuestro profeta, y todo el AT, era inconcebible hablar de Dios como la Esposa y del pueblo como el esposo; y no sólo por ese patriarcalismo ancestral, sino porque está seguro de que el fallo en la relación con Dios estuvo siempre del lado del pueblo. Por otro lado, en el sistema patriarcal de Israel y de todo el Antiguo Oriente, el pecado de infidelidad se veía sólo en la parte femenina casada; pues el varón no es criticado por ir con otras mujeres, incluidas las prostitutas, sino por no vengar su honor, manchado por su esposa.

El movimiento feminista tiene razón en criticar ese empleo de la mujer como tipo de la infidelidad, al utilizar la metáfora del matrimonio unida a la de la esposa infiel que llama de algún modo prostituta. Pero no es el problema cultural y social de la prostitución¹¹⁷ el que le preocupa (y del que son tan responsables o más los hombres que las mujeres: 4,13.14) sino la infidelidad cultural que viene calificada con ese nombre sin duda despreciativo. Aún así, no cabe duda de que

¹¹⁶ Koch, Klaus.- *The Prophets, I and II*, 1980, 1984. La cita está en la página 192. “Hosea already saw the knowledge of God as synonymous with morally responsible dealings with other people”. Eso es la *torah* y no meros preceptos sacerdotales.

¹¹⁷ Ver lo dicho antes, en II.2.2, a propósito de esa palabra y su alcance en Oseas, que no parece conocer ninguna “prostitución sagrada” ni menos aún cualquier rito de hierogamia.

Oseas no piensa en primer lugar en las mujeres sino en todo el pueblo y especialmente en sus líderes: sacerdotes, profetas y autoridades en general (casa real y casa de Israel) como se ve en textos como 4,4ss; 5,1ss; 6,9s; 7,1ss; 8,4ss; 9,9.15; 10,4ss.13ss, etc.). Para evitar todo malentendido utiliza al mismo tiempo la metáfora de hijo en el mismo sentido de todo el pueblo.

La psicóloga y biblista Mercedes Navarro se muestra crítica frente al legado patriarcal, dado que la sociedad patriarcal “obligaba a las mujeres a guardarse como reserva sexual exclusiva a los hombres... Toda conducta sexual femenina que no sea la reserva sexual (antes de), relaciones matrimoniales (en) y castidad (después de) son znh”¹¹⁸ ; Todo el mensaje de Oseas sólo se entiende desde el marco institucional del matrimonio en el Antiguo Israel y todo el mediterráneo antiguo, que es patrilineal. El honor del marido reside en la no vergüenza de su mujer, que preserva su honor. No intervenía el amor en el contrato matrimonial, sino que podía ser un factor perturbador.

El matrimonio de Oseas es una premisa de fracaso, antes que un matrimonio fracaso. Por eso utiliza el negativo de ese matrimonio tan poco convencional para expresar su mensaje. Sin embargo, reconoce que en todo el libro se identifica a Israel con la mujer; y por tanto, también la amada y la fiel, pasada o futura son el pueblo entero, hombres y mujeres por igual; pero con responsabilidad mayor de todos sus líderes, que son reyes, príncipes, sacerdotes y profetas, casi todos ellos masculinos. Incluso el final del capítulo cuarto lo interpreta así: “La peor ofensa para una mujer es el deshonor de su padre y su suegro a causa de su conducta sexual. Los hombres son el deshonor del Señor. Las mujeres son el deshonor de sus señores.”¹¹⁹

Con razón escribe la exégeta feminista Phyllis Bird que “Oseas usa esa metáfora [sexual] para condenar las prácticas socio-religiosas de los hombres israelitas. Es decir, jugando con el estereotipo patriarcal de la mujer caída, el profeta confronta su propia sociedad patriarcal: “Ustedes, varones israelitas, son esa mujer caída”¹²⁰. Muchas exégetas femeninas opinan que, con el empleo

¹¹⁸ Navarro, Mercedes, *La figura femenina en los libros de los profetas Amós y Oseas*. En la obra colectiva *De la ruina a la afirmación*, dirigida por Santiago Ausín, Verbo Divino, Estella, 1997. La cita en la p.205

¹¹⁹ *Ibidem*, página 215.

¹²⁰ Bird, Phyllis A. “*To play the Harlot*”. *An Inquiry into an Old Testament Metapho.*, En la obra colectiva, *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Edición

de “prostitución” (*zenuim*) para designar la infidelidad de Israel, se pone al género femenino en el papel de la mala de la película, mientras el género masculino se identifica con Dios. Así escribe nuestra autora: “Una de las metáforas y textos bíblicos que se ha demostrado más peligroso y debilitante para las mujeres ha sido el retrato de Israel como una mujer/esposa de prostitución respecto a Dios como un marido fiel en Oseas 1-3”¹²¹.

Añadamos también que el Israel colectivo, hombres y mujeres, es representado como la esposa de Dios, a la que Yahvé ama como Esposo amante, capaz de perdonar y superar todas sus infidelidades. Y esta imagen femenina presenta a la humanidad entera como objeto del amor y la misericordia de Dios, incluidos esos varones más responsables de la infidelidad cultural, social y moral. Ciertamente Oseas habla de Israel como de una *zonah*, en el sentido general de mujer que se presta a encuentros sexuales extramaritales (comparándola con la adúltera en 2,4 y 3,1 por ejemplo); y también en el sentido específico de prostituta profesional, que no es casada y vive de ese oficio por el que recibe algún salario (al hablar de los dones que recibe de sus amantes en el capítulo segundo; o del salario que sería el trigo en las eras en 9,1).

Muy bellamente el exegeta y crítico literario que fue Alonso Schökel parafraseó así esta metáfora del capítulo dos de Oseas: “Llegamos a la mejor página de Oseas, a uno de los grandes poemas del AT. Poema del amor malpagado y vivo a pesar de todo; apasionado, dolorido, pero fuerte para vencer el desvío y recobrar a la infiel. Si suponemos que el poema responde a una experiencia viva del profeta, tenemos que pensar en un hombre apasionadamente enamorado, que, cuando la esposa lo traiciona, intenta liberarse del amor para no sufrir, y no lo consigue... La llama “prostituta” esperando que así dejará de amarla; pero la palabra expresa un despecho que brota del amor... y el amor persiste. Hasta que decide cortejarla y enamorarla de nuevo, más allá de dones

revisada por los editores Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, 1993, Orbis Book, y SPCK, Londres y Nueva York. Dice: “Hosea uses the metaphor to condemn the socioreligious practices of Israelite men. That is, by playing on the patriarchalstereotype of a fallen woman, the prophet confronts his own patriarchal society: “You male Israelite are that “fallen woman” (página 296, y casi igual en la 308, en la conclusion)

¹²¹ Bird, Phyllis A Ibidem, página 296 en el resumen inicial. Textualmente: “One of the biblical metaphors and texts found to be most dangerous and debilitating for women has been the portrayal of Israel as a woman/wife of harlotry vis-à-vis God as a faithfull husband in Hosea 1-3Wolff.

y amenazas. Si Oseas vivió este tremendo dolor, un día de repente se le iluminó desde arriba, y en lo hondo de su amor dolorido descubrió apenas reflejado otro amor más alto y profundo: el del Señor por su pueblo. Como en un pozo profundo se refleja un cielo más profundo. También Dios ha amado como marido enamorado, también le ha traicionado su esposa, y a pesar de todo sigue amando. No puede menos de amar...".¹²² porque es fuerte el amor como la muerte., concluye Schökel, citando el Cantar (Cnt 8,6).

Lo más atrevido es, sin duda, el hecho de que imagine a todo el pueblo como la esposa de Yahvé, aunque de hecho le haya sido tantas veces infiel; y más aún, que supere la ideología machista de su ambiente social y afirme que Dios es capaz de perdonar y recuperar a esa esposa, como él mismo habría logrado. No es que la experiencia de fracaso matrimonial y la superación de la infidelidad de la esposa (cuyos motivos se nos escapan por completo) por parte del profeta sea lo decisivo; sino el descubrir, en ese sentimiento de misericordia y ese gesto de empezar de nuevo una relación de amor, un pálido reflejo del infinito amor y la misericordia del Dios. Poco importa si ha habido o no influjo de los cultos de fertilidad de origen cananeo, aunque se dirigieran a un Yahvé baalizado, venerado por el pueblo con la figura del Toro tradicional de El o Baal. Lo decisivo es que "el profeta ha propuesto y desarrollado el símbolo matrimonial, inaugurando un fecundo lenguaje de revelación divina"¹²³.

Según el gran pensador cristiano que fue Paul Ricoeur, cuando el profeta Oseas inventa o reinterpreta la alianza de Dios con el pueblo en términos de un pacto de amor recíproco, ve a Dios como Esposo enamorado y hasta celoso de la respuesta de amor y fidelidad de su esposa. Con este lenguaje simbólico expresa "todas las metáforas de la fidelidad y de la infidelidad, del mal como adulterio. Son metáforas de naturaleza conyugal, como lo son también los sentimientos de celos, de ternura herida, de reclamo amoroso pidiendo el regreso"¹²⁴. El mismo lenguaje de amor matrimonial y de infidelidad por parte de la esposa lo empleará más tarde ese discípulo lejano que es Jeremías (por ejemplo en 3,1-13); y lo aplicará a Jerusalén el profeta Ezequiel (por ejemplo en 16,6-19); hasta la variante de

¹²² A. Schökel y J.L. Sicre.-*Profetas. Introducción y comentario. Tomo II*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980. La cita está en la página 874

¹²³ *Ibidem*, hacia el fin de la misma página 874.

¹²⁴ Ricoeur, Paul.- *Introducción a la simbólica del mal*. Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1976, en especial las páginas 213-244. Es la parte tercera de "*Le conflit des interpretations*". La cita está en la página 235.

abandono o repudio y divorcio de parte de Dios que utiliza el Segundo Isaías (en 49,14; 50,1 y 54,5-8). Cuando Jesús de Nazaret se presenta o es presentado como el Esposo en el NT (por ejemplo Mc 2,19s; Mt 22,1ss; o Ef 5,25s Apc 21,9) se está empleando a esta misma metáfora genial de Oseas. Pero no todo es tan positivo en esta imagen, contra lo que opina aquí P. Ricoeur, sobre el que volveremos.

Tal vez el rasgo más negativo de esta imagen de un Dios apasionado sean las metáforas teriomorfas que el profeta utiliza un par de veces para reflejar esos "celos" de Dios. Dios mismo se presenta como un león o un leopardo que arrebató y desgarró en el contexto de búsqueda de alianzas políticas con el imperio de Asiria por parte de Israel y Judá en tiempos de la guerra siro-efraimita (5,13-15); y como una leona o una osa privada de sus cachorros, en la especie de síntesis última de todo el recorrido histórico por las infidelidades de Israel, poco antes de anunciar el fracaso final de Samaría (13,7-8). Curiosamente se trata de dos textos en que este profeta, que lleva el por nombre "(Dios) ha salvado" (*Hôshea*) utiliza el verbo salvar (*ysh*)¹²⁵, al aplicárselo Yahvé a sí mismo, pues "no hay más Salvador que Yo" (13,4) y asegurar que "Yo mismo arrebataré... y no habrá quien salve" de mis garras (5,14 aquí con el sinónimo *nsl*, librar), porque al fin reconocerá Efraím que "Asiria no nos va a salvar" (14,4). Deja translucir que la salvación sólo puede venir de ese mismo Dios apasionado, cuyo amor le va a hacer superar sus justos celos. Sólo que esta segunda metáfora no la expresa tanto con la imagen del Esposo cuanto con la de Padre.

III. 4. La metáfora de Dios como Padre y de Efraim/Israel como hijo

III. 4. 1. La metáfora de Dios como Padre en el Antiguo Testamento

El lenguaje teológico de la Biblia entera es muy reticente respecto a la imagen de Dios como Padre. No porque la desconozca, sino tal vez porque la rechaza, dado el abuso de los reyes y hasta de los pueblos y religiones circundantes. Oseas es el primer testimonio de su empleo para referirse a la

¹²⁵ En 13,10, al preguntar "¿Dónde está tu rey para que te salve?". posiblemente está ironizando sobre el nombre del rey Oseas, su homónimo y el último de los reyes de Israel. Todavía sale el verbo *ysh* en 1,7 un par de veces; pero toda la exégesis admite que se trata de una glosa de origen judaico en este caso.

gesta liberadora del Éxodo (“*De Egipto llamé a mi hijo*” en 11,1). Propiamente no llama a Dios Padre, sino que es Yahvé quien adopta a Israel por hijo en ese acto liberador. Lo mismo viene a decir cuando llama a los hijos de Israel “*hijos de Dios vivo*”, junto a la promesa de una nueva y mejor alianza (2,1). Se ha dicho que “deben considerarse como los dos textos más antiguos en este sentido”¹²⁶; y los demás dependerían de esa creación de Oseas. Es cierto que la idea ya aparece en Ex 4,7: “*Israel es mi hijo primogénito. Yo te he dicho: Deja ir a mi hijo para que me dé culto*”; y en Nm 11,12 se pone esa misma imagen en boca de Moisés dirigiéndose a Yahvé: “*¿Acaso he sido yo quien ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz...?*”. Seguramente son textos posteriores del Deuteronomista. También en este autor se trata de la elección divina, que da origen o crea al pueblo de Dios en cuanto tal. Así se expresa un texto supuestamente arcaico de Dt 14,1 y 32,6: “*¿No es él tu Padre y tu Creador, el que te hizo y te constituyó?*”.

Distinto es el caso que conocemos como “ideología regia”, corriente en la corte de Egipto, donde parece que llegó a entenderse como paternidad física; y también en las de Mesopotamia, más bien en sentido adoptivo y de elección y adopción. Tal vez por influjo de esa ideología se adoptaron en la corte de Judá esas fórmulas rituales que presentan al rey como “hijo de Dios”; no sabemos si eran empleadas ya en la Jerusalén jebusea y pasaron al culto de la corte davídica, o en la época salomónica; pero lo cierto es que las tradiciones la atribuyen al profeta Natán; y hay salmos que la reflejan con gran claridad. En el caso israelita se trata siempre de mera filiación adoptiva, pues dependen de la elección divina y el oráculo profético: “*Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo*” (2 Sa 7,14, retomado en 1Cr 17,13; 22,10; 28,6); “*El me invocará: Tú, mi Padre, mi Dios y mi Roca de salvación! Y Yo haré de él mi primogénito, el altísimo entre los reyes de la tierra*” (Sal 89,27); o bien la frase del Salmo 2,7: “*Tu eres mi hijo, hoy te he engendrado Yo*”. Sea cual fuere la época de estos salmos, lo cierto es que no parecen influir para nada en el Norte; y si Oseas los conocía, podríamos decir que los niega al hablar del pueblo entero como hijo de Dios, en vez de reducirlo a la persona del rey. Lo novedoso de Oseas es el empleo de la metáfora para aplicarla a todo el pueblo de Israel, que es llamado hijo por el propio Yahvé.

¹²⁶ Jenni, Ernst y Westermann, Claus. DTMAT, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *ab* en columnas 35-57 a cargo de Ernst Jenni.

Un tercer grupo de textos veterotestamentarios que utilizan la imagen de Dios como Padre se mueven en la línea sapiencial; donde el maestro era considerado por el discípulo como un padre. En la línea de la pedagogía antigua, que pensaba que “quien bien te quiere, te hará llorar”, la tradición sapiencial dice: “*porque Yahvé reprende a aquel que ama, como un padre al hijo querido*” (Prv 3,12). Al principio del libro de Isaías dice Dios: “*Hijos crié y saqué adelante, y ellos se rebelaron contra mí*” (Is 1,2 y 30,9). Se piensa que hay influjo sapiencial; y que tal vez no sea del profeta, sino de sus discípulos y editores. Más tardío aún parece el uso del orante, a veces como simple comparación, o en un tono de filiación espiritual. Como a un padre que cuida de sus hijos así reza el salmista a Dios: “*Como un padre se apiada de sus hijos, así se apiada Dios de los que le temen*” (Sal 103,13). El mismo motivo aparece muy delicadamente en la frase: “*Si mi padre y mi madre me abandonan, Yahvé me acogerá*” (Sal 27,10). En el Sal 68,6 Dios se muestra como “*padre de los huérfanos*”, ya que no tienen padre visible que vele por ellos; y es frecuente esta idea en el AT como en todo el mundo oriental (Sal 10,14,18; 146,9, Job 31,18; Eclo 4,10). También en Os 14,4 se refleja esta idea, aunque no se hable ni de filiación; porque esa idea es común a todas las tradiciones religiosas y sapienciales del Antiguo Oriente.

III.4.2. Israel interpretado como hijo de Dios, elegido y rebelde

En el primer capítulo de Oseas el asunto no es la condición de la mujer, sino una “acción simbólica”¹²⁷ que tiene que ver con los hijos del profeta y sus nombres. Esos nombres admiten un triple nivel de lectura, sin duda sucesivo y probablemente debido al propio profeta, al menos en los dos primeros estadios¹²⁸. El primero es el nivel personal y familiar. Al primer hijo lo siente como “*siembra de Dios*”, tal vez por la alegría de tener su primer hijo. Pero la segunda hija entra en el campo de la sospecha y parece significar, a este nivel, algo así como

¹²⁷ Del Olmo, Gregorio.- *La vocación del líder en el AT*. Ve en ese capítulo una “acción simbólica” y además un relato de vocación atípico. También Wolff, o.c., página 9, habla de una “*Zeichenhandlung*”, pero la ve como un “*Memorable*” según las “*formas simples*” de André Jolles.

¹²⁸ También Alonso Schökel, o.c., página 874, admite varios niveles de lectura, pero la referencia a un triple nivel la pone en el capítulo segundo (esposa, Israel, tierra) y no en el primero.

“no deseada, no querida”, porque no estaría seguro de que fuera suya. El tercer hijo ya es llamado claramente “no mi familia, no hijo mio” y por eso va a romper las relaciones con la esposa. Pero, en un segundo nivel, que es claramente histórico-político, el primer hijo tiene un matiz negativo, al referirse a la revolución de Jehú y anunciar ya el final de su dinastía. La segunda hija apunta a toda la historia del reino del Norte, al que se le anuncia también el final, que tardó aún varios lustros en ocurrir; puede ser una interpretación posterior del profeta o del editor.

El tercer hijo apunta a la ruptura de la alianza y el fin del pueblo de Dios como tal. Con esto estamos en el tercer nivel del texto, el más explícito en el texto actual, que es el religioso o teológico¹²⁹. Dios es el actor principal de ese fin de la “*casa de Jehú*”, que con su visita quebrará su poderío. Dios es también el que retira su compasión de la “*casa de Israel*” o el reino del Norte que va a acabarse (mientras el reino del Sur aún se mantiene, como señala la glosa judaica del versículo 7). Y finalmente Dios deja de ser el “Dios del pueblo”, porque el pueblo ha dejado de ser “pueblo de Dios” rompiendo él mismo la alianza, y hasta la elección divina, al volverse “*No mi pueblo*” para Yahvé. Como esos hijos del profeta son a la vez los hijos de Israel, también son ellos los que ya no son hijos de Dios. Por eso, a renglón seguido, en la actual redacción del libro, se cambian los nombres, sobre todo del último y se le da doble nominación: “*Mi-pueblo*” e “*hijos-de-Dios-vivo*” (2,1-3). Es la primera vez, en el libro actual, en que se llama “hijos” de Dios a los israelitas; pero seguramente no es obra del propio Oseas, sino de la redacción posterior¹³⁰.

Conviene notar desde el inicio, que los nombres simbólicos de los hijos tienen un tono negativo; sin duda porque corresponden a la conducta negativa de los hijos de Israel. El pueblo se comporta como un hijo ingrato y rebelde para con sus padres; y merecería ser tratado con el rigor que prevén las leyes familiares de la época. En el caso de Israel, esa ingratitud y rebeldía para con Yahvé se expresa, primero, en no reconocer los bienes de la tierra como dones suyos, sino de Baal y en el culto consiguiente a esta divinidad extraña. Luego

¹²⁹ El autor clásico sobre las “acciones simbólicas” bíblicas es Fohrer, G.- *Die symbolische Handlungen der Propheten*. Zurich, 1968. Una “acción simbólica” no niega su realidad histórica primaria, sino que le da un alcance y sentido segundo, y hasta tercero, apuntando a otra realidad distinta y superior.

¹³⁰ Muchos autores lo ven así, por ejemplo Simian-Yofre, o.c. página 180s

en la búsqueda de solución a sus problemas en el poder de los imperios o de las armas; cayendo en una ruptura de la alianza exclusiva con Dios y una idolatría práctica del poder. Esa ingratitud y rebeldía se muestran también en un continuo alejamiento de Dios por su conducta pecaminosa, que el profeta califica sobre todo de mentira y falsedad. De todo esto ya dijimos algo en anteriores apartados; por lo cual no insistimos más en este momento.

Un aspecto fundamental de esa rebeldía parece ser el mismo establecimiento del sistema monárquico en Israel. Recordemos que ésta se inició con Saúl, en oposición a la tendencia previa que representaba Samuel; y que éste la entiende como una rebelión contra el verdadero rey de Israel, que es Yahvé. A esto parece referirse el profeta cuando habla de la culpa que surgió en Guibeá de Benjamín, la patria de Saúl, o en Guilgal, uno de los lugares de su aclamación (9,9 y 15; 10,9). Más segura es la referencia a esos inicios de la monarquía cuando pone en boca del pueblo la frase "*dame rey y principes*", que recuerda lo exigido por los israelitas a Samuel (13,10; cfr 1Sa 8,5ss); y Dios replica que "*rey en mi cólera te di y te lo quito en mi furor*" (13,11). Esta frase es entendida diversamente: para unos se trataría del rey o de los reyes coetáneos, como en 10,3.7 y 15; para otros abarcaría toda la monarquía separatista del Norte, resumida en la frase "*han puesto reyes sin contar conmigo*" (8,4); y otros, por su parte, piensan que hay una condena radical del mismo sistema monárquico. Cualquiera sea su alcance exacto, la frase suena muy dura ciertamente frente a la monarquía norteña concreta, tal como la conoce o interpreta el profeta, a quien vimos condenar desde el principio la revolución sangrienta de Jehú.

Pero esa conducta no sólo afecta a la relación con Dios, sino que va unida a unos grados de violencia socio-política como pocas veces se conocieron en Israel. El término más fuerte para hablar de la violencia (*jamás*), está presente en Os 4,2; pero el más usado es sangre (*dam*: 4,2.2; 6,8; 12,15; 1,4), que es más genérico y puede referirse a la guerra o batalla (*miljama*) en 1,7; 10,9 y 14) con su aparataje de trompetas y arcos de guerra, con caballos y carros de combate¹³¹; y su secuela de mujeres abiertas en canal y sus hijos estrellados (10,14 y 14,1); y también a la violencia social como la que se da en los asesinatos (6,8-9), magnicidios y crímenes contra los débiles, hasta llegar a

¹³¹ Se habla de trompetas (5,8 y 8,1), de arcos (1,5.7) y de caballos y carros (1,7; 10,13 (?),14,4).

resumir en “*asesinato... violencia, sangre que sucede a sangre*”. La segunda parte del libro está llena de esa violencia, comenzando por la alusión a la guerra siro-efraimita en 5,8-ss; siguiendo por los asesinatos en Galaad o Siquem de 6,8-9; las luchas políticas comparadas con un homo ardiente en 7,1-7; luchas que siguen en 8,1ss. Por eso la muerte de los hijos es algo demasiado previsible (9,12s); destrucción y destierro que vendrán a consecuencia de sus falsos pasos (10,9 y 13s; 11,5). Como conclusión el profeta señala con claridad el terrible fin de Samaría (14,1). La misma figura de Dios parece salpicada de esa agresividad, al presentarse como león u osa que desgarran; pero eso es lo que supera precisamente la figura de Dios como Padre de Efraím.

III.4.3. *El Dios Padre (¿Madre?) de Efraím, su hijo querido.*

Recordando lo dicho anteriormente sobre la metáfora esponsal, parece que a la base de sus atrevidas metáforas teológicas está la experiencia vivida por el profeta, aunque no nos sea posible conocerla con suficiente detalle. Sin embargo, hay que decir que en el capítulo primero lo decisivo son los hijos y sus nombres; y también en el tercero, el objeto del amor de Dios no es la mujer de Oseas, sino los “*hijos de Israel*” que le son también infieles (3,1). Sólo en el capítulo segundo ocupa la metáfora de la mujer el primer plano, pero rodeada por los hijos y sus nombres, tanto al inicio (2,1-3) como al final (2,24-25). No cabe dudar de la preponderancia de la imagen paterno-filial sobre la esponsal; aunque en la experiencia de Oseas haya predominado la infidelidad femenina sobre la rebeldía de los hijos reales, de los que no dice casi nada fuera de sus nombres simbólicos. Oseas evita la palabra Padre, como lo hace casi todo el AT; sin embargo, al hablar de Israel como hijo de Dios, está utilizando ese lenguaje metafórico, sin duda en sentido adoptivo.

El texto más claro está en el capítulo 11, cuando Oseas le hace decir a Yahvé: “*Cuando Israel era niño Yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo*”. Dios no se llama a sí mismo Padre, pero esa imagen está implicada al llamar hijo a su pueblo. Más aún, varios de los gestos realizados por Dios en relación con el niño parecen más propios de una madre que de un padre: “*enseñarle a caminar..., alzarlo a las mejillas..., darle de comer*”; sobre todo si tenemos en cuenta la cultura patriarcal dominante. Aunque podemos imaginar que se refiere sólo a la figura paterna, precisamente por su reconocida superioridad sobre el hijo, y sobre la madre y esposa. El patriarcalismo sociológico ambiental no le permite otro lenguaje, y tal vez le facilita el atrevimiento mismo de las

metáforas; pues para nada piensa que Dios sea igual que los israelitas. La jerarquización social es la que le permite dibujar a Dios con rasgos de Padre, frente a un Israel esposa o hijo que nunca es igual en poder y dignidad¹³². Esto sigue siendo válido, aunque estemos usando las mismas metáforas en un contexto social y psicológico bien distinto.

Ese hijo se ha comportado como un ingrato y rebelde, y en la pedagogía de la época los padres debían castigarlo para corregirlo. Eso es lo que toca hacer al Padre/Madre Dios, sobre todo si la regla de Dt 21,18s u otra similar estaba en vigencia en época de Oseas. El castigo previsto es comparado con el de Sodoma y Gomorra, dando a entender su severidad. Por eso utiliza el verbo clásico para hablar del terremoto castigador de las ciudades pecadoras (*hpk*, trastornar). Dios acaba sintiendo ese “trastorno” paradigmático en su propio corazón y entrañas: “me da un vuelco el corazón... Es como una subversión (sub-vertere) al revés, de la cólera a la misericordia. Dios no puede contenerse, le puede el amor maternal”¹³³. La alusión a las “*entrañas que se estremecen*” no necesita referirse exclusivamente a las maternas, pero le cuadran mejor a la mujer que al hombre¹³⁴. En el lenguaje simbólico de la Biblia, corazón y entrañas significan tanto el mundo de la inteligencia como, sobre todo, el de los sentimientos y voluntad. “Los versículos 8-9 nos introducen en el misterio mismo de la angustia divina, que se debate entre sus sentimientos de justicia, de misericordia paterna y de ternura materna, y donde, con un razonamiento inusitado, opta definitivamente por la misericordia” “El amor de Yahvé es fuerte, capaz de hacerse violencia a sí mismo... pero deja también en claro “que no se conforma con medias respuestas”¹³⁵

La frase siguiente suena literalmente: “*No volveré a destruir a Efraim*”(11,9); y podría incluso leerse como interrogación que Dios se hace. Nos recuerda lo dicho a Noé después del diluvio, y, como allí, parece suponer que antes sí lo ha hecho. En este caso, ¿estaría aquí la mano del redactor que va a agregar los versículos finales, donde se anuncia la vuelta del destierro

¹³² Las feministas hablan, con razón, de patriarcalismo o sistema kiriarcal como base de esas metáforas.

¹³³ Alonso Schökel, o.c., página 911.

¹³⁴ No pretendemos afirmar que Oseas quiera presentar a Dios como Madre, y adelantarse a nuestra situación psicológica, sociológica y hasta teológica actual; pero los rasgos divinos son muy maternas.

¹³⁵ Simian-Yofre, o.c. página 149 y 151

(11,10-11)?¹³⁶ No haría falta, puesto que poco antes Dios mismo ha anunciado el castigo (11,5-7); y la entrega al destierro no es una aniquilación final como la de Sodoma. Algo más adelante el profeta anuncia el fin de Samaría y Dios no va a librarla de las garras de la muerte y el sheol; porque es como “*un hijo necio*”, que no se prepara para nacer (13,13-14,1). Nunca Dios es una madre alcahueta, que consiente la malcrianza del hijo, sino que lo corrige para educarlo. Pero es sólo una posibilidad de lectura, que “si es negativa... no sería una decisión permanente, sino relucante”¹³⁷. En las tres ocasiones en que Oseas presenta a Dios preguntándose sobre su conducta para con el pueblo (6,4; 11,8 y 13,14) nunca se descarta ese paso; pero en las dos últimas, hay todavía un paso ulterior, en que Dios abre nuevas perspectivas al hijo castigado, y ahí muestra mejor su plan.

Más aún, Dios apela a su condición divina propia, expresada con la santidad, para decir que no puede conducirse en esto como harían unos padres humanos. La fundamentación última de la conducta divina “consiste en que Dios se muestra así como Dios y como el Santo de Israel, y no está en dependencia de su contraparte como un hombre”. Su conducta no puede ser una reacción casi mecánica o moralista a la del hijo rebelde. Por el contrario, su actitud es la de quien controla su justa ira y supera el castigo, para abrir un nuevo comienzo. Sus entrañas nunca llevan a un castigo final, sino a iniciar un nuevo camino de salvación para los hombres. El versículo 9, entonces, nos viene a demostrar que “la voluntad amorosa de Yahvé permanece como voluntad dominante”, por encima toda actitud castigadora, por más pedagógica que se la imagine. Conforme a la experiencia de Dios que se nos muestra en Oseas “es importante, que el concepto de santidad... se funda no en el juicio, sino en la voluntad salvífica de Dios, que está al inicio de la historia de salvación”¹³⁸. Así se explica

¹³⁶ Es una clara glosa por varias razones: pasa Yahvé de 1ª a 3ª, de vuelta a Egipto (v.5) a nuevo éxodo (v.11) y emplea la metáfora del león aplicada a Dios en sentido liberador y no de castigo (como en 5, 14 y 13,7)

¹³⁷ NJBC, página 226 McCarthy, Dennis J, revisado por Murphy, Roland E. citando a Andersen y Freedman dice, que “*at best, v. 9^o, if negative, declares a reluctance, not a permanent decision*”; pero comenta que “*it is very difficult to distinguish between what is permanent and what is temporary in the divine will*”.

¹³⁸ Wolff, o.c. 262, Las citas dicen textualmente: “*So bezeugt, dass der ursprüngliche Liebeswille Jahwes der herrschende Wille bleibt*”.... “*Die Begründung führt aus, dass sich darin Gott als Gott und als der Heilige Israels erweist, dass sich er nicht wie ein Mensch in Abhängigkeit von seinen Partner gerät*”.... “*Es ist wichtig, dass der Begriff der Heiligkeit...*

mejor que el propio profeta, o sus discípulos y editores, agregaran un anuncio de retorno del destierro israelita del 720 o del exilio judío del 586 (11,10-11).¹³⁹

El último texto está al final, cuando Dios mismo promete: “Yo sanaré su infidelidad, los amaré gratuitamente, pues mi cólera se ha apartado de él” (14,5). No es una reacción a un Israel que se haya convertido previamente, sino un gesto absolutamente libre y gracioso de Dios, hacia un pueblo al que el profeta trata de ponerle en la boca simplemente el reconocimiento de su miseria y el desengaño de los falsos dioses en los que ha confiado. Aquí se revela la entraña última del Dios que se revela en las palabras de Oseas: no sólo promete nuevo matrimonio al Israel adúltero, cuando se vuelva a su primer marido, y deje de confiar en los falsos amantes; sino que de manera enteramente gratuita y previa perdona y sana a Efraím. Aunque el resto de los versos sea relectura posterior, basta este verso 5 para reconocer que el Dios de Oseas está revelando el misterio último de su ser, que no es juicio y condena, sino perdón y misericordia. Ante esta misericordia de un Dios “en quien halla compasión el (hijo) huérfano” se puede convertir el pueblo, y recomenzar una vida nueva y plena, que viene descrita en términos entre paradisíacos y poéticos. El pueblo curado por Dios podrá de nuevo florecer y dar fruto abundante, pero reconociendo que “de Mí procede tu fruto” (14,9)¹⁴⁰; que es todo obra de su misericordia graciosa. Porque la raíz última de todo está en el amor libre y gratuito de Yahvé, que no depende de la previa respuesta humana, sino que más bien la posibilita y hace renacer siempre de nuevo. En ese verso 5 suena por última vez ese verbo que nos ha salido al encuentro desde 3,1.

Sobre la imagen de Dios como Padre, más allá de la interpretación regresiva de S. Freud, sobre la muerte del padre con los deseos de homicidio y los sentimientos de culpa reiterados en esa “neurosis colectiva”, hay que poner la lectura progresiva de P. Ricoeur, quien cree que el símbolo puede ser progresivo, impulsando el proceso de crecimiento de la persona. Es claro que el Dios bíblico del AT raramente aparece como padre en el sentido de una unión

gerade nicht den Gerichts-, sondern den Heilswillen begründet, der zu den Anfängen der Heilsgeschichte steht”.

¹³⁹ Ciertamente se trata de un añadido posterior; pero se discute a qué retorno se hace referencia.

¹⁴⁰ Es evidente que el autor juega con las letras del nombre de Efraím, *prym*, al utilizar *pry*, fruto, y *rp'*, curar; tal vez también con *prj*, florecer, como sugiere Alonso Schökel, o.c., página 919.

biológica con las personas. La idea de un Dios, que él mismo engendra hijos e hijas y les domina, es ajena a la Biblia. Definitivamente, la imagen edípica de Dios-padre es superada por Jesús. Si él se dirige a Dios como “*abba*”, ya no resuena aquí más ese dominio tiránico del terror, sino que es el padre conciliante, que comparte el reinado con el hijo. En el puesto del símbolo mitológico del padre, acuñado por el odio y el deseo de muerte, aparece en la Biblia el Dios de la reconciliación y el amor. Por eso se dice que “con ello no se sitúa en el primer plano del símbolo la fantasía optativa edípica de la superación del padre, sino una exigencia de un mundo mejor (la resurrección). Así se pueden vivir sin traumas las historias bíblicas de Dios, y sobre todo ver un padre materno, con el que no hay que luchar, sino un amor que les dice que son para él absolutamente imprescindibles, y su gran deseo es que ellos vivan. De ahí la fuerza curativa de los símbolos de la fe¹⁴¹.”

III.5. El amor como la entraña íntima del Dios que Oseas nos muestra

Desde el primer relato autobiográfico de su experiencia matrimonial, Oseas utiliza el verbo *'hb* cuyo sentido “coincide fundamentalmente con nuestro “amar” en la extensión del significado”. Se emplea en las relaciones interpersonales de hombre y mujer, padres e hijos, familia y amigos entre sí, e incluso con el prójimo en general. En cambio, el afirmarlo de Yahvé con respecto a Israel “es una afirmación relativamente tardía. Se encuentra por primera vez en una tradición recogida en Oseas” y continuada por el Deuteronomista y Jeremías y precisamente en pasajes que preguntan por el motivo de la elección. Oseas emplea la metáfora del amor paterno (11,1) y del amor conyugal (3,1). Todavía más reciente sería el uso del vocablo para referirse al amor del hombre a Dios, que sólo aparecería en el Deuteronomio, incluso en forma imperativa (en paralelo con con *yr'* y *'bd*) y “se concretiza como el amor humano que responde al amor de Dios con fidelidad y obediencia dentro de la alianza de Yahvé”¹⁴². Este

¹⁴¹ Las reflexiones de Paul Ricoeur las tomo de la obra de Isidor Baumgartner, *Psicología pastoral. Parte VII La fuerza salvífica de los símbolos de la fe. ¿Cómo pueden curar los símbolos religiosos? De la regresión a la progresión*. Ver sobre todo las páginas 689-692. Sobre las imágenes infantiles de Dios, que todos formamos, puede verse el artículo del P. Mikel de Viana, titulado *Los dioses de carne y el Padre de Jesús* en la revista ITER 19 (1999) páginas 81-98.

¹⁴² *Diccionario Teológico Manual del AT* (DTMAT), Tomo I, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *'ahab* en las columnas

modo peculiar de entender el amor se relacionó hace años con las relaciones que se establecen en los tratados o alianzas políticas, como un imperativo de la parte jerárquicamente superior, que solemos entender como lealtad del vasallo.

Se puede decir, efectivamente, que el amor fiel de Dios es tema clave del AT (y del NT sin duda), hasta poder verlo como la clave de una teología bíblica integral, tanto en el Pentateuco como en los Profetas y los Salmos ¹⁴³. Ya en el Éxodo Dios se presenta como “*Dios misericordioso y clemente... rico en amor y fidelidad*” (Ex 34, 6). Así percibe Dios su relación con Israel, y los salmistas repetirán en sus plegarias esa autopresentación de Dios reiteradamente (Sal 86, 25; 103,8; 145,8). Los profetas conocen las traiciones e infidelidades de Israel y se esfuerzan por que se vuelva y se mantenga fiel a ese Dios amoroso. Oseas es tal vez el primero en emplear ese lenguaje, pero le van a seguir muchos otros profetas, porque “sólo donde el amor fiel de Dios por su pueblo se realiza como misericordia, hay posibilidad de vida para Israel, a saber: vivir como hijos del Viviente, e.d., el Dios que da la vida” (Os 2,1). Puede ser que la preferencia de los LXX por los profetas menores se deba a este planteamiento fundamental de Oseas, que el resto del AT va a continuar. Por eso también incluyen a Daniel entre los profetas, orientando así más claramente toda la Biblia hacia el futuro, como asumirá la Iglesia primitiva.

En Jeremías Dios dice que “*Con amor eterno te ha amado, por eso he reservado gracia para ti*” (Jr 31,31) porque le va a ofrecer una nueva alianza, con conocimiento de Dios inmediato. Dios no puede nunca ser infiel a su primer amor. Así lo expresa hermosamente el Isaías del exilio. Si una madre puede olvidar a su hijo (Is 49,15), y un joven olvidar su primer amor, Dios no lo hará nunca. Podrá abandonarla por un momento, por pedagogía educativa, pero “*con amor eterno te ha compadecido, dice Yahvé tu Liberador*”. Y ahí mismo apunta a la alianza entre Dios y Noé como la presenta el escritor Sacerdotal (Gn 9,8-17): “*Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado*” (Is 54,8-10). Para no alargar la lista, baste con apuntar aquí las afirmaciones orantes sobre el amor de Dios por el pueblo y por cada fiel, tanto alabando su **a’ahab** como su **hesed**, especialmente con la fórmula repetida como un estribillo fundamental de la fe y piedad israelita,

115-132 a cargo de E. Jenni. Las citas se toman de las columnas 117, 126 y 129.

¹⁴³ Spieckermann, Hermann.- *God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology. Biblica* 81 (2000) 305-327

que confiesa que todas las obras de la creación y de la historia son “**porque es eterno tu amor**” (Sal 117, 2; Sal 118,1-4.29 y Sal 136,1-26)

III.5.1 El vocabulario del amor en el contexto de la Biblia hebrea

El verbo hebreo **'ahab** no es sin más nuestro verbo amar, “que se define en términos de un tierno sentimiento psicológico, un fuerte apego personal, una comprensión simpática; un profundo, natural y genuino afecto; más bien es un concepto fundado en lenguaje político”¹⁴⁴. Por eso el amor 1) puede ser objeto de un mandato; 2) va unido al respeto y al miedo; 3) se expresa en términos de lealtad, servicio y obediencia. Es pues una obligación de la alianza. Al faltar a la lealtad, se rompe la alianza. Esto valdría para el amor dentro del marco de la alianza que domina el Deuteronomio y la concepción deuteronomista de la misma. Pero, como afirma la doctora Ackermann argumentadamente, eso no vale para los relatos interpersonales, de amor entre hombre y mujer o entre padres e hijos, donde domina lo emocional sobre lo político. Lo común a ambas acepciones sería el carácter unilateral o unidireccional (“*onesided*” en el original inglés) de la relación; porque también en el caso interpersonal es de marido a mujer o de padres a hijos, y no viceversa¹⁴⁵.

No hay que explicarlo por el patriarcalismo, pues las madres también aman a sus hijos, y las mujeres tienen sentimientos hacia los hombres, como se ve claramente en el caso de Raquel, Rut o la prometida del Cantar. Sin embargo, el AT no utiliza el verbo **'ahab** cuando se trata de la respuesta que el pueblo

¹⁴⁴ En 1963, William L. Moran publicó un artículo muy influyente sobre el amor de Dios en el Dt, en el que proponía que la comprensión del amor (*'hab*, *'ahabâ*) en CBQ 25 (1963) 77-87: La cita concreta, que es un resumen, dice así: “... *he proposed that Deuteronomy's understanding of love is not at all our modern notion, which defines love in terms of a tender psychological feeling; a strong personal attachment; a sympathetic understanding; a deep, natural, and genuine affection. Rather, according to Moran, love in Deuteronomy is a concept grounded in political language. More specifically, Moran argued that the love of God in Deuteronomy—(1) which is something that can be commanded, (2) which stands intimately related to the concepts of fear and reverence, and (3) which is expressed in terms of loyalty, service, and unqualified obedience to the demands of the law—is a love that has its basis in the ancient Near Eastern concept of covenant in general and, in particular, in the covenant demands of fealty and devotion that ancient Near Eastern suzerains imposed upon their vassals*”.

¹⁴⁵ Ackerman, Susan.- *The personal is political. Covenantal and affectionate Love, 'ahab, a'ahabâ in the Hebrew Bible. Vetus Testamentum* LII, 4 (2002) 437-457

debe dar a Dios, fuera del lenguaje deuteronomico, que es de tipo político. Ni los profetas, ni en el Salterio, hablan así del amor del hombre a Dios; y menos en la acepción psicológica normal, donde es un sentimiento y una actitud casi involuntaria, o apenas controlable, independiente de quien sea el sujeto de la misma: varón o mujer, superior o inferior. En cambio sí se emplea para hablar de Dios con respecto a su pueblo, ya que en esa “autodeterminación divina de amar se hace evidente por su decisión de establecer una especial relación de amor con la humanidad, que se realiza en una única historia de amor, a saber, la del amor de Dios por Israel”¹⁴⁶.

Pero se utiliza el mismo verbo para hablar de las relaciones de amistad y las de alianza de Dios con su pueblo; y en ambos casos el verbo *'ahab* 1) se construye de una forma que es unidireccional y 2) típicamente es la parte jerárquicamente superior que se caracteriza como amante, en la relación descrita. Pero se mezcla al Dios soberano con el dios esposo y padre en Oseas de forma peculiar: en 3 es esponsal, en 11 es paternal y en 14 es de alianza. En ambos casos hay ciertas constricciones (*constraints*) en los papeles que se juegan. Si los dioses son objeto de amor, entonces es que son inferiores, no como Yahvé (en caso de Jr) en Os 3,1; 9,1.10; pero ni los pasteles de uva, ni el salario de puta, ni Baal son superiores; pero en 3,1 Oseas es oscuro que sea masculino, cuando debería ser femenino, como lo es en 2,4-22 todo el rato, objeto de “amantes”, aunque en 9,10 los baales sean objeto, por esas constricciones del género en las relaciones sexuales. En el caso de Yahvé siempre es masculino y sujeto del amor, como en el contexto político.; por eso no es objeto del amor de un inferior, aunque Dios sea madre. Esto lleva a que se hable de amar en casos en que se usa la violencia o el rapto. “Se subrayan las connotaciones dominantes de amar y la peligrosa tendencia de la dominancia de llevar a la dominación”¹⁴⁷; en ese caso de Judá y Siquém como luego en 2Sa 13 la Biblia critica la violencia enmascarada de amor, anticipando la crítica feminista actual.

¹⁴⁶ Spieckermann, Hermann.- *God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology.* *Biblica* 81 (2000) La cita textual, en la página 308 dice así: “*God's self-determination of love becomes evident by his decision to establish a special loving relation with mankind which is realized in a unique love-story, namely God's love for Israel*”.

¹⁴⁷ Ackerman, Susan.- *The personal is political. Covenantal and affectionate Love.* *'ahab, a'ahabá in the Hebrew Bible.* *Vetus Testamentum* LII, 4 (2002) 437-457 Ver sobre todo las páginas 447-456. Señala dos rasgos comunes y que son decisivos en el AT: uno es el de ser siempre “unidireccional” (*one-sided*) y no importarle si es o no recíproco; el segundo rasgo del

Está relacionado muchas veces con otros voces tales como *josed* o *rjm*, que expresan amabilidad o benevolencia y misericordia o compasión en las relaciones interpersonales¹⁴⁸. La raíz *rjm* proviene de *rejem*, que es el seno materno o entrañas; de suerte que el verbo significa sentir y “tener misericordia” y el plural *rajamim*, que Oseas utiliza también¹⁴⁹ (en 2,21 y quizás 11,8) equivale a nuestra “misericordia”, o ese tipo de amor que tiene el superior con respecto al inferior, como la madre con el hijo pequeño, el rico con el pobre, el sano con el enfermo, etc.

Por su parte la *josed* sería “un modo de comportamiento que se deriva de una relación determinada por leyes y obligaciones” como es el caso de las promesas de Dios que acompañan su alianza. Es un acto o una actitud, ciertamente recíproca y que tiene siempre algo de inesperado, no debido, como gracioso y gratuito, algo así como un “sentimiento de cordial amistad” y “no designa nunca lo evidente y lo obligatorio”(847) sería como la “disponibilidad a ayudar a los demás”¹⁵⁰; por eso acabó siendo preferida en el lenguaje sálmico y sapiencial. Puede ir unida al perdón, pero incluyendo el castigo como algo soportable y necesario dentro de una relación comunitaria establecida libremente, como es el caso del matrimonio. Teológicamente hablando es un don de Dios, que espera la misma postura como pago compensatorio, sino como reconocimiento y agradecimiento. A diferencia de *rjm* este sentimiento se dirige no sólo a los hombres sino también a Dios.

uso bíblico de *'ahab* es que sólo se dice de la parte considerada superior en la relación (“*the hierarchically superior party*”), lo mismo en el amor afectivo que en el político de los tratados o alianzas políticos. Por eso se pueden mezclar ambos lenguajes, tanto en el Dt como en otros textos, sobre todo en el profeta Oseas, pasando del esponsal de Os 3,1 al paternal de Os 11,1.4 al político en 14, 5. marital como esposo, y nunca es la parte inferior ni objeto de amor; pero que mantiene los rasgos de jerarquía y unidireccionalidad de esa relación. Porque, en el caso de Ammón, “*the dominant connotations of love, and the dangerous tendency of dominante to lead to domination, are stressed*” (456)

¹⁴⁸ *rjm* en DTMAT, por H.J. Stoebe, Tomo II, columnas 957-966..

¹⁴⁹ Os usa 4 veces el piel y 3 el pual de *rjm*, sobre todo con el nombre de su hija *Lo Rujamah*, que indicaría el “no reconocimiento o rechazo voluntario de la paternidad con las obligaciones que de ella se derivan” (960) y relacionado con ritos de adopción, por ejemplo del hijo huérfano (14,4). También usa *rajamim* en 2,21 y tal vez en 11,8.

¹⁵⁰ *josed* en DTMAT, por H.J. Stoebe, Tomo I, 832-861. Citas en las columnas 836 y

III.5.2. El vocabulario del amor en el uso concreto del libro de Oseas

Oseas es visto como el profeta del amor, y con sobrada razón; en el sentido de la relación que el amor verdadero instaura entre las personas. Tal vez es el primero que aplica esta experiencia y este lenguaje a Dios, haciéndolo así teológico¹⁵¹. La primera vez en presente, y frente a la infidelidad del pueblo: *"Ve otra vez, ama a una mujer que ama a otro y comete adulterio, como Yahvé ama a los hijos de Israel, mientras ellos se vuelven a otros dioses..."* (3,1). La segunda en pasado, rememorando la liberación del éxodo y la guía por el desierto como un gesto de amor paternal: *"Cuando Israel era niño Yo lo amé, de Egipto llamé a mi hijo.... Yo enseñe a Efraim a caminar...con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor"* (11,1 y 4). La última vez en futuro, como garantía divina de su permanencia, frente al pecado del pueblo, al ser un amor gratuito: *"Yo sanaré su infidelidad, los amaré graciosamente, pues mi cólera se ha apartado de él"* (14,5). Esto suena tan increíble que muchos exegetas se lo niegan a Oseas; unos lo suponen de un redactor que no ha comprendido bien el mensaje del profeta, mientras otros ven un anticipo demasiado temprano del NT y su mensaje central. Creo que lo segundo está más cerca de la verdad, pero no hay por qué negárselo a Oseas mismo.

La única vez que usa negativamente el término en relación a Dios, es para oponerse a la maldad de Guilgal (en referencia sin duda a la monarquía): *"Allí les cobré odio por la maldad de sus acciones...ya no he de amarlos más; rebeldes son todos sus príncipes"* (9,15) El amor de Dios no es recibido allí donde predomina la rebeldía y la injusticia de los poderosos; amor y poder se contraponen como amor y odio, tanto en el plano humano como en el teológico. También se opone el amor al dinero y la seguridad que se compran, pues eso es "prostitución", amor-sexo pagado y no cariño ni fidelidad sponsal. Esto lo aplica el profeta al terreno de las alianzas políticas (*"Porque ha subido a Asiria...Efraim se ha comprado amores"*: 8,9) y de la explotación económica (*"Canaán tiene en sus manos balanzas tramposas, es amigo [=amante] de explotar"*:12,8; y aún 10,11); pero sobre todo al culto de otros dioses, sus baales que ella llama sus "amantes", para obtener sus beneficios (2, 7.9.12.14.15; 3,1; 4,18; 9,1 y 10). Sólo en 3,1 se refiere al amor del hombre y la

¹⁵¹ Usa veinte veces la raíz *h b*, nueve en algún tiempo verbal, ocho como participio (sobre todo "amantes") y dos como sustantivo; de ellas, tres o cuatro veces lo pone en la propia boca de Dios.

mujer; pero es la experiencia de base para el resto de los usos lingüísticos. Sin duda la experiencia biográfica del profeta no es lo esencial del mensaje, pero es la base de su comprensión mayor y novedosa del Dios del éxodo y la alianza, de la historia y del presente.

Es la experiencia vivida hondamente por Oseas, que le hace comprender mejor la cara inaudita de un Dios que era visto sobre todo como Liberador, Legislador, Juez, Vengador, etc; pero no como Amor sin condiciones, previo a todos los méritos y servicios de su pueblo; posterior y más poderoso que todas sus infidelidades y pecados. Así aplica a Yahvéh la mitología cananea de Baal esposo y dador de bienes vitales, con gran poder de inculturación; pero superando su naturalismo y su relación comercial de “do ut des”, al hacerla relación histórica y de pura gratuidad amorosa. Por eso es elección previa como el amor parental (11,1.4); y es perdón misericordioso y gratuito sobre infidelidad del pueblo, y no mera “reacción” a conductas humanas (3,1 y 14,5). Esto contradice la reacción normal del hombre, que la misma Ley veterotestamentaria sanciona, de castigar al hijo rebelde y sobre todo a la esposa infiel o adúltera (2,4ss; 11,2ss relacionados con Dt 21,18-21; 22,22 y 24,1-4). La razón teológica está dicha en 11,8: “*Porque [Yo, Yahvéh] soy Dios, no hombre, el Santo en medio de ti y no vendré con ira*” y repetida en 14,5: “*Yo...los amaré gratuitamente, pues mi cólera se ha apartado de él*”.

III.5.3. La historia del Amor que supera toda traición y rebeldía humanas

La experiencia matrimonial de Oseas se vuelve parábola de la relación de Dios con Israel como su esposa infiel. Pero su gesto no es más que un reflejo de lo que Dios mismo está haciendo siempre con el pueblo, a pesar de que este ama a otros dioses. Viene narrada sólo en los tres primeros capítulos, que forman la primera parte del libro. Tienen un esquema concéntrico, que inicia y termina con la relación Oseas-Gomer (1,2-9 y 3,1-5), sigue con los hijos y sus nombres simbólicos, que cambian junto con su relación con la esposa (2,1-3 y 2,23-25) y se centra larga y dialécticamente en la relación de Dios con su pueblo (2,4-22). Es verdad que al principio parece estar hablando nada más que el propio Oseas, celoso y despechado por las traiciones de su esposa; pero es cada vez más claro que hay un segundo nivel, más profundo, donde la disputa se da entre Yahvéh y su pueblo. Ya en el versículo 10, el dador del vino, el mosto y el aceite y el que le multiplica el oro y la plata no es sin más el profeta sino Dios. Pero es indudable que el “*olvidándose de Mí*” del v.15 y todo el resto del

capítulo tiene a Yahvéh por sujeto y a Israel por contraparte. Al mismo tiempo, los “amantes” de la esposa infiel, no son ningunos rivales de Oseas, sino los dioses de Canaán, reducidos aquí a los diversos Ba’ales que eran venerados en los cultos de fertilidad (2,7.9.10.14.15 y 19). El único Ba’al o Esposo legítimo y generoso ha sido y es Yahvéh; que ahora va a realizar una nueva y definitiva alianza matrimonial “*en justicia y derecho, en amor y compasión, en fidelidad y conocimiento de Dios*” junto a la fertilidad de los bienes terrenos y en los hijos (2,21ss)

Es en el segundo relato, hecho en primera persona por el profeta, donde Dios mismo le descubre el significado profundo de su experiencia: su amor traicionado y sin embargo capaz de perdón y vuelta a empezar, es sólo un pálido reflejo, una parábola viviente, del Amor fiel y gratuito de Dios por su pueblo, a pesar de las reiteradas infidelidades con “otros dioses” (3,1). Es aquí donde usa por vez primera el verbo “*’ahab*” = amar para referirse a los sentimientos de Dios, y no sólo de un hombre, y tal vez así fue históricamente, mucho antes que el Deuteronomio y su escuela hicieran suyo este lenguaje teológicamente. Pero no es la única ni la última, pues lo va a aplicar a Yahvéh otras tres veces. En este primer paso, aún parece una amor que exige la correspondencia amorosa como condición de su perdón, y hasta parece imponerla violentamente, refiriéndose en este caso a los años del destierro asirio. En cierto momento, hasta parece acabarse ese amor divino, pues dice que les ha cobrado odio y ya no los amará más (9,15); por sus rebeldías, acabarán siendo expulsados de la tierra y andarán errantes entre los pueblos paganos, como realmente ocurrió. La rebeldía es la falta típica del hijo, tan grave como la de la mujer infiel, y es la culpa reiterada históricamente por el pueblo de Israel, desde los inicios de la entrada en la Tierra, al apartarse de Yahvéh en la mezcla con las hijas de Moab y Madián (Nm 25,1-18 aludidos en Os 9,10). El cambio de imagen del pueblo, que pasa de esposa infiel a ser hijo rebelde es, sin duda, una corrección querida del lenguaje usado, para que no se tome demasiado antropomórficamente.

Sin embargo, aún vuelve el profeta a reflexionar sobre el amor de Dios por su pueblo en otro momento, esta vez con una nueva parábola o metáfora de las relaciones. Se trata del capítulo 11, en que por primera vez también, Israel es llamado “hijo” por Dios mismo, precisamente desde la memoria del éxodo de Egipto¹⁵². Esta breve sección profética viene titulada “consecuencia del amor”

¹⁵² Ahora tenemos ya este lenguaje en el libro del Éxodo 4, 22, cuando Dios envía a

por Wolf, mientras que Simian-Yofre la llama "reproches y angustias" y Murphy en el NJBC "amor vence ingratitud"¹⁵³. Aquí Dios se presenta con unos rasgos parentales que, en la cultura semítica de entonces, más bien parecen maternos: enseñar a caminar al niño, tomarlo en brazos, alzarlo a las mejillas para besarlo, inclinarse a darle de comer (11,3-4). Pero el hijo crece y se hace cada vez más rebelde y discolo, hasta el punto de merecer la cólera paterna. Si nos atenemos a la ley deuteronómica, correspondía a los propios padres entregar al hijo rebelde al tribunal popular para que lo ajusticiara (Dt 21,18-22). Pero el Dios que se le va revelando a Israel por medio de Oseas no es un mero ser humano, incluso si tiene rasgos tan positivos como los maternos, sino que es "*Dios, no hombre, en medio de ti Yo soy el Santo*" (11,9). En el corazón mismo de Dios se ha dado un vuelco, un verdadero terremoto como el que asoló a Sodoma y las demás ciudades nefandas, cuya repetición no se volverá a dar, pues son las entrañas de Yahvéh las que se estremecen, cambiando su justa cólera en entrañas de misericordia para con el hijo perdido. Pero al fin, sueña con la conversión del pueblo, que volverá del destierro en pos de su Dios, como un hijo pródigo que ha comprendido que lo mejor es vivir en la casa paterna. No cabe duda que aquí se está anticipando algo de esa maravillosa parábola del hijo pródigo que nos legó San Lucas.

Pero no es lo último que Dios nos revela por medio de este libro. Aquí todavía aparece en primer término la cólera legítima de Dios, sólo que es superada momentáneamente por el perdón. En el último capítulo, en cambio, la comprensión del amor divino va a ahondarse aún más. Es verdad que Oseas anuncia con terribles palabras la catástrofe próxima del reino de Israel, con la imagen de su capital Samaría, a la vez esposa e hija, infiel y rebelde contra su Dios, que ahora va a ver a "*sus hijos estrellados y reventadas sus madres encinta*" (14,1). Pero luego el profeta imagina una acción penitencial del pueblo, donde este reconoce sus idolatrías culturales y políticas, para acabar confesando que sólo en Yahvéh halla compasión el huérfano. Israel se ha comportado como una

Moisés a decirle al Faraón que "deje salir a mi hijo"; pero este texto es históricamente posterior al de Oseas, a menos que se suponga obra de un redactor muy posterior a nuestro profeta; cosa poco probable.

¹⁵³ En su original, para Os 11 y 14,1-9: "*Konsequenz der Liebe*", "*Heiligung aus freier Liebe*" (Wolff, o.c. 246 y 300), "Reproches y angustias", "Ehortación y promesas" (Simian-Yofre, o.c. 147 y 168) "*Love overcomes Ingratitude*", "*Repentance and Salvation*" (Murphy, o.c. en el NJBC, 226 y 228).

parturienta inexperta y como un hijo necio, que no parece apto para la vida y va a tener que pasar por la muerte. Pero si la madre patria, simbolizada en Samaría, acaba muriendo efectivamente, aún queda el hijo, aún hay futuro para el pueblo de Israel. Y lo hay porque Dios le asegura que *“Yo sanaré su infidelidad, los amaré gratuitamente, pues mi cólera se ha apartado de él”* (14,5), de ese hijo que amé y amaré siempre, pues Yahvéh es un dios en quien halla compasión el hijo huérfano, y sus obras de amor son sin arrepentimiento. Por eso la última vez que Oseas pone en boca de Dios el verbo amar, ya no es un hecho del pasado, como en el momento del Éxodo, ni un hecho presente, como el matrimonio o alianza con Israel, sino una promesa que se abre a todo el futuro, hasta abarcar la eternidad divina. No cabe duda que aquí estamos cerca de la comprensión joánica de Dios como Amor (1Jn 4,8 y 16). Ya señalamos que para algunos autores esto estaría en contradicción con el mensaje de Oseas, y sería obra de un redactor que utiliza su lenguaje pero extrapola su teología; a ello respondería también el comentario final sobre lo difícil que resulta comprender este libro (14,10). Sin embargo, creo que hay una lógica muy honda entre los tres momentos, y habría que atribuirlos todos a ese redactor, que no dejaría de ser un gran teólogo, anticipando muchas de las mejores intuiciones teológicas del NT.

Si la teología necesita de algún modo habar de la ira de Dios, para subrayar la seriedad de su sed de justicia y predilección por los pobres y las víctimas, también necesita superar ese aspecto en una comprensión mayor, en *“coincidentia oppositorum”*, de la misericordia y el perdón, que son una última y más definitiva palabra sobre Dios. Esto no significa caer en un Dios *“abuelo bonachón”* o *“mamá alcahueta”*, que no exigiría conversión del pecador ni arrepentimiento del verdugo; sino poner esa exigencia ineludible en un marco más amplio: el de su Misericordia que posibilita precisamente la verdad de esa conversión humana, sin hacerla mero recurso amedrentado ante Juez inexorable y castigador. El mensaje de Oseas supone y no contradice el de Amós y toda la profecía anterior y ulterior sobre el Dios de Justicia y solidaridad con las víctimas. Su aporte está más bien en ampliar la mirada humana sobre el corazón de Dios, atisbando una hondura que sólo en la vida y muerte de Jesús llegará a revelarse en plenitud humana histórica.

III.5.4. El amor como la entraña íntima del Dios que Oseas nos muestra

Oseas, como toda la profecía, denuncia en primer lugar el fallo humano. Y la culpa que descubre es ante todo “la destrucción de la relación personal de Israel con su Dios, que se ha acercado en su historia con amor personal” y que sufre por tener que corregirlo. En el triunfo de su amor sobre el fallo de su pueblo se muestra siempre fiel a su plan salvador, y demuestra que “en su libérrima Santidad obra independientemente de toda reacción humana”¹⁵⁴. Eso se confirma en al presentarse como Amor gratuito, gracioso, inmerecido. Si el Dios de Oseas parece incapaz de castigar (11,8-9), y es capaz de arrepentirse de la cólera que le suscita el adulterio de la esposa o la rebeldía del hijo es porque se basa en su amor fiel que se vuelve misericordia. Es lo que expresa en 2,21-22 al prometer un desposorio en amor fiel y misericordia, en fidelidad que le haga conocerlo. Dios lucha consigo mismo y sale victorioso, y así “el amor de Dios como misericordia se vuelve una nueva oportunidad para el futuro de Israel”- Aparecen ahí los dos factores: lo que es consustancial para Dios y lo que se hará realidad para Israel un día¹⁵⁵.

El psicoanalista **Eugen Drewermann** ha escrito que “Bien mirado, Dios no nos ama porque nos necesita sino exactamente lo contrario, somos nosotros los que le necesitamos, porque El nos ama. Sólo por el amor somos capaces de modelarnos a nosotros mismos como personas, porque es entonces cuando comenzamos a creer en nuestra propia importancia... En el amor uno llega a comprender por qué existe el mundo...entendemos todo, que si no se nos mostraría como una locura, como la refutación de toda lógica y como el más puro absurdo. Únicamente en el amor encuentra todo su orden” Las gentes deben recobrar el coraje de vivir, porque Dios mismo apoya su ser persona. Ahí aprende que en el amor de Dios “el pequeño yo de cada uno es tan importante que todo el

¹⁵⁴ Textualmente dice Wolff: “Zerstörung der personhaften Verbundenheit Israels mit seinem Gott, der sich ihm in seiner Geschichte mit persönlicher Liebe zugewendet hat” “Eben in dem Sieg seiner Liebe wird offenbar, das ser dem Anfang der Heilsgeschichte treu geblieben ist und in seiner freien Heiligkeit unabhängig von aller menschlichen Reaktion wirkt” (Wolff, o.c. XXI y XXIII).

¹⁵⁵ Spieckermann, Hermann.- *God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology*. *Biblica* 81 (2000) 305-327. Así dice textualmente en la página 319: “God's love as mercy is a new chance for Israel's future “ y luego resume así: “that which is substantial for God and that which shall become reality for Israel”.

inmenso cielo le cuida y aguarda”¹⁵⁶. Mientras el amor humano, aun en sus formas más puras como el materno o de amistad, es siempre frágil y falible, el de Dios, por principio, no puede menos de ser indefectible y fiel, como lo proclama tantas veces la fe bíblica.

En la presentación atrevida que hace Oseas de Dios como un Esposo amante, hay que tener en cuenta la observación crítica que señala una biblista psicóloga y religiosa: “No podemos olvidar que es la conducta humana de los maridos hacia sus mujeres la que se presenta como acción de Dios y no al revés”¹⁵⁷. Pero reconoce que en el capítulo tres aparece el verbo *'hb*, que caracteriza las nuevas relaciones que Dios propone a Oseas; si bien la valoración de la mujer sigue siendo negativa, israelitas y mujer aparecen como objeto de amor. Y así presenta unas conclusiones de las que resumo las tres últimas: 4) Oseas plantea el problema hermenéutico hoy, porque la violencia de los castigos infligidos a la mujer se ha usado y usa para reforzar y justificar las conductas violentas de los hombres contra sus mujeres, con el uso de la doble moral. 5) Para no ser anacrónicos, hay que separar el nivel simbólico propio del tiempo y la significatividad que tuvo entonces. Esta no es extrapolable. Pero el nivel del mensaje que se transmite a través de esa simbología inadecuada, no es difícil aplicarlo hoy. Implica una educación seria de los estudiosos e intérpretes, de los pastores y de los fieles. 6) Oseas introduce un elemento valioso, el del amor matizado de misericordia, por parte de Dios, que, sin romper la asimetría propia de las relaciones matrimoniales patriarcales, acerca de manera nueva Dios a su pueblo. Aunque se construye como positivo sobre el negativo de la mala conducta de una figura femenina¹⁵⁸.

Quisiera terminar este repaso del libro de Oseas con una frase del gran poeta francés **Charles Péguy** que suena así: “Cuando, aunque sólo sea una vez, se ha sabido lo que es ser amado libremente, la sumisión de los demás no tiene ya gusto alguno... Cuando, aunque sólo sea una vez, se ha gustado lo que

¹⁵⁶ Las citas de Drewermann las tomo de Isidor Baumgartner, *Psicología pastoral. Parte VII La fuerza salvífica de los símbolos de la fe. ¿Cómo pueden curar los símbolos religiosos? De la regresión a la progresión*. Ver sobre todo las páginas 698-699.

¹⁵⁷ Navarro, Mercedes, *La figura femenina en los libros de los profetas Amós y Oseas*. En la obra colectiva *De la ruina a la afirmación*, dirigida por Santiago Ausín. Verbo Divino, Estella, 1997, La cita en la p.211

¹⁵⁸ *Ibiden*. Página 218

es ser libremente amado, todo el resto no es más que sumisión”¹⁵⁹ Y Dios está orgulloso de haber creado esta libertad, como su mejor invento. Citaré también a **Sigmund Freud**, cuando dice que “se da una concepción de la vida que toma como centro el amor y donde espera que toda satisfacción venga de amar y ser amado”. Pero luego ve una gran dificultad en lo costosa que es, porque “nunca somos más irremediabilmente desgraciados que cuando perdemos a la persona amada o su amor. (Por eso) nunca estamos tan desprotegidos contra el sufrimiento como cuando amamos”¹⁶⁰. Lo mismo dice Peguy de Dios, que ha querido depender de la libertad creadora del amor humano; por eso le impone la responsabilidad del mundo y del prójimo y le impone la virtud de la esperanza. Es la situación en que se pone Dios mismo, dependiendo de la libre respuesta del más miserable pecador¹⁶¹.

Con razón señalaba el gran teólogo conservador que fue **H. Urs von Balthasar** que en Oseas “la relación de Dios con el pueblo –por primera vez en la historia de Israel- se manifiesta como amor”; y el profetismo ya nunca se apartará de ese camino. En la obediencia de Oseas al encargo divino se da un “desvelamiento nuevo y hasta ahora inaudito del corazón de Dios” pues, aunque sufre por las infidelidades de Israel, en su lucha y victoria interior, “lo que arde ahí es la divinidad de Dios (6,4 y 11,8-9), su absolutividad, el Kabod de Yahvé, revelado en una nueva dimensión de inconcebible profundidad”, al divulgar tan pronto, como a tontas y a locas, su amor por los hombres. “Se inicia aquí una empresa divina que ya no se detendrá hasta llegar al Gólgota”¹⁶². Efectivamente, “tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único” (Jn 3,16), porque nos amó siempre primero (1Jn 4,19); y ese hijo, Jesús, “habiendo amado a los

¹⁵⁹ Péguy, Charles, *Oeuvres Complètes*, 1873-1914, NRF, Paris, 1919, t.VI, p. 68, citado por Segundo, Juan Luis, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Sal Terrae, Santander, 1993, página 198. En su francés original: “Quand une fois on a connu d’être aimé librement, les soumissions n’ont plus aucun gout... Quand on a une fois goûté d’être aimé librement tout le rest n’est plus que soumissions”. Aunque no sea más que de paso, no quiero dejar de recomendar mucho este libro del añorado J.L. Segundo.

¹⁶⁰ Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura. En Obras Completas, etc., p 41-44 etc.* La traducción que ofrezco es la de Juan Luis Segundo, o.c. página 200.

¹⁶¹ Péguy, Charles *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Gallimard, Paris, 1927, p.144.

¹⁶² Von Balthasar, Hans Ur, *Gloria. Volumen 6. AT.* Madrid, 1988. En el apartado II sobre La escalada de la obediencia, que se ocupa de Oseas en las páginas 210-215. Las citas están en pp. 212 y 215.

suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (Jn 13,1). O, como dice Pablo; *"me amó, y se entregó a sí mismo por mí"* (Ga 2,20). En esa entrega definitiva de su vida, Jesús nos entregó su Espíritu (Jn 19,30); y así, *"el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado"* (Rm 5,5). No faltaba más que acabar definiendo al Dios que se nos reveló plenamente en Cristo, como "Dios es amor" (1Jn 4,8)