

Biblia y Migración

EXPERIENCIA
HUMANA Y SALVÍFICA

Elizangela Chaves Dias
Leonardo Agostini Fernandes
Organizadores



CSEM



CLAR

BIBLIA Y MIGRACIÓN

Experiencia Humana y Salvífica



Brasilia
2022

SÉRIE ECUMENE

2 Biblia y migración. Experiencia humana y salvífica. Elizangela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2022.

1 Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana. Carmem Lussi, Cesar Kuzma (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021.

Lanzamientos futuros:

3. Migraciones y la pluralidad religiosa. Paulo Ueti, Marileda Baggio (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2023.

4. Migraciones y vida consagrada. Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2024.

Elizangela Chaves Dias • Leonardo Agostini Fernandes

Organizadores

BIBLIA Y MIGRACIÓN

Experiencia Humana y Salvífica



Brasilia
2022

Organizadores: Elizangela Chaves Dias y Leonardo Agostini Fernandes

Traducción y revisión: Brenda Ribeiro

Ilustración y portada: Sergio Ricciuto Conte

Diagramación: Traço Diferencial

Comité Científico de la Serie Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior

Carmem Lussi

Cesar Kuzma

Conrado Zepeda Miramontes

Elizangela Chaves Dias

Leonardo Agostini Fernandes

María Helena Morra

Marileda Baggio

Paulo Ueti

Roberto Marinucci

Todos los derechos reservados.

Se permite la reproducción parcial o total de esta obra,
siempre que se mencione la fuente.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Biblia y migración [livro eletrônico] : experiencia humana y salvífica /
Elizangela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes ; organizadores ;
— Brasília : CSEM, 2022. — (Ecumene)

PDF

295 p. : il.; 15x22cm – (Serie Ecumene ; 2)

Vários autores

ISBN: 978-65-89199-07-6

1. Artigos – Coletâneas. 2. Bíblia. 3. Emigração e imigração
– Aspectos religiosos – Cristianismo. 4. Hospitalidade. 5.
Migrações humanas. 6. Mobilidade. 7. Teologia bíblica. I. Dias,
Elizangela Chaves. II. Fernandes, Leonardo Agostini. III. Série.

21-94014

CDU: 220.6

1. Migração : Teologia bíblica 220.6

Maria Alice Ferreira – Bibliotecária – CRB-8/7964

Publicación del Editorial



CSEM
**Centro Scalabriniano
de Estudos Migratórios**
SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília
Radio Center – Sobrelojas 01/02
70719-900 Brasília / DF – Brasil
Tel.: +55 61 3327 0669
E-mail: csem@csem.org.br
www.csem.org.br

Con la colaboración de



**Confederación Latinoamericana de
Religiosos – CLAR**
Calle 64, N° 10-45, 5° Piso
Apdo. Aéreo 56804
Bogotá D.C – Colombia
Tel.: +57 (1) 9272889
WhatsApp: +57 317 6450790
E-mail: clar@clar.org
www.clar.org

La ilustración de la portada del libro Biblia y migración: experiencia humana y salvífica es una composición dialéctica de los símbolos existenciales de la migración y cómo este fenómeno está presente en la Biblia.

La composición tiene cuatro ideas principales:

1. Dios como horizonte. Un grupo heterogéneo de personas connotadas como migrantes y / o refugiados está de espaldas mirando un gran sol: el cruce de la humanidad en la Biblia nunca es un mero movimiento, sino siempre un ir a lograr algo. La migración en la perspectiva bíblica es siempre una forma de transformar la urgencia de la huida en un proyecto de vida.

2. La mano grande. Dios es camino y meta, pero también es co-migrante, es apoyo, es compañero. Hay un esfuerzo divino por apoyar a la humanidad migrante. La mano sostiene y está hecha de estrellas. Estos evocan el pacto de Dios con Abraham, el gran patriarca con quien comienza la tradición nómada del pueblo de Dios.

3. La tela metálica y el mar. Dos signos de dolor, que desafían y amenazan, pero que, cuando se superan, también actúan como punto de entrada a la novedad.

4. El desierto y los árboles. El significado bíblico de la migración también se basa en los contrastes, en la imprevisibilidad de la vida, en la esperanza de que el bien pueda resistir al mal.

SUMARIO



PREFACIO / 9

PRESENTACIÓN / 11

1 AL PRINCIPIO ERA LA MIGRACIÓN / 19

Cássio Murilo Dias da Silva

2 TERMINOLOGÍA Y TRASHUMANCIA EN ABRAHAM Y MOISÉS / 53

Leonardo Agostini Fernandes

3 NO OPRIMIRÁS AL EXTRANJERO NEGRO. Aportes sobre migración en el Ciclo de Abram y Saray / 75

Célia Maria Patriarca Lisbôa e Rute Ramos da Silva Costa

4 MUJERES DE FRONTERA Y SU INCIDENCIA SOCIAL. Hermenéutica bíblica de Nm 27,1-11 / 95

Elizangela Chaves Dias

5 LOS CAMINOS DE LA SUPERVIVENCIA EN UN MUNDO SIN MUROS / 123

Luiz Alexandre Solano Rossi

6 INMIGRANTE CON DIOS. Una autocomprensión de quien reza en los Salmos / 143

Mathias Grenzer

7 EL SEÑOR GUARDA A LOS EXTRANJEROS (Sal 146,9) / 159

Rogério Goldoni Silveira

8 LA MIGRACIÓN EN LA BIBLIA COMO CAMINO DE FRATERNIDAD / 177

José Luis González Miranda

9 “DE EGIPTO LLAMÉ A MI HIJO”. La huida de la sagrada familia: la condición de refugiados de zonas de riesgo / 205

Alexandre de Jesus dos Prazeres

10 ¿A QUIÉN SER PRIMERO FIELES? Estudio de la metáfora cívica de Flp 3,20-21 / 227

Antônio César Seganfredo

11 LOS PRIMEROS CRISTIANOS MIGRANTES / 269

Johan Konings e Rodolfo José Lourenço

EPÍLOGO / 291

PERFIL DE LOS/LAS AUTORES/AS / 293

PREFACIO



BIBLIA Y MIGRACIÓN

Experiencia humana y salvífica

La migración es un fenómeno que atraviesa la historia humana universal desde sus primordios. A ella se debe la propagación de grupos humanos por todo el planeta, el surgimiento de nuevos asentamientos, base para la construcción de las diversas civilizaciones. Desafortunadamente, sus motivaciones surgen muchas veces de situaciones desfavorables, ya sea a nivel climático-meteorológico o a causa de autoritarismo y violencia.

Aún hoy, son muchos los éxodos de personas, de grupos familiares y de enteras poblaciones que, con una “esperanza desesperada”, se ponen en camino en busca de refugio en tierras lejanas, extranjeras. En cualquier caso, la migración no se refiere solo al migrante. La llegada a la nueva y desconocida tierra no siempre es vivida de forma positiva, pues, en vez de la acogida, nuevos conflictos pueden surgir con la población local.

La trashumancia exige una atención constante porque, al fin y al cabo, se trata de gente y no de cifras estadísticas. De manera particular, para los cristianos la migración se convierte en una experiencia polisistémica. Por un lado, es una realidad que interpela el compromiso efectivo, en el presente, con la propuesta del Reino de Dios predicado por Jesús; del otro, caracteriza toda la existencia, como una peregrinación, abierta al futuro.

A la luz de la actualidad y de las interpelaciones del tema, surge este libro, fruto de la colaboración de algunos autores,

hombres y mujeres comprometidos con la investigación bíblica. Provenientes de varias Instituciones de Enseñanza, cada uno ofrece una contribución cualificada, proporcionando una amplia reflexión sobre la materia en estudio.

El texto bíblico puede ser estudiado desde varios prismas. Ninguna temática aislada es capaz de decir la riqueza y el significado total de la Biblia. Sin embargo, sin los estudios particulares, con la consistencia de este libro, la comprensión del todo es limitada y pobre. Estudios así son como ladrillos que ayudan a construir una casa, en la cual escuchar la Palabra de Dios con seguridad. ¡Por eso, cuanto más, mejor!

Como una obra de colaboración, el libro se revela un conjunto muy bien construido. Tras los capítulos los temas específicos adquieren una coloración cada vez más intensa y complementaria. A partir de la migración, se proporciona una lectura de la Biblia que comienza con los textos referentes a la historia primigenia (Gn 1–11), pasando por la experiencia de Jesús, María y José, hasta llegar al movimiento de los primeros cristianos. Pero, los mismos capítulos pueden ser leídos separadamente, respondiendo a cuestiones puntuales, destacadas del horizonte general de la migración en la Biblia.

Los autores ofrecen una variedad de perspectivas –literaria, semántica y teológica– que cubre Antiguo y Nuevo Testamento. Con destaque para los textos narrativos que, por medio de una historia contada, provocan a los lectores y ponen las bases para una reflexión cristiana consistente sobre la historia vivida, en el hoy. O de los textos poéticos que, con una belleza no romantizada, elevan el espíritu para que el hombre y la mujer de fe, los estudiantes de las facultades de teología y los estudiosos puedan profundizar la temática desde la perspectiva bíblica. Se espera que, ante esa Palabra, el lector pueda comprenderse más a fondo en la experiencia de la salvación, así como abrirse de forma profética a la situación del otro, compañero de migración.

Belo Horizonte, 15 de noviembre de 2021.

Jean Richard Lopes

Doctor en Teología Bíblica, Profesor de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais

PRESENTACIÓN



Los migrantes, al cruzar las fronteras, llegan a “nuestras puertas” y hacen sentir la gravedad de su vulnerabilidad, despertando en nosotros, con su “grito de dolor”, el compromiso ético-social y religioso-moral hacia la vida amenazada, estimulando a las comunidades a buscar fundamento y motivación para una respuesta sociopastoral a favor de los migrantes, en la Palabra de Dios.

En el contexto de la movilidad humana la Biblia se revela como una fuente extremadamente rica de inspiración sobre los diversos motivos relacionados con la migración voluntaria o forzada. La trashumancia para salvar la propia vida se debe a diversos factores: sequía, hambre, persecuciones, etc. A su lado, la institución de ciudades de refugio, el éxodo de pueblos, las transmigraciones de los pastores, la hospitalidad, la salida, el viaje, la peregrinación, la llegada, el encuentro, lo extraño, lo diferente, la acogida, la valoración de la diversidad, las fronteras, el protagonismo de los migrantes y tantos otros son motivos ligados al campo semántico de la migración, muy presentes en la Biblia.

De principio a fin, por lo tanto, el lector de la Biblia se encuentra con el universo de los migrantes y de las migraciones en sus más diversas expresiones y perspectivas, por medio de la presencia y de la acción de Dios que se hace oír a través de las voces de narradores, legisladores, sabios, oraciones, profetas, reyes, apóstoles, evangelistas, entre otros. Y, en particular, por el propio Hijo Encarnado que se hizo migrante con los migrantes y peregrino por excelencia en la faz de la tierra.

Con base en estas perspectivas, el presente volumen ofrece once contribuciones en forma de artículos, elaborados por profesores y

profesoras especializados en estudios bíblicos. Se nota que subyace a la diversidad de los temas tratados un hilo conductor que genera sincronía entre los textos abordados. Hay una secuencia según la lógica canónica que atraviesa el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

“Al principio era la migración” es el título ingeniosamente elaborado por Cássio Murilo Dias da Silva, abordando el tema de la migración o trashumancia en los primeros once capítulos del libro de Génesis. Según el autor, Gn 1–11 es un conjunto literario marcado por la trashumancia. De la Creación (Gn 1,1–2,4a) a la partida de Teráj con Abram, su primogénito, y su familia hacia la tierra de Canaán (Gn 11,27-32), revela el movimiento de individuos, de familias o de grupos, ofreciendo un hilo conductor para las primeras experiencias de la trashumancia humana. Motivadas por las más diversas circunstancias –expulsión, fuga, castigo, búsqueda de vida nueva–, las migraciones son componentes necesarios e imprescindibles para el ser humano descubrir su propia identidad y su lugar en el mundo y, en última instancia, cumplir con la primera orden que recibió del Creador: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla” (Gn 1,28a).

Complementa y amplía el estudio anterior, y abre perspectivas para los sucesivos, el abordaje de Leonardo Agostini Fernandes que brinda al lector con un estudio titulado “Terminología y trashumancia en Abraham y Moisés”. Según el autor, la percepción, la comprensión y la interpretación del fenómeno de la trashumancia en la Sagrada Escritura pasan, necesariamente, por el sesgo semántico. La presente reflexión, a partir de una presentación terminológica, analiza textos donde ocurre ese fenómeno en la vida de Abraham y de Moisés, por los cuales busca individuar las causas a través de la verificación de los contextos próximo y remoto, además de reflexionar sobre los efectos de la migración en la cultura como respuestas de apertura, cierre, indiferencia y otras.

A continuación, con el título “No oprimirás al extranjero negro: aportes sobre migración en el ciclo de Abraham y Saray”, las autoras Celia Maria Patriarca Lisbôa y Rute Ramos da Silva Costa dirigen su atención al libro de Génesis. Este contiene muchos procesos de migración de los pueblos del Antiguo Cercano Oriente, incluyendo naciones africanas. Los individuos estaban constantemente en

tránsito, en busca de espacios y recursos de supervivencia. Las autoras hacen una lectura contextual, buscando inspiración en textos del ciclo de Abraham para dar visibilidad a los pueblos africanos, los cuales tuvieron importante contribución cultural, social y literaria sobre el Mundo Antiguo. Los textos bíblicos son abordados como narración del amor de Dios por el negro exiliado, presencia y acción liberadoras, sin fronteras, de todas las formas de opresión y exclusión, dentro y fuera del continente africano.

A continuación, se pasa del libro del Génesis y de las experiencias del éxodo a las “Mujeres de frontera y su incidencia social: Hermenéutica bíblica de Nm 27,1-11”. En este artículo, Elizangela Chaves Dias, mscs, introduce al lector en el libro de Números. La autora aborda el tema de la presencia y del protagonismo de las mujeres migrantes en la actualización legislativa a partir de una lectura del referido texto contextualizado en Nm 26–36 que cuenta con la nueva generación que nació en el desierto y, bajo la conducción de Moisés, llegó a las llanuras de Moab, frontera con la tierra de Canaán. Es una generación libre, compuesta de migrantes y no de esclavos, caracterizada por la fe y la esperanza en la realización de las promesas patriarcales. En esa nueva generación, las mujeres se manifiestan, pasan a ser contadas y nombradas entre aquellos que están aptos a luchar por el derecho de poseer la tierra (Nm 26,33). Por su protagonismo en la frontera, tanto geográfica como literaria con Dt, Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá se liberan del anonimato a través del coraje de proponer una nueva aplicación de la ley sobre la herencia de propiedades en la tierra prometida.

El enfoque en el protagonismo y la resiliencia de las mujeres migrantes se mantiene en el artículo de Luiz Alexandre Solano Rossi que ofrece una lectura del libro de Rut a partir del movimiento de migración bajo la óptica que revela “Lo caminos de la supervivencia en un mundo sin muros”. Según el autor, el libro de Rut retrata una experiencia de migración trágica e inevitable, tanto por causa del hambre, que asola la región de Belén, como por cuenta de las redes de protección y de solidaridad que se encuentran desgarradas, revelando que la migración es siempre una ruptura dolorosa. Sería necesario asociar a la migración palabras fuertes, tales como: inestabilidad, inseguridad, pobreza, marginación,

desesperación, inseguridad alimentaria, pero también la búsqueda de la dignidad y la paz. La movilidad de dos mujeres, que luchan por sobrevivir, se enfrenta a los muros que se necesita romper. Esto revela la clara impresión de que las sociedades, en general, se encuentran artificialmente construidas a partir de los conceptos de centro y de periferia –elementos inhibidores de la movilidad.

Pasando a los libros sapienciales, Matthias Grenzer ofrece un estudio del libro de los salmos, manteniendo el foco en los salmos que se refieren al inmigrante: “Inmigrante con Dios: una autocomprensión de quien reza en los Salmos”. Según el autor, el Salterio, formado por ciento cincuenta oraciones poéticas, acogen al “inmigrante” (Sal 39,13; 94,6; 119,19; 146,9), al “residente forastero” (Sal 39,13) y al “extranjero” (Sal 69,9), así como la experiencia de “migración” (Sal 5,5; 15,1; 61,5; 105,12.23; 120,5). Al reflexionar sobre sí mismo y sobre Dios, el orante, de forma expresa, apunta doce veces al ser humano como quien migra y necesita hospedarse en suelo extranjero. Se trata de una experiencia humana que, hecha en la propia vida o presenciada en la vida de otros, es fundamental para poder imaginar mejor la relación con Dios. En esta investigación, los Salmos son revisados con las siguientes preguntas: a) ¿Qué puede pensar y hacer el ser humano como inmigrante y/o junto al inmigrante? b) ¿Y cuál es la actitud de Dios hacia el inmigrante? Se imagina que los modelos de fe y comportamiento favorecidos por los Salmos continúan ofreciendo una sabiduría única.

A continuación, Rogerio Goldoni Silveira ofrece un estudio específico sobre el salmo 146: “El Señor guarda a los extranjeros (Sal 146,9)”. Según el autor, los Salmos 146–150 cierran el Salterio con alabanzas dadas al Señor y presentan las razones para que los fieles lo alaben. Entre ellas, se destaca: “Yahveh protege al forastero, a la viuda y al huérfano” (Sal 146,9). Y así como se canta la justa alabanza al Señor, a causa de su acción salvífica, también se nota una tónica profética cuando el salmista evidencia la imposibilidad de confiar en nobles poderosos, pues en ellos no hay salvación, puesto que su poder está vacío (Sal 146,3). A partir de ese breve panorama, se evidencia la relevancia del tema a la luz del Salmo 146, suscitando una reflexión en el ámbito de la fe en favor de aquellos que, según

la visión del Papa Francisco, son rechazados en sus dificultades. Es la propuesta de una ética fundada en la fe, con aplicación práctica, es decir, una fe activa y no dedicada al “mundo de las ideas”.

En el pasaje entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, José Luiz González ofrece una reflexión bíblico-teológica sobre migración, hospitalidad y fraternidad: “La migración en la Biblia como camino de fraternidad”. Según el autor, la visión bíblica de la migración va más allá de la hospitalidad. El proyecto de Dios no se agota en dar techo al extranjero, sino que pretende una fraternidad universal en la que no haya oprimidos, ni muros ni fronteras. La evolución, hasta una sola familia humana, ha conocido fracasos y aprendizajes. Como consecuencia del monoteísmo, Israel descubrió la fraternidad, pero resultó cerrada y excluyente: nunca consideró al extranjero como un hermano. Se revela un origen común (hijos de Adán), una fe común (hijos de Abraham) y un destino común (hijos de Sion). Aun así, los conflictos entre hermanos y las guerras con otros pueblos muestran un fracaso de la fraternidad, que no vendrá sino con la redención –llamada por Santo Tomás “gracia de la fraternidad”– por la cual la humanidad descubrirá el ser “hijos de Dios”. Eso implica en la pregunta: “¿Dónde está tu hermano?”. La respuesta (Mt 25,31-33) es dada por los personajes bíblicos que viven entre nosotros, respondiendo desde la fraternidad al fenómeno migratorio.

A partir de una lectura del Evangelio según Mateo, Alexandre dos Prazeres hace un acercamiento a la narrativa de la huida de la Sagrada Familia (Mt 2,1-23) para tratar de la condición de los refugiados en zonas de riesgo, evocando la palabra profética: “De Egipto llamé a mi hijo”. Según el autor, la narración de la huida de la Sagrada Familia a Egipto preserva relaciones análogas con la situación de refugiados de zonas de riesgo, personas que son forzadas a abandonar sus países de origen para preservar sus vidas. Por lo tanto, es en el horizonte de esas relaciones análogas que se desarrolla el análisis de Mt 2,1-23.

En la secuencia, se encuentra un estudio de Antonio César Seganfredo, CS, centrado en el análisis de la metáfora “ciudadanía en los cielos” (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) presente en Flp 3,20: “¿A quién ser primero fieles? Estudio de la metáfora cívica de Flp

3,20-21". El artículo, presuponiendo la unidad literaria de la carta, aborda el ambiente histórico-cultural de la colonia romana de Filipos como necesario para comprender el alcance de la metáfora paulina. Al mismo tiempo, la metáfora es analizada en su contexto literario, es decir, como parte de la subunidad de Flp 3,20-21, que a su vez forma parte de la perícopa de Flp 3,17-4,1. Según el autor, el mensaje central del artículo está en demostrar que Pablo, por el uso de la metáfora "ciudadanía en los cielos", ofrece una clara afirmación a los seguidores de Jesús, residentes en Filipos, de que su fidelidad primaria no concierne al Imperio Romano, con sus leyes e instituciones, pero a la "ciudad" que está en los cielos, de modo que, en caso de conflicto, es esa segunda la que debe determinar su actuar. El autor trabaja la dimensión política de algunos términos de la Carta a los Filipenses (πολίτευμα, pero también el título σωτήρ), abogando por que su alcance indica que la carta va bien más allá del epíteto "carta de la consolación y de la amistad". Por último, el autor ofrece el ejemplo de algunas situaciones contemporáneas, ligadas al mundo de la migración, donde los cristianos eligieron ser fieles a su fe, incluso desobedeciendo determinaciones gubernamentales en mérito.

La compilación termina con el artículo de Johan Konings y Rodolfo J. Lourenço: "Los primeros cristianos migrantes". Los autores, utilizando el criterio cronológico, trazan desde el principio los testimonios sobre los migrantes en las comunidades de Jerusalén, Antioquía y Roma, deteniéndose en la cuestión del cambio en la comunidad romana y en el papel de Aquila y Priscila, así como en el efecto de la situación migratoria en el evangelio "romano" de Marcos. Según los autores, la Carta de Santiago, que se dirige a las "doce tribus dispersas", bajo la temática de los extranjeros permanentes y de los peregrinos en este mundo, influyó en la Primera Carta de Pedro y en la Carta a los Hebreos. Trazado este itinerario, la presencia de los extranjeros en las comunidades despierta dos intuiciones en la praxis cristiana: la hospitalidad como algo esencial para la vivencia de la fe y el desencadenamiento de la Palabra en relación con los diversos contextos en que se encuentra en la segunda Carta a Timoteo.

Se cree que el lector no tendrá dificultades para percibir los numerosos puntos de intercesión entre los artículos, creando una verdadera unidad sobre la temática. Que el presente volumen bíblico pueda ayudar en la profundización teológica y pastoral sobre el tema de la migración, así como evidenciar que en las Sagradas Escrituras, además de retratar experiencias humanas, la migración es también una experiencia salvífica, pues el ser humano está de paso, es un huésped en la tierra que pertenece a Dios.

Elizangela Chaves Dias
Leonardo Agostini Fernandes
Organizadores de la obra

1



AL PRINCIPIO ERA LA MIGRACIÓN

Cássio Murilo Dias da Silva

Migrar, emigrar, inmigrar, transmigrar: el verbo simple y sus compuestos, así como los sustantivos y adjetivos derivados (inmigración, inmigrante, etc.) son insuficientes para agotar la enorme gama de posibilidades y circunstancias por las que alguien deja su lugar de origen rumbo a un nuevo territorio o patria. Una consulta a los diccionarios de portugués revela que algunos términos, aunque tengan un significado técnico, son usados también con sentidos derivados o por extensión, como “trashumancia” equivalente a “migración”. Aún en los diccionarios, los términos correlatos son diversos: extranjero, residente, forastero, forajido, deportado y peregrino, entre otros, algunos incluso cargados de prejuicio y desprecio.¹

La migración en sus diversas modalidades –periódica o única, provisional o permanente, temporal o definitiva, en busca de mejores condiciones de vida o para huir de peligros y amenazas– forma parte de la humanidad como un todo y de los seres humanos individualmente. De una manera u otra, todos somos descendientes de migrantes.

¹ Para una discusión acerca de los verbos de migrar, ver el artículo “Terminología y trashumancia en Abraham y Moisés” de Leonardo Agostini Fernandes, en este volumen.

1 *Homo migrans*

Según la teoría normalmente acepta, los primeros seres humanos de la especie *homo sapiens* surgieron en el continente africano y, en un largo, pero exitoso, proceso de migración, ocuparon todo el globo terrestre. Los cambios de lugar ocasionaron cambios en la alimentación, en las condiciones de vivienda, en la adaptación al clima y varias otras necesidades de adaptación, lo que provocó las más diversas transformaciones en los cuerpos de los individuos: color de la piel, forma de los ojos, tipo de cabello, metabolismo y aptitudes.

No obstante la distancia espacial y la falta de conexión estrecha entre poblaciones, es posible encontrar parentesco entre pueblos y grupos étnicos de diferentes continentes. El recurso a un examen de ADN puede revelar que los pueblos comúnmente llamados “raza amarilla” del Extremo Oriente (tales como japoneses, chinos y mongoles) son parientes de sangre de los pueblos de la “raza roja” de las Américas (navajos, mayas, quichuas, guaraníes, tupis, etc.). Si bien es imposible establecer las fechas y las modalidades de los desplazamientos que permitieron al ser humano ocupar y dominar los territorios de nuestro planeta, claro está que el *homo sapiens* es también –fundamentalmente– *homo migrans*.

Esta característica es tan profunda que, incluso cuando piensa en el futuro de su raza, el ser humano piensa en sí mismo como migrante. Libros y películas de ciencia ficción, en el más de las veces, presentan expediciones de los “terráqueos” a otros planetas, sistemas solares e incluso galaxias, en busca de nuevos mundos para colonizar, poblar y, infelizmente, quizás destruir. Sagas como *Star Trek/Viaje a las estrellas*, *Avatar* y *The Expanse*, además del clásico *2001: Odisea del espacio*, son solo repetición del impulso innato al *homo migrans*. Se trata de un impulso irrefrenable, pues forma parte de la naturaleza humana migrar.

2 Migrante por su propia naturaleza

La naturaleza migrante del ser humano está presente en toda la Biblia, desde la primera página. Los relatos acerca de los inicios

de la humanidad están marcados por la migración. En Gn 1–11, hombres y mujeres –individualmente o en grupos/familias– están continuamente en marcha, ya sea un mero desplazamiento en busca de mejores pastos, ya sea una salida forzada como castigo divino. Al narrar movimientos de personas con las más diversas causas, circunstancias y efectos, los autores bíblicos penetran profundamente en la psique humana.

Una lectura atenta de los once primeros capítulos de la Biblia permite ver una humanidad en continua movilidad. Esta exposición dividirá el relato bíblico en siete grandes bloques: la creación (Gn 1–2); la pérdida del Edén (Gn 3); Abel y Caín y sus descendientes (Gn 4); el diluvio y Noé y sus descendientes (Gn 6–9); la torre de Babel (Gn 11,1-9); las *toledôt* o listas de descendientes (Gn 5; 10; 11,10-32). De los relatos de la creación (Gn 1–2) a los funerales de Téraj², padre de Abram (Gn 11,32), el crecimiento de la humanidad y los primeros pasos civilizatorios están marcados por la conquista de nuevos territorios, la ocupación de nuevos espacios y la expansión de las fronteras.

3 El homo creado migrans

El relato bíblico se abre con dos versiones atribuidas, respectivamente, a la tradición sacerdotal (Gn 1,1–2,4a) y a la tradición yahvista (Gn 2,4b-25). En ambas, la naturaleza migratoria del ser humano está ligada a la actividad del Creador.³

² Para los nombres de personajes y lugares, utilizaré la grafía presente en *La Biblia de Jerusalén* (en adelante, *BJ*).

³ Al lector no familiarizado con la hipótesis documental para la formación del Pentateuco, recomiendo leer las instrucciones al Pentateuco de *BJ* y *TEB*. Enfoques más largos se encuentran, por ejemplo, en Briend, 2005; Römer, 2010; Galvagno, Giuntolli, 2020, p. 127-185; y en los artículos correspondientes en Centre, 2013. Una presentación absolutamente sumaria se encuentra en <https://es.wikipedia.org/wiki/Hipotesis_documentaria>. Acceso en 26.10.2021. En esta exposición, deliberadamente evitaré la discusión acerca de la validez y de los límites de esta teoría acerca de la formación del Pentateuco, así como si es preferible llamar de “yahvista” o de “pre sacerdotal”. Mantendré lo que está convenido en las notas de ediciones como *BJ*, *TEB* y Testa, 1991, que cito en este estudio.

3.1 Migrar: el primer mandamiento divino

En el relato que abre la Biblia, antes de crear al ser humano, Dios tiene cinco días y medio de intensa actividad creadora: la luz (primer día), el firmamento (segundo día), los continentes y las plantas (tercer día), los astros (cuarto día), los animales acuáticos y las aves (quinto día), los animales de la tierra (inicio del sexto día). A cada obra concluida, el autor sacerdotal añade la opinión del Creador: “Y vio Dios que estaban bien” (Gn 1,4.9.12.18.21.26). Solo después de esta primorosa preparación del ambiente, Dios decide crear al ser humano a su propia imagen y semejanza (1,26.27), como un cierre “muy bueno” (1,31) a toda su obra.

En el relato sacerdotal, Dios crea, no por la actividad manual, sino por la palabra. Con efecto, la expresión *wayyō'mer 'elōhîm*⁴ [y dijo Dios], omnipresente en el relato, es utilizada diez veces: 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29. Claramente, el autor sacerdotal quiere que el lector conecte la actividad creadora con el decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21): en ambos casos, diez palabras divinas que dan orden, luz y vida, capaces de crear una realidad (cósmica y social) nueva. La novena ocurrencia de esta expresión, sin embargo, es muy diferente de las demás: *way^hbāreḵ 'ōtām 'ēlōhîm wayyō'mer lāhem 'ēlōhîm* [Y bendijolos Dios, y dijoles Dios] (v. 28). En el v. 22, Dios ya había bendecido a los animales acuáticos y las aves, pero la fórmula de introducción es ligeramente diferente: *way^hbāreḵ 'ōtām 'ēlōhîm lē'mōr* [y bendijolos Dios diciendo]. Aunque las dos bendiciones comienzan de la misma manera *-p^rû ûr^hû ûmil'û 'et-hā'āreṣ* [Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra]–, a la pareja humana, en el v. 28, Dios añade la misión de dominar la tierra y someter a todo ser vivo.

La primera bendición concedida a la humanidad, por lo tanto, es también el primer mandamiento. Para cumplirlo, sin embargo, el ser humano deberá no solo procrear, sino también migrar y ocupar nuevos territorios. Y aunque el texto no dice en qué consiste “dominar y someter”, claro está que no se trata de destruir la obra “muy buena” que Dios acababa de concluir.⁵

⁴ Esta y las demás transliteraciones seguirán el consagrado patrón de la *Society of Biblical Literature* (SBL).

⁵ En general, los comentarios y notas dan poca (o ninguna) importancia a la directriz de “llenar la tierra”. Normalmente se concentran en la discusión acerca del orden de

De este modo, el autor sacerdotal explica el impulso humano a la migración: fue algo insertado por el propio Creador en lo íntimo de su principal criatura. La migración forma parte de la identidad humana como imagen de la divinidad: el ser humano es migrante por naturaleza.

3.2 Un migrante en el jardín de YHWH

En el segundo relato bíblico de la creación, el autor yahvista también se preocupa en destacar la dignidad del ser humano: YHWH crea al hombre y lo establece en un jardín de delicias (Gn 2,7-9). Este jardín es un oasis en medio de un desierto privado de cualquier vegetación; de él brota un río caudaloso, con abundancia suficiente para llevar agua y vida a todas las tierras de las que el autor tiene noticia (vv. 10-15).

Al establecer al hombre como el cultivador y guardián de su jardín, YHWH le prescribe lo que se le permite y lo que le está prohibido (vv. 16a-17). Aunque igualmente revestido de dignidad, el hombre –todavía solo, sin la mujer– no puede alimentarse de absolutamente todas las hierbas y todas las frutas que la tierra produce (a diferencia de Gn 1,29). En el jardín de YHWH, el hombre no es aquel que domina y somete: él es como un extranjero, un migrante. Si por un lado, su dignidad y sus derechos están garantizados por quien lo estableció allí, por otro, hay también un “contrato de trabajo”, de cuyo cumplimiento depende la permanencia en ese espacio de vida y felicidad.

Preocupado por el bien de este migrante en su jardín, YHWH decide crear para él una auxiliar que le sea adecuada y digna. Después de algunos intentos frustrados (Gn 2,18-20), YHWH llega a la conclusión de que tal auxiliar solo puede hacerse con una parte del hombre mismo. Por eso, le retira un lado⁶ para servir de

“dominar” (*rdh*: vv. 26 e 28) y “someter” (*kbš*: v. 28), de su relación con el lenguaje típico de las cortes de Babilonia y Egipto y de cómo interpretarlos como no equivalentes a destruir, sino a ejercer, responsabilidad y respeto, el papel de imagen (es decir, representante) de Dios. Así, por ejemplo, Clifford, Murphy, 2007, p. 65; Westermann, 1987, p. 18-159, y la nota de *TEB* a Gn 1,28.

⁶ El término hebreo *šēlā'* significa “flanco, costado” (Ex 25, 12.14; 26, Jb 18,12; Sal 38,18 etc.). Desde la Edad Media, en Gn 2,21-22 (y solo aquí), ha sido traducido por

materia prima para la mujer. Esta vez, el hombre aprueba y elogia el resultado (v. 23).

La breve escena sobre la creación de la mujer, concluida con la satisfacción del hombre con el don divino, recibe una prolongación en estilo etiológico.⁷ El autor yahvista se basa en el vínculo entre las dos partes de la misma carne para legitimar la migración que el hombre debe realizar si quiere hacerse adulto: “deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer” (v. 24). Abandonar la condición de hijo para asumir la condición de esposo y padre es también migrar, no necesariamente en el espacio, sino inevitablemente en las actitudes y en la responsabilidad.

Y como un anticlímax, la observación de que ambos –hombre y mujer– no sentían vergüenza de estar desnudos en el jardín de Y_{HWH} encierra el relato yahvista de la Creación, con un clamoroso toque de libertad y acogida. En el Edén, él es migrante; ella es nativa del jardín. Ambos, sin embargo, se aceptan mutuamente como son. Tal libertad tampoco es problema para el señor del jardín: la comunión entre el migrante y la nativa solo hace su jardín aún más bello.

4 El *homo tornado migrans*

La comunión y la armonía caracterizan las relaciones del hombre y de la mujer entre sí y con Y_{HWH}. Tal estabilidad, sin embargo, se revela precaria y la libertad de la primera pareja humana en el jardín no es ilimitada. De hecho, ya antes en Gn 2,17, Y_{HWH} había vetado al hombre (aún sin la mujer) comer del “árbol de la ciencia del bien y del mal”, so pena de morir. Aparentemente, el hombre había comunicado tal impedimento a la mujer, pues el mismo precepto reaparece en la boca de ella en el diálogo con la serpiente, aunque ligeramente modificado: ya no es más “árbol de

“costilla”. Aunque tal traducción se encuentra en diccionarios (Clines, 1993-2016, v. 7, p. 126; Koehler, Baumgartner, 2001, v. 2, p. 1030; Alonso Schökel, 1997, p. 561), nada más allá de la tradición sostiene tal elección.

⁷ Etiología: presentación popular en forma de relato, para explicar fenómenos naturales, nombres de personas y de lugares, así como el origen de costumbres, prácticas y ritos y la razón por la cual algo fue construido. Para más detalles y ejemplos bíblicos, ver Aletti; Gilbert; Ska; De Vulpillières, 2011, p. 54.

la ciencia del bien y del mal”, y sí “árbol que está en medio del jardín” (Gn 3,3).

El texto prosigue de forma rápida y concéntrica, marcado por una serie de breves diálogos subsecuentes. Después de las acusaciones en cascada –el hombre acusa tanto a YHWH como a la mujer, la mujer acusa a la serpiente (vv. 12-13)–, se encuentran las puniciones, todas con índole etiológica: la de la serpiente (vv. 14-15), la de la mujer (v. 16) y la del hombre (vv. 17-19). A ninguno de ellos se le dice que será castigado con la muerte (el narrador, más aún, hábilmente evita tanto el sustantivo como el verbo correlato). En lugar de exterminar a los desobedientes, YHWH recuerda al hombre (¡y solo a él!) que el arduo trabajo de asegurar el sustento con el sudor del rostro (vv. 18-19a) solo terminará cuando él regrese a la situación de la cual fue quitado: el polvo del suelo (v. 19b). En otras palabras, la muerte no es una punición por la desobediencia, sino que es parte de la naturaleza humana, es el orden natural de las cosas (Westermann, 1987, p. 266-267).

El verbo hebreo *šwb* [*tornar, regresar, volver*] deja entender que el hombre solo por estar vivo es migrante: él salió del polvo, habita provisionalmente en el mundo de los vivos y al polvo retornará. Para evitar que la vida deje de ser una situación de migración, es necesario impedir que el hombre tenga acceso a un tercer árbol: “el árbol de la vida” (v. 22). Tal objetivo es alcanzado por un acto de expulsión: el hombre es desterrado. De este modo, el hombre deja de ser el cultivador del Edén para ser el cultivador del suelo árido, en el lado exterior al jardín, conforme al prenunciado en vv. 17-19a.

Al principio migrante por el simple hecho de estar vivo, ahora el hombre pasa a ser migrante en un mundo hostil a su vida. Irónicamente, el texto bíblico informa que el hombre deberá cultivar el mismo suelo del cual fue hecho. Lo que no estaba claro hasta entonces, en este momento de la narrativa es explicitado: el hombre no fue hecho con la tierra del jardín, sino con la tierra del mundo árido alrededor. En el jardín en el que fue colocado, el hombre era migrante. Desterrado de allí, él pasa a ser migrante sobre el suelo del cual fue quitado y con cuyo polvo fue hecho.

¡Irónicamente, el hombre es convertido en inmigrante en su propia tierra!

La condición humana parece sombría y el lector atento es llevado a la pregunta inevitable: Si el hombre era migrante en el jardín de delicias y ahora es migrante sobre el suelo de donde fue sacado, ¿cuál es, después de todo, su casa, su patria? ¿Dónde el hombre no es extranjero, sino nativo y ciudadano? La respuesta dada por el cristianismo –“Nuestra verdadera patria es el reino celeste” (afirmación basada en 2Cor 5,1)– en ningún caso debe ser considerada válida para el autor del relato yahvista y los lectores que él imagina, ya que varios siglos separan al autor de Gn 3 y la formulación de la doctrina de la vida eterna en el paraíso celeste.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el texto (que, como ya he dicho, es de índole etiológica) tenga una concepción pesimista acerca de la vida humana. Mucho más allá de una lectura negativa de esta nueva situación existencial humana –ser extranjero en el suelo de donde fuera tomado– el texto hace percibir que el ser humano ahora comienza una jornada para constituirse ciudadano con sus propias acciones. Aún en el jardín, en su primera actitud independiente de YHWH, el hombre descubre que debe asumir las consecuencias de sus elecciones. Como es natural en un proceso de maduración, de la infancia a la edad adulta, pasando por la adolescencia, la epopeya del ser humano exige que él deje seguridades y se firme por cuenta propia.

La primera ciudadanía experimentada por la pareja humana –el jardín del Edén– fue una ciudadanía concedida y, gracias a la inexperiencia de ambos, rápidamente perdida. Fuera del jardín, el hombre deberá conquistar la ciudadanía, aprendiendo a duras penas lo que significa ser extranjero en su propio lugar. No obstante, mientras el hombre esté vivo, tal ciudadanía será siempre temporal, pues él deberá volver a ser polvo.⁸

⁸ La concepción de que el ser humano es polvo, que vino del polvo y que al polvo retornará es una imagen utilizada en varios poemas de la Biblia: Jb 4,19; 10,9; 34,15; Sal 103,14; 104,29; Ecl 3,20; 12,7. En opinión de Cassuto (2005, v. 1, p. 169-170), “aparentemente, todos dependen de nuestro versículo”, es decir, de Gn 3,19b.

5 El *homo* que se hace *migrans*

Es en este momento que el hombre cambia el nombre del ser hecho con su mitad: ella deja de ser “mujer” y recibe el nombre de “Eva”. El autor yahvista explica: “por ser ella la madre de todos los vivientes” (Gn 3,20). Tanto la primera designación (“mujer”, en 2,23), como la segunda (“Eva”, en 3,20) son juegos de palabras en el idioma hebreo: ella es *’išāh* [mujer], porque fue tomada del *’iṣ* [hombre]; ella recibe el nombre de *ḥawwāh* [Eva] porque ella será la madre de todo *ḥāy* [ser vivo].

En el relato sacerdotal (1,1–2,4a), la orden para engendrar hijos y ocupar la tierra fue dada en el momento mismo en que Dios creaba hombre y mujer simultáneamente; de manera diferente, en el relato yahvista (2,4b–3,24), tales acciones son iniciativas del hombre para sobrevivir.

De hecho, solo después de ser expulsados del jardín del Edén, el hombre (aún sin nombre)⁹ y Eva comienzan a procrear. Los dos primeros hijos son la personificación de las dos principales actividades económicas del mundo antiguo: Caín es agricultor, Abel es pastor.

5.1 ¿Migrante y sedentario en conflicto?

Aunque el texto no lo afirma explícitamente, es necesario suponer que Caín y Abel tenían modos de vida bastante diferentes. Como agricultor, Caín era sedentario; como pastor, Abel era nómada (o al menos seminómada). Esto hace de Abel alguien en constante migración, en busca de los mejores pastos para sus rebaños. Aunque el conflicto entre pastores (semi)nómadas y agricultores sedentarios es común en todas las sociedades (tanto las antiguas como las modernas), no tiene ninguna relevancia en el relato del primer homicidio bíblico, en Gn 4,1-16 (Westermann, 1985, p. 294). La violencia practicada por Caín contra Abel brota

⁹ En Gn 2–3 (relato yahvista), la palabra *’ādām* –literalmente: “terroso, rojo como la tierra”– es utilizada siempre con artículo, excepto en 3,17.21. Entre los traductores, no hay consenso si en estos dos versículos tal término debe ser traducido como sustantivo (“hombre”) o como nombre propio (“Adán”). El artículo dejará de ser utilizado definitivamente solo a partir de 4,25: no más “el” *’ādām*, y sí *’ādām*. Como nombre propio, en las traducciones, además de la eliminación del artículo, tal palabra es escrita con mayúscula y adaptada a la lengua de llegada: Adão, Adán, Adam, Adamo etc.

de los celos provocado por el hecho de que YHWH haber preferido la carne ofrecida por Abel a los frutos ofrecidos por Caín.¹⁰ La razón de esta preferencia no es explicitada. El texto bíblico afirma que “Caín hizo a YHWH una oblación de los frutos del suelo” (v. 3) y que “Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos” (v. 4). El texto hebreo no dice explícitamente que los frutos ofrecidos por Caín eran podridos o de calidad inferior, pero la falta de los calificativos que caracterizan la oferta de Abel motivó tal interpretación¹¹, como se ve en Heb 11,4 e 1Jn 3,12, y en la literatura rabínica, como en Midrash *Gênesis Rabbah* XXII,5.¹²

Esta lectura, que justifica la preferencia divina por una buena barbacoa en lugar de una cesta de frutas, sirve también para acentuar el carácter perverso de Caín. Claramente, el autor yahvista quiere vilipendiar a Caín y sus descendientes. Pero antes de procrear, Caín deberá migrar y establecerse “en el país de Nod, al oriente de Edén” (Gn 4,16).

5.2 Un sedentario que debe migrar

La migración de Caín después de cometer el fratricidio es decretada en 4,11. Entre la fórmula de maldición –“pues bien: maldito seas”– y la frase siguiente –“de este suelo que abrió su boca...”– el texto hebreo no presenta ningún verbo. La preposición hebrea *min* tiene valor locativo (el lugar de donde alguien sale) y, por eso, algunas traducciones añaden un verbo equivalente a expulsar o banear.¹³

En la actual redacción del libro de Génesis, esta es la tercera vez que el ser humano recibe la orden de migrar. En la primera, en 1,28, Dios bendijo y determinó que la pareja humana hinchiera y

¹⁰ ¡Como en otros textos bíblicos, YHWH no es vegetariano ni vegano!

¹¹ Así también Westermann, 1985, v. 1, p. 296, que rebate los argumentos de Cassuto, 2005, v. 1, p. 205, muy dependientes de la interpretación rabínica.

¹² Midrash *Gênesis* (o *Bereshit*) *Rabbah*: normalmente datado entre 400 y 500 d.C.

¹³ Así, por ejemplo, la edición española de *BJ* (“Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo”, la brasileña *TEB* (“Ahora eres maldito, desterrado de la tierra”). Más interesante es la solución propuesta por *TANAKH*, que lee la preposición *min* con valor comparativo y traduce “serás más maldito que el suelo”, aunque observe en la nota que el sentido de la frase no es claro.

dominara la tierra. En la segunda, en 3,23, YHWH expulsó al hombre del jardín, para que él cultivara el suelo (exterior al jardín) del cual había sido sacado. Ahora, en 4,12, Caín es informado que el suelo no le proveerá el sustento.

Una vez más, YHWH maldice. Antes él ya había maldecido a la serpiente (3,14) y al suelo fértil (3,17); ahora el maldecido es Caín. Pero esta nueva maldición envuelve también el suelo y de modo doble: la sangre de Abel hace improductivo el suelo desde el cual Caín es maldecido (¿expulsado?). Tal aridez parece explicar por qué Caín pasará a ser fugitivo y errante sobre la tierra.

El texto hebreo utiliza dos verbos sonoramente muy similares: *nwd* y *nw'*. Además de la semejanza sonora, ellos son también sinónimos. El sentido de ambos es “oscilar; vagar, andar sin rumbo, ser errante”.¹⁴ La yuxtaposición de los dos en 4,12 –“vagabundo y errante serás en la tierra”– es claramente un superlativo, con la finalidad de hacer aún más grave la maldición proferida contra Caín: además de no conseguir retirar su sustento del suelo, Caín tampoco tendrá un hogar.

Lo que sigue en el relato bíblico no deja de ser algo extraño. Inesperadamente, Caín afirma que en la vida errante que pasará a tener, será muerto cada vez que encuentre a alguien. Además de la imposibilidad de que Caín fuera muerto más de una vez –“cualquiera que me encuentre me matará” (v. 14)–, el texto escapa a su propia lógica narrativa, porque hasta ahora no había hablado de otras personas aparte del hombre (aún sin nombre), Eva, Caín y el recién asesinado Abel. Es impensable que los padres de Caín adopten una actitud punitiva extrema y maten al único hijo que les queda.

Inconsistencias narrativas a parte, los argumentos de Caín convencen a YHWH, que hace una promesa e impone una señal de protección (v. 15). La promesa de YHWH, de que él se vengaría siete veces de quien matara a Caín (v. 15a), es repentinamente modificada en el otorgamiento de la señal de protección (v. 15b). Sin explicar de qué se trata, el narrador afirma que esta señal

¹⁴ Clines, 1993-2006, v. 5, p. 635 (*nwd*), 644 (*nw' I*) y 644 (*nw' II*); Koehler; Baumgartner, 2001, v. 1, p. 678 (*nwd*) y 681 (*nw'*); Alonso-Schökel, 1997, p. 424 (*nwd*) y 426 (*nw'*).

funciona como salvoconducto para que Caín pueda migrar sin el peligro de ser asesinado.¹⁵

5.3 Un migrante que se torna en sedentario

Con esta señal como una especie de pasaporte, Caín comienza su viaje: él sale de la presencia de YHWH y se establece en la tierra de Nod, que, según el narrador, está “al oriente de Edén” (4,16). El nombre de este lugar desconocido, Nod, deriva del ya citado verbo *nwd*, “vagar, andar errante” (Clines, 1993-2006, p. 635; Koehler, Baumgartner, 2001, p. 678). Esta raíz verbal es poco frecuente en la Biblia Hebrea (solo veintisiete ocurrencias); en todo el libro de Génesis, ella es utilizada solo tres veces, únicamente en los versículos aquí analizados: Gn 4,12.14.16. El uso reducido de *nwd* califica la región a la que Caín emigra como una tierra de migrantes, errantes y refugiados. Allí Caín tendrá la oportunidad de un nuevo comienzo.

La señal/salvoconducto otorgado por YHWH no solo garantiza que Caín sobreviva, sino también que tenga éxito en otras situaciones: él encuentra una esposa, tiene al menos un hijo y funda una ciudad y una civilización.

La dureza del suelo (v. 12) obliga a los descendientes de Caín a desarrollar el uso de herramientas para practicar la agricultura. Ahora, sin embargo, las circunstancias son mucho más adversas que las conocidas por su antepasado antes de matar a Abel e iniciar su migración.

Uno de los descendientes de Caín, Lámek, es el primer hombre en tener dos esposas. De la primera, Adá, nacen dos hijos: Yabal y Yubal.¹⁶ El primero es el antepasado de los pastores nómadas (v. 20); el segundo es el primer músico (v. 21). De la segunda esposa, Sillá, nace Túbal Caín¹⁷, que se especializa en utensilios

¹⁵ Para una discusión sobre la “señal de Caín”, ver Westermann, 1985, v. 1, p. 312-314.

¹⁶ La semejanza de los dos nombres hace pensar que se trata de hermanos gemelos. Así la nota de *TEB*.

¹⁷ Este epónimo conecta Caín con Túbal, una región al sudeste del Mar Negro, en Anatolia Central. Túbal se cita en Gn 10,2; 1Cr 1,5; Is 66,19 Ez 27,13; 32,26; 38,2-3; 39,1.

de bronce y hierro para la agricultura (v. 22). La similitud de los nombres de los tres hijos de Lámek –Yabal, Yubal y Túbal Caín– parece ser un juego sonoro en función de la característica común a todos: cada uno de ellos es el iniciador de una ocupación.¹⁸ No obstante, el versículo que presenta Túbal Caín es de difícil interpretación y una de las interpretaciones posibles es que él fue el primer herrero de la humanidad. El texto afirma que Túbal Caín era “forjador (o laminador) de todo instrumento de cobre y de hierro”, sin especificar qué instrumentos Túbal Caín fabricaba o afilaba. No obstante, el violento poema de Lámek (vv. 23-24) supone un contexto generalizado de agresividad y evoca la venganza sin límites. El verbo *hrg* [*matar, ejecutar*] parece suponer el uso de un arma y, por lo tanto, Túbal Caín puede haber fabricado no solo instrumentos agrícolas, sino también espadas (Centre, 2013, p. 1332).

En su conjunto, las breves noticias de Gn 4,17-24 informan al lector que el nuevo comienzo de Caín no fue suficiente para evitar que su historia se repitiera: el progreso tecnológico contrasta con el retroceso moral de los descendientes de Caín (García Santos, 2017, p. 143).¹⁹ ¡En la agricultura, la trashumancia y la violencia, los descendientes de Caín mantienen la tradición familiar!

6 El *homo* que sobrevive por ser *migrans*

Aparentemente, Caín no conoció ni jamás se encontró con el tercer hijo de sus padres: Set. En la tradición conservada en Gn 4,25-26, este nuevo niño garantizará una descendencia en lugar de la que Abel habría engendrado. El nacimiento de este nuevo personaje abre espacio para una historia paralela al linaje de Caín, presentada sumariamente en el capítulo 5. No quiero tratar ahora de la lista de los patriarcas anteriores al diluvio. Dejo eso para más adelante, en el análisis de las *toledôt*. Por ahora, basta

¹⁸ Así, por ejemplo, Westermann, 1985, v. 1, p. 331; y Cassuto, 2005, v. 1, p. 235, que llama la atención sobre el hecho de que los tres nombres posiblemente derivan del verbo hebreo *ybl*, que significa “traer” y, por derivación, “producir”.

¹⁹ Santos remata: “el único ‘descubrimiento’ de los setitas, la introducción del culto a Yahveh es claramente intencional”.

observar que, en este elenco de los descendientes de Adán, Caín es totalmente ignorado: Adán engendra un solo hijo, Set (5,4), y sus descendientes es que poblarán la tierra.

En todo el episodio de Caín y Abel, el texto no hace ninguna referencia a los padres de ellos y a sus reacciones al enterarse de la muerte del hijo menor. Solo después de hablar de la descendencia del migrante Caín (4,17-24), el narrador informa al lector de que Adán (ahora con nombre) y Eva sabían cómo murió Abel y de las providencias que tomaron para que su linaje continuara: Ellos engendran a Set, que engendra a Enós, el primer cultista de YHWH (4,25-26). ¡Según esta afirmación, ni siquiera Adán y Eva invocaban el nombre de YHWH!

Esta forma primitiva de la religión yahvista no impide que la humanidad retome el camino del mal, lo que lleva a YHWH a una solución extrema: la destrucción de la humanidad. El relato bíblico del diluvio está calcado en narrativas mesopotámicas del mismo género literario. Tras una brevísima contextualización con características míticas (6,1-8), el conjunto se divide en tres partes: preparación (6,9–7,9), la catástrofe (7,10–8,19) y las consecuencias (8,20–9,17).

6.1 Reminiscencias míticas

El crecimiento de la humanidad implica también en el surgimiento de los más variados problemas. Al comienzo del capítulo 6, dos breves noticias recogen tradiciones populares, claramente míticas. La primera (6,1-3) cuenta que los “hijos de Elohim”²⁰ se interesaron por las hijas de los hombres y vinieron a procrear con ellas. Aunque no se trate propiamente de una migración, este desplazamiento con finalidad procreadora es condenado por YHWH, que ve con malos ojos la mezcla de los seres divinos con los seres humanos. La segunda tradición popular (6,4) afirma la existencia de *nʿfilîm* (término normalmente traducido por “gigantes”), que el texto identifica con los héroes de la antigüedad.

²⁰ Expresión normalmente traducida por “Hijos de Dios”. Pero esta traducción no es segura. Tal vez sería mejor usar el plural: “Hijos de *los dioses*”. El tema de las uniones conyugales entre seres divinos y mujeres humanas es común en varias culturas antiguas, de modo particular en Mesopotamia.

La yuxtaposición de estas noticias sumarias, originalmente sin ningún vínculo entre sí, no tiene ninguna preocupación con la veracidad histórica: el foco del redactor es crear un contexto que justifique la decisión divina de mandar el diluvio (vv. 5-7). Sin embargo, para crear el vínculo faltante, además del sustrato mítico común, el redactor insiste en dos locativos, repetidos en orden inverso:²¹ *‘al pⁿê ha ‘ădāmāh* [sobre la faz del suelo] (v. 1) - *bā ‘āretš* [en la tierra] (v. 4) - *bā ‘āretš* [en la tierra] (v. 5) - *bā ‘āretš* [en la tierra] (v. 6) - *‘al pⁿê ha ‘ădāmāh* [sobre la faz del suelo] (v. 7). Esta secuencia de locativos atestigua que el mismo espacio es, sucesivamente, ocupado por tres distintas razas de seres igualmente rebeldes e insolentes: primero, el ser humano (v. 1); después, los hijos de Elohim (v. 2); luego, pero aún contemporáneos a ellos, los *n^ofilīm* (v. 4); por último, de nuevo solo el ser humano (v. 5).

El redactor no esboza ninguna crítica a las creencias acerca de los seres superhumanos. Al contrario, se vale de ellas como soporte para su narrativa: sobre la faz del suelo, en la tierra, la maldad se multiplica y asume variadas formas de corrupción, lo que provoca el disgusto en YHWH y lo motiva a mandar el diluvio (Westermann, 1985, p. 379).

Pero puede ser también una sátira al poder militar, al culto y a la cultura de Babilonia, anticipando, en cierto modo, el episodio de la construcción de la torre, en 11,1-9 (García Santos, 2017, p. 149). Lo cierto, sin embargo, es que el texto no habla en absoluto de ángeles caídos (De Wit, 2014, 76).

6.2 Migrar para sobrevivir, sobrevivir para migrar

Si queremos usar un lenguaje actual para explicar el relato del diluvio, podemos decir que lo que Dios pretende es hacer un *“backup”* antes de *“reformatear”* el mundo contaminado por el virus de la corrupción y de la maldad. Gracias a la decisión divina de exterminar toda vida de sobre la faz del suelo (6,7.13), Noé y su familia hacen la primera migración con un medio de transporte. El

²¹ El paralelismo invertido es común en los textos bíblicos, tanto en prosa como en poesía. Se trata de un modo de organizar el texto conforme al esquema *a-b-b'-a'*. El nombre técnico *“quiasmo”*, deriva de la letra griega *chi*, que tiene la forma de un χ .

texto que encontramos en nuestras Biblias es el resultado de la fusión de dos versiones independientes –la yahvista y la sacerdotal²²–, lo que explica algunas contradicciones e incoherencias del conjunto.

En la embarcación construida por Noé, migran no solo los seres humanos, sino también los animales terrestres y las aves. Así, los seres humanos y los animales deben migrar para sobrevivir; por otro lado, también deben sobrevivir para migrar.

El viaje de la familia de Noé y de los animales se narra como un viaje que duró varias semanas. Según el narrador yahvista, la lluvia cae por “cuarenta días y cuarenta noches” (7,12.17b), pero no está claro cuánto dura la inundación. El narrador sacerdotal, sin embargo, es más preciso, aunque presenta datos bien diversos: las aguas comienzan a subir el día diecisiete del segundo mes del año seiscientos de la vida de Noé (7,11), subieron por “ciento cincuenta días” (7,24) y solo comenzaron a bajar el primer día del primer mes del año seiscientos y uno de la vida de Noé (8,13). O sea, según el narrador sacerdotal, el diluvio duro cerca de un año solar.²³

La migración de Noé, además de larga, es también peligrosa y susceptible de enfrentar toda suerte de problemas logísticos: alimentar a todos los animales, evitar que los depredadores devoren las especies que normalmente son sus presas, almacenar alimentos y agua suficientes para animales y seres humanos, garantizar que tales alimentos no se arruinen mientras dure la inundación, etc. Como una narrativa típicamente mítica y sin preocupaciones con detalles que la hagan verosímil, el relato del diluvio y del arca de Noé es la primera gran catástrofe bíblica, un episodio de destrucción masiva, de la cual un pequeño grupo se salva por medio de la migración.²⁴ Pero en este viaje salvadora las decisiones son todas de Dios: cómo y cuándo ocurre el cataclismo, quién es salvo, cuál

²² Para propuestas de identificación de los versículos pertenecientes a cada tradición, véase, por ejemplo, Briend, 2005, p. 47; Westermann, 1985, v. 1, p. 395-396; Ska, 2000, p. 76; De Wit, 2014, p. 78, así como las notas de la *BJ*, de la *TEB* y de Testa, 1991.

²³ Para ayudar a hacer las cuentas: el agua comienza a subir en 17/2/600, y comienza a bajar en 1/1/601. Mucho más allá, por lo tanto, de los cuarenta días del imaginario popular, basado únicamente en la afirmación de Gn 7,17.

²⁴ Otro relato del tipo, y con varios paralelos, es la destrucción de Sodoma (Gn 19,1-29), de la cual se salvan Lot y sus hijas, porque migraron antes de la tragedia.

es el medio de salvación, cuánto tiempo dura la destrucción. Y teniendo en cuenta que el arca no es una embarcación manejable²⁵ y que no había tierra seca que hubiera escapado a la inundación, el lugar de destino de los sobrevivientes también es determinado únicamente por Dios.

6.3 La migración que reinicia el mundo

Gn 8,4 sitúa el lugar de varado del arca en “montes (de) Ararat”. El término hebreo *ʾārārāt* equivale al babilónico *Urtu* y designa la región montañosa al norte de la antigua Asiria, al sur del Cáucaso. Actualmente se encuentra en el territorio de Armenia.²⁶ La referencia explícita a un lugar conocido sitúa geográficamente no solo el desembarco, sino también el inicio del resurgimiento de la cultura y de la religión.

El sacrificio de Noé (8,20) repite el sacrificio de Abel (4,4) y, nuevamente, el narrador yahvista no deja de registrar que tal ofrenda agrada a YHWH, hasta el punto de hacerle prometer que nunca más maldecirá el suelo por causa del hombre (8,21a). Este juramento divino asegura el éxito de la migración provocada por el diluvio: de los tres hijos de Noé salieron las personas que se esparcieron por toda la tierra (9,19; 10,32). Desplazamiento, expansión y poblamiento: estos tres conceptos están condensados en 9,19b. La frase hebrea *ûmēʾelleh nāfšāh kol-hāʾāreš* no es de simple traducción. El verbo *nfs* significa “diseminar, esparcir; dispersar”²⁷ y la frase podría ser traducida “y a partir de ellos toda la tierra se dispersó”, lo que en español no tiene mucho sentido. Por tal razón, en las versiones, es común encontrar algo como “y a partir de ellos se pobló toda la tierra” (como en la *BJ* y *TEB*). El texto hebreo, sin embargo, deja más explícito el movimiento migratorio: los hijos de Noé son el origen de una creciente difusión de seres humanos hasta que sean ocupados todos los territorios entonces conocidos.

²⁵ Según el proyecto elaborado por YHWH, el arca tiene aproximadamente 156 metros de largo, 26 metros de ancho y 16 metros de alto. No es exactamente una nave, sino un enorme paralelepípedo flotante.

²⁶ *TEB* (nota a 8,4), Centre, 2013, p. 160; May, 1987, p. 55-71; Aharoni, Avi-Yonah, 1990, p. 12; Drane, 2009, p. 290; Zwickel, Egger-Wenzel, Ernst, 2013, p. 93

²⁷ Clines, 1993-2006, v. 5, p. 724; Koehler, Baumgartner, 2001, v. 1, p. 711; Alonso-Schökel, 1997, p. 442.

Si para el narrador yahvista, la migración y la repoblación de “toda la tierra”²⁸ son efectos del juramento divino, para el narrador sacerdotal la perspectiva es un poco diferente. Para él, el diluvio y la salvación de una familia repiten los eventos de la creación del mundo: Dios domina sobre el caos destructor (Gn 1,1-25; 8,1-2a.3b-5.13a.14) y a una familia concede órdenes, bendiciones y promesas (1,26-31; 8,15-19). Las palabras que Dios dirige a Noé y sus hijos repiten las que él mismo había dirigido a la primera pareja humana: *pʾrû ûrʾbû ûmil’û ’et-hā’āreš* [*sed fecundos y multiplícaos y henchid la tierra*] (1,28; 9,1.7). Como en otros relatos sacerdotales, gana destaque la alianza ofrecida por Dios. En Gn 9,9-17, él establece un pacto con Noé, sus hijos y todos los animales. En la persona de Noé, esta alianza se firma con toda la humanidad y garantiza que la tarea de ocupar totalmente la tierra sea exitosa y duradera. En las palabras pronunciadas por Dios al firmar el pacto, está también la promesa de que la destrucción diluviana jamás se repetirá.

Para ambos narradores (yahvista y sacerdotal), la migración cuenta con la aprobación divina y tiene como principal efecto la propagación del ser humano, de forma constante e irresistible. La migración es vista como algo bueno y necesario.

7 El homo disperso para ser *migrans*

La dispersión de los hijos y descendientes de Noé provoca la ocupación de toda la tierra. El hecho de que todos los habitantes del mundo provengan de una cepa única explica la concepción de que, en algún momento de la historia, toda la humanidad hablaba el mismo idioma. En otro relato al estilo de las etiologías populares, el narrador yahvista presenta las circunstancias en que tal unicidad lingüística fue rompida. Se trata del episodio normalmente conocido como “la torre de Babel” (Gn 11,1-19), un relato con una fuerte ironía de situación: las acciones llevan exactamente a lo que los personajes desean evitar.

²⁸ En hebreo *kol-hā’āreš*. Esta expresión es exclusiva del narrador yahvista. Anteriormente, fue usada en Gn 1,26.29; 7,3; 8,9, y estará también en la introducción del episodio de la torre de Babel.

El relato comienza con la forma verbal *wayʿhî*, que puede ser traducida por “y pasó que” o, más simplemente, “era una vez”. Luego el lector es informado de que en toda la tierra había *šāfāh ’ehāt ûdʿbārîm ’āhdîm*. Literalmente, esta expresión hebrea afirma que en toda la tierra había “un solo labio y palabras idénticas”, pero normalmente es traducida como “un mismo lenguaje e idénticas palabras”. El redactor final del libro del Génesis comprendió que se trataba de un relato popular y satírico, sin preocupaciones con la exactitud de los detalles y, por eso, no se esforzó en evitar la aparente contradicción con lo que se afirma un poco antes, en “tabla de las naciones”, en la que se dice repetidamente que había una multiplicidad de lenguas (Gn 10,5.20.31).²⁹

Después de la afirmación inicial del v. 1, el lector encuentra la noticia de una migración cuyas referencias geográficas son poco claras en cuanto al lugar de donde los personajes partieron. En v. 2, el texto hebreo utiliza un tercer verbo: *ns’*, aquí con el sentido de “levantar campamento, ponerse en camino” y por lo tanto “migrar”.³⁰ La expresión *bʿnosʿām miqqédem* literalmente significa “al migrar desde el oriente” y pone como punto de partida de esta migración una tierra aún más al este de Babel. Pero es común ver tal frase traducida como “al migrar hasta el oriente”, lo que establece el punto de origen de la migración al oeste de aquella ciudad. De todos modos, estos hombres forman un grupo no identificado de personas que llegan a la llanura de Senaar, es decir, a Babilonia.³¹

La migración que estos hombres emprenden luego se revela parte de un proyecto de dominación, compuesto de tres aspectos: construir una ciudad y una torre cuya cumbre alcance los cielos³²,

²⁹ Sobre esto volveré más adelante, al tratar de las *toledôt* de los hijos de Noé.

³⁰ La raíz verbal *ns’* II tiene el significado básico de “viajar, partir, ponerse en camino, levantar campamento” (Clines, 1993-2006, v. 5, p. 701-703; Koehler, Baumgartner, 2001, v. 1, p. 704). Para Gn 11,2, el significado de “emigrar” se anota explícitamente en Alonso-Schökel, 1997, p. 438.

³¹ De acuerdo con Gn 10,10, Nemrod fundó un reino en la llanura de Senaar, basado en el poder de tres ciudades: Babel (Babilonia), Erech y Acad. Sobre este desplazamiento, ver a continuación las observaciones sobre las fórmulas de *toledôt*.

³² Gracias a las referencias en los vv. 2 y 9 –Senaar y Babel–, se hizo común identificar esa torre con los zigurats del país de Babilonia, particularmente con el zigurat de Etemenanki, en el área del templo, en la ciudad de Babilonia. Zigurat es una construcción en forma piramidal, común en la antigua Mesopotamia. A diferencia de las pirámides egipcias, de formas triangulares, los zigurats se elevaban por medio

hacer para sí un nombre y evitar ser dispersos (v. 4). Estos tres objetivos expresan tres formas de ambición y prepotencia: alcanzar la esfera divina, tener un nombre respetado y adorado, imperar sobre la tierra. No es difícil identificar el deseo de asumir el lugar de YHWH, en una flagrante transgresión del primero y del segundo mandamientos, a fin de establecer un imperio basado en el poder político-religioso.³³ En la frase que expresa la finalidad de todo este esfuerzo –“ para que no seamos dispersados sobre la superficie de toda la tierra” (en hebreo, *pen-nāfûš ‘al-p’nē kol-hā’āreš*)– el narrador pone en la boca de aquellos hombres el verbo *pws* [*esparcir, dispersar*]. Aquí, este verbo es utilizado para describir un desplazamiento considerado malo e indeseable.

Las acciones del grupo serán decisivas para que el temido alejamiento suceda (ironía de situación), de modo que tales hombres no solo dejan la región de Senaar, sino que también se distancian unos de los otros, porque ahora “los labios fueron confundidos”. Los vv. 8-9 están encapsulados por la afirmación de que “Y desde aquel punto los *dispersó* YHWH por toda la haz de la tierra”.³⁴ Nuevamente el verbo *pws* [*esparcir, dispersar*] es utilizado para describir una migración indeseable, un castigo; una migración que no es una oportunidad para crecer y multiplicarse, sino el mal destino de un grupo que pretendía establecer una dominación opresiva.

En el ya citado texto hebreo de Gn 9,19, el verbo utilizado era *nfs* [*difundir; dispersar*]; ahora, en 11,4.8-9, tres veces se utiliza el verbo *pws* [*esparcir, dispersar*].³⁵ Ambas raíces verbales están

de terraplenes superpuestos, es decir, en escalones en forma de escalones. Para los zigurats en general, ver <<https://es.wikipedia.org/wiki/Zigurat>>. Para el Etemenanki, ver <<https://es.wikipedia.org/wiki/Etemenanki>>. Acceso en 26.10.2021. De hecho, el Etemenanki era grandioso: siete pisos y noventa y un metros de altura. Para un análisis crítico de esta identificación, ver Westermann, 1985, v. 1, p. 541. La nota de *TEB* al v. 4, en lugar de Babilonia, propone Dur-Sharrukin, la nueva capital construida por el rey asirio Sargón.

³³ De manera detallada, Westermann, 1985, v. 1, p. 546-549. Más brevemente: Galvagno, Giuntoli, 2020, p. 35; García Santos, 2017, p. 156; Guillén Torralba, 1997, p. 65. También las notas de *TEB* y Testa, 1991.

³⁴ En hebreo, la misma afirmación se expresa con dos formulaciones diferentes, sin cambio sustancial en la traducción ni en el significado: *wayyāpeš yhwh ‘ōtām miššām ‘al-p’nē kol-hā’āreš* (v. 8); *ūmiššām hēfišām yhwh ‘al-p’nē kol-hā’āreš* (v. 9).

³⁵ Clines, 1993-2006, v. 6, p. 667; Koehler, Baumgartner, 2001, p. 919; Alonso-Schökel, 1997, p. 532.

emparentadas, pero esta segunda es más habitual, mientras que la primera es rara.³⁶ El narrador yahvista las emplea de modo juicioso: la sutil diferencia entre ellas le permite hacer un juicio de valor sobre las dispersiones que cada verbo describe. En 9,19, *nfs* [*difundir; dispersar*] describe la dispersión de los descendientes de Noé por toda la tierra como algo positivo, por ser necesario para repoblar el mundo. Contrariamente, en el capítulo 11, las acciones descritas con *pws* [*esparcir, dispersar*] son marcadamente negativas.

Si bien el grupo que decide construir la ciudad y la torre no representa a toda la humanidad, el juicio divino sobre su proyecto imperialista, además de la dispersión de aquellas personas, trae también una consecuencia que afecta a todos los seres humanos: la confusión de las lenguas. El texto hebreo trae un juego de palabras con el verbo *bālal* [*confundir*] y el nombre *bābel* [*Babel*], lo que deja claro que se trata de una etimología popular cargada de sarcasmo, con el fin de ridiculizar a la poderosa Babilonia, ciudad a la que fueron llevados los judíos en las dos grandes deportaciones de 597 y 587 a.C.

Así es la interpretación que se puede hacer caso del v. 1, “en toda la tierra había *šāfāh 'eḥāt ūd'barīm 'āḥdīm*”, sea traducido como “en toda la tierra había *una sola lengua y las mismas palabras*”. No obstante, y sin invalidar lo afirmado, es posible ir un poco más allá en la interpretación del conjunto si se traduce el hebreo más literalmente: “en toda la tierra había *un solo labio y las mismas palabras*”. La fórmula “un solo labio” se encuentra en varios textos políticos y militares de Asiria y Babilonia y su sentido no es el de que todos hablan el mismo idioma, sino que hay un sentimiento de unión nacional en un pueblo que, además de tener un gobierno central, venera a la misma divinidad, aunque este pueblo sea formado por diferentes tribus, con diferentes costumbres y diferentes lenguas.³⁷ Esta unidad nacional implica, por tanto, los aspectos políticos, morales y religiosos.

³⁶ Con el significado aquí mencionado, la raíz *nfs* es utilizada solo tres veces en la Biblia hebrea: Gn 9,19 1Sm 13,11 e Is 33,8.

³⁷ Testa, 1991, p. 85 (nota a Gn 11,1). En sus notas, Testa analiza todo el episodio a la luz del género literario “fundación de un zigurat”.

El hecho de que todos tengan “un solo labio y palabras idénticas” garantiza estabilidad a quien está en el poder y permite ejecutar proyecto totalitario, legitimado por el discurso religioso. La “torre con la cúspide en los cielos” no es un templo, sino un portal cósmico, una escalera por la que los dioses descienden al mundo de los hombres. Quien tiene autoridad sobre la torre administra también el poder de la divinidad. En esta perspectiva, se hace aún más claro por qué el objetivo del grupo –“hacerse un nombre”– es una flagrante infracción contra el mandamiento referente al *nombre* de YHWH (Ex 20,7): el proyecto de aquellos hombres es hacer vano el nombre de YHWH e imponer el culto al imperio.

Algunos oráculos proféticos son críticas virulentas a esta idolatría del estado (Os 5,12-14; 8,8-10; Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36 entre otros). El narrador yahvista, sin perder el buen humor, compone una sátira contra la opresión impuesta por los grandes imperios mesopotámicos. Si tener “un solo labio” equivale a la unidad nacional, la expresión “confundir los labios” (Gn 11,7.9) equivale a romper la unanimidad y la concordia, hacer surgir disputas y desacuerdos y, por último, borrar el sentimiento de unidad basado en la centralización política y religiosa (Testa, 1991, p. 87).³⁸ La consecuencia es inevitable: Babilonia tendrá un destino irónico determinado y actuado por YHWH. Para el yahvista, el castigo adecuado para quien obliga al más débil a migrar es convertirse en un migrante, disperso sobre la tierra, sin rumbo ni nombre.

8 El homo y su raza *migrans*

Los episodios analizados en este estudio no se suceden inmediatamente unos a otros, a veces suponen el intervalo de siglos. El redactor final de Gn 1–11 tomó el cuidado de llenar largos períodos con las llamadas “fórmulas de *toledôt*”. El término hebreo *toledôt* significa “generaciones” y en la exégesis designa un género literario utilizado sobre todo en el libro de Génesis (5,1; 6,9; 10,1, 11,10.27 etc.), al comienzo de un relato resumido sobre un personaje importante o de sus descendientes (Aletti; Gilbert; Ska;

³⁸ Nota al v. 7.

De Vulpillièrs, 2011, p. 55-56).³⁹ Estos textos son típicamente de la tradición sacerdotal, obsesionada con la precisión cronológica y por lo tanto amante de las genealogías. Además de acelerar el tiempo de la narrativa, las *toledôt* también dan unidad al conjunto y describen la realización del primer mandamiento dado a la humanidad en 1,28: *Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra*.

Para este estudio de la migración, se destacan tres *toledôt*: la de Adán, en 5,1-32; la de los hijos de Noé, en 10,1-32; y la de Téraj, en 11,27-32.

8.1 Un migrante radical

La lista de los patriarcas pre-diluvianos (Gn 5,1-32) se une directamente a 2,4a. En ella, el único hijo de Adán (el hombre, ahora sí, con un nombre) y Eva citado es Set, que vivió ocho siglos y engendró muchos descendientes. Para cada patriarca, el narrador sacerdotal se preocupa únicamente en informar el tiempo de vida (algunos llegaron a vivir algunos siglos) y su primogénito (el único nominado entre los “hijos e hijas” del patriarca). No hay, sin embargo, ninguna indicación acerca del lugar en que este enorme pueblo habita, ni ninguna referencia a un desplazamiento para ocupar otros territorios. Todo parece ocurrir aún en la misma región en que el hombre y la mujer habitaban desde que fueron creados. De hecho, en el relato sacerdotal, el hombre y la mujer nunca fueron colocados en el Edén: desde el principio están simplemente en “la tierra” (Gn 1,26–2,4a).

¡En el relato sacerdotal, por lo tanto, la primera migración que lleva al ser humano a instalarse en territorios desconocidos ocurre por ocasión del diluvio! Además, el narrador sacerdotal omite (¿desconoce?) totalmente las historias de Caín y Abel, aunque varios nombres de esa lista figuran también en el relato yahvista,

³⁹ La expresión hebrea *’èlleh toledôt*, literalmente “estas son las generaciones”, no siempre se puede traducir exactamente así y requiere alguna adecuación: “estos fueron los orígenes” o “esta es la historia” (Gn 2,4; 6,9); “esta es la descendencia” o “esta es la (lista de la) familia” (6,9; 10,1; 11,10.27). Sin embargo, Gn 5,1 es el único caso en el que se habla de un *sēfer toledôt* [libro de las generaciones].

entre los descendientes de Caín, en 4,17-22. Entre estos, se destaca Henoc. El narrador yahvista no da nada más que una información sumaria acerca del Henoc descendiente de Caín (4,17-18): Henoc es el nombre de una persona, pero también es el nombre de la primera ciudad construida.

Muy diferentemente, el narrador sacerdotal atribuye al Henoc descendiente de Set un destino más espectacular. Comparado a sus antepasados y descendientes, el plazo de vida de este Henoc –trescientos sesenta y cinco años⁴⁰ (5,23)– es bastante breve, ya que todos los otros patriarcas de la lista viven siete, o más, siglos: Adán, novecientos treinta años (v. 5); Set, novecientos doce años (v. 8); Enós, novecientos cinco años (v. 11); Quenán, novecientos diez años (v. 14); Mahalalel, ochocientos noventa y cinco años (v. 17); Yéred, novecientos sesenta y dos años (v. 20); Matusalén, novecientos sesenta y nueve años (v. 27); Lámek, setecientos setenta y siete años (v. 31). Henoc, por lo tanto, se distingue por dos razones. En primer lugar, por haber vivido en este mundo mucho menos que los otros patriarcas de la lista. Pero el dato más fabuloso en la brevísima historia de Henoc es el hecho de que el narrador sacerdotal no la concluye con lo habitual “y murió”, como lo hace con todos los demás. Por el contrario, el final de la historia de Henoc, en v. 24, es la noticia de una migración radical.

La insistencia en que *wayyithallēk ḥānōk ‘et-hā’ēlōhīm* [Henoc caminó con Dios] (vv. 22 e 24) es una valoración negativa de sus contemporáneos (García Santos, 2017, p. 148)⁴¹ y explica la migración radical y mítica de Henoc “y desapareció porque Dios se lo llevó” (v. 24). La frase hebrea –*w’ēnenu kī-lāqah ‘ōtō ‘ēlōhīm*– literalmente se puede traducir como “y él no existía más, porque Dios se lo llevó”. El verbo *lqh* [tomar, llevar] es el mismo que, en 2Re 2,3, será usado en el relato de la ascensión de Elías y, por eso,

⁴⁰ Este número, que corresponde al número de días de un año solar, se considera un signo de perfección que reafirma lo que se expresa en la frase “Henoc anduvo con Dios” (vv. 22 e 24), que podría interpretarse cómo “Henoch siguió los caminos de Dios” (así la versión TEB). Curiosamente, la *Septuaginta* traduce: “Henoch agradó a Dios”.

⁴¹ Aunque sin tanto énfasis como en Gn 6,9, que hace la misma afirmación acerca de Noé, de forma invertida: ‘et-hā’ēlōhīm hithallek-nōaḥ [con Dios Noé caminó]. Tanto Henoc como Noé son personas de conducta moral y religiosa intachables; por eso, a ambos Dios concede hacer una migración épica.

varias traducciones prefieren “porque Dios lo arrebató”.⁴² Henoc, por lo tanto, dejó este mundo para habitar el mundo divino.⁴³

Esta migración extrema asegura a Henoc una vida aún más larga que sus antepasados y descendientes, hasta el punto de hacer de él una figura mítica en el judaísmo, como se ve en dos libros exclusivos de la Biblia Griega (Eclo 44,16; 49,14; Sb 4,11) y, por supuesto, en la literatura extrabíblica (el *Libro de los Jubileos* 10,17 y, de modo particular, el *Libro etíope de Henoc*). Además, algunos salmos parecen tener el destino de Henoc como telón de fondo (Sal 18,17; 49,16; 73,24). Gracias a su traslación, Henoc escapó a la muerte y puede asumir el papel de revelador de los misterios escondidos en los cielos. También el cristianismo naciente concedió a Henoc veneración y respeto, aunque con mucho menos fantasía: en Heb 11,5, Henoc se presenta como el que, por la fe, venció a la muerte. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, por lo tanto, la migración radical de Henoc –de este mundo al mundo divino– es el destino ideal del fiel que camina con Dios.⁴⁴

8.2 La ocupación del Antiguo Oriente Próximo

La *toledôt* de los hijos de Noé (Gn 10) es muy diferente de la *toledôt* de los descendientes de Adán (Gn 5): la meticulosa (e hiperbólica) cuenta de los años de vida de cada personaje es sustituida por la detallada identificación de los grandes jefes tribales y de los territorios ocupados por sus clanes. Entre los estudiosos, este capítulo es conocido como “la tabla de las naciones”. En él, el narrador hace como que un “mapa verbal” (Clifford; Murphy,

⁴² Así *BJ*, *TEB* y Testa, 1991, entre otras.

⁴³ El narrador no afirma explícitamente a dónde fue llevado Henoc. El texto latino de Eclo 44,16 añade *in paradisum* [al paraíso], pero se trata de un añadido, inexistente en las versiones griega y hebrea de aquel libro. La ausencia de tal indicación parece no haber creado problemas para los primeros lectores, que conocían al menos una historia similar: el destino de Utnapistim, el héroe del diluvio en la epopeya de Gilgamesh.

⁴⁴ Gn 5,24 contiene los tres elementos que constituyen el género literario “relato de ascensión”: (a) X caminó con Dios; (b) X desapareció porque (c) Dios se lo llevó. Este esquema está presente en las narrativas sobre la ascensión de Elías (2Re 2,1-18) y de Jesús (Lc 24,50-53; Hch 1,9,11), así como del entierro de Moisés (Dt 34,5-6) y en los relatos apócrifos sobre la asunción de María (para estos relatos, ver, por ejemplo, Proença, 2005, p. 759-764).

2007, p. 77) de los pueblos conocidos por él y los vincula a los tres hijos de Noé, para explicar la ocupación y posesión de los respectivos territorios: los hijos y descendientes de Jafet emigraron y poblaron la Asia Menor, el norte de Mesopotamia y las islas y costas del Mar Mediterráneo (vv. 2-5); los hijos y descendientes de Cam poblaron los países del sur: Egipto, Etiopía (Nubia), Babilonia, Arabia y Canaán (vv. 6-20); los hijos y descendientes de Sem ocuparon Elán (Antiguo Irán), Asiria, Alta Mesopotamia, Lidia, Siria y Transjordania (vv. 22-31).⁴⁵ Hay que notar que Israel y Judá no son citados.

En su conjunto, Génesis 10 es una mezcla de elementos sacerdotales y yahvistas.⁴⁶ No obstante, los versículos de cierre de la lista correspondiente a cada hijo de Noé (vv. 5.20 y 31) son considerados sacerdotales. En ellos, el narrador sacerdotal añade que cada pueblo y territorio tenía su propia lengua, afirmación que, aparentemente, es contradicha por el narrador yahvista, que, en 11,1, afirma: “en toda la tierra un solo labio y palabras idénticas”. Más allá de lo que ya ha sido expuesto acerca del significado de la frase hebrea *šāfāh ’eḥāt ūd̄bārīm ’āḥdīm* [un solo labio y palabras idénticas] a la luz de los documentos mesopotámicos (expresión de la unidad nacional), hay que notar también que, en la “tabla de las naciones”, el narrador sacerdotal utiliza la palabra *lāšōn* [lengua], mientras que el yahvista emplea *šāfāh* [labio]. Claramente, estos dos narradores tienen opiniones muy diferentes sobre la diversidad de lenguas y culturas. Para el sacerdotal, se trata del desdoblamiento natural de las migraciones y del desarrollo de los pueblos. Para el yahvista, es la respuesta irónica de יהוה al deseo imperialista del ser humano, personificado en Babilonia.

⁴⁵ Para la identificación de los pueblos y países con cada hijo de Noé, ver las notas de BJ y, de modo aún más exhaustivo, las de TEB. Ver también la interesante presentación de Dias (2021, p. 42, nota al 10,1-32), acerca de la distribución de los pueblos “en tres círculos concéntricos alrededor de la tierra de Canaán”.

⁴⁶ Con divergencias mínimas, en general se consideran sacerdotales los vv. 1-7.20.22-23.31-32; son considerados yahvistas los vv. 8-19.21.24-30. Cf. Sellin; Fohrer, 1978, p. 200.248; Briend, 2005, p. 47; Clifford; Murphy, 2007, p. 76, De Wit, 2014, p. 78. Con algunas diferencias puntuales, esta misma asignación de los versículos se indica también en BJ y TEB.

En la “tabla de las naciones”, en 10,32, el narrador sacerdotal afirma que la bendición anteriormente dada en 9,1 produjo su efecto: los hijos de Noé procrean, se multiplican y emprenden migraciones exitosas que repueblan la tierra.

8.3 Rumbo a Canaán

El relato de la torre de Babel (11,1-9) separa las dos versiones de la *toledôt* de Sem. La versión más breve (10,22-31) sigue el patrón de las *toledôt* del capítulo 10: ausencia de referencias a las edades de cada antepasado y foco en los pueblos y territorios vinculados a cada hijo de Noé. La versión más larga (11,10-32) es considerada una mezcla de las tradiciones sacerdotales (vv. 27a + 31-32) y yahvista (vv. 27b-30)⁴⁷ y tiene la finalidad de unir a Abraham y los semitas occidentales con Sem. Para eso, ella retoma el esquema de las *toledôt* del capítulo 5: la edad de cada ancestral cuando engendró su primogénito (el único nombrado), el tiempo total de vida y la información de que engendró otros hijos e hijas, sin ninguna referencia a lugares y a desplazamientos. Para cada patriarca, el narrador sacerdotal se preocupa únicamente en informar el tiempo de vida (algunos llegaron a vivir algunos siglos) y su primogénito (el único nominado entre los “hijos e hijas” del patriarca).

La fórmula de *toledôt*, presente en el v. 22, se repite en el v. 27. Tal repetición tiene como objetivo no solo resaltar Téráj y calificarlo como uno de los grandes patriarcas, sino también alertar al lector de que ahora comienza algo nuevo. El narrador no solo repite la fórmula, sino que cambia radicalmente el tipo de información que ofrece al lector. En los vv. 10-26, había solo los nombres de los descendientes de Sem, el tiempo de vida de cada uno de ellos y el remate estándar “y engendró hijos e hijas”. A partir del v. 27, se muestran otros detalles de los personajes. Por tal razón, la *toledôt* de Téráj es muy diferente de la *toledôt* de Sem y puede dividirse en tres partes: la familia de Téráj (vv. 27-30), el viaje a Canaán (v. 31) la muerte de Téráj (v. 32).

⁴⁷ Briend, 2005, p. 47; Westermann, 1985, v. 2, p. 136; Cassuto, 2005, v. 2, p. 269; así como *BJ*, p. 49 (nota al título del v. 27); *TEB*, p. 41 (nota al 11,10) y Testa, 1991, p. 88 (nota a los vv. 27-32), entre otros.

Los vv. 27b-30 enumeran no solo el primogénito de Téráj, sino también sus otros hijos, sus esposas y sus nietos. Es la *toledôt* de las mujeres fértiles. O casi que...

En el v. 30, el narrador yahvista⁴⁸ informa que Saray, la esposa de Abram “era estéril, sin hijos”. Llama la atención no solo la redundancia, sino también la palabra hebrea usada aquí para decir “hijo”: *wālād*. Esta es una de las rarísimas palabras hebreas iniciadas con la letra *w*. Por medio de ella, el narrador (yahvista) pudo haber querido dejar claro que la esterilidad de Saray era absoluta: hasta aquel momento ella no tuvo hijos y jamás tendría. Una presentación marcadamente dramática de un personaje, como en otras historias con el motivo literario de la infertilidad.⁴⁹

En el v. 31, entra el narrador sacerdotal y, de modo abrupto y sin ninguna referencia al narrado en los vv. 28-30, él pasa a hablar del viaje de migración: Téráj decide partir de su patria⁵⁰, Ur (en la Baja Mesopotamia, al sur) hacia Canaán (en el otro extremo de la región conocida como Creciente Fértil), con una parada en Harán (en la Alta Mesopotamia, en el noroeste).

La localización geográfica –totalmente ausente en los vv. 10-26– es información esencial en los vv. 27-31. Al enfatizar que el punto de partida es “Ur de los caldeos”, el narrador quiere decir que el viaje de la familia de Téráj es algo más que una migración espacial. Este desplazamiento prepara la revelación de Dios a Abram y por lo tanto salir de Ur de los caldeos equivale a salir del mundo de los paganos (Westermann, 1985, v. 2, p. 136). En otras palabras, una migración religiosa.

El relato no informa las razones por las cuales Téráj decide partir, con su familia, de Ur a Canaán. La migración de la familia de Téráj parece insertarse en los movimientos de trashumancia comunes en el mundo antiguo, motivados por las más diversas circunstancias en la región de origen: sequía, peste, inestabilidades

⁴⁸ Aquí la fusión de las dos tradiciones requerirá una especial atención.

⁴⁹ Así también Jue 13,2-3; Is 54,1 y, particularmente, 2Sm 6,3, que es el único otro texto con *wālād*.

⁵⁰ El texto hebreo y el texto griego difieren. Mientras que la versión hebrea afirma que Abram, Saray y Lot “salieron con ellos” (*wayyēs’û ‘ittām*), la versión griega lee que Téráj “los hizo salir” (*exēgagen autoús*).

políticas, guerras, etc. Canaán dista cerca de mil kilómetros de Ur; Harán está a medio camino y, por lo tanto, es parada obligatoria en este largo recorrido.⁵¹ Tanto Ur como Harán eran importantes centros comerciales y religiosos, con fuertes vínculos entre sí. Además, las relaciones entre Ur y Harán pueden justificar por qué la larga parada en Harán es narrada como algo natural y no problemático. El narrador, sin embargo, no explica por qué Téraj y los suyos se establecieron en Harán en vez de continuar camino hasta la destinación original del viaje. Es poco probable que esto se deba a la edad de Téraj y a su salud precaria. No obstante, solo después de la muerte de su padre, Abram retoma la jornada (12,5). Aunque Nacor, el hermano de Abram, no es citado entre los migrantes que dejaron Ur con Téraj, también él forma parte de la caravana. Nacor y sus dos mujeres fértiles permanecerán en Harán.⁵² Solo Saray, la estéril, continuará viaje.

Para Saray, la partida de Ur a Canaán no será solo una migración familiar y espacial; será también una migración personal y existencial: migrará de la esterilidad a la fertilidad. De este modo, podrá cumplir la bendición-mandamiento de ser fecunda y tener hijos que hinchen la tierra (1,28). La migración geográfica será más rápida y tendrá una parada en Harán. La migración a la fertilidad será mucho más larga: además de varias otras paradas y peripecias (Gn 12–20), dependerá de la fe de su marido y de la fidelidad de YHWH.

En cuanto a Abram, entre el establecimiento en Harán y la nueva partida para Canaán, el redactor insertó el relato yahvista de la vocación (12,1-4a), como justificación para la nueva migración. Pero ésta ya no pertenece al objeto de este estudio (Gn 1–11).

Conclusión

Muy posiblemente, esta lectura de los once primeros capítulos de la Biblia está incompleta: algunas afirmaciones podrían ser más

⁵¹ Entre los diversos atlas bíblicos, cito solo May, 1987, p. 55.71; Aharoni; Avi-Yonah; 1990, p. 28; Drane, 2009, p. 18-19; Zwickel; Egger-Wenzel; Ernst, 2013, p. 93.

⁵² Tres de sus descendientes serán esposas del hijo y del nieto de Abram: Rebeca de Isaac (Gn 24,15); Lía y Raquel de Jacob (Gn 29,22-30).

desmenuzadas, algunos puntos podrían ser discutidos con mayores argumentos, algunos desdoblamientos podrían ser indicados. Sin embargo, espero que lo que se ha expuesto aquí haya sido suficientemente claro y convincente.

Esta presentación siguió el camino cuyo esbozo establecí en una de las páginas iniciales: la creación, (Gn 1–2); la pérdida del Edén (Gn 3); Abel y Caín y sus descendientes (Gn 4); el diluvio y Noé y sus descendientes (Gn 6–9); la torre de Babel (Gn 11,1-9); las *toledôt* o listas de descendientes (Gn 5; 10; 11,10-32). Para la lectura aquí propuesta, opté por citar (evitando las problematizaciones referentes) dos grandes tradiciones narrativas: la yahvista y la sacerdotal. Conviene ahora hacer un pequeño esfuerzo de sistematización. Quiero hacerlo teniendo en cuenta dos puntos de referencia conjuntamente: el hilo narrativo de cada tradición y los tipos de migración.

El narrador sacerdotal nos legó (totalmente o en parte) los siguientes relatos aquí estudiados: el primer relato de la creación (Gn 1,1–2,4a), parte del relato del diluvio (Gn 6,9–9,17) y las *toledôt* (Gn 5; 10; 11,10-32).

Al hacer al ser humano a su imagen y semejanza, Dios concedió una bendición-mandamiento cuya realización depende de la migración: “sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra” (1,28). El ser humano es migrante por naturaleza. Más aún, el impulso a la migración es intrínsecamente bueno: migrar ayuda al hombre a ser imagen de Dios.

Esta visión positiva está presente también en la migración con ocasión del diluvio, aunque Dios haya decidido enviar el cataclismo para castigar la maldad humana. La catástrofe borró (aunque temporalmente) la corrupción, pero no borró el impulso a la trashumancia. Como un nuevo comienzo, el diluvio y la preservación de una única familia solo pueden cumplir su finalidad porque, en 8,15-19, Dios repite la misma bendición de 1,28 –“sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra” –, esta vez aplicándola también a los animales que participaron de la migración porque embarcados en el arca. Para asegurar el éxito de esta migración que reinicia y repobla el mundo, Dios firma una alianza con Noé, sus hijos y todos los animales.

Pero el narrador sacerdotal tiene también la preocupación de presentar, a veces con detalles, la realización efectiva de la bendición-mandamiento del 1,28. Para eso, emplea ampliamente las fórmulas de *toledôt*. La “tabla de las naciones” (10,1-32) muestra la repoblación del mundo conocido por el narrador: los descendientes de Noé son fecundos, se multiplican y llenan los continentes y las islas, con culturas y lenguas. La partida hacia Canaán (11,27-32) lleva a Abram, uno de los descendientes de Sem, a una migración que es a la vez espacial (de Ur a Canaán) y religiosa (del paganismo a la fe en ΥHWH). No obstante, para que Abram tenga hijos que se esparzan y pueblen la tierra, Saray, la esposa de Abram, tendrá que migrar de la esterilidad a la fecundidad. En contra de las *toledôt* de los personajes posdiluvianos, la lista de los descendientes de Adán antes del diluvio (5,1-32) no habla explícitamente de ningún desplazamiento que haya ayudado a hinchar la tierra. El primero en realizar este tipo de migración es Noé, con motivo del diluvio. Antes de él, los descendientes de Set se multiplican y viven largamente, pero aparentemente no migran. El único que deja su territorio es Henoc, en una migración absolutamente radical y mítica, cuando fue arrebatado al mundo divino.

En resumen, la tradición sacerdotal hace un balance altamente positivo de la migración y de sus efectos. El narrador yahvista, sin embargo, no comparte todo este entusiasmo, como se ve en las escenas en que el hombre y la mujer están en el jardín (Gn 2,4a-3,23), en las historias acerca de Caín (Gn 4,1-16) y de sus descendientes (Gn 4,17-26) y en el episodio de la torre de Babel (Gn 11,1-19).

En el relato yahvista, las migraciones del hombre son más morales que espaciales: extraído del polvo de la tierra, su primera migración es hacia la existencia (2,7) y colocado como cultivador y guardián del jardín de ΥHWH (2,15). Su permanencia allí depende del cumplimiento de las cláusulas establecidas por el creador. La creación de la mujer hace al hombre concluir que, para madurar, es necesario migrar de la condición hijo a la condición de esposo (2,24). La ruptura de la comunión y de la armonía del hombre con la mujer, y de éstos con ΥHWH , lleva a la pareja humana a una migración forzada hacia fuera del jardín (3,23-24), sobre el suelo

del cual fuera sacado, mientras no vuelve a ser polvo (3,19). Solo por estar vivo, el hombre es migrante.

Caín, el agricultor sedentario, asesina a Abel, el pastor (semi-)nómada (4,1-8), y esto lo obliga a emigrar a Nod, la “tierra de los errantes y refugiados” (4,16). Allí Caín tiene la oportunidad de un nuevo comienzo, pero sus descendientes heredan de él no solo la agricultura, sino también la violencia y la trashumancia.

En los fragmentos yahvistas del relato del diluvio (6,9–9,17), la migración y la repoblación de “toda la tierra” son efectos del juramento divino a Noé. Solo en este caso el narrador yahvista comparte la visión optimista del sacerdotal. Pero no por mucho tiempo: pronto resurgen los proyectos de imperialismo y una nueva migración ofrece la oportunidad para realizar tal proyecto (11,1-5). Para impedir, YHWH siembra el desentendimiento entre los que desean “hacerse un nombre”, una confusión que los lleva a ser migrantes, dispersos sobre la tierra, sin rumbo y sin nombre (11,6-9).

Este es el cuadro de las dos tradiciones identificadas y puestas en conflicto. En el conjunto de Gn 1–11, sin embargo, la fusión de relatos sacerdotales y yahvistas invita al lector a no sucumbir ante un pesimismo extremo, ni engañarse con un optimismo desencarnado. Para realizarse como persona, el ser humano debe realizar varios tipos de migración: en el espacio, en la religión, en la madurez, en el discernimiento, en las situaciones existenciales. Colocado en los capítulos iniciales de la Biblia, este presupuesto marcará todo el relato bíblico, no solo del Antiguo Testamento, sino también del Nuevo Testamento, cuyo remate, en el Apocalipsis de Juan, es también una escena de migración. Como última palabra de lo que consideramos “Sagrada Escritura” está la esperanza de que, cuando vuelva al polvo de donde extraído, el ser humano terminará un tiempo de migración para hacer la migración definitiva, para la Jerusalén celeste, en la cual nadie más será extranjero y, en una reversión de la escena del jardín del Edén, *“los que laven sus vestiduras, así podrán disponer del árbol de la Vida y entrarán por las puertas en la Ciudad”* (cf. Ap 22,14) ¡y de ella nadie jamás será obligado a migrar!

Referencias bibliográficas

A *BÍBLIA de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002 (traducción de la edición francesa *La Bible de Jérusalem*. Paris: Cerf, 1998).

AHARONI, Yohanan; AVI-YONAH, Michael. *Der Bibel Atlas*. Augsburg: Weltbild, 1990.

ALETTI, Jean-Noël; GILBERT, Maurice; SKA, Jean-Louis; DE VULPILLIÈRS, Sylvie. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

BRIEND, J. *Uma leitura do Pentateuco*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis - Part I: From Adam to Noah*. Skokie: Varda, 2005.

_____. *A Commentary on the Book of Genesis - Part II: From Noah to Abraham*. Skokie: Varda, 2005.

CENTRE Informatique et Bible. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola - Paulinas - Paulus - Academia Cristã, 2013.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Génesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Org.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo - Antigo Testamento*. Santo André - São Paulo: Academia Cristã - Paulus, 2007. p. 60-127.

CLINES, David J.A. (Ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 9 v. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2016.

DE WIT, Hans. Génesis. In: BOTTA, Alejandro Félix; CALDERÓN PILARSKI, Ahida (Eds.). *Pentateuco*. Estella: Verbo Divino, 2014, p. 47-103.

DIAS, Elizangela Chaves. Génesis. *A BÍBLIA: Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2021.

DRANE, John (Org.). *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Loyola - Paulinas, 2009.

GALVAGNO, Germano; GIUNTOLI, Federico. *Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, 2020.

GARCÍA SANTOS, Amador Ángel. *De Génesis a Reyes*. Estella: Verbo Divino, 2017.

GUILLÉN TORRALBA, Juan. Génesis. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago. & SALVADOR GARCÍA, Miguel (Orgs.). *Comentario al Antiguo*

Testamento. v. 1: Pentateuco y Libros Históricos. Madrid - Salamanca - Estella: La Casa de la Biblia - Atenas - PPC - Sigueme - Verbo Divino, 1997. p. 31-108.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 v. Leiden: Brill, 2001.

MAY, Herbert G. (Ed.). *Oxford Bible Atlas*. Oxford: Oxford University Press, 1987. In:

PROENÇA, Eduardo (Org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Novo Século/Fonte, 2005.

RÖMER, Thomas. A formação do Pentateuco: história da pesquisa. In: RÖMER, Thomas C.; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Org.). *Antigo Testamento - história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 85-107.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. v. 1: Livros históricos e códigos legais. São Paulo: Paulus, 1978.

SKA, Jean-Louis. *Introduzione alla Lettura del Pentateuco*. Bologna: Dehoniane (EDB), 2000.

TEB: notas integrais, tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 2020 (tradução da edição francesa de *La Bible: Traduction Oecuménique de la Bible*. Paris: Cerf, 2010).

TANAK: A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text. New York: The Jewish Publication Society, 1985.

TESTA, Emmanuele. *Genesi*. In: GIRLANDA, Antonio (Coord.). *La Bibbia: Nuovissima versione dai testi originali*. v. 1: Pentateuco, Libri Storici. Cinisello Balsamo: Paoline, 1991.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11 - A Commentary*. v. 1. Minneapolis: Augsburg, 1985.

_____. *Genesis 12-36 - A Commentary*. v. 2. Minneapolis: Augsburg, 1985.

ZWICKEL, Wolfgang; EGGER-WENZEL, Renate; ERNST, Michael (Orgs.). *Herders Neuer Bibelatlas*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2013.

2



TERMINOLOGÍA Y TRASHUMANCIA EN ABRAHAM Y MOISÉS

Leonardo Agostini Fernandes

Introducción

Desde un punto de vista histórico-antropológico, hace entre 80 y 70 mil años, desde el este de África pasando por la Península Arábiga, hubo una gran inmigración de Homo sapiens que se extendió por Europa, Asia y, poco a poco, fue poblando otros lugares del planeta. La arqueología y el rastreo genético, a través de la transición del ADN mitocondrial, confirman que esta trashumancia tuvo lugar y fue posible porque una fuerte edad de hielo había bajado el nivel de los océanos, permitiendo el cruce del Mar Rojo.¹

En este gran y desafiante movimiento, pero compatible con la esperanza de vida, hay, igualmente, la dinámica de los factores vinculados a diferentes situaciones, enfrentamientos y dificultades: tener que salir del punto de origen y sumergirse en un viaje hacia otro punto sin saber qué o con qué grupo de personas se encontraría. Entre estos dos puntos hay, por supuesto, innumerables percances.

¹ Es una teoría debatida, pero coherente y plausible. Para Yuval Noah Harari (2016, p. 11-84), hace 70 mil años se produjo la revolución cognitiva que permitió enormes transformaciones en la especie humana.

No hay forma de predecir lo que se enfrentará en este viaje. Para muchos, la enfermedad y la muerte serán inevitables; no serán todas las personas que llegarán a su destino.

De eso se deduce que la trashumancia² puede ser aceptada como un fenómeno muy antiguo y una parte integral de la historia de la humanidad en desarrollo. Siempre que sucedió, se debió a varios factores. El principal es la lucha instintiva y racional del ser humano por la supervivencia, en busca de mejores condiciones de vida ante situaciones adversas: cambio climático, carestías, guerras, persecuciones étnicas o religiosas, etc. Inmigrar y convertirse en extranjero también implica en la búsqueda por acogida y de protección en el otro. La frontera deseada no es solo un punto de llegada, sino la realización de una esperanza.

La pertenencia a un grupo social, cultural y familiar infiere y confiere identidad al ser humano, más aún cuando está debidamente establecido en un lugar adecuado para vivir, multiplicarse y así desarrollar su potencial. Por otro lado, aquellos que no pertenecen al grupo, o no son acogidos por él, pueden ser vistos como un extraño rechazado. La marcha debe continuar, de lo contrario el desánimo se acelera y acerca la finitud.

La reacción personal o colectiva ante tales personas dependerá del nivel de relación que se pueda o no establecer entre el individuo/grupo que llega y quienes habitan el lugar. Se vive lo que significa entrar y tratar de vivir en medio de una población ya asentada, con sus propias costumbres, creencias y reglas. En este sentido, el inmigrante puede ser considerado cercano –si se establecen lazos de amistad– u hostil –si su presencia representa algún tipo de amenaza para la identidad del grupo local.

Entre los seres humanos, la conducta, asumida como regla de vida, se convierte en el elemento esencial y determinante para establecer o no los lazos dentro de todas y cada una de las formas de comunidad humana. Entonces, la naturaleza del comportamiento

² Según el Diccionario Houaiss (2009), el sustantivo trashumancia se puede utilizar con dos significados: 1º) “migración periódica de rebaños, especialmente ovejas, de la llanura a la alta montaña, en verano, y viceversa, en invierno”; 2º) “Por derivación o extensión de significado: movimiento de entrada o salida de individuo (s), generalmente en busca de mejores condiciones de vida; migración”.

hace que las relaciones se vuelvan más cercanas, distanciadas, o incluso fuertemente opuestas.

Esta compleja cuestión circunstancial está viva y presente en la Sagrada Escritura. Un factor indispensable en la reflexión que contiene es la fe de un pueblo centrado en la existencia, presencia y acción de Dios, capaz de actuar no solo en su historia, sino también en la historia de los pueblos que lo rodean. Esta fe trajo, y aún trae, consecuencias directas y graves para la experiencia y convivencia dentro y fuera de estas personas. No pocas veces, incluso un miembro del grupo local podía sentirse “un extraño en el nido”.

Con respecto a los hijos de Israel, un tema importante tiene que ver con el conocimiento, la postura y el comportamiento que se debe tomar con respecto al sentido de pertenencia a un pueblo basado en la alianza. Tal categoría, en sí misma, no es una condición teórica, sino ética e indispensable para el ordenamiento de los diferentes niveles de relación que pueden crearse, establecerse o rechazarse con respecto a los propios miembros, así como en relación con otras personas, razas, pueblos y naciones. La actitud hacia la alianza determina el comportamiento *ad intra* y *ad extra* de las partes implicadas. La circuncisión es un ejemplo que, de un rito de paso a la madurez, se ha convertido en una expresión religiosa que indica alianza y pertenencia al pueblo de Dios (Gn 17).

En la Sagrada Escritura, la convivencia humana no se considera absolutamente independiente. Los hijos de Israel, en ninguna de sus fases, dentro o fuera de Canaán, eran un pueblo aislado, pero en constante contacto y contraste con sus circundantes. Es cierto, sin embargo, que la comunidad es un factor esencial, ya sea a nivel familiar, de clan, tribal, etc., ya que la convivencia entre unos y otros, patriotas o extranjeros, era una condición humana indispensable. La comunidad, entonces, puede generar estabilidad y vida, pero la falta o exacerbación de esta puede generar inestabilidad y una variedad de conflictos. La pertenencia y la exclusión se basan en las reglas de vida asumidas en los “códigos” de conducta.

1 La terminología bíblica

La Biblia hebrea³, sobre el fenómeno de la trashumancia, utiliza, básicamente, cuatro verbos y sus derivados. La percepción del contenido y la carga semántica de este vocabulario es fundamental para comprender la dinámica de la trashumancia⁴ no solo como movimiento antropológico, sino principalmente como categoría teológica, lo que permite redimensionar y ampliar la reflexión sobre este fenómeno.

Sin embargo, dada la carga semántica, se hace una advertencia necesaria: la pluralidad de significados y posibilidades de traducción se debe a la polisemia de la terminología utilizada en los textos. Si, por un lado, esta polisemia es la causa de las diferencias encontradas en las traducciones; por otro lado, también es la base para que sigan surgiendo nuevas y mejores traducciones. Estos factores se vuelven decisivos para la exégesis, para la hermenéutica y para la teología de los textos, de modo que, en la búsqueda de su actualización, se evite la arbitrariedad eisegética.⁵

- El verbo *gûr* significa “ser un forastero”, “ser un peregrino”, “residir como un inmigrante”, “vivir como un extranjero”; de *gûr* deriva el sustantivo *gêr*: “forastero”, “peregrino”, “inmigrante”, “extranjero” (Konkel, 2011, p. 811-813)⁶;

³ La nomenclatura Antiguo o Primer Testamento no se toma como sinónimo de la Biblia hebrea o de la *Septuaginta*, ya que ambas no tienen el mismo número de libros y el orden canónico también es diferente. Cabe recordar que la comunidad de fe, a la hora de determinar los libros que consideraba sagrados, se hizo, necesariamente, determinada por estos mismos libros (Fernandes, 2006, p. 258-260).

⁴ Se admite, siguiendo las definiciones del Diccionario Houaiss (2009), la distinción entre las entradas “migrar” (vivir por un período determinado en otro lugar), e “inmigrar” (establecer residencia permanente en otra ciudad o región del país, o en otro país). Ya “emigrar” se refiere a quién sale de un país para vivir en otro o quién cambia periódicamente, de región, como en el caso de ciertos animales que emigran en invierno.

⁵ Por *eisegesis* se entiende la lectura e interpretación de un texto bíblico caracterizado por meras ideas subjetivas, arbitrarias y prejuiciosas (Fernandes, 2020, p. 2-4).

⁶ El significado básico es “residir como un forastero” y “aunque el *gûr* esté documentado “antes del exilio” (Gn 12,10; 19,9; 20,1, etc.), su mayor frecuencia corresponde a la literatura del exilio y post-exilio: en la ley de santidad, Lv 17–26, 10 veces; en Jr 42–50, 12 veces” (Martin-Achard, 1978, col. 584).

- el verbo *yāšab* significa “agacharse”, “sentarse”, “habitar”, “vivir en un lugar”, “quedarse” (Wilson, 2011, p. 549-550)⁷; de *yāšab* deriva el sustantivo *tōšāb*: “huésped”, “colono”, “habitante”, “residente”⁸;
- el verbo *zārâ* significa “ser descartado”, “ser esparcido”, “dispersar”; de *zārâ* deriva el adjetivo *zār*: “extraño”, “disperso”, “desviado”, “distinto” (Konkel, 2011, p. 1115)⁹;
- el verbo *nēkār* significa “disfrazarse”, “actuar como un extraño”, “no darse a conocer”; de *nēkār* deriva *nōkrî* que puede usarse como sustantivo o adjetivo: “extranjero residente”, “extraño”, “forastero”, “desconocido” (Konkel, 2011, p. 111-112).¹⁰

Algunos elementos caracterizan el *gēr*, el *tōšāb*, el *zār* y el *nōkrî*: vivir y trabajar fuera de la estructura familiar, clan o tribu, como una persona libre, pero sin propiedades, para ganarse la vida, sirviendo a un jefe. Sin embargo, nada impide que estas personas se conviertan en, o incluso sean, poseedores de muchos bienes y, por tanto, sean capaces no solo de mantenerse a sí mismos personal o colectivamente, sino también de adquirir territorios, esclavos y convertirse en empleadores de trabajo local.

⁷ El verbo *yāšab* se coloca al lado de *šākan* que significa “habitar”, pero denota la acción de “levantar”, “erigir”, es decir, montar, por ejemplo, una tienda de campaña en un lugar determinado. En este sentido, el nómada es, por excelencia, un *šōkēn*, porque, como pastor, está continuamente migrando en busca de mejores lugares para establecerse con su rebaño (Hulst, 1985, col. 1135-1141).

⁸ Un dato singular aparece en Lv 25, que contiene el mayor número de apariciones del sustantivo *tōšāb* e indica un asalariado, un inquilino o una persona que incluso podría convertirse en el empleador de un israelita. A pesar de esto, los privilegios sociales y religiosos de un *tōšāb* no estaban al mismo nivel que un *gēr* (Konkel, 2011, p. 282-283).

⁹ Para R. Martin-Achard (1978, col. 728-730), *zār* deriva de *zûr* II (“alejarse”), y, en los textos proféticos, *zār* indica el extranjero con quien Israel se ve en una relación de enemistad política y debe distanciarse de él: asirios, egipcios (Os 7,9; 8,7; Is 1,7), y babilonios (Jr 51,51; Ez 28,7.10; 30,12; 31,12).

¹⁰ Aunque *nēkār* y *nōkrî* aparecen en informes anteriores al exilio, su relevancia ganó proporciones mayores en el período posterior al exilio, cuando Israel intensificó su reflexión sobre las relaciones que podía o no podía establecer con naciones extranjeras y sus habitantes (Martin-Achard, 1985, col. 97-100).

De modo general, *gûr*, aplicado a los seres humanos, indica a alguien que busca permanecer temporalmente en un lugar o país distinto al suyo. En este sentido, se vive en un lugar sin lazos de parentesco que unen las personas u los grupos con la tierra. Por otro lado, con *yāšab* se quiere indicar la voluntad de vivir en un lugar nuevo y de una manera más estable.

En cuanto al uso de *nēkār* y *nôkrî*, la Biblia hebrea atestigua, como en el caso de *zār*, una postura que puede ir desde la reserva hasta el desprecio total. En la base está el miedo a la corrupción que puede causar el acercamiento y la adoración de “dioses extranjeros”.

Con respecto a tales verbos y sus derivados, la *Septuaginta* básicamente usó *paroikéō*¹¹ para traducir *gûr* y *pároikos* o *prosélytos*¹² a *gēr*; tradujo *yāšab* por *oikéō*¹³, y para *tōšāb*¹⁴ usó también *pároikos*; para los derivados de *zār* y *nēkār* usó *alloghenês*¹⁵ o *hallótrios* para indicar “el otro”, “el diferente”, “el de otra gente”, “extranjero” (Bietenhard, 1986, p. 1798-1800).¹⁶

La *Septuaginta* usó *pároikos* y *prosélytos* para un extranjero domiciliado en Israel y que, al convertirse en residente, comenzó a asimilar las costumbres y usos y, principalmente, porque aceptó la Torá como norma de vida. (Ex 12,19; Lv 24,22).¹⁷ En cuanto al *hallótrios*, el trato fue diferente, ya que se trataba de un extranjero que estaba de paso. Por tanto, a diferencia del *prosélytos*, existía una prohibición sobre el *hallótrios* que no podía comer la Pascua (Ex 12,43)¹⁸ ni tampoco ser rey en Israel (Dt 17,15).

¹¹ Gn 12,10; 17,8; 47,4.9; Ex 6,4; 20,10; Dt 5,4; 18,6; 26,5.

¹² Ex 12,48-49; 20,10; 22,20; 23,9.12; Lv 16,19; 17,8.10.

¹³ Gn 4,16.20; 16,3; 19,30; Ex 2,15; 16,35; Dt 28,30.

¹⁴ Gn 23,4; Ex 12,45; Lv 22,10; 25,6.23.35.40.45; Nm 35,15; 1Re 17,1; 1Cr 29,15; Sal 39,13.

¹⁵ Gn 17,27; Ex 12,43; 29,33; 30,33; Lv 22,10.12.13; 22,25; Nm 1,51; 3,10.38; 17,5; 18,4.7.

¹⁶ Gn 17,12; 31,15; Ex 21,8; Nm 16,40; Lv 22,10; Dt 14,21; 15,3; Jos 24,23.

¹⁷ En la tradición rabínica, *gûr* vino a indicar al no judío aceptado en la comunidad por haberse convertido a la Torá (Jastrow, 2004, p. 226).

¹⁸ Aunque el exiliado y el huésped denoten condiciones distintas, son personas que no habitan el propio país. Los judíos de la diáspora, con ocasión de las grandes fiestas prescritas en la Torá, venían en gran número a Judá-Jerusalén, pero su condición no era de residentes, a pesar de que la tierra de Canaán era su tierra prometida. Junto a los judíos de la diáspora, los temerosos y prosélitos también peregrinaban a Jerusalén.

Frente a esta terminología polivalente, casi de inmediato surge la percepción de la dificultad que, lejos de entorpecer el camino, agudiza aún más la reflexión sobre el tema de la trashumancia humana en la Sagrada Escritura. La polisemia semántica, en cada texto, debe considerarse relevante a la hora de posicionarse ante este fenómeno.

Por tanto, es inapropiado aplicar clichés o asumir posturas prejuiciosas. Es mejor comprobar, desde varios ángulos, los aspectos que caracterizan o pueden pesar a un ser humano que realiza una peregrinación y se traslada de su punto de origen a otro lugar. Asimismo, y de acuerdo con la terminología asumida y utilizada, se advierte que las razones del movimiento también son múltiples. Con la decisión de peregrinar está, por cierto, el objetivo determinado. La diferencia que se debe observar es si esta decisión ocurrió libremente o fue impuesta por circunstancias ajenas al trashumante.

La tierra de Canaán figura como prometida por Dios a los patriarcas y, a través de ellos, a sus descendientes (Gn 12,7). Sin embargo, algunas preguntas se volvieron fundamentales con el advenimiento del exilio y la consecuente diáspora: ¿Es posible servir a Dios fielmente, viviendo de acuerdo con la Torá, como extranjero? ¿Quién se encuentra en esta condición, por libre elección o por imposición, qué responsabilidades tiene en relación con la tierra prometida?

2 La trashumancia bajo el protagonismo de Abraham y Moisés

Por supuesto, el planeta tiene desde hace mucho tiempo fronteras delimitadas no solo desde un punto de vista geográfico, sino, en particular, por la presencia de pueblos. Los hijos de Noé, por ejemplo, son indicadores de un nuevo asentamiento de la tierra después del diluvio. Sem es el padre de los semitas: elamitas, asirios y arameos, de donde proceden los hijos de Israel; Cam “es el padre de Canaán”, una mención que se extiende a Egipto, Etiopía y Arabia; y Jafet es el padre de los que habitaban en Asia Menor y las islas del Mediterráneo (Gn 9,18-19).

De manera curiosa, Gn 10,1 presenta el orden: Sem, Cam y Jafet. Sin embargo, al principio, la lista genealógica invierte este orden: Jafet, Cam y Sem (Gn 10,2-32), para priorizar la descendencia de Sem. Junto a esta genealogía está el famoso episodio de la Torre de Babel (Gn 11,1-9) y luego hay una nueva genealogía de la ascendencia de Sem, con el propósito de presentar otros tres personajes: Abram, Najor y Harán, hijos de Téráj (Gn 11,10-26), que, después de la muerte de Aram, decidieron dejar Ur, llevando consigo a Abram, Sara y su nieto Lot (Gn 11,27-32).¹⁹ La lista genealógica y el episodio de la Torre de Babel son etiologías sobre pueblos conocidos. A su vez, la nueva genealogía de Sem quiere enfocarse en Abram, el hijo obediente y el semita trashumante de Ur, quien se convertirá a través de la obediencia incondicional a Dios (Gn 22,1-19), el padre en la fe de los hijos de Israel.²⁰

a) En el ciclo de Abraham y Sara (Gn 12,1–25,11)

La primera aparición del verbo *gûr* e encuentra en una dura decisión de Abram después de llegar a Canaán. Debido a una fuerte hambruna, tuvo que abandonar el Négueb, donde se había asentado, y decidió ir con su grupo a Egipto para escapar de esta adversidad que devastó la región (Gn 12,10-20). Con eso, el viaje empezado en Ur, pasando por Harán (Gn 11,31), donde Abram recibió la vocación, misión y promesas de Dios que lo llevaron a Canaán, al levantar el campamento en el Négueb (Gn 12,1-9), le permitió llegar al otro extremo del Creciente Fértil: Egipto.²¹

El sentido de *gûr* indica que Abram peregrinó del Négueb para permanecer un tiempo en un lugar propicio, debido a la falta de recursos que puso a todo su grupo y rebaños en riesgo de muerte. Esta fue la primera crisis que Abram tuvo que enfrentar después de

¹⁹ La dirección de la trayectoria, presente en Gn 1,1-11,26, revela la estrategia narrativa que permite al oyente-lector percibir los diferentes matices del personaje divino, a veces designado por el sustantivo común 'Elohím, a veces por el Sagrado Tetrágama, У́НУН (Wénin, 2019, p. 424-429).

²⁰ Gn 15,6; Eclo 44,19-21[20-23]; Rom 4,1-3; Gal 3,6-9; Heb 11,8-12. Sobre la trashumancia en Gn 1–11, ver la contribución de Cássio Murilo Dias da Silva.

²¹ El itinerario de Abraham y las vicisitudes que atravesó lo convirtieron en paradigma de la existencia de Israel (Ska, 2015, p. 38-40).

llegar a Canaán y recibir la promesa de posesión de la tierra (Gn 12,7).

Vinculado a esta adversidad está el uso del verbo *gûr*²² en Gn 19,19; 20,1; 21,23.34. Después de los dramáticos relatos de la situación de Lot (Gn 13,1–14,24; 18,17–19,38), Abraham –y ya no Abram, debido al pacto sellado y la circuncisión recibida como muestra de pertenencia (Gn 17,5)²³– desarmó su campamento junto a la Encina de Mambré (Gn 13,18; 14,13.24; 18,1), regresó al Négueb y se fue a habitar (*yāšab*)²⁴ entre Cades y Sur, estableciendo su vivienda (*gûr*) en Guerar (Gn 20,1-18).

Estos relatos tienen una tradición común e involucran a la matriarca Sara por su belleza. Abraham temió por su vida y le rogó a Sara que no se revelara como su esposa, sino que dijera que era su hermana (Gn 12,13; 20,2). No hay mentira en esto, porque Abraham justificó que Sara, de hecho, era su hermana por parte de su padre (Gn 20,12).

Desde el punto de vista de la reacción del faraón y el rey Abimelec, Abraham fue bienvenido debido a Sara. A pesar de la revelación, en ambos casos, de que eran marido y mujer, el patriarca se benefició de muchos dones, haciéndose aún más rico (Gn 12,16; 20,14.16). Sin embargo, existe una gran diferencia. Mientras Abram, Sara y su grupo fueron expulsados de Egipto por el faraón, el rey Abimelec fue favorable, abrió su territorio y le dio a Abraham la posibilidad de habitar (*yāšab*) donde quisiera. Ante esta actitud de Abimelec, Abraham aparece como intercesor ante Dios, quien retira el castigo de la esterilidad que había caído sobre todo el harén de la casa de Abimelec (Gn 20,17-18).

Un punto alto en la vida de Abraham se produjo en el momento de la muerte de Sara. Eso, según la narrativa, está vinculado a dos factores: la decisión de Isaac de sacrificarse, como obediencia a Dios, y el hecho de que Abraham, después de descender del monte del sacrificio, haber ido habitar (*yāšab*) a Berseba (Gn 22,19),

²² En todos estos casos, la LXX tradujo *gûr* como *oikéō*.

²³ En el ciclo de Abraham, el sustantivo *nēkār* solo aparece en Gn 17,12.27 y tiene que ver con la orden de circuncidar, incluido el hecho de que el hijo comprado del forastero esté dentro del grupo.

²⁴ La LXX tradujo *yāšab* como *oikéō*.

donde –después de ser expulsada por la resolución de Sara– Agar tuvo la vida de Ismael salva por un ángel de Dios que allí le indicó un pozo (Gn 21,8-21).

Debido a este pozo, se produjo una nueva escena entre Abimelec y Abraham (Gn 21,22-34). El hecho curioso es que el relato termina diciendo que Abraham vivió como *gēr* durante mucho tiempo en la tierra de los filisteos (Gn 21,34).²⁵ En cuanto al punto alto aludido, Abraham, para sepultar a Sara, logró adquirir de los hijos de Het el campo de Efrón donde estaba la cueva de Macpela.²⁶ Gn 23,4 es significativo porque Abraham declaró: “Extranjero (*gēr*) y habitante (*tōšāb*) estuve con vosotros” (Gn 23,4a). Con la posesión del campo y la cueva para sepultar a Sara, la promesa de la tierra llegó a materializarse como un derecho adquirido.²⁷

Por lo tanto, en el ciclo de Abraham, la terminología utilizada apunta a situaciones en las que vivir fuera de la propia tierra y de la parentela se dio por libre elección, o porque hubo situaciones y circunstancias particulares. El predominio de *gūr*, *gēr*, *yāšab* y *yōšēb* apunta a la doble promesa, ya que la numerosa descendencia necesitaba una tierra habitable, para que la vida se multiplicara, se desarrollara y prosperara.

Sin embargo, resulta que las vicisitudes que tuvieron lugar en el ciclo de Abraham y Sara encuentran gran resonancia en el ciclo de Jacob. Mientras que las promesas hechas a Abraham van hacia la posesión de numerosos descendientes y una tierra adecuada, con Jacob uno tiene la impresión de que, si, por un lado, se conservaron las promesas abrahámicas, (Gn 35,11-13), por otro

²⁵ La mención de la tierra de los filisteos podría considerarse un anacronismo si el ciclo de Abraham y Sara si se ubica en el siglo XIX a.C., porque, según la arqueología, los filisteos serían uno de los grupos llamados “Pueblos del Mar” que solo entraron a Canaán en el siglo XII a. C., después de haber sido “vencidos” por los egipcios, se establecieron en la costa sur de Canaán, desde Gaza hasta la entrada del Jarcon. Cinco ciudades se hicieron famosas: Gaza (Jue 16,21; 2Re 18,8), Ascalón (1Sm 6,17; Jr 25,20), Azoto (1Sm 5,1), Gat (1Sm 7,14; 17,23) y Acarón (Jos 13,3). De los filisteos deriva el nombre de Palestina (Lipiński, 2013, p. 551-552).

²⁶ Para una mirada en profundidad a la importancia de la muerte de la matriarca Sara y la negociación de Abraham en la compra de tierras con fines sepulcrales (Dias, 2016).

²⁷ Abraham, al negociar con los hijos de Het la compra de un lugar para enterrar a Sara, se declaró un *gēr w^atōšāb* (Gn 23,4). La solicitud tiene que ver tanto con su condición como con la promesa divina que se le hizo (Fruchtenbaum, 2008, p. 366).

lado, caminaron hacia el regreso a la tierra de Canaán. Jacob pasó buena parte de su vida en Harán, en la casa de su tío Labán; se casó con Lea y Raquel (Gn 27,46–33,3), emigró a Egipto (Gn 46,1–49,33), pero después de su muerte fue devuelto y enterrado en Canaán (Gn 50,1-14). El aspecto central, que marca la existencia y trashumancia de Abraham y Jacob, surge en la percepción del exilio como una deportación, es decir, como una inmigración forzada, y que involucra a las personas que descienden de los patriarcas en las relaciones con Mesopotamia y Egipto.

La inmigración de Jacob y su grupo a Egipto, con permiso divino (Gn 46,1-7), se sitúa en la historia de José (Gn 37,2–50,26) quien, a través de la narrativa, demostró ser hábil no solo en asuntos políticos y económicos, sino principalmente en lo que respecta a los problemas familiares. En el meollo del asunto hay una gran carestía debido a razones climáticas.²⁸

La actuación de José frente a los egipcios, que lo pierden todo, y a los miembros de su familia, que se desarrollan en una tierra extranjera, sirve de transición entre los libros de Génesis y Éxodo. Tenga en cuenta la intención particular que subyace a los movimientos hacia y desde Egipto: el cumplimiento de la doble promesa por la donación de la tierra y de una descendencia numerosa. La transferencia de los huesos de José a Canaán (Gn 50,25-26; Ex 13,19), por otro lado, denota que los hijos de Israel no tenían ningún deseo de demarcar territorio (Jos 24,32).

b) De Egipto a las estepas de Moab con Moisés

Ex 12,38 dice que los hijos de Israel no habrían sido los únicos liberados de Egipto, con ellos subió una multitud mezclada con los rebaños.²⁹ Si, por un lado, la fe en los patriarcas daba cierta identidad a los hijos de Israel (Ex 2,24; 3,6.15-16), por otro lado,

²⁸ “En el contexto del libro del Génesis, el hambre, narrado en el ciclo de Abraham (Gn 12,10), en el ciclo de Isaac (Gn 26,1), y en el ciclo de José (Gn 41,30,54), era debido a causas climáticas y no militares” (Fernandes, 2014, p. 115).

²⁹ “Quizás, también en Israel, la Pascua fue originalmente un rito pastoral de trashumancia: transmigración a nuevos pastos en la luna llena de primavera, ropa de viaje, alimento de la fortuna, sacrificios auspiciosos para futuras partes del rebaño, rito apotropaico de sangre.” (Ravasi, 1986, p. 17).

faltaban dos elementos necesarios para otorgarles la unidad: las leyes y la tierra.

Según la narrativa bíblica, estos dos elementos remodelaron a los libertos en varias etapas, comenzando con la salida de Egipto y la consecuente primera etapa de la marcha por el desierto (Ex 15,22–18,27), hasta llegar al Sinaí, donde recibieron la legislación y sellaron la alianza (Ex 19,1–Nm 10,10). Con la reanudación de la marcha por el desierto, los hijos de Israel llegaron a la frontera de Canaán, donde, luego de la expedición, se produjo el acto de rebelión que llevó a Dios a decretar que los infieles perecerían en el desierto, con excepción de Josué, Caleb y sus familias, ya que demostraron fidelidad a la voluntad de Dios ante toda la comunidad de los hijos de Israel (Nm 10,11–21,10).

De Nm 22,1 a Dt 34,12, el “nuevo Israel”, nacido en el desierto, aparece acampado en las estepas de Moab, donde renovó el pacto que Dios había establecido con sus padres en Horeb (Dt 28,69–30,20). Mientras tanto, tuvieron lugar las primeras conquistas de Transjordania (Nm 21,11-35); territorio que fue solicitado y entregado, bajo condición, a las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés (Nm 32). Después de la muerte del líder Moisés, bajo el mando del sucesor Josué, el “nuevo Israel” entró y conquistó Canaán.

De este breve resumen se desprende que los hijos de Israel vivieron durante cuarenta años como peregrinos en el desierto, entre Egipto y Canaán. Una etapa importante tuvo lugar en Cades Barnea, que se convirtió en un hito entre el tiempo pasado en el Sinaí y el campamento instalado en las estepas de Moab. Dos hechos fueron llamativos: a la llegada, la muerte de María (Nm 20,1) y, tras la partida de Cades Barnea, la muerte de Aarón (Nm 20,23-29). Estos hechos confirman lo dicho en la introducción: no todas las personas consiguen llegar a su destino.

La comprensión de este momento constitutivo para los hijos de Israel requiere que se mire la figura de Moisés y el movimiento que conforma las tres fases de su vida. 1º) Desde su nacimiento, marcado por la sentencia de muerte, hasta su adopción por la hija del faraón (Ex 2,1-10); 2º) Desde su fuga de Egipto, marcada por una nueva sentencia de muerte, hasta su entrada en la casa de

Jetro pasando por su matrimonio con Sefhora (Ex 2,11-22); 3º) Desde el encuentro con Dios en Horeb, donde recibió su vocación y misión, hasta su muerte en el monte Nebo, la cumbre del Fasga, y la consiguiente sucesión por parte de Josué (Ex 3,1–Dt 34,12). Cada una de estas fases corresponde a cuarenta años de la vida de Moisés, es decir, tres generaciones.

La primera aparición de *gēr* en relación con la figura de Moisés emerge en el motivo del nacimiento de su primogénito, Gerson, como dijo Ex 2,22 – y se replica en Ex 18,3: “un inmigrante (*gēr*) estoy en una tierra extranjera (*nôkrî*)”. En la Torá, a partir de este punto en adelante, *gēr* llegó a usarse en contextos legislativos, ya sea para favorecer³⁰ o castigar,³¹ en caso de que hubiera una transgresión.

Aunque el israelita no podía tener relaciones con los paganos (Dt 14,21; 15,3; 32,16), si emigraba y fijaba su residencia en el territorio de Israel, podría beneficiarse debido a su condición. En la base está el mandato divino de que Israel no podía olvidar que vivió durante mucho tiempo como inmigrante en Egipto (Ex 22,20; 23,9; Dt 23,8). Recordar la opresión vivida en Egipto (Dt 15,15) pasó a asumir una misión pedagógica, para que lo que había sido oprimido, ascendiendo en vida, no se convirtiera en opresor.³²

Ex 20,10; 22,20-23; 23,9.12 y Dt 5,14 contienen legislación que, debido al uso y la costumbre de la hospitalidad, requiere que el israelita se comporte éticamente y, por lo tanto, prohíbe la explotación económica y social de los *gēr*, *nôkrî* y *zār*. Además, tenían derecho a ser defendidos imparcialmente por los jueces (Dt 1,16-17; 27,19), y a ellos era debido promover el apoyo material (Dt 14,28-29; 24,19-22).

Debido a esta condición, el inmigrante extranjero pasó a ser colocado del lado del huérfano y la viuda, es decir, aquellos que económicamente hablando se volvieron vulnerables, por lo que Dios se convirtió en su defensor. Por tanto, quien defraudase al

³⁰ Ex 12,48-49; 20,10.20; 23,9.12; Lv 16,29; 17,8.13.15; 18,26; 19,10.33-34; 22,18-19; 23,22; 24,22; 25,35.47-49; Nm 9,14; 15,14-16.26.29; 19,10; 35,15; Dt 1,16; 5,14; 10,18-19; 14,21.29; 16,11.14; 24,14.17.19-21; 26,11-13; 27,19; 28,43; 29,10; 31,12.

³¹ Ex 12,19; Lv 17,10.12; 20,2; 24,16; Nm 15,30.

³² Ex 22,21; Jb 6,27; 24,9; Sal 10,18; 82,3-4; Pr 23,10; Ez 22,7.

huérfano, a la viuda y al inmigrante, se convirtió en maldito (Dt 24,17; 27,19; Pr 28,27). Entre los beneficios, podían recolectar espigas y frutos en los campos, después del paso de los segadores y de la vendimia (Dt 26,12; Rut 2). En caso de homicidio involuntario, para escapar del “vengador de sangre”, como el israelita, podrían refugiarse en una de las ciudades refugio (Nm 35,15).

En el contexto de la Torá, dos textos son bastante significativos. Lv 25,23 trae una declaración categórica de Dios: “Y la tierra no será vendida privada de rescate, porque para mí es la tierra, pues inmigrantes (*gērîm*) y forasteros (*tôšābîm*) vosotros sois delante de mí”. Esta declaración resume y da fuerza de significado a la legislación sobre el año del jubileo con el acto de remisión (Lv 25,8-17), y del regreso de cada uno a su tierra, porque, al final, ningún israelita pudo disponer de ella como si fuera su propiedad. Así, los hijos de Israel, llamados por Dios como inmigrantes y extranjeros, recibieron la tierra para su disfrute, pero no tenían el título de propietarios. Entonces, incluso en Canaán, la tierra prometida y fértil, los hijos de Israel debían considerarse residentes-peregrinos o peregrinos-residentes. Por lo tanto, Lv 25,24 previó el derecho a rescatar la tierra.

Dt 10,12-22 habla de la circuncisión del corazón, es decir, que nadie permitió que su corazón se endureciera e insensibilizara. La dinámica gira en torno al temor, el servicio y la obediencia como pruebas del amor a Dios: “con todo tu corazón y con toda tu alma” (Dt 10,12). En este contexto y al definir a Dios, Moisés declaró en los vv. 17-19: “hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al inmigrante (*gēr*), dándole pan y ropa. Entonces, amad al inmigrante, porque inmigrantes fuisteis en la tierra de Egipto”.

De esta manera, Dios mismo se colocó como motivo de este amor y fue más allá de lo simple: “no oprimir al inmigrante” (Ex 22,20; 23,9). Es un llamado radical a amar a los que no pertenecen, por raza, al pueblo de la alianza. En este sentido, se confirma el mandamiento del amor al prójimo contenido en Lv 19,18.34, ya que el inmigrante debe ser considerado como un compatriota. Tal significado evoca el pacto y la circuncisión dados a Abraham (Gn

17), y que le dieran un nuevo significado a lo que era cuando entró en Canaán: un *gēr*.³³

3 Una reflexión basada en la experiencia de Abraham y Moisés

El patriarca Abraham y el líder Moisés atestiguan, en sus vidas, el significado y valor de la trashumancia de diferentes formas. La alianza con Dios es un elemento común entre los dos y les permite ser vistos juntamente con respecto a la experiencia que han hecho como inmigrantes, así como cada uno, a su manera, prefigura aspectos positivos y negativos que involucran la experiencia de Israel dentro y fuera de Canaán.

En el mandato de Dios a Abraham, la inmigración tiene que ver con una tierra a la que uno no estaba apegado por nacimiento; por tanto, no era su patria. Por el contrario, a Abraham se le ordenó dejar a su parentela, su propia tierra e ir a la tierra que Dios mismo le indicaría (Gn 12,1-2). Aunque su movimiento fue iniciado por decisión de su padre Taré, en Ur, la continuación de la peregrinación, bajo un nuevo sentido, fue por voluntad divina.

Después de llegar a Canaán, Abraham estableció relaciones con diferentes poblaciones extranjeras. Mientras acampaba en Siquén, Egipto, Hebrón y Guerar, está claro en la narrativa que estaba delante de un respetable líder de un grupo capaz de establecer una correspondencia confiable. La existencia de Abraham no debe verse como la de un simple peregrino, sino como la de un inmigrante-extranjero (*gēr*), que pretendía convertirse en residente, aunque no tenía un lugar como patria.

Según la narrativa, Abraham era un líder rico que vivía sin hostilidad directa hacia los cananeos (Gn 12,6), con los ferezeos (Gn 13,7), con los filisteos (Gn 21,3-4) y logró hacer transacciones comerciales con los hititas que habitaban Canaán (Gn 23). Así,

³³ Tal concepción aparece confirmada en la oración hecha en el Sal 39,13: “Escucha mi oración, *YHWH*, y mi grito de socorro escucha; para mis lágrimas no te ensordezcas, porque yo soy contigo un inmigrante, un huésped como todos mis padres” (1Cr 29,15 también dice algo similar); en la afirmación del Sal 119,19: “un inmigrante yo soy en la tierra”.

la adquisición del campo de Efrón, con la cueva de Macpela, le permitió tener una ubicación fija. Agregue a esto el hecho de que, dondequiera que fue, Abraham marcó el territorio erigiendo un altar y sobre él haciendo un sacrificio a Dios.

Entre todos los lugares por donde Abraham pasó y acampó, Hebrón³⁴, donde murió Sara (Gn 23,2), se convirtió en un punto de partida y un hito en la trayectoria de sus descendientes, Isaac (Gn 35,27-29) y Jacob (Gn 50,12-13), en cuanto a la posesión de la tierra de Canaán, convirtiéndose incluso en la primera “capital” del reino de David (2Sm 5,5).

La fe de Abraham, como obediencia y pronta respuesta a Dios, se presentó ante Moisés y se le dio la revelación divina en el Sináí/Horeb: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex 3,6). Cuando Dios ordenó la partida de Abraham y lo llevó a Canaán, ordenó a Moisés que regresara a Egipto para criar a su pueblo de acuerdo con las promesas hechas a los patriarcas.

La última etapa de la vida de Moisés, es decir, de los 80 a los 120 años, está marcada por su regreso a Egipto, donde los hijos de Israel vivían como extranjeros-esclavos, para poner en acción el proyecto liberador de Dios, para llevarlos de regreso a Canaán, la tierra prometida a Abraham y a su posteridad.

En este sentido, el éxodo de Egipto es una ruta de retorno que tiene como referencia los lugares vinculados a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, demarcados por los santuarios que se erigieron para adorar a Dios, así como los que se adquirieron con fines de sepultura (Gn 23; 35,16-20), o para tener derecho a pozos (Gn 21,22-34; 26,15-25; 33,18-20).

La adquisición de un local en Canaán, por un valor estipulado, daba al comprador el título de propiedad y, por eso, adivinen cómo se llamaría: el derecho a la ciudadanía. Tenga en cuenta que

³⁴ Los orígenes de Hebrón se pierden en la mitología que se vincula a los gigantes de los Enaquitas y se habría fundado siete años antes de Tanis en Egipto (Nm 13,22.28.33). Se convirtió en un punto de encuentro de comerciantes, pastores y agricultores. Jos 11,21-23 afirma que Josué eliminó a los Enacim y Jos 15,13-20 afirma que los calebitas ocuparon Hebrón. Flavio Josefo menciona a Hebrón en la trayectoria judía en la obra *Antigüedades Judías*.

la tierra prometida por Dios también es una tierra adquirida. De esta forma, el derecho divino de ceder la tierra se combina con el derecho humano de adquirirla de quienes se creían sus dueños. Lo que sucedió con los patriarcas por donación y adquisición, con el grupo liderado por Moisés y luego por Josué, según el relato, sucedió por conquista o retoma del derecho perteneciente a los antepasados. Así, la división de Canaán a los que cruzaron el Jordán puede verse como una especie de reclamo de Dios, quien se declaró dueño y rey de toda la tierra (Gn 13,15; Ex 19,5; Lv 25,23; Sal 47,3.8; 97,5.9).

Dentro de esta perspectiva, de Gn a Dt, la terminología referida a la trashumancia es muy pertinente y sigue básicamente en tres sentidos. En el primero, Israel no puede olvidar que fue un extranjero (*gēr*) en Egipto durante mucho tiempo (Gn 15,13; Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8).³⁵ En el segundo, durante la caminata, había entre ellos extranjeros y, al entrar a Canaán, vivirían con habitantes ya asentados; quienquiera que estuviera entre los hijos de Israel debería ser tratado con dignidad.³⁶ El tercero suena como una profecía: el *gēr* tendría éxito si Israel fuera infiel a la alianza (Dt 28,43).³⁷ Entonces, tanto Israel como el inmigrante debían conocer y poner en práctica la legislación (Dt 31,12).

Consideraciones finales

Vivir junto a extranjeros, es decir, alguien que no es originario de un determinado país, en un mundo globalizado, es algo prácticamente inevitable. Sin embargo, no siempre existe una preocupación por los motivos de la trashumancia y los comportamientos vinculados a ella. La Sagrada Escritura, en este punto, es una fuente inagotable, ya que reserva espacio para lo

³⁵ Ex 12,40-41 y Gal 3,17 afirman que los hijos de Israel permanecieron 430 años en Egipto. En contraste, en Gn 15,13 y Hch 7,6 son mencionados 400 años. La diferencia puede deberse a diferentes tradiciones (Priotto, 2014, p. 231). El uso de *gēr*, sin embargo, está justificado debido a la larga permanencia.

³⁶ Ex 20,10; 23,12; Lv 19,10.33-34; 23,22; 25,35; Dt 5,14; 10,18; 24,14.17.19.20.21; 26,11-13; 27,19.

³⁷ Elizangela C. Dias (2020, p. 46) recuerda: "El inmigrante, por lo tanto, no representaba una amenaza, al menos hasta que su riqueza fuera equivalente a la de la gente de la sociedad de acogida (Gn 26,12-33; Ex 1,9-10)."

que podría llamarse conocimiento y comportamiento en relación con el “otro”. Se presenta un amplio arco que va desde la apertura, pasando por la acogida fraterna, hasta la hostilidad y el rechazo total.

Lo que sucede a partir de y entre estos dos extremos proviene de la autoconciencia que surge de las relaciones entre antropología y teología en la Sagrada Escritura. De eso resulta que, en la Sagrada Escritura no hay antropología que no sea teológica y, a su vez, no hay teología que no sea antropológica. Lo que se dice del ser humano implica la percepción, reflexión y comprensión de Dios; y lo que se dice de Dios, desde la revelación de sí mismo, implica la percepción, reflexión y comprensión del ser humano. Es una trayectoria que se alinea continuamente y, en varios momentos, se cruza en función de la unidad identitaria del ser humano: *imago Dei* (Gn 1,26).

Las actitudes prudentes y hostiles no pueden tomarse como sinónimos. La distinción depende de lo que pueda o no poner en peligro la existencia, ya sea individual o colectiva. Si, por un lado, todo ser humano podría o debería considerarse peregrino en la tierra, por otro lado, las actitudes de la gran mayoría parecen contradecir esta constatación.

Un planeta sin fronteras, entonces, sería una gran utopía; quizás menos, la adopción de posturas que atestiguan la madurez de cada persona a favor de una orgánica solidaridad salvífica. La generación de esta mentalidad sentaría las bases, haciendo las distinciones correctas, que la totalidad humana no es simplemente la suma de los individuos existentes, sino que ciertamente implica el *ethos* que promueve la unidad en el respeto a la vida en sus diferentes aspectos: ecológico, antropológico, político y religioso.

En estos aspectos, la trashumancia lleva consigo la experiencia del contacto del ser humano con la naturaleza en diferentes niveles. Si bien el planeta, para quedarnos con el Papa Francisco, es la “casa común”, la forma de tratarlo revela, en cierto modo, cómo los seres humanos han estado (des) cuidando de sí mismos y de los demás a lo largo de los siglos. La inclusión o exclusión de alguien demuestra si un pueblo es políticamente capaz de homologar al otro y de ser homologado. En cuanto a los hijos de Israel, la

pertenencia al Señor por el don de la alianza, si bien les dio una identidad, también les dio un criterio de distinción en relación con otros pueblos, sus cultos y sus tierras.

Si la experiencia de vivir, como inmigrante en otras tierras y pueblos, fue a veces por determinación divina, a veces por libre albedrío y a veces por deportación forzada, debido a la infidelidad a la alianza, la gran lección bíblica para los hijos de Israel se resume en una antigua máxima de naturaleza sapiencial: “no hacer al otro lo que no quieres para ti y hacerle al otro lo que quieres para ti”. Y esta máxima se aplica como principio de alteridad y aceptación que va más allá de la mera proximidad por raza o etnia.

Este principio de apertura se convierte en un fecundo antídoto contra la xenofobia y, en particular, contra el chovinismo. Prácticas intransigentes que suelen vivir quienes viven la experiencia como peregrino, extranjero, extranjero, deportado, fugitivo, migrante e inmigrante. La máxima es un principio ético que encuentra sentido y fundamento teológico en la autorrevelación de Dios como creador, liberador y rescatador (*gō'ēl*) de toda la humanidad. Es una libre iniciativa de amor a través de la cual Dios expande su trascendencia hacia la inmanencia del ser humano para darle el sentido de su existencia.

Las experiencias patriarcales y exodales denotan el inmenso valor positivo de la lógica de la vida: la movilidad. Donde esta lógica está presente, la humanidad todavía encuentra posibilidades de superar el cierre sedentario que se disfraza de autocomplacencia. Así, en el amor y en el movimiento kenótico de lo divino, existen reglas que deben guiar la actuación del ser humano: tener una apertura al extranjero-inmigrante que, en sí mismo, encierra no solo una condición social, sino un objetivo del amor como proximidad.

En una “lengua de tierra” (Canaán), que unía grandes potencias, Mesopotamia y Egipto, los hijos de Israel fueron llamados a una vocación universal a favor de una humanidad independiente de sus fronteras. Al aceptar la alteridad, los hijos de Israel reprodujeron la lógica de la autorrevelación de su Dios. Al cerrarse a la alteridad, asumieron la lógica del egoísmo de los pueblos circundantes. Entonces, a pesar de ser un pueblo como los demás, los hijos de

Israel deberían marcar la diferencia en la identidad debido a la alteridad: ser para el otro el signo-reflejo del amor salvador a favor del extranjero.

El pueblo que Dios adquirió con mano fuerte y brazo extendido nunca dejó de vivir al lado y junto a los extranjeros. La convivencia se configuró, bien por la buena relación o por los conflictos. La Torá sentó las bases y se establecieron las reglas. La mirada a la condición del otro se basaba en la concepción religiosa y que Dios mismo es quien cuida al inmigrante, pues Él fue quien trajo a Abraham a Canaán. Por tanto, no se puede maltratar a quien Dios ha decidido proteger y cuidar.

Adoptar tal postura lleva a considerar y comprender que la inmigración, como movimiento, y el inmigrante, como condición, se convierten en elementos capaces de generar y conducir a hechos salvíficos fundamentales. El epicentro de este movimiento es el amor de Dios que se convirtió en caminante de campamento en campamento (2Sm 7,6).³⁸

Por tanto, para los que tienen fe, Dios, al crear los cielos y la tierra, fue el primero en acoger a la humanidad que, por naturaleza, fue, es y seguirá siendo, peregrina en esta tierra, ya que indiscutiblemente avanza hacia su última migración, la que tendrá lugar mediante la aceptación de su finitud. Recordar esto atestigua que el ser humano es pascual, porque, en esta vida, está de paso, hacia su hogar definitivo con el Señor su Dios. Mientras tanto, nos toca a nosotros, en el amor, practicar la fraternidad y la solidaridad universales, porque somos *fratelli tutti*.

³⁸ "Al rechazar una casa, son dar razones, pero apelando a su libertad, УНВН se defiende contra el deseo humano de hacerlo una reliquia, encerrado en un tabernáculo, inoperante y, en cierto modo, controlado por quienes la construyeron. Es el intento humano de privar a УНВН de reunirse con todos y ser visto solo por unos pocos, creando una estratificación social" (Fernandes, 2012, p. 1439).

Referencias bibliográficas

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BIETENHARD, Hans. Straniero (ἄλλότριος). In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (a cura di). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1986, p. 1798-1800.

DIAS, Elizangela Chaves. O imigrante e a migração nas sagradas escrituras. *Revista CLAR, Colombia*, v. 57, n. 4, p. 38-52, 2020.

_____. *A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança*. Exegese narrativa de Gn 23,1-20. (Tesis de doctorado). Rio de Janeiro, 2016. Disponible en: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27718/27718.PDF>>. Acceso en 14.09.2021

Dicionário Houaiss Eletrônico. Versión de usuario único 3.0 –junio de 2009 © Instituto Antônio Houaiss. São Paulo: Editora Objetiva Ltda.

FERNANDES, L. Agostini. O “exegeta” e o “teólogo” diante do “escriba”: Episteme e hermenêutica no estudo dos textos bíblicos. *Teocomunicação*, v. 50, n. 2, p. 1-10, 2020.

_____. 2Sm 7,1-17: O desejo de Davi confronta-se com o projeto de Deus. In: SOTER. *Mobilidade Religiosa. Linguagem – juventude – política* (Anales del 25° Congreso Internacional de SOTER). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2021, p. 1438-1464. Disponible en: <<https://www.soter.org.br/anais-28/anais-28>>. Acceso en 17.09.2021.

_____. O Cânon Bíblico Católico: Significado Teológico, Momentos Históricos e Questões Atuais. *Coletânea*, v. 5, n. 10, p. 236-261, 2006.

_____. Por que morreremos na tua presença? Uma análise de Gn 47,13.26. *Perspectiva Teológica*. v. 46, n.128, p.113-133, 2014.

FRUCHTENBAUM, Arnold G. *The Book of Genesis*. San Antonio/Texas: Ariel Ministries, 2008.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens*. Uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM, 2016.

JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*. Philadelphia, 2004.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento* (Tomo I). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978; (Tomo II), 1985.

- HULST, A. R. שְׁכָן *škn*, (Tomo II), col. 1135-1141).

- MARTIN-ACHARD, R. גִּוּר *gûr*, (Tomo I), col. 593-598.
- MARTIN-ACHARD, R. זָרַר *zâr*, (Tomo I), col. 728-730.
- MARTIN-ACHARD, R. נֶכָר *nēkār*, (Tomo II), col. 97-100).

JOSEFO, Flavio. *Antigüedades Judías - Libros I-XI* (trad. José Vara Donado). Madrid: Akal, 1997.

LIPÍŃSKI, Édouard. "Filisteia, Filisteus". In: BOGAERT, Pierre-Maurice et al. (responsables científicos). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 551-552.

PRIOTTO, Michelangelo. *Esodo*. Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo, 2014.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft, 2006; Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

RAVASI, Gianfranco. *I Canti di Israele*. Preghiera e storia di um popolo. Bologna: EDB, 1986.

SKA, Jean-Louis. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulus, 2015.

VanGEMEREN, Willem A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

- KONKEL, A. H. גִּוּר (vol. 1), n. 1591, p. 811-813.
- KONKEL, A. H. זָרַר (vol. 1), n. 2424, p. 1115.
- KONKEL, A. H. נֶכָר (vol. 3), n. 5757, p. 111-112.
- KONKEL, A. H. תּוֹשֵׁב (vol. 4), n. 9369, p. 282-283.
- WILSON, G. H. יִשָּׁב (vol. 2), n. 3782, p. 549-550.

WÉNIN, André. L'Histoire des origines (Gn 1,1-11,26). Stratégie Narrative et Parcours Théologique. *Revista Catalana de Teologia*, v. 44, n. 2, p. 397-430, 2019.

3



NO OPRIMIRÁS AL EXTRANJERO NEGRO **Aportes sobre migración en el Ciclo de Abram y Saray**

*Célia Maria Patriarca Lisbôa
Rute Ramos da Silva Costa*

Desde los siglos XV/XVI, provocado por el proceso de esclavización, el mundo viene testimoniando las intensas migraciones de pueblos del continente africano hacia diferentes países. La división del continente africano por países europeos, en el siglo XIX, generó la expoliación de las riquezas naturales locales, como petróleo, oro, fosfato y diamantes, además de miseria y conflictos étnicos.

En los últimos años, el fenómeno de la migración ha aumentado, como consecuencia de los múltiples conflictos generados, mayoritariamente por cuestiones políticas, étnicas y religiosas, interna o externamente, alimentadas en gran parte por el comercio de armamento bélico de los países industrializados. Los conflictos en países como Somalia, Etiopía, Yibuti, Eritrea, Yemen y Nigeria se desdoblán en innumerables tipos de violencias: hambre, asesinatos, torturas, genocidio, segregación familiar, miseria, enfermedades.

La migración a Brasil de estudiantes, trabajadores cualificados, misioneros religiosos y refugiados de países como Angola, Cabo Verde, Guinea-Bissau, Nigeria, Mozambique, Senegal, Sudáfrica, República Democrática del Congo, Marruecos y Egipto, crece significativamente, atraídos por la oferta de mejores condiciones de trabajo, vivienda y subsistencia (Baeninger *et al.*, 2019). Se añade que la presencia de esos inmigrantes en suelo brasileño está marcada por frecuentes casos de xenofobia y racismo, así como violencias y asesinatos (Agência Brasil, 2012).

El libro de Génesis presenta muchos procesos de migración de pueblos del Antiguo Oriente, incluyendo naciones africanas. Estos individuos estaban constantemente en tránsito, en busca de espacios y recursos de supervivencia. Buscamos, pues, inspiración en textos del ciclo de Abram y Saray, para dar visibilidad a los pueblos africanos, los cuales tuvieron importante contribución cultural, social y literaria sobre el Mundo Antiguo.

1 Migraciones allá

Tomó Abram a Saray, su mujer, y a Lot, hijo de su hermano, con toda la hacienda que habían logrado, y el personal que habían adquirido en Jarán, y salieron para dirigirse a Canaán. Llegaron a Canaán (Gn 12,5).¹

El llamado ciclo de Abram y Saray (Gn 12-25) comprende el bloque literario que presenta las narrativas en torno a estos ancestrales del Antiguo Israel, especialmente en lo que respecta a la descendencia y la tierra. Aceptamos que la composición de ese bloque es el resultado de un largo proceso tradicionalista (Schmidt, 1994; Vogels, 2000), que comprende narrativas aisladas, las cuales circularon por un largo período de tiempo durante la historia de Israel, por la oralidad. Se incluyen varias fases de edición y reedición, que vincularon las fuentes escritas originalmente independientes entre sí, presentando variaciones sobre un mismo tema, a fin de crear una historia más cohesiva (Gottwald, 1988; Schmidt, 1994; Vogels, 2000).

¹ Los textos bíblicos en destaque toman por referencia la Biblia del Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

A efectos de esta investigación, se identifica el ciclo de Abram y Saray como narrativa etiológica, en la que los personajes no son considerados científicamente históricos, pero los relatos tradicionalistas son de gran importancia pues se configuran en memorias de los héroes del pasado y evidencian los lugares de origen de las familias ancestrales de Israel, sus movimientos migratorios, así como las costumbres, en tiempos específicos (Schmidt, 1994); además de registrar las relaciones humanas de diferentes pueblos, el protagonismo de aquellos que habitaron la Mesopotamia y parte del continente africano, la diversidad de las prácticas y costumbres, así como los conflictos frecuentes que envolvían a las familias de los pueblos seminómadas.

De acuerdo con la narrativa bíblica, Abram y Saray² eran naturales de Ur (Gn 11,31), una ciudad de Mesopotamia³, región comprendida entre los ríos Tigris y Éufrates, que actualmente corresponde a la mayor parte de Irak. Muchos pueblos habitaban esa región en la Antigüedad, compartiendo cultura, vida, matrimonios y relaciones de negocios. Eran cusitas, sumerios, elamitas, amorreos, asirios y caldeos.

La presencia de los cusitas en los textos bíblicos es abundante, desde las narrativas de los orígenes hasta el período de la monarquía (1Re 1,33,38,45; 2Cr 32,30; 33,14). Se subraya que el imaginario colectivo israelí guarda en la memoria la contribución de los pueblos africanos en la constitución de las primeras civilizaciones del Antiguo Oriente. Kus está presente desde la creación, participando en la construcción cultural y social de Israel (Gn 2,10-14). Además, se evidencia la existencia de estos pueblos en diferentes partes del Mundo Antiguo, integrando la vida comercial y social de sus comunidades (Nash, 2002; Nascimento, 2008).

Los sumerios fueron, posiblemente, los primeros pueblos en habitar la región de Mesopotamia, cerca del 3000 a.C., construyendo las primeras ciudades-estados, las cuales poseían

² Elegimos mantener los nombres de los personajes como se muestra en el texto bíblico.

³ También hay quien arguye que difícilmente los antepasados de Israel provengan de culturas altamente organizadas de Mesopotamia, pero de grupos arameos que mantuvieron relación de parentesco con grupos de esa región. Cf. Schmidt, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*, 1994.

una administración propia y autonomía política y cultural (Kramer, 1967; Cherfan, 2005; Nascimento, 2008). Las principales ciudades fueron Ur (en el siglo XXII a.C.), Uruk y Nippur. Sobre los sumerios, Nascimento (2008) afirma que ese pueblo se originó de una colonia de Kus, del Valle del Nilo y se autodenominaban “cabezas negras”, apuntando para su ancestralidad africana.

En 2004 a.C., Ur fue tomada por los elamitas y durante dos siglos (2000-1800 a.C.) pequeños reinos, que coexistían en la Baja Mesopotamia, lucharon entre sí por la posesión de la ciudad (Cherfan, 2005). Ur fue un importante centro industrial, agrícola y comercial, además del puerto marítimo y de grandes construcciones urbanas, como las pirámides, llamadas zigurat (Thompson, 2007; Nascimento, 2008).

Al mismo tiempo, los amorreos, originarios del desierto de Arabia, ocuparon la ciudad-estado denominada Babilonia, alrededor del año 2000 a.C., transformándola en gran centro urbano y comercial de la Baja Mesopotamia (Thompson, 2007). El apogeo amorita se dio con el rey Hammurabi (1792-1750 a.C.), el cual fue responsable por el desarrollo de un código de leyes, que quedó conocido por su nombre (Cherfan, 2005).

No hay consenso sobre la época en que Abram y su clan habitaron en Mesopotamia. Sin embargo, se localiza la era de los patriarcas en la Edad del Bronce Medio, entre los siglos XX a XV a.C. (Gottwald, 1988; Vogels, 2000; Cherfan 2005). La extrema inestabilidad política de Mesopotamia en ese período puede ser un fuerte motivo para la migración de ese grupo familiar. Como seminómadas, atravesaron la región de Canaán⁴, pasaron a convivir con los habitantes del lugar y enfrentaron muchas dificultades. Estaban lejos de su tierra natal, sus familiares y amigos (Gn 12,1), pasando a depender de la solidaridad de los habitantes nativos de las regiones por donde andaban sin, mientras tanto, gozar de los mismos derechos (Gn 19,9), disputando lugares de pastoreo de sus rebaños (Gn 13,7) y frente a la usurpación de pozos, tan importantes para la supervivencia del grupo (Gn 21,25).

⁴ Esa región corresponde actualmente al área del Estado de Israel, Líbano y parte de Siria.

Difícilmente alguien escoge salir de su país, de entre su pueblo y familia, para habitar junto a grupos de diferentes idiomas, culturas y hábitos. Las personas migran cuando su ambiente ya no ofrece condiciones de seguridad, dignidad y supervivencia. Los desplazamientos se hacen necesarios ante conflictos étnicos, políticos o desastres naturales que amenazan la realización de la vida en todos sus ámbitos.

El texto introductorio en Gn 11,31 anuncia que Téráj, un hombre natural de Ur, partió de su tierra llevando consigo a su hijo Abram, su nuera Saray, su sobrino Lot, y se instaló en Jarán, falleciendo allí (Gn 11,31-32). Abram entonces se dirige a Canaán con su esposa, sobrino y otras personas (Gn 12,5), dirigiéndose, a continuación, a Egipto (Gn 12,10) y regresando después a Canaán.

En las narrativas que componen el ciclo de Abram y Saray, Egipto es nombrado *Mitzraim*, que probablemente se refiere a las regiones del Bajo y del Alto Egipto (Harris *et al.*, 1998). También los egipcios se referían a su país como “dos tierras” o *Kemit*, que significa “tierra negra” o “tierra de negros”, en su lengua natal (Diop, 1974).⁵ Aquí *Mitzraim* es señalado como lugar de supervivencia, especialmente en tiempos de hambre (Gn 47,4). Su autoridad máxima era el Faraón, comprendido como un dios, la propia encarnación del *Horus* triunfante y soberano absoluto (Dias, 2011).

En los últimos siglos del Antiguo Imperio (2900-2280 a.C.), Egipto pasó por un período de descentralización, especialmente en la región del Alto Egipto, que se dividió en *nomos*⁶, con la ocurrencia del caos social y la guerra civil, provocada por la disminución del ciclo de inundaciones del Nilo, la propagación de enfermedades y la escasez de provisiones (Sousa, s.f; Bakr, 2010). Solo a partir de la dinastía XI, el control del Alto Egipto vuelve a ser centralizado y, poco a poco, ocurre la reunificación de todo

⁵ El término usado para designar a la nación hoy fue dado por los griegos, *Aygiptos* y significa “allá del Egeo”.

⁶ *Nomos* eran pequeñas unidades políticas, que poseían un conjunto de reglas locales, ejército, divinidades y fiestas específicas, además de ser gobernadas por un administrador local, llamado *nomarca*. Cf. Mokhtar, Vercoutter, 2010.

el país. Se inicia el Medio Imperio (2060-1785 a.C.), período de reorganización administrativa, con el fortalecimiento de la defensa de las fronteras y mantenimiento de las relaciones comerciales con los países del Oriente Antiguo, propiciando la inmigración de grupos pertenecientes a varios pueblos, principalmente semitas (Bakr, 2010).

Desde las primeras dinastías, Egipto construyó una sociedad jerarquizada, en la cual los individuos desempeñaban papeles específicos. Sin embargo, es en el Medio Imperio que las diferencias sociales se hacen cada vez más acentuadas, momento en que se sitúa la peregrinación de Abram con su clan. Como grupo seminómada, buscaba condiciones favorables de supervivencia, que incluía acceso al agua, a alimentos, refugio y buena convivencia con los pueblos locales.

Cuando el grupo de Abram pretendía establecerse en el Négueb, al sur de Canaán, encontró un ambiente inhóspito y hostil. Había “hambre cruel” (*kabed hara’ab*) en la tierra. Frente a esta realidad opresiva, era necesario crear medios para resguardar la propia vida, en *Mitzraim*, un país extraño y poderoso (Gn 12,10). Siendo la sequía un fenómeno frecuente en Canaán, por la escasez de lluvias, se tiene en *Mitzraim* un lugar de provisión, ya que el valle del Nilo es fértil para la producción de trigo, otros cereales, vegetales y frutas (Dias, 2011).

En la secuencia de las acciones, el texto informa que Abram temía por su vida al entrar en *Mitzraim* (Gn 12,11-13). El verbo hebreo traducido por matar, *harag*, tiene el sentido de asesinar, matar violentamente, incluyendo la idea de una ejecución judicial (Dias, 2011), que puede ser relacionada a su condición de migrante extranjero, sin protección y sin derechos.

2 Saray, la migrante a la que se le negó la identidad

Estando ya próximo a entrar en Egipto, dijo a su mujer Saray:
– Mira, yo sé que eres mujer hermosa; en cuanto te vean los egipcios, dirán: “Essumujer”, y me matarán a mí, y a ti te dejarán viva. Di, por favor, que eres mi hermana, a fin de que me vaya bien por causa tuya, y viva yo en gracia a ti (Gn 12,11-13).

La primera aparición textual de Saray se da en Gn 11,29-30. En este relato, ella no es identificada a partir de su referencia familiar paterna, como generalmente ocurre con otras mujeres, en los textos del Antiguo Testamento. En lugar de ser identificada como “hija de”, ella es definida socialmente por el *status* de mujer estéril y esposa de Abram. La ausencia de hijos ponía en peligro la existencia misma de Saray, pues la infertilidad le confería inferioridad social y familiar. En este caso, ni siquiera el matrimonio era suficiente para asignarle una identidad. En el contexto de una familia patrilineal, no se cuestionaba la posibilidad de esterilidad al hombre. La mujer era culpabilizada por la ausencia de hijos, lo que significaba una amenaza a la descendencia, íntimamente relacionada a la posesión de la tierra, tan relevante para las familias en el Antiguo Oriente (Grenzer, 2006).

Antes de entrar en *Mitzraim*, Abram le dice enfáticamente a Saray que ella declare ser su hermana, para que él siga viviendo. Hay urgencia en esta solicitud, como indica la expresión ‘*im^eri na’* (Di, por favor – v. 13). La narrativa hace creer que Saray era esposa-hermana de Abram, situación que posee paralelo con los textos de Nuzi, de los siglos XV y XIV a.C. De acuerdo con esas tablillas, es posible que una mujer poseyera doble estatuto de esposa y de hermana, implicando en dobles privilegios y deberes, bajo el aspecto social y jurídico. Especialmente cuando un hombre se casaba con su hermana adoptiva (Dias, 2011). Pero el texto en Gn 20,12 da la idea de que Saray es la hermana paterna de Abram.

El pedido de Abram deja transparecer un conflicto que se relaciona a la condición de belleza de su esposa, conforme indica literalmente la expresión “Mira, yo sé que eres mujer hermosa” (Gn 12,11). Saray es, por lo tanto, responsable de su belleza, que presenta un riesgo potencial. En ese contexto, es Abram quien esboza una estrategia de supervivencia. La expresión traducida por “a fin de que me vaya bien por causa tuya” (Gn 12,13), emplea el verbo *yatab*, que denota estar bien, estar contento (Harris, 1998). Otro término usado aquí es ‘*abur*, asociado a la preposición *b^e* (en, con, por), que se puede traducir como “por causa de” o “al precio de” (Kirst et al., 1996), dando la idea de que la artimaña de Abram tiene el objetivo de hacerlo prosperar por el precio de la belleza

de Saray, cuyo nombre significa literalmente, “mi princesa”. Se configura ahí una situación de negociación, como si Saray fuera una mercancía para ser negociada (Dijk-Hemmes, 2000).

Saray es silenciada en ese relato. Nada se dice sobre lo que conversaron en el camino, dejando entrever que, probablemente, ella no fue consultada sobre la decisión de omitir su condición de esposa de Abram. En ese sentido, la petición de su marido resuena como una imposición, que ella no puede negar. Aquí ella es presentada doblemente vulnerable, pues además de la condición de migrante, se tornó moneda de cambio entre dos hombres, Abram y Faraón. Se nota que Abram busca sus propios intereses al entregar a su esposa para el harén de Faraón. No hay ninguna expresión de preocupación por la dignidad y los sentimientos de Saray, comparada con un objeto de valor, susceptible de negociación.

Saray tuvo su identidad reducida a la belleza física, elemento de codicia de los hombres y su único valor social. Mientras no fuera capaz de procrear, continuaría extranjera en la familia de su marido, excluida de la estructura social patrilineal y sin ninguna seguridad familiar, especialmente en relación con la herencia (Grenzer, 2006).

En la secuencia de las acciones, el relato dice que los egipcios vieron “la mujer” (v. 14) y percibieron que ella era muy bella (*yapah hiv' me'od*), elogiando su belleza al Faraón. Saray ya no se identifica por su nombre. Ahora es una mujer común. Su belleza no le pertenece, es motivo de codicia de diferentes hombres. Entonces, fue tomada (*laqah*) –el verbo está conjugado en tercera persona, femenino singular, del imperfecto consecutivo del *hophal* (voz pasiva causativa) (Davidson, 1993) y tiene el sentido de agarrar, tomar por esposa, arrancar (Harris, 1998).

En la narrativa, el Dios Yahveh interviene en favor de Saray, enviando plagas a la casa del Faraón (Gn 12,17). La expresión ‘*al d^ebhar Saray*, es comúnmente traducida por “por el caso, cuestión o negocio de Saray”, con connotación jurídica, un caso de negociación. Sin embargo, la expresión también puede significar “por la palabra de Saray”. En este contexto de silencio, tal vez solo el Dios Yahveh considere su habla lo suficiente como para que intervenga y la deje ir.

3 Agar, una mujer migrante en cultura extraña

Saray, mujer de Abram, no le daba hijos. Pero tenía una esclava egipcia, que se llamaba Agar. Y dijo Saray a Abram: – Mira, Yahveh me ha hecho estéril. Llégate, pues, te ruego, a mi esclava. Quizá podré tener hijos de ella. Y escuchó Abram la voz de Saray (Gn 16,1-2).

La narración anterior destaca un aspecto importante de la vida cotidiana de la familia patriarcal. Saray, esposa de Abram, no podía tener hijos y por ello ordena a su sierva, de nacionalidad egipcia, que engendra un hijo de la relación con el patriarca. En este contexto, Agar es presentada como sierva/esclava. La palabra hebrea *shiphâ* tiene cognados en ugarítico y fenicio, significando “familia” en ambos casos. De acuerdo con Harris (1998), es posible que, originalmente, *shiphâ* estuviera relacionada a *mishpahâ*, el núcleo familiar, generalmente traducido por clan. El relato no señala los motivos que llevaron a una mujer egipcia a ser esclavizada por una familia originaria de Mesopotamia. Es probable que ella estuviera presente desde la migración de la familia, en Jarán (Gn 12,5). Considerando las transacciones comerciales que se realizaban entre diferentes pueblos, con base en el intercambio, posibilitando operaciones como préstamos a intereses, es posible que personas esclavizadas se han convertido en monedas de cambio, como indica el Código de Hammurabi, a continuación.

Si un awllum compró o **recibió en custodia** plata u oro, **esclavo o esclava**, buey u oveja, asno o cualquier otra cosa de la mano del hijo de un (otro) awllum o del esclavo de uno (otro) awllum sin testigo ni contrato: ese awllum es un ladrón, él será muerto (Bouzon, 1980, p. 27, resalte nuestro).

Las leyes de Mesopotamia permitían que un hombre tuviera relaciones sexuales con una concubina o esposa-sierva, en caso de que su esposa no pudiera engendrar hijos. En ese caso, según el Código de Hammurabi, la esposa-sierva perdía el derecho sobre los hijos y la autoridad recaía sobre la esposa legítima. Pero esa sierva pasaba a gozar de una posición privilegiada en la familia, aunque solo una mujer pudiera tener los derechos plenos de esposa (Bouzon, 1980; Cherfan, 2005).

Se añade que la servidumbre era un fenómeno común en las sociedades del mundo antiguo y podía ocurrir por deuda, para prisioneros de guerra, o por castigo para determinados crímenes (Bouzon, 1980; Paula, 2003). La esclavitud era circunstancial y temporal, con la posibilidad del individuo esclavizado llegar a ser libre, después de tres años o por la compra de su libertad.

Históricamente, los textos bíblicos sirvieron como instrumentos de legitimación a la esclavitud de pueblos africanos y afrodescendientes, bajo la justificación de que pertenecían a la descendencia de Cam /Ham.⁷ Sin embargo, en el contexto del Antiguo Oriente, ser negro o negra no tenía relevancia, pues los pueblos de la región eran, en gran parte, negros. De acuerdo con Nash (2002), la diferenciación de los pueblos ocurría con base en la cultura, hábitos, religión, no específicamente por las características fenotípicas. La noción de raza como un constructo de diferenciación entre los seres humanos es un fenómeno de la modernidad, cuya localización temporal apunta para mediados del siglo XVI. La historia de las razas dialoga con la constitución moderna política y económica de las sociedades occidentales, como conocemos en la contemporaneidad (Almeida, 2019).

Las principales traducciones al portugués⁸ informan que, después de quedar embarazada, Agar pasó a despreciar a su señora. Aunque el texto hebreo menciona literalmente “y fue (o se ha vuelto) insignificante (*qalal*) su señora a los ojos de ella” (Gn 16.4b). El sufijo que indica posesión, “de ella”, puede referirse tanto a la Agar como a la Saray, indicando para dos posibles interpretaciones: en la primera, Saray puede haberse vuelto insignificante a los ojos de Agar. En la segunda, Saray puede haberse sentido pequeña, ante la gestación de su sierva, apuntando para su disfuncionalidad en la estructura familiar.

Saray esperaba construir su dignidad por medio de un hijo engendrado por su sierva, como deja entrever el término *'ibaneh*

⁷ Al respecto, cf. Frisotti, Heitor (2000); Garmus, Ludovico (1988).

⁸ Almeida Revista e Corrigida; Almeida Revista e Atualizada; Nova Versão Internacional; Sociedade Bíblica Britânica; Bíblia de Jerusalém. Así como La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional, La Santa Biblia Versión popular, Reina-Valera Revisada, Reina-Valera Edición Estándar, para el español.

–verbo *bnh* conjugado en la primera persona del singular del imperfecto del *niphal* (voz pasiva simple –ser construida, edificada en términos de descendencia) (Davidson, 1993; Harris 1998; Vogels, 2000). Pero Saray se sentía humillada ya que el embarazo de Agar le daba a esta sierva cierto prestigio dentro de la estructura familiar, aunque el hijo de su vientre fuera por legitimidad de su señora.

Vale destacar que, inicialmente, Saray demuestra un cierto poder al decidir que obtendrá un hijo por medio de su sierva. Abram no es consultado. Solo acepta la voluntad de Saray, que controla la actividad sexual de su marido. Se añade que en esa ocasión ninguna palabra es dirigida a Agar, buscando su aprobación. Como sierva, ella ejerce el papel de propiedad particular de su señora. Sin embargo, al quedar embarazada de Abram, sigue siendo sierva de Saray, pero se convierte en su esposa. Agar, sierva, extranjera y pobre, pasa a disfrutar de un lugar social privilegiado en la estructura familiar por su fecundidad. El orden jerárquico había sido alterado (Vogels, 2000).

También llamamos la atención sobre la reducción de la mujer a su función de reproducción biológica. En esta sociedad, los hijos significaban la seguridad de provisión de la casa y de la familia, en los tiempos venideros. En otras palabras, a pesar de que la generación de hijos es el mecanismo considerado como esencial para el mantenimiento social y el desarrollo económico, y esto depende de la figura femenina, no hay indicios que la concepción confiera prestigio social a la mujer. En realidad, encarcela al sujeto mujer a lugares subalternos de poder (Oyëwùmí, 2017).

Las tradiciones del antiguo Israel dejan entrever el carácter patriarcal de la sociedad, en la que las mujeres están sujetas a los hombres, sus padres o maridos. La mujer era propiedad de su marido (*ba'al* – señor) e identificada por su relación con un hombre (de Vaux, 2003; Laffey, 1994). En ese contexto, la autocomprensión de sus funciones dentro de la sociedad se restringía a ser esposa o madre. El enfrentamiento entre Saray y Agar se da en el ámbito doméstico, por el control del estatus social en torno a Abram. Sin embargo, en esa estructura desigual y jerárquica, la sierva no tiene voz ni libertad de elección (Laffey, 1994). El patriarcado impone las

reglas que balizan las relaciones y, por medio de ellas, posiciona a los sujetos en jerarquías refrendadas en los valores de los grupos que agencian el poder.

En secuencia de las acciones, el texto informa que Saray se quejó a su esposo, que resolvió no interferir. Saray apela a Yahveh en su defensa contra su marido, como indica la expresión “juzgue Yahveh entre nosotros dos” (Gn 16,5), evocando la escena de un tribunal. La palabra hebrea *g^eberet*, señora, indica que a Saray se le atribuía el poder sobre Agar. La literatura señala dos situaciones que pueden explicar esta relación. La primera se refiere a la posibilidad de que Saray haya sido regalada con una sierva, por ocasión del matrimonio, una costumbre de la región de Mesopotamia (Gn 29, 24.29). En la segunda hipótesis, se le permitía a una sacerdotisa *naditum* casarse, pero ella solo podía dar hijos al marido por medio de una esclava (Bouzon, 1980).

Dentro de la estructura patriarcal de los pueblos de Mesopotamia, el nacimiento del niño impediría la expulsión de la sierva esposa y de su hijo (Cherfan, 2005). Incluso en caso de rivalidad, como indican las leyes de Nuzi (Paula, 2003) y el código de Hammurabi:

146º - Si awilum tomó por esposa una naditum y ésta dio una esclava a su marido y ella engendró hijos y más tarde esa esclava quiso igualarse a su señora: por causa de los hijos que engendró, su señora no la venderá, pero le pondrá la marca de esclavo y la contará con los esclavos (Bouzon, 1980, p. 68).

El relato dice que Agar fue humillada por su señora (Gn 16,6). El verbo hebreo *'anah* tiene el sentido de tratar mal, oprimir, subyugar con violencia. Asociado a la expresión *b^eyadekha* (en sus manos), tiene la connotación de poder. Saray, que sufrió por su esterilidad, no fue capaz de compadecerse de Agar, que sufrirá por su maternidad. Saray, que sufre la opresión de haberse convertido en moneda de cambio en el momento de su entrada en *Mitzraim*, ahora se posiciona como opresora de Agar. No hay hospitalidad para la extranjera y su hijo.

Agar, embarazada, huye del lugar que debería conferirle seguridad y provisión. Ella sigue siendo inmigrante, pues está lejos de su hogar, *Mitzraim*, y no hay lugar para ella dentro de la familia patriarcal. Un ángel del Señor Yahveh la encuentra junto a una fuente de agua en el camino a *Mitzraim*. El Señor se hace presente por medio de un mediador/mensajero (un ángel). Se inicia un diálogo y Agar es convencida de volver a la familia de Abram y someterse a su señora (Gn 16,8-9). Siendo una *shiphâ* no debería rivalizar con su señora, so pena de ser relegada a la categoría de esclava doméstica y perder sus derechos de concubina. En esta perspectiva, el consejo del ángel está en consonancia con las leyes locales, pues los contratos buscaban, en primer lugar, la protección de la esposa (Lion e Michel, 2005).

A continuación, Agar clama por el Dios Yahveh, que escucha su aflicción (Gn 16,11) y la ve (Gn 16,13). Cuando Agar llama a Dios y él la escucha, ya no está reducida al lugar de extranjera, en el sentido que indica frontera u otredad, sino que se vuelve perteneciente, interlocutora, sujeto de la palabra. Se vuelve aquella que es vista y oída por Dios. Hablar no es un hecho menor, tampoco es una acción en sí misma, sino una negociación entre sujetos. Quien habla necesita estar interesado en comunicar algo, sin embargo, quien escucha, al posicionarse como oyente, autoriza al hablante (Kilomba, 2019). En esta escena, al hablar con Dios y ser vista por él, ocurre un cambio significativo en la estructura dialéctica, la ruptura del estado de silencio. Deja de ser acción exclusiva de Abram. Agar pasa a pertenecer y recibe una promesa sobre su descendencia, en los mismos términos de la promesa hecha a Abram. Agar, sierva y extranjera, es la primera mujer en recibir tal promesa y experimentar una teofanía. En respuesta, ella nombra a Dios como *El Roí* – Dios que me ve. Él la encontró, la vio y transformó su destino (Gn 16,10-12).

4 Migraciones acá

En el ciclo de Abram y Saray, Agar y Saray figuran personajes que enfrentaron opresiones correlacionadas y superpuestas, en virtud de sus identidades: eran mujeres y migrantes. En el caso de

Agar, la condición de esclavizada potenciaba la experiencia de opresión. La historia de estas mujeres las ubica en un cruce de avenidas identitarias promotoras de barreras sociales (Akotirene, 2019). Mirando hacia esa encrucijada de opresiones somos provocadas a reflexiones sobre lo que migrantes africanos(as) experimentan en Brasil. Al dejar sus países de origen, ya sea por supervivencia o para cualificación profesional, ellos y ellas pasan a experimentar nuevas condiciones de vida.

Desde el siglo XVI, Brasil ha sido blanco de migraciones, inicialmente por pocos portugueses indeseados de la Corona Portuguesa, los cuales recibieron como castigo la extradición, siendo dejados a su suerte en territorio nacional, pero generosamente acogidos por los pueblos indígenas locales. Más tarde, por incentivo de la colonización, llegaron los nobles lusitanos, que recibieron tierras para la producción de caña de azúcar, las cuales se desarrollaron a costa de la migración forzada por el proceso de esclavización de diferentes pueblos africanos. Estos grupos no recibieron la benevolencia de la acogida, pero fueron alejados de sus familiares y amigos, impedidos de hablar su propio idioma y ejercitar sus costumbres en tierra extraña e inhóspita.

La acogida de los inmigrantes ocurre de modo desigual, a depender del sujeto, su origen geográfico, raza, género y clase social. Mientras blancos-europeos o blancos-americanos son acogidos como ideal de humanidad, sujetos capaces de proporcionar incremento al desarrollo de la nación brasileña, los inmigrantes negros-africanos son tratados de forma prejuiciosa e inhumana. ¡No es la primera vez! Las leyes de inmigración en los tiempos post abolicionistas fueron concebidas como parte de un conjunto mayor de acciones eugenistas, que visaban la erradicación de la población negra brasileña (Nascimento, 2016). Desde 1890, el Decreto n.º 528 orientaba a los agentes diplomáticos y consulares de Brasil a la obstrucción del ingreso de inmigrantes de los continentes asiático y africano. Estos solo podrían ser aceptados mediante autorización del Congreso Nacional. Por otro lado, concedía libre entrada, en los puertos de la República, a los individuos llamados **“válidos y aptos para el trabajo”** (Brasil, 1890, Art. 1, resalte nuestro). De este modo, se imprimía sobre africanos y asiáticos la idea de invalidez e ineptitud para el trabajo en el país.

En 1945, Getúlio Vargas firmó la Ley n.º 7967, que trataba de la regulación de política inmigratoria de Brasil (Nascimento, 2016). Dicha Ley estuvo en vigor de 1945 a 1980 y estableció reglamentos basados en el argumento de protección de los intereses del trabajador nacional y del progreso del país. El artículo 2, del capítulo I, revela fundamentación discriminatoria de carácter racial, al determinar que la admisión debería atender “la necesidad de preservar y desarrollar en la composición étnica de la población, las características más convenientes de su ascendencia europea” (Brasil, 1945). El artículo 11 de la misma Ley añade la inadmisión a indigentes o vagabundos, personas enfermas, criminales o nocivos para el orden público. Observamos criterios que abren márgenes para juicios subjetivos, estigmatizantes y moralizantes sobre no blancos o nórdicos.

A lo largo de la historia, teorías científicas han produjeron justificación vital al racismo arriano. Desde finales del siglo XIX, la política inmigratoria objetivaba favorecer la entrada de los europeos y provocar la desaparición del negro. Este objetivo permaneció como punto central de la política nacional durante el siglo XX. Hombres influyentes de aquella época, como Roosevelt, Silvio Romero, João Batista de Lacerda, Arthur de Gobineau, José Veríssimo, Nina Rodrigues, Monteiro Lobato creían que la superioridad aria eliminaría la raza negra. En 1930, el político e historiador João Pandiá Calógeras afirmó, por ejemplo, que la herencia de Cam/Ham, proveniente del pueblo negro tendería a desaparecer en virtud del influjo de la inmigración blanca (Nascimento, 2016). Tal discurso apelaba a la interpretación bíblica distorsionada acerca del pueblo negro y la maldición lanzada por Noé sobre su hijo Cam/Ham (Gn 9,22-25).

En la actualidad, violencias simbólicas contra la población negra extranjera sigue siendo frecuente. Recordamos la intensa migración de haitianos hacia el país, especialmente entre 2010 y 2014. La guerra civil en Haití, a finales del siglo XX y las inclemencias causadas por el terremoto a principios de 2010, las prometedoras condiciones sociales y labores de Brasil en ese momento, motivaron la migración masiva de ese grupo.⁹ Sin

⁹ De acuerdo con las estadísticas no oficiales (pastorales de inmigrantes y órgano de la sociedad civil), en 2013 había cerca de 25.000 inmigrantes, mientras que en 2014

embargo, muchos entraron en el país sin la autorización y el apoyo del Estado brasileño, favoreciendo la situación de trabajo análoga a la esclavitud y a las innumerables opresiones, como xenofobia y racismo (Uebel, Rückert, 2017).

Apuntamos aún los procesos migratorios brasileños, en que la mujer permanece invisibilizada y poco contabilizada en las estadísticas como sujetos migrantes activos, pues son generalmente percibidas en la condición de acompañantes de hombres, los únicos comprendidos como trabajadores legítimos (Santos, Fetzner, 2019). Sin embargo, sus atribuciones sociales incluyen el sustento familiar y la responsabilidad con relación a los hijos.

Sus motivaciones para la migración no se limitan a la búsqueda de una mejor colocación en el mercado de trabajo, sino que generalmente están asociadas al escapar de las guerras, de las violencias domésticas, de las múltiples opresiones sociales, así como de las cuestiones de supervivencia. Al llegar a su destino, muchas son sometidas a condiciones precarias de trabajo y de subsistencia, así como a acoso y violencia sexual (Santos, Fetzner, 2019).

No obstante, aunque la mujer sufra más violaciones que el migrante masculino, en los procesos actuales, estando más vulnerable a abusos y violencias, podemos vislumbrar la presencia de redes de apoyo solidarias, como iglesias, asociaciones, instituciones de enseñanza, organizaciones no gubernamentales, que realizan un trabajo social importante de acogida a la migrante, posibilitando su inclusión social y laboral (Santos, Fetzner, 2019). Dios presente.

En la actualidad, violencias simbólicas contra la población africana aún componen el discurso de personas que ocupan espacios de poder y privilegio social. En contextos de permanentes silenciamientos, intensas violencias y discriminaciones, *El Roí* considera sus vidas lo suficiente para que los encuentre e intervenga, transformándoles el destino. Y junto a él alzamos nuestras voces-

el número se duplicó, llegando a 50.000 haitianos, categorizándose como la mayor inmigración masiva y concentrada desde la llegada de los italianos y japoneses a principios del siglo XX (Cf. Uebel & Rückert, 2017).

mujeres-hombres-negras-negros, por medio de ese texto que, no pretende hacer arrullar a los que sueñan sueños injustos, sino denunciar y anunciar (Evaristo, 2007). “No oprimirás al extranjero negro”.

Referencias bibliográficas

Africanos são assassinados no Brasil por motivos racistas, segundo organizações de direitos humanos. *Agência Brasil*. Brasília, 28.06.2012. Disponible en: <<https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2012-06-28/africanos-sao-assassinados-no-brasil-por-motivos-racistas-segundo-organizacoes-de-direitos-humanos>>. Acceso en 10.05.2021.

AKOTIRENE, Karla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

BAENINGER, Rosana; DEMÉTRIO, Natália Belmonte; DOMENICONIL, Joice de Oliveira Santos. Espaços das migrações transnacionais: perfil sociodemográfico de imigrantes da África para o Brasil no século XXI. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, v. 27, n. 56, p. 35-60, 2019.

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História geral da África*, II: África Antiga. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 37-67.

BÍBLIA - *Bíblia do Peregrino*. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi, introdução, tradução e comentários*. Petrópolis: Vozes, 1976.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto n.º 528*, 28 de junio de 1890. Disponible en: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acceso en 12.05.2021.

_____. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto-Lei n.º 7.967* de 18 de setembro de 1945. Disponible en: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/del7967.htm>. Acceso en 12.05. 2021.

CHERFAN, Andréa. *Introdução à arqueologia do Oriente Médio*. O período do Antigo Testamento, 2005.

DAVIDSON, Benjamim. *The analitical hebrew and chaldee lexicon*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

DIAS, Elizangela Chaves. *Saray como esposa e irmã de Abrão: um estudo exegético de Gn 12,10-13,1a*. (Tesis de Maestría). Pontifícia Universidade Católica, Teologia, São Paulo, 2011.

DIJK-HEMMES, Fokkeliën. O exílio de Saray: uma leitura de gênero de Gênesis 12,10-13,2. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 245-258.

DIOP, Cheikh Anta Diop. *A origem africana da civilização: mito ou realidade*. Chicago: Lawrence Hill & Co., 1974.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

FRISOTTI, Heitor. Pueblo negro y bíblia: reconquista histórica. *RIBLA*, n. 19, p. 47-62, 2000.

GARMUS, Ludovico. Uso ideológico da bíblia para justificar a escravidão. *Revista Espiritualidade*, ano XII, p. 33-57, 1988.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.

GRENZER, Matthias. Três visitantes (Gn 18,1-15). *Revista de Cultura Teológica*, v. 14, n. 57, p. 61-73, 2006.

HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr, Gleason; WALTKE, Bruce K (Eds.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRAMER, Samuel Noah. *Mesopotâmia. O berço da civilização*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1967.

LAFFEY, Alice F. *Introdução ao Antigo Testamento. Perspectiva feminista*. São Paulo: Paulus, 1994.

LION, Brigitte; MICHEL, Cécile. As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2º milênio a.C. *Tempo*, n. 19, p. 149-173, 2005.

MOKHTAR, Gamal; VERCOUTTER, J. África Antiga: introdução geral. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História geral da África, II: África Antiga*. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. XXXI – LXII.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. As civilizações africanas no mundo antigo. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p.89-139. E-book.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colômbia: Editora En la frontera, 2017.

NASH, Peter T. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. *Estudos Teológicos*, v. 42, n. 1, p. 5-27, 2002.

PAULA, Ricardo Almeida. *Leis e costumes da cultura de Nuzi e suas possíveis relações com os substratos narrativos tradicionais dos patriarcas e matriarcas bíblicos* (Tesis de Maestría). Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Goiás, 2003.

SANTOS, Mylena Francielli; FETZNER, Andréa Pellegrini. Mulheres migrantes, invisibilidade no processo migratório e dificuldade de inserção no mercado de trabalho decente brasileiro. In: *VI Seminário Internacional demandas sociais e políticas públicas na sociedade contemporânea e XII Mostra Internacional de Trabalhos Científicos*. Santa Cruz do Sul – RS, 23 a 24 de Mayo de 2019.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SOUSA, Rainer Gonçalves. *Egito Antigo – Médio Império*. [s.f.]. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/historiag/medio-imperio.htm>>. Acesso em 25.03.2021.

TEUBAL, Savina J. Sara e Agar. Matriarcas e visionárias. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 259-275.

THOMPSON, John A. *A bíblia e a arqueologia. Quando a ciência descobre a fé*. São Paulo: Vida Cristã, 2007.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg; RÜCKERT, Aldomar Arnaldo. Aspectos gerais da dinâmica imigratória no Brasil no século XXI. *Confins*, n. 31, 2017. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/confins/11905>>. Acesso em 21.01.2021.

VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11*. São Paulo: Loyola, 2000.

4



MUJERES DE FRONTERA Y SU INCIDENCIA SOCIAL Hermenéutica bíblica de Nm 27,1-11

Elizangela Chaves Dias

Introducción

Mujeres de frontera son presentadas en el libro de Números como protagonistas en la conquista de derechos para ellas mismas y para todas las generaciones que las sucederán. La historia de cinco mujeres basada en la frontera de la tierra de Canaán, es decir, en las Llanuras de Moab, es sin duda una de las joyas preciosas de las Sagradas Escrituras.

Volviendo, por lo tanto, a las hijas de Selofjad, este estudio pretende reflexionar sobre la incidencia de su iniciativa en su contexto sociopolítico y cultural, y cómo la iniciativa de estas mujeres migrantes puede inspirar la apertura de los sistemas jurídicos de todos los tiempos en la búsqueda de justicia.

Desde el principio, la narrativa sobre las hijas de Selofjad llama la atención del lector, ya que estas cinco mujeres son nombradas una a una, son la mayoría en una familia y provienen de un ambiente histórico-cultural donde el liderazgo femenino gana expresión; siendo así, estas mujeres se sienten con derecho a cuestionar ciertos aspectos de la ley relacionados con la herencia de la propiedad de la tierra y la preservación del nombre del

padre. La actitud de las cinco mujeres es un modelo emblemático de iniciativa moral para la obtención de derechos reconocidos de manera justa, tanto en el ámbito divino como en el humano.

La nueva generación de hijos e hijas de Israel, nacidos en el desierto, generó mujeres de frontera, capaces de defenderse a sí mismas y a sus intereses de manera legítima; mujeres que piensan en el presente y el futuro, inteligentes y críticas (Tucker, 2008, p. 483-486). El motivo de su iniciativa no es una cuestión de lucha de clases o de género, ni siquiera de intereses personales o de búsqueda de privilegios, sino de justicia. Estas mujeres son migrantes, están en la frontera, es decir, frente a la tierra que el Señor les había prometido, pero corren el riesgo de quedarse sin propiedad, corren el riesgo de que, al final, después de años caminando por el desierto, no alcanzarán el sueño de tener una propiedad en la tierra prometida. La frontera, por lo tanto, no se limita a la dimensión geográfica a cruzar, sino también simbólica, como la legislación. En este caso, las hijas de Selofjad cuestionan los límites legislativos que marginan a las mujeres huérfanas, viudas y sin hermanos.

El derecho a la propiedad de la tierra cultivable es una nueva realidad para la generación del desierto, donde todos vivían libremente, no había tierras demarcadas o cultivables, el pueblo no estaba establecido, ya que vivía como nómada. Esta realidad está por cambiar, las tiendas serán reemplazadas por casas, residencias fijas, la nueva tierra es cultivable y el pueblo dependerá de ella para la producción de sus alimentos.

Ante el cambio que se avecina, con el paso del nomadismo al sedentarismo, Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá afrontan un problema con respecto a la institución social organizada en torno a la figura masculina. ¿Cómo es la cuestión de la propiedad de la tierra en una familia sin hombres? De hecho, nunca fueron propietarias de tierras, pero saben que su padre tendría derecho a una propiedad en la tierra prometida, a través de la cual su memoria se conservaría en la historia para las generaciones venideras (Shemesh, 2007, p. 83). Sin embargo, no teniendo hijos varones, el padre, ya fallecido, corre el riesgo de que su memoria sea olvidada en el árbol genealógico y las hijas corren el riesgo de no tener los medios para sostenerse.

Según la lógica de la narrativa, se había redactado la ley sobre la herencia de la tierra, pero no se había puesto en vigor porque la posesión de la tierra prometida aún no se había producido (Nm 26,52-56; Jos 17,3-4), hasta entonces nadie había sentido la necesidad de cuestionar la ley de herencia de tierras, probablemente porque no era necesario (Ulrich, 1998, p. 534-535). Sin embargo, una nueva situación choca con lo establecido. En otras palabras, ¿cómo se quedaría la memoria del hombre que no tuvo hijos? ¿Y por qué las hijas no pueden preservar la memoria de su padre?

Para dar respuesta a las interrogantes planteadas, este estudio busca realizar un acercamiento interdisciplinario al texto bíblico. Para lograr el objetivo propuesto, se prefirió aplicar el método sincrónico, enfatizando la característica narrativa de la perícopa de Nm 27,1-11, sin dejar de lado sus aspectos históricos, culturales y teológicos. En este sentido, el estudio avanza desde el esquema del Libro de los Números, pasando por la contextualización de la perícopa de Nm 27,1-11 dentro del Pentateuco. Luego, después de proponer la estructura de la perícopa, se presenta un comentario de cada parte del texto, comparando sus aspectos legales y culturales con documentos históricos paralelos, haciendo referencia al derecho de la mujer en la herencia paterna y la adopción matrimonial, atestiguada por hallazgos arqueológicos de antiguas civilizaciones de Babilonia y Nuzi (Cardascia, 1959, p. 1-16; Claassens, 2013, p. 319-337; Paradise, 1980, p. 189-207); finalmente, se propone una actualización del Nm 27,1-11 a la luz del escenario actual de las migraciones femeninas, presentando algunas consideraciones finales sobre el tema, las mujeres de frontera.

1 Esquema del Libro de Números

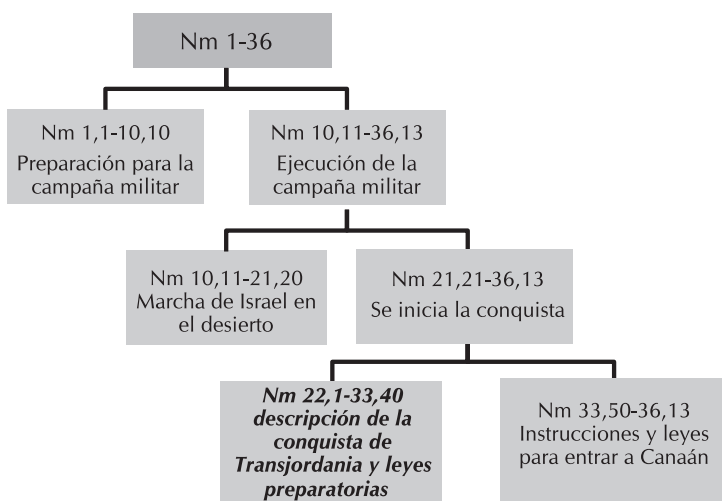
Antes de entrar en la narrativa de Nm 27,1-11, conviene conocer mejor la organización, el género literario y el esquema del libro para ubicar la perícopa elegida.

El libro de Números se puede entender desde su género literario, es decir, campaña militar, ya que su contenido se encuentra con la organización “plan-ejecución del plan”, subdividido en dos grandes secciones: Nm 1,1–10,10 está destinado a la preparación

de la campaña militar; Nm 10,11–36,13 presenta la marcha del desierto (Cocco, 2020, p. 119). La segunda sección (Nm 10,11–36,13) se puede dividir en dos subsecciones según la forma y el contenido. De hecho, en Nm 21,24-25 la narración de la marcha en el desierto sufre un “vuelco”, los hijos de Israel celebran una primera conquista estratégica de territorio y se instalan en la ciudad de los amorreos. La toma del territorio y el establecimiento en él permite, por tanto, subdividir la segunda sección del libro de Números en: Nm 10,11–21,20 destinado a describir la marcha en el desierto y Nm 20,21–36,12, que introduce al lector en la fase actual de conquistas y posesión de la tierra (Cocco, 2020, p. 120).

La segunda subsección también se puede demarcar en base a datos topográficos, ya que desde Nm 22 hasta Nm 36, el narrador recuerda constantemente la ubicación geográfica del pueblo de Israel, es decir, en las llanuras de Moab. Esta segunda subsección se puede dividir en otras dos subsecciones, de las cuales la primera, Nm 22,1–33,49, se centra en la descripción de la conquista de Transjordania, con alguna información sobre la consiguiente ocupación de la tierra de Canaán; mientras que el segundo, Nm 33,50–36,13, contiene leyes e instrucciones sobre la preparación para la conquista de Canaán (Cocco, 2020, p. 120-121).

Lo que se ha dicho se puede resumir en el siguiente diagrama (Cocco, 2020, p. 121):



A partir de estas indicaciones generales sobre la estructura del libro de Números, es posible situar mejor la perícopa a estudiar (Nm 27,1-11), que se ubica en el contexto de las instrucciones recibidas por el pueblo con vistas a ingresar la tierra prometida.

2 Contextualización de la perícopa Nm 27,1-11

La narración bíblica del Libro de los Números introduce a su oyente-lector en el desierto del Sinaí (Ex 19,1–Nm 10,10), donde el pueblo permaneció por un período de un años y dos meses, a partir de su salida de Egipto (Nm 10,11). Esta parada era indispensable, ya que era necesario organizar esa multitud de fugitivos para constituir un pueblo a partir de ella (Ex 12,37-38). De hecho, un pueblo o una nación existe en la medida en que haya elementos comunes de bases genealógicas, históricas, legales y políticas (Ska, 2016, p. 86-88). Así que esa parada en el desierto fue necesaria por varias razones; primero, para que los hijos de Israel conozcan y se sometan a su nuevo soberano, Aquel que los sacó de Egipto; luego podrían recibir sus leyes, hacer un censo y organizar la sociedad; para que pudieran vivir en paz entre ellos en el país que les había sido destinado como una promesa divina.

En cuanto a las bases históricas, según la narrativa, estos dos años en el Sinaí fueron necesarios principalmente para consolidar la experiencia de ese pueblo que fue generado y nació en el desierto. Sin embargo, no se debe olvidar que Israel había vivido 400 o 430 años (cf. nota 35, p. 66) en una tierra extranjera y que esta experiencia ya es una característica esencial de este dato colectiva (Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8; Sal 80,9). Todo el pueblo, y no solo una clase, pasaron por la misma experiencia de ser migrante (Ska, 2016, p. 87).

Desde un punto de vista legal y administrativo, Dios toma el lugar del soberano, proporcionando a los israelitas todo lo necesario para su sustento (Ex 15–18; Nm 11–12), así como darles una base legislativa (Código del Pacto: Ex 20, 22–24,19; Ley de Santidad: Lv 17–26 y Código Deuteronomico: Dt 12–26), estableciendo así una alianza con esa gente (Ex 24,3-8), según el cual el Señor sería su único Dios y los israelitas su pueblo (Ska, 2011, p. 353-373).

Desde un punto de vista genealógico, el primer censo del libro de Números se habría realizado con un doble objetivo (Nm 1,1-4), es decir, organizar al pueblo según sus tribus de origen, para reafirmar un antepasado común y un sentido de pertenencia; como establecer un ejército para entrar en la Tierra Prometida y al mismo tiempo defender el pueblo (Nm 1–10).

Por lo tanto, sobre esta organización, Dios da la orden de partida y guía al pueblo de Israel desde el desierto del Sinaí hasta el desierto de Parán (Nm 10,10–12,16). Desde Parán, Moisés envía 12 espías para comprobar la posibilidad de entrar en la tierra de Canaán, un espía de cada tribu. Dos de los espías trajeron un informe bueno y motivador (Judá y Efraín), pero los otros diez espías con sus informes asustaron a la gente y trataron de convencerlos de que regresaran a Egipto (Ex 13–14). Debido a esto, Dios decidió que toda esa generación no entraría en la Tierra Prometida, sino que moriría en el desierto (Nm 14,20-38). Así que la primera generación que salió de Egipto (Nm 11–25) no pudo entrar a la tierra prometida porque se rebeló contra Dios, rechazando su alianza (Ulrich, 1998, p. 531-532).

Nm 26–36 presenta el censo de una nueva generación, que se generó en el desierto, es decir, en un territorio neutral, desprovisto de reyes o de autoridades gubernamentales humanas. Esta nueva generación ha llegado a los llanos de Moab, desde donde pueden contemplar la Tierra Prometida:

Entre ellos no quedaba nadie de los que habían sido alistados por Moisés y por el sacerdote Aarón, cuando hicieron el censo de los israelitas en el desierto del Sinaí. Es que Yahveh les había dicho que morirían en el desierto, sin que quedara uno de ellos, excepto Caleb, hijo de Yefunné, y Josué, hijo de Nun (Nm 26,64-65).

Esta nueva generación nació y se creó sin muros, en la libertad del desierto, sin instalaciones fijas, sin instituciones políticas, acostumbrada a lidiar con las condiciones climáticas y a vivir de lo que el desierto les ofrecía como alimento. Es una generación de migrantes, no de esclavos, caracterizada por la fe, el compromiso con la ética de la Alianza y por la esperanza de entrar en la Tierra Prometida (Ulrich, 1998, p. 533).

Una de las novedades sorprendentes de esta nueva generación nacida en el desierto es el alistamiento de mujeres en el nuevo censo, o mejor dicho, en el ejército dispuesto a luchar por tomar posesión de la tierra prometida, siendo ellas incluidas entre aquellos aptos de ir a la guerra. Vale la pena señalar algunos detalles del texto de Números que evidencian el argumento presentado:

Nm 1,2-3, en el desierto del Sinaí (v. 1)	Nm 26, 2-3, en las Llanuras de Moab
<p><i>Haced el censo de toda la comunidad de los hijos de Israel, por clanes</i> <i>y por casas paternas,</i> contando los nombres de todos los varones, uno por uno. <i>Alistaréis, tú y Aarón,</i> <i>a todos los de veinte años para arriba,</i> <i>a todos los útiles para la guerra,</i> <i>por cuerpos de ejército.</i></p>	<p><i>Haced el recuento de toda la comunidad de los hijos de Israel,</i> <i>por casas paternas,</i> <i>de veinte años en adelante,</i> <i>de todos los útiles para la guerra de Israel.</i></p>

Nótese que el primer censo (Nm 1,2-3) destaca el registro del nombre de “todo varón”, para lo cual la Biblia hebrea usa el término *kol-zakar*, es decir, todos los del sexo masculino. Mientras que el segundo censo (Nm 26,2-3) omite tanto la expresión que destaca los del sexo masculino, *kol-zakar*, como toda la construcción que destaca un ejército formado únicamente por hombres, como se puede ver en la tabla anterior, dejando así un espacio abierto para la inclusión en el ejército, porque “toda la comunidad” representa una colectividad compuesta por hombres y mujeres.

Esta apertura identificada en el mandato de realizar un segundo censo “de toda la comunidad de los hijos de Israel, de veinte años arriba” es lo que permite enumerar, en la tribu de José, entre el clan de Manasés, cinco mujeres, mayores de veinte años, aptas para la guerra: “Pero Selofjad, hijo de Jéfer, no tuvo hijos; solamente hijas. Se llamaban las hijas de Selofjad: Majlá, Noá, Jojlá, Milká y Tirsá” (Nm 26,1-4.33). No es casualidad que los nombres de estas cinco mujeres salgan del anonimato. Estas mujeres están listas y dispuestas a luchar por la posesión de la tierra prometida, así como por el derecho a la propiedad, hasta el punto de identificar un vacío en la legislación y proponer una nueva aplicación de la ley sobre la herencia de bienes en la tierra de la promesa (Tal Lan, 2000, p. 176-186), como se verá en el estudio del texto.

3 Texto Nm 27,1-11

“Entonces se presentaron las hijas de Selofjad,
hijo de Jéfer,
hijo de Galaad,
hijo de Makir,
hijo de Manasés, de los clanes de Manasés,
hijo de José.

Se llamaban las hijas: *Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá.*

² *Se presentaron* delante de Moisés
y delante del sacerdote Eleazar,
delante de los principales
y de toda la comunidad,
a la entrada de la Tienda del Encuentro,
y dijeron:

³ **Nuestro padre murió en el desierto.**

No era de la facción
de la facción de Coré;
por sus propios pecados **murió sin tener hijos.**

⁴ **¿Por qué ha de ser borrado de su clan el nombre de nuestro padre, sólo por no haber tenido hijos?**

Danos alguna que se amotinó contra Yahveh, **propiedad entre los hermanos de nuestro padre’.**

⁵ Moisés expuso su caso ante Yahveh.

⁶ Respondió Yahveh a Moisés:

⁷ *‘Han hablado bien las hijas de Selofjad.*

Dales, pues, en propiedad una heredad entre los hermanos de su padre;
traspáales a ellas la herencia de su padre.

⁸ **Y dirás a los israelitas:**

Si un hombre muere y no tiene ningún hijo, traspasará su herencia a su hija.

⁹ **Si tampoco** tiene hija, daréis la herencia a sus hermanos.

¹⁰ **Si tampoco** tiene hermanos, daréis la herencia a los hermanos de su padre.

¹¹ **Y si** su padre no tenía hermanos,

daréis la herencia al pariente más próximo de su clan,
el cual tomará posesión de ella.”

Esta será norma de derecho para los israelitas, según lo ordenó Yahveh a Moisés’.

La traducción del texto tiene diferentes niveles estructurales y énfasis que serán explorados en el comentario. Vale la pena señalar, sin embargo, que la intención es hacer evidente la estructura del texto, según el ítem siguiente y los paralelos sintéticos y antitéticos, así como los énfasis creados por el texto, por ejemplo: al comienzo de los vv. 1 y 2 se repite el verbo presentar para introducir el escenario y los personajes. En el v. 1 la palabra *hijo* se destaca en relación con la palabra *hijas*, mientras que en el v. 2 el adverbio *delante* crea un clímax enfático. En los vv. 3-4 el énfasis está en el tema fundamental, la muerte del padre sin hijos varones y la desaparición de su memoria ante el pueblo, por falta de herederos, cuya solución se presenta al final del v. 4. En los vv. 5, 6 y 7 se evidencia el juicio de Dios con relación a la solución presentada. En los vv. 8-11 se evidencia la estructura casuística de la nueva ley establecida, es decir, el caso y sus diferentes posibilidades a profundizar en el comentario que sigue.

4 Estructura y comentario del texto de Nm 27,1-11

El texto propuesto introduce a su oyente-lector en un ambiente semántico jurídico, en este sentido es posible identificar en Nm 27,1-11 un género literario específico, es decir, legislativo, que se puede resumir esquemáticamente de la siguiente manera (Cocco, 2020, p. 124-125):

vv. 1-4: Presentación del caso en forma narrativa

vv. 5-7: Transferencia del caso de Moisés a Dios y solución del problema

vv. 8-11: Transformación de un caso particular en derecho universal

Volviendo, sin embargo, a las hijas de Selofjad, la intención es reflexionar sobre el impacto de su iniciativa en su contexto sociopolítico y cultural, y cómo la actuación de estas mujeres puede inspirar la apertura de los sistemas jurídicos de todos los tiempos en la búsqueda por la justicia. En efecto, las leyes no son instrumentos para garantizar privilegios, sino que deben servir a la justicia y estar preparadas con miras a la justicia. En este sentido, cualquier ley puede cambiar en vista de la justicia, de acuerdo con la nueva situación que presenta la historia.

4.1 Presentación del caso

La historia de las hijas de Selofjad probablemente no sea un caso aislado que se refiera únicamente a *Majlá*, *Noá*, *Joglá*, *Milká* y *Tirsá*, pero incluye la situación de todas las mujeres huérfanas, mayores de veinte años, migrantes y solteras insertas en una estructura sociocultural en la que la práctica de la herencia no incluye familias sin hijos varones. Estas mujeres, por lo tanto, son figuras ejemplares, ya que su iniciativa ha optimizado el *status* legal de una categoría particular de mujeres, es decir, hijas de familias sin hijos, huérfanas sin hermanos y mujeres solteras.

A primera vista, el lector atento pronto se da cuenta de que la historia de estas cinco mujeres y su impacto en la reforma legal de la legislación –concerniente a la propiedad y herencia de la tierra en beneficio de todas las mujeres y de todo el pueblo del antiguo Israel– se radica en un contexto patriarcal, que se ocupa de preservar el nombre, o más bien la memoria del patriarca, pero también de asegurar que la tierra no sea enajenada más allá de los límites “tribales”. Estas dos perspectivas se encuentran desde el principio:

Entonces se presentaron las hijas de Selofjad,

hijo de Jéfer,

hijo de Galaad,

hijo de Makir,

hijo de Manasés, de los clanes de Manasés,

hijo de José.

Se llamaban las hijas: *Majlá*, *Noá*, *Joglá*, *Milká* y *Tirsá*. (v. 1).

La historia comienza con la acción de las cinco hermanas que “se presentan” pero continúa enumerando su genealogía paterna. Aunque esta es una historia sobre hijas, es la palabra “hijo” la que aparece cinco veces en el versículo inicial, presentando los nombres de los seis hombres que dieron origen a este patrilinaje de los descendientes de José por Manasés. Después de los nombres de los antepasados, se pronuncian los nombres de las cinco hermanas, lo que es notable en sí mismo, teniendo en cuenta la tendencia bíblica a omitir los nombres de las mujeres, incluidos los de los personajes centrales de la trama (Shemesh, 2007, p. 81-82), por ejemplo, se desconoce el nombre de la esposa de Potifar (Gn 39,7), la esposa de Manoa (Jue 13,2), la hija de Jefté (Jue 11) y de muchas otras. Los nombres de las hijas de Selofjad, sin embargo, se dan en el capítulo 27 del Libro de los Números y también en otros tres momentos estratégicos (Nm 26,33; 36,11 y Jos 17,3), siempre aludiendo a su logro; es decir, no dejar que desaparezca el nombre del padre, adquiriendo el derecho a heredar la propiedad que estaría reservada para su padre o para el hombre más cercano entre los parientes de la familia.

Para exigir justicia por el nombre del padre y lo que por derecho le pertenecía, las mujeres apelaron ante la “corte suprema de la época”, a la entrada de la Tienda del Encuentro, lugar que evoca la presencia del Señor, Juez Supremo y legislador del pueblo de Israel (Cocco, 2020, p. 134). El narrador utiliza la característica estilística de la repetición para crear un clímax enfático (Bullinger, Lacueva, 1985, p. 227), repitiendo tres veces el adverbio *delante*: “Y se presentaron **delante** de Moisés, **delante** del sacerdote Eleazar, **delante** de los principales y de toda la comunidad” (Nm 27,2). ¿Qué pensar de la acción autónoma de las hijas de Selofjad al exigir justicia a la corte suprema del antiguo Israel, compuesta exclusivamente por hombres?: ¿Moisés, Eleazar y los príncipes del pueblo?

Cabe destacar que, aunque se dirijan a esta noble élite de autoridades del antiguo Israel, la acción de las cinco mujeres tiene carácter público, ya que hacen su pedido ante toda la comunidad la entrada de la Tienda del Encuentro. La apelación de las cinco hijas refleja los intereses comunes entre ellas y se articula de una manera estructurada e ingeniosa.

Las hijas de Selofjad comienzan exponiendo los hechos, que ciertamente ya eran conocidos por Moisés y la Comunidad. Sorprendentemente, estos hechos no les conciernen a ellas, sino al padre fallecido: “Nuestro padre murió en el desierto. No era de la facción que se amotinó contra Yahveh, de la facción de Coré; por sus propios pecados murió sin tener hijos varones” (Nm 27,3).

Las cinco hermanas tuvieron cuidado de enfatizar que su padre no era parte del levantamiento de Coré, quien había sido castigado con la muerte y la pérdida del derecho a cualquier herencia en la tierra (Nm 16), pero murió como todos los israelitas de la generación del éxodo, es decir, los que temieron tomar posesión de la tierra prometida (Nm 14,29-30.33), por lo que fueron condenados a morir en el desierto (Shemesh, 2007, p. 84-85). Tras este adelanto sobre la vida y muerte del padre, las hijas expresan su descontento por la injusticia que se atribuye al nombre de su padre: ¿Por qué ha de desaparecer el nombre de nuestro padre de entre su familia solo porque no tuvo hijo? (Nm 27,4ab).

Las cinco hijas de Selofjad, además de mostrar un punto de “ausencia de justicia” en la ley, en cuanto a la herencia de la propiedad de la tierra para quienes no tuvieron hijos varones, sugieren la solución: “Danos alguna propiedad entre los hermanos de nuestro padre!” (Nm 27,4c). *Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá* parecen haber sido educadas en derecho. Sabiamente mencionan dos veces a su padre muerto y dos veces recuerdan que no dejó hijos varones, sin referirse a ellas mismas.

La fórmula de petición que han elegido no es una petición de justicia para ellas mismas ni para las mujeres en general. Exigen justicia para el nombre y la memoria de su padre. Estratégicamente hacen referencia y exigen justicia a un tema central de la sociedad patrilineal, con el que todo hombre puede identificarse, es decir, ponerse en el lugar de aquel cuyo nombre y linaje desaparecerían de la historia si no tuviera hijos varones. Las hijas de Selofjad, por lo tanto, no parten de su propia perspectiva e intereses personales, sino de la perspectiva de los hombres que ciertamente las escuchan y están interesados en la discusión, porque estos padres de familia probablemente tampoco les gustaría ser olvidados o borrados de su árbol genealógico.

Desde el punto de vista del narrador, no es posible verificar ninguna segunda intención o interés personal en el tema de las hijas de Selofjad, más allá de mantener vivo la memoria de su padre. Como Selofjad no tuvo hijos, las hijas exigen que se haga justicia con respecto a la distribución de la propiedad en la tierra de Canaán a través de su descendencia. De hecho, Dios creó al hombre y la mujer a su imagen y semejanza; por tanto, desde el principio hay paridad de género; reconocer esta justicia originaria en la obra de Dios no es una afrenta a la ley (Gn 1,26-28; 2,23), como se verá a continuación.

4.2 Importancia del nombre y del patrimonio

Antes de continuar el comentario sobre la transferencia del caso de las hijas de Selofjad a Dios, vale la pena abrir un espacio en el texto para hablar algo sobre el significado del “nombre”, sobre la herencia para el hijo varón y algunos casos extrabíblicos de herencia destinada a la hija que pueden ser esclarecedores.

En el mundo antiguo, el nombre se consideraba una especie de descripción o anticipación de las características de los que lo llevaban o de su estatus social. El nombre de una persona constituye una realidad en sí misma que garantiza a su portador una existencia que perdura más allá de la muerte. Esta supervivencia en la vida más allá de la muerte a través del nombre, que coincide plenamente con la persona que lo porta, se transmite generalmente por la presencia de los hijos, quienes, siguiendo el patrilinaje, garantizan la existencia de la memoria de quienes ya no pertenecen al mundo de los vivos (Cocco, 2020, p. 139).

La salvaguarda de la memoria del difunto a través de la vida de los hijos se realiza de una manera muy práctica, es decir, mediante la adquisición del patrimonio de aquel cuyo nombre llevan los hijos. Entre otras cosas, la transferencia de activos a los hijos asegura que las propiedades permanezcan en posesión de la misma familia de generación en generación, con el nombre de su fundador y sucesores.

Con base en lo dicho, no es difícil comprender la preocupación de las hijas de Selofjad por el riesgo de que el nombre de su padre

desapareciera del linaje familiar, al no tener hijos varones. En otras palabras, naturalmente, la lista genealógica omitiría el nombre de su padre y enumeraría al siguiente hombre de la familia que tuvo otros hijos varones (Cocco, 2020, p. 140). En este sentido, la cuestión de las hijas de Selofjad podría reformularse de la siguiente manera: “¿Porque la herencia que se remonta a Manasés, y cuyo último dueño en la línea de descendientes era nuestro padre, sería quitada de su familia porque no tenía hijos varones”?

La sociedad del Antiguo Cercano Oriente, según los estudios sociológicos, se organizaba en torno a la familia y la preservación del patrimonio, lo cual estaba asegurado por leyes que regulaban el paso del patrimonio de generación en generación, así como el fenómeno de dispersión de bienes y riquezas heredadas de antepasados. En esta coyuntura, la generación de hijos era condición imprescindible para perpetuar la transmisión ininterrumpida de los bienes de la familia (Cocco, 2020, p. 140).

Según esta mentalidad, la mujer no podía tener derechos hereditarios frente a los hombres, porque a través del matrimonio la mujer pasaba a formar parte de la familia del marido y, en consecuencia, llevaba consigo las propiedades y bienes heredados de su padre como “dote” para su cónyuge, poniendo fin al patrimonio heredado de sus antepasados, mediante la transferencia de propiedad (Cocco, 2020, p. 141).

Esta regla general sobre la herencia patriarcal, en la práctica y en casos particulares, admitió excepciones y se aplicaba de manera diferente. Un antiguo texto sumerio de Gudea, *ensi* de Lagash (Paradise, 1980, p. 189-207), registra alguna información relevante. Al comentar sobre la situación de los huérfanas y viudas expuestas a situaciones de maltrato o de hombres ricos, este texto dice: “En la casa donde no hay hijo, la hija se convierte en heredera”. Esta formulación, en su contexto, permite concluir que, de hecho, esta adenda se refiere a situaciones muy concretas, es decir, el reconocimiento del derecho a la herencia de la hija, en el citado texto sumerio, no es algo natural, sino que fue necesario para remediar una contingencia considerada desfavorable, como la ausencia de herederos varones y el abuso de viudas y huérfanas.

Sin embargo, es significativo que un documento antiguo reconozca formalmente la posibilidad de que una mujer pueda acceder legítimamente a la posesión de una herencia (Paradise, 1980, p. 189; Cocco, 2020, p. 143).

Otro texto jurídico sumerio presenta un caso aún más específico, registrando la demanda de una mujer que había sido desheredada. Según el documento, el padre adoptivo, quien previamente designó herederos tanto a la demandante como a su hermana, también añadió, desheredó a la demandante cuando se iba a casar con un hombre que, de lo que se puede entender, no tenía intención de convertirse en miembro del clan familiar de su futura esposa. Además de este caso particular, el documento es interesante por varias razones: primero, muestra la costumbre de incluir a las hijas en el sistema hereditario, incluso a las hijas adoptivas, cuando no había herederos varones; por otro lado, el acto de desheredar a la hija en previsión de la falta de voluntad del futuro yerno para unirse al clan familiar confirma la gran preocupación del jefe de familia por salvaguardar el patrimonio heredado de los antepasados (Cocco, 2020, p. 144).

El material jurídico de la ciudad de Nuzi (Paradise, 1980, p. 189-207), perteneciente a un mismo espacio geográfico y cultural, aunque algunos siglos más tarde que el caso de las hijas de Selofjad, ofrece interesantes perspectivas para la reflexión sobre el tema propuesto. En particular, ciertos pasajes de un testamento específico, en lo que es posible identificar una situación inusual, por ejemplo, la declaración de Unaptae: “A mi hija Silwaturi le di la categoría de hijo... Toda la herencia, en la ciudad y en las distintas ciudades, se la di a mi hija Silwaturi, a quien le di el estado de hijo” (Paradise, 1980, p. 189).

En el caso anterior, la única hija es designada por el padre como su única heredera, y aún recibe el *status*, es decir, recibe todos los derechos debidos a un hijo varón. Las razones de tal disposición legal pueden atribuirse a la intención del propietario de proteger su patrimonio, asegurándose de que lo mantenga en posesión de su línea hereditaria a través de sus descendientes. De hecho, además de garantizar el derecho a la herencia de su hija, el

propietario impide que su propia esposa o los tíos de la hija tomen posesión de la herencia (Paradise, 1980, p. 189-190).

Si bien el principio común a las sociedades del mundo antiguo, referido al heredero legítimo del patrimonio familiar, se basa en el criterio del descendiente masculino, las disposiciones específicas registradas en los documentos legales de Nuzi demuestran el *modus operandi* en ausencia de hijos varones, de donde surgen dos posibilidades: la primera, que por cierto se corresponde plenamente con lo observado en los documentos sumerios del segundo milenio a.C., consistía en la atribución del patrimonio a la única hija, designada como única heredera; en cambio, la segunda consistió en la adopción de un hombre para ser declarado heredero único, que se casaría con la hija del padre adoptivo en la misma época. Esta segunda práctica también se conocía como “adopción conyugal” (Paradise, 1980; p. 189-190; Cocco, 2020, p. 145), en la cual, según el contrato, si el “hijo adoptivo” abandonaba a su esposa, que es hija de su padre adoptivo, o contraía otro matrimonio, la hija pasaría a ser la única heredera.

Además de solucionar el problema de la falta de herederos varones, los documentos de Nuzi resultan una importante fuente judicial ya que regulan al corresponsal en la herencia de las hijas, incluso en presencia de herederos varones; cabe destacar dos posibilidades: una prevé que la hija sea considerada por el padre como la *coheredera principal*; la otra es que se la considera *heredera no principal*. En el primer caso, la hija comparte con sus hermanos el derecho a participar de la herencia paterna sin necesidad de ninguna medida judicial adicional como, por citar un solo ejemplo, la declaración *del status* de hijo, exigida en ausencia de herederos de género masculino. En el segundo caso, la hija no hereda una propiedad, sino los ingresos de una parte de la propiedad paterna (Paradise, 1980, p. 190-202).

A través de esta breve exposición, se pudo comprobar que una hija podía recibir bienes de su padre en diversas situaciones. Ella podría recibir bienes inmuebles como única heredera, como coheredera con sus hermanos, como coheredera con su esposo, como hija adoptiva, o podía recibir una propiedad como dote. Cuando una hija tiene el *status* de heredera principal, puede

apropiarse de esa condición sin ninguna otra medida legal que no sea la necesaria también para un hijo. Una hija también podría recibir bienes inmuebles como heredera no principal, junto con sus hermanos, los herederos principales. Como heredera no principal, la hija recibía solo una cantidad específica de propiedad, siendo necesario el reconocimiento formal de los hermanos (Paradise, 1980, p. 207).

A diferencia de los grandes códigos legislativos del Antiguo Oriente, que abordan de forma sistemática y exhaustiva todas las posibilidades, la Biblia se limita a ofrecer apoyo jurisprudencial para colaborar con quienes administran justicia en el día a día con el pueblo, por tanto, no es sorprendente que los llamados “códigos legislativos” de la Torá no proporcionen respuestas exhaustivas sobre la herencia. Los únicos pasajes que mencionan este tema directamente son Dt 21,15-17, Lv 25,46 y Nm 27,1-11 indirectamente Dt 25,5-10.

Dt 21,15-17 trata del derecho a la primogenitura y, en consecuencia, a la herencia en el caso de un hombre casado con dos mujeres, una amada y la otra odiosa, que le dan hijos. Si el primogénito es hijo de la odiosa, en la división de la propiedad se debe respetar el derecho a la primogenitura y, como primer hijo, debe recibir el doble de la propiedad, porque es la primicia del vigor del padre y tiene la primogenitura. Este caso se refiere indirectamente a la herencia, cuya mayor parte es destinada al primogénito, y destaca a los demás hijos como destinatarios del patrimonio paterno.

Lv 25,44-46 trata al esclavo como una propiedad (*aruzat*) que se deja como herencia (*nahalah*) a los hijos. Vale la pena señalar que, *aruzat* es toda “propiedad” adquirida por un acto de contrato bilateral: donación, prescripción, usurpación. Los bienes adquiridos pueden ser esclavos, animales y bienes (Lv 25,45), no hereditarios por derecho (*nahalah*, “herencia”). Cuando la gente se instala en la tierra, por ejemplo, cada uno toma posesión de su *aruzat*, que después de que comienza a transmitirse de generación en generación se convierte en *nahalah*, es decir, herencia (Chaves Dias, 2016, p. 92-124). En general, la propiedad ligada a la memoria

ancestral se configura como un bien inalienable e inalterable (Dt 19,14; 27,17; Pr 23,10; 22,27-28).

Un texto que aborda indirectamente el tema de la herencia es Dt 25,5-10, dedicado al tratamiento judicial de la institución del levirato, es decir, del deber del cuñado de asumir la esposa del hermano, quien falleció sin engendrar hijos. Así, el deber del cuñado es generar un hijo que asegure la continuidad del nombre, es decir, la memoria del fallecido, y reciba su parte de la herencia. El propósito de la institución del levirato era perpetuar la descendencia y asegurar la estabilidad del patrimonio familiar (Cocco, 2020, p. 149).

Como es posible verificar, la legislación bíblica no presta mucha atención a los temas relacionados con la herencia, probablemente porque no representa un problema mayor. Pero, en perspectiva sincrónica, el texto de Nm 26,52-56 introduce el tema de la división de la tierra de Canaán y el derecho de propiedad reservado a cada tribu según sus patriarcas. Dado que la gente está en la frontera de Moab, es decir, en la inminencia de la posesión de la tierra prometida, el tema se convierte en un argumento importante. En esta perspectiva, conscientes de los riesgos que entraña la división de propiedades en la tierra prometida, las hijas de Selofjad se dirigen a las autoridades del pueblo y, en el lugar de derecho, piden a Moisés, representante legal del pueblo ante Dios, que su se les atribuya la propiedad del padre.

4.3 Moisés transfiere el caso al tribunal superior

La actitud de Moisés al recibir el cuestionamiento y la solicitud de las hijas de Selofjad es sorprendente. Él demuestra imparcialidad, simplemente toma el tema y lo presenta a Dios, sin juzgar los méritos, sin expresar prejuicios y sin negarse. Moisés eligió un procedimiento similar al utilizado para responder a la solicitud de aquellos a quienes se les impidió celebrar la Pascua en el día establecido por el Señor en Nm 9,1-14 (Ulrich, 1998, p. 529). En ambas situaciones, las personas encuentran que la ley vigente no contempla casos particulares, es decir, la ley no prevé excepciones, por lo que acuden a los tribunales para presentar su

caso al juez. Moisés, a su vez, dada la delicadeza del asunto, toma el caso y lo lleva al Juez Supremo, es decir, a Dios. La importancia de estos casos es que la comprensión de la ley también se aplicará a las generaciones posteriores.

Es posible que, a partir del nuevo contexto que representa la cuestión a su nivel legislativo, el sometimiento del caso directamente a Dios pretenda legitimar, sin lugar a duda, la novedad que el texto está introduciendo entre las leyes del antiguo Israel, pues la extensión de los derechos de herencia para las mujeres podría representar un elemento controvertido en la cultura de Israel. En este sentido, el sello divino sobre el tema conduce a prevenir cualquier posible riesgo de cambio en la innovación de la ley (Cocco, 2020, p. 152-153).

Es interesante notar que en el caso de las cinco hijas, exclusivamente, Dios hace mención directa a la justicia: *“Han hablado bien las hijas de Selofjad”* (Nm 27,7); en el que se apoya para emitir un doble veredicto; el primero refiriéndose a la particularidad del caso de las cinco hijas: *“Dales, pues, en propiedad una heredad (aruzat nahalah) entre los hermanos de su padre; traspásales a ellas la herencia de su padre”* (Nm 27,7), y luego sanciona una ley válida para todo el pueblo, transformando un caso particular en un derecho universal.

4.4 Transformación del caso particular en derecho universal

Después de responder al caso de las hijas de Selofjad, Dios detalla una enmienda a la ley, en referencia a las generaciones posteriores: *“Y dirás a los israelitas: Si un hombre muere y no tiene ningún hijo, traspasará su herencia a su hija.”* (Nm 27,8). Además, la ley amplía la posibilidad de preservar la memoria del fallecido, incluso si no tiene descendientes, ya sean hijos o hijas. La disposición legal que contiene la casuística de posibles casos en relación con la herencia está amparada en las prescripciones:

⁹ **Si tampoco** tiene hija,
daréis la herencia a sus hermanos.

¹⁰ **Si tampoco** tiene hermanos,

daréis la herencia a los hermanos de su padre.

¹¹ **Y si** su padre no tenía hermanos,
daréis la herencia al pariente más próximo de su clan,
el cual tomará posesión de ella.

De hecho, no se puede suponer que alguien necesariamente siempre tenga hijos varones. Además, los hombres pueden faltar, por ejemplo, en caso de muerte prematura debido a la guerra, enfermedad, venganza, matrimonio con una mujer estéril, muerte justificable o injustificable como en el caso del libro de Rut, en el que todos los hombres de una familia mueren sin saber el motivo y en el caso de los hijos de Judá, que se niegan a tener hijos con Tamar; los hombres también pueden estar ausentes en casos de emigración o deportación; en tales casos, ¿quién se queda con la tierra y los bienes del antepasado? (Claassens, 2013, p. 320). Por lo tanto, viendo que las hijas de Selofjad tenían razón, el Señor sanciona una ley válida para todos los israelitas: “Y será norma de derecho para los hijos de Israel, tal como el Señor ordenó a Moisés” (Nm 27,11).

4.5 Aplicación a la reforma legislativa

Parece demasiado pronto para celebrar la adquisición de las hijas de Selofjad y de todas las hijas únicas, huérfanas y solteras del antiguo Israel. El positivo éxito obtenido por las cinco hermanas, con las implicaciones prácticas para el derecho hereditario del antiguo Israel, dio lugar a una respuesta y contrapropuesta de sus familiares, según el informe de Nm 36 (Shemesh, 2007, p. 91). Los dos fundamentos sobre los que se basa la petición de Nm 27,1-4 y la respuesta jurídica de Nm 27,7-11 se retoman en el discurso de los jefes de familia de los hijos de Gaalad, es decir, los tíos de las hijas de Selofjad, a Moisés, aludiendo a un conflicto de intereses:

Y ellos dijeron:

² “Yahveh mandó a mi Señor
que diera la tierra en herencia, por suertes, a los israelitas,
y mi Señor recibió orden de Yahveh
de dar la herencia de Selofjad, nuestro hermano, a sus hijas.

³ Si resulta que se casan con alguno de otra tribu israelita, será arrancada su parte de la herencia de nuestras familias. Aumentará entonces la herencia de la tribu a la que vayan a pertenecer, y se reducirá la herencia que nos tocó en suerte.

⁴ Y cuando llegue el jubileo para los israelitas, se añadirá la herencia de ellas a la herencia de la tribu a la que vayan a pertenecer y se restará su herencia de la herencia de la tribu de nuestros padres".
(Nm 36,2-4).

Aunque el enfoque de los tíos es similar al enfoque de las hijas de Selofjad, los hijos de Galaad presentan solo el problema, para el cual no ven soluciones; cuando las mujeres presentaron el problema y la solución. También es importante señalar que el interés de las hijas gira en torno a la memoria de su padre, mientras que el interés de la tribu de Galaad se basa en la posibilidad de perder parte de la tierra, es decir, reducir la extensión de los bienes de la tribu en caso de matrimonio (Ulrich, 2013, p. 529). El argumento de los hijos de Galaad expresa también una cuestión legítima y de interés público, por lo que Dios lo tiene en cuenta y también les ofrece una solución jurídica, sin descuidar el derecho adquirido por las hijas de Selofjad (Itamarkslev, 2010, p. 249-258).

Para concluir el argumento, Dios emite dos juicios:

1) Primera deliberación, refiriéndose a las hijas de Selofjad: "Esto es lo que el Señor ha ordenado tocante a las hijas de Selofjad, diciendo: *Tomarán por esposos a los que bien les parezca, con tal que se casen dentro de los clanes de la tribu de su padre*". Así, ninguna heredad de los hijos de Israel será traspasada de tribu a tribu, pues los hijos de Israel retendrán cada uno la heredad de la tribu de sus padres" (Nm 36,6-7).

2) Segunda resolución, que se refiere a todas las mujeres jóvenes que tienen una herencia en una de las tribus de Israel:⁸ "Y toda hija que posea una herencia en una de las tribus de los hijos de Israel, se casará con uno de un clan de la tribu de su padre para que cada uno de los israelitas posea la herencia de sus padres. De esta manera, ninguna heredad será traspasada

de una tribu a otra tribu, pues las tribus de los hijos de Israel retendrán cada una su propia heredad” (Nm 36,8-9).

La respuesta de Dios, prácticamente, fue regular los matrimonios para asegurar que la propiedad de la tierra siga siendo patrimonio de la tribu, de lo contrario, la joven que se casa fuera de la tribu de pertenencia debe renunciar a su herencia.

4.6 La aplicación de la ley

Parece que el cumplimiento de la ley no fue automático. De hecho, solo el Libro de Josué encuentra la conclusión del caso de las hijas de Selofjad, donde, una vez más, las hijas tuvieron que reclamar el derecho adquirido. Se ve así que el éxito del caso en el desierto no fue suficiente para que la ley entrara en vigor en Jos 17,3-6 (Semesh, 2007, p. 94-95; Claassens, 2013, p. 225-227). Dado que Moisés ya estaba muerto, las hijas fueron a su sucesor, Josué.

En esta ocasión, la solicitud presentada tiene una formulación más corta, sin muchos detalles. Ellas simplemente le recordaron la ley que el Señor había dado a través de Moisés y exigieron lo que era legítimamente suyo. Josué reconoció el derecho de la mujer y lo confirmó, teniendo en cuenta las dos decisiones, la de Nm 27 y la de Nm 36 y, así, concluye el relato: “Las hijas de Manasés tuvieron una herencia entre sus hijos”, reconociendo el extraordinario logro de la paridad de derechos hereditarios entre hijos e hijas en la tribu de Manasés.

5 Actualización del Texto

Una de las perspectivas interesantes para estudiar el fenómeno migratorio y su impacto social es, sin duda, la de las mujeres. ¿Quiénes son las mujeres en migración? ¿Son visibles o invisibles? ¿Cuál es su papel, su impacto social?

Una historia periodística en el sitio web del periódico italiano *La Stampa*, en la sección de cultura del 08 de julio de 2017,

decía: “Mujeres migrantes invisibles, pero los flujos de mujeres migrantes son notables en todas partes del mundo” (Cf. Sabbadini, 2019). Luego agregó: “Al emigrar, estas mujeres atraviesan una experiencia que redefine su rol como mujeres tanto en la sociedad de origen como en la sociedad de destino. Estas mujeres no son atrasadas, sumisas y retrógradas como suele presentar la narrativa estereotipada”.

La “feminización” de las migraciones apareció como una nueva cara del fenómeno migratorio, especialmente a partir del año 2000,¹ cuando las mujeres representaban el 51% de la población migrante en el mundo. Como subrayó el comunicado final del VII Congreso Mundial de Pastoral para la Movilidad Humana, que tuvo lugar en el Vaticano del 17 al 21 de noviembre de 2014: “Las mujeres ya no se mudan solo por la reunificación familiar, sino que también se han convertido en el sostén económico de la familia”. De esta manera, la migración se ha convertido en un medio o instrumento “para el reconocimiento positivo del rol de la mujer en la sociedad”, pero también “una amenaza cuando las redes criminales se aprovechan de su vulnerabilidad y las empujan a las trampas de la trata de personas e incluso de la prostitución y de la explotación laboral” (Pontificio Consilium, 4).

Las mujeres migrantes representan un gran potencial para construir puentes de cooperación entre las sociedades de origen y destino para el desarrollo humano y social. Al sugerir el tema, mujeres de la frontera, este capítulo pretende destacar a las hijas de Selofjad como modelo de liderazgo y protagonismo femenino en el mundo de las migraciones.

Si bien el término frontera evoca a menudo un límite geográfico que delimita espacios a través de la división, más allá del muro que marca la división entre los dos países, la frontera para los migrantes es un espacio generador de relaciones sociales, de encuentro, de esperanza, de sueño, es la expectativa de la proximidad de la “tierra

¹ Las mujeres representan poco menos de la mitad, 125 millones o 48,4 por ciento, del número global de migrantes internacionales, segundo la División de Población de las Naciones Unidas (2021). La proporción de mujeres migrantes disminuyó del 49,1 por ciento en 2000 al 48,1 por ciento en 2020, mientras que la proporción de hombres migrantes aumentó del 50,7 por ciento en 2000 al 51,9 por ciento en 2020.

prometida"; más que dividir, la frontera une experiencias y es una experiencia de resignificación de la vida y de la resiliencia. En esta línea de pensamiento, la frontera es una dimensión social de reelaboración de procesos y reconstrucción de trayectorias de vida. Y en este lugar simbólico, las mujeres migrantes son protagonistas de sus propias trayectorias, con capacidad de agencia para tomar sus decisiones, incluso en contextos y situaciones adversas (Botega *et al.*, 2020, p. 9-15).

La migración transforma el rostro de la sociedad, basta mirar a nuestro alrededor para identificar las huellas de la migración en el mestizaje de nuestros pueblos latinoamericanos. Vale la pena señalar que la migración no solo cambia el rostro de la sociedad; de hecho, la migración cambia a las personas, las reglas e incluso las leyes. Esta observación también es válida en el contexto bíblico, aunque, según los relatos bíblicos, las leyes fueron dadas por Dios y no estipuladas y formuladas por una autoridad humana, como en las sociedades modernas. Sin embargo, como en toda sociedad, también en el ámbito bíblico, se puede decir que los cambios o adiciones legislativas son como enmiendas constitucionales, adiciones posteriores para responder a las nuevas necesidades de la sociedad. En este sentido, el estudio de la narrativa del Nm 27,1-11 pareció muy sugerente, sobre todo en lo que se refiere al proceso de innovación o actualización legislativa por la incidencia de las mujeres migrantes, porque refleja un contenido muy válido en la actualidad.

Ciertamente hay otros textos bíblicos con temas similares, es decir, sobre las mujeres migrantes y su contribución positiva al bien de la sociedad que las recibió, por ejemplo Gen 38, que cuenta la historia de Tamar, la extranjera más justa que Judá; el libro de Rut², que presenta a una moabita como una mujer fuerte en la edificación de la casa de Israel; la genealogía de Jesús en el Evangelio de Mateo, donde cuatro mujeres extranjeras se destacan como pilares del cumplimiento de la promesa del mesías Mt 1,3.4.6, el pasaje del encuentro entre Jesús y la mujer cananea,

²En este volumen se encuentra un texto que analiza la figura de Rut desde la perspectiva de la migración como experiencia humana y salvadora, de Célia Maria Patriarca Lisbõa y Rute Ramos da Silva Costa. Ver también el artículo de Luiz Solano Alessandro Rossi.

relatado por Mc 7,24-30 y Mt 15,21-28, o encuentro de Jesús con la mujer samaritana presente en Jn 4 y otros.

Lo que sin duda llama la atención sobre el rostro femenino en la migración, especialmente en el relato del libro de Números, específicamente en los capítulos 27 y 36, así como en el libro de Josué 17,3-6, es la forma en que estas cinco mujeres (Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá) abandonan el anonimato y se convierten en protagonistas en la consecución de derechos para ellas mismas y para todas las mujeres que las sucederán.

Las mujeres migrantes, ayer y hoy, son sujetos de transformación y renovación social porque tuvieron el coraje de liberarse y romper un ciclo de sometimientos y violencia física, emocional y psicológica, extorsión y explotación de diferentes formas, al final del viaje, aunque frágiles y vulnerables; estas mujeres son capaces de redefinir el valor de su vida y levantarse con fuerza y determinación para colaborar en la construcción de un mundo más fraterno y equitativo.

Consideraciones finales

Las virtudes de las hijas de Selofjad fueron reconocidas y ensalzadas tanto en la literatura judía, como en la cristiana, especialmente porque la base de su solicitud revela una gran fe en el Señor y Su promesa. Ellas no dudaron de las promesas del Señor, como la generación que murió en el desierto (Nm 14,4). Por eso, *Sifre Zuta* las elogia: "Moisés dijo de las mujeres: "¡Todo Israel quería volver a Egipto mientras pedías propiedades en la Tierra Prometida!" (Sifre, 1998, p. 234).

El tema de las hijas de Selofjad no giraba en torno a ellas, pero era un tema representativo. Su solicitud, de hecho, es un eco de la voz de la nueva generación de mujeres nacidas en el desierto. Mujeres migrantes, huérfanas, mujeres solteras que tienen una necesidad urgente de mantenerse a sí mismas sin depender de un sistema de prestaciones sociales, las donaciones de alguien o una organización benéfica. Estas mujeres han aprendido a lo largo de la vida a cruzar fronteras y superar las barreras de género para hacer

una vida de manera justa. Crean en su dignidad de mujer y su lugar en la frontera y en la nueva sociedad.

Son mujeres sabias, que conocen la legislación, por eso saben identificar el punto débil de la ley y proponer soluciones plausibles, es decir, más inclusivas e igualitarias de acuerdo con el deseo del Creador (Gn 1,26-27). Ellas representan a muchas mujeres migrantes que salieron del anonimato para hacer valer sus derechos de manera justa, convirtiéndose también en objeto de cambio social:

[...] la mujer migrante es parte del proceso de transformación y en un país extranjero no solo actúa como una transición cultural, sino que atraviesa una cuestión de género más compleja, muchas veces obstaculizada por un terreno rico en prejuicios y estereotipos ligados a ser mujer y a ser extranjera (Bonora, 2011, p. 12).

Aunque se trata de situaciones y épocas históricas diferentes, el caso de *Majlá*, *Noá*, *Joglá*, *Milká* y *Tirsá* evoca, por ejemplo, las mujeres que llegan al país de destino. Muchos de ellas provienen de una sociedad donde los hombres son responsables de mantener a la familia con su trabajo, mientras que las mujeres son responsables de cuidar el hogar y los niños. Pero, al estar en una sociedad donde los puestos en el mercado laboral para las mujeres son más amplios, sucede que las mujeres van a trabajar y los hombres se quedan a sus hijos en casa, o ambos trabajan para complementar los ingresos familiares, mientras los niños están en la guardería o en la escuela.

La historia de las mujeres de la frontera debe escucharse más allá de la retórica de victimización, prejuicio y opresión. Su itinerario de vida es emblemático para todos y todas porque reclaman igualdad, independencia económica, libertad de elección y el derecho a construir su propia vida y ser protagonistas en la construcción de una sociedad más fraterna, igualitaria e inclusiva.

Referencias bibliográficas

BONORA, Nadia. Donne migranti, protagoniste attive nei processi di trasformazione. Ricerche di Pedagogia e Didattica. *Journal of Theories and Research in Education*, v. 6, n.1, p. 1-14, 2011.

BOTEGA, Tuila; DUTRA, Delia; CUNHA, Igor B. (Orgs.), *Movilidad en la frontera Tijuana como espacio de (re)construcción de la vida*. Brasilia: CSEM, 2020.

BULLINGER, W.; LACUEVA, F. *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*. Barcelona: CLIE, 1985.

CARDASCIA, Guillaume. L'adoption Matrimoniale à Babylone et à Nuzi. *Revue historique de droit et français étranger*, n. 36, p. 1-16, 1959.

CHAVES DIAS, Elizangela. *A vida de Sara e o cumprimento da Promessa Aliança: exegese narrativa de Gn 23,1-20*. Tesis de doctorado. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CLAASSENS, Juliana. Give us a portion among our father's brothers: The Daughters of Zelophehad, land, and the quest for human dignity. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 37, n. 3, p. 319-337, 2013.

COCCO, Francesco. *Woman in the Wilderness: The "Female Legislation" of the Book of Numbers*, Tubingen: Mohr Siebeck, 2020.

DIVISÃO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UM DESA). 28.09.2021. Disponible en: <<https://www.migrationdataportal.org/themes/gender-and-migration> >. *Portal de dados de migração*. Acceso en 11.11.2021.

EMBRY, Brad. Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 41, n. 1, p. 31-44, 2016.

FERRARI, Monica. Il ruolo sociale ed economico delle donne migranti, protagoniste invisibili nel processo di integrazione. In: LORENZIN, Stefania; BONORA, Nadia (a cura di). *Donne tra contesti di origine e migrazione, Inchiesta*. Bari: Dedalo, 2008, p.18-21.

KISLEV, Itamar. Numbers 36,1-12: Innovation and Interpretation. *ZAW*, n. 122, p. 249-258, 2010.

PARADISE, Jonathan. A Daughter and Her Father's Property at Nuzi. *Journal of Cuneiform Studies*, v. 32, n. 4, p. 189-207, 1980.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA. Documento Finale del VII Congresso Mondiale della Pastorale dei Migranti. Roma, 17 – 21 novembre 2014, p. 1-6, n. 12.

SABBADINI, Linda Laura. Il ruolo decisivo delle donne nelle migrazioni. 19.06.2019. Disponible en: <<http://www.lastampa>.

it/2017/07/31/cultura/il-ruolo-decisivo-delle-donne-nelle-migrazioni-lgaPPjRn22mx8iyQPivC3O/pagina.html> . Acceso en 11.11.2021.

SABO, Peter J. Moabite women, Transjordanian women, and incest and exogamy: The gendered dimensions of boundaries in the Hebrew Bible. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 45, n. 1, p. 93-110, 2020.

SHEMESH, YAEL. A gender perspective on the daughters of Zelophehad: Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash. *Biblical Interpretation*, v. 15, n. 1, p. 81-95, 2007.

SIFRE TO NUMBERS. And the Lord said to Moses. In: J. NEUSNER (Ed.). *The Components of the Rabbinic Documents, XII, part four*. Adanta: Scholars Press, 1998, p. 234 -350.

SKA, J -L. *Antigo Testamento: 2. Temi e letture*. Bologna: EDB, 2016.

_____. El libro del Éxodo: aspectos fundamentales y cuestiones abiertas. *Nouvelle Revue Théologique*, n. 113, p. 353-373, 2011.

TAL LAN. The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance: The Biblical Injunction and Its Outcome. In: BRENNER, Athalya (Ed.). *A Feminist Companion to the Bible: Exodus to Deuteronomy*. [lugar desconocido]: Sheffield Academic Press, 2000, p. 176-186.

TUCKER JR, W. Dennis. Women in the Old Testament: Issues of authority, power and justice. *The Expository Times*, v. 119, n. 10, p. 481-486, 2008.

ULRICH, Dean R. The Framing Function on the Narratives about Zelophehad's Daughters. *JETS*, v. 41, n. 4, p. 531-532, 1998.

5



LOS CAMINOS DE LA SUPERVIVENCIA EN UN MUNDO SIN MUROS

Luiz Alexandre Solano Rossi

Introducción

Mi objetivo en este capítulo es leer la historia de los personajes Noemí y Rut a partir del movimiento de migración presente en el libro. Una migración que se presenta como tragedia e inevitable, tanto por causa del hambre que asola la región de Belén, como por cuenta de las redes de protección y de solidaridad que se encuentran desgarradas, revelando que la migración es siempre una ruptura dolorosa. Asociada a la migración, habría que añadir palabras fuertes como inestabilidad, inseguridad, pobreza, marginación, desesperación, inseguridad alimentaria, pero también la búsqueda de la dignidad y la paz. Luza (2021, p. 27) hace una importante observación al afirmar que el “libro de Rut gira en torno a la emigración de una familia de Belén a Moab y de vuelta a Belén”.

La resistencia, resiliencia y esfuerzos de dos mujeres –Noemí y Rut– conducen a la superación y supervivencia en una tierra extraña, garantizando así la continuidad de la vida. La búsqueda de la movilidad de dos mujeres que luchan por sobrevivir y se han topado con los muros que necesitan ser derribados deja la clara impresión de que la sociedad se encuentra artificialmente construida a partir de los conceptos de centro y periferia, que son inhibidores de la movilidad.

Los conceptos de centro y periferia que utilizo pueden ser entendidos como un esquema inherentemente especial en su organización al dar primacía al centro en detrimento de la periferia. Consisten en un límite muy preciso sobre lo que pertenece a lo que está dentro, en cuanto a lo que está fuera (Tebeș, 2008). La base especial proporciona una estructura cognitiva capaz de clasificar la distancia conceptual y de percepción, orientando del más lejano al más cercano, y del menos importante al importante. En el esquema centro-periferia, el centro es la concentración de lo esencial, de lo aceptable, de lo apropiado y de lo sagrado, mientras que lo insignificante, ofensivo, lo sobrante e impuro es empujado hacia la periferia (Liverani, 1990, p. 34). La demarcación, sin embargo, no es solo espacial, como si muros invisibles delimitaran un espacio del otro. La demarcación alcanza de forma inexorable los cuerpos de aquellos que viven en esos espacios. Aquellos y aquellas que viven en las periferias llevan en sus cuerpos, como si fueran tatuajes sociales, las inapropiaciones de las cuales son constituidos y que les recuerdan, diariamente, de su eterno estado de interiorización.

Personas que viven en la periferia no pertenecen al círculo interno y, por lo tanto, son consideradas inferiores (siempre en un proceso que las lleva a la inferiorización). Por cuenta de eso, vivir en la periferia genera un sentimiento de inseguridad, porque el centro está asociado con la armonía y la periferia con caos (Liverani, 1990, p. 41), como si las palabras creadoras dichas por Dios ante el caos primordial (Génesis 1) jamás hubieran alcanzado las periferias del mundo. Como toda sociedad tiene un centro, ser miembro de una sociedad –en un sentido más amplio del sentido ecológico de estar situado en el límite de un territorio y de un medio afectado por otras personas localizadas en el mismo territorio– tiene que ver con la relación con esa zona central. Parece claro que, en ese sentido, la construcción identitaria se encuentra vinculada única y exclusivamente a una realidad espacial artificialmente construida para atender las demandas de los grupos de poder. El centro, por lo tanto, es el orden de los símbolos, valores y creencias, que gobiernan la sociedad; es una estructura de actividades, de papeles y de personas, dentro de una red de instituciones que no tiene lugar para todas y todos. En la periferia, lugar privilegiado de la insatisfacción

derivada de las prácticas de la injusticia y de la discriminación, los grupos que se encuentran en ella sienten con mayor presión la forma concreta del poder desde arriba. Sin embargo, es justamente en el centro del poder que presumiblemente vamos a encontrar a aquellos que apoyan y ratifican el sistema en el cual actúan y controlan.

Por esa razón, utilizo el esquema de centro-periferia como un medio de iluminar e interpretar la realidad. Mientras las personas que viven dentro de los límites del centro aprovechan la vida en toda su riqueza, las personas que viven dentro de la periferia, o en sus fronteras, experimentan la realidad como *mundus inversus*. Pero es exactamente desde el mundo invertido que viene la buena nueva para los pobres. Quizás sea posible decir que el lugar privilegiado del encuentro con Dios, y con el Dios de los emigrantes, es realmente el mundo invertido.

Posiblemente las fronteras necesitarían dejar de ser concebidas como “lugares centrales” o “no lugares” a fin de que, sin muros de separación, fuera posible construir un “nuevo lugar” donde quepan todas y todos.

Creo que el criterio para juzgar la artificialidad de los muros que dividen una sociedad, y que clasifica a los seres humanos en superiores e inferiores, se encuentra en la *Fratelli Tutti*: “La inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos” (69).

1 Un mundo sin muros es posible

Posiblemente el punto de partida para la búsqueda de un mundo en el que las personas no estén cerradas sobre sus propios intereses y prisioneras de sus fronteras, sin importarles la situación del otro que se encuentra en situación de vulnerabilidad, se concrete en la donación al otro, amando, relacionándose, humanizando las relaciones, se auto-humanizando. En la Encíclica *Fratelli Tutti* se puede leer: “amplíemos nuestro círculo, para que demos a nuestra capacidad de amar una dimensión universal capaz de traspasar

todos los prejuicios, todas las barreras históricas o culturales, todos los intereses mezquinos” (83).

Se trata, en realidad, de una comprensión de la realidad desde una perspectiva universal, es decir, todos los seres humanos, sin excepción, son hermanos y hermanas y poseen dignidad simplemente por el hecho de existir. La dignidad, en ese sentido, es intrínseca al ser humano y, por lo tanto, no es dependiente de cualesquiera actos segundos, tales como: origen, religión, poder adquisitivo, instrucción académica etc. Busco una vez más inspiración en el Papa Francisco: “Los migrantes no son considerados suficientemente dignos para participar en la vida social como cualquier otro, y se olvida que tienen la misma dignidad intrínseca de cualquier persona [...] se los considera menos valiosos, menos importantes, menos humanos” (FT, 39).

Las sucesivas olas migratorias ocurridas en los últimos siglos deben entenderse como fruto de acciones colonialistas violentas: desplazamientos, reestructuraciones territoriales, reestructuraciones económicas y políticas que afectan de forma sistémica y endémica la movilidad humana en todo el planeta. Es interesante observar que la movilidad tiene un carácter extremadamente selectivo, es decir, al mismo tiempo que se percibe un escenario de movilidad marcado por la tragedia, la violencia, el hambre y la muerte –que afecta a millones de vulnerables– no se percibe el mismo escenario de movilidad del capital financiero, superando las innumerables barreras a fin de llegar a los espacios periféricos de todo el mundo. Se da la fuerte impresión ya constatada en la *Fratelli Tutti*: “Partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites” (18). Se trata de un verdadero darwinismo social que descarta a todos aquellos que son considerados como sobrantes.

Noemí y Rut caminan con la intención de traspasar las fronteras artificiales que fueron construidas. Las dos mujeres necesitan ser comprendidas como protagonistas de su propia historia, y porque no afirmar que la narrativa de ellas registrada en el libro de Rut nos permite declarar que el migrante es un sujeto social y, por eso, no es posible negarle el derecho de existir y de pensar (FT, 15).

Una historia de mujeres migrantes

En la Biblia hebrea el libro de Rut se encuentra en la división denominada de Escritos y era leído en el día de Pentecostés, la llamada fiesta de la cosecha, en la que se celebraba el don de la ley. Sin embargo, en la Biblia cristiana se encuentra entre los llamados Libros Históricos, porque narra una historia del tiempo de los jueces y explica el origen del rey David. Aunque en su inicio el libro haga referencia al “tiempo de los jueces”, muy posiblemente fue escrito alrededor del año 450 a.C., es decir, después del fin del exilio de Babilonia.

El libro de Rut deja transparentar en su narrativa una situación de conflicto en que el pueblo vivía. La situación conflictiva podría ser así percibida en el análisis de Marques:

La historia de Rut evoca memorias sobre la trayectoria del pueblo judío. Al principio registra una situación de hambruna en Judá. Algunas familias que poseían recursos emigraron a países vecinos. Una de ellas estaba compuesta por la pareja formada por Elimélek y Noemí y sus dos hijos; ellos fueron a Moab, donde se establecieron como residentes extranjeros, con derechos y privilegios. Sin embargo, después de cierto tiempo Elimélek murió. Los hijos se casaron con mujeres de la región y, poco después, también fallecieron, dejando tres mujeres viudas. Noemí, ya anciana y en tierra extranjera, se hizo responsable de la familia (2009, p. 67).

Sin embargo, es necesario tener conciencia de que los conflictos aparecen entre líneas y, por eso, es necesario localizarlos y unirlos:

- a) Los problemas del pueblo que se presentan como hambre (“hubo hambre en el país” – 1,1), migración (“y se pusieron en camino, para volver a la tierra de Judá” – 1,7), imposibilidad de una viuda sin hijos mantener su tierra (“Noemí, que ha vuelto de los campos de Moab, vende la parcela de campo de nuestro hermano Elimélek” – 4,3);

- b) La sociedad retratada en el libro era una sociedad agraria (1,22). La tierra era objeto de negocios y, así, podía ser comprada o vendida (4,3);
- c) La célula básica de esta sociedad era el clan, es decir, la gran familia patriarcal. Pero, al parecer, el clan no funcionaba como debía y pasaba por un proceso de desintegración. En consecuencia, no favorecía el compartir y la fraternidad y mucho menos defendía los derechos de cada uno de sus miembros. Las consecuencias de tan fuerte desintegración pueden ser así observadas: había pobres y ricos en el mismo clan (3,10); había grandes (2,3) y pequeños (4,3) propietarios de tierra, siendo que los pequeños eran obligados a vender sus tierras cuando estaban en precariedad; había pobres, viudas y extranjeros que, para poder vivir, recurrían al derecho que les correspondía por ley de espigar en la tierra de los otros (2,2). Sin embargo, el ejercicio de este derecho dependía en gran medida del favor o de la simpatía del propietario de la tierra.

Se percibe que la situación era demasiado complicada. Pero dos problemas eran básicos y estaban en el origen de los otros: a) el problema de la tierra. Algunas personas perdían lo poco de tierra que tenían, en detrimento de otras que aumentaban sus latifundios; b) el problema de la familia, pues con la desintegración del clan, las familias quedaban sin defensa, eran obligadas a emigrar en épocas de hambre y también eran incapaces de defender la posesión de su tierra. La tierra es un tema central en las Sagradas Escrituras. Y cuando se habla en tierra, estamos ante una afirmación histórica, tangible y en la que se construye la vida.

La tierra es fuente de vida para los campesinos que se relacionan con ella, así como fuente primera y última de supervivencia. Indica, por tanto, no solo un registro histórico y una pertenencia a la historia, sino que, en consecuencia, produce una teología en la que la tierra se presenta y se afirma como don de Dios y, por eso mismo, no negociable. Sin embargo, la tierra como don de Dios no resiste a velocidad que es impuesta por el poder político

y económico. Se cambia, con el advenimiento de la monarquía, no solo la relación económica con la tierra, sino también su color teológico que la acercaba a Dios. Schwantes (1990, p. 7) subraya la importancia teológica de la tierra en la Biblia:

El tema de la tierra está en todo de la Biblia. Marca cada una de sus páginas, de sus historias. El éxodo de los hebreos de Egipto –este evento central en el Antiguo Testamento– es una forma de lucha por la tierra. La crucifixión de Jesús de Nazaret –este acontecimiento principal del Nuevo Testamento– expresa la lucha por la tierra. Afirma el terror de los dueños del templo, de las tierras y del imperio contra los empobrecidos, las mujeres, los enfermos, los niños.

La tierra en la Biblia trae un sentido de lugar porque en ella se encuentra una categoría primaria de la fe. Después de todo, en ella podemos encontrar significados históricos que guían el proyecto a ser vivido. Lugar de vida y de liberación, en la tierra se respira la libertad y la autonomía de aquellos que en ella viven. El pueblo de Dios es, por tanto, un pueblo de la tierra. Un pueblo llamado a vivir el proyecto de Dios de forma bien localizable. Hay, en ese sentido, la valorización de la historia y el deseo de vivirla bien. La alienación, en ese momento, no se presenta como una opción. En la historia, y desde la tierra, se vive el proyecto de Dios y sus relaciones interpersonales inclusivas, solidarias y fraternas. Así, si la tierra es don de Dios, residir en una tierra controlada por otra persona, puede ser considerado, vivir una existencia problemática.

En palabras de Brueggemann (1986, p. 73):

La tierra, para Israel, es un don. Un don de Yahveh, que vincula a Israel en nuevos modos con el dador. Israel estaba seguro de que no aceptaba la tierra ni por el poder, ni por estrategia, sino porque Yahveh había dicho una palabra y había actuado para mantener la palabra.

Así, es posible afirmar que la tierra no era comprendida como un objeto para ser tomado y ocupado. Con la tierra se construía y se

constituía una relación. Por eso la tierra como don, es decir, como regalo, es contrastada en el texto bíblico con la tierra que genera violencia y coacción. La tierra que genera violencia es, justamente, la negación del proyecto de Dios.

También hay en las narrativas del libro de Rut una geografía pedagógica que siempre lleva al lector al centro de la historia. En todos los capítulos el retorno es para la tierra, la casa, la familia. Veamos solo dos ejemplos: a) Rut sale de casa junto con Noemí (3,3), va hasta el terrero y, al final, vuelve para la casa de Noemí (3,6); b) Booz sale de casa y va hasta la puerta de la ciudad (4,1) y, al final, vuelve a la casa (4,11-12). Las personas siempre vuelven al punto de partida. Se trata de una geografía que recuerda el pan, la tierra y la familia. Hay un movimiento de migración muy claro en el libro de Rut que se caracteriza como un movimiento en defensa de la tierra, de la descendencia y del alimento. El migrante, por lo tanto, se pone en movimiento para asumir su autonomía y presentarse como sujeto social y político de su propia historia.

Se trata, posiblemente, de una imagen instigadora del pueblo migrante, de ayer como de hoy, es decir, pueblo hambriento, sin pan; pueblo errante, sin tierra; pueblo disperso, sin familia y sin futuro. Sin embargo, es a partir de esa situación de muerte que la vida va a brotar. La tierra parece seca, pero si miramos con cuidado, veremos que tiene agua por debajo y, por lo tanto, encontramos señal de vida. Lo diferente jamás puede ser considerado un intruso, como si fuera un cuerpo extraño a la sociedad. Por el contrario, debería extenderse a él un gesto de amor que traspasa las barreras geográficas. La percepción de Gide (2021, p. 20) nos ayuda a reflexionar bien:

Se destaca, en primer lugar, el desafío de las fronteras y el problema de la migración, que debería ser enfrentado con la ampliación del concepto de ciudadanía, basándolo en la igualdad de los derechos y deberes, sin prestarse a usos discriminatorios. Los migrantes necesitan ser acogidos como don, pues pueden contribuir con los valores de su cultura, al mismo tiempo que acogen los valores de la cultura que los acoge.

Resumiendo las informaciones presentes en las narrativas del libro de Rut, se percibe una situación de muerte: el hambre fuerza a toda una familia a emigrar hacia una tierra extranjera; el marido muere; los dos hijos se casan con mujeres extranjeras y, posteriormente, mueren y, al final, queda la mujer sin marido y sin hijos, con dos nueras, fuera de casa y en una tierra extranjera.

3 Deseos infinitos que niegan la realidad

Cuando la vida está desestructurada hay que tomar acción. Aquellos que temen permanecer parados e indiferentes, son atropellados por las situaciones que contradicen la vida. Amar, cuidar y solidarizarse con el otro son condiciones básicas de existencia en comunidad. Sin embargo, la tendencia del ser humano –y por qué no hablar de la tendencia de la sociedad contemporánea– va en dirección diametralmente opuesta. Nos concentramos mucho más en nuestras necesidades y/o deseos que en ver a alguien que vive sub humanamente; crea una especie de molestia y verdadera perturbación porque no se desea llenar el tiempo propio y caro con la culpa de los problemas ajenos.

El pensamiento económico neoliberal contemporáneo está basado en el concepto de deseos y no de necesidades. Por eso, lo que motivaría el consumo no sería la búsqueda del bienestar, sino la posibilidad de vencer a un competidor, es decir, en las relaciones delimitadas por el mercado, el otro es transformado en un sujeto a ser vencido y, por lo tanto, un enemigo. En cierto modo, en una era de excesos como la que estamos viviendo, el dinero no satisface a las personas. Se vive una época en que se supone que el ser humano no tiene necesidades, sino únicamente deseos. Así, la discusión deja de ser acerca de las necesidades básicas y diarias de la supervivencia y pasa para consideraciones subjetivas. El sueño de vivir con calidad, que implica una superación de una vida de carencia, sufrimiento y caos, es rebajado al deseo de posesión de mercancías y del cumplimiento de los patrones de consumo que imponen la propia sociedad de consumo y el mercado. David Lyon (1998, p. 88) observa al respecto:

La televisión y la cultura de consumo pertenecen a la misma clase, aunque es un error atribuir a la primera un simple estado causal. Han crecido simbióticamente desde la Segunda Guerra Mundial. Como Baudrillard sugiere, el posmoderno se separa de lo moderno cuando la producción de demanda –de los consumidores– se vuelve central. Y la TV tiene todo que ver con la producción de necesidades y de deseos, la movilización del deseo y de la fantasía, de la política de distracción. Los objetos de consumo son en realidad un sistema de señales que diferencia a la población.

La sociedad denominada insatisfecha es un espacio geográfico donde impera el dogma de lo que es útil y, por eso, un espacio donde los órdenes sociales y las personas se han vuelto contingentes. Así, el hombre y la mujer pueden existir como también no existir, conforme a su patrón de utilidad, siempre que las relaciones de reciprocidad pasen a dar lugar a las relaciones de exclusión de la vida social, es decir, cuando el mercado pasa a ser visto como una institución social reguladora de las demás relaciones. En consecuencia, relega a la marginalización las relaciones de reciprocidad y/o de solidaridad.

Rossi (2002), en ese sentido, afirma que la vida cotidiana pasó a ser llenada en todos sus espacios por el mercado y, por cuenta de eso, la producción dejó de ser regida por las necesidades humanas y pasó a ser regida por los deseos insaciables del mercado. Sin embargo, se hace necesario un análisis más cercano de los términos que estamos utilizando: deseos y necesidades, pues hay una relación intrínseca entre ellos. ¿Compartirían deseos y necesidades del mismo campo semántico?

Julio de Santa Ana buscó historiar la génesis de la satisfacción de los deseos y de las necesidades. Dice él que de los siglos XII al XIX fue una época en que el espíritu burgués buscó la autonomía y, por lo tanto, acabó por posicionarse contrariamente al estilo de vida que se repetía incansablemente y que llevaba al individuo a contentarse en ganar lo necesario para sobrevivir. No obstante, el burgués pasó a buscar esa superación. No importaba solamente vivir, sería necesario vivir bien:

formada bajo las enseñanzas del calvinismo, la burguesía holandesa se notabilizó inicialmente por su austeridad. Al percibir que tenía el poder del dinero, la fuerza de la riqueza sustituyó la contención por la extravagancia, disponiéndose a pagar fortunas, por ejemplo, para importar de Turquía los primeros tulipanes (Ana, 1989, p. 79).

El consumismo adquiere una condición social completamente nueva. Pero ¿cuáles son las posibles consecuencias para estilos de vida, o para valores como solidaridad, identidad o esperanza? ¿Estaríamos, de hecho, sucumbidos e inmersos en una sociedad de consumo, donde todo es exhibición, espectáculo y la imagen pública es absoluta? El consumismo y el consumo indican que, de hecho, somos lo que consumimos (aquello que podemos comprar).

Al comentar este tema, Jung Mo Sung nos muestra que “las teorías económicas liberales y neoliberales y la producción de las empresas privadas están pensadas en términos de satisfacción de los deseos de los consumidores”; y añade: “solo que estos deseos se presentan también como necesidades” (1998, p. 48). La confusión, por tanto, se instala precisamente porque se apaga el concepto de necesidades humanas. Las necesidades –tales como comida, bebida, hogar, salud– dejan de ser discutidas y analizadas. La realidad objetiva y concreta abre espacio y da lugar a la producción de deseos ilimitados.

4 La solidaridad marca la diferencia

La situación de Noemí, Rut y Orpá no es realmente buena y, podríamos decir, una situación marcada por la tragedia recurrente: son viudas, pobres y marginadas. Y frente a la tragedia que se hace presente, es necesaria una actitud que, en la narrativa bíblica, surge con fuerza en una palabra que ocurre doce veces. Se trata de la palabra “volver” que en hebreo (*shub*) significa volver al lugar de donde se partió. ¿Pero volver a dónde?

Para Rut y Orpá volver significaba regresar a la casa de la madre y permanecer en Moab. Y para Noemí significaba salir de Moab y regresar a su tierra natal en busca de Dios y de pan. Según

Luza (2021, p. 28), “volver” significa “rehacer el pacto con Dios, buscar una vida mejor y garantizar la descendencia”.

Pero no basta con pensar en volver. Noemí permaneció en Moab durante diez años y solo después de ese período es que el “volver” encontró eco en su corazón. Cuando te detienes, la vida no cambia.

Después de diez años Noemí se levanta (1,6). Finalmente, dejó atrás el letargo y comenzó a caminar, iniciando la reconstrucción de su vida y de su futuro. Se percibe por el texto que el cambio que la hizo volver fue provocado por la buena noticia recibida, o sea, “Yahveh había visitado a su Pueblo y led aba pan” (1,6).

La expresión “Dios visitó a su pueblo” es de mucha importancia en el Antiguo Testamento y, posiblemente, recordaba la liberación de Egipto –“El Pueblo creyó, y al oír que Yahveh había visitado a los israelitas y había visto su aflicción, se postraron y adoraron” (Ex 4,31). Es como si dijéramos que un nuevo éxodo estaba surgiendo, porque Dios sigue visitando y ofreciendo liberación a los más débiles, pobres y vulnerables.

De esta forma, se percibe que la fe en Dios y el deseo de pan, cuando ligados entre sí, hacen que el pueblo se levante e inicie la caminata. La noción de solidaridad es fundamental para comprender el libro de Rut. La percepción de Luza (2021, p. 27) es lapidaria: “El libro propone la solidaridad, la recuperación de la familia y del clan como elementos básicos en la reconstrucción del país”.

5 Pésimas calificaciones

Las tres mujeres que inician la caminata no poseen buenas calificaciones. Podríamos incluso cuestionar lo que estarían haciendo en la Biblia. Después de todo, solo Noemí pertenece al pueblo de Dios y las otras dos –Rut y Orpá– son extranjeras y poseen otra religión. No podemos dejar pasar desapercibido que Moab era el principal enemigo de Israel en el lado este del Jordán (Nm 22,1–24,5). ¡Además, eran personas sin voz y sin tiempo en la sociedad de aquel tiempo, pues eran pobres, viudas, extranjeras y

mujeres! Noemí, por ejemplo, puede ser pensada como la imagen de un pueblo sufrido pues, según Luza (2021, p. 29), ella es “una mujer sin hijos, sin futuro y sin heredero”. E Marques (2009, p. 67) refuerza la cuestión:

En una sociedad patriarcal, la supervivencia de una mujer viuda y sin hijos era difícil. La situación se complicaba, pues, eran dos mujeres y una de ellas extranjera. La presencia de Rut ni siquiera fue notada por las mujeres. Además de ser viuda y sin hijos, era moabita, un pueblo que era hostilizado por los judíos (Dt 23,4).

Un grupo pequeño que podría ser completamente descalificado. Difícilmente alguien se uniría a ellas para iniciar la reconstrucción de un pueblo o de un proyecto de vida. ¿Quién osaría? ¡Solo Dios! El grupo puede ser pequeño y débil, pero está el cemento que los une y les da fuerza, es decir, la pobreza, la vulnerabilidad y el deseo de estar donde Dios hace la visita a su pueblo. Así, a partir de los débiles y marginados comienza la acción del pueblo así como de Dios mismo.

Pero en la caminata hacia la reconstrucción del pueblo y de la vida hay obstáculos. No todo es un lecho de rosas y un cielo limpio. Frente a las crisis que infunden miedo, la voluntad de desistir es grande. El miedo es el mayor enemigo en la lucha por la reconstrucción de la vida.

Y Noemí advierte a las dos nueras de las posibles espinas. La propia compañía de Noemí ya es un indicativo de un futuro sin marido y sin hijos (1,1). Si las nueras dejan de caminar en los pasos de Noemí, posiblemente ellas tendrán casa, descanso y marido (1,9). Será necesario decidir y hacer una elección: ¿la comodidad de la casa de los padres o la osadía de caminar con fe!

Aunque Noemí vislumbra la posible llegada de la noche oscura del alma, orienta de forma clara a las nueras, ella misma vive confusa. Se considera una mujer fracasada, incapaz de resolver el problema de sus nueras (1,11-13). Considera que la mano de Dios pesa sobre ella y que es Dios quien la hace sufrir tanto (1,21).

Sin embargo, a pesar de todas las crisis internas y externas, Noemí continúa caminando. ¿De dónde viene tanta fuerza y resiliencia? Es que la esperanza de Noemí está basada en una fe que ve en la oscuridad. Yahvé, el Dios de Noemí, es mayor que los problemas de Noemí. Por eso ella no desiste de la lucha y genera esperanza mientras camina, a pesar de las crisis.

La marcha para la reconstrucción del pueblo es dura y exigente. Y el grupo que ya era reducido sufre una baja. Orpá, que significa “espalda”, decide seguir otro proyecto. Ella opta por la casa de los padres y así da la espalda al proyecto de Dios, abandonando a Noemí y Rut. Y Rut, que significa “amiga”, por su parte, permanece junto a Noemí. Literalmente, podemos decir que Rut quedó aferrada a Noemí y al proyecto de Dios. Rut hizo una elección y corre el riesgo de quedarse sin marido, sin hijo, sin descanso, sin casa y sin pan.

Tres mujeres inician la caminata. Una da la espalda y otra es amiga. Rut está determinada a resistir en medio del dolor y de nada sirve que Noemí insista para que ella desista: “Donde tú vayas, yo iré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16). El compromiso de Rut es radical en todos los sentidos. Realmente ella está pegada a Noemí, a su pueblo y a su Dios.

La decisión de Rut, ella misma fragilizada por la tragedia de la vida, nos remite a una hermosa percepción del Papa Francisco en su encíclica *Fratelli Tutti*: “Nos hace falta reconocer la tentación que nos circunda de desentendernos de los demás; especialmente de los más débiles. Digámoslo, hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles” (n. 64). Y añade que es posible reconocer los síntomas de una sociedad enferma cuando “busca construirse de espaldas al dolor” (n. 65). El miedo no tuvo la última palabra en la vida de Rut y, precisamente por eso, él no privó a Rut del deseo y de la capacidad de encontrar al otro y, de hecho, de encontrarse desde el momento en que se encontró con Noemí.

Iniciada en los campos de Moab, la vuelta de las dos viudas en busca de Dios y de pan termina con la llegada a Belén –la casa del pan– al comienzo de la cosecha, un tiempo de abundancia, de

promesa y de pan. La espiritualidad de resistencia y de la búsqueda de supervivencia gana espacio en la vida de las dos mujeres. Ellas no piensan la espiritualidad desvinculada del suelo de la vida y, por eso, es posible decir que la fe posee una dimensión pública. Se trata, por tanto, de una espiritualidad encarnada y que responde a las grandes y complejas cuestiones de la realidad que, habitualmente, se presenta en forma de tragedia para el pueblo pobre.

6 Derecho de los pobres

Al principio vemos a Rut recogiendo lo que sobra de la cosecha. Esto era posible en la época, porque recoger las sobras de la cosecha era un derecho de los pobres y de los extranjeros. De hecho, era un derecho que mantenía vivo el ideal de la alianza –“no debería haber ningún pobre junto a ti, porque Yahveh te otorgará su bendición en la tierra que Yahveh tu Dios te da en herencia para que la poseas” (Dt 15,4). También es importante recordar lo que la ley decía: “Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas en él olvidada una gavilla, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda” (Dt 24,19). Luza (2021, p. 29) hace la siguiente complementación:

Los pobres tenían derecho a la ley del espigar, dependiendo de la buena voluntad del dueño del campo. La ley del espigar permitía a los pobres –migrantes, extranjeros, huérfanos y viudas– cosechar las sobras en los campos, para que así no les faltara comida en la mesa.

Rut conocía su derecho de pobre e hizo uso de él (“déjame ir al campo a espigar” 2,2). Debemos darnos cuenta de que era un derecho dado por Dios mismo a todos aquellos que vivían de forma subhumana. ¡Los pobres tienen derechos! De esa forma, a partir del derecho de los pobres, sería posible cuestionar y anular cualquier posibilidad que ratificase que “fuera del mercado no hay salvación”. Es necesario afirmar y reafirmar diariamente que la dignidad del ser humano es innegociable y no puede someterse a los criterios de libertad y eficiencia del mercado. Creo que no

es posible sobrevalorar las libertades denominadas individuales y dejar de lado la situación de los más frágiles de una sociedad.

El libro de Rut nació de los grupos que se organizaron para sobrevivir ante días malos. Y una de las estrategias para la supervivencia era la relectura y actualización de las antiguas leyes, como la de la respiga, la del rescate y la del levirato. El objetivo era proteger a las mujeres extranjeras, defendiendo la justicia y la solidaridad como valores fundamentales de la reconstrucción del pueblo. Las dos primeras leyes protegían a las personas pobres; la ley del rescate impedía también que las tierras cambiaran de dueño y la ley del levirato impedía que las familias desaparecieran por falta de descendientes.

7 Booz, el juez esperado

Mientras Rut recoge las sobras (y el pueblo pobre siempre vive de las sobras), Booz aparecerá como alguien que es fiel al ideal de la alianza. Él respeta el derecho de los pobres y permite que Rut recoja espigas (2,8-9), acoge a la viuda extranjera (2,10-12) e incluso llega a compartir con ella sus bienes (2,14-16). Booz entra en la historia como si fuera el juez esperado. Marques es precisa en la explicación:

El aviso de Booz revela que las mujeres y los hombres, con funciones diferentes, trabajan juntos en el campo. Y deja entrever que ellas eran blanco de violencia. Booz acoge a Rut y le garantiza agua y protección. Demostrando gratitud, “Cayó ella sobre su rostro y se postró en tierra y le dijo: ¿Cómo he hallado gracia a tus ojos para que te fijes en mí, que no soy más que una extranjera?” (Rut 2,10). Rut se presenta como una *nokrî*, expresión que designa a alguien con una posición social inferior a la de *ger* –residente extranjero. Ningún derecho estaba asegurado para el *nokrî*, ni siquiera la residencia (2009, p. 68).

Sin embargo, Booz, al ver a Rut cosechando espigas, hace una pregunta que revela algo de la sociedad de la época: “¿De quién es esta muchacha?” (2,5). Una pregunta que revela la situación inferior

a la que la mujer había sido reducida. Aparece como propiedad de alguien y no como teniendo valor en sí misma. El análisis de Luza (2021, p. 29) facilita la comprensión:

Booz desea saber más acerca de la muchacha que está espigando en sus campos. Él no pregunta “quién es”, sino “de quién es”. Ese “de quién” o “a quién pertenece” (Rut 2,5) revela que en Oriente la mujer pertenecía a alguien: padre, marido, hermano o señor. Ella era propiedad de alguien. Rut encuentra en Booz un hombre comprensivo que le da permiso para quedarse con sus empleadas. La protege y la trata de forma especial. El versículo 2,22 da a entender que las mujeres que espigaban podían sufrir algún tipo de violencia física, verbal o sexual. Por eso, la alerta de Noemí para con Rut.

Booz entra en escena para resolver el problema del pueblo. Por su fuerza el problema sería resuelto. ¿Pero qué problemas? Él va a dar pan al pobre (2,14-17), va a garantizar la posesión de la tierra a la familia de Noemí (4,9-10) y va a engendrar un hijo (4,13). La acción de Booz, en estos casos, recuerda la acción de Yahvé, el Dios del pueblo. Era la esperanza y un futuro todo nuevo lo que se anunciaba.

La narración del libro de Rut concluye presentando el reverso de la medalla: el nacimiento de un niño que nace de la voluntad de dos viudas pobres de volver a la tierra nace de la voluntad de buscar pan y de sobrevivir. Un niño que encarna las esperanzas de todo un pueblo pobre. Por eso, quien da el nombre al niño no es la familia –Booz, Rut o Noemí– sino, sí, el pueblo de la calle “Las vecinas le pusieron un nombre diciendo: Le ha nacido un hijo a Noemí y le llamaron Obed” (4,17).

Obed significa siervo, un niño que nació de servidoras del pueblo. Nació de Rut que sirvió a Noemí; nació de Booz que sirvió a las viudas. Él nació para servir. Servir al pueblo para que todos tengan pan, familia y tierra. Nació de mujer pobre y migrante, engendrado en las entrañas del pueblo.

Dios estaba al lado de Noemí y Rut en la dura caminata que hicieron. Lo que las orientaba para no perder el rumbo, como una brújula, era: el deseo de pan en medio del hambre, la falta de familia para protegerse unos a otros y la posesión de la tierra como derecho de todos los pobres.

Consideraciones finales

Quizás el gran desafío que nos corresponde sería el de promover la migración no de personas, sino de recursos para los pueblos hambrientos y desplazados. Por eso, es saludable recuperar las palabras de Juan Pablo II cuando afirmó:

Sobre todo será necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres –personas y pueblos– como un fardo o como molestos e importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido. La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera (CA, p. 28).

El Papa Francisco, en la *Fratelli Tutti*, nos indica cuatro verbos y, por lo tanto, acciones necesarias con relación a los migrantes: “Nuestros esfuerzos ante las personas migrantes que llegan pueden resumirse en cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar” (n. 129). ¿Y por qué no decir que la teología bíblica nos autoriza a afirmar que Dios es el primero que migra dentro de un mundo que es pobre, dividido y marcado por la violencia? Desde el lugar más oscuro de la historia, la esclavitud de Egipto, el Dios migrante y de la vida desea revelar esperanza para todos los que experimentan el dolor como alimento diario.

Al desplazarse de los cielos y revelarse a los esclavos vulnerables en Egipto (Ex 3,7-10), la teología bíblica nos dice que cruzar fronteras es central para la creación de una sociedad más justa: acogiendo, protegiendo, promoviendo e integrando.

Referencias bibliográficas

- ANA, J. de Santa. *O amor e as paixões*. São Paulo: Ed. Santuário, 1989.
- BRUEGGEMANN, Walter. *A terra na Bíblia: dom, desafio e promessa*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GIDE, André. Solidariedade: considerações à luz da encíclica Fratelli Tutti, do Papa Francisco. *Vida Pastoral*, n. 339, p. 17-23, 2021.
- JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Centesimus annus, en el centenario de la Rerum Novarum*, 1991.
- LIVERANI, M. *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* Padova: Sargón, 1990.
- LUZA, Nilo. *Uma introdução aos livros históricos*. São Paulo: Paulus, 2021.
- LYON, D. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- MARQUES, Maria Antonia. Los caminos de sobrevivencia. Una lectura del libro de Rut. *RIBLA*, n. 63/2, p. 68-72, 2009.
- MESTERS, Carlos. *Rute*. Petrópolis: Vozes, 1986
- FRANCISCO. *Fratelli Tutti*. Sobre la fraternidade y la amistad social, 2020.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Messianismo e modernidade*. São Paulo: Paulus, 2002.
- SCHWANTES, Milton. *A terra pertence a Deus*. Belo Horizonte: CEBI, 1990.
- SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TEBES, J.M. Centro y periferia en el mundo antiguo. SBL/UCA, 2008. Disponible en: <<https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/ANEMVol1-Tebes.pdf>>. Acceso en 03.10.2021.

6



INMIGRANTE CON DIOS Una autocomprensión de quien reza en los Salmo

Matthias Grenzer

Introducción

Los Salmos, libro bíblico formado por ciento cincuenta oraciones poéticas, acogen a los personajes del “inmigrante (גֵּר)” (Sal 39,13; 94,6; 119,19; 146,9), del “residente forastero (תּוֹשֵׁב)” (Sal 39,13) y/o del “extranjero (נָכְרִי)” (Sal 69,9), así como la experiencia de “migrar (נָכַר)” (Sal 5,5; 15,1; 61,5; 105,12.23; 120,5). Así, el orante en ellos presente, al dialogar con Dios, apunta doce veces, de forma directa, al ser humano como quien migra y necesita hospedarse en suelo extranjero. Más aún, se trata de una experiencia que, hecha en la propia vida o presenciada en la vida de otras personas, se hace fundamental para la autocomprensión de quien reza en los Salmos y, con eso, para la comprensión más auténtica de Dios.

Se recuerde inicialmente que la Biblia hebrea acoge al ser humano como quien se muda de un lugar a otro. Esto ya se aplica a las narrativas sobre los orígenes de la humanidad en Gn 1–11: véase “la expulsión de la primera pareja del paraíso” (Gn 3,23), Caín, que después de haber matado a su hermano, se convierte

en un errante y fugitivo sobre la tierra (Gn 4,12), “la salvación de la familia de Noé en un barco de rescate” (Gn 8,4) o “la dispersión de la humanidad sobre la faz de la tierra después de la construcción de la torre de Babel” (Gn 11,8), siendo que “Dios, en cada situación, provoca activamente la migración, reaccionando a un comportamiento humano problemático” (Markl, 2020, p. 84). Luego, Israel busca a sus orígenes entre aquellos que necesitan migrar. Así, los patriarcas son presentados como pastores que, en el curso del segundo milenio antes de Cristo, transmigran en el ámbito del Oriente Próximo. De forma ejemplar, Abraham (Gn 11,27–25,10) es un inmigrante bendecido en las tierras de Canaán (Grenzer, 2007). Sin embargo, como este último, los miembros de las cuatro generaciones del clan patriarcal, siempre de nuevo, *migran*. Solo Isaac, en sus migraciones, no sale del espacio geográfico de las tierras de Canaán. Abraham, Jacob y los hijos de Jacob, por su parte, ora se encuentran en Mesopotamia, ora en Egipto, superando distancias de cientos de kilómetros y conviviendo con quienes pertenecen a otras culturas.

También Moisés llega a migrar en diversos momentos de su trayectoria. En Ex 2,15-22, se convierte en *inmigrante* en Madián (Grenzer, 2015). Posteriormente a ese exilio, en Ex 4,18-20, él vuelve, con su familia, a Egipto, una sociedad en conflicto (Grenzer; Suzuki, 2016). Finalmente, lidera la salida de los hebreos de Egipto, es decir, el *éxodo*, narrado en los últimos cuatro libros del Pentateuco. Se trata de un proyecto que resulta en un largo proceso de *migración*. En este caso el Pueblo hebreo, y con él una “muchedumbre abigarrada” (Ex 12,38), sale físicamente de la sociedad opresiva, atraviesa el desierto y llega a la tierra prometida, para allí, en tierras nuevas, construir una sociedad alternativa, más fraterna, más justa y más igualitaria. Además, este mismo pueblo tiene la tarea de no olvidar jamás tales *experiencias migratorias*. Por el contrario, al traer las primicias de los frutos de la tierra al templo, el israelí está llamado a cultivar la memoria de esos orígenes con las siguientes palabras: “Mi padre era un arameo errante” (Dt 26,5).

Más aún, con el *evento del éxodo*, nace un proyecto jurídico que busca transformar tal experiencia migratoria en proyecto de ley. Según el Pentateuco, pues, la liberación de Egipto vista como

resultado de la actuación graciosa del Señor, Dios de Israel, resulta en conjuntos de leyes que, en diversos momentos de la obra literaria, interrumpen las narrativas. Y las formulaciones jurídicas en cuestión revelan cuánto el legislador israelí, en diversos momentos, se preocupa por los *inmigrantes*, siendo que estos últimos, con las viudas y los huérfanos, se convierten en los representantes de todas las personas amenazadas en su supervivencia y, por lo tanto, merecedoras de ayuda. En el caso, la formulación jurídica en Lv 19,33-34 hasta ordena, en forma de un mandamiento de Dios transmitido por Moisés, “amar el inmigrante” (Grenzer, 2017).

Pero la Biblia hebrea no apunta al migrante solo en las narrativas, en las formulaciones jurídicas y/o en los discursos proféticos, siendo que también los profetas, en el curso de la historia, nuevamente, se muestran atentos a las migraciones, deportaciones violentas y/o comportamientos delictivos hacia el inmigrante (Is 14,1; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7.29; Zac 7,10; Mal 3,5). Además, a su vez, el *inmigrante* también forma parte de las *oraciones*. Es decir, al dialogar con Dios, el orante, de forma ejemplar en los Salmos, no se olvida del inmigrante. Por el contrario, quien reza, aparentemente, hasta replantea su relación con Dios a partir de la experiencia de quien migra.

En vista de esta hipótesis, la investigación aquí presentada revisa los Salmos con las siguientes preguntas: (a) ¿Cuáles son las *experiencias migratorias* recordadas en estas oraciones bíblicas? (b) ¿Qué se imagina acerca de la *actitud de Dios* hacia el inmigrante? (c) ¿Cuáles son las consecuencias de estas reflexiones en vista de la *autocomprensión* de quien reza? En fin, se imagina que los modelos sálmicos de fe y de comportamiento continúan ofreciendo una sabiduría impar, capaz de enriquecer, aún hoy, las oraciones de la humanidad y, con ello, las conciencias y los comportamientos de las personas.

1 Experiencias migratorias

El orante en los Salmos llega a acoger diversos momentos marcantes de la historia de su pueblo. Estos, a su vez, involucran experiencias de migración.

1.1 En Canaán

El Sal 105 cultiva la memoria de los patriarcas “Abraham” (v. 9), “Isaac” (v. 9) y “Jacob” (v. 10), recordando cómo estaban acompañados por la “alianza” (v. 8.10), la “palabra” (v. 8) y/o un “juramento” (v. 9) de su Dios. Les valía, en vista de sus migraciones, sobre todo el siguiente dicho divino: “Yo te daré la tierra de Canaán!” (v. 8-11). Se trata, en principio, de la convicción de todos los migrantes: la tierra me es puesta a disposición por Dios, una vez que de ella dependo para sobrevivir; y, si hay en ella moradores nativos, que éstos, entonces, me cedan espacio junto a ellos, desistiendo, con relación a la tierra, de la propiedad exclusiva y/o excluyente.

E consecuencia, al acoger a los patriarcas como personajes paradigmáticos, Sal 105 contempla sus dificultades “en la tierra de Canaán” (v. 11). Eran “mortales de número reducido” (v. 12a), es decir, “solo unos pocos e inmigrantes (׀ַרְבָּנִים)” (v. 12b). Nuevamente, la experiencia de ser minoría es común a quien, como inmigrante, se encuentra en medio de otro pueblo. En el caso de los patriarcas, aparentemente, el Sal 105 apunta a las ciudades-estados de los cananeos en el segundo milenio antes de Cristo, donde los primeros “iban de nación en nación, desde un reino a otro pueblo” (v. 13). Conforme a las narraciones en el libro del Génesis, pues, Abraham, Isaac y Jacob buscan su supervivencia en el campo como quien, cual pastor transmigrante, trabaja con ganado pequeño. Aun así, existe proximidad a los centros urbanos dominados por los cananeos. Más aún, ocurren *intercambios* e *interdependencias*, tanto en vista de la supervivencia de los pastores transmigrantes como para las poblaciones sedentarias en las ciudades fortificadas, que cultivan las tierras próximas. No obstante, por más que productos sean intercambiados y que, después de la cosecha, los animales de los pastores transmigrantes invadan los campos de los urbanos para fertilizarlos, siendo que hasta ocurren casamientos que mezclan las poblaciones diferentes, “los grupos patriarcales” representan “forasteros errantes en la tierra prometida” (Hossfeld, 2004, p. 298).

Ante esta situación de desigualdad, es grande la posibilidad de que ocurran injusticias y violencias. Sobre todo por encontrarse en una situación más vulnerable, el inmigrante puede sufrir con su proximidad al nativo. No obstante, el Sal 105 describe a los patriarcas como sorprendentemente protegidos por su Dios, el cual “no permitió que un ser humano los explotara y que reprendió a reyes por causa de ellos: ‘¡No toquéis a mis ungidos y no maltratéis a mis profetas!’” (v. 14-15). Una vez más, se trata de una esperanza que, con mayor preocupación, es fuertemente cultivada por inmigrantes: tener su *integridad física* garantizada y sentirse protegido contra la explotación y los malos tratos.

Resumiendo: los patriarcas, como inmigrantes en la tierra de Canaán, se convierten en ejemplo de una supervivencia que es resultado de la bendición divina. Para el orante en Sal 105, se trata de una de las “maravillas” realizadas por el Señor, Dios de Israel. En vista de ella, todos reciben la siguiente orden: “Meditad!” (v. 2).

1.2 En Egipto

El mismo Sal 105 acoge otra narrativa migratoria (v. 16-23), esta vez ligada a la historia de José, de sus hermanos y de su padre, Jacob (Gn 37–50). Se presupone que “las alusiones a los patriarcas necesitan ser leídas en vista de su doble significado, bien como referencias a las tradiciones en la Torá, bien como referencias al momento contemporáneo”, es decir, al tiempo en que el Salmo fue compuesto, probablemente el período del “exilio” babilónico y la posterior “restauración” (Berlin, 2008, p. 29).

En cuanto al tema que aquí se aborda, es interesante observar lo que se narra al principio y al final de la estrofa en cuestión. Todo comienza con la mirada en una situación de “hambre”, es decir, un momento en el que no hay “cualquier sustento de pan” (v. 16). He aquí una experiencia repetida en Israel, ya que la falta de lluvia, de modo inmediato, significaba enfrentar una mayor escasez de alimentos. La solución, en principio, era descender a Egipto, donde el río Nilo, con sus aguas abundantes, muchas veces continuaba garantizando la producción de granos en las tierras próximas. En ese sentido, “durante una hambruna en la tierra, Abram desciende a

Egipto para estar allí como inmigrante” (Gn 12,10). Y cuando “siete años de hambre en todos los países” (Gn 41,54), incluso en Egipto, Jacob varias veces envía a sus hijos a Egipto para allí “comprarnos grano” (Gn 42,2; 43,1-2), ya que la política y la administración del “entendido y sabio” José (Gn 41,39) habían garantizado el almacenaje de cereales para ese período de emergencia. Al final, Jacob mismo, con toda su familia, se muda a Egipto (Gn 46,5-7), para allí, en los últimos “diecisiete años” de su vida (Gn 47,28), “hospedarse” y/o “estar como inmigrante” (Gn 47,4). He aquí la narrativa a la que el Sal 105 alude: “Israel entró en Egipto: Jacob se convirtió en inmigrante (נָגַד) en la tierra de Cam” (v. 23).

Es decir, a partir de las narrativas contenidas en sus Sagradas Escrituras, el pueblo de Dios conoce *migraciones* motivadas por la *miseria* (2Re 8,1). Y el Sal 105 acoge tal memoria como algo a ser meditado. Sobrevivir a una crisis en tierras extranjeras, siendo así que se escapa de una situación marcada por la miseria, es hacer experiencia de la providencia divina. Por eso, forma parte de las “maravillas a ser meditadas” (v. 3), a fin de que el lamento sea transformado en “gracias” (v. 1), “canto” y “salmo” (v. 2), “alabanza” y “alegría” (v. 3), apuntando siempre al “SEÑOR” y al “su santo nombre” (v. 3).

1.3 En Mesek y Quedar

“¡Ay de mí, porque me convertí en inmigrante (נָגַדְתִּי) en Mesek, viví junto a las tiendas de Quedar” (Sal 120,5). Así reza el israelita que sube a Jerusalén, para allí, en el santuario, encontrarse con el Señor, Dios de Israel, y, así, estar en comunión con los demás peregrinos y con quien forma parte del mismo pueblo. Es el primero de las quince “cantos de las subidas” (Sal 120–134). Con esto, ya al inicio de sus oraciones, la experiencia migratoria cobra importancia en la fe de los peregrinos israelíes. Por lo demás, precisamente al peregrinar, se comprende siempre de nuevo cuánto espacios geográficos se encuentran acompañados de connotaciones religiosas.

Mirando desde el monte Sión, *Mesek*, como país y/o territorio, se encuentra en el extremo norte, es decir, en el sur de la península anatoliana. Se contempla como “hijo de Jafet” (Gn 10,2; 1Cr 1,5) y, con eso, gana proximidad a la “tierra de Magog”, siendo que el “príncipe” de ella, Gog, es decir, “el representante mítico de los septentrionales pueblos bárbaros” (Dietrich; Arnet, 2013, p. 95), también es la “cabeza de Mesek” (Ez 38,2-3; 39,1). En fin, Mesek no es un Pueblo semita. *Quedar*, por su vez, Pueblo semita contemplado como hijo de Ismael, primogénito de Abraham (Gn 25,13; 1Cr 1,29), “indica una tribu nómada en el desierto arábigo, en el lejano sudeste y/o sur en la entonces visión del mundo de Israel” (Hossfeld, Zenger, 2008, p. 419). Se imagina un pueblo con “poder” (Is 21,16), el cual vive en “tiendas” (Cant 1,5) y/o “sitios” (Is 42,11), formado tanto por “guerreros” que manejan “arcos” (Is 21,16-17) como por “mercaderes” (Ez 27,21), así como dedicado a la cría de “ganado pequeño” (Is 60,7).

Sin embargo, Mesek y Quedar, aunque geográficamente localizables, aparecen con amplias connotaciones simbólicas en el Sal 120. “Estas regiones representan los extremos septentrionales y australes de la experiencia de estar exiliado”, es decir, “estar en peligro y lejos de la presencia salvadora del Señor” (Prinsloo, 2005, p. 462). Además, son asociados con “belicosidad” y “saqueos despreciables” (Crow, 1996, p. 36), que tiene que ver con aquellos que “odian la paz” (v. 6). En fin, “el orante en el Salmo 120”, visto como “personificación del *shalom*” y/o de una “paz” que busca el bienestar general (v. 7), “poéticamente, se ve insertado en un mundo que lo amenaza de forma integral” (Zenger, 2004, p. 102-103).

Resumiendo, quien reza en el Sal 120 recuerda al “inmigrante” (v. 5) como quien, lejos de Siam, se encuentra expuesto a “combates” violentos y actos hostiles (v. 7). Sin embargo, se trata de una imagen que bien ilustra lo que le sucede, aparentemente, dentro de su propia sociedad. No es necesario estar en Mesek o Quedar para confrontarse con el “labio falso” o la “lengua traidora” (v. 2). Justamente esa posibilidad de descubrirse como *inmigrante* entre los suyos es contemplada aún en otros Salmos.

1.4 Junto a los hijos de la madre

En el Sal 69, el orante se describe como alguien de fuera. Ni se guardan más relaciones uterinas, es decir, los lazos por haber nacido del mismo vientre materno. He aquí el lamento de quien en él reza: “Me convertí en un extraño (מֵאֲרָם) para mis hermanos, y un extranjero (זָרָא) para los hijos de mi madre” (v. 9).

Se trata de la única presencia del vocablo “extranjero” en el libro de los Salmos. A diferencia del “inmigrante (גֵּר)”, que es un residente permanente y está integrado en la comunidad religiosa por ser “receptivo a la religión yahvista (Dt 29,10-11; 31,12)”, los “extranjeros”, sin una presencia constante entre los nativos, “no gozan de los mismos privilegios (Dt 15,3)” (Lang, 1998, p. 426). Ellos son sobre todo mercaderes visitantes, siendo que se encuentran protegidos por los ideales de educación y de buenas costumbres, los cuales, en principio, superan las barreras culturales. Por último, en lo que se refiere al *extranjero*, prevalecen las relaciones comerciales. En vista del inmigrante, por su parte, se busca, en principio, la integración en convivencias marcadas por una religiosidad que se preocupa con la supervivencia digna del otro.

Ciertamente, los textos bíblicos insisten en ideas que, solo de forma local, pueden convertirse en prácticas reales y/o convivencias amorosas. Sin embargo, precisamente el idealismo religioso puede convertirse en algo que separa. He aquí la experiencia de vida de quien reza en el Sal 69: “Aunque el orante, en principio, se involucra ejemplarmente en las cosas de Dios y de su casa” (v. 10), “se convierte en objeto de burla y persecución” (v. 8.11-13); “incluso de su propia familia, está completamente aislado” (Oeming, 2010, p. 154). Y, por más que en esta oración bíblica se oiga la voz de un “suplicante que, probablemente, pertenecía a aquellos grupos en la sociedad judaíta que, con celo, hacían campaña para la reconstrucción del templo”, es decir, en el período postexílico en Jerusalén, esta experiencia de vida no se refiere solo al siglo VI antes de Cristo (Groenewald, 2005, p. 138). Por el contrario, los ideales religiosos asumidos con autenticidad y radicalidad provocan *extrañezas* y desconfianzas. Casi de forma inherente,

llevan al creyente a convertirse en un *extranjero* para sus propios hermanos.

Esto vale, en particular, para el contexto en el que ocurren perversidades absurdas, como, por ejemplo, cuando los malhechores “matan a una viuda y a un inmigrante (רַגַּל), asesinan a huérfanos” (Sal 94,6). Son actos violentos contra quien más se encuentra amenazado en su supervivencia. En el caso, la triada de pobres mencionada por el orante llega a representar a todos los necesitados, siendo que éstos, en vez de explotados y tratados con brutalidad, deberían ser blanco de protección social. Sin embargo, quien se propone denunciar ese tipo de crimen y se alzar “contra los malvados” (v. 16) será rápidamente hostilizado, en el sentido de experimentar que los que pervierten “la sangre del inocente” también “se amotinan contra el alma del justo” (v. 21). Así, el *inmigrante y quien quiere hacer justicia al inmigrante* sufren el mismo destino. Por eso, la experiencia migratoria, doblemente, provoca la siguiente pregunta: “¿Quién puede ponerse de pie contra los malhechores?” (v. 16).

2 Experiencias teomigratorias

Por un lado, los Salmos “acompañan la existencia humana” y, con ello, también la experiencia migratoria; por otro, “el Salterio revela la perspectiva de un pueblo que ha experimentado la acción salvífica del SEÑOR”, siendo que los momentos de superación y/o inversión de la miseria “hacen al salmista y/o al pueblo rendir su gran alabanza” (Silveira, 2018, p. 46). Con eso, las *experiencias migratorias* se vuelven *teomigratorias*.

2.1 Dios como guardián de los inmigrantes

El orante en Sal 146 transmite la siguiente comprensión con relación a Dios: “El SEÑOR guarda a los inmigrantes (מְגֹרֵם)” (v. 9). El verbo hebreo se flexiona como participio activo. Por lo tanto, apunta a una acción constante. Es decir, se imagina que Dios siempre se propone cuidar al inmigrante, en el sentido de que éste se encuentre bajo la protección de Dios. Es decir, la actuación del

Señor Dios como “el guardián de la verdad” (v. 6) gana concreción al convertirse en “guardián de los inmigrantes” (v. 9). Y esto dentro de un movimiento mayor, en el sentido de que Dios atiende a las personas como “guardián de las almas de sus fieles” (Sal 97,10), “guardián de los pequeños” (Sal 116,6) y/o “guardián a cuantos le aman” (Sal 145,20). En vista de esto, el orante incluso conoce la importancia de que Dios sea un “guardián que no duerme” (Sal 121,3-4).

Según Sal 146, “el SEÑOR reina para siempre” (v. 10) no solo como quien “hizo los cielos, la tierra y el mar” (v. 6), es decir, como creador de todo, y no solo como “quien hizo el derecho en favor de los explotados” (v. 7), como legislador que, jurídicamente definido en la Torá, ofrece a su pueblo un modelo de justicia que encuentra sus parámetros en aquellos que más se ven amenazados en su supervivencia, pero también como quien, individualmente, practica la justicia al dar “el pan a los hambrientos” (v. 7), al abrir “los ojos a los ciegos” y enderezar “los encorvados” (v. 8) y al “proteger a los inmigrantes y restablecer huérfano y viuda” (v. 9). O sea, de acuerdo con la cultura del antiguo Oriente, él asume “la obligación de un buen rey” en el sentido de garantizar que “los miserables tengan sus derechos respetados” y de “cuidar de la subsistencia digna de ellos” (Hossfeld, Zenger, 2008, p. 821).

En fin, según la historia de la salvación experimentada por Israel y la cultura religiosa de ella nacida, “los inmigrantes se encuentran bajo la protección divina” (Martin-Achard, 1984, p. 410). En vista de esto, el derecho contenido en la Torá contempla al Señor Dios como quien “ama al inmigrante” (Dt 10,18). El profeta, sin embargo, al denunciar los crímenes sociales, ve a Dios como “testigo” contra aquellos que “inclinan el derecho del inmigrante” (Mal 3,5). Y el orante acoge a Dios como “guardián del inmigrante” (Sal 146,9). Más aún, “lo específico de la opción bíblica de ‘opción por los pobres’ se encuentra en la circunstancia de que Dios se propone realizarla a través de su pueblo, buscando una sociedad verdaderamente fraterna” (Braulik, 1986, p. 86). Es decir, Dios también “ama al inmigrante” (Dt 10,18) al ordenar que los miembros de su pueblo “no molestéis” lo inmigrante (Lv 19,33), es

decir, el económicamente más vulnerable, y que lo tengan “como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo” (Lv 19,34).

2.2 Ser inmigrante y/o hospedarse con Dios

Precisamente la fe en el Señor como “guardián del inmigrante” (Sal 146,9), en el sentido de que Dios, en general, se cree como quien protege a quien es más vulnerable e indefenso, provoca una autocomprensión específica de quien reza en los Salmos. Es decir, al mirar la realidad del inmigrante, el orante, en diversos momentos, se entiende como quien es *huésped y/o inmigrante* junto a Dios.

En dos Salmos, esto se hace visible mediante el uso de sustantivos. Por primera vez, esto ocurre cuando el orante, en Sal 39,13, afirma hacia Dios: “Soy un inmigrante (גֵר) junto a ti, un forastero (תושב) como todos mis padres”. Parece ser una respuesta individual a lo que Dios dice a los israelitas en Lv 25,23: “la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí inmigrantes (גֵרִים) y forasteros (תושבֵימ) para mí”. Por segunda vez, la misma identificación ocurre en Sal 119,19, cuando el orante dice: “Un inmigrante soy (גֵר) sobre la tierra: ¡tus mandamientos no me ocultes!”. Aparentemente, la intención es presentarse a Dios como quien es necesitado de protección, sabiendo que esta última, de forma práctica, es alcanzable cuando prevalecen el conocimiento y la observancia de las leyes.

En otros Salmos, la experiencia migratoria es espiritualizada cuando el orante usa la misma palabra flexionada como verbo. Ahora le dice a Dios lo que cree acerca de él: “El malvado no se hospeda contigo (יִגְרֶה)” (Sal 5,5). Ora formula una auto solicitud: “Para siempre quiero ser migrante (אָגִידָה)”, es decir, “Que sea yo siempre huésped de tu tienda” (Sal 61,5), ora pregunta al Señor: “¿Quién puede ser inmigrante (יָגִיר)”, o sea, “¿quién puede hospedarse en tu tienda?” (Sal 15,1). Por lo tanto, se produce una transferencia en el sentido de que el personaje del inmigrante se convierte en metáfora. Es decir, al dialogar con Dios, el orante nativo, de forma religiosamente reflejada, acoge al forastero y ahora residente permanente en su tierra. Es decir, espiritualmente, parece identificarse con el extraño, que sigue dependiendo de su ayuda.

Sin embargo, solo con atención a algunos detalles se comprende bien la figura del inmigrante en los Salmos. Quien reza en los Salmos, pues, no se presenta “ante el Señor” como un “inmigrante y co-residente, que tiene el estatus de alguien sin derechos” (Leuenberger, 2016, p. 305). Por el contrario, en lo que se refiere al antiguo Israel, el inmigrante se encuentra protegido por diversas leyes. Le caben los derechos de la “rebusca” (Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19-21), de “ser amado” (Lv 19,34; Dt 10,19), de “no ser explotado” (Ex 22,20-23; 23,9), de recibir parte del “diezmo” (Dt 14,29), de alimentarse en el “año sabático” (Lv 25,6) y/o de ser acogido en las “ciudades de asilo” (Nm 35,15). Además, se prevé de forma amplia que “el israelí y el inmigrante están bajo la misma ley (Lv 20,2; 24,16.22; Dt 1,16)”, en el sentido de, en el cotidiano, no existir “barrera” entre los dos, hasta, según Ez 47,22, ser previsto “para el futuro la anulación de la restricción de que el inmigrante no pueda poseer tierra” (Martin-Achard, 1984, p. 410). Con certeza, precisamente la existencia de leyes protectoras, en general, indica que la realidad es otra. Es decir, el legislador intenta corregir lo que no funciona en la práctica, así como el profeta, atento a los desórdenes sociales, formula sus críticas para motivar comportamientos diferentes.

Por lo tanto, ante las *experiencias migratorias* a menudo traumáticas, la oración es quizás uno de los momentos más decisivos. Esto vale, en particular, para el momento en que también el nativo es golpeado por el sufrimiento. He aquí la oportunidad de este último ver que, en principio, nada lo separa del inmigrante. No existe superioridad y/o inferioridad. Por el contrario, nativo e inmigrante necesitan enfrentar sus sufrimientos, justamente porque les cabe la misma condición humana ante Dios.

Consideraciones finales

Aunque la Biblia presente un conjunto de escritos elaborados durante aproximadamente un milenio –imaginando el período de los inicios de la monarquía del antiguo Israel hasta el final del primer siglo después de Cristo–, los modelos de fe y de comportamiento en ella definidos, en principio, no sufren grandes variaciones. Esto

vale también en relación con el tema de la *migración* y de los *migrantes*. A partir de las narrativas y de los conjuntos de leyes que forman los cinco libros del Pentateuco, se observa una propuesta bien definida con relación a la justicia a ser hecha al *inmigrante*. Los Salmos acogen tales dimensiones teológicas de la tradición religiosa del Israel bíblico, y éstas incluyen amplias reflexiones antropológicas y ético-sociales, y las envuelven en el diálogo entre Dios y quien reza.

Quizás un número mayor de oyentes-lectores y/u orantes de los Salmos no simpaticen con lo que esas oraciones bíblicas piensan sobre el inmigrante. Por ejemplo, cuando recuerdan que los orígenes del pueblo de Dios –y, con ello, de la comunidad religiosa de quien reza– están entre los migrantes. Incluso en tiempos posteriores a los patriarcas y a las generaciones del éxodo, todos ellos migrantes, Israel, repetidamente, llegó a migrar nuevamente, a causa del hambre, o por exilios violentamente impuestos por poderes imperiales.

Por otro lado, los Salmos tal vez también pierdan simpatía cuando verbalizan los conflictos internos de la sociedad del Israel bíblico. Existen perversidades. El inmigrante se convierte en blanco de crímenes violentos. Hay quien lo mata. Y esto a pesar de la experiencia histórica de Israel de haber dependido, en diversos momentos, de la hospitalidad de quien lo acogió en tierras extranjeras. Finalmente, también para quien pertenece al pueblo de Dios, es siempre un proceso doloroso asumir el error y reconocer la falta de una postura más humana y, por lo tanto, correspondiente a la voluntad de Dios, cuando se trata de acoger al otro necesitado de ayuda en vista de su supervivencia digna.

El mayor desafío, sin embargo, nace en vista de lo que también los Salmos, con los demás escritos de la Biblia, traen de reflexión sobre la relación constante entre Dios y el inmigrante. Están juntos. Es decir, el inmigrante, en principio, está con Dios. Es decir, Dios es entendido como quien ofrece protección al inmigrante cuando éste, muchas veces amenazado y explotado, se ve perjudicado en su supervivencia. En fin, el nativo no vale más que el forastero, pero, según los mandamientos de Dios, tiene la tarea de ayudar y amar a quien se refugia en su tierra.

Sin embargo, la inteligencia y/o sabiduría de esa propuesta de amor al inmigrante tal vez sea mejor comprendida cuando la persona reza. En el momento del diálogo honesto con Dios, individual y comunitariamente existe la oportunidad de entender que los seres humanos, como hijos e hijas de Dios, son iguales en lo que se refiere a las condiciones fundamentales de su existencia. Por ejemplo, con relación a su supervivencia, todas las personas dependen enteramente de la gracia divina y, por la voluntad de Dios, de las más diversas convivencias respetuosas con todos los seres: el otro ser humano, los animales, los vegetales y los seres abióticos. En ese sentido, la *experiencia migratoria* enseña, de forma impar, cuánto se depende de la ayuda bondadosa y de la acogida hospitalaria del otro. Precisamente esta expectativa se extiende también a Dios, en el sentido de que el ser humano hace la *experiencia teomigratoria* de una acogida favorable por parte de este último. Es decir, en medio de sus sufrimientos, sabiendo que no es posible garantizarse por cuenta propia, junto a los Salmos, la persona siempre puede decir a Dios: “¡SEÑOR, escucha mi oración, escucha mi grito de socorro! ¡Que no te hagas el sordo delante de mí llanto, porque yo soy un inmigrante contigo, un residente forastero, como todos mis padres!” (Sal 39,13).

Referencias bibliográficas

- BERLIN, Adele. Interpreting Torah Traditions in Psalm 105. In: DOHRMANN, Natalie B.; STERN, David (Ed.). *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange. Comparative Exegesis in Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p. 20-36.
- BRAULIK, Georg. *Deuteronomium 1,1–16,17*. Würzburg: Echter, 1986.
- CROW, Loren D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996.
- DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel. *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament (Koehler & Baumgartner)*. Leiden; Boston: Brill, 2013.

GRENZER, Matthias. Imigrante abençoado (Gn 11,27-12,9). In: João Décio Passos; Afonso Maria Ligorio Soares (Org.). *Doutrina Social e Universidade. O cristianismo desafiado a construir cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 139-153.

GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). *Didaskalia*, v. 46, n. 2, p. 159-178, 2016.

_____. Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22). Traços característicos do personagem Moisés. *Atualidade Teológica*, v. 9, n. 49, p. 75-89, 2015.

_____. A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34). In: Alberto da Silva Moreira (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Editora da PUC-Goiás, 2017, p. 13-30.

GROENEWALD, Alphonso. Post-exilic conflict as “possible” historical background to Psalm 69:10ab. *HTS Theological Studies*, v. 61, n. 1/2, p. 131-141, 2005.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen 101–150*. Freiburg: Herder, 2008.

HOSSFELD, Frank-Lothar. Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Orgs.). *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte des Alten, Ersten Testaments*. Festschrift für Erich Zenger. Freiburg: Herder, 2004, p. 294-311.

LANG, Bernhard. נִכַּר nkr. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Orgs.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. v. IX. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998, p. 423-431.

LEUENBERGER, Martin. Klagen über Schuld und Vergänglichkeit des Menschen. Klage-Konstellationen in Ps 39. In: SCHNOCKS, Johannes (Orgs.). „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen*. Freiburg: Herder, 2016, p. 296-317.

MARKL, Dominik. Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes. In: KLOPP, Stefan (Ed.). *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform*. Freiburg: Herder, 2020, p. 83-99.

MARTIN-ACHARD, Robert. גֵּר gūr als Fremdling weilen. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. v. I. München; Zürich: Kaiser; Theologischer Verlag, 1984, p. 409-412.

OEMING, Manfred. Psalm 69. In: OEMING, Manfred; VETTE, Joachim (Orgs.). *Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010, p. 152-156.

PRINSLOO, Gert T. M. The Role of Space in the *שִׁיר הַמַּעֲלוֹת* (Psalms 120–134). *Biblica*, v. 86, n. 4, p. 457-477, 2005.

SILVEIRA, Rogério Goldoni. O Senhor dá pão para os famintos. Estudo do Salmo 146. *Estudos Bíblicos*, v. 35, n. 137, p. 45-56, 2018.

ZENGER, Erich. Der Zion als Ort der Gottesnähe. Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134. In: EBERHARDT, Gönke; LIESS, Kathrin (Orgs.). *Gottes Nähe im Alten Testament*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2004, p. 84-114.

7



EL SEÑOR GUARDA A LOS EXTRANJEROS (Sal 146,9)

Rogério Goldoni Silveira

Introducción

Los Salmos revelan la oración cargada de existencialidad. La oración del salmista y del pueblo está fundada en una experiencia que se realiza en el ámbito horizontal-temporal, a partir de los gramos de alegrías de la persona y en comunidad, y en el ámbito vertical, es decir, en la relación con el Señor, fuente de toda esperanza del fiel.

Es al Señor a quien el salmista dirige sus lamentos o alabanzas: en el lamento, espera que el Señor transforme su contexto de sufrimiento; en la alabanza, reconoce los hechos del Señor. La lógica, por tanto, es la de la experiencia. Y esta noción es esencial para comprender la amplitud de la alabanza del Salmo 146.

Este salmo abre el *hallel* final (Sal 146–150) del Salterio con alabanzas al Señor. Si por un lado el salmista llama a la comunidad a la alabanza, él también presenta cuáles son las razones para que los fieles lo hagan. Entre las razones se destaca: “Yahveh protege al forastero” (146,9). Es la justa alabanza al Señor, a causa de su acción salvífica, pero que contiene una tónica profética cuando el salmista evidencia la imposibilidad de confiar en nobles poderosos,

pues en ellos no hay salvación, puesto que su poder está vacío (Sal 146,3).

Con el propósito de comprender mejor la figura del extranjero a partir de la alabanza del Salmo 146, este texto presenta la traducción del Salmo 146 y propone una visión general sobre la estructura de este Salmo. Después presenta el análisis e interpretación del Salmo 146, con el fin de evidenciar cómo se articula la llamada a la alabanza y a la confianza en el Señor con los motivos que fundamentan esta gran invitación del salmista. Es en este momento que la reflexión sobre la figura de los extranjeros gana espacio.

Finalmente, se sugieren algunas reflexiones proféticas y éticas a la luz del Salmo 146 y en conexión con el magisterio del Papa Francisco, que en estos años de pontificado se ha dedicado a esclarecer y exhortar a los cristianos sobre la necesidad de derribar los muros de las diferencias y acoger a la persona de los extranjeros de hoy, los migrantes y refugiados.

1 Salmo 146: traducción, estructura y género literario

El Salmo 146 abre el *hallel* final del Salterio (Sal 146–150). En él se verifica el empleo del imperativo plural + el Tetragrama Sagrado (vv. 1a.10c) □(*hal^{el}û-yah*) que forman un marco bien definido, marca importante para comprender el Salmo 146 como una unidad poética cohesiva.

Para las observaciones y comentarios, este artículo propone una traducción propia del Salmo 146, con el fin de evidenciar algunos elementos estilísticos relevantes. Sigue la traducción propuesta:

1a	¡Alabad al Señor!
1b	¡Alaba, alma mía, el Señor!
2a	Quiero alabar al Señor en mi vida.
2b	Quiero tocar para mi Dios mientras yo exista.
3a	No confíes en los nobles,
3b	en un hijo del ser humano en el que no hay salvación.

4a	Cuando exhala su espíritu
4b	vuelve a su tierra.
4c	En ese día, desvanecerán sus planes.
5a	Bienaventurado el que tiene al Dios de Jacob en su ayuda,
5b	cuya esperanza está en el Señor, Dios de él!
6a	Es quien hizo cielos y tierra,
6b	el mar y todo lo que hay en ellos.
6c	Conserva la fidelidad para siempre,
7a	hace justicia para los oprimidos,
7b	da pan a los hambrientos.
7c	El Señor hace soltar a los encarcelados.
8a	El Señor abre la vista de los ciegos.
8b	El Señor endereza los curvados.
8c	El Señor ama a los justos.
9a	El Señor guarda a los extranjeros,
9b	el huérfano y la viuda él restablece,
9c	pero el camino de los perversos se tuerce.
10a	El Señor reina para siempre,
10b	tu Dios, oh Sión, de generación en generación!
10c	¡Alabad el Señor!

El Salmo 146 se inicia con la llamada hecha en segunda persona plural “¡Alabad al Señor!” (*hal'êlû-yah* –v. 1a), que forma un marco en el Salmo, cuando se retoma en el v. 10c. Nos vv. 1b-2, el salmista expresa su deseo y disposición personal de alabar al Señor con toda su vida, a través del imperativo de primera persona singular “¡Alaba, alma mía!” (v. 1b), y de las frases con verbos en el *coortativo* “quiero alabar al Señor” y “quiero tocar para mi Dios” (v. 2).

Ya en el v. 3, que abre la sección central del Salmo, el ritmo iniciado en los vv. 1-2 se rompe cuando se emplea la 2ª persona plural y la partícula adverbial de negación “no” (*'al*) –elementos a partir de los cuales el salmista exhorta a la comunidad a no confiar en poderosos (nobles). Se resalta la posibilidad de que el v. 3 pueda ser caracterizado como un invitatorio negativo (Ravasi, 2008, p. 934).

En los vv. 4-9 predomina la 3ª persona verbal: el v. 4 se constituye como una explicación sobre la exhortación propuesta en el v. 3; pero el v. 5 inaugura la visión paradójica entre el Señor, aquel en el que se puede esperar (v. 5) y los nobles, “en los que no hay salvación” (v. 3b). En el medio está el interlocutor del salmista, es decir, la persona que lee la historia y se da cuenta de quién actúa en favor del pueblo. Si crees en el Señor, serás bienaventurada (v. 5a).

A continuación de la sección central, los vv. 6, de hecho, presentan las razones por las que el Señor es digno de tener la confianza de su pueblo y recibir la alabanza. Estos versículos evidencian los hechos y los predicados del Señor.

Finalmente, en la tercera sección, el v. 10ab es constituido como un augurio, pues recuerda la eterna realeza del Señor (v. 10a), anunciada en la 3ª persona verbal (v. 10a). Y, a través de la 2ª persona singular, el v. 10b presenta una declaración final que recuerda al pueblo el reinado eterno del Señor.

Todos estos elementos presentados fundamentan la propuesta de estructuración del Salmo 146 en tres secciones, como puede observarse en el gráfico:

Sección I	v. 1a	Invitatorio inicial
Introducción	vv. 1b-2	Exhortación individual a la alabanza
Sección II	vv. 3-4	Exhortación
Sección central	v. 5	Bienaventuranza
	vv. 6-9	Predicados divinos
Sección III	v. 10ab	Eterna realeza del Señor
Aclamación final	v. 10c	Invitatorio final

Sobre el género literario, el Salmo 146 es clasificado como un himno (Gunkel, 1983, p. 47), en el que se manifiesta “un individuo que da expresión a la alabanza de la comunidad” (Lorenzin, 2001, p. 536).

La estructura básica del himno contempla: una introducción explícita, con invitación o llamada a la alabanza, seguida de una

sección central, que generalmente es definida por el empleo de la partícula *kî* (pues) con valor explicativo, momento en que se exponen las razones por las que existe la invitación a la alabanza. Además, el himno siempre tiene al Señor como el personaje central.

Todos estos elementos son verificados en el Salmo 146, excepto la partícula *kî*. Pero, aunque ésta no se emplea para enfatizar la explicación de la invitación propuesta en el Salmo, hay una serie de oraciones con verbos en el participio activo (vv. 6-9a), así como en el *poel yiqtol* (v. 9b) y *piel yiqtol* (v. 9c), que indican los hechos del Señor y, por lo tanto, describen los motivos de la alabanza –y hacen del Salmo 146 una alabanza descriptiva.

Esa característica es fundamental, pues el Salmo 146 acentúa los hechos del Señor en la historia, y tiene el salmista y/o la comunidad que eleva su alabanza, afirmando que el Señor “es” y “hace” y, por lo tanto, “conserva su fidelidad para siempre” (Sal 146,6c).

2 “El Señor guarda a los extranjeros”: análisis e interpretación del Salmo 146

Testimonios antiguos, como el de Orígenes, Eusebio de Cesarea y San Jerónimo (presente en la carta a Sophronius), atestiguan la posible tradición judía acerca de la división del Salterio en cinco libros (Torquato, 2009, p. 382), formando el “Pentateuco de la oración”, como dice el *Midrash Tehillim*: “Como Moisés dio a Israel los cinco libros de la Torá, también David dio a Israel los cinco libros de los Salmos a Israel” (Braude, 1957, p. 5).

Tales testimonios consideran la división vertical del Salterio en cinco libros, posibilitada por las cuatro doxologías presentes en los Salmos 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,4. Desde esa perspectiva, el Salterio es entendido como una obra planificada, formado por diferentes colecciones (Lorenzin, 2001, p. 17). Y en esta perspectiva, los Salmos 1–2 y 146–150 son considerados como marco en la macroestructura del Salterio (Marttila, 2006, p. 200-201).

Los Salmos 146–150 son himnos imperativos; cada uno tiene un marco formado por el empleo de la conclamación “*hal°lu-yah*”

(alabad al Señor); en el primer versículo de cada uno de estos Salmos ocurre la raíz *hll*, cuyo sentido es la alabanza. Estos elementos hacen de los Salmos 146–150 el “*hallel* final”, o doxología final del Salterio (Zenger, 2011, p. 6-7).

Además, se verifica que la alabanza se expande en un movimiento ascendente, distinguiendo los llamados a la alabanza: el orante (Sal 146), Jerusalén (Sal 147), todo el cosmos (Sal 148), el pueblo (Sal 149) y todo ser vivo (Sal 150,6) – (Torquato, 2009, p. 382).

Pero ¿cuál sería la relevancia de estas consideraciones ante la propuesta de ese artículo? Ella está en el hecho de que el versículo clave de esta discusión “el Señor guarda a los extranjeros” está insertado en el contexto de ese gran *hallel*, en el cual se proclaman las alabanzas al Señor a causa de sus hechos en la historia. Y la alabanza cantada en el Salmo 146 presenta varios elementos que indican la situación sufrida del pueblo del Señor, que esperó por su acción salvífica, la presenció y, por eso, canta su *hal’elu-yah*.

2.1 La llamada a la alabanza y a la confianza en el Señor (Sal 146,1-4)

El Tetragrama Sagrado (YHWH) se emplea tres veces (vv. 1-2a) en la sección I del Sal 146. Y el sustantivo *’elohîm* una única vez, en el v. 2b. Estos datos revelan el enfoque del salmista: el Señor es el destinatario de su alabanza. Y la repetición del sufijo de 1ª persona (común, singular – “mío”), hace del Salmo 146 un himno personal en el que se expresa la alabanza de la comunidad.

De acuerdo con la caracterización del Salmo 146 como una alabanza descriptiva, ya en la sección II se esperaría una explicación de los motivos del llamado a la alabanza propuesto en los vv. 1-2. Mientras tanto, se encuentra una forma negativa: “no confíes en los nobles...” (v. 3a).

Si se entiende como invitatorio negativo, el v. 3 combatiría “la falsa alabanza, aquella dirigida al hombre potente cuya salvación ofrecida es solo una ilusión” (Ravasi, 2008, p. 934). Sin embargo, los vv. 3-4 tienen función antitética con relación al v. 5, pues

proponen la paradoja fe en los nobles *versus* fe en el Señor: la primera es vacía, pues de ellos no hay qué esperar, mientras que la segunda es sólida y digna de confianza, a tal punto de merecer una bienaventuranza.

El v. 3a enfatiza: “no confíes en los nobles, en un hijo del ser humano”. Este hijo del ser humano es literalmente un “hijo de ‘adam’”, el que viene de la tierra (*‘adamah*). De la tierra viene el “terroso” (hecho de la tierra). Y basta que el espíritu (*rûah*) lo deje para que fenezcan sus planes, así como él mismo fenece (Sal 146,4).

Es importante destacar que el Salmo no propone un descrédito total respecto al ser humano, hasta el punto de no creer en una persona o contar con su ayuda. El v. 3b “en un hijo del ser humano en el que no hay salvación” está en paralelismo sintético con el v. 3a “no confíes en nobles”. Y el conjunto de los vv. 3-4 remite al ser humano de Gn 3,19 que no obedeció al mandamiento del Señor (Gn 2,16-17) y se opuso al Creador.

Este “hijo del ser humano” representa las instituciones humanas que requieren adoración, pero no son más que signos vacíos. Posiblemente, en el momento de la escritura del Salmo 146, se refería a algo concreto, tal vez a la “dominación extranjera Ptolemaica o Selúcida, o incluso a los ‘príncipes’ o reyes Macabeos y su aparato gubernamental” (Zenger, 2011, p. 613) – lo que no parece fácil de determinar.

Por otra parte, el v. 5a anuncia una bienaventuranza: “Bienaventurados los que tienen al Dios de Jacob en su ayuda” y los que ponen esperanza en el Señor (v. 5b). La esperanza en los nobles, con sus falsos poderes, parece tanto como los que la prometen. Pero la esperanza en el Señor es garantía de vida feliz, pues se ancla en la realidad del Dios que es y hace en favor de su pueblo.

El v. 5, por lo tanto, más allá del contraste temático con los vv. 3-4, abre la gran subsección en la cual se presentan los predicados del Señor (vv. 6-9), pues no basta para que el salmista lance la paradoja entre el poder vacío de los nobles y el sólido poder del Señor: él quiere enumerar los hechos de su Dios.

2.2 Las razones de la alabanza (Sal 146,6-9)

Los vv. 6-9 presentan los hechos del Señor. Y el primero de ellos es la creación. El verbo hebreo *'asah* (hacer –v. 6a) enfatiza la acción del Señor. Y el paralelismo del v. 6ab destaca la totalidad y universalidad de su actuar, lo que también es perceptible en el empleo de la figura de lenguaje *merisma* (Watson, 1986, p. 321-324), que no solo indica los opuestos “cielos y tierra”, sino todo lo que hay entre esos dos polos equidistantes. La partícula de objeto directo *'et* empleada dos veces en el v. 6b enfatiza que el Señor también hizo el mar y “todo lo que hay en ellos”, es decir, todo lo que hay en los cielos, en la tierra, entre ellos, y en el mar.

¿Por qué los Salmos generalmente comienzan presentando los hechos del Señor? Es una forma de resaltar la esperanza de Israel, como diciendo “si el Señor fue capaz de crear todo lo que existe, seguramente será capaz de protegernos”. Además, enfatiza la tremenda acción del Señor que no es vacía como la de los poderosos. En términos generales, es un modo de afirmar que todo el contenido relacionado con la creación está vinculado a cuestiones concretas, que tocan la rueda de la historia del pueblo escogido del Señor (Brueggemann, 2007, p. 175).

De este modo, el salmista relaciona la acción creadora con la fidelidad del Señor (v. 6c), que se manifiesta en situaciones concretas en la vida de su pueblo, apuntando, por tanto, hacia un hecho cargado de existencialidad. La fe en la creación sedimenta la esperanza y la fe del pueblo israelí.

En este salmo no se impone la obediencia a Israel, sino que se recuerda que la obra creadora del Señor no es fuerza bruta, sino una tarea que busca y proporciona bienestar precisamente para los oprimidos, los hambrientos, los cautivos, los ciegos, los humillados, los justos, los emigrantes, las viudas y los huérfanos (Brueggemann, 2007, p. 176).

Entre los vv. 6-9 hay una serie de nueve oraciones con verbos en el participio activo. Todos estos versículos se apoyan en el v. 5,

que presenta al Señor como “el Dios de Jacob” (v. 5a) y “Señor” (v. 5b). Además, dan continuidad y fundamentan la esperanza de la persona “bienaventurada/feliz”, que tiene al Señor como ayuda y espera en él.

Además de los nueve verbos participios, hay tres verbos en el *yiqtol*: el verbo ‘*awad* (“reestablece/sustenta” –v. 9a), en el *polel yiqtol*; ‘*awat* (“tuerce” –v. 9b), en el *piel yiqtol*; y *malak* (“reina” –v. 10a) en el *qal yiqtol*. La suma de los nueve verbos en el participio, más estos tres en el *yiqtol*, todos ellos referentes a los hechos del Señor, es doce, una posible referencia a “la perfección litánica de los doce atributos divinos” (Ravasi, 2008, p. 934).

Respecto a la secuencia de verbos participios (vv. 6-9a) es importante resaltar que el participio tiene aspecto atemporal. Su empleo, por lo tanto, valida la opción de traducirlo en el presente (Joün, Muraoka, 2009, § 121). Además, el participio apunta a una acción propiciada por el Señor, y califica al sujeto que rige el verbo, transformando la acción en título para el sujeto de la acción. Así, aquel que crea es el creador, el que libera es el libertador, el que ama es el amante, el que guarda es el guarda/vigilante...

De ese modo, la conclusión alcanzada es que los verbos participios que ocurren en los vv. 6-9a indican las acciones del Señor y, además, llevan la fuerza de la proclamación de verdad sobre él a través de títulos o metáforas, que indican quién es el Señor: es el “creador” (v. 6a), “que hace” justicia (v. 7a), “libertador” (v. 7c), “protector” (v. 9ab), entre otros.

Es en ese momento que gana fuerza la verdad proclamada acerca del extranjero: “el Señor guarda a los extranjeros” (v. 9a), que ahora será tema del análisis.

2.3 El Señor guarda a los extranjeros

En la Biblia Hebrea las metáforas son como nombres que Israel tiene para facilitar el acceso al Señor. Él es el sujeto de los verbos y, *per se*, es infinitamente indescriptible. Así, las metáforas salvaguardan la infinita grandeza comprendida en el Nombre (*shem*) del Señor. Además, valoran la acción del Señor, ya que el

discurso primario del pueblo sobre el Señor está organizado sobre la base de oraciones verbales (Brueggemann, 2007, p. 251-256).

Por lo tanto, al presentar las acciones del Señor nos vv. 6-9, el Salmo 146 evidencia una situación existencial del pueblo hebreo. Por ejemplo: los vv. 7c-8b constituyen una triada con imagen que evoca la liberación de los esclavos y luego destacan la acción liberadora del Señor.

Sin embargo, los vv. 7c-8b, junto al v. 7a que hace referencia a la justicia, se presentan como un paralelo con relación a Is 42,5-9, incluso en lo que se refiere al contexto del profeta y al posible contexto del Salmo 146 (Zenger, 2011, p. 615). Y dada la posibilidad de comprender la figura del siervo sufriente de Is 42,1-9 como una referencia a los reyes persas Ciro (Blenkinsopp, 2016, p. 231), o Darío (Zenger, 2011, p. 615) –debido a la amplitud del término *mishpat* (derecho/justicia) que estaría relacionado con la acción del rey– el texto evoca el contexto de la liberación. Pero, como en el Salmo 146 esta imagen es reivindicada por el Señor, atestigua el fracaso del poder real.

Pero la figura del siervo del Señor presentada en Isaías también puede indicar a Israel mismo, siervo del Señor (Abrego De Lacy, 2006, p. 216-217). Luego, el paralelo de Is 42,5-9 con el Salmo 146,7c-8b ganaría otro tono: evidenciaría la acción salvífica del Señor, que actúa con justicia, pero también atestiguaría la incapacidad de la nación de actuar conforme el Señor desea.

Es en este contexto que la alabanza cantada al Señor en el Salmo 146 adquiere características proféticas cuando se refiere a la acción del Señor hacia los extranjeros, el huérfano y la viuda (v. 9ab), esta triada tan comentada y defendida a lo largo de la Biblia Hebrea.

El sustantivo *ger* (extranjero) concierne a la persona que necesitó abandonar su patria y ahora es residente en otra tierra, o sea, no pertenece desde su origen al lugar en que se encuentra, ni tiene parientes y propiedad en este lugar, y probablemente no tiene raíces allí (Kellermann, 1988, p. 2010-2024).

En el Salterio, el sustantivo *ger* se emplea solo en los Salmos 39,13; 94,6; 119,9; 146,9. Ante su sufrimiento, en el Salmo 39,13 el

salmista pide al Señor que lo acoja como a un extranjero: “Escucha mi súplica, Señor, presta oído a mi grito! [...] Pues soy un forastero junto a ti, un huésped como todos mis padres”. Y en el Salmo 119,19 dice: “un forastero soy sobre la tierra, tus mandamientos no me ocultes”.

En estos dos casos, el sustantivo *ger* se emplea como metáfora: en el Salmo 39,13 el salmista apela al Señor como lo hace un extranjero que necesita hospitalidad y depende de la acogida del otro, como si no tuviera una familia que le ayudara (DeClaissé-Walford, 2014, p. 369); en el Salmo 119,19 el salmista apela al derecho del extranjero, buscando la protección del Señor.

Pero en el Salmo 94,6 el salmista denuncia la acción criminal de los perversos que “matan a la viuda y al extranjero, asesinan a los huérfanos”, y son indiferentes a la gente y al Señor diciendo: “¡No lo ve Señor, y el Dios de Jacob no se da cuenta!” (Sal 94,7). Así, en el ámbito de los libros IV y V del Salterio, la figura del extranjero ocurre en una grave denuncia (Sal 94) y en una alabanza (Sal 146).

Esta temática de los extranjeros “trata del derecho a los sin-derecho” (Crüsemann, 2002, p. 259). Entre los profetas del siglo VIII no se constata la preocupación por el extranjero. Pero la realidad cambia en los siglos posteriores, como se verifica en Jeremías (7,6; 14,8; 22,3) y Ezequiel (14,7; 22,7.29; 47,22).

Los códigos legislativos del Pentateuco reflejan una gran preocupación por el extranjero. En el código de la alianza está la llamada a la experiencia del pueblo que también fue extranjero y por lo tanto experimentó tal condición. Es la llamada a ponerse en el lugar del otro: “no explotarás y no oprimirás a un extranjero, pues vosotros fuisteis esclavos en la tierra de Egipto” (Ex 22,20); “no oprimiréis al extranjero. Conocéis la vida del extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Ex 23,9).

Este llamamiento también ocurre en el código de la santidad, que eleva la condición del extranjero al de compatriota: “Si un extranjero habita contigo en tu tierra, no lo oprimes. El extranjero que habita con vosotros será para vosotros como un compatriota, y

tú lo amarás como a ti mismo, pues fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto. Yo soy el Señor tu Dios” (Lv 19,33).

En Israel, el extranjero debía ser “equiparado al propio Israelí, debiendo ser tratado como tal” (Cristofani, 2014, p. 59). Por eso, él tenía sus derechos, pero también los deberes, así como el israelí –fundamental cuando se piensa en el rescate de la dignidad del extranjero que, por su propia condición, ya se encontraba perjudicado, contado entre los económicamente débiles, y tenía derecho a alguna ayuda, así como las viudas y los huérfanos (Martin-Achard, 1978, p. 585).

En el código deuteronomico “los extranjeros son asumidos dentro de la legislación social y constan al lado de viudas, huérfanos y levitas” (Crüseman, 2002, p. 261). Y cuando se refiere al extranjero, el Deuteronomio parece más profundo, evidenciando que el mismo Dios que eligió a su pueblo por amor (Dt 7,7-8), también ama al extranjero (Dt 10,18) y pide a su pueblo elegido una actitud similar hacia el extranjero: “Amaréis, pues, al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Dt 10,19).

Es justo notar que este amor no tiene dimensiones etéreas, sino prácticas: “en el amor de Dios, así como en el propio pasado, residen la exigencia de amar al extranjero y de actuar para con él así como Dios mismo actuó y actúa en él –¡y así en Israel mismo!” (Crüseman, 2002, p. 261). Y el Salmo 146 retoma toda esa dimensión sobre el extranjero.

Si por medio del verbo *shamar* (guardar), en el participio activo *shomer* (el que guarda; guardián) el Señor es recordado en el Salmo 121 como el guardián de su pueblo, en el Salmo 146,9a el mismo verbo es empleado para recordar que él también es el guardián del extranjero, es decir, el que lo protege.

El Salmo 146 no explica quién es este extranjero, ni habla sobre su procedencia. Pero se refiere a él como alguien que es recordado y protegido por el Señor. Y los perversos no quedan impunes ante el Señor: pueden incluso pensar que “¡No lo ve Señor, y el Dios de Jacob no se da cuenta!” (Sal 94,7), pero tendrán sus caminos torcidos (Sal 146,9c).

¿Significa esto que el Señor pone miedo como medio de exigir la conversión de los perversos? No necesariamente. Lo que el Salmo 146 evidencia que, así como el Señor no es ciego a la situación de su pueblo sufrido, él no es ciego a los grupos y estructuras que propician el mal sobre su pueblo.

3 Reflexiones proféticas y éticas a la luz del Salmo 146

El Salmo 146 suscita reflexiones en el ámbito de la fe en favor de aquellos que, según la visión del Papa Francisco, son rechazados en sus dificultades. Es la propuesta de una ética fundada en la fe, con aplicación práctica, y que no sea meramente dedicada al “mundo de las ideas”.

Los extranjeros protegidos por el Señor en el Salmo 146,9a son los migrantes y refugiados de hoy, que ciertamente están divinamente protegidos, pero necesitan ser protegidos igualmente por la sociedad. De lo contrario, ¿cómo será posible cantar las alabanzas del Salmo 146 al Señor si aún persiste la indiferencia hacia estos hermanos?

Aquellas personas que por tantos motivos necesitan abandonar su patria en busca de una mejor situación de vida ya llevan consigo un gran drama y sufrimiento. Y el contacto con la nueva realidad es un nuevo obstáculo, ya sea por las costumbres, hábitos, cultura, e incluso por la indiferencia que sufren.

El Papa Francisco ya observa esta situación cuando afirma, en la encíclica *Fratelli Tutti*, la realidad de pueblos/países para los que “los migrantes no son considerados suficientemente dignos para participar en la vida social como cualquier otro, y se olvida que tienen la misma dignidad intrínseca de cualquier persona” (FT, 40).

De acuerdo con la propuesta del Salterio compuesto por cinco pequeños libros (I: Sal 3–41; II: Sal 42–72; III: Sal 73–89; IV: Sal 90–106; V: Sal 107–145), se verifica en el libro IV un *turning point*, pues las indagaciones presentes en los libros I-III comienzan a ser respondidas, justamente cuando el Salterio pasa a destacar el reinado del Señor. En este sentido, la realeza humana (davídica)

parece ser superada por la realeza divina, dada la universalidad (Marttila, 2006, p. 162).

Esta dinámica iniciada en el libro IV del Salterio continúa en el libro V. Y es en ese horizonte que la lectura del Salmo 146 parece fundamental, pues retoma lo que había de más elemental y más esperado de un rey, la atención a su pueblo: “¡Feliz quien cuida del necesitado!” (Sal 41,1), –que se puede leer desde una perspectiva mesiánica (Vesco, 2006, p. 69). Pero el lector se preguntaría: ¿cuál es el sentido de estas ponderaciones?

Esto significa que el Salmo 146 no es solo una hermosa alabanza cantada con la voz, sino una pieza poética y existencial con colores proféticos, ya que apunta a la situación de las instituciones que no se han dado cuenta en el cuidado del pueblo del Señor.

Así como había esperanza del pueblo que rezaba “que el rey nos responda el día que clamemos” (Sal 20,10), porque el rey debía “manifestarse como salvador de todo su pueblo que a él dirige su clamor” (Fernandes, 2020, p. 338), hoy también se espera de las personas y de las instituciones gubernamentales la acogida, protección, promoción e integración de los migrantes (FT 129), superando así las fronteras y los muros existenciales.

Es relevante observar que el Sal 146 se refiere al reinado del Señor solo en el último versículo: “el Señor reina” (Sal 146,10a). Otros salmos comienzan con el sintagma “el Señor reina” (Sal 93; 97; 99), y todo lo que se presenta en estos Salmos corrobora el anuncio de que “el Señor reina”. En la práctica, es la misma dinámica del Salmo 146, sino que hay un “pero”: la aclamación final “el Señor reina” (Sal 146,10a) puede ser entendida como el vértice del Salmo 146, revelando de modo poético y bien compuesto que aquel que actúa (Sal 146,6-9) es el Señor, verdadero rey.

Por lo tanto, el destaque al reinado del Señor recuerda que “quien gobierna el mundo es Dios”, y “él no está ajeno a la historia humana” (Torquato, 2009, p. 136). Pero quien se adhiere a este rey tiene como misión ser un sacramento del Señor en la historia, para que su alabanza dirigida al Señor no sea vacía.

Consideraciones finales

La contemporaneidad es una de las principales marcas de los Salmos, es decir, un texto escrito en una época histórica determinada, pero con gran valor en la actualidad. Precisamente por el hecho de ser Palabra del Señor, los Salmos envuelven al orante hoy, alimentándolo y llamándolo a la conversión.

Esta dinámica se llama apropiación: la capacidad de tomar esa oración del Salterio como una oración personal dirigida al Señor (Alonso Schökel, Carniti, 1996, p. 58–66), sabiendo que el elemento esencial del Salmo no es la comunicación de una doctrina, sino la democratización de la experiencia con el Señor que él favorece.

Por el sesgo de la apropiación, es prácticamente imposible entender el Salmo 146 como una alabanza etérea, pues al llamar a la comunidad a la alabanza, se evidencian situaciones concretas que fundamentan esta actitud de reconocimiento de todo el pueblo. Entre tales situaciones, una de ellas es la protección del Señor en favor de los extranjeros. El orden establecido es existencial.

A partir del Salmo 90, que abre el libro IV del Salterio, el Señor es enfáticamente presentado en el Salterio como rey. Este énfasis también marca el libro V (Sal 107–145), y alcanza su clímax en el Salmo 145, cuando David prácticamente se despoja de su realeza humana y reconoce al Señor como el gran y verdadero rey (Sal 145,1.11-13). Y aunque el Salmo 145 tenga el título “Una alabanza. De David” (Sal 145,1), David es una lente para comprender el Salmo (Torquato, 2009, p. 443). Él no es el autor, sino el “rezador”. ¿Pero cuál es la relevancia de esa consideración?

La relevancia está en el hecho de que el salterio propone una lectura profética de la historia. Por medio de las alabanzas cantadas al Señor, el salmista reconoce los divinos hechos salvíficos. Pero también evidencia la incapacidad de reyes y naciones para atender al pueblo del Señor, desde situaciones más elementales como el hambre (Sal 146,7b) hasta aquellas cuestiones que también revelan la lucha de la persona en sobrevivir y, por eso, migran en busca de condiciones mejores (Sal 146,9b).

Tal vez sea por eso por lo que el Salmo 146,3a emplea el término *bindibim* (nobles), que también podría ser traducido como “poderosos”. ¿Por qué el Salmo dice que en ellos “no hay salvación” (Sal 146,3)? No es porque el camino de la salvación les fue cerrado, sino porque no hay proactividad y cuidado con el pueblo del Señor.

Si todavía no se ayuda a los extranjeros, a los emigrantes y a los refugiados, ¿cómo se podría alabar al Señor a través del Salmo 146? Ese cuestionamiento es un grito a los oídos y ojos del orante actual, pues hay en los Salmos el llamamiento para que la persona se presente *panim el panim* (cara a cara) ante el Señor.

Además, el Salmo 146 provoca una reflexión acerca del uso del poder y de sus estructuras, pues atestigua que el poderío del reinado del Señor no se caracteriza por un “más para sí mismo”, sino por un “más por el otro”, principalmente a los necesitados, refugiados y extranjeros.

El Salmo 146 es el canto “de los pobres del Señor” (Ravasi, 2008, p. 931), de aquellos que dedican toda su esperanza al Señor. Pero también es el canto de aquellos que no quieren estar del lado de los perversos (Sal 146,9c), ni junto a los que levantan los muros de separación y se cierran a la posibilidad de ser un solo cuerpo (Francisco, 2020).

Referencias bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. *Salmos (1-72): tradução, introdução e comentário*. São Paulo: Paulus, 1996.

ABREGO DE LACY, José Maria. *Os livros proféticos*. São Paulo: Ave-Maria, 2006.

BLENKINSOPP, Joseph. *El libro de Isaías (40–55)*. Salamanca: Sígueme, 2016.

BRAUDE, William. G. *The midrash on Psalms*. v. I, New Heaven, Connecticut: Yale, 1957.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: un juicio a Yahvé*. Salamanca: Sígueme, 2007.

CRISTOFANI, José Roberto. Javé, o amparador dos excluídos: uma exegese do Salmo 146. *REFLEXUS*, v. 8, n. 11, p. 45–71, 2014.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DeCLAISSÉ-WALFORD, N. *Psalm 146: the Lord will reign for all time*. In: DeCLAISSÉ-WALFORD, N.; JACOBSON, R. A.; TANNER, B. L. (Orgs.). *The book of Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2014.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Análise do Salmo 20: o orante e a figura do messias-rei. *ATeo*, v. 24, n. 65, p. 323-348, 2020.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti, sobre la fraternidade y la amistad social*, 2020.

_____. Mensaje del Santo Padre Francisco para la 107ª Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado – 2020/1. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20210503_world-migrants-day-2021.html>. Acceso en 05.06.2021.

GUNKEL, H. *Introducción a los Salmos*. Valência: EDICEP, 1983.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *A commentary on Psalms*. v. III. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2011.

JOÛN, Paul; MURAOKA, Takamitsu. *Gramática del hebreo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2009.

KELLERMANN, D., “גִּירָה”, In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Orgs.). *GLAT*. Brescia: Paideia, 1988, p. 2010-2024.

LORENZIN, T. *I Salmi*. Milano: Paoline, 2001.

MARTIN-ACHARD, R., “גִּירָה”, In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. (Orgs.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 583-587.

MARTTILA, Marko. *Collective reinterpretation in the Psalms: a study of the redaction history of the Psalter*. Tübingen: Germany, 2006.

RAVASI, G. *Il libro dei Salmi: commento e attualizzazione*. v. III. Bologna: Dehoniane, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Salmo 146. *Estudos Bíblicos*, v. 01, n. 105, p. 10-20, 2010.

TORQUATO, Rivaldave Paz. *Malkut Adonaj: uma leitura do Sl 145 no horizonte da Torá davídica*. Roma: Carmelitane, 2009.

VESCO, Jean-Luc. *Le Psautier de David traduit et commenté*. Paris: du Cerf, 2006.

WATSON, Wilfred, G. E. *Classical hebrew poetry: a guide to its techniques*. Trowbridge, Wiltshire: JSOT, 1986.

8



LA MIGRACIÓN EN LA BIBLIA COMO CAMINO DE FRATERNIDAD

José Luis González Miranda

Hay un pasaje bíblico poco conocido cuya protagonista es una mujer que vivía cerca de la frontera y que dio de comer a diez mil forasteros hambrientos. El texto bíblico pone en su boca estas palabras: “Yo no tengo monedas pero sí tengo corazón para todo el que venga”. No es la sunamita que dio de comer a Eliseo, ni es Sara que, con Abraham, acogió bajo la encina de Mambré a unos ángeles o tal vez al mismo Dios trinitario. Tampoco es la viuda de Sarepta que hospedó a Elías, aunque tal vez tenga algo que ver con Elías por el monte Carmelo. Ella, con su esposo y sus ocho hijos, dieron comida a más de diez mil migrantes. Es uno de los personajes bíblicos con los que uno se encuentra hoy en las fronteras de Latinoamérica. No. No es del Antiguo Testamento sino de la Biblia que Dios sigue escribiendo cada día. Se llama Carmen Carcelén y los migrantes la llaman Carmela. Vive en el Juncal (Ecuador) pero pasa la frontera todas las semanas a Colombia para vender fruta, así como el profeta Amós también viajaba al norte como comerciante y se daba cuenta de las injusticias que se cometían con los pobres. En la casa de Carmela, en un solo día se llegó a acoger a 500 personas para comer y a 138 para dormir.¹

¹ Cf.: <<https://es.aleteia.org/2021/05/27/esta-mujer-ha-dado-comida-y-alojamiento-en-su-casa-a-10-000-migrantes-venezolanos/>>; <<https://elpais.com/planeta->

Iniciamos así este artículo sobre “Biblia y migración” porque igual que Carmela hay muchas personas que hoy abren fronteras a un mundo nuevo de fraternidad. Y las personas migrantes propician ese encuentro y por ello, como dice un Papa, “los migrantes son la avanzadilla de los pueblos en camino hacia la fraternidad universal”. Es fácil identificar en esa frase el pensamiento del Papa Francisco, marcado por esos dos conceptos: migración y fraternidad (Gonzalez Miranda, 2018a, p. 57ss), pero sorprenderá saber que es de San Juan Pablo II (Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y el Refugiado, 1987). En esto coinciden los Papas desde Pablo VI, sin duda porque el Concilio Vaticano II levantó esa bandera de la fraternidad que llevaba tiempo olvidada², y porque no se puede ocultar que esa es la gran revelación del evangelio.

Esa es la clave de esta visión bíblica de la migración: la fraternidad. Es el hilo conductor porque es la gran novedad del Nuevo Testamento. Si solo enfocáramos la migración desde la hospitalidad, la encontramos en el pueblo de Israel, por supuesto, pero también en todos los pueblos. Es difícil que haya una cultura no hospitalaria. ¿Dónde estaría la originalidad de Jesús?

Estudiar la migración en la Biblia ayuda a entender no solo la movilidad humana de hoy sino la voluntad de Dios de que sus hijos e hijas formemos una sola familia humana.

Identidad migrante del pueblo de Israel

1.1 Orígenes migrantes de Israel

El pueblo hebreo era nómada en su origen –“mi padre era un arameo errante” (Dt 26,5). El mismo término “hebreo” es derivado probablemente de *habiru*: “habitante de más allá de las fronteras”. Los *habiru* eran gente marginal, que no tenían una sola lengua. En el segundo milenio antes de Cristo eran grupos de indocumentados, fuera de la ley. No eran exactamente nómadas,

futuro/2021-05-26/la-frutera-de-ecuador-que-ha-dado-refugio-a-10000-venezolanos.html > ; <<https://www.planv.com.ec/historias/perfiles/carmen-carcelen-la-madre-que-ha-hecho-mas-migrantes-que-gobiernos>> . Acceso en 29.07.2021.

²El Concilio afirma que todos sus documentos pretenden ayudar a que los seres humanos “tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada” (GS, 91, 1).

pero eran “extranjeros” marginales y menospreciados. Esto es lo que sostiene Norman Gottwald en su libro *Las tribus de Yavé*. Asegura que no todos los *habirus* pasaron a formar el pueblo de Israel, ni todos los israelitas provenían de los *habirus*, pero serían como una coalición de pueblos (Gottwald, 1991, p. 8).

En cierto momento adquieren identidad como un solo pueblo. Es una identidad ligada a lo religioso, coincidiendo con la aparición del monoteísmo. Dice González Faus que “de Dios se supo a raíz de un conflicto laboral” (1984, p. 603), cuando Dios escuchó los clamores de los oprimidos. Pero, como hace ver Elsa Támez, esos oprimidos eran extranjeros: “Los hebreos no son egipcios oprimidos por egipcios, son extranjeros que trabajan para el Imperio Egipcio. A pesar de que varias generaciones ya se habían asentado, siempre fueron extranjeros” (Támez, 1998, p. 16). Es decir, de Dios se supo a raíz del sufrimiento de los migrantes, parafraseando a González Faus.

Otro momento del imaginario fundacional tiene que ver con la imagen de los muros. Jericó es esa imagen de un pueblo migrante atravesando muros. La tierra prometida está detrás de unas murallas. Esas murallas no caen militarmente sino musicalmente, tocando trompetas el mariachi de los levitas. Es Dios el que derriba esos muros.

Probablemente el pueblo de Israel es una unidad de tres orígenes: pueblos nómadas o seminómadas, tribus marginales, y migrantes liberados de la esclavitud de Egipto. Es decir, esto cuestiona la pureza de la raza y la uniformidad de la cultura en el origen de Israel, y sugiere más bien una **interculturalidad** original. Gottwald lo ve simbolizado en la interculturalidad de Moisés: de sangre hebrea, criado en la cultura egipcia y viviendo una parte de su vida con los madianitas, entre los que encontró a su esposa (1991, p. 5). En todo caso la identidad migrante está en cualquiera de esos orígenes.

1.2 Historia de migración y sus causas

A partir de esos orígenes su historia también está marcada por la migración en todas sus formas. Atendiendo a las **causas**,

hay migraciones forzadas por **hambre** (Abraham en Gn 12,10 y los hijos de Jacob en Gn 42,1-2), por **huir** para salvar la vida (paso del mar Rojo), o por **guerras** (exilio en Babilonia). También está la **reunificación familiar** como motivación en la migración de los hermanos de José a Egipto, después de que José se dio a conocer (Gn 46), reconstruyendo la fraternidad a partir de los últimos, pues José había sido la víctima.

También aparecen migraciones por **motivos climáticos**: el diluvio, las plagas o la sequía que obligaba a buscar pozos de agua para los ganados. Y aparece en la Biblia el desplazamiento forzado por **megaproyectos**, proyectos “faraónicos” que necesitan mucha mano de obra: la Torre de Babel (Gallazzi, 2009), la construcción de las ciudades de Ramsés y Pitom (Ex 1,11) en Egipto, y en la misma Jerusalén, siglos después, Salomón construye palacios y templo, para lo que reclutó treinta mil israelitas para talar cedros en el Líbano, 70 mil para transportar carga y 80 mil para tallar piedra (1Re 5,27-30).

Conviene aclarar que la huida para salvar la vida convierte al migrante en **refugiado** o, al menos, en solicitante de refugio. Jacob huye de Esaú y se refugia en otro país (Gn 27,42-43). Las ciudades-refugio (Nm 35,6) protegían al que huía por haber cometido homicidio involuntario. Moisés, tras matar al egipcio, se refugia en Madián (Ex 2,11-15). Hasta los reyes de Israel pasan por esa experiencia de refugiarse en otro país (1Sm 22,1-3; 27,1-7; 13,37; 1Re 11,40).

1.3 Juicio ético a la migración

Una vez vistos los hechos, pasemos a su interpretación. Podemos preguntarnos si la Biblia interpreta la migración como pecado o si es querida por Dios. Es cierto que hay migraciones bíblicas iniciadas por algún pecado, especialmente **contra la fraternidad**. Caín emigró tras matar a su hermano. Jacob robó la primogenitura a Esaú y tuvo que escapar para que no lo matara su propio hermano. Incluso la salida de Adán y Eva del paraíso ocurre tras el pecado, y la dispersión de los pueblos con que finaliza la torre de Babel es consecuencia de la soberbia.

Pero no siempre la migración es consecuencia del pecado. A partir del capítulo 11 del Génesis comienza una migración que es **voluntad de Dios**: Dios le pide a Abraham que emigre. Por eso hay que evitar hablar del “problema” de la migración y hablar en todo caso del “fenómeno” migratorio, con sus aspectos negativos y positivos. Una de las teorías que quiere explicar las causas de las migraciones es la teoría *push-pull* (atracción/expulsión), es decir, que entre las causas hay factores ligados al lugar de origen (factores que expulsan) y otros ligados al lugar de destino (factores que atraen). Los israelitas huyen del trabajo forzado, del despotismo del Estado egipcio y de sus megaproyectos (pirámides), pero por otro lado anhelan llegar a la tierra prometida.

Por lo tanto, la realidad actual de migración y de refugio se experimentó también en la Biblia. Pero lo más importante no es solo que se trataba de un pueblo migrante, sino que **su Dios era migrante**. Iba con ellos en el desierto y tenían una tienda para él. Hasta David y Salomón, que quisieron sedentarizar a Dios y encerrarlo en unos muros (templo), reconocen la preocupación de Dios por los extranjeros (1Cr 29,15 y 1Re 8,41-43). Porque en Dios está la esperanza de revivir los huesos y los sueños de los migrantes, la esperanza de un mundo nuevo y fraterno. En el funeral de los migrantes masacrados en Camargo, Tamaulipas – México (CRN Noticias, 2021), nos tocó recordar en la homilía de Comitancillo la visión del valle de huesos secos (Ez 37), ante los féretros con las cenizas de esos jóvenes migrantes calcinados. Ezequiel veía en ese valle a su pueblo disperso y desterrado, pero Dios insufló su Espíritu y revivieron esos huesos. Después, en un taller psicosocial con los familiares, algunos decían: “si ellos murieron juntos, nosotros debemos de estar unidos como hermanos en la esperanza”. Las víctimas nos sorprenden con una fortaleza que solo puede ser de Dios.

1.4 El proyecto de Dios: la fraternidad

Dios sacó de Egipto a los israelitas para que vivieran en fraternidad, no hubiese pobres entre ellos y no imitaran las injusticias de los paganos. Con la liberación, por primera vez

aparecen dos hermanos que no tienen conflictos: Moisés y Aarón. Hasta ese momento, en la Biblia, siempre que aparecían hermanos, existía conflicto: Caín y Abel, Ismael e Isaac, Jacob y Esaú, José y sus hermanos; e incluso entre hermanas: Lea y Raquel (Gn 30). La salida de Egipto no solo representa el rechazo a la esclavitud sino un sueño de ser comunidad alternativa y fraterna.

¿Por qué Dios regala una tierra donde ya hay otra gente? Porque su proyecto es la fraternidad. El pueblo de Israel vio derrumbarse los muros de Jericó pero pronto imitó a los vecinos, pidió un rey y construyó muros (González Miranda, 2018b, p. 124): muros económicos para defender almacenes (1Re 9,19) mientras otros pasan hambre; muros políticos de los palacios que separan la corte (2Sm 5,9); muros de seguridad en las ciudades (1Re 9,15); y muros religiosos con la construcción del templo. El enfoque de la fraternidad se desvaneció. Se pasó de la concepción de la dignidad y los derechos humanos (éxodo), al enfoque de la seguridad (monarquía). La fraternidad cerrada, exclusivista, creció. Y se olvidó la fraternidad abierta y universal. Y todo a pesar de que la hospitalidad se fue desarrollando en la ética y en las leyes. Pero, como dijimos al comienzo, la hospitalidad puede ejercitarse sin fraternidad.

2 La Hospitalidad del Pueblo de Israel

2.1 La hospitalidad en el Pentateuco

La hospitalidad para con el extranjero era el comportamiento exigido al pueblo de Israel. Se puede ver en los tres grandes bloques de libros: Pentateuco, Profetas y Sapienciales.

2.1.1 Los tres códigos de leyes del Pentateuco

En el **Pentateuco** hay tres tipos de códigos de leyes, escritos en diferentes épocas. El más antiguo es el “código de la alianza” (Ex 20,22–23,19) o ley del Sinaí. Mucho tiempo después los israelitas se vieron en la necesidad de tener normas propias de un pueblo sedentario: el “código deuteronomico” (Dt 12–25). Se perdió la igualdad del éxodo porque unos tienen ahora mucha tierra y otros

nada, como los extranjeros que residen con los israelitas. Junto con los huérfanos y las viudas son los más pobres. Por eso el código deuteronómico es más social, preocupado por las desigualdades. Además, en ese tiempo cayó el reino del Norte en manos de Asiria y muchos israelitas vinieron al sur pidiendo hospitalidad. El tercero de los códigos, el “código de santidad” (Lv 17–26), se elaboró después del exilio, centrado más en el culto y en una santidad como pureza que se logra por medio de la separación con los demás pueblos (Lv 20,26) y también con la separación dentro del pueblo de Israel reflejada en los muros y patios del Templo reconstruido.

Respecto a las personas migrantes, estos códigos exigían leyes de hospitalidad y solidaridad. Hospitalidad hacia el extranjero que pasa o que reside en Israel. Solidaridad hacia el extranjero que es pobre como el huérfano y la viuda.

2.1.2 Hospitalidad y solidaridad con el extranjero en los tres códigos

El “código de la alianza” pide, por ejemplo, que el extranjero debe de descansar también el sábado, como los israelitas (Ex 20,10), y prohíbe oprimir y maltratar al extranjero. Y da una razón: “también ustedes fueron extranjeros en Egipto” (Ex 22,20; 23,9). Es una **razón “existencial”** o histórica. Se protege no a todo extranjero sino al extranjero que reside en el país (Ex 22,20), llamado *ger*. Y aunque dice que “una misma ley habrá para el nativo y para el extranjero que vive en medio de ustedes” (Ex 12,49), las mismas leyes harán diferencias en derechos religiosos (se les impide celebrar la Pascua si no se circuncidan) y económicos (sin derechos de propiedad, préstamos con interés, etc.).

El “código deuteronómico” pide ayudar al extranjero por ser pobre (Dt 15,7.9.11), por eso es donde más aparece la triada de los pobres: la viuda, el huérfano y el forastero (Dt 27,19). Es una **razón “social”**: no tanto por ser extranjero sino porque es pobre (Dt 24,14-15). Previo al código, el Deuteronomio habla de una justicia igualitaria fundamentada en Dios: Dios hace justicia igual para todos (Dt 10,17). Más aún, se atribuye a Dios el verbo “amar” dirigido al extranjero (Dt 10,18) (Saoût, 2015, p. 105). Sin embargo, se le trata

distinto que al judío. Al extranjero se le puede exigir interés del préstamo (Dt 23,20), no puede ser propietario (Dt 24,14) y no se le devuelve en año sabático lo hipotecado (Dt 15,3). Se lo diferencia claramente del compatriota, pues éste sí es “hermano” (Dt 24,14). Además de la razón social, se repite la razón existencial del éxodo (Dt 10,18-19) pero ahora va a apelar no tanto a que en Egipto eran extranjeros sino en que eran esclavos (Dt 5,15).

Por último, el “código de santidad” señala para los extranjeros varios elementos relacionados con el culto y la moral. El extranjero debe cumplir las mismas normas religiosas que los israelitas (Lv 17,8-14) y las mismas normas de moral sexual (Lv 18,26). Pero de nuevo aparecen las diferencias. El extranjero no puede ser propietario de tierra, como ya se ha dicho, y el Levítico lo reafirma. Por eso hay que dejarle la cosecha de la orilla de los campos y la rebusca de viñas y frutales (Lv 19,9-10; 23,22). Se pueden tener esclavos de entre los extranjeros residentes, o sus hijos, pero no se puede tener de esclavo un israelita al que sí se le llama hermano (Lv 25,44-46). Y aquí está la clave de nuestra distinción entre hospitalidad y fraternidad. Para el israelita el prójimo es el paisano, del mismo pueblo, y es llamado hermano (Lv 19,16-18). El extranjero no es hermano.

En esta época del post exilio, cuando se redacta el código de santidad, conviven dos experiencias en Israel: por un lado una apertura al universalismo al haber conocido en Babilonia personas buenas de otros pueblos, y por otro lado un creciente nacionalismo cerrado que tiende al *asimilacionismo*. El extranjero debe convertirse a la cultura y religión judías si quiere tener los mismos derechos y no ser expulsado. Mientras tanto, no será hermano.

Esta contradicción entre ser el pueblo elegido y al mismo tiempo descubrir que Dios es único –y por lo tanto, es Dios de todos los pueblos– se aprecia a lo largo del Antiguo Testamento. Dios empuja hacia la fraternidad porque él es el primero en ver la aflicción y escuchar el clamor de los migrantes oprimidos (Ex 3,7-9). Estas dos palabras que aparecen en ese texto (aflicción y clamor), son las mismas que en hebreo se aplican unos capítulos más tarde a los sufrimientos causados por los israelitas a los forasteros (Ex 22,20-22).

Dios ve y escucha la aflicción y el clamor de los migrantes oprimidos, sean los israelitas en Egipto o sean los forasteros en Israel. Esta es la tercera razón, o **razón “teológica”**, para acoger al extranjero. Es Dios el que pide esa hospitalidad. El texto principal sobre el extranjero termina con una referencia teológica: ¡Yo soy Yahvé tu Dios!” (Lv 19,34). Es decir, es obediencia a Dios el ser hospitalario.

Esa tensión entre una fraternidad cerrada y exclusivista, frente a una fraternidad abierta y universal se dio también entre los primeros cristianos (Concilio de Jerusalén) y llega hasta nosotros hoy, como señala la *Fratelli Tutti*. Un obispo de Estados Unidos, de origen mexicano, nos contó que algunos católicos anglosajones de su diócesis le dicen: “usted por ser mexicano no debería de ser obispo nuestro”. Y muchos de esos fieles son de origen irlandés, y por lo tanto de origen migrante. Para ellos la Iglesia ha sido una fraternidad, pero cerrada. Como para los judíos del Antiguo Testamento.

Antes de terminar con el Pentateuco, es necesaria una reflexión sobre el texto más importante del Pentateuco sobre el trato al extranjero (Lv 19,33-34). Explícitamente no aparece la palabra “hermano”, pero pide mirar al forastero “como a uno de ustedes” y eso es mirarlo como compatriota, como prójimo (*próximo*) y, por lo tanto, como hermano, según la mentalidad israelita. También pide amarlo como a uno mismo. Algunos han reflexionado sobre si hay diferencia entre amar como a uno mismo y amar como a un hermano. Una respuesta rápida puede decir que es lo mismo. Pero el evangelio plantea una situación de disyuntiva cuando Jesús afirma: “nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15,13). Esa es la disyuntiva que padeció Jesús en Getsemaní: amarse a sí mismo o amar a sus hermanos. Jean Guitton afirma que “Jesús ha preferido mandarnos amar al prójimo como a nosotros mismos y no como hermanos, porque no se presta a ninguna imprecisión” (1955, p. 274).³ Otros, como René Coste, ven que amar como a uno mismo es semejante a la regla de oro, común en muchas culturas y religiones, pero supone quedarse en el amor-*philia* (amistad) y no pasar a la radicalidad evangélica del amor-*agape* (amor-caridad) (Coste, 1981,

³ En español se ha publicado como *Ensayo sobre el amor humano* (1957).

p. 43). No es necesario abordar filosóficamente ahora ese debate, porque en todo caso las dos comparaciones que aparecen en el texto –como un compatriota (uno de ustedes) y como a ti mismo– piden claramente un tratamiento igualitario que no se dio en la realidad.

2.2 Los profetas contra la opresión al extranjero

Algunos profetas, como Amós, eran migrantes, y otros, como Jeremías, Ezequiel y el segundo Isaías, fueron refugiados o sufrieron persecución y exilio. Los profetas exigían respeto al extranjero, igual que al huérfano y a la viuda, y denunciaban la explotación del extranjero en Israel. Martínez Díez, en su excelente libro *El cristiano ante la inmigración* (2008, p. 49-56), presenta los aportes más importantes que encontramos en los profetas para enfrentar el fenómeno migratorio.

Jeremías, dentro del contexto de denuncia de las injusticias de los poderosos contra los pobres, defiende a los inmigrantes en varias ocasiones: en el “discurso del Templo” (Jr 7,1-15) y en el “discurso del palacio” (Jr 22,1-3). La carta de Jeremías a los deportados en Babilonia (Jr 29,1-7) es un ejemplo de cómo deben de ser las comunicaciones entre los emigrados y los que permanecen en origen: no un reclamo permanente sino una invitación a integrarse allá y buscar el desarrollo del país de acogida.

Ezequiel vivió la deportación a Babilonia. Este sacerdote-profeta reprocha a Jerusalén, antes de ser destruida, que se maltrataba al forastero residente (Ez 22,7). Y señala a los autores: “los propietarios se dedican a la violencia... maltratan al pobre... y le niegan sus *derechos* al forastero” (Ez 22,29).

Malaquías es rotundo: “Cuando venga a ustedes para hacer justicia, exigiré un castigo inmediato para...los que no respetan los *derechos* del extranjero” (Mal 3,5). Y terminamos con **Zacarías**: “No opriman a la viuda ni al huérfano, al extranjero ni al pobre” (Zac 7,10).

Como **Jonás** tiene título de profeta lo citamos aquí, aunque es una historia que quiere corregir el nacionalismo cerrado de Israel. Es una burla de la autosegregación de un pueblo que se cree mejor

que otros. Está escrita en el siglo V a.C. pero se refiere al siglo VIII a. C. Yahvé tiene misericordia de los otros pueblos (Jon 4,10-11) y ese es otro avance de inspiración divina hacia la conciencia de la fraternidad universal.

2.3 La sabiduría y el trato al extranjero: nacionalismo contra interculturalidad

El tercer bloque de libros del Antiguo Testamento, después del Pentateuco y los profetas, son los libros de sabiduría. Aunque atribuidos algunos a Salomón, están escritos después del Exilio en Babilonia. Se abren a los valores del extranjero, aunque también defienden la tradición de Israel. Después de casi 70 años conviviendo con extranjeros en Babilonia los israelitas vivieron la interculturalidad. Pero, al mismo tiempo, otra corriente se cierra para defender el judaísmo puro. Las dos corrientes chocan y eso se aprecia en estos libros didácticos y poéticos que llamamos “sapienciales”, que muestran nuevos pasos en la conciencia colectiva hacia esa fraternidad a la que apunta la migración en la Biblia.

Los **Salmos** denuncian la opresión del forastero y muestran el sentimiento de ser extranjeros, la identidad (Sal 39,13). Dios apoya a los pobres que van en camino, mostrándoles la ruta (Sal 25,4.9.10.12) y en el descanso los acoge en su tienda (Sal 27,4-6.10-11). Además de esta realidad del tránsito, hay salmos que tratan la realidad en el destino: el famoso salmo 137 describe la nostalgia de los migrantes junto a los ríos de Babilonia.

El protagonista del libro de **Job** es un extranjero del país de Us (Jb 1,1), ejemplo de hospitalidad, pues siempre abrió sus puertas a los viajeros (Jb 31,16-32). Le llegan desgracias pero al final vuelve a ser feliz y se reconstruye la fraternidad: ve regresar a sus hermanos (Jb 42,10-11).

El **Cantar de los cantares** (siglo III a.C.) acoge la sabiduría extranjera y la aprovecha para hablar de Dios. Son poemas recogidos del antiguo Oriente Medio pero pasados por la fe de Israel. Es un libro fruto de la interculturalidad, lo mismo que el

libro de la **Sabiduría**, el último de los libros del AT, que transmite universalidad y dice que Dios quiere la hospitalidad (Sab 19,13-16). Está escrito por un migrante, un judío de la diáspora en Alejandría que vive dos culturas, la suya, judía, y la griega.

Los libros de Jonás, Rut, y Tobías se escribieron también en esta época. Jonás ya lo hemos visto entre los libros proféticos. El libro de **Tobías** habla de una familia de exiliados en la que el hijo hace un viaje a otro país acompañado por un guía que resultó ser el arcángel San Rafael. **Rut** es una extranjera moabita que se casó con un migrante israelita en Moab (Rut 1,1-5). Hubo interculturalidad. Al morir su esposo, Rut no se queda en su país, sino que acompaña (Rut significa “compañera”) a su suegra Noemí, para que no quede sola, y regresan a Israel, a Belén. Rut es un modelo de integración voluntaria de una migrante en otra cultura, aunque también puede verse como una asimilación, pues asumió totalmente una nueva cultura y una nueva religión. Elsa Támez defiende que es una experiencia de interculturalidad (2018, p. 15).

También entre los sapienciales hay libros más cerrados al extranjero, como los **Proverbios** y el **Eclesiástico**, escritos en griego por Ben Sirá, un judío que viajó mucho. Por último, el Qohelet (Eclesiastés), escrito en hebreo, es cerrado a todos los ídolos que pueda tener la humanidad (*vanitas vanitatis*). Dios es lo único importante. Es un nacionalismo religioso opuesto a toda interculturalidad.

En resumen, el pueblo de Israel vivió experiencias de migración que le fueron educando hacia lo universal al mismo tiempo que vivió épocas de mayor cerrazón hacia los demás pueblos. Pero si el proyecto de Dios, decíamos, era la fraternidad... ¿qué balance se puede hacer del Antiguo Testamento?

3. La fraternidad frustrada

3.1 *Fundamentos para la fraternidad*

El Antiguo Testamento ofrece fundamentos para la fraternidad. Sin embargo, esas bases fracasan y en realidad no se hablará de “fraternidad” (*adelphotes*) sino hasta en el Nuevo Testamento,

cuando Cristo la haga realmente universal. Los fundamentos se presentan a continuación.

3.1.1 Fraternidad por un origen común

El primer fundamento de fraternidad en la Biblia es el origen común del género humano que hace pensar en una fraternidad de sangre, bajo el concepto que luego dará el Nuevo Testamento como **“hijos de Adán”** (Hch 17,26) para afirmar que “la raza humana” viene de un solo tronco. La hermandad de sangre no solo se refiere a la pertenencia a la misma familia (Gn 13,8; Lev 10,4 y Mc 6,3); se extiende a la tribu (2Sm 19,13), pueblo (Dt 25,3; Jue 1,3), estirpe de un antepasado común, como Edom, hermano de Jacob (Dt 2,4; 23,8). Otros pueblos vecinos, como Moab y **Amón, se emparentan en virtud de la descendencia de Lot** (Dt 2,9.19.22), sobrino de Abraham. En realidad, a todos los pueblos entonces conocidos se les pretende relacionar, en la Biblia, con el mismo tronco de la humanidad, comprendidos los árabes, que se hacen descender de Ismael. Incluso se llama hermanos a los aliados (1Re 20,32-43; Am 1,9), a los colegas profetas (2Re 9,2) y a los amigos (2Sm 1,26). Esta concepción de una **fraternidad adámica** o de sangre ha sido un gran avance en la humanidad, en el progreso histórico hacia una sola familia humana, y es un aporte del monoteísmo de Israel. Pero es evidente que las continuas guerras con sus vecinos muestran que Israel no pudo construir esa fraternidad.

3.1.2 Fraternidad por una fe común

Dios bendijo a Abraham (Gn 12,3) para bendecir a todas las familias de la tierra. Podemos llamarle padre (Lc 1,55.72-73) los que tengamos la fe de Abraham: “los que viven de la fe, esos son los **hijos de Abraham**” (Gal 3,7). Por lo tanto, podemos también decir que somos “hermanos en la fe”. Esta **fraternidad abrahámica**, igual que la basada en la sangre que vimos antes, tampoco resultó exitosa en el Antiguo Testamento porque no era universal y porque se vivía de forma farisaica: cumplir la ley antes que amar a los hermanos. Jesús señala a Zaqueo, después de

su conversión, como hijo de Abraham (Lc 19,9), lo cual causaría escándalo porque Zaqueo era publicano.

3.1.3 Fraternidad por un destino común

La idea de una unidad escatológica está en la Biblia bajo el concepto “**hijos de Sión**” (Is 66,8; Jl 2,23 y Lam 4,2), los que, al final de los tiempos, vendrán a Jerusalén (Sión), según la profecía (Is 49,22). Es una **fraternidad escatológica** que restaura la unidad de pueblos y naciones siempre deseada: Judá e Israel (Os 2,2; Jr 3,18), Judá y Efraím (Is 11,13), Jacob como totalidad (Miq 2,12). Habrá un solo reino (Ez 3,22) y de todas las naciones vendrán a reconciliarse y recobrar la paz y la unidad (Is 2,1-4; 66,18ss.). Sin embargo, no se trata de un mensaje tan universalista como parece, pues esos textos anuncian que vendrán los judíos dispersos entre todas las naciones, es decir, los judíos de la diáspora. Vienen desde todos los pueblos, pero no vienen todos los pueblos. No es toda la familia humana sino la familia de los que se hacen judíos. Es una unidad basada en la superioridad de Israel (Is 2,1-4), como primogénito (Ex 4,22) de los demás pueblos.

3.2 Fracasa la fraternidad

A pesar de esas tres bases de la fraternidad (de sangre, de fe y de destino), el AT muestra siempre grandes conflictos entre hermanos, guerras entre pueblos vecinos y ceguera para ver en el extranjero un hermano.

En el **Pentateuco** las relaciones fraternas son desastrosas. Salvo la relación entre Moisés y Aarón, todas las demás son conflictivas y hasta fratricidas, como la de Caín y Abel. Los hijos de Noé no viven la fraternidad porque uno se burla de su padre y acaba siendo esclavo de sus hermanos (Gn 9,24-26). Isaac e Ismael, Esaú y Jacob, José y sus hermanos... son relatos que muestran el fracaso humano en responder a la pregunta de Dios: ¿dónde está tu hermano? Sin embargo, esos relatos son una pedagogía de como avanzar hacia la verdadera fraternidad. No basta la genética. Es necesario el perdón y el diálogo para evitar las discordias, como entre Abraham y Lot

(Gn 13,8), o para reconciliarse los hermanos, como Jacob con Esaú (Gn 33,4), o reconstruir la familia de hermanos de José (Gn 45,1-8). En esa pedagogía debe de entrar cómo convivir e integrarse diversos pueblos. ¿Por qué Dios, cuando promete a su pueblo una tierra, le da una tierra donde ya hay otros pueblos? ¿Por qué son seis pueblos los que se cita que habitan ahí? En Ex 3, 8 se dice que es la tierra de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. Es decir, para la mentalidad judía respecto de los números, el pueblo de Israel sería el séptimo pueblo, con el que se lograría la fraternidad perfecta. Pero no fue así. Tampoco Israel supo convivir con esos otros pueblos.

Hay críticas muy fuertes de los **profetas** contra la falta de fraternidad incluso entre los mismos israelitas. Isaías constata que “nadie se compadece de su hermano... Manasés se come a Efraím, Efraím a Manasés, y ambos se lanzan contra Judá” (Is 9,18-22). Jeremías se lamenta de no poder confiar en ningún hermano “porque el hermano sólo piensa en suplantar al otro” (Jr 9,3). Sus propios hermanos de Anatot le persiguen para matarlo (Jr 11,18-21). Por eso reinan la desconfianza y la traición entre hermanos (Jr 12,6). Miqueas denuncia que no hay confianza con el compañero ni con el amigo (Miq 7,5) y “cada cual tiene por enemigos las personas de su familia” (Miq 7,6).

Los libros **sapienciales** dan consejos de unidad entre los hermanos (Ecl 7,18; 25,1; Prov 17,17; 18,19), siguiendo al salmista (Sal 133,1). A pesar de ello, la falta de fraternidad es constatada por esos mismos libros (Sal 69,9; Prov 6,19). Job es abandonado por sus hermanos (Jb 19,13-14.19). Y se apunta una razón que enlaza con la “aporofobia” propuesta por Adela Cortina cuando sostiene que la xenofobia esconde en realidad un rechazo al extranjero pobre que no se da con el extranjero rico: “al pobre lo rechazan todos sus hermanos, con mayor razón sus amigos” (Prov 19,7).

3.3 El extranjero no es hermano

En el Antiguo Testamento hay varios términos para hablar del extranjero. Igual que en nuestra lengua: no es lo mismo un residente que un indocumentado, aunque los dos son extranjeros.

No es lo mismo un refugiado que un “clandestino”. Incluso hay términos peyorativos como “ilegal”, que no se debe usar porque lo que es ilegal es una acción, y no una persona.

En el fondo, la designación de alguien como “extranjero” se hace desde una posición de poder. No hay una definición fija y universal, incluso dentro de la Biblia. Los hebreos que vivieron en Egipto varios siglos se seguían sintiendo extranjeros, y por eso llevaron de regreso los restos de José. Esos mismos hebreos, después de conquistar Canaán, llamarán extranjeros a los cananeos originarios que siguieron viviendo en su lugar de siempre. Los israelitas que regresaron del exilio en Babilonia llamaron extranjeros a los israelitas que se habían quedado en su tierra. Así sucede hoy con los palestinos o con los llamados “pueblos originarios” que son minoría en muchos países: otros más poderosos les hacen sentir extranjeros en su propia tierra y los ven como “problema” (Ramírez Kidd, 2004).

En cuanto al término “hermano”, baste decir que es sinónimo de “prójimo”, “compatriota” y “paisano”. En el Levítico aparecen los tres términos en la misma línea:

No calumniarás a tu *prójimo* ni buscarás medios legales para hacerlo desaparecer. No odies en tu corazón a tu *hermano*; pero corrígelo, no sea que te hagas cómplice de sus faltas. No te vengarás ni guardarás rencor contra *tus paisanos*, sino que más bien amarás a *tu prójimo* como a ti mismo, pues Yo soy Yavé (Lev 19,16-18).

Por lo tanto, es imprescindible conocer las palabras que se usan en hebreo para hablar de “extranjero”⁴. Como en círculos concéntricos, comenzaremos por los conceptos más alejados y denigrantes, y terminaremos por los que hablan de extranjero en un sentido más acogedor y cercano.

Goyim: es el término más global, pero no se refiere tanto a extranjero sino a naciones paganas, los gentiles, y tiene un sentido casi universal: **“todos los pueblos”**. No llega a ser universal –que

⁴ Para esta tipología del “extranjero” hemos seguido a Bianchi, 2008; Wénin, 2001 y Cervantes Gabarrón, 2003.

incluya realmente a todos los pueblos– porque los judíos no se incluían. Ellos se sentían “separados” por ser el pueblo elegido.

Zar: extranjero en sentido étnico y político, es decir, alguien de las naciones paganas. Designa **gente extraña** y rara, incluso enemigos, como eran las naciones vecinas de Israel. Es el término usado cuando se pide a Dios que nos libre de los extranjeros (Sal 144,7). Era una palabra despreciativa. Por lo tanto, es evidente que el *zar* no es hermano.

Nekar/nokri: **extranjero en tránsito**, de paso, por ser viajero o comerciante. No es gente despreciable sino desconocida. Pueden ser objeto de hospitalidad. Son llamados *nokri* los visitantes que recibe Abraham en la encina de Mambré (Gn 18); o el levita que pasa por Guibeá (Jue 19,20-21); pero deben de estar separados porque no son “hermanos”, y por eso no pueden entrar en el Templo (Ez 44,7-9), ni comer la cena de Pascua (Ex 12,43), ni ofrecer sacrificios (Lev22, 25). Hay un texto en el que *nekar* se opone explícitamente a “hermano”: “Pondrás a tu cabeza un rey elegido por Yahveh de entre tus hermanos. No pondrás a tu cabeza un rey extranjero [*nekar*] que no sea hermano tuyo” (Dt 17,15). Aún más, al *nekar* se le puede explotar (Dt 15,3), venderle carne de animal muerto (Dt 14,21) y prestarle con interés, lo que es prohibido hacer a un hermano-compatriota (Dt 15,3; 23,21).

Toshav/toshvim: el extranjero que no estaba de paso, sino que se quedaba más tiempo. Podemos decir que sería un **residente temporal**. Se le protegía a cambio de que cumpliera unas leyes mínimas, las llamadas leyes de Noé: no idolatrar, no blasfemar, no matar, no robar, no fornicar, no comer carne arrancada de animal vivo y con sangre, etc. Pero el *toshav* tampoco es hermano. Se puede tratar como esclavos a los *toshav* (Lev 25,45), pero “tratándose de tus hermanos israelitas, no actuarás en forma tiránica, sino que los tratarás como a tus hermanos” (Lev 25,46).

Ger/gerim: es un término que aparece 92 veces en el Antiguo Testamento.⁵ Se refiere al **extranjero residente permanente** o

⁵ Cervantes Gabarrón, 2003, Cf. nota 1 en p. 244. Ha estudiado en profundidad el término *ger*, y cita la tesis doctoral de J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and identity in Israel. The “ger” in the Old Testament*, 1999. Cf. las referencias a Ramírez Kidd, 1999, p. 255 y 266.

al instalado en Israel por diferentes motivos, a veces por pedir refugio (Gn 23, 4; Ex 2, 22 y 18, 3). Algunos *gerim* (“los otros”) eran descendientes de los primitivos habitantes de Canaán, es decir, de cuando los extranjeros eran los israelitas. Pero la mayoría se instalaron alrededor de Jerusalén tras la caída del reino del norte (722 a. C.), triplicando la ciudad su población en pocos años (Cervantes Gabarrón, 2003, p. 249). Como no puede tener tierra, el *ger* deberá de trabajar para otro. Pertenece por lo tanto al grupo de pobres, de los que Dios es el protector, como ya hemos dicho. De entre los términos para expresar el “extranjero”, el *ger* sería el extranjero más cercano y protegido.

En teoría había cierta igualdad del israelita y del *ger* ante la ley (Lv 24,22 y Nm 15,16).

Pero esta supuesta igualdad no se cumplía en la práctica porque para el israelita el extranjero no es hermano: se puede ser hospitalario con él, pero sin la fraternidad que se exige para el compatriota (Ecl 29,27). Se puede ver explícitamente que el *ger* no es hermano: Entonces di a los jueces las siguientes instrucciones: “Ustedes atenderán las quejas de sus hermanos, y decidirán, sea que el pleito oponga un israelita a su hermano, o bien un israelita a uno de los extranjeros [*ger*] que viven en medio de nosotros” (Dt 1,16).

Esa separación entre el “israelita-hermano” y el “extranjero-no hermano” se hace más fuerte al volver del exilio, cuando se inicia una época de recuperación de la identidad israelita. Se prohíbe que los hijos de Israel se casen con hijas o hijos de paganos (Esd 9,12; Neh 10,31) y, si ya se habían casado con mujeres extranjeras, expulsan a estas a su país de origen junto con los hijos que habían tenido con ellas (Esd 10). Se consideraba pecado casarse con una extranjera (Esd 10,10), aunque algunos no estaban de acuerdo (Esd 10,15). Es una época *asimilacionista* que exige a los *gerim* **más de lo que anteriormente se les exigía: deben de convertirse al judaísmo.**

A esos conversos se refiere el “tercer Isaías” cuando anuncia que todos los pueblos serán atraídos al cerro santo y a la casa de oración de Yahvé. Se refiere a “los extranjeros (*nekar*) que se han puesto del lado de Yahvé” y “no profanan el sábado” (Is 56,6) y

por eso a estos extranjeros que estaban dispersos entre las naciones paganas (*goyim*) ya les llama “hermanos” (*ajejem*) (Is 66,20). El cambio se hace patente al descubrir que las traducciones de la Biblia realizadas en esa época, ya en griego, lo que anteriormente era *ger* es ahora prosélito: el extranjero que se convierte al judaísmo. Es decir, la palabra “hermanos” (*ajejem*) que aparece en Isaías 66,20 no es universalista. No es que vendrán todos los pueblos, sino que de entre todos los pueblos (*goyim*) vendrán hermanos: los judíos que están en la diáspora.

En resumen, el pueblo de Israel no supo construir la fraternidad universal y más bien construyó muros entre ellos y los demás pueblos. Muros reflejados en la arquitectura de un Templo, que es una sucesión de muros excluyentes. El primero de ellos, llamado *soreg*, impedía que los extranjeros pasaran más adentro. Encima de ese muro, cada cierta distancia, una lápida recordaba a los extranjeros la prohibición de pasar. Era la “piedra del *soreg*”, colocada en los años en que Jesús era niño. Jesús vio esas lápidas, con seguridad. Quedan dos de esas piedras. Y dicen así:



Fuente: El Muro (Soreg en la iglesia)
YouTube, por Javier Lujan

Es cierto que estamos hablando de una cuestión religiosa, de un muro en un templo. Pero esos muros del templo de Jerusalén son expresión no solo de una religión que separa sino de una humanidad rota que no puede vivir la fraternidad. Y es entonces cuando llegó Jesús.

4 Jesús y la fraternidad universal

Algunos teólogos de Europa y Estados Unidos buscan en la Biblia justificación para las fronteras. Daniel Carroll (2017, p. 12-14) expone los argumentos bíblicos de esos teólogos, pero advierte que no significan lo mismo las fronteras hace tres mil años y ahora. Las fronteras en el Antiguo Testamento querían impedir invasiones bélicas de unos pueblos a otros, pero estaban abiertas a visitantes individuales, comerciantes y peregrinos. Las fronteras pueden ser hospitalarias. Los muros son siempre hostiles.

4.1 Jesús supera los muros contra la fraternidad

Jesús se muestra en el evangelio traspasando límites que impiden la fraternidad. No hablamos de muros físicos que lo expulsaron de la ciudad al nacer (Lc 2,7) y al morir (Hch 13,12), sino de otros muros, políticos y culturales. En primer lugar **traspasa los muros de la sangre**: “todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre”» (Mt 12,46-50). La familia de sangre está al servicio de la fraternidad universal y no debe encerrarse en sí misma. Jesús **traspasa los muros culturales**, declara puros todos los alimentos (Mc 7,15-19), y rechaza normas de su cultura que impiden la fraternidad. Dialoga con extranjeros, como el leproso samaritano y el centurión romano. Y dialoga con mujeres, como la samaritana (Jn 4), con lo que también **traspasa muros de género**. Se sentó en el patio de las mujeres, donde estaban las alcancías (Mc 12,41) y vio allí a la viuda pobre echar dos monedas. Jesús **traspasa los muros religiosos** cuando recuerda que el Templo es casa de oración para *todos* los pueblos (Mc 11,17), o cuando no le importa si se adora a Dios en el monte Garizim o en Jerusalén, sino que se haga “en

espíritu y verdad” (Jn 4,23). Si una norma religiosa se convierte en muro que le impide acercarse a los que sufren, la supera, y por eso hace curaciones en sábado, o toca a los leprosos. Jesús **traspasa los muros nacionales**. Desde su nacimiento se dice que es luz para “las naciones” (Lc 2,32) y es reconocido por extranjeros como Hijo de Dios al nacer (Mt 2,1) y al morir (Mc 15,39). Tras su resurrección, se predica la buena noticia “a todos los pueblos” (Mc 13, 10) y les manda hacer discípulos “a todos los pueblos” (Mt 28,19). González Faus afirma que “Jesús vivió saliendo de sus círculos de totalidad humana (el familiar, el religioso, el de la ley, el del pueblo judío) hacia los que estaban ‘fuera’” (1976, p. 285). Y esa vida de Jesús se vio coronada por el traspaso de otros muros con su muerte y resurrección: los muros entre la muerte y la vida, y entre lo humano y lo divino (“se rasgó el velo del Templo”). Es con la redención que se inaugura la fraternidad universal, y por eso Santo Tomás llamaba a la redención “gracia de fraternidad”.⁶

4.2 Jesús fundamenta la nueva fraternidad

La **fraternidad adámica o de sangre** no basta, pues “ser hijo según la carne” (Rom 9, 6-8) no nos hace fraternos. Trascender la fraternidad de sangre no es rechazarla, pues Cristo, con la encarnación, la asumió: “debía ser semejante en todo a sus *hermanos*” (Heb 2,17). Participó de la misma condición de “carne y sangre” (Heb 2,14), y por eso “no se avergüenza de llamarlos *hermanos*” (Heb 2,11). Con la encarnación nos hace más hermanos que siendo solo hijos de Adán.

No basta tampoco ser hijo de Abraham, pues “de las piedras pueden salir hijos de Abraham” (Mt 3,9). Ser hermanos en la fe y no cumplir con el mandamiento del amor no crea fraternidad. Cristo asumió esta **fraternidad de fe** –cumplía con la religión judía– pero la superó dando más importancia al mandamiento del amor que a la ley. No exige amar solo al que te ama (Mt 5,46) sino amar incluso a los enemigos (Mt 5,44-45), única manera de que la fraternidad sea universal.

⁶ *Summa Theologiae*, Ila-IIae, 14, 2, ad 4. Citado por Juan Pablo II en *Familiaris Consortio* 21.

Ser Hijos de Sión, como vimos, tampoco es universalismo. Solo la redención nos abre a la comunión de los santos, una **fraternidad de destino**, universal, porque es con todas las generaciones, con el cosmos y con Dios. Cristo es “el primero de una multitud de hermanos” (Rom 8,29). La escatología de los “hijos de Sión” tiene su correlato neotestamentario en la fraternidad de la parábola del juicio de las naciones. Normalmente se usa este texto en pastoral del migrante porque uno de los seis grupos es el de los forasteros: “fui forastero”. Pero como bien hace ver Daniel Groody (2005), los migrantes están en los seis grupos, pues no solo son forasteros, sino que tienen hambre y por eso emigran; tienen sed en el camino y en los desiertos; no cargan ropa suficiente para cambiarse; se enferman por insolación o por el frío, por la lluvia o por tomar agua sucia; y son detenidos sin delito en cárceles que les llaman estaciones migratorias. Lo importante es que la identificación de Jesús con el extranjero es un llamado a la hermandad: “Uno de estos pequeños mis *hermanos*” (Mt 25,31-46). De entre las palabras griegas para referirse al extranjero, *xenos* es la más odiosa. Sin embargo, es la que está en boca de Jesús: el extranjero es “uno de mis hermanos más pequeños”. Más aún, es el mismo Jesús (Mt 25,40). Une fraternidad y migración. Pero esa unión no la hace mi generosidad sino Cristo que se hace hermano. La importancia de ese texto no es solo el deber de solidaridad con hambrientos y forasteros, pues eso ya se exigía en el Antiguo Testamento. La novedad es que en ellos está Cristo, nuestro hermano.

4.3 Los primeros cristianos ante los extranjeros-hermanos

La iglesia que nace de Jesús tendrá como misión construir la fraternidad universal a partir de una fraternidad de doce apóstoles que recuerdan a doce hermanos –los hijos de Jacob–, y que se expande desde Pentecostés donde la experiencia de tener “un solo corazón” (Hch 1,14) se une a la de tener un solo Padre. Ser hijos de Dios es más radical que ser hijos de Adán, de Abraham o de Sión. La tendencia a una fraternidad cerrada es derrotada en el concilio de Jerusalén por Pablo, migrante e hijo de migrantes, apasionado por hacer hermanos a todos los extranjeros, desde que tuvo la

experiencia de su conversión, que no creemos que fuera tanto en el camino de Damasco sino en Damasco mismo, cuando uno de aquellos a los que él perseguía, Ananías, lo primero que le dijo fue: “hermano” Saulo (Hch 9,17). A partir de ahí descubre que desde Cristo no hay diferencias entre judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres (Gal 3,28), a lo que se añade después que no hay distinción por fronteras (Col 3,11). Un mensaje revolucionario que, a un filósofo ateo contemporáneo, Alan Badiou, le hace reconocer en Pablo al padre del universalismo (Badiou, 1999). Pero no es Pablo. Es Cristo. Y arrestan a Pablo (Hch 21,29) acusado de haber metido a un extranjero, Trófimo, dentro del muro del *soreg* del que hablábamos antes. No sabemos si fue cierto, pero Trófimo era de Éfeso, y en la carta a los Efesios es donde se afirma que Cristo derribó con su sangre los muros que separan a los pueblos (Ef 2,13-14).

4.4 Los cristianos de hoy que construyen fraternidad con extranjeros-hermanos

Con su sangre están derribando esos muros también hoy las personas migrantes, pues son “la avanzadilla de los pueblos en camino hacia la fraternidad universal”, en frase de Juan Pablo II (1987).

También son avanzadilla las personas que fraternizan con los migrantes y se arriesgan en esa lucha, como Helena Maleno (Secretariado para la Justicia Social y la Ecología /SJES), 2021) en el norte de África, o tantas personas que hemos conocido en la frontera sur de México, y de las que se recogen algunos testimonios en el documental “El mismo camino andamos” (2018). La enorme solidaridad que despertaron las primeras caravanas del año 2018 a su paso por Centroamérica (Gonzalez Miranda, 2018c) y México (Amnistía Internacional Américas, 2018), creó un espíritu de fraternidad explicitado en muchos testimonios.

Otros, sin apelar expresamente al cristianismo –como los de la derecha de la parábola del juicio final que no saben que lo hacen a Cristo– construyen también fraternidad, como Cédric Hérou, un agricultor procesado en varias ocasiones por ayudar

a migrantes en la frontera francoitaliana, cuyo caso llegó hasta el Consejo Constitucional francés. Este alto tribunal sentenció en julio del año 2018 que Cédric no tenía delito porque su actitud se amparaba en el “principio de fraternidad” (Euronews, 2018). Nunca se había utilizado ese concepto jurídicamente, aun estando en la Constitución de muchos países.

Muchas personas dan su vida por este ideal de crear una sola familia humana, como los mártires de la fraternidad de Buta (Burundi). Eran seminaristas tutsis y hutus. La guerrilla asaltó el seminario el 30 de abril de 1997 y pidió a los 40 seminaristas que se separaran hutus y tutsis. Ellos no quisieron porque sabían que al separarse iban a matar a uno de los grupos. Entonces la guerrilla decidió matarlos a todos. Uno de ellos logró sobrevivir y dijo: “no lograron separarnos” (Cox Pinto, 2008, p. 121). Es la respuesta que los cristianos tenemos que dar ante las fronteras, porque construir fraternidad entre los pueblos lo exige nuestra fe. Marguérite Barankitse, mujer católica de Burundi, tutsi, después de haber perdido 62 familiares asesinados en las masacres se dedicó a adoptar niños huérfanos tutsis y hutus que comenzaron a vivir como hermanos. Un periodista llegó un día y preguntó a uno de los niños de qué etnia era. El niño, tal vez cansado de la misma pregunta que le habían hecho siempre, le dijo: “¿No lo sabes? Somos hutsi-twa-hutu-tutsi-congo-nzungu”. Juntó a todas las etnias en una sola palabra. “Creo que podemos crear la nueva etnia de los hijos de Dios”, dijo Marguérite (Solinet, 2010).

La interculturalidad a la que nos obliga el creciente fenómeno migratorio, unida a nuestra fe en Dios Padre, nos lleva por el camino de la fraternidad universal. No estamos hablando de tolerancia pasiva, de soportar a los demás para que podamos en el fondo seguir en la indiferencia que denuncia sin descanso el papa Francisco. Ni estamos hablando de una religión posthumanista que utiliza la fraternidad para la agenda globalista de los poderosos. Los testimonios anteriores nos gritan que la fraternidad hay que construirla activamente (Mateo 25), y traducirla políticamente en avances, como podría ser la “ciudadanía mundial” que Juan Pablo II pedía en su Mensaje de la Jornada Mundial de la Paz 2005, y Aparecida lo retomó (DAp, 414).

Para esto, es necesario dejarnos llevar por esa “avanzadilla” de testigos como Carmen Carcelén, con la que comenzábamos, y que son los personajes bíblicos que siguen haciendo que la humanidad camine con las personas migrantes hacia la fraternidad universal.

Referencias bibliográficas

AMNISTÍA Internacional Américas. Twitter. 2018. 51s. Disponible en: <<https://twitter.com/amnistiaonline/status/1055149000654012419>>. Acceso en 29.07.2021.

BADIOU, Alain. *Pablo, la fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.

BIANCHI, Enzo. *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*. Paris: Lessius, 2008.

CARROLL RODAS, Daniel. *La inmigración y la Biblia*. Missio Dei n. 19. Elkhart: Red Menonita de Misión, 2017.

CERVANTES GABARRÓN, José. Un inmigrante será para vosotros como el nativo (Lv 19,34). El inmigrante en las tradiciones bíblicas. In: ZAMORA, Jose A. (Coord.). *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración, Foro “Ignacio Ellacuría” Solidaridad y Cristianismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003, p. 241-288.

COMITANCILLO llora a sus migrantes calcinados en Tamaulipas, México. 12.03.2021. *CRN Noticias*. Disponible en: <[Comitancillo llora a sus migrantes calcinados en Tamaulipas, México \(crnnoticias.com\)](https://crnnoticias.com)>. Acceso en 16.11.2021.

COSTE, René. *L'amour qui change le monde: Théologie de la charité*. Paris: Editions S.O.S., 1981.

COX PINTO, Mauricio. *Sebastián Bitangwanimana y los mártires de la fraternidad*. Santiago de Chile: Nueva Patris, 2008.

EL MISMO camino andamos: Servicio Jesuita a Migrantes México. Serie documental. YOUTUBE. 2018. Disponible en: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLc0CKgba9rg6zXVmrwqphY8WeMu6wE167>>. Acceso en 21 de oct. de 2021.

GALLAZZI, Sandro. Mi padre era un arameo migrante. *RIBLA, Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana*, v. 2, n. 63, p. 28-30, 2009.

GONZALEZ Faus, José Ignacio. *La Teología de cada día*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

_____. *La Humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984.

GONZALEZ MIRANDA, José Luis. Dios y los muros – Una interpretación bíblica del fenómeno migratorio. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 104, p. 121-151, 2018a.

_____. *Acompañar migrantes según el Papa Francisco*. México: Buena Prensa, 2018b.

_____. Homilía del XXIX aniversario: Unámonos a los mártires que nos despiertan. *Noticias UCA*. [lugar desconocido], 22.11.2018c. Disponible en: <<https://noticias.uca.edu.sv/martires-uca/homilia-del-xxix-aniversario-unamonos-a-los-martires-que-nos-despiertan>>. Acceso en 20.10.2021.

GOTTWALD, Norman. Surgimiento del pueblo de Israel. *Revista Theologica Xaveriana*, v. 99, p. 185-197, 2011.

GROODY, Daniel. Una Visión Espiritual de la frontera de Estados Unidos y México. *El Bordo, Retos de La Frontera*, v. 8, n. 16, p. 47-61, 2005.

GUITTON, Jean. *L'amour humain*. Paris: Aubier, 1955.

JUAN PABLO II. *Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y el Refugiado*, 1987.

La fraternidad no es delito. *Euronews*. [Lugar desconocido], 06.07.2018. Disponible en: <<https://es.euronews.com/2018/07/06/-la-fraternidad-no-es-delito->>. Acceso en 20.10.2021.

MARTINEZ DIEZ, José Antonio. *El cristiano ante la inmigración*. Madrid: PPC, 2008.

RAMÍREZ KIDD, José Enrique. Inmigrantes en el antiguo testamento: realidad, problema y misterio. ¿Dónde acamparán las multitudes de migrantes?. *Vida y Pensamiento, Revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, v. 24, n.1, p. 51-68, 2004.

_____. *Alterity and identity in Israel*. The “ger” in the Old Testament. Berlin: De Gruyter, 1999.

SAOÛT, Yves. *Fui extranjero y me acogiste – El extranjero en la Biblia*. Madrid: Narcea, 2015.

SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGÍA (SJES). Defensores/as de los derechos humanos y ecológicos: ¿Criminales o mártires? *Promotio Iustitiae*, v. 131, n. 1, 2021. Disponible en: <https://www.sjesjesuits.global/media/2021/07/PJ_131_ESP.pdf>. Acceso en 22.10.2021.

SOLINET. Margh rite Barankitse (Parte 1). *Solidaridad.net*. [lugar desconocido], 26.10.2021. Disponible en: <<https://solidaridad.net/marguerite-barankitse-39-i-parte-39-6032/>>. Acceso en 20.10.2021.

T MEZ, Elsa. Migración e interculturalidad: perspectiva bíblico-teológica. *Revista Identidade!*, v. 23, n. 2, p. 10-16, 2018.

_____. Migración y desarraigo en la Biblia. *Revista PASOS*, v. 7, p. 16-21, 1998.

W NIN, André. Lois et pratiques concernant les migrants dans le premier testament. *Spiritus*, v. 42, n. 163, p. 183-192, 2001.

9



“DE EGIPTO LLAMÉ A MI HIJO”

La huida de la sagrada familia: la condición de refugiados de zonas de riesgo

Alexandre de Jesus dos Prazeres

La narrativa contenida en Mt 2,1-23 se inserta en el contexto del nacimiento de Jesús, presentándonos la visita de los magos de Oriente, que despierta en Herodes el sentimiento de amenaza a su trono al conocer que los magos buscaban “el Rey de los judíos que ha nacido” (Mt 2,2). Herodes planea obtener a través de los magos informaciones acerca de la identidad y ubicación precisa del niño, pero los magos, advertidos en sueños sobre las intenciones de Herodes, después de encontrar al recién nacido Jesús, regresan a su región por otro camino y, así que, evitan reunirse con Herodes (2,7-12).

Viéndose engañado por los magos, Herodes ordena el exterminio de todos los niños, “de Belén y de toda su comarca”, que tuvieran menos de 2 años. Sin embargo, poco después de la partida de los magos, José había sido advertido en sueños acerca del riesgo que Herodes representaba para la vida del niño Jesús. Esto ocasiona fuga de la Sagrada Familia hacia Egipto.

Esta narrativa mantiene relaciones análogas con la situación de refugiados de zonas de riesgo, personas que se ven obligadas a abandonar sus países de origen para preservar sus vidas. Por lo tanto, es teniendo en el horizonte estas relaciones análogas que el análisis de este pasaje bíblico es desarrollado.

1 Acercándose al texto: cuestiones históricas y sociales

Para que los primeros pasos sean dados en este proceso de aproximación de la narrativa que está siendo leída en el Evangelio, tenga en cuenta el mundo fuera del texto, el ambiente histórico y social en el cual el texto probablemente surgió.

Euangelion es una palabra griega que inicialmente significaba la propina dada al mensajero que trajo una “buena noticia”, pasando posteriormente a significar la propia buena noticia traída (Storniolo, 1991, p. 7). Así, la buena noticia contenida en el libro del Nuevo Testamento, que se conoce como el Evangelio de Mateo, fue escrita en un contexto en el que las primeras comunidades cristianas fueron desafiadas a encontrar respuestas a las muchas preguntas planteadas para su vida de fe, procedentes de las relaciones intracomunitarias, de las relaciones con las comunidades judías vinculadas a la sinagoga y del contacto con el ambiente romano (Vitório, 2019, p. 5).

La convivencia con el ambiente romano es algo con lo que la comunidad judía y las primeras comunidades cristianas se vieron obligadas a afrontar por estar insertadas en un momento histórico en el que Palestina y los territorios a orillas del mar Mediterráneo se encontraban bajo el dominio del Imperio Romano.

En el siglo I, alrededor del año 70 d.C., aunque Palestina ya era una colonia bajo el dominio de Roma, obligada a pagarle tributos, experimentó un momento crítico. Porque en ese año, el Imperio Romano sofocó las revueltas incitadas por el movimiento judío revolucionario, invadió Jerusalén y destruyó el templo. Este fue un período de grandes tensiones e inmensamente turbulento para los que vivían en la región, cristianos y judíos.

Sobre los conflictos entre las comunidades judía y cristiana, que se fueron profundizando en los años siguientes, pero aún en medio de este contexto de la destrucción de Jerusalén por los romanos, Vitório (2019, p. 9-10) explica:

En esa guerra, los saduceos y los esenios fueron diezmados y los zelotes profundamente debilitados. Solo quedaron los fariseos con los doctores de la Ley y la comunidad cristiana palestina que huyó para salvarse del conflicto. Eusebio de Cesarea, en la *Historia Eclesiástica* 5,6, informa que, al aproximarse las legiones romanas de Jerusalén, los cristianos huyeron en masa y se refugiaron en Pella, al otro lado del río Jordán. En los años 80, los fariseos promovieron la reconstrucción del judaísmo, con un proyecto de unificación (uniformización) de los muchos grupos ligados a la religión de Israel. Se buscó crear un calendario común para las fiestas, se elaboró el canon de los libros inspirados, resultando de ahí la *Biblia Hebrea*, y las liturgias sinagogales fueron estandarizadas. Este período ha sido llamado judaísmo formativo. Los cristianos se negaron a entrar en esa dinámica reformista y pasaron a sufrir continuas persecuciones y marginación por parte de los liderazgos farisaicos. La adición de la *Birkat-ha-mimîm* (Bendición contra los herejes) en las *Shemoné esré* (Dieciocho bendiciones), oración matutina diaria de los judíos piadosos, alrededor del 85 d.C., parece haber sido el colmo para consumir la ruptura. En ella se decía: “Que no haya más esperanza para los apóstatas, y el reino del orgullo sea prontamente desarraigado en nuestros días; que los nazarenos y heréticos perezcan en un instante, que sean borrados del libro de los vivos, y que no sean inscritos con los justos. Bendito seas, Y., que dobláis a los orgullosos”. Estaban en la mira todos los que se resistían a someterse a las presiones, entre ellos los discípulos de Jesús de Nazaret.

En otros términos, es en medio de este conjunto de acontecimientos que produjeron un contexto de muchas tensiones y dificultades que el Evangelio de Mateo fue escrito. Por eso, no es sin razones que se encuentran en el evangelio palabras de estímulo a la comunidad para que, cuando estuviera viviendo situaciones de injuria y persecuciones, tuviera ánimo y mostrara regocijo (Mt 5, 11-

12). La persecución emprendida contra la comunidad cristiana era interpretada como una señal que la colocaba en la misma ruta de los profetas que la antecedieron.

El evangelista, a través de la forma como se refiere a las actitudes oriundas de líderes de la comunidad judía, se esfuerza para no diluir los vínculos que la comunidad cristiana destinataria de su evangelio poseía con la tradición judía. Sin embargo, tampoco se exime de condenar las desviaciones de conducta de escribas y fariseos. El mensaje dirigido a los lectores cristianos del Evangelio de Mateo en este sentido era: “os digo que, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos” (Mt 5,20).

Sobre las preocupaciones relacionadas con el cuidado que era necesario tener con personas que, en sentido étnico, eran judías, pero que se habían convertido a la fe cristiana y, debido a esto, estaban sufriendo persecuciones, Storniolo (1991, p. 9) expone:

Esto explica un poco las preocupaciones de Mateo. Él es un judío convertido al cristianismo y se dirige al mismo tipo de personas. Primero él quiere mostrar que Jesús y su acción realizan todo lo que el Antiguo Testamento anunciaba, pedía y prometía. Después, que el cristianismo también es ruptura con la religión judía oficial, cristalizada en formas y vivencias que ya estaban muy distantes del proyecto de Dios revelado y realizado en Jesús. Finalmente, quiere mostrar que las comunidades no deben permanecer encerradas en sí mismas, uno mirando al otro, sino abrirse a todos, llevando a todos los tiempos y lugares la palabra y la acción que liberan para vida nueva.

El evangelista, al enseñar que el cristianismo es una ruptura con la religión judía oficial, no está alimentando resentimientos en los judíos que se hicieron cristianos, o deseando destruir los vínculos étnicos y culturales que éstos poseían debido a su origen, ni tampoco incitar actitudes antagónicas entre miembros de las comunidades cristianas y judías, sino anunciar que en Cristo los ideales judíos se cumplen y, de esa forma, ambas comunidades

pueden caminar juntas. Este mensaje rompe con posturas etnocéntricas que restringen o confunden la Palabra de Dios con conductas sociales y culturales específicas de determinado grupo étnico, conduciendo a la comprensión de la universalidad de los planos divinos.

Leyendo el Evangelio de Mateo, se nota que su comunidad destinataria era judeocristiana. Algunos elementos son indicativos de que los destinatarios del Evangelio de Mateo eran, en su mayoría, cristianos provenientes del judaísmo: el evangelio propone un entendimiento de la fe en Jesús de Nazaret a la luz de la antigua tradición religiosa de Israel; los cristianos están orientados a vivir plenamente la fe en el Dios de Abraham, leyendo las Escrituras a través de la nueva hermenéutica practicada por Jesús y, así, superando el apego a la letra, demostrado por los fariseos. Es en medio de estas consideraciones que Vitório (2019, p. 11) añade:

El evangelista muestra cómo Jesús propone un camino de *continuidad* en relación con la religión de Israel, al mismo tiempo que establece una *ruptura* con el pasado. El Maestro afirma no haber venido a abolir la Ley y los Profetas, el conjunto de las Escrituras, sino para llevarlos a la plenitud (cf. Mt 5,17). Se muestra libre ante las tradiciones religiosas de su pueblo (sábado, ritos de purificación, costumbres y tabúes religiosos); enseña con autoridad (gr. *exousía*), muy diferente de los doctores de la Ley (cf. Mt 7,29); libera a los discípulos del legalismo, evitando lanzarlos a una especie de anarquía irresponsable. Por ese sesgo, lleva a la *plenificación* la fe de Israel. *Continuidad*, *ruptura* y *plenificación* son claves importantes para entender la catequesis mateana destinada a mostrar a los cristianos provenientes del judaísmo cuán acertada fue su decisión.

La comunidad tenía entre sus miembros personas que experimentaron el momento traumático de la invasión y destrucción de Jerusalén por los romanos. Sin embargo, su ubicación es incierta, pudiendo ser que estuviera en Palestina, en el sur de Siria o en cualquier otro lugar donde hubiera una presencia judía significativa.

El trauma de tener que dejar apresuradamente el lugar donde había construido un hogar para salvar su vida era parte de la experiencia existencial de varias personas en la comunidad mateana. En ese sentido, la narrativa sobre la pareja María y José que, con su hijo recién nacido, el bebé Jesús, fue forzado a dejar el hogar y huir a Egipto como alternativa única de preservación de sus vidas, gana relevancia. Y, además, se constituye en un elemento en el cual la comunidad mateana, a quien el evangelio fue primero destinado, encuentra identificación.

2 Acercándose al texto: elementos literarios

Una declaración sobre la autoría del Evangelio de Mateo es algo que no se encuentra en el evangelio, ya que el título “evangelio según Mateo” no se encuentra en el texto griego original o autógrafo. Este título tiene su origen en el testimonio de Papías, obispo de Hierápolis (siglo 2º), mencionado por Eusebio de Cesarea (siglo 3º) en la *Historia Eclesiástica*, III, 39,16. Papías menciona que Mateo se empeñó en organizar las enseñanzas de Jesús en lengua hebrea. Esta mención plantea interrogantes, pues se trata de una afirmación sintética y llena de lagunas. Entre ellas, la afirmación de que el evangelio habría sido escrito en hebreo. Sin embargo, es de amplio conocimiento que el Evangelio de Mateo que poseemos no es traducción de ninguna lengua semítica, ya que depende del texto griego de Marcos (Kümmel, 1982, p. 147).

La conclusión plausible acerca de la autoría de este evangelio es que se trata de autor anónimo, por eso mismo, distinto del Mateo apóstol (Mt 9,9) o Leví, hijo de Alfeo (Mc 2,14). Esto se cita en los evangelios como recaudador de impuestos para los romanos, habiendo vivido a principios del siglo 1º. Ya el autor del Evangelio de Mateo vivió a finales del mismo siglo muchas décadas después. Esta es una práctica común en la Antigüedad, atribuir autoría de una obra a alguna personalidad importante del pasado para garantizar autoridad al texto, esto es conocido como pseudoepigrafía.

En la misma ruta del problema de cómo probar la autoría del evangelio por el apóstol se sitúa la discusión acerca de la

complejidad sobre la fecha en que el texto fue escrito. Kümmel (1982, p. 117) expone que existen dificultades similares en cuanto a la fecha de composición de Marcos. Sin embargo, él explica que un origen muy antiguo es poco probable, porque la evolución de la tradición evangélica ya se encuentra, entonces, bien desarrollada y, en Marcos 13, se puede percibir por lo menos la sospecha de la proximidad de la guerra judía contra Roma ocurrida entre 66 y 70 d.C. Esto ha llevado a la conclusión de que Marcos fue compuesto alrededor del año 70. Y conforme a la Teoría de las dos fuentes, Mateo hizo uso del Evangelio de Marcos; eso ofrece indicios para que su datación sea posterior a este. Lo que ha sido aceptado por un número razonable de investigadores es que Mateo debe haber sido compuesto entre 80 y 100 d.C.

Sobre la estructura del Evangelio de Mateo, se puede notar un plan bien elaborado cuando se observa el conjunto del texto. Este está organizado en bloques narrativos y discursivos. Leonel (2013) evalúa que el análisis de la estructura del evangelio a partir de la trama naturalmente ofrece destaque al personaje principal, posición ocupada por Jesús. Como personaje principal, raramente es dejado por el narrador sin actuación en primer plano. Esto hace que, en términos teológicos, el evangelio presente como elemento principal la cristología. Esta percepción está guiada por dos elementos. El primero se refiere al género literario de los evangelios y, en particular, de Mateo. El segundo elemento trata de la temática central de Mateo. Acerca del género literario, Leonel (2013, p. 70) agrega:

Aunque todavía es mayoritaria la opinión de que los evangelios son un género literario creado por los cristianos, ya hay una serie de investigadores que proponen la biografía grecorromana como modelo para los evangelios canónicos. El énfasis en la descripción de las acciones y palabras del biografado se relaciona directamente con la organización narrativa-discurso del evangelio de Mateo, ya que en las narrativas tenemos principalmente la descripción de las acciones de Jesús, mientras que en los discursos el predominio está obviamente en sus enseñanzas.

Leonel (2013, p. 70-71), acerca de la temática central de Mateo, explica que el evangelio trae en su inicio y en su cierre la afirmación: Jesucristo está entre sus discípulos. Ya, al inicio del evangelio, el narrador, al exponer la escena de un José atónito ante el embarazo de María, presenta un ángel afirmando que lo que él presenciaba era obra del Espíritu Santo; el niño que María gestaba debería llamarse Jesús. Con respecto a esto, el narrador añade que estos eventos ocurrieron para cumplir lo que había dicho el profeta: que la virgen daría a luz a un hijo que sería llamado Emmanuel, que quiere decir: Dios con nosotros (Mt 1,18-23). A su vez, al final del evangelio, después de resucitar, Jesús ordena a sus discípulos que hagan discípulos y añade: “Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28,20). Y, además, es un rasgo distintivo del Evangelio de Mateo la ascensión de Jesús al cielo no ser descrita. El evangelio se concluye con la afirmación de su permanencia entre los discípulos.

Aún respecto a la estructura literaria del evangelio de Mateo, Vitório (2019, p. 16-18) expone su articulación en torno a los cinco grandes discursos de Jesús, lo que puede ser una contraposición a los cinco libros del Pentateuco, a los cinco libros de los Salmos o a los cinco Rollos (heb. *meghilot*), que abarca el Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester, leídos en las principales fiestas judías. Esto tiene sentido, principalmente, porque sabemos que está escribiendo a una comunidad cuyos miembros, en su mayoría, provenían del judaísmo. Estos discursos de Jesús se concluyen con una fórmula fija:

- 7,28 – “Cuando acabó estos discursos”;
- 11,1 – “Cuando acabó de dar instrucciones”;
- 13,53 – “Cuando acabó estas parábolas”;
- 19,1 – “Cuando acabó estos discursos”;
- 26,1 – “Cuando acabó todos estos discursos”.

Los cinco grandes discursos de Jesús en Mateo son descritos y agrupados así:

Mt 5–7 Discurso Inaugural

El Sermón de la Montaña versa sobre la justicia del Reino de Dios, síntesis de la ética del discipulado cristiano.

Mt 10 Discurso Misionero

En ella se enuncian las orientaciones para el anuncio del Reino de Dios a toda la humanidad, como proyecto de misión de los discípulos-apóstoles.

Mt 13 Discurso Parabólico

Contiene claves de lectura de los “misterios del Reino de los Cielos”, el modo como el señorío de Dios se hace presente en la historia en medio de pérdidas y fracasos en la perspectiva de un fin glorioso.

Mt 18 Discurso Eclesiástico

Se dirige de modo particular a los líderes de la comunidad, con el fin de inculcarles el proyecto de vida del Reino, contrario a los esquemas mundanos.

Mt 24–25 Discurso Escatológico

Aborda la consumación del Reino, cuando el Mesías glorioso juzgará a la humanidad, acogiendo a los auténticos y rechazando a los falsos discípulos.

Vitório (2019, p. 18) identifica aún una estructura concéntrica relacionando esos discursos entre sí. El primero se corresponde con el quinto: a la propuesta de vida, se sigue la entrada definitiva en el Reino; uno habla del comienzo del Reino y el otro, de su consumación. El segundo se corresponde con el cuarto: la dimensión extra eclesial del Reino (misión) tiene como contrapunto la dimensión intraeclesial (vida comunitaria); el Reino anunciado por los misioneros debe ser implementado en la comunidad. El tercero está en el centro y ofrece la clave para comprender los “misterios del Reino”. He aquí cómo se articulan los discursos:

A: Mt 5–7 – discurso inaugural

B: Mt 10 – discurso misionero

C: Mt 13 – discurso parabólico

B': Mt 18 – discurso eclesiástico

A': Mt 24–25 – discurso escatológico

La visualización de la estructura literaria del evangelio de Mateo cuya organización puede ser observada como ya mencionado arriba –en bloques narrativos y bloques discursivos – combinando el esquema propuesto por Vitório (2019) con las alteraciones hechas por Leonel (2013, p. 76-77) de la estructura retirada de Raymond Brown (2004, p. 263-300), se llega entonces a lo siguiente:

Relato de la infancia y presentación de Jesús (Mt 1–4).

Discurso inaugural (Mt 5–7).

Relato de acciones y diálogos de Jesús (Mt 8–9).

Discurso misionero (Mt 10)

Relato de acciones y diálogos de Jesús (Mt 11–12).

Discurso parabólico (Mt 13).

Relato de acciones y diálogos de Jesús (Mt 14–17).

Discurso eclesiástico (Mt 18).

Relato de acciones y diálogos de Jesús (Mt 19–23).

Discurso escatológico (Mt 24–25).

Relato de la pasión (Mt 26–28).

El texto que se está leyendo, como se puede observar, se sitúa en el primer bloque narrativo del evangelio que contiene la genealogía, el nacimiento y el relato sobre la infancia (Mt 1–2) e inicio de la actividad ministerial de Jesús (Mt 3–4).

En cuanto a la organización interna de la narrativa de la infancia de Jesús en Mateo, Raymond Brown (2005, p. 61-64),

tomando como referencia el esbozo o estructura que puede ser descubierta en los caps. 1-2, expone la necesidad de tener que tomar una decisión con respecto a los énfasis principales de la narrativa. Así como acerca de tener o no el evangelista reunido documentos de fuentes diversas. Esto termina resultando en dos formas más populares de realizar la división de Mt 1-2 y ninguna hace justicia a todos los hechos, pero las dos favorecen a algunos de ellos con la resultante omisión de otros.

La primera forma de realizar la división determina una introducción y cinco pasajes construidos en torno a las cinco citas formales de la Escritura.

Introducción:	1,1-17		La genealogía
Pasaje 1:	1,18-25	(Is 7,14)	Primer sueño de José
Pasaje 2:	2,1-12	(Miq 5,1)	Herodes, magos, Belén
Pasaje 3:	2,13-15	(Os 11,1)	Segundo sueño de José
Pasaje 4:	2,16-18	(Jr 31,15)	Herodes, niños, Belén
Pasaje 5:	2,19-23	(Is 4,3?)	Tercer sueño de José

Brown (2005, p. 61-62) lista de “a” hasta “f” puntos sobre la narrativa de la infancia que son favorecidos o ignorados por estas dos formas de realizar la división de la narrativa. Esta primera estructura considera los puntos “a”, “c” y “e”, ignorando las “b”, “d” y “f”. El punto “a”, toma en cuenta que la genealogía de Mt 1,1-17 posee unidad y organización propias, basadas en estándares de catorce generaciones. Esta genealogía revela su unidad a través de su inclusión entre la introducción en v. 1 y la conclusión en v. 17; estos dos versículos relacionan a Jesús con David y Abraham. A su vez, el punto “c” expone que el pasaje en Mt 1,18-25 se relaciona estrechamente a la genealogía que la precede y, por medio de los patrones estilísticos, también al que sigue en el cap. 2. A lo largo de Mt 1,18-2,23 hay un patrón de cinco citas explícitas de profecías veterotestamentarias, introducidas por una fórmula que enfatiza que esas predicciones están realizadas en los acontecimientos relativos a Jesús, habiendo también un patrón de tres apariciones en sueños de un ángel del Señor que da a José una orden a ser ejecutada. Ya

el punto “e” considera haber una unidad en el cap. 2 y la existencia de dos hilos narrativos distintos entrelazados imperfectamente. En un hilo (vv. 1-2.9-11), los magos son iluminados por una estrella que anuncia el nacimiento de Jesús y los lleva a Belén y a la casa. En el otro hilo (vv. 3-8) ellos son aconsejados por Herodes, que quiere obtener información sobre el niño. La inferencia de hostilidad en ese segundo hilo se desarrolla en los vv. 13-23 y, como se nota, se constituye una narrativa independiente.

Sin embargo, en lo que se refiere a los puntos ignorados por esta forma de dividir la narrativa, el punto “b” señala que la unidad de la genealogía no es absoluta, pues está ligada al relato de la concepción de Jesús en Mt 1,18-25. A su vez, a pesar de reconocer el patrón mencionado en el punto “c”, el punto “d” considera que hay razones para la separación entre los caps. 1 y 2. El primer versículo del cap.2 describe el inicio de una nueva narrativa, no habiendo nada en esa narrativa que presuponga información del cap. 1. Y por último, el punto “f” que apunta la existencia de un tema geográfico recorriendo el cap. 2, por lo que el nacimiento en Belén, la huida a Egipto y el viaje de regreso a Nazaret constituyen un itinerario de guía divina. Además de esto, la recurrencia gramatical “Después [cuando]...” señala el inicio de subsecciones que tratan de tres localizaciones geográficas (Mt 2,1; 2,13; 2,19), cada una de las cuales es el tema de una cita bíblica.

El segundo esbozo, que es más popular aún que este primero, supone que la división de la narrativa en dos capítulos preserva la intención del autor del evangelio. Esta división se realiza en cuatro partes por medio de una subdivisión.

Cap. 1: 1,1-17:	Genealogía
1,18-25:	La Concepción de Jesús
Cap. 2: 2, 1-12:	La ida de los magos a Belén
2,13-23:	La fuga de la familia a Egipto y la vuelta a Nazaret

Brown (2005), haciendo alusión al artículo de Stendahl titulado "*Quis et Unde?*", que ha elegido de forma concisa un tema teológico para cada capítulo, explica que esta división hace justicia a los puntos "b", "d" y "f", pero no a los puntos "a", "c" y "e". Y añade lo siguiente:

Hay, así, plausibilidad y también dificultad en cada uno de los esquemas. En parte, como veremos, esta situación refleja la historia de la composición de la narrativa mateana de la infancia. En mi opinión, Mateo incorporó a la narrativa final diversos tipos de materias primas: listas de nombres de patriarcas y reyes y un árbol genealógico mesiánico; una Anunciación del nacimiento del Mesías basada en anuncios veterotestamentarios de nacimientos; una narración de nacimiento que involucró a José y al niño Jesús, basada en el patriarca José y en las leyendas que rodearon el nacimiento de Moisés; una narración de magos y estrellas, basada en el mago Balaam, que partió de Oriente y vio la estrella davídica que saldría de Jacob; y, finalmente, algunas citas de la Escritura cuidadosamente escogidas (Brown, 2005, p. 64).

Entonces propone una expansión de la fórmula de Stendahl que presenta un abordaje básico –no simplemente *Quis* y *Unde*, sino *Quis* y *Quomodo*, *Ubi* y *Unde* (quién, cómo, dónde, de dónde). Brown (2005, p. 65) justifica el enfoque que está proponiendo de la siguiente manera:

Mt 1,1-17: el *Quis* (quién) de la identidad de Jesús como hijo de David, hijo de Abraham, ilustrado por medio de sus antepasados –un tema doble catalizado por el carácter heterogéneo de la comunidad mateana, judía y gentil. Se mencionan mujeres del AT con el fin de preparar el camino para que el Espíritu opere por medio de María, "de la que nació Jesús, llamado Cristo".

Mt 1,18-25: el *Quomodo* (cómo) de la identidad de Jesús: él es hijo de David, no por generación humana, sino por medio de la aceptación por José, descendiente de David, de un niño concebido por el poder del Espíritu Santo. Esta concepción

aclara más el Quis de la identidad de Jesús: él es el Hijo de Dios, Emmanuel.

Mt 2,1-12: el *Ubi* (donde) del nacimiento de Jesús en Belén realiza su identidad como hijo de David. La paradoja de que los gentiles (los magos) reaccionan a este nacimiento con creencia y adoración comienza a explicar cómo Jesús se revelará hijo de Abraham.

Mt 2,13-23: el *Unde* (de donde) del destino de Jesús es puesto en movimiento por la reacción hostil de Herodes y de las autoridades judías. Providencialmente, Jesús revive la experiencia de Moisés en Egipto y de Israel en el éxodo. Es llevado de Belén, la ciudad del rey de los judíos, a Galilea de los gentiles; el hecho de ir a residir en Nazaret da el toque final a su identidad y a su destino, pues es como Jesús, el nazareo, que él inicia su ministerio (Mt 4,13).

3 Acercando el texto a nuestro mundo

El cap. 1 de Mateo termina narrando el nacimiento de Jesús (vv. 18-25), conteniendo una descripción, en discurso indirecto, sobre la naturaleza del compromiso entre María y José; el embarazo por obra del Espíritu Santo; José es mencionado como justo y planea romper el compromiso secretamente para que eso no complicara la situación de María (vv. 18-19); mientras aún meditaba cómo desharía el compromiso con María, ocurre la aparición del Ángel del Señor a José, en sueño, diciendo: “José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo” (v. 20). El ángel ofrece instrucciones acerca del nombre del niño y que su nacimiento fue anunciado proféticamente (vv. 21-23); José despierta del sueño, actúa conforme a las instrucciones del Ángel del Señor, reafirma el compromiso con María y la narrativa se completa informando que José nombró al niño según había sido instruido (vv. 24-25).

La mención de José como “hijo de David”, así como la alusión a la profecía de Isaías 7,14, son indicios de que el autor del evangelio anheló establecer el linaje de Jesús como descendiente del rey David. Y como se ha señalado anteriormente, hijo de David

no por generación humana, sino por haber sido aceptado como hijo por José, descendiente de David. Jesús ser presentado como concebido por el poder del Espíritu Santo es esclarecedor para su identidad de Jesús: él es el Hijo de Dios, Emmanuel. Esto manifiesta las intenciones teológicas del autor del evangelio.

De este modo, esta experiencia se vincula a los eventos descritos en el cap. 2. Pero lo que se ha narrado hasta este momento se sitúa en el ambiente del hogar de la pareja José y María. Las cuestiones se resuelven secretamente para no atraer las sospechas por parte de los familiares y de los responsables del cumplimiento de la ley religiosa. Para la esfera pública o comunitaria, el embarazo de María y el nacimiento de Jesús sucedían siguiendo el curso de la normalidad.

A su vez, en el cap. 2, la narrativa se desarrolla en tres episodios, cada uno describiendo acontecimientos que justifican lo que vendrá en los episodios posteriores. Los episodios se distribuyen de la siguiente manera: el primero, “la visita de los magos” (vv. 1-12); el segundo, “huida a Egipto y masacre de los inocentes” (vv. 13-18); y el tercero, “retorno de Egipto y establecimiento en Nazaret” (vv. 19-23).

Si lo que fue descrito antes de estos episodios ocurrió en la privacidad de la pareja José y María, ahora la narrativa se expande en diversas dimensiones, abarcando cuestiones geográficas, políticas, sociales y religiosas.

El narrador delimita el primer episodio en el espacio y el tiempo, al introducir la narrativa: “Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempo del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente se presentaron en Jerusalén” (Mt 2,1). Belén de Judea sitúa la narrativa en términos de espacio, pero también alude una vez más a la condición de Jesús como descendiente de David. Esto posee una dimensión religiosa, como se nota en la respuesta recibida por Herodes a la consulta que hizo a los jefes de los sacerdotes y escribas del pueblo. La consulta de Herodes fue sobre donde habría de nacer el Cristo (término griego para el hebreo *mashiach*, ungido) (v. 4). Y la respuesta fue: “En Belén de Judea” (v. 5), seguida de una cita adaptada de Miq 5,1.

Toda esta situación fue provocada por la llegada de los magos de Oriente y su inquietante pregunta: “¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido?”. Además de los desdoblamientos de cuño mesiánico y religioso, esta cuestión introduce para Herodes un elemento político que resultará en el curso de sus acciones descritas en el segundo episodio (vv. 13-18). Jesús, a partir de este momento, será visto por Herodes como enemigo político y alguien que podría reclamar su trono.

Herodes secretamente mandó llamar a los magos para preguntarles sobre el tiempo de la aparición de la estrella a ellos, ya que la visión de ésta los motivó a ir a Jerusalén en busca del rey de los judíos recién nacido y postrarse ante él (v. 2, gr. *proskynéo*). Herodes transmite a los magos la información recibida de las autoridades religiosas acerca del lugar de nacimiento del niño con la siguiente solicitud: “Id e indagad cuidadosamente sobre ese niño; y cuando le encontréis, comunicádmelo, para ir también yo a adorarlo” (Mt 2,8).

El niño es encontrado por los magos en compañía de María, su madre, y como habían declarado anteriormente lo honraron postrados ante él y por medio de los regalos que trajeron (vv. 9-11). El episodio se cierra de la siguiente manera: “avisados en sueños que no volvieran donde Herodes, se retiraron a su país por otro camino” (v. 12). Esto y los eventos descritos en el segundo episodio son indicativos de las malas intenciones de Herodes al solicitar a los magos información acerca de la ubicación exacta del niño. El recién nacido Jesús es comprendido por Herodes como una amenaza política a su reinado, por lo tanto alguien que debería ser muerto.

El flujo narrativo del segundo episodio se inicia después de la partida de los magos, es lo que lo sitúa temporalmente. Y, como ocurrió en lo tocante a la aceptación del embarazo de María (Mt 1,20) y con los magos (Mt 2,12), José es advertido en sueño por el Ángel del Señor: “Levántate, toma contigo al niño y su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarlo” (Mt 2,13). Y en fuga, “se levantó, tomó de noche al niño y a su madre, y se retiró a Egipto” (v. 14) y allí permanecerá hasta la muerte del tirano Herodes (v. 15). El

autor del evangelio, para producir una identificación entre Jesús y Moisés, cita Os 11,1: “De Egipto llamé a mi hijo.”

A partir de este punto, el texto narra los eventos que surgen de la furia de Herodes después de darse cuenta de que había sido engañado por los magos. Herodes ordena la muerte, en Belén y en todo su territorio, de todos los niños de dos años hacia abajo. El objetivo probable era matar a Jesús entre esos bebés, pues dos años era edad que Jesús debería tener según la información que Herodes había obtenido de los magos (v. 16).

A su vez, el tercer episodio, siguiendo una secuencia narrativa que se asemeja a la del segundo: la muerte de Herodes como marco temporal, advertencia dada por el Ángel del Señor a José a través del sueño (v. 19). La orden dada por el ángel y las acciones de cumplimiento de la orden se asemejan a la del episodio anterior, pero antes la referencia era sobre la salida a Egipto y ahora sobre el retorno de Egipto (vv. 20-21).

Esta narrativa establece un elemento de identificación entre la comunidad mateana, Jesús y sus padres. Pues entre sus miembros había personas que experimentaron la situación de tener que dejar todo atrás, debido a las amenazas de la guerra, para recomenzar la vida en otro territorio.

Esto proporciona la posibilidad de reflexionar acerca de lo que ocurre en la actualidad con personas que migran de zonas de conflicto en busca de refugio en otras partes del mundo. Es evidente el distanciamiento temporal entre el mundo en el cual el texto bíblico fue producido y el actual, tampoco da para ignorar el hecho de que el texto bíblico no fue redactado según criterios historiográficos, pero según intenciones teológicas relevantes para la comunidad religiosa en la que y para la que el texto fue redactado originalmente. Aun así, es plausible establecer una relación analógica entre la condición de fugitivos en busca de refugio de los miembros de la sagrada familia y la situación de los migrantes del mundo presente. Porque la analogía es un proceso de identificación de significados similares entre dos objetos, uno fuente y otro objetivo. Las analogías poseen imperfecciones en el proceso de comparación, no son idénticas y tampoco poseen relación causal.

Los objetos comparados no necesitan ser exactamente iguales para que preserven similitudes entre sí.

En la actualidad, así como en el pasado, muchas personas han sido constantemente obligadas a abandonar sus hogares en fuga con el fin de preservar sus vidas y tener una oportunidad de reconstruir dignamente los hogares dejados atrás en otro lugar.

El concepto de refugiado tiene algunas implicaciones que lo diferencian de migrante en general. A diferencia del migrante, para el que desplazarse es una elección, el refugiado es alguien que, temiendo con razón, escapó de persecución en su país en virtud de su raza, religión, nacionalidad, convicciones políticas o pertenencia a determinado grupo social, siendo obligado a buscar asilo en otro país para garantizar su supervivencia.

Lamentablemente, son innumerables los ejemplos que hoy ilustran esta situación. Y la situación de los refugiados en general preocupa a la comunidad internacional en la actualidad. Lo que está sucediendo con los sirios es un ejemplo contemporáneo que inspira atención. La Guerra Civil en Siria, iniciada en 2011, en 2016 había provocado el desplazamiento, internamente y hacia el exterior, de 6,5 millones de sirios. Según datos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), 4, 8 millones de sirios buscaron asilo político en otros países hasta 2016, y hasta este mismo año más de 300.000 sirios murieron a causa de la guerra, el país fue devastado por los ataques bélicos y la población del país ha vivido en condiciones precarias (Dunmore, 2016). Según la información proporcionada por la Organización de las Naciones Unidas –ONU, datos de 2016, existe una necesidad de ayuda humanitaria para que los sirios puedan sobrevivir en su propio país, ya que el 70% de la población del país no tiene acceso a agua potable, y una de cada tres personas no se alimentan de lo básico de la nutrición necesaria, más de 2 millones de niños no van a la escuela.

La situación de los sirios es preocupante por representar el mayor número de los que buscan refugio en la actualidad, pero la situación de los refugiados va más allá de Siria. El *World Migration Report 2018* (IOM, 2018), que contiene datos obtenidos por la

Organización Internacional para las Migraciones, indica qué países generan más refugiados. Siria, según informes de 2016, ocupa el primer lugar en el ranking; luego Afganistán, que vive una situación de conflicto desde hace más de tres décadas; y, en tercer lugar en este *ranking*, Sudán con más de 1,4 millones de refugiados. Estos tres países son el lugar de origen de cerca del 55% de los refugiados en la actualidad.

Mientras este texto estaba siendo escrito, las tropas de Estados Unidos fueron retiradas de Afganistán. Y las consecuencias de ese acontecimiento pueden ser acompañadas a través de las noticias periodísticas e incluso de las solicitudes de ayuda de ciudadanos afganos transmitidas por medio de redes sociales en Internet. Personas de todo el mundo han visto los videos de los afganos tratando de salir del país, muchas personas se amontonan en un intento de entrar en el aeropuerto de Kabul.

En el contexto latinoamericano, la situación de los venezolanos atrajo la atención, pues en los últimos años, personas han dejado a Venezuela todos los días en busca de protección o de una vida mejor. Según información de ACNUR (2019), en promedio, durante 2018, cerca de 5 mil personas salieron de Venezuela diariamente. A principios de 2019, el número de refugiados y migrantes de Venezuela en todo el mundo ya había llegado a 3,4 millones. En este mismo período, Colombia albergaba el mayor número de refugiados y migrantes de Venezuela, con más de 1,1 millón, siendo seguida por Perú, con 506 mil; Chile, 288 mil; Ecuador, 221 mil; Argentina, 130 mil; y Brasil, 96 mil.

Conclusión

La narrativa mateana sobre la situación de refugiados en Egipto de la Sagrada Familia, además de haber sido un probable elemento de identificación entre los cristianos de origen judío y primeros lectores del texto en el pasado, también se constituye elemento de identificación para los que viven en situación análoga en la actualidad. Este es el caso de las personas que buscan refugio en la actualidad. Establecer este tipo de analogía no solo es plausible, sino que es el reconocimiento de un drama humano común a lo

largo de la historia. Algo que sucedió en innumerables ocasiones en el pasado y que, infelizmente, aún sucede en la actualidad.

Según Brown (2005), el texto bíblico de Mt 2,1-23, en términos de sus intenciones teológicas, comienza con dos Hechos (Hecho I – 2,1-12; Hecho II – 2,13-23) que describen una reacción doble a la revelación cristológica incluida en la concepción virginal de Jesús, proclamada ahora a través de la estrella del nacimiento y de los textos sagrados del Antiguo Testamento citados. El Hecho I narra la aceptación de esta revelación por los gentiles, cuando los magos fueron a rendir homenaje al niño. El Hecho II narra el rechazo de esta revelación por parte de las autoridades judías y la persecución por parte de éstas a Jesús. Brown (2005, p. 254), añade:

Para que la narración mateana de esta doble aceptación no parezca simplista, insisto en que Jesús no fue rechazado y perseguido “por los judíos” (como en el evangelio de Juan), sino por el gobernante secular, por los sumos sacerdotes, por los escribas del pueblo y por Jerusalén. Mateo sabe bien que muchos judíos aceptaron a Jesús, pues forman parte de su comunidad y, por eso, modela los adversarios del niño con base en los adversarios de Jesús en la narrativa de la pasión (y, hasta cierto punto, en las autoridades judías de las sinagogas que continúan oponiéndose a los que creen en Jesús). Y, como debe permanecer fiel al curso histórico de los acontecimientos en la pasión y resurrección de Jesús, Mateo no permite que, en la narrativa de la infancia, las autoridades judías hostiles maten a Jesús, de la manera como mataron por la crucifixión. Dios libera a su Hijo, haciendo que sea llevado lejos y traído de vuelta. En esa liberación, el instrumento humano es José, por medio de su total obediencia a las órdenes divinas –un José que fue descrito como “justo” (Mt 1,19), es decir, un judío totalmente fiel a la Ley. Para Mateo, los judíos fieles a la Ley y a los Profetas se igualan a los magos gentiles en la aceptación de Jesús, mientras que las autoridades lo rechazan.

Jesús fue rechazado y perseguido por los que se negaron a creer que él era el Mesías, el hijo de David, y por lo tanto el Hijo

de Dios. Este rechazo inicial anticipa el anuncio de su rechazo final que resultará en su crucifixión.

Así, análogamente los que experimentan en el presente el sufrimiento procedente de la persecución, encuentran un elemento de identificación con Jesús. Entre las intenciones teológicas del autor del evangelio al redactar este pasaje bíblico está la de relacionar la narrativa de la infancia de Jesús a la narrativa de la pasión o muerte de Jesús en la cruz (símbolo que en la fe cristiana llegó a ser representativo no solo de la muerte, sino también de la redención). Sin embargo, en la narración de la infancia que concluye con la descripción de la liberación divina, la huida a Egipto y el regreso a Nazaret en obediencia a las instrucciones del ángel del Señor es el medio a través del cual Dios protege la vida de su Hijo. Por analogía, se puede entender que los que sufren persecuciones en la actualidad, como Jesús, experimentan una forma de crucifixión, y el proceso migratorio que emprenden es una búsqueda por redención.

Referencias bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). *Número de refugiados e migrantes da Venezuela no mundo atinge 3,4 milhões*. 2019. Disponible en: <<https://www.acnur.org/portugues/2019/02/25/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-no-mundo-atinge-34-milhoes/>>. Acceso en 25.02.2019.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005.

DUNMMORE, Charlie. Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados advierte que el desplazamiento de sirios podría aumentar. 24.10.2016. Disponible en: <<http://www.acnur.org/noticias/noticia/alto-comisionado-de-la-onu-para-los-refugiados-advierte-que-el-desplazamiento-de-sirios-podria-aumentar/>>. Acceso en 13.12.2021.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2008.

INTERNATIONAL ORGANAZATION FOR MIGRATION (IOM). *World Migration Report 2018*. Disponible en: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf>. Acceso en 13.12.2021.

LEONEL, João. *Mateus: o evangelho*. São Paulo: Paulus, 2013.

STORNILO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. São Paulo: Paulus, 1991.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o evangelho segundo Mateus: o caminho do discipulado do reino*. São Paulo: Paulus, 2019.



¿A QUIÉN SER PRIMERO FIELES? Estudio de la metáfora cívica de Flp 3,20-21

Antônio César Seganfredo

Introducción¹

El léxico de la ciudadanía no es frecuente en la literatura Paulina, aunque muy significativo. En el NT en general, pero especialmente en el ámbito paulino (no obstante la pequeña frecuencia), se encuentran, de hecho, metáforas cívicas referidas a la vida cristiana caracterizadas por una gran coherencia, como subraya C. Spicq (1978, p. 643).² Sin embargo, la única Carta *protopaulina*, es decir,

¹ Este estudio constituye básicamente el III Capítulo, corregido y ampliado, de la tesis doctoral del autor: “Efesini 2,19: la concittadinanza dei santi come alternativa alla *politeia* greca e alla *civitas* romana” – Pontificia Università San Tommaso d’Aquino in Urbe (2019).

² “Las metáforas ‘cívicas’ del Nuevo Testamento relacionadas con la vida cristiana, sobre todo en Pablo, son verdaderamente muy coherentes. El cielo es como una ciudad (*polis*), de la cual Cristo es el *soberano* (*Kýrios*), una ciudad con sus propias leyes, una *constitución* (*politeía*): el Evangelio. Los cristianos son sus *ciudadanos* (*polítai*) [...] y no son considerados como extranjeros o como huéspedes en tránsito, pero poseen el derecho de *ciudadanía* (*políteuma*), son *conciudadanos* (*sympolítai*) de los santos. Tal ciudadanía no comporta solo derechos y privilegios, sino también deberes y responsabilidades: cada uno deberá ‘vivir como ciudadano’ (*políteústhe*), o sea, obedeciendo las leyes y el espíritu de esa ciudad, conformándose a sus estatutos” (Spicq, 1978, p. 643). Obviamente, el comentario de Spicq está en el ámbito de la teología bíblica, y considera las cartas paulinas en su conjunto, sin distinción entre proto y deuteropaulinas. Evidencio también que en ese estudio los textos en otras lenguas serán traducidos para el español.

auténticamente paulina, donde es empleado, en modo específico, este léxico, es Filipenses: en Flp 1,27, se encuentra el verbo *políteúmai* –*comportarse en modo digno de un ciudadano* (Hch 23,1), y en la metáfora cívica de Flp 3,20 se emplea el sustantivo neutro *políteuma* –*ciudadanía* (*hapax* neotestamentario [obviamente que el significado exacto de tales términos será discutido a lo largo del estudio]). Además, en Flp 3,20-21 es posible rastrear algunos elementos muy significativos que descortinan el horizonte para el pensamiento de Pablo en relación con la ideología imperial y, por lo tanto, para la dimensión política de la Carta a los Filipenses. Como es posible intuir desde el principio, las dos dimensiones mencionadas, tanto la léxica como la política, están bien presentes en el uso de estos términos.

Por consiguiente, divido este estudio en tres partes: una primera en la que la dimensión léxica –pero no solo– predomina; una segunda en la que indago por la dimensión política de la metáfora cívica de Flp 3,20-21; por último, en la tercera parte esbozo algunos ejemplos de la realidad actual que están alineadas con los principios de dicha metáfora.

Siendo más específico, en la primera parte comienzo situando Flp 3,20-21 en su contexto literario y sigo estudiando el significado de la palabra (institución?) *políteuma* en los días de Pablo. Prosigo el estudio, entonces, discerniendo el significado que el apóstol le imprime, con la consecuente búsqueda por la traducción más adecuada en portugués, en vista de que no dejo de consultar las principales ediciones de la Biblia en Brasil, en lo que respecta a la traducción de la metáfora, concluyendo el todo con una ampliación del horizonte en la línea de la búsqueda de la comprensión de cómo los escritos anteriores, contemporáneos y posteriores a la Filipenses, pero siempre cercanos cronológicamente, entienden el tema de la *ciudadanía celeste* (*políteuma en ouranoís*).

En la segunda parte, que es el corazón de este estudio, indago por la dimensión política de Flp 3,20-21, con el fin de comprender si tal dimensión está o no presente, así como su significado y alcance. En un primer momento presento la realidad histórico-geográfica de Filipos, para, entonces, pasar al estudio propiamente dicho de la dimensión política en Flp 3,20-21, y su relación con

la política imperial. No dejaré, en ese punto, de estudiar la otra recurrencia en Filipenses del léxico de la ciudadanía –a saber, el verbo *politeúomai* de Flp 1,27. La ampliación del tema, en esa segunda parte, ocurre con el estudio del título salvador (*sōtēr*), en la búsqueda de entender con qué sentido Pablo lo utiliza.

Finalmente, en la tercera parte, esbozo una breve hermenéutica en relación a la metáfora cívica de Flp 3,20-21, presentado algunos ejemplos actuales en los cuales los principios esbozados en tal metáfora adquieren particular sentido también en el hoy.

Habiendo presentado el recorrido de este estudio, sin demora paso a la primera parte.

1 Nuestro *políteuma* (πολίτευμα), de hecho, está en el cielo (Flp 3,20)

En esta primera parte del estudio me concentro en el análisis del sustantivo neutro *políteuma* de Flp 3,20 –parte de la unidad literaria de Flp 3,20-21– que será desarrollada en cuatro puntos: el primero se detiene en el contexto literario donde se encuentra el sustantivo; el segundo se centra en los diversos significados del término *políteuma*, con el fin de llegar a su significado en la Carta a los Filipenses; el punto siguiente, a su vez, indaga sobre la mejor traducción del término; finalmente, el cuarto y último punto descortina el horizonte de la investigación sobre los escritos anteriores, contemporáneos y posteriores a Filipenses, preguntándose sobre el léxico y el concepto de *ciudadanía* presente en ellos. Paso al primer punto.

1.1 Contexto literario de Flp 3, 20-21

Partiendo del presupuesto de la unidad literaria de Filipenses,³ son muy significativas las correlaciones que Aletti descubre –incluso si él considera los cap. 3-4 la segunda parte de la carta– entre los cap.

³ En relación con la unidad literaria de la Carta a los Filipenses, hace unos veinte años R. Brown afirmaba que los exegetas estaban divididos mitad y mitad entre aquellos que consideraban la Carta como la combinación de dos o tres enviadas por el apóstol a la Comunidad de Filipos, y la otra mitad, defensora de su unidad (Brown, 2004, p. 643).

2 y 3. De hecho, entre esos dos caps. (incluyendo el inicio del cap. 4) existen relaciones muy estrechas, manifestadas en tres unidades exhortativas que giran alrededor del ejemplo paradigmático que es Cristo Jesús. El esquema concéntrico propuesto por Aletti (2005, p. 215) es:

A Exhortación	2,1-5	3,2	3,17
B Razones (ejemplos)	2,6-11 Cristo	3,3/4-14 nosotros/Pablo	3,18-19/20-21 ellos/nosotros
A' Reanudación de la exhortación	2,12-18	3,15-16	4,1

Como se puede notar, las exhortaciones preceden y siguen el *exemplum*: en la primera unidad está el ejemplo de la *kénosis* (vaciamiento) de Jesucristo; en la segunda hay, sobre todo, el ejemplo del propio Pablo (*periautología*); en la tercera, por último,

Para una propuesta sintética de la Carta como resultado de la combinación de tres se puede consultar a Murphy-O'Connor, que plantea la hipótesis también para los contextos respectivos que llevaron al apóstol a enviar tales Cartas, a saber: Carta A (4,10-20 = agradecimiento por la ayuda financiera recibida); Carta B (1,1 – 3,1 + 4,2-9 = enviada desde la prisión para exhortar a la comunidad a la comunión, presentando a Jesucristo como modelo); Carta C (3, 2 – 4,1 = amonestación contra la predicación de los *judaizantes*) (Murphy-O'Connor, 2000, p. 223-237). A favor de la unidad de la Carta, en cambio, se presenta la propuesta de Hayden. Después de afirmar que la unidad literaria de Flp está entre las cuestiones más debatidas de los estudios paulinos, él comenta: “Muchos estudiosos consideran más fácil desmembrar la Carta que aceptar que Pablo haya producido un texto no perfectamente fluido” (Hayden, 2008, p. 26). Aunque hay otros argumentos, el único verdadero problema que plantea contra la unidad de la Carta es la falta de continuidad entre los vv. 3,1 y 3,2 donde, después de ofrecer señales de finalización del discurso, Pablo se lanza en una repentina diatriba contra sus adversarios. Sin embargo, considerar estas evidentes irregularidades como signo de la composición de más Cartas solo transfiere el problema del apóstol al redactor: ¿cómo se puede explicar, de hecho, que haya estado tan carente de atención al punto de ignorar esas asperezas literarias? Por eso Hayden defiende la unidad de Flp, en favor de la cual, siempre hablando de la transición entre los vv. 3,1 y 3,2, llama en cuestión la crítica textual interna y externa (*lectio difficilior*), el argumento de la oralidad residual y las diferentes situaciones psicológicas del apóstol durante la composición de la Carta, no necesariamente escrita de una sola vez (*Idem*, p. 26-29). Aunque este tema no es crucial para el presente estudio, y no se profundizará aquí, propiciándola unidad literaria de la Carta a los Filipenses, considerando también la relación léxica que ocurre, como se verá, entre el himno cristológico de Flp 2,6-11 y Flp 3,20-21.

hay un ejemplo negativo (ellos) y otro positivo (nosotros). Con relación a esa tercera unidad, que interesa más específicamente este estudio, Aletti (2005, p. 264) comenta: “Sin duda, Filipenses 3,17–4,1 es inseparable de las exhortaciones anteriores, y forma con ellas un conjunto semántico. En 3,17, la exhortación es retomada, y Pablo pide explícitamente para imitar los buenos ejemplos”. El buen ejemplo está en los vv. que analizo, es decir, en Flp 3,20-21, los cuales podemos traducir, en modo preliminar, como sigue: “nuestra ciudadanía, de hecho, está en los cielos, de donde también esperamos [el] salvador, [el] Señor Jesucristo, el cual transformará nuestro humilde cuerpo conforme el cuerpo de su gloria, según la fuerza, es decir, el poder que tiene también para someter a sí todas las cosas”.⁴ Incluso si no pretendo ofrecer aquí un análisis gramatical y sintáctico riguroso, algunos aspectos significativos de este texto deben subrayarse.

Primeramente, muchos comentaristas subrayan en el v. 20 la posición enfática del pronombre personal “nuestra” (*hēmōn* – en genitivo plural), seguido por la conjunción “de hecho” (*gár*), a través de la cual Pablo establece un fuerte contraste con sus opositores, es decir, los muchos (*polloî*) del v. 18 (O’Brien, 1991, p. 459; Fee, 1995, p. 378; Hawthorne, 2004, p. 170; Silva, 2005, p. 214; Heil, 2010, p. 137). Esa misma polémica se encuentra al inicio del capítulo, entre los vv. 2 y 3, en el cual Pablo utiliza el mismo orden enfático: pronombre seguido por la conjunción “de hecho” (Lincoln, 1981, p. 97). La presencia de tal conjunción, en verdad, es extraña, pues se esperaría, para subrayar la oposición entre los vv. 18-19 y 20-21, no una conjunción declarativo-causal, sino una conjunción adversa, como “pero” (allá) (Aletti, 2005, p. 273). Aletti considera que: “de hecho, el *gár* enuncia la motivación por la cual los que creen deben, a ejemplo de Pablo y de otros, tener una vida enteramente volcada y orientada hacia Cristo”. Otros autores, por el contrario, consideran que la conjunción *gár* une directamente el v. 20 al v. 17, o sea, con el ejemplo de Pablo (Fee, 1995, p. 377-378; Focant, 2015, p. 175). Tal vez sea posible, en la línea de la

⁴ Flp 3,20 ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, 21 ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (Nestle; Aland, 2012).

última propuesta, considerar que el v. 17 está vinculado con el v. 18 a través de un *gár* de carácter causal (“Sed mis imitadores [...] porque muchos se comportan [...] como enemigos de la cruz de Cristo”. Flp 3,17-18), mientras se une con el v. 20, inmediatamente, a través de un *gár* de carácter declarativo-explicativo (“Sed mis imitadores, hermanos, y observad a los que se comportan según el ejemplo que tenéis en nosotros [...] Nuestra *ciudadanía*, de hecho, está en los cielos”. Flp 3,17.20a) (Rusconi, 1997, p. 71).

Del mismo modo y en el mismo v., también el sustantivo “salvador” (*sōtēr*) se encuentra en posición enfática: “nuestra ciudadanía, de hecho, está en los cielos, de donde también esperamos [el] salvador, [el] Señor Jesucristo”. Se esperaría que fuera precedido por el artículo definido; la falta de él podría llevar a pensar en un salvador en medio de otros. Sin embargo, como muestra el contexto, Pablo no piensa en un salvador entre otros, sino en el Salvador, ante el cual la salvación propagada por la ideología imperial se desvanece. G. Fee (1995, p. 380-381) intenta explicar la falta del artículo definido de la siguiente manera: “Esto es probablemente una variación de *Colwell’s Rule*, es decir, un sustantivo definido predicado que precede al verbo es normalmente anartro (en este caso el objeto directo definido, seguido por una fijación, parece funcionar en modo análogo)”.⁵

Hay exegetas que consideran que en Flp 3,20-21 se encuentra un fragmento de un himno prepaolino. Esta es la opinión, por ejemplo, de Hawthorne (2004, p. 169) que cita a los autores en los que se apoya:

Esta sección (vv. 20-21) parece no encajarse fácilmente en el contexto en el que está colocada [él se refiere sobre todo a la presencia de la conjunción ‘de hecho’ (*gár*)]. Además, un examen cuidadoso del lenguaje y del estilo del escrito, encontrados en esta sección, el estudio de sus palabras inusuales y patrones rítmicos, y así sucesivamente, sugieren que hay otro himno cristológico,

⁵ Acerca de *Colwell’s Rule*, sus medios y límites, cf. Moulton, Turner (1963, p. 182-184). La parte del concepto que interesa Flp 3,20 dice: “E.C. Colwell [...] formula reglas para el artículo con nombres predicados, en el NT, en sentencias con la presencia de verbos. Según su comprensión, (a) predicados definidos llevan artículo si (como es normal) siguen el verbo; (b) diversamente, es usual que el artículo falte” (p. 183).

tal vez compuesto muy temprano en el tiempo de existencia de la Iglesia, encontrado y utilizado por Pablo en la medida en que expresaba con precisión sus propias ideas. [...] De ese modo, el traductor es plenamente justificado al resaltar esta sección en forma poética, para resaltar sus características como himno.

La tendencia de la exégesis actual, sin embargo, es no aceptar tal hipótesis (Gnilka, 1972, p. 342-344; O'Brien, 1991, p. 467-472; Silva, 2005, p. 213-214; Hansen, 2009, p. 276-277; 459). En opinión de Focant (2015, p. 179), "La hipótesis de un fragmento de himno es actualmente considerada altamente improbable". Por su parte Reumann (2008, p. 596), habiendo examinado los argumentos pro y contra, afirma que el tema permanece sin solución.

Es probable que, en un término medio entre las dos perspectivas, la hipótesis presentada por Lincoln esté con la razón. Sostiene que no hay un fragmento pre-paulino en Flp 3,20-21, sino que Pablo tomó prestado del léxico del himno cristológico de Flp 2,6-11, y luego adaptó hábilmente en la argumentación de esta parte de la Carta. De hecho, los paralelos lexicales entre las dos partes, citados por él, son significativos (Lincoln, 1981, p. 88).

Estos elementos introductorios permiten situar a Flp 3,20-21 en el contexto literario de la Carta a los Filipenses. Teniendo en cuenta, paso ahora al segundo punto, donde me concentro en el sustantivo *políteuma*.

1.2 ¿Qué es un *políteuma* (πολίτευμα)?

El sustantivo neutro *políteuma*, *hápaxlegómenon* del NT, es central para nuestro estudio. Por eso, me detengo en su análisis lexical, en el contexto de Flp 3,20-21. En este sentido, surgen algunas preguntas: ¿qué es un *políteuma*? ¿Qué significa decir que está en el cielo? ¿Se refiere Pablo a una realidad presente o piensa en una realidad futura? Luego procedo con el análisis del sustantivo propiamente dicho y dentro del contexto de Flp 3,20. Las otras dos cuestiones se considerarán a continuación.

El estudio de Lincoln (1981, p. 98-99)⁶ correspondiente al sustantivo *políteuma* en Flp 3,20 ha influido mucho en su comprensión. Primero analizó los diferentes significados del término en el siglo I. d.C., para después proponer su significado en Flp 3,20. Tras las huellas de este exegeta, comienzo exponiendo los diferentes significados de este sustantivo deverbativo.

El significado primario de *políteuma* es aquel genérico de actividad política, sobre todo de los individuos; después, el término se refiere al sujeto de la acción política y, por lo tanto, a la autoridad administrativa (hay un vínculo con la constitución); además, el sustantivo se aplica al estado mismo (*commonwealth*); el término se utiliza también para el ciudadano y sus derechos políticos; finalmente, *políteuma* se refiere a una colonia de inmigrantes que, en una ciudad extranjera, conquistó el derecho de autogestión, según las leyes y la religión de la propia tierra de origen.

En modo parentético, antes de continuar, recuerdo que en la versión griega del AT, la LXX, el sustantivo *políteuma* se utiliza una vez, en 2Mc 12,7. En opinión de Lincoln (1981, p. 98-99), el significado en el contexto es el de estado, con referencia a *Commonwealth* de la ciudad de Jafa. Lüderitz (1994, p. 188) pone en duda esa interpretación y, en su opinión, al contrario, con *políteuma* el autor se refiere solo a la clase gobernante de la ciudad.

Volviendo a los diferentes significados del sustantivo analizado, el último presentado es, con diferencia, el más conocido en los estudios bíblicos, considerando que se ha estudiado mucho el estatuto jurídico del *políteuma* judío de Alejandría de Egipto, testimoniado por Flávio José, en las *Antigüedades Judías* 12,108, y por la *Carta de Aristetas* 310 (Strathmann, 1975, p. 1282-1284; Spicq, 1994, p. 407-409; Vílchez Líndez, 1990, p. 551-575; Lüderitz, 1994, p. 204-222; Barclay, 2004, p. 70-81; Mazzinghi, 2004, p. 82-94). La definición clásica de *políteuma*, en este sentido, es la de Smallwood (1976, p. 225):

⁶ Él cita y sigue en modo crítico el artículo de Ruppel, W. "Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus". *Philologus*, v. 82, p. 268-312/433-454, 1927.

Un *políteuma* era una corporación de extranjeros, formalmente constituida y reconocida, gozando del derecho de domicilio en una ciudad extranjera y formando un cuerpo cívico separado, semiautónomo, una ciudad dentro de la ciudad; poseía su propia constitución y administraba sus asuntos internos como una unidad étnica a través de representantes distinguidos e independientes de los de la ciudad anfitriona.

El estudio de Lüderitz (1994, p. 204-222), sin embargo, volvió a poner en discusión el substancial consenso alcanzado en relación con la presencia de un *políteuma* en Alejandría de Egipto, demostrando que tal organización solo es atestiguada para la ciudad de Berenice, en la Cirenaica. Volviendo a Pablo, a diferencia, me pregunto si esta es la acepción del término en Flp 3,20. Como respuesta, sin embargo, es necesario afirmar claramente que el apóstol no usa el término con ese sentido, pues sería absurdo pensar en la tierra como el estado (*commonwealth*), mientras que el cielo sería el *políteuma*, es decir, una colonia de la tierra. Por lo tanto, excluyo inmediatamente que la traducción para el término, en Flp 3,20, sea con el término y el sentido de “colonia”. Por otro lado, Pablo tampoco está proponiendo que la comunidad de los seguidores de Jesús sea una colonia del cielo en la tierra. En palabras de Lincoln (1981, p. 99), “como traducción, ‘somos una colonia del cielo’ no sirve, pues si Pablo hubiera utilizado *políteuma* en ese sentido, él habría hablado de *políteuma*/colonia de los cielos en la tierra, mientras que lo que él realmente dice es que el *políteuma* está en el cielo”.

Si no es correcto traducir *políteuma* con el término *colonia*, ¿cuál habrá sido, entonces, entre los otros significados, aquel empleado por Pablo en Flp 3,20? Veamos: la acepción del término como *ciudadanía* es poco atestiguada en el período helenístico (Lincoln, 1981, p. 99.219);⁷ el significado *patria* (*homeland*), a su vez, además de ser poco atestiguado, trae consigo los componentes local y territorial, ausentes en Flp 3,20; la otra acepción, en fin, que según Lincoln es la que mejor se adapta a la *políteuma*, en Flp 3,20,

⁷ Cita a Aristóteles (*Política* V, 3, 1302b) y Dittenberger (§543, líneas 6.32, 1915-1924), en el decreto de Felipe de Macedonia referente a la ciudad de Larisa.

es la de *estado* (*commonwealth*), bien atestiguada en el período helenístico. Sin embargo, tal autor destaca los siguientes matices, para tener en cuenta en Filipenses: “El estado [debe ser entendido] como una fuerza constitutiva que regula a sus ciudadanos. De esa manera, algo de la interacción entre ‘constitución’ y ‘estado’ se mantiene” (Lincoln, 1981, p. 99). Y por lo tanto, concluye: “Tal vez una manera de expresar la connotación de *políteuma* es la traducción –reconocidamente extraña– ‘*porque nuestro estado, y gobierno constitutivo, está en el cielo*’” (1981, p. 100). Un elemento adicional que subrayar, que tal vez ayude a comprender mejor el significado del sustantivo en Flp 3,20, es su comparación con el término *basileía* en el sentido de “Reinado”; Pero no como “Reino” (Lincoln, 1981, p. 99). Es inmediata la asociación con la respuesta dada por Jesús a Pilato: “Mi Reino/Reinado no es de este mundo” (Jn 18,36).

1.3 Traducción de *políteuma*

Dados los diferentes significados que el sustantivo *políteuma* asumía en el tiempo de Pablo, se plantea, consecuentemente, el problema de la traducción más adecuada para Flp 3,20. Como ya señalé, la investigación de Lincoln, que traduce *políteuma* con el *Commonwealth*,⁸ entendiendo que el significado en el contexto es el de *estado*, influyó mucho el modo en que el sustantivo fue traducido en los estudios posteriores. Entre otros, por ejemplo, Fee (1995, p. 378-379) traduce el término en ese modo, aunque subrayando que se trata de “ciudadanos del estado” (*citizens of that commonwealth*), y observando:

Aunque el lenguaje de Pablo no permite la traducción “somos una colonia del cielo” (Moffatt), la imagen sugerida llega muy cerca de eso. Del mismo modo que Filipos era una colonia romana, cuyos ciudadanos ejemplificaban la vida de Roma en la provincia de Macedonia, así los ciudadanos de la “comunidad celestial” deberían vivir como una colonia

⁸ 1. Comunidad, pueblo, ciudadanos; 2. Estado democrático, ciudadanos. (Novo Michaelis I, 1957, p. 214). [Estas acepciones se refieren al diccionario mencionado, en las lenguas inglés-portugués].

del cielo en aquel puesto avanzado de Roma. Que ese sea el pensamiento de Pablo se da por el contexto (Fee, 1995, p. 379).

Witherington III, por su parte, propone la traducción inglesa *association*, sugiriendo en las huellas de Horsley (1982, p. 49) que quizás Pablo se haya basado en las asociaciones presentes en Filipos. Vale la pena citar sus observaciones:

En Filipos, además de la ciudadanía romana y del culto imperial, había otras formas [alternativas] de “ciudadanía”, que elevaban el estatus, y que sería posible considerar en la ciudad de aquella época. Plausiblemente G.H.R. Horsley sugiere que Flp 3,20 debería ser leído a la luz del hecho de que había asociaciones funerarias, *koiná* o clubes de otro tipo (por ejemplo, asociaciones comerciales) creados para y por extranjeros y comerciantes extranjeros (como Lidia [Hch 16,11-15]) en numerosas colonias romanas. Los miembros de estos clubes tenían lo que equivalía a una “ciudadanía” separada o, como podríamos llamar, una “afiliación” con derechos especiales, privilegios, honores, premios y beneficios que no se aplicaban a aquellos que no eran miembros de ese grupo. Tales grupos serían socialmente más diversos que aquellos autorizados a participar en el culto al Emperador, del cual formaban parte solamente personas de algún tipo de élite. Hasta los esclavos tenían estatus y derechos en esos clubes, que eran casi un microcosmos de toda la sociedad. Por lo tanto, es plausible que Pablo llame a la Iglesia *políteuma* cristiana y “ciudadanía”, en la medida en que ofrecía un beneficio mayor y más duradero que cualquier otra forma concurrente de ciudadanía o filiación, llamando en causa a toda la audiencia, y no solo los miembros más elevados de la Iglesia de Filipos (Witherington III, 2011, p. 218-219).

Por último, exegetas como Heil (2010, p. 115) y Hansen (2009, p. 267), optan por traducir el sustantivo *políteuma* con *citizenship*.

En el ámbito de los estudiosos franceses, Aletti elige la traducción *constitution*: “*notre constitution se trouve dans les cieux*” (2005, p. 263.273). También sigue cercano el estudio de

Lincoln y, por lo tanto, busca encontrar una traducción adecuada para *políteuma* en francés, así como *commonwealth* lo es en inglés:

El *políteuma* no está constituido por el grupo cristiano, sino que es la constitución [*constitution*] y el modelo celeste que este grupo sigue y a partir del cual vive sobre esta tierra, el modelo y la constitución estando en relación directa con Cristo, conforme el fin del versículo permite comprender. Los comentaristas de lengua inglesa traducen el término con *commonwealth*, “como una fuerza constitutiva que regula a sus ciudadanos”, sentido que está de acuerdo con el contexto cercano (Aletti, 2005, p. 275).

En la misma línea, Focant busca perfeccionar la propuesta de Aletti, argumentando que el término *constitution* evoca una ley fundamental y, por lo tanto, no favorece el aspecto dinámico de *políteuma*. Por esta razón, traduce el sustantivo griego en cuestión con la expresión *force constitutive* (Focant, 2015, p. 179). Ese mismo exegeta evidencia algunos aspectos a ser considerados en el momento de la traducción de *políteuma*, los cuales, como veremos en las traducciones en portugués^{9*}, fácilmente no son tenidos en cuenta: “La palabra *políteuma* no tiene jamás un sentido espacial y territorial. Nada justifica, por lo tanto, traducirla con ‘ciudad’ [...] y menos aún de interpretarla como ‘su verdadera patria’ en los cielos; [...] si este hubiera sido el sentido querido por Pablo, porque él no habría empleado *polis* o *patrís* [patria]?” (Focant, 2015, p. 179). Como hemos visto anteriormente, ya Lincoln había subrayado que el significado patria (*homeland*), además de ser poco atestiguado, trae consigo los componentes local y territorial, ausentes en Flp 3,20.

Esas observaciones son muy importantes al analizar la elección, por parte de las principales traducciones de la Carta a los Filipenses en portugués, para la traducción del sustantivo *políteuma*. La Traducción Ecuménica de la Biblia (*TEB*) y la *Almeida Revista y Actualizada* (ARA) traducen con el término “patria” que,

⁹ *Considérese que este estudio fue escrito originalmente en portugués e, por lo tanto, las versiones bíblicas utilizadas son de editoras brasileñas. El lector interesado podrá personalmente consultar las versiones españolas de los versículos citados, vez por vez.

como ya visto, es inadecuado (TEB, 1994; ARA, 1993). Otras dos traducciones eligen el término “ciudad”, que también trae consigo el sentido espacial y territorial, inapropiado para Flp 3,20. Se trata de la última traducción de la Biblia de Jerusalén (BJ, 2002) y de la Nueva Biblia Pastoral (2014). Otras dos traducciones eligen el término “ciudadanos”. Se trata de la Biblia del Peregrino (2002) y de la Traducción Oficial de la CNBB (2018). Es digno de mención que la Biblia del Peregrino es la única entre las consultadas que trae, en nota, la siguiente observación: “Somos ciudadanos de una ciudad donde Dios mismo gobierna (Heb 12,22). [...] La representación espacial importa poco” (Biblia del peregrino, 2002, p. 2822). Si esta elección evita los componentes local y territorial, ausentes en Flp 3,20, por otro lado traducen un término por otro, ya que Pablo no eligió, aquí, el término “ciudadanos” (*polítai*), sino *políteuma*. Por último, la única de las traducciones consultadas que elige el término “ciudadanía” es la Edición Pastoral, donde se lee: “Nuestra ciudadanía, sin embargo, está allá en el cielo” (Biblia Sagrada. Edición Pastoral. Paulus: São Paulo, 1990). Esta también es mi elección.

Aunque he destacado que el término “ciudadanos”, elegido por la Biblia del Peregrino y por la Traducción Oficial de la CNBB, no traduce el griego *políteuma*, no deja de conservar el corazón de la intención paulina, como subraya Fee (1995, p. 378-379): “En términos de su ser constituido como el pueblo de Dios que posee una comunidad ‘celestial’ que ‘ya está’ pero ‘todavía no’, Pablo enfatiza que su comunidad es del cielo; pero en términos de su propia participación en esa comunidad celestial, ahora y en el futuro, lo que está en vista es el hecho de que son ciudadanos de esa comunidad”. El exegeta Silva confirma ulteriormente ese razonamiento, afirmando que: “Por lo tanto, podemos inferir que, si *políteuma* debiera o no ser traducido como ‘ciudadanía’, la idea que vincula ciudadano con conducta es dominante en el pensamiento de Pablo (Flp 1,27)” (Silva, 2005, p. 214).

Como he dicho, defiendiendo que el mejor término para traducir el sustantivo *políteuma* en Flp 3,20 sea el término *ciudadanía*, y justifico tal elección, de modo que resulte la siguiente traducción: “Nuestra *ciudadanía*, de hecho, está en los cielos”. Considero

que esta elección es la más adecuada, incluso si Lincoln señala que tal significado está poco atestiguado en el período del NT. Es difícil, de hecho, encontrar una palabra que no señale el aspecto territorial y, al mismo tiempo, conserve el aspecto dinámico de *políteuma*. Términos como *estado*, *ciudad* o *patria* traen consigo el aspecto territorial; *constitución*, o *fuera constitutiva*, no transmite el significado del término sin una explicación posterior en nuestras lenguas; *ciudadanos*, por último, aunque conserva la intención Paulina, no traduce correctamente el sustantivo *políteuma*, pero *polítai*. Además de la traducción, creo que es importante añadir una nota explicativa que explique que, a pesar de que el término no se utilizó en los tiempos del NT, conserva para nosotros el aspecto dinámico y no territorial de *políteuma*.

De todos modos, para comprender mejor el significado de *ciudadanía celeste*, que es el corazón del versículo que estoy analizando, paso ahora a indagar sobre la presencia del concepto en la literatura del tiempo (contemporánea, anterior y posterior a la Carta a los Filipenses).

1.4 El concepto de ciudadanía celeste en los escritos contemporáneos

Incluso si *políteuma* es un *hapaxlegomenon* en el NT, el sustantivo y el concepto de *ciudadanía celeste* son conocidos en el propio NT y en otros escritos contemporáneos, anteriores y posteriores. En este sentido, es particularmente significativo estudiar el pensamiento de Filón de Alejandría, los otros escritos del NT y los primeros escritores cristianos.

Según Gnilka (1972, p. 339), en el *De confusione linguarum* 78¹⁰, de Filón de Alejandría, está presente una línea de pensamiento

¹⁰ “Por lo tanto, después de una breve permanencia en los cuerpos y después de que, gracias a ellos, pudieron conocer toda la realidad, sensible y corruptible, suben nuevamente hacia el lugar donde originariamente habían comenzado el movimiento, o sea, su patria, la región celeste. Allí gozan de pleno derecho de ciudadanía, mientras que en el mundo terrestre donde se entretuvieron se consideran extranjeros. Ahora bien, para los miembros de la colonia la verdadera patria no es ciertamente aquella de origen, sino aquel que los hospeda; al contrario, para quien está en viaje la tierra que dejó sigue siendo patria y a ella desea ardientemente volver” [78] (Radice, 2011, p. 1065).

bien alineada con la de Pablo en Flp 3,20, donde el apóstol, contraponiéndose a la *escatología realizada* de los adversarios, afirma a los destinatarios de la Carta que su *ciudadanía* está en los cielos. También Lincoln argumenta de modo similar. En su opinión, Pablo utilizaría el sustantivo *políteuma* porque ese sería parte de la terminología de los adversarios a los cuales se refiere en los versículos anteriores a Flp 3,20 (sería una *catchword*) (Lincoln, 1981, p. 99). La semejanza con el pensamiento filoniano, por lo tanto, no es fruto de dependencia literaria. Se trata, más bien, de semejanza, pues en el *De confusione linguarum* 78 el filósofo Alexandrino habla de *celestes patrís*, término que trae consigo la dimensión espaciotemporal ausente en el *celestes políteuma* de Flp 3,20, como fue subrayado tempestivamente por el propio Lincoln (1981, p. 99). Oakes, por su vez, evoca el diálogo de Ático con Cicerón, en el *De legibus* II, 2.5,¹¹ donde la patria de adopción se presenta como el origen de la acción ética de la persona y el destinatario de su fidelidad, aspecto que es claramente cierto también para Flp 3,20 en relación con la *ciudadanía celeste* (Oakes, 2002, p. 138).

Si los textos precedentes tienen conexión con Flp 3,20 por el concepto expresado, sin pretender con ello una dependencia literaria, en el NT es exactamente del término paulino la condición

¹¹ “Ático: Y yo me alegro por este conocimiento. Pero ¿cómo sigue siendo, sin embargo, el hecho al que aludisteis hace un momento, es decir, que este lugar, Arpino, sería vuestra patria natural? ¿Por casualidad tienes dos patrias? ¿O solo aquella es la patria? A menos que al sabio Catón haya sido patria no Roma, sino Tusculum. Marco [Cicerón]: Por Hércules, yo pienso que tanto él como todos los munícipes tengan dos patrias: una aquella natural, la otra aquella jurídica; y como Catón, nacido en Tusculum, fue asumido en la ciudadanía romana, así, siendo tusculano por nacimiento, y romano por derecho de ciudadanía, consideró a una como patria natural y a la otra de derecho; como vuestros Áticos, antes de que Teseo los obligara a emigrar del condado y a reunirse todos en la que se llama ciudad, eran contemporáneamente y cada uno de la propia ciudad y también Áticos, así nosotros consideramos aquella en la que nacimos y aquella en la que fuimos acogidos. Pero es necesario amar especialmente aquella gracias a la cual el nombre del estado es común a todos los ciudadanos, por la cual debemos morir y a la cual debemos dedicarnos enteramente, y poner todos nuestros intereses, y casi consagrarlos; pero la que nos ha engendrado es, pues, dulce en grado no muy diferente de la que nos ha acogido. Por tanto, yo jamás negaría ser esta, de hecho, mi patria, aunque sea la mayor de ésta, y ésta sea comprendida en aquella (de la cual cada munícipe recibe el derecho) de una segunda ciudadanía y que considera la única patria” (Cicerón, 1974, p. 468-471).

de *termine a quo* en el camino que conduce a una cada vez más explícita afirmación de la *ciudadanía celeste* como realidad que comporta una fidelidad que trasciende la política terrestre (Hayden, 2008, p. 112). Hayden, en ese sentido, cita los términos *paroikía/pároikos* (1Pe 1,17; 2,11) y *parepídēmos* (Heb 11,13; 1Pe 1,1; 2,11), incluso si en ninguno de ellos, según su opinión, el elemento político está en primer plano como en Flp 3,20 (Hayden, 2008, p. 112). No cita, en su investigación, el texto de Ef 2,19, donde está presente el término *pároikos* acompañado de *xénos*, así como del término *sympolítēs*, en un contexto en el que considero que el elemento político es particularmente relevante.

El tema de la *ciudadanía celestial* continuó siendo muy importante también en el tiempo de los primeros escritores cristianos, aunque la terminología –y lo mismo vale para el NT– no es la de Flp 3,20 (el sustantivo *políteuma* no está presente en los Padres Apostólicos). Como afirma Witherington III (2011, p. 217): “Este tema fue importante en la literatura cristiana antigua durante todo el tiempo en que el cristianismo fue considerado como ‘*religio illicita*’”. Encontramos tal concepto especialmente en la I Similitud del Pastor de Hermas (Pastor de Hermas [Primera Similitud], 1991, p. 291-292) y en el famoso paso de la Carta a Diogneto V. 4-5.9, donde se lee:

V. 4. [Los cristianos] Viven en ciudades griegas y bárbaras, según el caso de cada uno, y adecuándose a las costumbres del lugar en el modo de vestir, en la alimentación y en todo lo demás, testimoniando un método de vida social admirable y sin duda paradójal 5. Viven en su patria, pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos y de todo son separados como extranjeros. Toda patria extranjera es su patria, y toda patria es extranjera [...] 9. Habitan en la tierra, pero su *ciudadanía* está en el cielo (Diogneto [V. 4-5.9], 1991, p. 356).

Y con este texto concluyo este punto de la investigación, donde busqué conocer mejor el significado de *políteuma* en Flp 3,20, el modo más adecuado para la traducción del sustantivo y la

presencia del término y del concepto en la literatura contemporánea, anterior y posterior a la Carta. Habiendo sido establecidas estas bases, mientras sigue, la investigación se vuelve hacia la dimensión política presente no solo en el término *políteuma*, sino en los versículos que componen la pequeña unidad de Flp 3,20-21.

2 La dimensión política de Flp 3,20-21

Hace unos quince años, Wright afirmaba que hay ecos –e incluso más– de la retórica del Imperio Romano en los escritos paulinos. Al mismo tiempo, sin embargo, denunció que la historia de la interpretación se mantuvo bastante inocente en relación con este tipo de lectura.¹² Afortunadamente, en los últimos años ha crecido la sensibilidad hacia la dimensión política de los escritos paulinos. De hecho, recientemente Zerbe hablaba del pasaje a una tercera etapa en los estudios que se refieren al apóstol, sin confundir tal constatación con la superación del estadio anterior, y así los definía sintéticamente: “En retrospectiva: los estudiosos primero tuvieron que desvincular a Pablo de su supuesta romanidad, entendiéndolo como plenamente judío (aunque mesiánico), para que entonces su postura crítica hacia el Imperio Romano pudiera ser redescubierta” (Zerbe, 2012, p. 15).

Hablando específicamente de la Carta a los Filipenses, su carácter profundamente personal y relacional ha hecho comúnmente que su dimensión política - e incluso subversiva - no se percibiera en la interpretación, con el fin de seguir describiendo-la tranquila y simplemente como la *Carta de la consolación y la amistad* (Zerbe, 2012, p. 19-20). En la misma línea, Zerbe concluye: “Esta no es solo una carta agradable, cálida y amigable, como generalmente se piensa” (2012, p. 19).

¹² “Pero yo pienso que el propio Pablo se horrorizaría si ignoráramos esa dimensión y, bastante aliviado, podría manifestar un ‘aha’ al vernos percibir, con esos elementos finalmente revelados, su pensamiento en ese sentido” (Wright, 2005, p. 79). Oportunamente, sin embargo, el exegeta inglés invita a no caer en dos posibles anacronismos, a saber, el querer leer Pablo con las categorías post-iluministas de derecha-izquierda, o de interpretarlo a partir de la actual separación Iglesia-Estado, que no tendría ningún sentido para los contemporáneos del apóstol, ya sean judíos, griegos o romanos (p. 60).

Sin embargo, no es posible captar la dimensión política de tal Carta –según el interés de este estudio– específicamente de Flp 3,20-21, sin una mirada sobre la realidad política de Filipos, donde Pablo llegó y anunció el Evangelio (Hch 16,11-15). Pasamos, por tanto, a un breve estudio de la colonia romana.

2.1 La colonia *Iulia Augusta Philippensis*

La colonia romana de Filipos,¹³ situada en la provincia romana de Macedonia, tuvo su origen a partir de un grupo Tracio. Habiendo sido llamada anteriormente *Crenides* (fuentes burbujeantes), fue conquistada en el año 356 a.C. por Felipe II de Macedonia, quien la fortificó y renombró con su propio nombre.¹⁴ Después de la conquista de Macedonia por parte de los Romanos, en 167 a.C., fue incluida en el primero entre los cuatro distritos entre los cuales los conquistadores dividieron la provincia. Por ella pasaba la importantísima *Vía Egnatia* (construida alrededor de 130 a.C.), vía de comunicación que atravesaba la región, garantizando así la importancia estratégica de Filipos. De hecho, la ciudad fue escenario de la gran batalla que recibió su nombre, en el 42 a.C., donde Marco Antonio y Octavio vencieron a Casio y Brutus. Habiéndose convertido en colonia romana ya bajo Marco Antonio,¹⁵ sucesivamente, después de la victoria de Octavio en la batalla de Accio (31 a.C.) –cuando entonces se convirtió en el único gobernador del Imperio Romano– fue reconstruida como colonia *Iulia Philippensis* (colonia *Iulia Augusta Philippensis*, en

¹³ Para una panorámica histórica de Filipos y de su realidad en el tiempo de Pablo cf. Murphy-O'Connor, (1996, p. 211-213), Oakes (2001, p. 1-54), Hayden (2008, p. 69-74).

¹⁴ El testimonio antiguo más detallado es el de Apión de Alejandría: “Filipos es una ciudad que antiguamente se llamaba Datus y, antes de eso, Crenides, porque allí hay muchas fuentes burbujeando alrededor de una colina. Felipe la fortificó porque la consideró una excelente fortaleza contra los tracios y la nombró, a partir de su propio nombre, Filipos” (Apiano, 1913, p. 315).

¹⁵ “[Las colonias] por decirlo así, brotan de la ciudad [de Roma] y poseen, no por elección propia, las leyes y las instituciones del pueblo romano. Tal condición, sin embargo, a pesar de estar expuesta a controles y menos libertad, es considerada preferible y de mayor prestigio por la grandeza y majestad del pueblo Romano, del cual tales colonias parecen ser casi modestas representaciones y copias” (Aulo Gelio, 1968, p. 511).

27 a.C.). En ella fueron asentados los militares veteranos de Accio, que recibieron como recompensa tierras en la colonia. A Filipos se le concedió, después de eso, el *lus Italicum*, que consistía en el raro privilegio de ser tratada como si estuviera localizada en el *solum Italicum*, y que traía consigo como principal beneficio la inmunidad de honorarios (Hellermann, 2005, p. 64-66; Hayden, 2008, p. 69-72).

Estos elementos, confirmados por la epigrafía y la arqueología,¹⁶ nos permiten comprender fácilmente la *romanidad* respirada por los habitantes de Filipos. Sin embargo, es el carácter militar de la colonización romana de la ciudad lo que le dará este aspecto fuertemente *romanizado*. Como se mencionó, en el período sucesivo al año 42 a.C. –y a su vez después del 31 a.C.– probablemente fueron asentados en ella entre dos y tres mil veteranos del ejército Romano (Hellerman, 2005, p. 69, que se adhiere a la hipótesis de Oakes, 2001, p. 25.49).

Si estos representaban solo la cuarta parte de la población de la colonia¹⁷ desde el punto de vista numérico, su influencia era absolutamente dominante, considerando que los cargos políticos y religiosos estaban ocupados exactamente por ellos, es decir, por la *élite* local. En palabras de Hellerman (2005, p. 70): “De hecho, la influencia romana se tornó altamente desproporcionada a la presencia numérica, pues los recientes colonizadores detentaron todo el poder político en la colonia, en la medida en que los veteranos de alto nivel se convirtieron, en virtud de su riqueza territorial, en la *élite* local de la colonia”. Por consiguiente, como demuestran las inscripciones encontradas, el latín se convirtió en la lengua culturalmente dominante (Hendrix, 1992, p. 315). En ese sentido, Hayden (2008, p. 73) evidencia que “dondequiera que el recién llegado Pablo volviera la mirada, él sería confrontado con

¹⁶ Hayden cita como fuente primaria para el estudio de la epigrafía de Filipos la obra de Pilhofer (2000) que cataloga y traduce en alemán todas las inscripciones disponibles procedentes de Filipos; para la arqueología él reenvía a los artículos de M. Sève y P. Weber –entre 1978 y 1994– presentes en el *Bulletin de Correspondance Hellénique* (publicación anual de la École Française d’Athènes) (Hayden, 2008, n. 253, p. 72).

¹⁷ Población estimada entre 5.000 y 10.000 por Pilhofer (1995, p. 75-76) y cerca de 15.000 por Oakes (2001, p. 45). Estos autores son citados por Hellerman (2005, n. 29, p. 186).

inscripciones en latín, proclamando el orgullo de sus patronos por el lugar y su sentimiento de pertenencia”. Y continúa:

No se debería subestimar la impresión transmitida por el ambiente físico de Filipos: arquitectura, estatuaria y epigrafía eran un aspecto inevitable y permanente del tejido del Imperio. Ser constantemente confrontado por recordatorios físicos del Imperio era, en cierto sentido, ser confrontado por el propio poder imperial. [...] Vivir en Filipos significaba estar constantemente sujeto (aunque inconscientemente) a esa propaganda. Para los cristianos, que ya no podían tener una relación acrítica con la cosmovisión imperial romana, esta propaganda se habrá experimentado como coercitiva y opresiva (2008, p. 73).

En ese contexto, no obstante a la continuidad de los cultos presentes antes de la llegada de los Romanos (Hendrix, 1992, p. 316; Portefaix, 1988, p. 70-74), el dominio cultural de los colonizadores se expresó también desde el punto de vista religioso y, dada la fuerte conexión entre la colonia filipense y Octavio Augusto, el culto al Emperador encontró un terreno particularmente fértil. Incluso si los descubrimientos arqueológicos relacionados con el culto imperial son sobre todo del siglo II. d.C., fueron encontrados dos fragmentos marmóreos pertenecientes al culto de Augusto y de su familia, datados de la primera parte del siglo I d.C. (Hellerman, 2005, p. 80; Harrison, 2016, p. 176). Hablando del objetivo –la ideología subyacente– del culto al Emperador, primeramente, Hellermann enfatiza su naturaleza pública y colectiva, para después evidenciar su objetivo de reforzar sea la unidad del Imperio que la inmovilidad del orden jerárquico establecido, en la que es clara la distinción entre las clases sociales: “En la presente conexión, la evidencia de Filipos sugiere claramente que los ritos y honores asociados al culto servían específicamente para reforzar, en la arena pública, el ‘orden establecido’ de la jerarquía social de la colonia, especialmente haciendo distinciones entre la élite y quienes no formaban parte de ella; entre los ciudadanos y los no ciudadanos, respectivamente” (Hellerman, 2005, p. 81).

Además de la conexión entre el culto al Emperador, la unidad del Imperio y la inmovilidad del orden jerárquico establecido, se debe subrayar también la conexión entre religión cívica, poder y espacio.¹⁸ La centralidad del culto al Emperador se manifestaba, de hecho, también desde el punto de vista geográfico, es decir, en el centro de la ciudad, donde estaba localizado el *foro*. Su sacerdocio (*flamines* y *sexviri Augustales* [Hellerman, 2005, p. 81-84]), a su vez, estaba en manos de la élite proveniente de los militares veteranos establecidos en la colonia filipense. Obviamente, el culto de las divinidades no romanas era relegado a la periferia (Hellerman, 2005, p. 86).

En este contexto, profundamente romanizado, resuenan elocuentes las palabras de Flp 3,20-21 y es posible comprender mejor su dimensión política¹⁹ y, como dijo, incluso subversiva: “Nuestra ciudadanía, de hecho, está en los cielos, de donde también esperamos [el] salvador, [el] Señor Jesucristo, el cual transformará nuestro humilde cuerpo conforme el cuerpo de su gloria, según la fuerza, esto es el poder que tiene también para someter a sí todas las cosas”. Profundizando en la comprensión de la dimensión política de estos versículos, encontramos dos elementos donde tal dimensión es particularmente subrayada: Pablo comienza declarando que la pertenencia y fidelidad primeras de los cristianos²⁰ van a los “cielos”, y no a la Colonia *Iulia Augusta Philippensis*; después, el apóstol afirma que la espera de ellos es dirigida al Señor Jesucristo, el salvador y el omnipotente, es decir, aquel que posee “el poder [...] para someter a sí todas las cosas”, título y expectativa que los Filipenses atribuían al Emperador. A continuación procuraré, siguiendo esa misma línea, profundizar en

¹⁸ Sobre el tema de la territorialidad cf. Sack (1986).

¹⁹ No todos los autores están de acuerdo con esta interpretación. Gnllka, por ejemplo, ve en estos versículos un entrelazamiento de categorías helenísticas y apocalípticas (Gnllka, 1972, p. 339.344-345; Reumann, 2008, p. 597).

²⁰ En este estudio utilizo el término *cristiano/cristianos* con plena conciencia de que Pablo, al fundar nuevas comunidades, no tiene ninguna intención de destacarse del judaísmo y propagar una nueva religión. Con el término me refiero a los que se adhirieron, a partir del anuncio paulino, a Jesús como el Mesías de Israel, en el cual no solo los judíos estaban contemplados, sino también los gentiles. Tal vez sería más apropiado llamarlos *mesiánicos*; sin embargo, probablemente tal término no sería bien comprendido por el lector.

la comprensión de esos dos elementos que tienen una marcada valencia política. Comienzo con la pertenencia de los cristianos al cielo.

2.2 El *políteuma* (πολίτευμα) de los cristianos está en el cielo

Una lectura espiritualizante de la frase “Nuestra ciudadanía, de hecho, está en los cielos”, de Flp 3,20, cuando contrapone al versículo precedente, donde Pablo se refiere a aquellos que “¡Solo piensan en las cosas terrenas!”, podría sugerir una contraposición entre una realidad presente y una realidad futura. Sin embargo, el apóstol no está contraponiendo presente y futuro, sino más bien una realidad celestial con una realidad terrena. Esto significa que Pablo exhorta a los cristianos de Filipos a ser ante todo fieles, en el presente, a la realidad celestial donde Jesucristo reina como Señor, a la derecha de Dios. Este es el ámbito que debe determinar la vida actual de aquel que cree en Jesús. Nótese, en ese sentido, como confirmación de esa interpretación, el uso del verbo *estar* (*hypárchein*)²¹ en el presente, denotando precisamente una realidad actual (O’Brien, 1991, p. 461).

Como evidencia Oakes, la adquisición de la ciudadanía romana traía consigo la exigencia de que la fidelidad de la persona fuese tributada al Imperio Romano, de modo que sería éste a determinar el actuar efectivo del individuo. De forma distinta, según la afirmación del apóstol, los cristianos de Filipos pertenecen primeramente a otra realidad, a la que debe ser destinataria de toda prioridad. Su actuar, por lo tanto, es definido por los “cielos” (Oakes, 2001, p. 138). En ese sentido, Zerbe puntualiza que “como resultado, la lealtad mesiánica no puede coexistir con una lealtad celosa equivalente a cualquier otro dominio, humano o espiritual. La noción de una ‘doble ciudadanía’ coexistente es ajena al pensamiento de Pablo” (Zerbe, 2012, p. 25). Justamente, por lo tanto, Oakes insiste sobre la dimensión claramente política de Flp 3,20-21 precisamente porque, con tales palabras, Pablo pretende “realinear la fidelidad actual (*realign current allegiance*)” (Oakes, 2001, p. 138). La

²¹ El verbo *hypárchein* aquí tiene el sentido de “estar”, “indicando propiamente el permanecer en un estado o condición antecedente” (Rusconi, 1997, p. 349).

fidelidad primera del cristiano no va más al Imperio Romano, sino al *políteuma en ouranoîs*, del que provienen, en última instancia, los principios que deben determinar su ética, su actuar, sus elecciones; tales principios no provienen primeramente, por tanto, de las leyes romanas. Tal postura, más allá de la dimensión espiritual, exigía de los seguidores de Jesús una toma de posición con un potencial de provocar serias consecuencias políticas, de modo que Flp 3,20-21 no debe ser interpretado “en el sentido de una espiritualización del lenguaje de Pablo, una vez que la negación de principio de la lealtad absoluta a los poderes terrenos es ella misma una postura política robusta, que podría dejar a los que la adoptan en una posición muy vulnerable en relación a esos poderes” (Hayden, 2008, p. 113).

Obviamente, eso no equivale a una orientación Paulina a volverse personas contrarias a todos los aspectos del orden terrenal vigente, sino a dar preferencia, en caso de conflicto, a la *ciudadanía celeste*, al *políteuma en ouranoîs*: “Pablo no está hablando de los cristianos Filipenses en el sentido del cumplimiento de su deber cívico como ciudadanos de Filipos. Por el contrario, el lenguaje de esta responsabilidad cívica se utiliza en un sentido translato para dejar claro que Cristo y sus principios tienen una reivindicación más alta y previa para los fieles Filipenses” (Witherington III, 2011, p. 218). Con las palabras de Hayden “este lenguaje requiere que sea leído como un rechazo de las reivindicaciones de lealtad – incluyendo cualquier reivindicación imperial romana– que entren en conflicto con el Evangelio de Cristo” (Hayden, 2008, p. 112).

En la práctica los conflictos que podrían afectar a los fieles Filipenses probablemente serían de dos tipos, aunque es difícil discernir si ya estaban presentes o si Pablo presenta principios para el actuar cristiano en el caso de su manifestación: la participación en *festivales* públicos en honor del Emperador y el tomar parte en *asociaciones* comerciales dedicadas a divinidades. Tales situaciones, como bien podemos comprender, tocaban los ámbitos social y económico. Al respecto, Zerbe (2012, p. 19) hace un comentario:

Tal vez la crisis surgió después de que ciertos adeptos mesiánicos se retiraron de las festividades cívicas en homenaje a los dioses cívicos e imperiales (la devoción a los dioses romanos y a los emperadores fue fácilmente asimilada a la devoción a los dioses tradicionales de la región). O la alienación pudo haber tenido una manifestación principalmente económica, pues aquellos que mantenían lealtad mesiánica consideraban difícil trabajar o participar de gremios (*collegia*) dedicados al honor de las virtudes y dioses romanos: ya sean los puestos de trabajo que las conexiones comerciales y oportunidades probablemente se perdieron.²²

Para los miembros de la Comunidad de Filipos, por lo tanto, era necesario tener bien claro el fundamento de las afirmaciones presentes en Flp 3,20-21. De hecho, nadie enfrentaría dificultades sociales y económicas en nombre de principios sin un fundamento consolidado, sin una fuerte convicción y adhesión a ellos. En ese sentido, Wright, preguntándose sobre la fundamentación teológica de afirmaciones como las de Flp 3,20-21 –que potencialmente podrían traer problemas religiosos, sociales y económicos–, presenta como punto axial el Señorío de Jesucristo. Pasando por la teología de la creación, de la alianza, mesiánica y apocalíptica, el exegeta inglés subraya que para los cristianos la fe en la resurrección de Jesús significa que el poder del Resucitado va más allá del poder del Emperador, porque el poder de este último, que en última instancia se basaba en el poder de las armas, terminaba en el poder de matar, mientras el poder que emanaba del Señorío de Jesucristo iba más allá: “La resurrección del Mesías crucificado funciona, así, en el pensamiento de Pablo, tanto en el nivel de la historia como en el de la teología y, no menos importante, en el nivel simbólico, es decir, es el símbolo de un poder que supera todo lo que el poder militar pueda hacer” (Wright, 2005, p. 70).

En esta línea, en la Carta a los Filipenses el gran icono presentado por Pablo es la muerte de cruz de Jesucristo (cf. el himno de Flp 2,6-11), signo máximo del poder capital de los

²² Para el carácter público y colectivo de los *festivales* en honor al Emperador cf. Hellerman (2005, p. 81). Para la presencia de diferentes *asociaciones* en Filipos cf. Horsley (1982, p. 49).

romanos y que, sin embargo, no se convirtió en un trágico punto final, sino en el comienzo de su señorío. Si en el himno de Flp 2,6-11 Pablo evidencia la exaltación de Jesucristo al más alto grado (Flp 2,9-11), en 3,10-11 subrayará especialmente la resurrección de los muertos, ya alcanzada por Jesucristo y esperanza para aquellos que participan a sus sufrimientos y a su muerte, sin dejar de vincular estrechamente la muerte de cruz con la resurrección: “para conocerlo y la potencia de su resurrección y la comunión con sus sufrimientos, siendo conformado a su muerte, para que de algún modo llegue hasta la resurrección de entre los muertos”.

Antes de examinar el segundo elemento de la dimensión política de Flp 3,20-21, es importante analizar brevemente el otro uso de la raíz del término *políteuma* en la Carta, es decir, el verbo *politeúomai* en Flp 1,27. La pregunta de fondo, en el contexto de dicho estudio, es por la presencia o no de la dimensión política también en ese pasaje; si se confirmara, se tendría una fuerte prueba para la argumentación apenas presentada.

El verbo *politeúomai* está presente solo dos veces en el NT: en Flp 1,27 y en Hch 23,1. En la Carta Paulina el verbo está en el presente imperativo medio,²³ tomando la forma de exhortación: “Actuad solo de manera digna del Evangelio de Cristo”.²⁴ Hayden se pregunta si el uso exhortativo del verbo en Flp 1,27 es sinónimo del uso del verbo *caminar* (*peripateîn* –17 veces en las Cartas protopaulinas), más común, o de otros verbos utilizados por Pablo en el mismo sentido, es decir, con el significado general de “comportarse” o si hay algún significado más específico (Hayden, 2008, p. 102-103).²⁵ De hecho, si en Flp 1,27 tenemos el único

²³ Este uso medio es dinámico e intensivo: “el sujeto realiza la acción con mayor intensidad, por sí mismo y con los propios medios. [...] El medio dinámico se distingue, sin embargo, del medio de interés por el empeño, la atención, el esfuerzo que el sujeto pone en acción, prescindiendo de la propia comodidad y ventaja personal” (Cignelli, Pierri, 2010, p. 88-89).

²⁴ Flp 1,27: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε (Nestle; Aland, 2012).

²⁵ Los otros verbos mencionados son *záō* (vivo), *prássō* (hago/actúo), *poiéō* (hago), *phronéō* (me comporto), *blépō* (veo), *stékhō* (persevero/soy constante), *stoichéō* (sigo) y *diōkō* (persigo) (Hayden, 2008, p. 102). La traducción presentada al lado de estos verbos es solo indicativa. De hecho, solo el análisis del verbo en su contexto permite determinar su significado y la traducción más adecuada.

uso paulino de *politeúomai*, esto por sí solo invita a considerar con atención su significado.

En el intento de ofrecer la correcta interpretación del verbo *politeúomai* en Flp 1,27 muy exegetas han subrayado la estrecha relación entre Flp 1,27 y 3,20, a saber, “Actuad solo de manera digna del Evangelio de Cristo” (Flp 1,27) y “nuestra ciudadanía, de hecho, está en los cielos, de donde también esperamos [el] salvador, [el] Señor Jesucristo, el cual transformará nuestro humilde cuerpo conforme el cuerpo de su gloria, según la fuerza, es decir, el poder que tiene también para someter a sí todas las cosas” (Flp 3,20) (O’Brien, 1991, p. 461; Fee, 1995, p. 379; Hayden, 2008, p. 109; p. Heil, 2010, p. 137-138). Reumann no es favorable a la combinación de estos dos vv., y sostiene que en 1,27 está presente la dimensión política de confrontación con el Imperio Romano, mientras que en 3,20 Pablo escribe contra los enemigos que podrían influir en los cristianos de Filipos (Reumann, 2008, p. 597). Strathmann, a su vez, no reconoce la dimensión política del verbo en Flp 1,27. De hecho, afirma:

En los dos pasos [Hch 23,1 y Flp 1,27] el verbo indica la ‘conducta’, sin ninguna referencia política, y precisamente la conducta orientada religiosamente. Es así retomado el uso semántico del judaísmo helenístico, documentable solo a partir de los libros de los Macabeos. Por esa vía se insertó en la literatura cristiana (Strathmann, 1975, p. 1324-1325).

Ante este cuadro, hay que preguntarse cuáles son los argumentos que tenemos en favor de la relación entre Flp 1,27 y 3,20: ¿cuál es la relación entre el verbo *politeúomai* de Flp 1,27 y el *políteuma en ouranoîs* de Flp 3,20?

Teniendo presente la relación semántica entre los dos usos, propensa por la consideración que también en el uso exhortativo de *politeúomai* en Flp 1,27 la elección paulina del verbo tiene una valencia política, de modo a subrayar también aquí que la fidelidad primera del seguidor de Jesús no va al Imperio Romano sino, en el lenguaje del versículo en cuestión, al Evangelio: “Actuad solo de manera digna del Evangelio de Cristo”. Lincoln (1981, p. 100-101) comenta:

Aunque *politeústhe* puede tener un sentido más débil en Filipenses 1,27, el escenario sugiere que su significado sea más amplio; Pablo, aludiendo al estado de su ciudad, estaría diciendo a los Filipenses: “Vivid como ciudadanos de una manera digna del Evangelio de Cristo”, y podría tener doble lealtad a la vista, porque, como él continúa diciendo, pertenecen a la comunidad celestial y, como ciudadanos, deben reflejar su vida.

Como se ha visto, la fidelidad al Evangelio llevaba consigo el potencial de provocar serios problemas sociales y económicos a los cristianos de Filipos, tanto en relación con el Imperio Romano como en el interior de las diversas asociaciones, pues entraba en juego el conflicto de valores. ¡La elección por la fidelidad primaria al *políteuma en ouranois* tenía consecuencias! Como evidencia Hayden (2008, p. 107):

La llamada de Pablo implica la posibilidad de incompatibilidad entre la ciudadanía y el Evangelio. La preocupación de Pablo en Filipenses 1,27 es con el discipulado cristiano en el contexto secular de Filipos, y el lenguaje y el contexto del versículo dejan claro que en Filipos los valores evangélicos y cívicos no siempre coinciden.

Una confirmación ulterior de la valencia política del uso del *politeúomai* en Flp 1,27 viene de la epigrafía. De hecho, Pilhofer habla de descubrimientos epigráficos donde el lenguaje es el de la exhortación a *comportarse en modo digno de algo*. Así, para ejemplificar, en una estela (piedra alzada) de los siglos III/II a.C. está presente la invitación a ser “dignos de los reyes y de los ciudadanos” (Pilhofer, 2000, p. 533-535), con un lenguaje que se encuentra también en otras inscripciones, donde la invitación es a ser “dignos de dios, dignos de los dioses, dignos de nuestras ciudades” (Pilhofer, 1995, p. 137). La presencia del lenguaje utilizado por Pablo en Flp 1,27 en estas inscripciones, invitando a la fidelidad a las divinidades, al rey y a la ciudad, hace probable que los cristianos de Filipos pudieran comprender el realineamiento de la fidelidad propuesto por el apóstol: su fidelidad debe ir sobre

todo a los principios del Evangelio; su comportamiento también debe ser digno, porque, de hecho, ellos son, ante todo, ciudadanos de los cielos (Hayden, 2008, p. 107-108).

Volviendo a Flp 3,20, el segundo aspecto que puede poner en evidencia y esclarecer la dimensión política del v. es el estudio del sustantivo *salvador* (*sōtēr*), denominación con la que Pablo se dirige al Señor Jesús, mientras que en el ámbito de la ideología imperial se dirigía al Emperador. Paso, pues, al estudio de este segundo aspecto.

2.3 El Señor Jesucristo es el salvador (σωτήρ) esperado

Hablando del contexto literario de 3,20-21 subrayé la posición enfática de salvador (*sōtēr*), y se buscó comprender el porqué de la falta del artículo definido ante el sustantivo masculino referido. Ciertamente Pablo, al atribuir a Cristo Jesús el apelativo *sōtēr*, no se refiere a un Salvador entre otros, sino al Salvador. Esto es evidente en el himno Flp 2,6-11, sino también en la subunidad que estoy analizando.

El título salvador no fue acuñado especialmente para el Emperador romano, pero ya en el AT se utiliza en referencia a Dios (por ejemplo, Is 35,4) y a algunos jueces (por ejemplo, Jue 3,9.15) y, en el mundo griego y romano se refiere a divinidades paganas, gobernadores y benefactores (Reumann, 2008, p. 597-598). De hecho, “el término *sōtēr* no fue inventado para Cristo o César, y debe recordarse que tuvo una larga historia antes de su uso en contextos cristianos o imperiales” (Hayden, 2008, p. 113).

Pablo, por su vez, lo utiliza solamente aquí (se habla de las *prolegómena*).²⁶ El porqué de ese uso limitado se encuentra exactamente en el uso frecuente del título para designar a las divinidades paganas y al Emperador (Hawthorne, 2004, p. 174).

²⁶ En las *antilegómena* el sustantivo aparece otras 11 veces. En Ef 5,23 se refiere a Cristo; todos los demás usos se encuentran en las Cartas pastorales: en 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2Tim 1,10; Tit 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6, siempre en referencia a Dios y a Jesús. En el Nuevo Testamento, se encuentra también en Lc 1,47 y Sant 1,25, referido a Dios y en Lc 2,11; Jn 4,42; Hch 5,31; 13,23; 2Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Jn 4,14, referido a Jesús. En total *sōtēr* se utiliza 24 veces en el NT.

En palabras de Hayden (2008, p. 115): “Una explicación estándar de la reticencia de Pablo a usar el término *sōtēr* para Cristo es que, dado su uso generalizado, podría comprometer la singularidad de Cristo”. Esto constituye un motivo más para considerar que el apóstol utilizó *sōtēr* en Flp 3,20 con una razón precisa. Por tanto, es preciso desarrollar ulteriormente este tema.

En el ámbito de la ideología imperial romana de la época de Pablo se había consolidado cada vez más la idea del Emperador como el *ssōtēr*. En este sentido, son varios los exegetas que reconocen que el apóstol, al referir el título a Jesucristo, asume una posición claramente política (O’Brien, 1991, p. 462; Fee, 1995, p. 380-381; Hawthorne, 2004, p. 174; Wright, 2005, p. 72; Reumann, 2008, p. 598; Hayden, 2008, p. 113-116; Hansen, 2009, p. 270; Witherington III, 2011, p. 218):²⁷ si el Emperador se consideraba o era aclamado como el salvador, para los discípulos del Nazareno, a diferencia, Jesucristo es el verdadero Salvador. ¡Obviamente, tal afirmación va más allá del ámbito espiritual, revistiendo dimensión política! Esto es aún más contundente, como ya se ha visto, para una ciudad como Filipos, como colonia romana. Por lo demás, en este contexto el título referido por Pablo a Jesucristo resulta particularmente comprensible.

Oakes estudió con rigor el uso del apelativo *sōtēr* referido al Emperador romano y a Jesucristo. Existen, según él, tres factores fundamentales que determinan que se pueda afirmar que, titulándolo *sōtēr*, Pablo está consciente de la relación del título con el Emperador. El primero es el contexto político y ético presente, el segundo es el uso corriente del sustantivo *sōtēr* y, finalmente, el vínculo intrínseco entre la declaración de alguien como tal y el poder efectivo de salvar.

El primer factor, ya fue enfatizado, se refiere al hecho de que, declarando a los cristianos que su ciudadanía está en los cielos, Pablo afirma, consecuentemente, que ellos pertenecen a aquella realidad, que a ella debe ser dirigida fidelidad primera y que ella determina su actuar ético (Oakes, 2001, p. 138). El

²⁷ Hay, sin embargo, exegetas que interpretan el uso del título *sōtēr* solamente en sentido escatológico” (Gnilka, 1972, p. 340; Silva, 2005, p. 215; Focant, 2015, p. 180).

segundo factor –el uso corriente del sustantivo *sōtēr*– concierne al Emperador como la única persona, en ese contexto político, que podía ser efectivamente pensado como salvador, en caso de crisis o persecuciones. Pablo, por su vez, declara en Flp 3,20 que el salvador debe ser esperado proviniendo del cielo, “de donde también esperamos [el] salvador”.²⁸ De hecho:

En 3,20, el *sōtēr* es una figura ansiosamente esperada que viene, del estado al que pertenece su pueblo (ἐξ οὗ καὶ...), a otro estado donde viven, para rescatarlos. Debe ser una analogía con un líder militar de un estado. En el contexto grecorromano del primer siglo, el único líder en el que se podía pensar era el Emperador. En Filipos, eso sería aún más probable. Habría incluso recuerdos de esto que sucedió, unas décadas antes, cuando el Emperador, representado por sus legiones, presumiblemente llegó para expulsar a los invasores Tracios (Oakes, 2001, p. 139).

El tercer factor, por fin, –vínculo entre salvación y poder para actuarla²⁹– es expresado por el apóstol en el v. 21 con las palabras “según la fuerza, esto es el poder que tiene también para someter a sí todas las cosas”. Este tercer elemento, central en la propaganda de la ideología imperial romana, es ahora atribuido por Pablo, en su máximo grado, a Jesucristo (Oakes, 2001, p. 140-141).³⁰

Teniendo en cuenta estos factores, queda claro que el uso del título *sōtēr* en Flp 3,20 trae consigo una fuerte connotación política, y que Pablo eligió conscientemente el término. Hayden

²⁸ El exegeta ofrece ejemplos donde el Emperador es presentado como *sōtēr*: una inscripción para Julio César, en Éfeso, del 40 a.C.; la famosa inscripción de Priene, del 9 a.C., referente a Augusto; y dos inscripciones para Claudio, la primera de *Éreos*, en la isla de Lesbos, y la segunda de Ezani, en Frigia (salvador y benefactor [*euergétēs*]) (Oakes, 2001, p. 139-140).

²⁹ “En particular, ellos [los Filipenses] sabían que, si estaban en dificultades, podrían llamar al Emperador para venir de la ciudad madre y rescatarlos, porque, como salvador y señor, él tenía el poder de imponer su voluntad a todo el mundo conocido” (Wright, 2005, p. 72).

³⁰ Oakes cita dos discursos donde es evidente la conexión entre salvación y poder para actuarla, a saber el de Cicerón con relación a Pompeyo (en el *Pro Lege Manilia de Imperio Cn. Pompei*), y el de Velleius Paterculus con respecto a Tiberio (*Historiae Romanae* [2, CXXIV]) (*Idem*, p. 141-142).

observa, con razón, que la comunidad de Filipos estaba compuesta sobre todo por cristianos provenientes de la gentilidad y que, por lo tanto, no estaba familiarizada con la LXX, sino con la propaganda imperial. Por lo tanto, él evidencia que “podemos ir más allá y afirmar que Pablo usó el término *sōtēr* en Filipenses 3,20, no a pesar de, pero debido a sus connotaciones políticas” (Hayden, 2008, p. 115).³¹

Ante estas pruebas, me parece bastante verosímil, y por lo tanto doy mi adhesión, a la interpretación de la metáfora cívica de Flp 3,20 en clave política. El estudio de la Carta a los Filipenses en su totalidad conduciría, con toda probabilidad, a rastrear el elemento político en muchos otros textos. Tal conciencia invita a no subestimar la importancia de la dimensión política de Flp 3,20-21, de la Carta y del pensamiento de Pablo, y a no conformarse, por lo tanto, con una interpretación simplemente espiritual y escatológica de la metáfora en cuestión o, peor aún, con una lectura espiritualizante de Filipenses. Como paso conclusivo, quisiera presentar algunos ejemplos de la fidelidad primaria de cristianos hoy a la *ciudadanía celestial*.

3. ¿A quién deben ser fieles los cristianos hoy? Breve hermenéutica de Flp 3,20-21

En la tercera y última parte de este estudio quiero esbozar una breve hermenéutica con relación a la metáfora cívica de Flp 3,20-21, que se coloca en la misma línea, más aún, que Hechos de los apóstoles 4,19-20 (aunque tal perícopa no sea tratada en

³¹ Un elemento ulterior, no desarrollado en el presente estudio, y que comprueba el uso consciente y deliberado de *sōtēr* en ese v. es la presencia subentendida del término *parousía*, otro término con fuerte connotación política (era utilizado, en el contexto de la política imperial romana, en referencia a acontecimientos particularmente relevantes de la vida del Emperador y del Imperio). Nótese, en este sentido, el uso, en Flp 3,20, del verbo *apekdéchomai* (*esperar ansiosamente*): “Lo que es interesante en el contexto filipense es ‘la fuerza casi técnica de la palabra de los tiempos de Ptolomeo en adelante para denotar la visita de un Emperador u otra persona en posición de autoridad’ [el estudioso cita la palabra *παρουσία* en Moulton, J. H. – Milligan, G. (Ed.), *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Paternoster Row – Hodder and Stoughton, London 1929, p. 497.]” (Hayden, 2008, p. 117).

ese estudio), donde encontramos la declaración categórica de Pedro y Juan, ante el Sanedrín, después de su encarcelamiento: “¡Si es justo ante Dios obedecer a vosotros en vez de a Dios, juzgad vosotros! Nosotros no podemos silenciar aquello que hemos visto y escuchado” (Hch 4,19-20). ¡Los apóstoles dejan bien claro, y sin miedo, a quién va su fidelidad primaria! Sin duda son conscientes de las consecuencias que tal postura podría acarrearles, así como a la comunidad a la que pertenecen.

Trayendo al presente el mismo principio esbozado por la metáfora cívica de Flp 3,20-21, indago a seguir sobre situaciones concretas experimentadas por cristianos de hoy y que, según mi parecer, ilustran la actuación del principio de fidelidad primaria determinada por la ciudadanía celeste. Como veremos, elegí no recorrer el camino donde la fidelidad al reino de los cielos se da a causa de la propia fe, a saber, donde el elemento religioso está en primer plano, sino evidenciar situaciones en que elecciones hechas para servir a los menos favorecidos, en nombre de la fe, han llevado a los cristianos a actuar desde el principio de fidelidad primaria a la ciudadanía celestial, incluso si en antagonismo con las leyes vigentes o con los dictados gubernamentales. No se trata, quiero dejar bien claro, de algún tipo de menosprecio por la fidelidad que se da cuando el elemento religioso es primario, sino a una elección en línea con este estudio y con este libro, donde el tema de la atención al mundo de la movilidad humana, de hecho, se presta en la atención a los hombres y mujeres en situaciones precarias, que emigran en busca de una vida mejor, de una vida digna para sí y sus familiares. De hecho, de las tres situaciones que presento abajo, las dos últimas están ligadas al tema de la movilidad humana.

El primer caso³², que deseo presentar como ejemplo, se refiere al sacerdote jesuita indio, Pe. Stan Swamy, de 84 años, que padecía

³² Grieco, Marco. Domani. 2021. Disponible en: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/609597-por-que-a-india-tem-tanto-medo-de-um-velho-jesuita>>. Acceso en 13.06.2021. En el mismo sitio se encuentran numerosos artículos referentes al mismo caso. Como se podrá percibir, en esa tercera parte del estudio no profundizaré particularmente las fuentes. De hecho, el sitio donde recojo los tres ejemplos presentados –<<http://www.ihu.unisinos.br/>>– está bajo la responsabilidad del Instituto Humanitas, de la Universidad jesuita del Valle del Río de las Campanas (Unisinos). Tal sitio se caracteriza por presentar noticias de Brasil y del mundo, sea de cuño político y social, sea de cuño religioso (principalmente referentes a la Iglesia

de mal de Parkinson, encarcelado el 8 de octubre de 2020 en la prisión de Taloya, en Mumbai, y que murió, después de unos nueve meses de cárcel, el 5 de julio de 2021, en el hospital de la Sagrada Familia de Mumbai (Jesuitas da América Latina, 2021, online). Él, que trabajó a lo largo de los años como defensor de los derechos tribales en el estado de Jharkhand (cuya capital es Ranchi), fue acusado de entretener lazos con los rebeldes maoístas. En la práctica, el incidente que llevó a Pe. Swamy a la prisión tuvo lugar en diciembre de 2018, cuando los nativos indios Dalit y Adivasi se reunieron cerca de Pune para conmemorar el 200° aniversario de la Batalla de Bhima Koregaon.³³ Habiendo estallado episodios de violencia intercomunitaria, la Agencia Nacional de Investigación detuvo a activistas y académicos, considerados terroristas ligados a guerrilleros maoístas. Como posteriormente demostró el periódico *Washington Post*, el material comprometedor ligado a los supuestos terroristas, entre ellos el jesuita, fue insertado en el portátil de uno de los activistas por un hacker. No obstante, las autoridades judiciales indias, sobre la base de la ley antiterrorista *Unlawful activities prevention act*, mantuvieron a Pe. Stan Swamy en la cárcel.

católica), que recoge sus artículos en diversos medios de comunicación de varias partes del mundo, siempre en una línea crítica y que invita a la reflexión.

³³ “La batalla de Koregaon se libró entre la Compañía Británica de las Indias Orientales y el ejército del Peshwa [una especie de primer ministro] en Koregaon Bhima, el 1 de enero de 1818. Según la historia, cerca de 500 soldados de la etnia Mahar de la Compañía de las Indias Orientales se enfrentaron con un ejército de 25.000 soldados del Peshwa Bajirao II. Los mahars, en este momento, eran considerados una comunidad intocable y no eran reclutados por el ejército de los peshwas. A pesar de esto, según la versión de los Dalits de la batalla de Koregaon Bhima, los mahars se acercaron al Peshwa Bajirao II para unirse a su ejército contra los británicos. Su oferta fue rechazada. Fue cuando los mahars se acercaron a los británicos, que los recibieron en su ejército. La batalla de Koregaon terminó con la victoria de los soldados mahars del ejército británico derrotando al Peshwa. La victoria no fue solo de una batalla para los mahars, sino también contra la discriminación basada en castas y la propia opresión. En 1851, los británicos levantaron un obelisco en Koregaon Bhima para honrar a los soldados –principalmente mahars– muertos en la batalla. El 1 de enero de 1927, el Dr. Buhrao Ambedkar inició el ritual de realizar una conmemoración en el lugar del obelisco, que se repite todos los años”. NITEEN, Sampat Ghodke. Índia: as celebrações do 200º aniversário da batalha de Koregaon Bhima tornaram-se violentas. 2018. Disponible en: <<https://litci.org/pt/india-as-celebracoes-do-200o-aniversario-da-batalha-de-koregaon-bhima-tornaram-se-violentas/>>. Acceso en 04.06.2021.

La actuación de la Compañía de Jesús en la India se ha caracterizado por la actuación en la dimensión social. En esa línea, el jesuita Pe. Swamy se ha involucrado, desde la década de los 90 del siglo pasado, en la acogida de los marginados, sobre todo los expulsados del sistema de castas indio. Él fundó, en vista de esto, una comunidad llamada Bagaicha, donde una serie de casas han sido construidas para acoger a las minorías descartadas por la sociedad india.

En modo más amplio, el citado compromiso de los jesuitas en favor de los menos favorecidos terminó por colocarlos en la línea de diálogo y colaboración con activistas que también luchan en pro de los menos favorecidos y sus causas. Uno de los problemas candentes, en esa línea, está en los acuerdos entre gobiernos locales e industrias de minería, interesadas en explotar las ricas reservas de minerales como aluminio y bauxita, presentes en bosques que constituyen el territorio donde tradicionalmente han vivido poblaciones nativas, como los Adivasi.³⁴ Es en ese punto neurálgico, que toca poderosos intereses, que nacen veladas actitudes de persecución como la que el Pe. Stan Swamy sufrió a pesar de su edad y estado de salud, siendo encarcelado y muriendo en prisión.

En la lectura que hago de la situación vivida por el Pe. Stan Swamy creo que la persecución que sufrió hasta el *martirio*, incluso si no fue en nombre de la fe cristiana, se dio por su obediencia al Evangelio, que, según la metáfora cívica de Flp 3,20-21, se trata de la fidelidad primaria a la “ciudadanía de los cielos”, y no a los intereses de gobiernos e industrias de la explotación minera. Estos, en la medida que sus decisiones son cuestionadas, colocan en acción el sistema legal, de modo a frenar la acción de los grupos, religiosos y no, que se colocan en defensa de los grupos menos

³⁴ “Adivasi es la denominación general del conjunto heterogéneo de grupos étnicos o tribales indígenas de la India. Son conocidos también como las tribus de la India en contraposición a las castas de la India pues, al igual que los Dalit, no constituyen una casta. El término ādivāsī significa ‘habitantes originales’, pues son un grupo heterogéneo que constituye la población aborigen de la India. [...] Más de 300 grupos tribales han sido reconocidos oficialmente desde 1950 y comprenden aproximadamente el 7 % de la población total del país, lo que significa que la India es el país con la mayor concentración de pueblos indígenas del mundo” (Wikipedia, 2021, on-line).

favorecidos, en el caso, las poblaciones tribales, y del territorio del cual extraen su sustento.

Un segundo caso (Religion Digital, 2021, online) se refiere al monje benedictino alemán Abraham Sauer, miembro de la abadía de Münsterschwarzach, en la localidad de Schwarzach am Main (a unos 23 kilómetros al este de Würzburg, en el estado alemán de Baviera). El monje reviste la función de coordinador de asuntos sobre refugiados de la abadía que, de hecho, acoge refugiados desde 2014 (en 2021 son 36). Estamos en el ámbito de la movilidad humana en lo que se refiere a la atención a los menos favorecidos.

La acusación sufrida por Abraham Sauer, por parte de la Fiscalía, fue de “eludir la ley al facilitar asilo eclesiástico a un refugiado procedente de la Franja de Gaza y evitar su expulsión”, dando asilo, en agosto de 2020, a un joven de 25 años proveniente de la Franja de Gaza (Palestina). De lo contrario, el joven, conforme al Reglamento de Dublín,³⁵ sería devuelto a Rumanía, su puerta de entrada a Europa, para de ser expulsado de allí.

La sentencia, que emanó del Tribunal de Primera Instancia de Kitzingen (Baviera), felizmente absolvió al monje (aunque pueda ser recurrida). ¡Quiero, sin embargo, destacar que la jueza responsable por el caso consideró que, de hecho, Abraham Sauer cometió un delito! Sin embargo, en su interpretación, esto sucedió sin culpa, en la medida en que el monje actuó de acuerdo con su conciencia. Ella basó su decisión en el principio de la libertad de creencia y, también, considerando que, con tal actitud, el monje no provocó daños a terceros.

A pesar de que la sentencia dictada en ese caso fue favorable al monje, quiero destacar que él, independientemente de la decisión, declaró que “estaba dispuesto a aceptar una pena de privación de

³⁵ El Reglamento de Dublín “es una ley de la Unión Europea para racionalizar los procesos de postulación de solicitantes de asilo de acuerdo a la Convención de Ginebra. Intenta clarificar cuál estado miembro es responsable por un postulante particular, y asegurar que al menos un estado miembro tramite la postulación. Usualmente éste es el estado miembro en donde el postulante ingresó por primera vez a la Unión Europea. [...] Uno de los principales objetivos es prevenir que un postulante presente solicitudes de asilo en varios estados miembros a la vez. Asimismo, busca reducir el número de solicitantes de asilo ‘orbitantes’, los que son movidos de un estado miembro a otro” (Wikipédia, 2019b, on-line).

libertad por salvar la dignidad de un refugiado”. Es en este punto donde encontramos la fidelidad primaria a la “ciudadanía celestial”, manifestada en modo claro y con plena conciencia.

Por último, el tercer caso,³⁶ también en el ámbito de la modalidad humana, se refiere a una protesta ocurrida hace cerca de dos años (18 de julio de 2019), en Washington, junto al Capitolio, en protesta contra la política de inmigración practicada por el gobierno norte-estadounidense, en particular en lo que se refiere al tratamiento de los niños en la frontera entre México y Estados Unidos. La protesta se centró en la petición a los políticos para “detener el trato inhumano de los niños inmigrantes en la frontera y recordar a las personas de fe que se posicionen mejor contra las actuales políticas fronterizas de Estados Unidos”. Participó en la protesta un grupo expresivo de activistas católicos, que resultó en la detención de 70 de ellos, entre ellos varias religiosas y un jesuita.

La protesta contó con el apoyo de varios obispos estadounidenses. Es significativa, en ese sentido, la parte de la carta de obispo de San Diego, Robert W. McElroy, que se manifestó contra la política de miedo e intimidación practicada contra los inmigrantes, refugiados y sus hijos. El prelado afirmó:

los refugiados e inmigrantes, que han sido la fuerza vital histórica de América, ahora se han convertido en el enemigo. [...] aún más reprensible [es el miedo] siendo desencadenado en los corazones y almas de las madres y padres inmigrantes de que se separarán de sus hijos puramente como un acto de intimidación.

Como se ha subrayado anteriormente, en el contexto de la protesta se destacó la presencia de las religiosas, denunciando la práctica de detención de niños en la frontera México-Estados Unidos. Son significativas e ilustrativas, en mérito, las palabras de la Hna. Carol Zinn, de Filadelfia: “Las hermanas católicas tienen una larga historia con las comunidades de inmigrantes. Hemos visto el dolor, el sufrimiento, el miedo y el trauma de primera mano. En los

³⁶ Cf. Zimmermann (2021, on-line).

últimos meses, con el aumento de la crisis humanitaria, nos hemos unido a las decenas de miles de personas que están indignadas por la terrible situación en nuestra frontera sur". Sorprende también la postura de la Hna. Patricia Murphy, de Chicago, nonagenaria. Ella, que sería arrestada por sexta vez, exclamó: "¡No podría no estar aquí!". La religiosa, de hecho, todos los viernes por la mañana, hace más de una década, ora y protesta frente al centro de detención de inmigrantes de Chicago.

Volviendo a la Hna. Carol Zinn, la parte más significativa de su testimonio, y que ilustra en modo cristalino el principio de la fidelidad primera a la "ciudadanía celeste", está en la afirmación: "¡Estamos aquí hoy a causa de nuestra fe! Los comandos del Evangelio y los valores de nuestra patria exigen que nosotros actuemos". Como subrayé anteriormente, el principio de la "fidelidad primaria", en la línea de la hermenéutica de la metáfora cívica de Flp 3,20, no conduce a un antagonismo a la "ciudadanía terrestre". Hna. Carol, de hecho, llama en cuestión los mejores valores cultivados en la patria norteamericana. Me parece, de hecho, que ese aspecto de "no antagonismo por principio" debe ser siempre subrayado, entre otras cosas porque, con la fidelidad primaria de los cristianos a la "ciudadanía celestial", unida a una sana antropología, se siembran semillas para una sociedad más justa y fraterna que, conforme afirmó la religiosa, tiene el potencial de cultivar altos valores humanos.

El motivo de las detenciones fue por cargos de desobediencia civil. La policía advirtió que esto sucedería si los manifestantes no se retiraran del lugar donde estaban. Los que eligieron quedarse fueron, mientras rezaban el Avemaría, esposados y escoltados por la policía.

En conclusión, me parece que los tres ejemplos anteriores son suficientemente ilustrativos, en el intento de una hermenéutica de la metáfora cívica de Flp 3,20. De esta metáfora se desprende que las seguidoras y los seguidores de Jesucristo están llamados a dirigir su fidelidad primaria no a los valores del Imperio Romano, en el contexto de la colonia romana de Filipos, sino al *políteuma en ouranoís*. Si buscamos, no faltarán ejemplos también en nuestro

Brasil, en la medida en que tantas mujeres y hombres han sido incluso asesinados en defensa de los pueblos indígenas, de los pequeños agricultores, de la naturaleza, de los migrantes... Dejo a cada uno el desafío de reflexionar y buscar tales ejemplos en el marco de su memoria y de su práctica. Sin embargo, si los casos presentados se refieren a situaciones límite, en la medida en que llevaron a la prisión o tenían el potencial para ello, el desafío de todo cristiano, para el cual el Evangelio es el criterio primero de discernimiento, es manifestar tal fidelidad en lo cotidiano, embarazada de la construcción de una “ciudadanía terrestre” más justa y fraterna.

Referencias bibliográficas

ALETTI, Jean-Noël. *Saint Paul, Épître aux Philippiens*. Introduction, traduction et commentaire. Paris: Gabalda, 2005.

APIANO. *Roman History*. Cambridge: Harvard University Press, Londres: William Heinemann, 1913.

AULO GELIO. *Le notti attiche – II*. Milano: Rizzoli, 1968.

BARCLAY, John M. G. *I Giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. - 117 d.C.)*. Brescia: Paideia, 2004.

BÍBLIA De Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA Do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. Tradução oficial da CNBB. Brasília Edições: CNBB, 2018.

BÍBLIA, Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA, Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BÍBLIA, Almeida Revista e Atualizada (ARA). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. In: BIBLE WORKS 10 [DVD-ROM], Norfolk (VA), 2016.

BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CÍCERO. Le leggi. In: CÍCERO. *Opere politiche e filosofiche*. Lo stato. Le leggi. I doveri – I, Torino: UTET, 1974, p. 412-571.

- CIGNELLI, Lino; PIERRI, Rosario. *Sintassi di greco biblico (LXX e NT) – II. A - Le Diatesi*, Gerusalemme: Franciscan Printing Press; Milano: Edizioni Terra Santa, 2010.
- DIOGNETO. In: QUACQUARELLI, Antonio (Org.). *I padri apostolici*. 7° Ed. Roma: Città Nuova, 1991, p. 347-363.
- DITTEMBERGER, Wilhelm. *Sylloge Inscriptionum Graecorum*. Leipzig: Hirzelium, 1915-1924.
- FEE, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 1995.
- FILON DE ALEXANDRIA. La confusione delle lingue. In: RADICE, Roberto (Org.). *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. 2ª Ed. Milano: Bompiani, 2011, p. 1041-1111.
- FOCANT, Camille. *Les Lettres aux Philippiens et à Philémon*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2015.
- GNILKA, Joachim. *La Lettera ai Filippesi*. Testo greco e traduzione. Brescia: Paideia, 1972.
- GRIECO, Marco. Domani. 2021. Disponibile en: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/609597-por-que-a-india-tem-tanto-medo-de-um-velho-jesuita>> . Acceso en 13.06.2021.
- HANSEN, G. Walter. *The Letter to the Philippians*. Grand Rapids (Mich) – Cambridge: W. B. Eerdmans; Nottingham: Apollos, 2009.
- HARRISON, James R. Paul and Empire. Negotiating the Seduction of Imperial “Peace and Security” in Galatians, Thessalonians, and Philippians. In: WINN, Adam (Org.). *An Introduction to Empire in the New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016.
- HAWTHORNE, Gerald F. *Philippians*. Nashville: Thomas Nelson, 2004.
- HAYDEN, Chris. *Pauline Rhetoric in The Service of the Heavenly Politeuma*. Paul's Confessio (Philippians 3,4-14) in the Light of Graeco-Roman Rhetoric and the Socio-Political Situation of the Philippian Church (Tesis Doctoral). The Milltown Institute, Dublin, 2008.
- HEIL, John P. *Philippians*. Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- HELLERMAN, Joseph H. *Reconstructing Honor in Roman Philippi*. Carmen Christi as Cursus Pudorum. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- HENDRIX, Holland L. Philippi. In: FREEDMAN, David N. (Org.). *The Anchor Bible Dictionary – V*. New York: Doubleday, 1992.

HORSLEY, Greg H. R. *New Documents Illustrating Early Christianity – I. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977*. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 1982.

JESUÍTAS DA AMÉRICA LATINA. Índia. Padre Stan Swamy descansa na Casa do Pai. Homenagens dos jesuítas de todo o mundo. 2021. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/610839-india-padre-stan-swamy-descansa-na-casa-do-pai-homenagens-dos-jesuitas-de-todo-o-mundo>>. Acesso em 30.09.2021.

LINCOLN, Andrew T. *Paradise Now and Not Yet*. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LÜDERITZ, Gert. What is the Politeuma? In: VAN HENTEN, Jan W.; VAN DER HORST, Pieter W. (Orgs). *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill, 1994, p. 183-225.

MAZZINGHI, Luca. Sap 19,13-17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria. In: BELLIA, Giuseppe; PASSARO, Angelo (Orgs). *Il libro della Sapienza*. Tradizione, redazione, teologia. Roma: Città Nuova, 2004, p. 67-97.

MICHAELIS, Henriette. *Novo Michaelis*. Dicionário Ilustrado. Inglês-português – I. 12ª Ed. São Paulo: Melhoramentos, 1957.

MOULTON, James H.; MILLIGAN, George (Orgs.). *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. Londres: Paternoster Row – Hodder and Stoughton, 1929.

_____.; TURNER, Nigel. *A Grammar of New Testament Greek – III*. Edinburgh: T&T Clark, 1963.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome P. *Paulo*. Biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2000.

NESTLE, Eberhard; ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (Orgs). *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. In: BIBLE WORKS 10 [DVD-ROM], Norfolk (VA). 2016.

NITEEN, Sampat Ghodke. Índia: as celebrações do 200º aniversário da batalha de Koregaon Bhima tornaram-se violentas. 2018. Disponível em: <<https://litci.org/pt/india-as-celebracoes-do-200o-aniversario-da-batalha-de-koregaon-bhima-tornaram-se-violentas/>>. Acesso em 04.06.2021.

O'BRIEN, Peter T. *The Epistle to the Philippians*. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 1991.

OAKES, Peter. *Philippians, from People to Letter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Sovereignty over Roman Authorities. A Theme in Philippians. In: OAKES, Peter (Org.). *Rome in the Bible and the Early Church*. Carlisle: Paternoster, 2002, p. 126-141.

PASTOR DE HERMAS. In: QUACQUARELLI, Antonio (Org.). *I padri apostolici*. 7ª Ed. Roma: Città Nuova, 1991, p. 235-346.

PILHOFER, Peter. *Philippi*. Band 1. Die erste christliche Gemeinde Europas. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.

_____. *Philippi*. Band 2. Katalog der Inschriften von Philippi. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000.

PORTEFAIX, Lilian. *Sisters Rejoice*. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First Century Philippian Women. Uppsala – Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1988.

RELIGIÓN DIGITAL. Um monge alemão foi absolvido da acusação de facilitar asilo a um refugiado palestino. 2021. Disponible en: <<http://www.ihu.unisinos.br/608717-um-monge-alemao-foi-absolvido-da-acusacao-de-facilitar-asilo-a-um-refugiado-palestino>>. Acceso en 13.06.2021.

REUMANN, John. *Philippians*. New Haven – Londres: Yale University Press, 2008.

RUPPEL, Walter. Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus. *Philologus*, v. 82, n. 1-4, p. 268-312/433-454.

RUSCONI, Carlo. *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*. 2ª Ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997.

SACK, Robert D. *Human Territoriality*. Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SILVA, Moisés. *Philippians*. 2ª Ed. Grand Rapids (Mich): Baker Academic, 2005.

SMALLWOOD, Edith M. *The Jews Under Roman Rule*. From Pompey to Diocletian. Leiden: Brill, 1976.

SPICQ, Ceslas. *Note di Lessicografia Neotestamentaria – II*, Grande Lessico del Nuovo Testamento – Supplementi 4, Brescia: Paideia, 1994.

STRATHMANN, Hermann. *πολις κτλ*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento – X*. Brescia: Paideia, 1975, p. 1273-1328.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. Sapienza. Borla: Roma, 1990.

WIKIPÉDIA, la enciclopedia libre. 2013a. Adivasi. Disponible en: <<https://es.wikipedia.org/wiki/Adivasi>>. Acceso en 04.06.2021.

_____. Convenio de Dublín. 2019b. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Convenio_de_Dubl%C3%ADn>. Acceso en 13.06.2021.

WITHERINGTON III, Ben. *Paul's Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 2011.

WRIGHT, Norman T. *Paul in Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

ZERBE, Gordon M. *Citizenship. Paul on Peace and Politics*. Winnipeg: Canadian Mennonite University Press, 2012.

ZIMMERMANN, Carol. Catholic News Service. 2019. Disponible en: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590954-70-catolicos-presos-em-washington-protestando-contra-a-politica-de-fronteira-dos-eua>>. Acceso en 13.06.2021.

11



LOS PRIMEROS CRISTIANOS MIGRANTES

Johan Konings
Rodolfo José Lourenço

Introducción

La intención de este artículo no es el análisis sociológico de las primeras comunidades cristianas y de sus rasgos de población migrante, sino mostrar, a partir de algunos ejemplos, el papel esencial que la situación de migrante tuvo en el nacimiento y expansión del cristianismo primitivos. Al mismo tiempo, se percibe que el ideal de comunidades cristianas sólidamente establecidas en una “sociedad cristiana” no es el más original, ni el único pensable. Nos dirigimos a la comprensión de los testimonios que las primeras comunidades han dejado y que son relevantes para los cristianos de hoy que experimentan la migración, que incluye, además de los aspectos de movilidad geográfica y marginación social, también la cuestión del sentido humano y cristiano de su situación o experiencia. Utilizando el criterio cronológico, trazamos una línea desde el inicio de las comunidades cristianas en Jerusalén hasta los escritos próximos al final del primer siglo. Mientras tanto, Hechos de los Apóstoles nos ofrece buenos elementos para comprender a los migrantes en las comunidades de Jerusalén, Antioquía y Roma. Al llegar al corazón del Imperio, nos detenemos en una pareja de extranjeros que huyen y regresan a esa ciudad por una orden del gobernante. Si el refrán dice “Dios trabaja en formas misteriosas”,

encontramos la correcta hermenéutica para esa pareja, pues con eso se convierten en grandes colaboradores de Pablo. Aún en la comunidad romana, vemos una cuestión relevante relacionada al término *Dios* en un escrito también allí producido: el Evangelio según Marcos. A continuación, vemos la Carta de Santiago, que se dirige a las “doce tribus dispersas”, es decir, que viven fuera de la Tierra Prometida. La temática de los extranjeros permanentes y de los peregrinos en este mundo se desarrolla, respectivamente, a partir de la Primera Carta de Pedro y de la Carta a los Hebreos. Trazado este camino, la presencia de los extranjeros en las comunidades despierta dos intuiciones en la praxis cristiana: la hospitalidad como algo esencial para la vivencia de la fe (Carta a los Hebreos y III Carta de Juan) y el “desencadenamiento de la Palabra” en relación con los diversos contextos en que se encuentra (Segunda Carta a Timoteo).

1 Jerusalén, Antioquía, Roma

El libro de los Hechos de los Apóstoles es la fuente principal para percibir la autocomprensión de las primeras comunidades, gracias al creativo trabajo de redacción del evangelista Lucas, que debemos leer más como construcción teológica que como registro factual de los acontecimientos.

En la primera página aparece, por así decirlo, el programa del libro, en las mismas palabras pronunciadas por Jesús en sus instrucciones post pascuales: “recibiréis la fuerza del Espíritu Santos, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). La primera parte de este programa se describe en Hechos 2–12, el anuncio de la Palabra en Judea y Samaria. Hechos 13–15 constituye un eslabón, que trae a escena la cuestión de la evangelización fuera del ámbito judío, obra que en Hechos 16–28 se relata en torno a las memorias del apóstol de los gentiles, Pablo.

Volvamos a los acontecimientos después de la muerte y resurrección de Jesús. Los, o al menos algunos de los que habían huido en la hora de la prisión del Maestro (“el más esforzado entre los bravos huirá desnudo”, Am 2,16; Mc 14,52), regresaron de

Galilea a Jerusalén: Pedro, el líder, y Santiago el Menor, cuya madre estuvo al pie de la cruz (Mc 15,40.47). Se mencionan en la más antigua tradición acerca de las apariciones pascuales (1Cor 15,5-7), en el siguiente orden: primero Pedro, después los Doce, después quinientos hermanos, y luego Santiago¹ y todos los apóstoles. Tal reparto significa que Pablo no identifica a los apóstoles solo con los Doce.²

En los primeros capítulos de Hechos, diversos temas se entrecruzan: la misión por el Resucitado, la manifestación del don escatológico, que es la efusión del Espíritu y la constitución de la primera comunidad (Hch 2,32-24; 4,32-37; 5,12-16). En este contexto aparece el carácter “transnacional” de los cristianos primerizos. Los primeros que acataron la palabra de la predicación, aunque presentados como judíos o afines, representaban el mundo estimado con la medida del Imperio Romano. En Pentecostés de los judíos en Jerusalén (Hch 2,1-36),³ el auditorio de Pedro se compone de “toda la casa de Israel” (Hch 2,36), es decir, las regiones de sus migraciones: “Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes” (2,9-11). La lista es generosa, pues enumera a los judíos y sus conexiones (“judíos y prosélitos”), incluso en el mundo comercial (cretenses y árabes).⁴ El punto central es el templo de Jerusalén, y la reunión evoca el universalismo mesiánico-escatológico sobre todo del profeta Isaías (Is 2,3; 54,1-3 etc.).

¹ Santiago Menor (aparentemente distinto de Santiago de Alfeo, que era uno de los Doce mencionados en el v. 5). “Todos los apóstoles” en v. 7 no se refiere a los Doce, sino a los apóstoles en sentido amplio (misioneros fundadores) según el sentido usado en los escritos de Pablo (y Hch 14,4.14).

² En base a esto, él exige para sí mismo el reconocimiento como apóstol, lo que probablemente implica la autoridad moral de fundar comunidades (1Cor 9,2; 12,28; Gal 1,17 etc.) y de ser respetado en cuanto al método pastoral usado en esa misión.

³ Habrá el “Pentecostés de los no judíos” en Hch 10,44-48, cf. infra.

⁴ Los “cretenses” pueden ser los del comercio navegante (en el Mediterráneo, con la isla de Creta como punto casi obligatorio; cf. Hch 27), los árabes, los caravaneros de las regiones semiáridas de Arabia etc. (hipótesis de O. Eissfeldt, cf. Haenchen, 1968, p. 135. n. 1).

En esta misma perspectiva, Lucas recuerda a los migrantes presentes en la primera comunidad, por ejemplo, al mencionar en el sumario de la comunidad en Hch 4,32-37 el ejemplo de compartir los bienes dado por el judío chipriota Bernabé, que será el compañero de Pablo en el primer viaje misionero (Hch 13-14).

En la propia ciudad de Jerusalén habitaban judíos y prosélitos de lengua griega. Nicolás, uno de los siete “diáconos” del grupo de Esteban, era de Antioquía, Siria (Hch 6,5). Esta ciudad fue durante varios siglos la real capital de la macrorregión o “provincia” siro-palestina, desde Alejandro Magno y sus sucesores, incluso en el Imperio Romano. Tenía alrededor de diez a veinte veces la población de Jerusalén,⁵ que solo tenía importancia a causa del templo y de las fiestas del judaísmo, realizadas por el rey Herodes Magno, que transformó el templo en el más extenso del mundo mediterráneo.

Así, no deben haber sido pocos los greco parlantes en Jerusalén. Unos, por absorción en la cumbre política (los sumos sacerdotes, los herodianos), otros, debido al comercio o la esclavitud. Había en Jerusalén hasta una sinagoga (o asamblea) de lengua griega, la “sinagoga llamada de los Libertos” (Hch 6,9), es decir, de judíos que habían sido llevados como prisioneros o vendidos como esclavos al exterior (Hch 6,9 menciona la Cilicia, tierra de Saulo Pablo, que pronto entrará en escena). Los que consiguieron la libertad (emancipación) volvieron a Jerusalén, ciudad de los sueños de todo judío piadoso. Hubo proximidad entre esa sinagoga y el grupo de los siete “diáconos”, todos de lengua griega; es incluso probable que los siete pertenecieran a esa sinagoga. Y lo mismo se dice del que presenció y aprobó la lapidación de Esteban: Saulo (¡Saul!) de Tarso en Cilicia (Hch 8,1).⁶

Ese Saulo tuerce el eje narrativo de Hechos desde Jerusalén hacia Siria (Damasco, Hch 8,1-3; 9,1-31), mientras que el diácono Felipe (Hch 8,40) y los apóstoles Pedro y Juan (Hch 9,32-11,18)

⁵ Se estima la población de la antigua Antioquía en 300 a 500 mil habitantes, la de Jerusalén en 25 a 30 mil. La de Roma bordeaba un millón.

⁶ Lucas preparó la entrada en escena de este judío de la diáspora al presentar, en Hch 5,34-52, a su maestro en teología judía, el rabino Gamaliel (citado por el mismo, Pablo, en Hch 22:3).

se vuelven hacia las regiones periféricas de Palestina (la costa de Judea y Samaria). El lector atento no puede negar que el mundo de esta parte del libro parece poco “judío de Judá”. Es un mundo de extranjeros, al menos para los habitantes tradicionales de Jerusalén, a los que Pedro y Juan acusan: “Vosotros renegasteis del Santo y el Justo” (Hch 3,14) –acusación potenciada por Esteban, a costa de su vida (Hch 7). En medio de este paisaje de personas y grupos que no pertenecen a la población “central”, algunos episodios llaman la atención particular.

“Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria” (Hch 8,1b-2). En los siguientes capítulos encontramos, de hecho, como ya se mencionó, el trabajo del diácono Felipe en Samaria (Hch 8,4-40), completado por la “visita apostólica” de Pedro y Juan (Hch 8,14). Pedro se convierte aparentemente en protagonista de la expansión misionera y de la evangelización en la costa de Judea y Samaria (Hch 9,32–10,48). La atención dada a Samaria y a la comunicación del Espíritu allí, por la oración de los apóstoles Pedro y Juan (Hch 8,15-17), corresponde a la misión dada por el Resucitado en Hch 1,8. Esta escala se completa, después de la conversión del capitán romano Cornelio, por el “Pentecostés de los no judíos”, en Cesarea, ciudad romana en Samaria (Hch 10,44-48). Al volver a Jerusalén, Pedro es interpelado por haber participado de la mesa con los no judíos. Él relata entonces el Pentecostés de los gentiles en Samaria, y su testimonio es concluido por la aclamación de la Iglesia en Jerusalén: “Así pues, también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida” (Hch 11,18).⁷

Si Hechos 1,8 anunció la evangelización desde Judea y Samaria, “y hasta los confines de la tierra”, esta meta será alcanzada cuando el evangelio sea anunciado en Roma, clave de acceso a toda la “ecúmene”. Sin embargo, la ola evangelizadora no se mueve inmediatamente hacia allí. Hay una etapa muy importante: Antioquía de Siria, la capital de la macrorregión en las sucesivas administraciones griega, siria y romana. Esquemmatizando, Lucas

⁷ El arrepentimiento no debe entenderse como hacer penitencia, sino como cambio de actitud y praxis (gr. *metánoia*).

cuenta que los que fueron dispersos luego del martirio de Esteban llegaron a Fenicia (Líbano), Chipre y Antioquía (Hch 11,19). Esta ciudad, capital de la provincia que incluye a Palestina, se convierte en el nuevo centro del pueblo de los salvos. Algunos judeocristianos de la diáspora (Chipre y Cirene) se ponen a evangelizar a los “griegos” (los no judíos) (Hch 11,20-21).

Lucas incluye, en Hch 11,27-28, el vaticinio del profeta **Ágabo** acerca del hambre en el tiempo del emperador Claudio, anuncio que quedó grabado en la memoria y confirmado por los hechos alrededor del 48 d.C. Antes de esto, Herodes Agripa I había perseguido la iglesia en Judea y matado a Santiago el Mayor (44 d.C.), según Hch 12,2. En este contexto se sitúa el episodio de la liberación milagrosa de Pedro de la prisión (Hch 12,3-19) y de la muerte de Herodes Agripa I (Hch 12,20-23). Nuevamente, después del retorno de Saulo y Bernabé, con Juan Marcos (Hch 12,25), Antioquía se convierte en el centro de atención. Se desarrolla a partir de ahí un movimiento evangelizador, que tiene un ejemplo concreto en el “primer viaje de Pablo”, por Chipre y por el sur de Asia Menor (Pisidia, Panfilia, Licaonia), con retorno a Antioquía (Hch 14,21-28).⁸

Durante su misión, Pablo y Bernabé practicaron la admisión de no judíos (gentiles, llamados también de griegos/helenistas) en la comunidad, lo que suscitó un altercado con personal proveniente de la comunidad de Santiago de Jerusalén (Hch 15,1-5). La cuestión fue entonces llevada a Jerusalén, a la reunión conocida como el “Concilio de los Apóstoles” (Hch 15,6-35), en el cual Santiago el Menor, jefe de la iglesia en Jerusalén, después del testimonio de Pedro sobre el “Pentecostés de los gentiles” (Hch 10,44-48), propugna la práctica de Pablo y Bernabé, la admisión de los gentiles sin la circuncisión y demás reglas confesionales de los judíos, fuera algunas restricciones en vista de la convivencia de judíos y gentiles en la misma comunidad.

⁸ Tenemos poca información del siglo I sobre otros movimientos misioneros que deben haber partido de Siria (Damasco y Antioquía) hacia el norte (Éfeso) y hacia el oriente (Arabia, Mesopotamia, India).

A partir de entonces comienza la gran obra de Pablo conocida como el “segundo viaje misionero”, en Grecia, con un breve regreso a Jerusalén y Antioquía (Hch 18,18.22-23), para iniciar el “tercer viaje”, que lo lleva sobre todo a Éfeso y de ahí nuevamente a Grecia (Hch 18,24–20,38). Una vez más, Pablo vuelve a Jerusalén, donde es víctima de persecución por los judíos, conflicto que culmina en la apelación a Roma, sobre la base de su ciudadanía romana (Hch 25,11-12). Esto da origen a su transferencia final a la capital del Imperio. Se realizó, así, el programa de Hch 1,8: “hasta los confines de la tierra” –al menos en el sentido de que a partir de Roma la palabra del evangelio tendrá acceso a la tierra conocida en el Imperio Romano.

2 La primera comunidad de Roma

La comunidad cristiana de Roma tiene un misterio con respecto a su fundación que perdura hasta nuestros días. Todavía no tenemos ningún testimonio que responda cómo el cristianismo llegó y se estableció allí. Este segundo punto de nuestro artículo se inicia por medio de un relato extrabíblico, por el cual sabemos una fecha antigua de la presencia cristiana en la capital. Después, con los desdoblamientos de ese hecho, nuestra mirada acompañará a una pareja de extranjeros que sale de la capital y luego regresa a ella. En ese retorno, se perciben algunos choques entre los cristianos que permanecieron en Roma y aquellos que regresaron.⁹ A continuación, abordaremos brevemente la situación de la comunidad romana en la época de la escritura del más antiguo de los evangelios, Marcos.

Suetonio (69-141 d.C.) escribió la obra titulada *las Vidas de los doce césares*, publicada alrededor del año 121. Cuando trata del emperador Claudio, que reinó del 41 al 54 d.C., y de sus hechos, se ve la información de que él “expulsó de Roma a

⁹ Podríamos afirmar, como Eclesiastés, que nada hay de nuevo bajo el sol (Ecl 1,10). Después de todo, la experiencia similar también fue vivida por el pueblo judío cuando terminó el exilio de Babilonia (a partir del año 539 a.C.). Los exiliados que regresaron de la región de los ríos Tigris y Éufrates, más en particular la élite, tuvieron cierto enfrentamiento con aquellos que permanecieron en Judá (Lipschits, 2005, p. 358-359).

los judíos, sublevados constantemente por incitación de Cresto" (*Cláudio*, 25).¹⁰ El nombre de este incitador sería una corruptela de Cristo. Ciertamente, no fueron todos los judíos expulsados de Roma,¹¹ pero solo una cierta cantidad o solo una sinagoga se vio afectada (Murphy-O'Connor, 2015, p. 337). Suetonio nada habla sobre la fecha en que eso habría ocurrido, sin embargo, en base a otras fuentes, normalmente se pone entre 25 de enero de 49 y 24 de enero de 50 (Jewett, 2006, p. 19).¹² Si solo se menciona a los judíos, ¿en qué se refiere a los cristianos esta expulsión? ¿Por qué Cristo es el motivo de ella?

Los seguidores de Jesús, en un primer momento, no eran vistos como algo aparte del judaísmo. Como la nota de Suetonio afirma, seguramente los romanos los veían como una forma más de vivir la religión judía, y esa percepción también era corroborada por los propios cristianos durante tres cuartas partes del primer siglo.¹³ Por

¹⁰ Algunas investigaciones sobre la comunidad cristiana en Roma no toman en consideración esa información de Suetonio, diciendo que el silencio de Tácito, en su obra *Anales*, nada habla sobre una actitud del emperador contra los judíos en el año 49 (Murphy-O'Connor, 2015, p. 24-26.336-337). Siendo así, se pone en cuestión si el año está correcto o si el hecho realmente ocurrió. Nos parece que tal pensamiento sobre la expulsión de los judíos de Roma estaba bien difundido durante el primer siglo, ya que es citado por Lucas (Hch 18,2) y sobrevive hasta Suetonio. Por lo tanto, para comprender una posible *forma mentis* de los primeros cristianos, aceptamos el año y su ocurrencia. Como nos dice Jewett, es necesario saber de esa información divulgada en la época de Pablo, pues puede haber sido contemplada en la escritura de la Carta a los Romanos (2006, p. 59).

¹¹ Se estima entre 15 mil y 50 mil el número de judíos en Roma a finales de la década de 50 en el primer siglo (Murphy-O'Connor, 2015, p. 337; Jewett, 2006, p. 55), además de la evidencia de al menos once sinagogas en esa ciudad (Jewett, 2006, p. 57). Con el fin de no caer en anacronismos, antes de la caída de Jerusalén en 70, las sinagogas eran espacios didácticos para la enseñanza de la Torá e incluso para el castigo de sus miembros, pero no para el culto, incluso si había algunos momentos de oración (Jewett, 2006, p. 56).

¹² La Biblia de Jerusalén cita, en una nota a pie de página a Hch 18,2, que tal expulsión había ocurrido alrededor del 41 d.C. No nos parece adecuada esa datación, pues, en el primer año de reinado, esa sería una movida muy peligrosa al emperador, que debería preservar el orden sobre todas las cosas. Además, en el 41, por medio de Dio Casio, sabemos que Claudio legitimó las tradiciones judías, pero prohibió las reuniones, indicando que desde antes de 49 los encuentros judíos acalorados ya despertaban la atención de las autoridades (*apud* Jewett, 2006, p. 18). No tenemos otras informaciones sobre el motivo de prohibir los encuentros. ¿Ya estarían los cristianos con sus embates presentes en 41?

¹³ Habitualmente, el divisor de aguas entre cristianismo y judaísmo es puesto en el año

o tanto, ya al final de la década de los cuarenta del primer siglo, se percibe la presencia de cristianos en Roma, constituidos hasta el punto de que haya desavenencias entre ese grupo y los judíos.

Antes del año 49, por estar dentro del judaísmo, el frecuente lugar de encuentro de los cristianos era la sinagoga, además de la casa de uno de ellos para la celebración de la eucaristía. Es en las sinagogas que deben ser percibidas las discusiones entre cristianos y judíos con relación a Cristo que llamaron la atención del emperador. No raramente, tales debates terminaban asumiendo grandes tonos de disputa. Consecuentemente, las autoridades romanas comenzaron a ver estas reuniones como fuente de inestabilidad del orden en el corazón del Imperio (Jewett, 2006, p. 18).¹⁴ No hay otra razón que sostenga eso sino el riesgo de una situación caótica, pues el gobierno romano siempre vio al judaísmo como *deisidaimonia* o *superstitio* (Gruen, 2002, p. 29).

Ante esta situación, sabemos que una pareja parte de Roma. En Hechos de los Apóstoles (Hch 18,1-3; cf. 18,18.26), conocemos sus nombres: Aquila y Priscila (o Prisca, según algunos testimonios: Rom 16,3; 1Cor 16,19; 2Tim 4,19). Lucas nos dice que eran de la región del Ponto (Hch 18,2), al norte de la actual Turquía. Siendo así, los dos habitaban en la capital del Imperio como extranjeros. Por su influencia y prestigio, Roma era una ciudad objetivo de los inmigrantes. No nos es dada la información de que poseían la ciudadanía romana, pues, si la tuvieran, podrían haber alegado eso para su permanencia en la ciudad. Por lo tanto, la primera conclusión a la que llegamos al analizar la situación del extranjero en la comunidad romana es su inestabilidad. Al no poseer leyes

80/90 d.C., cuando hay la reunión de los líderes del judaísmo formativo en Jamnia (Overman, 1997, p. 45-78). Desde entonces, los seguidores del Camino ya no podrán frecuentar los ambientes de las sinagogas.

¹⁴ Como ya se ha dicho, mantener la paz y el orden son elementos esenciales para un gobernador, y hasta un emperador, mantenerse en sus posiciones. Arquelao, hijo de Herodes Magno, fue depuesto de su cargo el 6 d.C., perdiendo el control de Idumea, a causa de las constantes manifestaciones en la región (Freyne, 2002, p. 46). En el año 69, conocido como el año de los cuatro emperadores (lo que ya demuestra una gran inestabilidad en el Imperio), aquel que se destacó, Vespasiano, usó su campaña pacificadora de las revoluciones en Galilea para su ascenso al trono (Berlin; Overman, 2002, p. 5). No por casualidad, su hijo, Tito, el destructor de Jerusalén y del templo, también utilizará el mismo método.

internacionales que los protegieran, quedaban al gusto de los gobernantes o dueños de las tierras. En cualquier momento debían salir de sus casas, sin ningún derecho que les asegurara el mínimo para su supervivencia.

El relato lucano aún nos informa sobre la profesión que desempeñaban y compartían con Pablo: trabajaban con tiendas (Hch 18,3). Conforme Murphy-O'Connor, cuando Pablo se hizo cristiano, necesitó pensar en una profesión que fuera demandada por todas las regiones romanas (2015, p. 99-103). Esto garantizaría que el trabajo y, en consecuencia, el salario, no faltarían. Fabricar redes era uno de esos empleos, pues quien ejercía ese arte podría tejer y reparar toldos, tiendas, velas, además de "coser artículos de cuero utilizados por los viajeros: sandalias, botines, cinturones, fundas y calabazas" (Murphy-O'Connor, 2015, p. 101). De esta manera, para un fabricante experto no faltaría trabajo todo el año y en cualquier lugar. Probablemente fuera ese el oficio ejercido por la pareja en Roma y que ahora encuentra lugar en Corinto. Así, llegamos a una segunda conclusión: un extranjero en la comunidad romana, o en otros puestos, debería tener disponibilidad para cualquier trabajo que le fuera ordenado o ser hábil en un arte que le fuera requerido donde estuviera.

No hay cómo negar la importancia de Aquila y Priscila para Pablo, por cuanto, además de ofrecerle estancia en Corinto, se volvieron inolvidables para el propio apóstol y sus tradiciones. En Corinto, parten hacia la región de Siria con Pablo (Hch 18,18). Después de que los tres desembarcaran en Éfeso, en el primer escrito destinado a la comunidad corintia, los nombres de Aquila y de Priscila (Prisca) son retomados (1Cor 16,19) en los saludos del texto (Fitzmyer, 2008, p. 628). En la segunda carta a Timoteo, texto tritopaulino¹⁵, la pareja, esta vez, es objeto de los saludos del apóstol (2Tim 4,19).

La última referencia a los dos se encuentra en la misma Carta a los Romanos, en la que se lee que regresaran a la ciudad

¹⁵ Los escritos paulinos son comúnmente divididos en tres grupos: protopaulinos, escritos por el propio Pablo (Rom, 1Cor, 2Cor, Gal, Flp, 1Tes y Flm); deuteropaulinos, con dudas en cuanto a la autoría (Ef, Col y 2Tes); tritopaulinos: ciertamente no escritos por Pablo (1Tim, 2Tim y Tit).

eterna. Ellos arriesgaron su vida por la de Pablo y poseían una casa en la cual se reúne una iglesia (Rom 16,3-4). Con la muerte de Claudio, alrededor del año 54, aquellos que habían partido vieron la oportunidad de retomar la vida en la capital. A causa del edicto en 49, las comunidades cristianas en Roma se alejaron de la sinagoga y se desarrollaron en diversos grupos que tenían las casas domésticas como su lugar de reuniones, no más presididas por los judeocristianos, sino por los de origen pagano (Cf. Murphy-O'Connor, 2015, p. 336). Esto acabó por generar un conflicto interno en las comunidades cristianas en Roma, pues el primer grupo se percibía responsable por los cristianos romanos, una vez que trajeron la fe (Cf. Murphy-O'Connor, 2015, p. 336); el segundo grupo, viendo la brecha que surgió con la ausencia de los líderes judeocristianos, asumió naturalmente esas posiciones. Tanto entre los judeocristianos como entre los gentil cristianos había extranjeros, no nacidos en Roma, como la presencia de Aquila y de Priscila ejemplifica; Pablo, consciente de esta situación y deseando pasar por Roma para finalmente llegar a España, su objetivo final después de la entrega de la colecta en Jerusalén (Rom 15,28), escribe la Carta a los Romanos. Como no conocía personalmente esa comunidad, termina componiendo su escrito como su presentación teológica con elementos para dilucidar la cuestión romana. Lógicamente, no se trata solo de esta escisión, pero se la puede contemplar en su escrito. Para ello, se utiliza su experiencia misionera y de acompañamiento de sus comunidades, que han pasado por situaciones similares (Murphy-O'Connor, 2015, p. 337).¹⁶ A propósito, la relación entre cristianos provenientes del judaísmo y del paganismo es algo recurrente en la obra de Pablo y, para él, nada es más contradictorio a la fe cristiana que las divisiones (1Cor 11,17-34). Después de todo, si el cuerpo de Cristo nos unifica, no hay razón para que quien lo comulga practique justamente lo contrario.

Así, se percibe que la comunidad está dividida, y eso no puede suceder, pues “ya vivamos ya muramos, del Señor somos”

¹⁶ Por ejemplo, la situación con los cristianos judaizantes vivida en Corinto (Murphy-O'Connor, 2015, p. 336).

(Rom 14,8), causa primera de nuestra unidad. Sin mencionar a los gentiles o judíos, Pablo utiliza otros dos adjetivos (débil y fuerte) para solucionar el choque en Rom 14. Mientras que el primer par de características se remonta al grupo de pertenencia (gentil o judío), el segundo indica la forma en que cada persona se percibe (débil o fuerte). Enfatizando la unidad obtenida por el encuentro con Cristo, las calificaciones *débil* y *fuerte*, *gentil* y *judío*, e incluso *extranjero* y *ciudadano* desaparecen, pues somos *hermanos* (Gal 3,28). En lugar de juzgar, acción que potencialmente estimula la división, debemos cuidar del otro (Rom 14,13). Es más, la pregunta “¿dónde está tu hermano?” (Gn 4,9) es hecha insistentemente por Dios a su fiel.

Dejando a la pareja Aquila y Priscila y Pablo, se considera brevemente otro documento neotestamentario que fue producido en la capital romana: el Evangelio según Marcos. El autor comúnmente identificado como Juan Marcos, sobrino de Bernabé (Hch 12,12), colaborador de Pedro en Roma (1Pe 5,13), es otro extranjero que habita las tierras de la capital del Imperio. En su obra, parece que la tensión entre judeocristianos y gentiles cristianos en la comunidad ya había sido resuelta, o no era tan significativa, pues no hay señales de ello en su evangelio. ¿Tal vez la carta de Pablo, o la misma presencia del apóstol, ayudó en ese escenario? ¿O quizás el martirio de Pedro y Pablo en la persecución de Nerón pudo haber pesado en la solución? ¿O, aún, la comunidad romana de Marcos no había sido afectada o ya había superado esa cuestión? Estas son preguntas que esperan materiales para una respuesta concreta. Siendo así, dejando eso de lado por un momento, veamos un factor expresivo en su escrito en lo que concierne a los extranjeros.

La fecha de escritura del primer evangelio es puesta entre los años 65-70 (Fabris, 2014, p. 428). Estamos tratando con la comunidad después de la persecución del 64 (Delorme, 1982, p. 10). Todavía está compuesta por cristianos provenientes del judaísmo y del paganismo, ya que en ciertos momentos la narrativa entra en pausa para explicar el significado de una costumbre judía (Mc 7,2-4). Como ya se ha dicho, tanto un grupo como el otro podrían tener extranjeros dentro de sí. Observamos, ahora, que en

comparación con los otros tres evangelios canónicos, Marcos es aquel que menos utiliza el término *Dios* en su texto.¹⁷

La presencia de judíos, de gentiles y de varias nacionalidades en estos grupos es una posible asertiva para esa elección del autor. Como nos recuerda Martini, el término *Dios* despertaría varias preconcepciones sobre la divinidad y varias experiencias religiosas en el espacio del Imperio Romano que esas personas traían (1984, p. 18). Para asegurar que su público tenga una uniformidad en cuanto a esa palabra, Marcos la usa con prudencia, permitiendo que sus oyentes descubran, con Jesús en el camino de Galilea hasta Jerusalén, quién es Dios. Más que explicar, la experiencia se convierte en un elemento hermenéutico. Sin embargo, el autor no niega la contribución de los orígenes de sus destinatarios, pues en boca de un judío está la afirmación de Cristo como “el Mesías” (Mc 8,29) y en la boca de un gentil-extranjero, la proclamación como “Hijo de Dios” (Mc 15,39) (Fabris, 2014, p. 610). Se sabe que en la mitología greco-romana la imagen del semidios está presente en algunas historias, y tal vez esto justifique la ausencia del artículo definido en el discurso del centurión. Marcos aprovecha esta apertura que los gentiles traen para complementar la imagen del mesías judío. Pero tanto la imagen de Dios vivida por el judaísmo como la vivida por los gentiles debe ser reformulada en Cristo. Mientras los escribas y jefes de los sacerdotes provocaban a Jesús para que bajara de la cruz, a fin de que *viesen* y *creyesen* (Mc 15,32), ese extranjero es capaz de *ver* y *creer* sin que el Cristo descienda. El centurión se convierte en el representante de los cristianos paganos (y entre ellos hay extranjeros) que ven la significación de Jesús como hijo de Dios revelado en el drama de la cruz (Brown, 1994, p. 1152).

¹⁷ En Marcos, *theós* aparece 49 veces, en comparación con 51 veces en Mateo, 122 en Lucas, y 83 en Juan. Se considere también que Mateo, el más judío de los evangelios, probablemente evita “llevar el nombre de Dios en vano”, optando por circunlocuciones respetuosas. Por ese motivo existe el intercambio de “Reino de Dios” por “Reino de los Cielos” (28 veces).

3 La Carta de Santiago a las tribus dispersas

La Carta atribuida a Santiago Menor, jefe de la iglesia madre de Jerusalén hasta su muerte en el año 62 d.C., pudiendo ser un escrito pseudoepigráfico y póstumo, se dirige a las “doce tribus de la Dispersión” (1,1). Este término no tiene solo un sentido geográfico (la “diáspora” de las poblaciones judías diseminadas por el mundo, especialmente en la región mediterránea y en Mesopotamia, o en el Imperio Romano en general), pero sobre todo un sentido teológico-histórico, recordando la experiencia de dispersión y/o exilio que las tribus de Jacob-Israel conocieron desde su más antigua memoria, como recuerda la fórmula del sacrificio de las primicias en primavera, en Dt 26,5: “Mi padre [= Jacob-Israel] era un arameo errante” (Konings, 2019). Esa connotación no deja de ser histórico-salvífica y escatológica, evocando la reunión de Israel en el tiempo final. Escribiendo desde Jerusalén/Sion a todos los dispersados en el nombre de “nuestro Señor Jesucristo glorificado” (Sant 2,1), el autor parece sugerir que la dispersión está superada por la pertenencia a la comunidad de ese Señor Jesús. La coherencia y referencialidad de la comunidad de Sion pudo haber sido de gran valor cuando, en el tiempo de la redacción de la carta, estalló una nueva dispersión, durante la “Guerra de los Judíos”, del 66 al 73 d.C.

La situación común de estos judíos-cristianos dispersos es la “prueba” mencionada en Sant 1,2.12, y el eslabón que los une es la fe en Cristo (Sant 2,1) y la búsqueda de la perfección en la práctica de los mandamientos, principalmente los de la ética de la comunidad en Lv 19, sintetizados en la “ley regia según las Escrituras”, que es el amor al prójimo (Sant 2,8 = Lv 19,18).

Por el término “prueba” no hay manera de no pensar en el patriarca que también fue probado por Dios: Abraham (Gn 22,1; cf. Sir 44,21). Cuando el texto afirma que Dios puso a prueba a Abraham, no quiere afirmar que la divinidad se regocija creando situaciones difíciles por las cuales el ser humano debe pasar, para ver cuál es su reacción ante ellas. Se trata de la prueba de la fe: la fe en Dios es una prueba para el ser humano, ya que la única relación que podemos tener con Dios es por fe, y esta es una prueba, porque nos pide que creamos en lo que no vemos. Tarde o temprano, los obstáculos de la vida hacen que nuestra relación con Dios entre en

crisis, y aquí aparece la prueba de la fe: seguir creyendo en Dios o no (Clifford, Murphy, 2007, p. 92-93). Santiago invita a las tribus de la dispersión a ver las situaciones difíciles como una invitación renovada a vivir por la fe.

4 Extranjeros residentes

La Primera Carta de Pedro está dirigida, como la de Santiago, a la diáspora (los judíos esparcidos en el Imperio Romano), pero con una diferencia, pues localiza a los “dispersos” a los que se dirige: la región del Mar Negro y el interior de Asia Menor (Turquía-Norte) (1Pe 1,1). Esto hace que sea un poco más fácil imaginar la situación sociológica, como se hizo por John Elliott (1985), en el libro *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*. Aclara, sobre todo, que los términos usados por el autor, *epidēmoi* y *paroikoi*, no vienen de algún tratado de teología espiritual, sino de la realidad histórica vivida por los destinatarios.¹⁸

Son términos sociológicos, que corresponden a la realidad sociopolítica de los extranjeros residentes en aquellas regiones, no perteneciendo ni a las familias de los terratenientes, ni a los numerosos colonos, soldados retirados del ejército imperial, poseedores de la ciudadanía romana. Estos *epidēmoi* o *paroikoi*, habitantes adventicios o extranjeros residentes, tienen un estatuto reconocido (entre el de ciudadano pleno y el de extranjero), sobre todo por su importancia económica (producción y comercio).¹⁹ Poseen ciertos derechos: ejercer su profesión, tener su religión y enseñanza, pagar tasas e impuestos, pero no poseen la plena ciudadanía. Así, no forman parte de las asambleas legislativas, ni del ejército, y sufren restricciones en cuanto a los matrimonios y

¹⁸ Por eso conviene no comprender la expresión “el tempo de vuestro destierro” en 1Pe 1,17 exclusivamente en sentido metafórico: indica su situación histórica de personas no plenamente reconocidas en su contexto sociológico. En la sociedad ellas están expuestas a la discriminación, pero junto a Dios no hay “acepción de personas” (v. 17a; cf. Dt 10,17). – Esta realidad de la presencia semimarginal en la sociedad, como la de los *gerim* en Israel, se llama *paroikia* (1,17); de donde viene nuestro término “parroquia”.

¹⁹ Esta situación supone el carácter urbano de la mayoría de las comunidades, como bien explica el estudio de W. Meeks (1992), *Os primeiros cristãos urbanos*. También fue un factor muy importante la navegación mediterránea.

transferencias de bienes. Pueden trabajar, pero deben quedarse quietos, incluso si son económicamente prósperos (Elliott, 1985, p. 68-69).

La respuesta de la carta de Pedro es la insistencia en el tema del pueblo de Dios, sobre todo en los primeros capítulos, que parecen inspirados por la catequesis bautismal. Con elocuencia, el autor utiliza las imágenes –resignificadas– del pueblo, del templo, del sacrificio y de la piedra rechazada que se convirtió en piedra angular del nuevo edificio de piedras vivas. Y sobre todo el tema del pueblo-esposa nuevamente acogido por su Señor que lo ama (1Pe 2,10). Estos son temas que leen la tradición de Israel en perspectiva cristiana, pero se presentan de un modo que no presupone un profundo arraigo en el judaísmo. Cualquier oyente atento es capaz de entenderlos.

Después de ese bello *midrash* profético-cúltico, la carta pasa a hablar de la ética civil a ser observada por esos extranjeros que, en Cristo, constituyen el verdadero pueblo de Dios. Con respeto, pero sin sumisión, honrarán al emperador como a cualquier otra persona, pero solo a Dios darán culto (1Pe 2,17). Siguen, entonces, las instrucciones para la “ética doméstica” (1Pe 2,18–3,12), destacándose de las costumbres locales por la acentuación de los deberes del marido con relación a la esposa (1Pe 3,7). La carta es concluida por las exhortaciones a la vida cristiana en medio de las pruebas y persecuciones, enfocando el ejemplo de Cristo (1Pe 3,13–4,19), y finalmente por las exhortaciones para la vida de la comunidad (cap. 5).

5 Pueblo peregrino en este mundo

Mientras que en el escrito de Pedro el carácter migrante de los destinatarios remite inmediatamente –pero no solo– a su estatuto político y económico, encontramos en la Carta a los Hebreos una metaforización: el tema de la peregrinación terrestre (Heb 11,13; 13,2). La carta desarrolla este tema, universalizándolo para todos los fieles (Heb 11,13; 13,2). No sin razón cantamos: “Pueblo peregrino...”.

Recordando a los antepasados de Israel, el autor concluye “Todos estos murieron firmes en la fe. No llegaron a disfrutar la realización de la promesa, pero pudieron verla y saludarla desde lejos, y se declararon extranjeros y peregrinos en la tierra que habitaban”. El término “peregrinos” (*parepidēmoi*) recuerda a su equivalente *paroikoi*, ambos yuxtapuestos en 1Pe 2,11, así como “extrañar” en 1Pe 4,4.12. El texto sugiere el “credo del israelí”, Dt 26,5, que habla del *paroikein* de Jacob-Israel, el vivir como migrante en tierras extranjeras. Los términos evocan la experiencia de la peregrinación como contexto de la fe, que impulsó a los patriarcas y debe impulsar también a los creyentes de todos los tiempos. Los *paroikoi* de los tiempos bíblicos no eran los parroquianos de hoy que prefieren vivir a la sombra de la torre de la iglesia parroquial...

Dicho esto, conviene repetir –como en el caso de la Carta de Pedro– que esta peregrinación no es “espiritual” en el sentido de desligada de la historia material. No es una fuga *mundi*. No enseña que el “mundo” no tiene importancia, pero la relevancia que tiene es otra de lo que estamos inclinados a atribuirle...

Dirigida, probablemente, a personas fuertemente ligadas al culto de Israel, tal vez miembros de la tribu de Leví en la diáspora (¿Alejandría de Egipto?), la Carta a los Hebreos utiliza el lenguaje del sacerdocio y del sacrificio espiritual, como encontramos también en 1Pe 2,5 y Rom 12,1. Este sacrificio espiritual no es “espiritualizado”, sustraído a la realidad histórico-material, sino que consiste en las obras concretas de la caridad cristiana. La sabiduría de Israel ya enseñaba que la justicia y la caridad tienen el mismo valor que los sacrificios (Sir 35,1-5[3]), o incluso más (Os 6,6; Sal 40[39],7 etc.). Esta tradición se hace aún más relevante en el contexto de la desaparición del templo y de los sacrificios, que parece ser el telón de fondo de la Carta a los Hebreos. Esto hace más significativa también la aplicación de la Sal 40,7 a Cristo, en Heb 10,5-7: “Sacrificio y oblación no quisiste [...] Entonces dije: ¡He aquí que vengo a hacer, oh, Dios, tu voluntad!”.

Heb 11,13-40 es una tipología que describe a los fieles del antiguo Israel como migrantes y peregrinos impulsados por la fe. Para ellos, la ausencia del templo no es una razón para sentirse perdidos; tienen, incluso, es salir del “campamento” (13,13,

alusión a los levitas acampados alrededor del santuario, cf. Nm 2,17 etc.), cargando, no los utensilios de la Tienda de la Alianza, sino la humillación de Cristo (Heb 13,13). La caridad y la justicia unen más que el templo. La peregrinación cristiana tiene como su centro aquel que en su persona sustituye el templo, Jesús, sacerdote y sacrificio al mismo tiempo (Heb 8).²⁰

6 La hospitalidad como marca cristiana

La situación de movilidad sugiere que se tome en serio la hospitalidad para los enviados del evangelio. Esto se refleja en los evangelios sinópticos, en el texto de la Fuente Q (los “Dichos de Jesús”). La expresión “quien reciba a uno de estos pequeños” (Mt 10,42) parece referirse no propiamente a los niños, sino a los fieles o evangelizadores peregrinos, recibidos con título de profeta o de justo (10,40-41).

La Tercera Carta de Juan describe un caso bastante típico. El “Anciano” escribe a Gayo (¿otro anciano?), felicitándolo por acoger a los hermanos viajeros, “y eso que son forasteros” (v. 5), y eso es bueno, porque “Pues por el Nombre [de Dios o de Jesús] salieron sin recibir nada de los gentiles” (v. 7). Por otro lado, el Anciano censura Diótfrefes, líder ambicioso, que no quiere recibir a los hermanos viajeros de otra comunidad y aún prohíbe que otros lo hagan (v. 9-10).

En la carta a los Hebreos, la exhortación a la hospitalidad recuerda la experiencia de Israel. Gracias a la hospitalidad, “hospedaron algunos, sin saberlo, a ángeles” (Heb 13,2). Es una alusión a la historia de Abraham en Gn 18–19. El huésped, aunque –o mejor, por ser– extranjero, es sagrado, recomendado por Dios.²¹

Amplíemos el sentido, pues la interpretación mira hacia el pasado en vista del futuro, y eso es relevante para nosotros hoy.

²⁰ No cabe decir que la interpretación de la carta deba quedar dentro del campo de los posibles destinatarios, los levitas en la diáspora, pues su acogida en el canon, sin definición de los destinatarios, muestra que debe ser entendida como relevante para todos los fieles.

²¹ El autor de Hebreos podría haber recordado también la hospitalidad de Rajab, mencionada en Santiago 2,25, pero esto no cabría en el elenco de la “fe Abrahámica”.

Ángeles son enviados de Dios. La hospitalidad es la apertura para acoger a los enviados de Dios en las formas más sorprendentes: en el tiempo de los Evangelios y de las primeras comunidades, los predicadores viajeros; hoy, indios despojados de sus tierras, refugiados por razones políticas y/o étnicas, desempleados...

7 La Palabra desencadenada

La Segunda Carta a Timoteo, carta tritopaulina, se considera el testamento teológico de Pablo Apóstol. En espléndido estilo retórico, sin embargo, con alguna ficción, el autor, alguien del círculo de Timoteo, en la tercera generación cristiana, recuerda las prisiones que ataron al apóstol Pablo así como a sus compañeros Pedro, Santiago y otros. Pero “la Palabra de Dios no está encadenada” (2Tim 2,9).

Las breves noticias históricas demostradas antes muestran que fue precisamente por la dispersión y la migración que nacieron comunidades e iniciativas misioneras: de Jerusalén a Antioquía, de Antioquía a las comunidades judeocristianas de Siria y de Mesopotamia, o también en dirección occidental, por las iniciativas misioneras de Bernabé y, sobre todo, Pablo.

El rechazo y la exclusión, el no reconocimiento por la sociedad dominante, no son obstáculos para el testimonio en favor de Cristo. “Donde la sangre no puede correr, se arrastra” dice el proverbio. Esto se aplica a menudo a personas, grupos y comunidades de “extraños”. No gozan de la plena aceptación de la nación en que residen, pero su extrañeza rompe la autosuficiencia que fácilmente toma cuenta de cualquier grupo establecido.

Conclusión

Nuestra breve visita a las comunidades del Nuevo Testamento no nos invita a meramente lamentar la triste suerte de los migrantes, sino a reconocer que, muchas veces, fueron ellos la causa impulsora del “crecimiento de la Palabra”. Eso se verifica incluso hoy. Con frecuencia surgen, entre los migrantes, personas, grupos o iniciativas que enriquecen o inquietan a los cristianos habituales.

Siempre de nuevo, se confirma el proverbio: “Nadie es profeta en su tierra”. Es lo que Jesús experimentó en su tierra, Nazaret (Mc 6,1-6 y par.). El reverso de ese proverbio es la atención suscitada por el extranjero. Su “no pertenecer” a la situación establecida inquieta, molesta, suscita otro modo de percibir, sentir y pensar. Importa que migrantes y extranjeros tengan conciencia de sí mismos y confianza en lo que es su convicción de fe, para contribuir positivamente al crecimiento de la Palabra que se encarna en la(s) comunidad(s) de los fieles.

La santidad como pertenencia a Dios no depende de la estabilidad geográfica. Depende de la estabilidad del amor y de la justicia. Pero es verdad también que el amor y la justicia reclaman, para los desheredados de la tierra, un lugar donde morar. De ahí el doble frente de la ética humana y cristiana en relación con la migración forzada, que afecta a tantas personas en el mundo de hoy: hacer que la “peregrinación” se convierta en una “casa”, gracias al amor fraterno, y, al mismo tiempo, exigir el respeto del derecho a la vivienda, que forma parte de los Derechos Humanos.

Referencias bibliográficas

BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. Introduction. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*. London; New York: Routledge, 2002, p. 1-14.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, Raymond E. *The death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. New York: Doubleday, 1994.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMEYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007, p. 59-127.

DELORME, J. *Leitura do Evangelho segundo Marcos*. 3.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ELLIOTT, John H. *Um lar para quem não tem casa: interpretação sociológica da primeira Carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FABRIS, Rinaldo. O evangelho de Marcos. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 421-621.

FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians: A new translation with introduction and commentary*. New Haven: Yale University Press, 2008.

FREYNE, Sean. The Revolt from a regional perspective. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*. London; New York: Routledge, 2002, p. 43-56.

GRUEN, Erich S. Roman Perspective on the Jews. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*. London; New York: Routledge, 2002, p. 27-42.

HAENCHEN, Ernst. *Die Apostelgeschichte*. 15. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

JEWETT, Robert. *Romans: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

KONINGS, Johan. "Meu pai era um arameu errante" (Deuteronômio 26,5). *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 2, p. 201-205, 2019.

LIPSCHITS, Oded. *The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

MARTINI, Carlo Maria. *O itinerário espiritual dos Doze no evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 1984.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo, biografia crítica*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

OVERMAN, John A. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

SUETÔNIO. *A vida dos doze césores*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012. (Ediciones del Senado Federal, 171).

EPÍLOGO



Estimado/a Lector/a,

creo que, después de leer las diversas contribuciones de los autores, presentes en este libro, usted se dio cuenta de la importancia, de la actualidad, de la urgencia y de cómo la Sagrada Escritura es fundamental para iluminar y ayudar en la realización de una seria reflexión sobre un tema actual, que está en el centro de las atenciones del Papa Francisco y de todas las personas de buena voluntad, preocupadas principalmente por los más necesitados y necesitadas.

Ser humano es ser peregrino, bajo una aspiración psicosomática: lejos de lo que provoca la muerte y cerca de todo lo que favorece la vida con respeto y dignidad. Desde esta perspectiva, a partir del punto de vista de la Sagrada Escritura, la síntesis del doble mandamiento, “amarás al Señor, tu Dios, y al tu prójimo como a ti mismo” (Dt 6,4-5; Lv 19,18; Mc 12,28-35), es la propuesta eficaz que nos permite caminar y buscar, con tenacidad, la realización de esa personal aspiración.

Para quien profesa la fe en Dios, el tiempo de la existencia humana es, en cierto modo, un tiempo de peregrinación hacia la patria definitiva, ante Él y de la vida eterna en su gloria. Mientras esto no sucede, la vida se desarrolla entre lazos y desenlaces migratorios, culturales y multiculturales, datos que revelan la amplitud de la temática del fenómeno de la trashumancia, pues involucra diferentes grupos y categorías de personas en constante movimiento, desde los inicios, pero en vertiginosa ascensión en los últimos decenios.

Frente a las diferentes facetas de la movilidad humana, las instituciones civiles y religiosas son interpeladas, continuamente, a

afrontar con seriedad la cuestión. Sobre todo, sin embargo, a usar las potencialidades del conocimiento científico, técnico y religioso en la elaboración de respuestas que pongan la prioridad de la vida en primer lugar en la pauta de las discusiones.

En este sentido, el presente volumen de la serie *Ecumene* tiene mucho que ofrecer, tanto desde el punto de vista analítico como práctico, pues, a pesar de las múltiples metodologías aplicadas, cada autor ha tratado de acceder y examinar los textos bíblicos de ambos Testamentos, con seriedad exegética, profundidad teológica y una saludable preocupación pastoral.

Del Antiguo al Nuevo Testamento, la atención y el cuidado con los extranjeros fueron evolucionando, adquiriendo prerrogativas legales, hasta llegar a la plenitud del tiempo con la divina migración del Verbo Divino que, asumiendo nuestra humanidad en el seno virginal de María de Nazaret, inauguró el Reino de Dios, en el cual el encuentro con lo diferente y el extranjero se convierte en el criterio distintivo en la dinámica de la fidelidad al discipulado.

Cada autor/a, a su manera, ofrece una contribución capaz de fundamentar que los flujos migratorios, a la luz de los textos bíblicos, demandan nuevas miradas, perspectivas y posicionamientos a nivel social, misionero y ecuménico. Así, los desafíos actuales de los movimientos migratorios pueden ser leídos, examinados, confrontados y, en particular, iluminados por los ejemplos extraídos de la Sagrada Escritura.

En fin, deseo expresar mi gratitud por la invitación a hacer este epílogo, felicitando la iniciativa del CSEM, en colaboración con la CLAR, así como alegrándome con el celo de la Hna. Elizangela Chaves Dias, mscs y del Pe. Leonardo Agostini Fernandes, por organizar y reunir renombrados estudiosos de la Sagrada Escritura, a fin de ofrecernos este segundo volumen, titulado “Biblia y Migración: Experiencia humana y salvífica”.

Mons. Paulo Jackson Nóbrega de Sousa
Obispo Diocesano de Garanhuns/PE

PERFIL DE LOS/LAS AUTORES/AS

Alexandre de Jesus dos Prazeres. Diplomatura en Teología y Maestría en Ciencias de la Religión por la Universidad Católica de Pernambuco – UNICAP; Doctor en Sociología por la Universidad Federal de Sergipe – UFS. Profesor en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión – PPGCR/UFS. ORCID: 0000-0001-5241-7690.

Antônio César Seganfredo. Misionero scalabriniano; Doctor en Teología Bíblica por la *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino* (Roma) y *Élève titulaire de la École Biblique et Archéologique Française* de Jerusalén; Director administrativo y Profesor del Nuevo Testamento en el Instituto Teológico São Paulo – ITESP, São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0001-9074-8183.

Cássio Murilo Dias da Silva. Doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor de Antiguo Testamento en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre - RS, Brasil. ORCID: 0000-0002-8264-7793.

Célia Maria Patriarca Lisbôa. Doctora y Máster en Educación en Ciencias y Salud por el Instituto Nutes de Educación en Ciencias y Salud (NUTES-UFRJ). Maestría en Teología por el Seminario Teológico Bautista del Sur de Brasil (STBSB). Bibliista. Docente e Investigadora de CulinAfro – Proyecto de extensión (UFRJ-Macaé) y Grupo del Directorio de Investigación CNPq, Rio de Janeiro, Brasil. ORCID: 0000-0001-9618-1093.

Elizangela Chaves Dias. Religiosa de la Congregación de las Hermanas Misioneras de S. Carlos B. Scalabrinianas. Doctora en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (2016.2). Profesora de Teología Bíblica en la Pontificia

Universidad Urbaniana de Roma y en el *Scalabrini International Migration Institute* – Roma (SIMI), Italia. ORCID: 0000-0002-6160-4161.

Johan Konings. Doctor en Teología por *Katholieke Universiteit Leuven* (1977), profesor emérito, con actuación en el área de Teología Bíblica en los programas de Graduación y de Posgrado en Teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE), Belo Horizonte, Brasil. ORCID: 0000-0001-7200-0753.

José Luis González Miranda. Maestría en Teología Moral por el Centro Sevres (Facultades Jesuitas de París) con tesis sobre “Migración y fraternidad”. Profesor en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Coordinador de la Red Jesuita con Migrantes en Guatemala. ORCID: 0000-0002-3995-1255

Leonardo Agostini Fernandes. Sacerdote del clero secular de la Arquidiócesis de San Sebastián de Río de Janeiro y docente de Sagrada Escritura en el Departamento de Teología de la PUC-Rio, Brasil. Posee posdoctorado y doctorado en Teología Bíblica por la *Pontificia Università Gregoriana* (Roma/Italia). Es miembro de la *Associazione Biblica Italiana* (ABI), de la Asociación Bíblica Brasileña (ABIB), de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER), de la *Society Biblical Literature* (SBL) e integra el grupo de investigación de Traducción e Interpretación del Antiguo Testamento (TIAT) de la PUCSP, Río de Janeiro, Brasil. ORCID: 0000-0003-2060-8307.

Luiz Alexandre Solano Rossi. Bibliista; Posdoctor en Teología (*Fuller Theological Seminary*) y en Historia Antigua (UNICAMP); Doctor en Ciencias de la Religión (UMESP) y Master en Teología (ISEDET). Profesor en el Máster y Doctorado en Teología de la PUCPR y en la UNINTER (Centro Universitario Internacional), Curitiba, Brasil. ORCID: 0000-0002-3270-135x.

Matthias Grenzer. Máster en Historia por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y doctor en Teología por la Facultad de Filosofía y Teología St. Georgen en Frankfurt, Alemania. Lesiona en la Facultad de Teología de la PUC-SP y es líder del Grupo

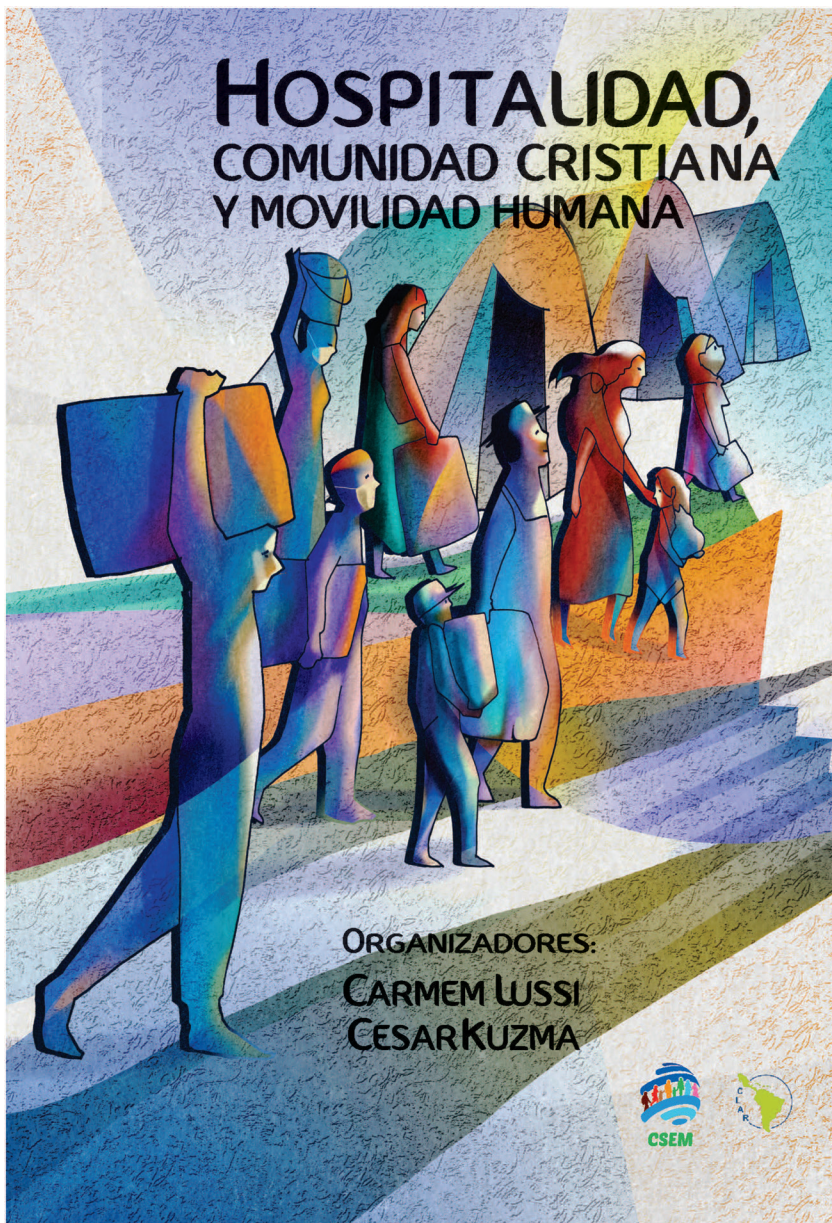
de Investigación TIAT (Traducción e Interpretación del Antiguo Testamento), São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0003-3490-3112.

Rodolfo J. Lourenço. Doctorado en Teología, FAJE, y becario CAPES. Posee Licenciatura Plena en Letras (Portugués, Inglés y Respectivas Literaturas), UNISA (2010). Diplomatura en Teología, PUC Minas (2015) y Maestría en Teología, FAJE (2018), Belo Horizonte, Brasil. ORCID: 0000-0002-2454-0218.

Rogério Goldoni Silveira. Maestría en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil (PUC-Rio). Es doctorando en Teología Bíblica por la PUC-Rio; Docente de Sagradas Escrituras en la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR); Integra, junto al CNPq, los grupos de investigación TIAT (Traducción e Interpretación del Antiguo Testamento) y Teología y Sociedad, São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0003-4797-7946.

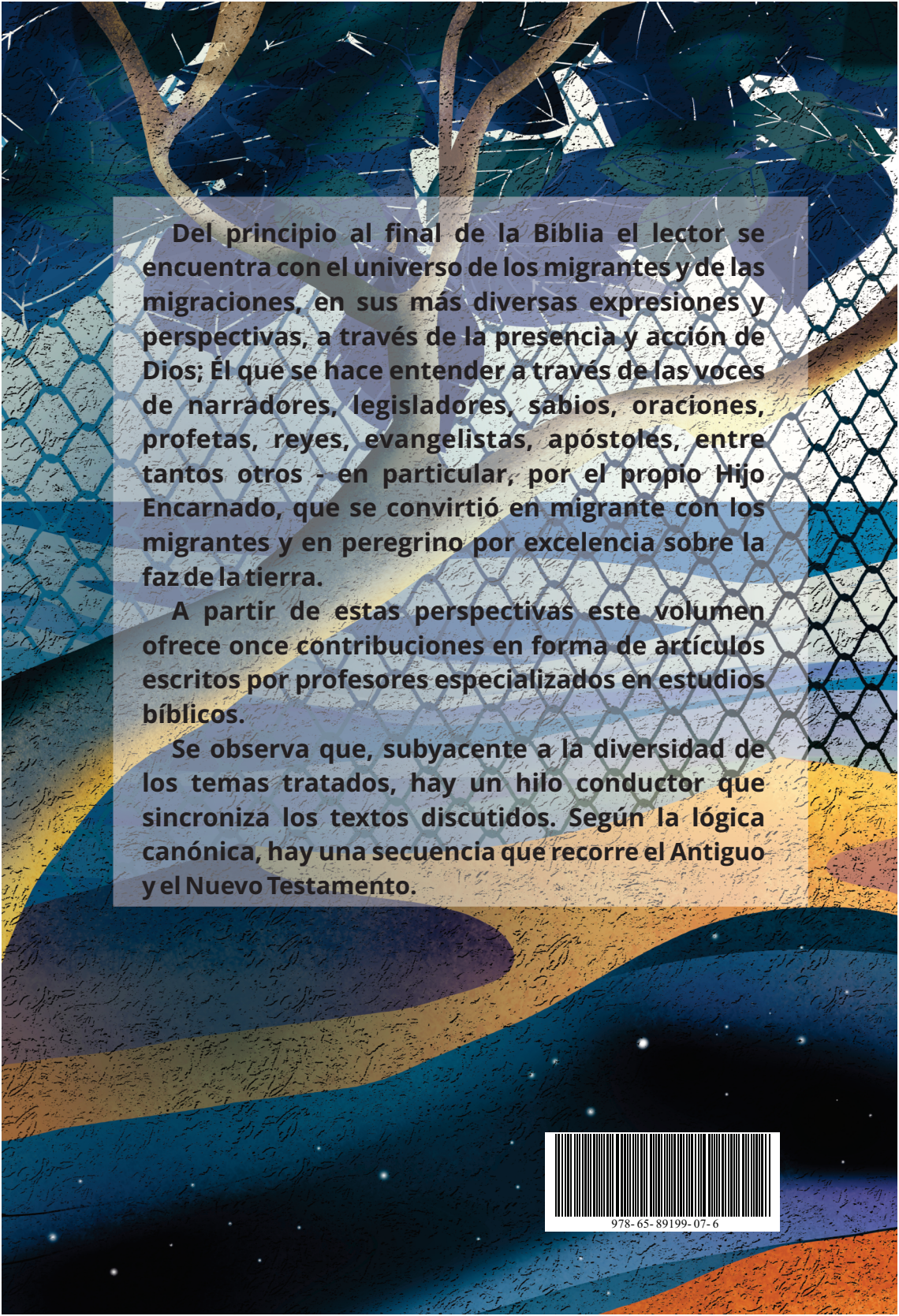
Rute Ramos da Silva Costa. Doctora en Educación en Ciencias y Salud por el Instituto Nutes de Educación en Ciencias y Salud (NUTES-UFRJ). Miembro del Núcleo de Estudios Afrobrasileño e Indígena de Macaé. Coordinadora del Programa de Extensión AJEUM (UFRJ-Macaé) y del CulinAfro – Proyecto de Extensión (UFRJ-Macaé) y Grupo del Directorio de Investigación CNPq, RJ, Brasil. ORCID: 0000-0002-3865-5956.

HOSPITALIDAD, COMUNIDAD CRISTIANA Y MOVILIDAD HUMANA



ORGANIZADORES:
CARMEM LUSSI
CESAR KUZMA





Del principio al final de la Biblia el lector se encuentra con el universo de los migrantes y de las migraciones, en sus más diversas expresiones y perspectivas, a través de la presencia y acción de Dios; Él que se hace entender a través de las voces de narradores, legisladores, sabios, oraciones, profetas, reyes, evangelistas, apóstoles, entre tantos otros - en particular, por el propio Hijo Encarnado, que se convirtió en migrante con los migrantes y en peregrino por excelencia sobre la faz de la tierra.

A partir de estas perspectivas este volumen ofrece once contribuciones en forma de artículos escritos por profesores especializados en estudios bíblicos.

Se observa que, subyacente a la diversidad de los temas tratados, hay un hilo conductor que sincroniza los textos discutidos. Según la lógica canónica, hay una secuencia que recorre el Antiguo y el Nuevo Testamento.



978-65-89199-07-6