Globethics Repository

El aspecto político de la hermenéutica [The political aspect of hermeneutics}

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Pixley, Jorge
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 23:53:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189491

El aspecto político de la hermenéutica

Jorge Pixley

Resumen
En este ensayo se pretende comentar, desde un compromiso popular en América Indoiberoafricana, sobre la dimensión política de la interpretación de la Biblia. En una primera sección se aborda el aspecto político en la composición de los textos, ilustrándolo con tres ejemplos. Una segunda sección comenta la dimensión política de tres interpretaciones de textos dentro de la Biblia. Una tercera sección ilustra con dos ejemplos el aspecto político de toda interpretación cristiana de la Biblia. En una conclusión se dan algunas recomendaciones para aprovechar la Biblia en nuestras comunidades de fe.

Abstract
This essay comments, from the perspective of a commitment to the cause of the poor in Indoiberoafrican America (commonly known simply and deceptively as Latin America) on the political dimension of every interpretation of the Bible. In the first section the political aspect in the composition of the texts is commented, with the illustration by three examples. A second section coments on the political dimensions of three Biblical interpretations within the Bible itself. A third section shows in two examples the political side of all Christian Bible interpretation. A conclusion gives some orientation for reading the Bible in our faith communities.

La política es el aspecto de la sociedad que tiene que ver con la acumulación y el ejercicio del poder. En cualquier sociedad —una familia, una iglesia, un ejército, o una nación— siempre se da el uso del poder. Aún en un caso básico como un cuerpo humano se ejerce en distintas formas el poder cuando se camina, se come, se habla, o se toca el piano. Y ese poder o cualquier otro tiene que constituirse y ejercitarse desde un centro, en el caso del cuerpo humano el cerebro, en el caso de una iglesia local evangélica el pastor y los ancianos, en el caso de un ejército mediante una estricta estructura jerárquica de mando.
En este sentido básico la política es un aspecto de toda acción social. Se pueden evaluar las maneras mediante las cuales en una sociedad cualquiera se constituye el poder así como la manera en la cual se ejerce, pero la presencia del poder como un aspecto de la realidad social es un hecho, un fenómeno que existe y no tiene valor positivo ni negativo en sí mismo.
En este ensayo es nuestra intención examinar el aspecto político presente en los textos sagrados que conocemos colectivamente como la Biblia. Tanto la producción de los textos como su lectura y apropiación son procesos sociales que tienen aspectos políticos. Cuando decimos “hermenéutica” estamos señalando la lectura y apropiación del texto, y queremos dar algunas directrices sobre cómo hacerlo responsablemente en nuestro contexto popular latinoamericano, una vez que hayamos descrito el fenómeno político en la producción y la lectura de la Biblia en la historia de las iglesias cristianas.
El ensayo tendrá, entonces, cuatro partes: 1. Los aspectos políticos de la producción de los textos bíblicos. 2. Los aspectos políticos de la lectura bíblica al interior de los mismos textos bíblicos. 3. Los aspectos políticos de la lectura cristiana de la Biblia en las iglesias. 4. Leer la Biblia hoy reconociendo el aspecto político de nuestra lectura.

1. Aspectos políticos de la producción de los textos

1.1. El caso del “Segundo Isaías”

Según la opinión dominante entre los intérpretes de este siglo, los capítulos 40 a 55 de Isaías son una unidad que se compuso en Babilonia en los años poco antes de la conquista de esa ciudad por Ciro el persa en 539 a.C. El mensaje es bastante homogéneo: El profeta exhorta con pasión a sus compañeros de exilio a prepararse para un inminente retorno a Jerusalén. Celebra el surgimiento de Ciro, el conquistador ante quien todos los pueblos quedan sojuzgados (41,1-5). Proclama que Yavé le ha tomado a Ciro de la mano para reducir la tierra a su dominio (45,1-7)1.
Yavé, el Dios de Israel, es el Creador de los cielos y de la tierra (40,12-27) que puede fácilmente abrir una calzada por el desierto para que su pueblo retorne a su tierra (40,3-5). Hará una obra nueva prodigiosa como la del éxodo de antaño, obra que hará palidecer en la memoria de su pueblo aquel primer éxodo (43,16-21). En comparación con el Dios de Israel, los ídolos de los pueblos son nada porque no pueden salvar (45,20-25).
Pero a Israel dice Yavé:
Y tu, Israel, siervo mío,

Jacob, a quien elegí,
simiente de mi amigo Abrahán,
que te así desde los cabos de la tierra,
y desde lo más remoto te llamé
y te dije: “Siervo mío eres tú,
te he escogido y no te he rechazado”.
No temas, que contigo estoy yo;
no receles, que yo soy tu Dios.
Yo te he robustecido y te he ayudado,
y te tengo asido con mi diestra justiciera (Isaías 41,8-10).

La exhortación es a recordar esta elección. Si bien Dios permitió que por sus pecados Israel fuera al exilio, ya pagó el doble por sus culpas (40,2) y Yavé nunca le extendió una carta de divorcio (50,1). La salvación es inminente y hay que creer que Yavé la realizará (51,4-8). Dios promete abundancia para quienes respondan al llamado (55,1-2), y su palabra no es vana (55,10-11).
El tono polémico de este texto es muy evidente. Significa que el proyecto de retornar a Jerusalén bajo la protección del imperio persa no era el proyecto preferido de todos los que recibieron el mensaje del profeta. Podemos imaginar que detrás del lenguaje exaltado de nuestro texto están intensos conciliábulos en el seno del pueblo judaíta que residía en Babilonia. El profeta, tanto la persona como el texto, está acumulando fuerzas mediante todos sus recursos retóricos con los cuales busca aumentar el grupo de quienes apoyan el proyecto de retorno bajo auspicios persas. Es un texto que revela un movimiento político en vías de constitución. Aún Ciro no ha decretado el retorno, pero si el proyecto logra juntar fuerzas suficientes en la comunidad ese decreto puede hacerse realidad, como efectivamente sucedió más tarde.
Para entender un proyecto político hay que conocer los proyectos alternativos que rechaza. Aquí tenemos dos alternativas conocidas: La de aquellos exilados que estaban conformes con su situación en Babilonia y no tenían por qué dejarlo para las incertidumbres de emigrar varias semanas por caminos difíciles sin saber lo que encontrarían en Jerusalén. Y la de los campesinos judaítas que ocupaban las tierras de Palestina, quienes no tenían por qué recibir de buen agrado el proyecto de esta élite urbana que retornaría para imponer su proyecto de Israel bajo la protección de los persas. Nuestro texto de Isaías 40-55 entra en este juego de fuerzas en apoyo decidido al proyecto que a la postre resultó ser el que se impuso.

1.2. El caso de Ageo

El texto de Ageo tiene una sola exhortación: La reconstrucción del templo debe hacerse sin demora. Todos los males que sufre la colonia que se está constituyendo en Judá, las cosechas raquíticas y los jornales que no cubren las necesidades básicas se deben a la negligencia en la tarea de construir el templo donde se harán los sacrificios (Ag 1,1-11)2.
En el libro de Esdras descubrimos que hubo gente que quiso participar en la construcción de ese templo y que fueron excluidos por quienes llevaban la conducción del proyecto de provincia persa (4,1-5). Aparentemente, se trata de los campesinos residentes que nunca conocieron el exilio babilónico, aquellos que ni siquiera se mencionan en las polémicas del Déutero-Isaías. Quienes llevan el proyecto de la *Golá* (los retornados) los descalifican acusándoles de no ser gente pura sino de haberse contaminado con las gentes que fueron traídas a Israel en tiempos de Asarhaddón, rey de Asiria (Esd 4,2). Las discusiones teológicas generadas por este conflicto se dejan ver por un lado en las exhortaciones de Ageo y, por el otro, en algunos dichos que se recogieron en el libro de Isaías. Dice Is 56,6-7, “en cuanto a los extranjeros adheridos a Yavé para su ministerio, para amar el nombre de Yavé, y para ser sus siervos, a todo aquel que guarda el sábado sin profanarle y a los que se mantienen firmes en mi alianza, yo les traeré a mi monte santo y les alegraré en mi Casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos”.
Es evidente el conflicto de proyectos de poder que se refleja en estos textos donde se rechaza la participación de “extranjeros” (Esd 4,1-5) y donde se defiende esa participación (Is 56,6-7). Las cosas llegan al grado de que un sector del pueblo se opuso abiertamente a la construcción de un templo, y ese sector encontró una voz profética en uno de la escuela de Isaías cuyo dicho se recoge en Is. 66,1-2: “Así dice Yahveh: Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies, pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar de reposo, si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello?”
En este juego de textos que reflejan el debate político que se dio entre 538 y 520 a.C. vemos el aspecto político de la producción de textos que un día llegaron a formar parte de nuestra Biblia hebrea. Aquí tenemos la ventaja de poseer textos que provienen de dos grupos políticamente encontrados, ambos representados por profetas de Yavé.

1.3. El caso del Apocalipsis de Juan

Este apocalipsis, escrito desde el exilio, es un libro inflamatorio de polémica antirromana. Los capítulos 17 y 18 del libro celebran la destrucción de “Babilonia”, “la madre de las rameras” (17,5), ciudad que se asienta sobre siete colinas (17,9). La alusión a Roma es inconfundible. Roma bebe el vino de las prostituciones de todas las naciones (18,3). Se embriaga con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires (17,6). Pero su

problema de fondo es su comercio lujoso con todas las naciones, de manera que serán los mercaderes quienes llorarán desde lejos al mirar el humo que sube del fuego en la ciudad (18,9ss). Su lamento será porque ya nadie comprará sus mercancías, sus cargamentos de todo tipo de cosas preciosas (18,11-17). Los marineros desde sus barcos se admirarán de la destrucción (18,17-18).
Del conjunto de este asombroso libro concluimos que el problema con Roma era doble: Por un lado, desde Roma se orquestaba la persecución de los santos, cuya sangre clama a Dios por venganza (6,9-11). Es un tanto sorprendente porque no sabemos que en el primer siglo se hayan dado aún persecuciones sistemáticas contra los cristianos. Pero es probable que Juan piense en la persecución de cristianos en Roma por la acusación de haber incendiado la ciudad cuando subió en llamas en el año 64 d.C. La opinión aún del historiador pagano Tácito es que esta acusación fue falsa y que Nerón aprovechó la presencia de esta secta aún bastante desconocida para servirle como chivo expiatorio. Si Juan combina esta notoria acción en la capital con alguna persecución local en Éfeso podría suponer que existía una persecución orquestada desde Roma. Pero, por el otro lado, la acusación que hace Juan contra Roma no es simplemente que persigue a los santos sino que sus prácticas comerciales atentan contra la vida de la población. La expresión más dramática de este crimen económico es la imposición del sello en la mano derecha y en la frente sin la cual no es posible comprar ni vender nada (13,16-17). Aunque no podemos saber a qué se refiere, por lo menos es evidente que Roma impone un monopolio al comercio que deja a mucha gente que no participa en su juego económico excluida sin posibilidades de comprar alimentos. Se trata de un feroz ataque al sistema comercial del que vivía Roma, sorprendente viniendo de un escritor de una pequeña comunidad religiosa nueva como eran los cristianos en el siglo primero.
Es importante recordar que no todos los cristianos vivieron el imperio de una manera tan negativa como Juan. Lucas y Mateo entre los evangelistas hacen lo imposible por culpar a las autoridades judías por la muerte de Jesús y mostrar a Pilato como menos responsable que ellos. Clemente de Roma, un contemporáneo de Juan a fines del siglo primero, se muestra en su carta a los cristianos de Corinto muy preocupado con mantener el orden y no dar señales de rebeldía. Asimismo en sus apologías a los emperadores antoninos unos sesenta años más tarde tanto Justino como Melitón alegan que los cristianos son buenos ciudadanos y aseguran que las persecuciones son ocasión para ilícito enriquecimiento de los delatores a expensas de personas que ningún mal causan a Roma3.
Es, pues, evidente que el Apocalipsis de Juan es el producto de una confrontación con las autoridades de la provincia de Asia que se entiende como una expresión local de una política que expresa una postura demónica que lucha contra el señorío de Dios sobre su creación. Juan el visionario confía que pronto Dios intervendrá para poner fin al Imperio y retomar su legítimo dominio.

2. Aspectos políticos de la interpretación de textos bíblicos en la misma Biblia

2.1. Esdras lee a Moisés

En el año siete de Artajerjes Esdras fue a Jerusalén a la cabeza de un numeroso contingente de judíos de la dispersión que retornaban a la tierra de sus antepasados.4 El encargo que traía el escriba Esdras de parte del rey era hacer valer en Jerusalén y su entorno “la ley de tu Dios” (Esd 7,25), que para esta fecha era probablemente el Pentateuco en una forma muy parecida a lo que nosotros conocemos. Después de salir en el primer mes del año llegaron el mes quinto a su destino. Es probable que se deba situar la lectura de “la Ley de Moisés” en el mes séptimo (Ne 8,1-2) en este año séptimo de Artajerjes. Es posible que la expresión misteriosa de Esd 9,1 (“Concluidas estas cosas”) se refiera a esta lectura de los ocho primeros días del mes séptimo.
Sea como fuere, en el período entre la llegada de Esdras en el mes quinto y la asamblea de los jefes en el mes noveno (Esd 10,9) Esdras fue informado de un hecho que los jefes consideraban grave, el matrimonio de algunos del “pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas” que no se habían separado de “las gentes del país” sino que tomaron de sus hijas para esposas para sus hijos israelitas (Esd 9,1-2). La lista de estas gentes es muy amplia, “cananeos, hititas, perizitas, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos”.
La medida que tomó Esdras, por recomendación de Secanías, un laico, para hacer valer la ley fue exigir a los jefes que en los setenta días que faltaban del año impusieran a todos el decreto de despedir a sus mujeres que no fueran judaítas y así dejar de “contaminar la tierra con la inmundicia de las gentes del país” (9,11). Para el día primero del primer mes del año se había terminado de implantar la norma indicada (10,17).
Aquí hay muchas cosas que no se pueden saber, pero es evidente que se quiere mantener “puro” un proyecto de un sector únicamente de la población excluyendo de ese sector, que tiene el aval del imperio, a las otras personas. La lista de los culpables (10,18-44) llega a un total de solamente 111 padres que casaron sus hijos con las hijas de las gentes del país, un número bajo si se piensa que la comunidad de la *Golá* llegaba a unos 30.000. Por el otro lado, incluye a 27 sacerdotes, levitas y funcionarios del templo, personas claves para el proyecto de la Gola (la deportación que retornó). Es posible que la lista sea solamente representativa y que el número efectivo fuera mucho mayor. En todo caso, son padres entre los retornados de ahora y del retorno con Sesbassar en 538 quienes son los culpables. Es cuestión de defender el proyecto de la Gola.
La base de la acción es la ley de Moisés, cuya implementación era la responsabilidad de Esdras y cuya lectu-

ra se hizo públicamente en las fiestas del séptimo mes, si fue ese mismo año, según parece natural. Pero los libros de Moisés son ambiguos en este asunto. El patriarca José se casó con una egipcia (Gn 41,50) y Moisés mismo se casó con una cusita (Nm. 12,1) sin que el narrador condene estos matrimonios. Es cierto que se afirma que las acciones de las naciones han contaminado el país y por eso el país las vomita de sus entrañas (Lv. 13,24-30). Y también es cierto que en Dt. 7,1-6 se prohibe el matrimonio con la hijas de "los hititas, guirgasitas, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos", pero también Deuteronomio es explícito en permitir la presencia en la asamblea de los edomitas y de los egipcios, de los cuales los últimos se incluyen en la lista de los proscritos en Esd 9,2ss.

En conclusión, el proyecto de la *Golá* que dirigió Esdras se apoyó en una lectura de los libros de Moisés que leía esos libros en función de ese proyecto. Aunque no se acusa a los excluidos de descender de las gentes que trajo Esarhaddón, como los que excluyó unos ochenta años antes Zorobabel (Esd 4,1-5), es probable que una consecuencia de la depuración que hizo Esdras fue excluir a quienes no podían demostrar su ascendencia pura israelita (como creían hacerlo quienes inmigraban desde Babilonia). En todo caso, es válido suponer que la posición de los sucesores de Isaías representaba a (algunos de) los excluidos por las medidas de Esdras (véase la inclusión de extranjeros en la asamblea, según Is 56,6-7). La lectura que Esdras y la *Golá* hicieron de Moisés se hizo, pues, desde una perspectiva política. Esto no la invalida, pues toda lectura tiene este aspecto, pero nos permite entenderla mejor si mantenemos una conciencia del proyecto dentro del cual estaba inserto.

2.2. La lectura que hace Jesús de Isaías

Un caso interesante de interpretación bíblica dentro de la Biblia se presenta en los tres evangelios sinópticos a propósito de la acción revoltosa de Jesús en el templo en ocasión de la fiesta de los ázimos (Mc 11,15-17//Mt 21,12-13//Lc 19,45-46). La interpretación de lo que recién hizo la ofrece Jesús mismo con citas de Is 56,7 y de Jr 7,11. El paralelo a este incidente en el cuarto evangelio pone en boca de Jesús una afirmación que no es cita profética, "No hagáis de la casa de mi Padre una plaza de mercado" (Jn 2,16), y luego el redactor cita Sal 69,10, "El celo de tu casa me consumió".

Al analizar la perícopa conviene separar el hecho del ataque a los mercaderes de su interpretación5. Se debe interpretar su acción violenta contra los que facilitaban los sacrificios de los peregrinos vendiendo animales y cambiando monedas como una acción profética simbólica en la tradición de la desnudez de Isaías (Is 20), la jarra rota de Jeremías (Jr 19) y la destrucción de la maqueta de la ciudad por Ezequiel (Ez 4-5). Se entendió por los evangelistas como un anuncio dramatizado de la destrucción del templo, y no es imposible que así lo entendiera Jesús mismo.

¿Por qué realiza Jesús esta peligrosa acción simbólica, que hubiera llevado a su inmediata prisión si no hubiera sido por el gentío que la apoyaba? Jesús venía de la provincia en peregrinación. El templo era un edificio suntuoso que anunciaba la grandeza de los herodianos que la habían construido y que la mantenían, con el visto bueno de las autoridades romanas. Josefo describe en *Antigüedades* XV.15 cómo Herodes emprendió esta magna obra. En su discurso cuando anunció el proyecto dijo, según Josefo: "Ya que, por la voluntad de Dios, yo ahora gobierno y existe un largo período de paz y —lo más importante— los romanos que son, por así decirlo, los señores del mundo, son mis amigos leales trataré de remediar este defecto (la pequeñez del segundo templo) causado por necesidad, y con este acto de piedad devolverle a Dios (*apodoûnai tô theô*) el don de este reino". Contrató diez mil obreros para la obra, puso cimientos nuevos más amplios, y lo adornó regiamente con el trabajo de miles de artesanos. Construyó un túnel para su uso personal desde la fortaleza Antonia hasta el interior del atrio e hizo una torre sobre su salida dentro del atrio. En fin, como solían ser los templos de los dioses cívicos de las ciudades helenistas, era una demostración masiva en piedra y madera preciosa del apoyo divino al gobierno herodiano.

Podemos entender con facilidad que un artesano galileo piadoso que venía en peregrinación como lo hacía Jesús sintiera ajeno todo ese aparato. La expresión visible y más vulnerable de esta opulencia era el alboroto del comercio que colmaba el atrio que era el único lugar donde los fieles podían entrar, ya que el templo mismo estaba reservado para los sacerdotes en sus funciones oficiales. Expresó su repudio a este espectacular aparato religioso con su gesto de alborotar el comercio que se realizaba dentro del atrio.

Veamos ahora la cita de Isaías: "¿No está escrito que mi casa será llamada casa de oración (para todas las naciones)?"6. Ya Salomón en su gran oración de inauguración del templo (1 Re 8) interpreta el templo como un lugar de oración, un lugar donde Dios estará presente para las plegarias de su pueblo. Después de su oración sacrificó veintidós mil toros y ciento veinte mil ovejas (1 Re 8,62). Nada indica que Jesús condenara la práctica de ofrecer sacrificios, consagrada en la ley de Moisés. El texto de Isaías subraya la apertura para los extranjeros, pero nada indica que la acción de Jesús buscara abrir camino a los extranjeros, así que damos la razón a Mateo y a Lucas por eliminar la frase correspondiente a eso de la cita de Isaías. Jesús busca restaurar la primacía de la oración en el templo, primacía que se perdía por la ostentación de los herodianos que eran los "dueños" del templo y por el alboroto de los negocios que no estaban en los alrededores sino dentro del atrio mismo del templo.

Si esta lectura del acto de expulsión de mercaderes es correcta, la acción de Jesús fue una acción política antiherodiana, lo más que podía hacer un pobre profeta galileo para cuestionar el despliegue grosero de soberbia herodiana en el centro de la fe nacional judía. Aún si dejamos fuera de consideración lo antiherodiano de

la acción, la cita de Isaías, sea de Jesús o añadida por los evangelistas, es una acción política contra los sacerdotes que controlaban ese espacio sagrado. Así lo entendió Marcos, quien añade: “Lo oyeron los sumos sacerdotes y los escribas y buscaron eliminarle, pero temían pues todo el pueblo estaba maravillado de su enseñanza” (Mc 11,18). De hecho, la realización exitosa de esta acción no se puede explicar sin la presencia de un pueblo que compartía el disgusto del profeta por todo lo que pasaba en el atrio del templo. Si no, la policía lo hubiera sacado en el acto. Jesús insertó pues (o los evangelistas inseretaron) a Isaías dentro de su proyecto de construir un poder popular en contraposición con el poder de los sacerdotes y los herodianos.

2.3. Lucas lee Isaías 53

En el capítulo 8 del libro sobre los Hechos de los Apóstoles cuenta Lucas cómo la expulsión de los helenistas creyentes de Jerusalén llevó a la difusión por Samaria y otros lugares aledaños del camino que enseñó Jesús en Galilea. Ya antes había narrado cómo Esteban, uno de estos helenistas creyentes, fue acusado por algunos hombres de “hablar palabras blasfemas contra Moisés y Dios” (Hch 6,11) y cómo ante el sanedrín fue formalmente acusado de “proferir palabras contra este lugar santo y la Ley” (Hch 6,13). En su discurso de defensa Esteban acusó al pueblo de Israel de rebelarse obstinada y continuamente contra Dios (Hch 7), concluyendo: “Vuestros padres y vosotros siempre resistís al Espíritu Santo. ¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres?” (Hch 7,51-52). Así se desarrolló un choque directo entre “los judíos” y quienes seguían el camino de Jesús que pronto dejaron de considerarse judíos y eran llamados cristianos (Hch 11,26). Es decir, la difusión del camino es presentada por Lucas en el contexto de una hostilidad abierta entre la nación y la religión judías y la incipiente religión cristiana.

En este contexto se narra cómo Felipe interpretó para un creyente judío de la corte de la reina Candace de Etiopía una porción del libro de Isaías (Hch 8,26-40). Yendo por el camino de Gaza el etíope venía leyendo Isaías 53,7-8: “Como cordero fue llevado al matadero y como oveja ante sus trasquiladores mantuvo silencio...”. El texto es uno de los que en tiempos modernos se conocen como los Cánticos del Siervo de Yavé; es el último de los cuatro cánticos de Yavé insertos en Isaías7. Corriendo al lado de su carruaje, Felipe oyó su lectura y le preguntó, “¿Entiendes lo que lees?” (8,30). La pregunta con que responde el eunuco es la misma que ha ocupado a los intérpretes modernamente: “¿De quién habla el profeta? ¿De sí o de otro?” (8,34). Felipe respondió señalando a Jesús como el que fue profetizado por Isaías, con el resultado que el etíope pidió y recibió el bautismo cristiano.

La opinión de Severino Croatto, como también de quien escribe y de muchos exégetas de hoy, es que la referencia del siervo de los cánticos no es otra que la del siervo en el resto de los textos del Segundo Isaías, el pueblo de Israel. En el contexto del profeta del exilio babilónico el llamado profético era a asumir la misión de reunir a los dispersos y retornarlos a Judá. Se había dado testimonio, mediante el sufrimiento y la sobrevivencia, al Dios creador que era capaz de redimir a su pueblo y así el llamamiento a retornar iba con el respaldo moral del pueblo que con su vida en el exilio había dado testimonio. Del contexto del Segundo Isaías hemos ya tratado más arriba en 1.1.

Pero el aspecto político de la lectura de Lucas extrae otro sentido del texto. Lucas y Felipe lo leen en medio de la lucha de una nueva religión por abrirse espacio frente a la hostilidad de los judíos. Y uno de los campos de batalla en esta lucha por ganar adeptos y así establecer un espacio de sobrevivencia para el camino de Jesús, ahora convertido en una nueva religión, es la interpretación de las Escrituras hebreas. Es en este contexto de lucha política donde podemos entender la interpretación del Siervo como el Mesías que había de venir y cuyo advenimiento se dio en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Para los nuevos cristianos esta lectura se imponía: el texto les hablaba de su fundador, y la pasión de Jesús se entendió a la luz del texto de Isaías como el enviado de Dios quien por su misión fue ejecutado para luego ser confirmado por Dios mediante su resurrección8. Para la comunidad judía, que sentía esta lectura como una agresión contra ellos, pues sus líderes eran los asesinos del Siervo de Yavé en ella, por supuesto que el Siervo seguía leyéndose como el pueblo de Israel. Es un ejemplo clásico del conflicto de interpretaciones que se da con frecuencia cuando comunidades diferentes con distintos intereses políticos leen los mismos textos.

3. Algunos aspectos políticos de la lectura cristiana de la Biblia

Es evidente desde cualquier lectura por superficial que sea que los cristianos han interpretado la Biblia desde sus posiciones de poder para legitimarlas y desde sus esfuerzos por constituir el poder desde lugares alternativos. Sin profundizar, recordaremos algunos de los casos más notables de este fenómeno para reforzar la tesis que ya se comprobó en la sección 2, sobre la lectura política de los textos bíblicos.

3.1. La sucesión de Pedro, vicario de Cristo

Mateo, en su versión de la célebre “confesión de Pedro” (Mt 16,13-20) modifica mucho a su fuente Marcos para subrayar el papel de Pedro como el primero entre los apóstoles. En Marcos 8,27-37 la confesión de que Jesús es el Cristo es aceptada solamente con importantes limitaciones por Jesús, limitaciones que se concretan en la necesidad de padecer la crucifixión, él y sus seguidores. Pero Mateo, al contrario, entiende que la confesión de Pedro es una revelación especial del Cielo: “Bendito tú, Simón hijo de Jonás, pues carne y sangre no te lo revelaron sino mi Padre que está en los cielos” (16,17). Sobre esta roca, Pedro, y su declaración de fe, el

Maestro edificará su iglesia contra la cual el Hades será impotente. Es evidente que para el movimiento cristiano representado por Mateo Pedro era el líder fundador9.
Es archisabido que esta modesta afirmación de la autoridad de Pedro llegó a ser leída como una autorización en el siglo XV para que el obispo de Roma, "sucesor de Pedro", donara el África a los reyes de Portugal (Eugenio IV en 1436 y 1443) y las islas y tierra firme del Mar Océano a los reyes de España (Alejandro VI en 1493). Dice Alejandro en su bula *Inter Caeteris* de mayo de 1493, entre otras cosas: "...de cierta ciencia y de plenitud de poderío apostólico [toméis cargo de] todas las islas y tierras-firmes halladas y que se hallaren descubiertas ... por la autoridad del Omnipotente Dios, à Nos en S. Pedro concedida, y del Vicariato de Jesucristo, que ejercemos en las tierras, con todos los Señoríos dellas, ... por el tenor de las presentes las damos, concedemos y asignamos perpetuamente á vos y á los Reyes de Castilla y de León, vuestros heredores y sucesores: y hacemos, constituimos y deputamos á vos y á los dichos vuestros herederos y sucesores, Señores dellas, con libre lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción..."10.
No es evidente que hubiera obispos en Roma para el 64 cuando se supone el martirio de Pedro en esa ciudad11. Pero ya para el siglo XV (de hecho, mucho antes) se había construido toda una teoría jurídica sobre la sucesión desde Pedro de los obispos de Roma, quienes, en virtud de la declaración citada de Mateo, tenían el poder de otorgar en nombre de Jesucristo resucitado, a quien Dios Padre entregó todo poder (Mt 28,18), todo dominio que no estuviera ya en posesión de un príncipe cristiano. Sobre esta teoría jurídica preparó el jurista español Juan López de Palacios Rubios el famoso "requerimiento" con el cual emprendió Pedrarias Dávila la conquista de Tierra Firme en 151412.
Es decir, leído desde un papado con pretensiones de dominio secular, las palabras de Jesús a Pedro se convirtieron en una concesión de autoridad plenipotenciaria en todo el orbe. Esta tradición interpretativa permitió a los obispos de Roma en el siglo XV conceder a los reyes de Portugal y de España vastas extensiones de tierras habitadas y ya sometidas a reyes africanos e indígenas. Así se legitimó el dominio imperial de estas potencias.

3.2. Münzer lee Daniel para llamar a la insurrección

La Biblia no solamente fue leída para legitimar el poder ejercido por los grandes. Es conocido el ejemplo de los africanos esclavizados que se cristianizaron en Norteamérica y cuya fe nos ha legado muchas canciones que celebran la liberación de la esclavitud egipcia. Menos conocido es un movimiento insurreccional en la Alemania del siglo XVI animado por pastores, entre quienes el más conocido es Thomas Münzer. Münzer fue anabautista, un líder de aquellos grupos que acusaban a Lutero de no llevar la reforma a sus últimas consecuencias en la recuperación del cristianismo puro de los orígenes. Münzer fue el primero en introducir (en 1523) la misa completa en alemán en su parroquia en Allstedt de Turingia donde fue pastor por año y medio en 1523-24. Posteriormente, Lutero aceptó esta reforma y la hizo suya. También Münzer predicó el bautismo de creyentes, encontrando el bautismo de hijos tiernos de creyentes incompatible con la salvación por la fe que Lutero había descubierto en las enseñanzas del Nuevo Testamento.
En 1524 el pastor Münzer fue invitado a predicarles al conde y al duque de Mansfeld, y escogió como texto Daniel 2 (el sueño de Nabucodonosor). En su interpretación, el quinto imperio mundial, representado por los pies hechos de mezcla de hierro con barro en la estatua que vio el rey en su sueño, era el Sacro Imperio Alemán de su propia época. Dice el profeta alemán: "Porque la piedra, desgajada de la montaña sin que ninguna mano la tocase, ha crecido, y los pobres legos y campesinos la contemplan con mucha más atención que vosotros... Sí, la piedra es grande; largo tiempo estuvo temiendo esto el mundo necio. Mas si pudo sorprender a éste cuando todavía era pequeña, ¿qué habremos de hacer ahora, que se ha vuelto tan grande y poderosa y que con tan incontenible fuerza ha rodado hasta la gran estatua, haciendo añicos aun a las viejas vasijas?"13.
Münzer procuraba con sus sermones y con su trabajo clandestino de organización popular inspirar un movimiento de campesinos y mineros que se alzarían para destruir como esa roca un imperio supuestamente cristiano que en la realidad era idólatra. Dijo en la conclusión del citado sermón a los príncipes de Mansfeld: "Mas para que tal cosa se cumpla por fin de recta manera y convenientemente, es preciso que la lleven a cabo nuestros queridos padres, los príncipes, que profesan con nosotros la fe de Cristo. *Mas si no obran así, les será arrebatada la espada de sus manos —Daniel, cap. 7—, puesto que profesan su fe de palabra, mientras que la niegan por sus hechos (Tito 1)...* yo ruego por ellos junto con el bienaventurado Daniel siempre que no actúen en contra de la Revelación divina, *mas si hacen la contra, estrangúleselos sin compasión alguna, de la misma manera que Ezequías, Josías, Ciro, Daniel y Elías —según 1 Reyes 13— destruyeron a los sacerdotes de Baal.* De otro modo no podrá la Iglesia cristiana volver a sus orígenes (énfasis nuestro, JP)"14.
Münzer no estaba usando en vano la palabra en el púlpito. Eran tiempos de profundo malestar entre el campesinado europeo, el tiempo de la llamada Guerra de los Campesinos (1524-1526). A fines de 1524 Münzer había tenido que huir, primero a Nuremberg y luego a Zürich donde encontró un ambiente favorable entre los anabautistas de Suiza. En medio de la confrontación entre campesinos y nobles en mayo de 1525, Münzer escribió una epístola de parte de mineros y campesinos donde decía, entre otras cosas: "Si consientes [e.d., el conde de Mansfeld], según Daniel 7, en reconocer que Dios ha otorgado el poder a la comunidad y en presentarte ante nosotros y abjurar de tu fe, estaremos dispuestos a admitirlo y te miraremos como a un hermano más entre nosotros; de otro modo, nada nos ha de importar tu vana e insípida presunción, y te combatiremos como a enemigo hereditario de la fe cristiana"15.

El pastor estuvo presente en la “batalla” de Frankenhausen días después en la que murieron bajo los cañones de los príncipes cinco mil campesinos y mineros mientras sus fuerzas perdían tres o cuatro soldados. Capturado, fue llevado a Mühlhausen donde había sido pastor y allí fue decapitado públicamente y su cabeza exhibida en la punta de un palo. Es evidente por las cifras de víctimas que fue una masacre y no una batalla. A pesar del lenguaje exaltado del pastor, es también evidente que la multitud cristiana no se congregó para pelear sino para negociar como cristianos reformados con príncipes que decían compartir su fe en Cristo. Lutero, de quien Münzer se había mofado tildándole de Hermano Buenavida, reconoció años más tarde que Mühlhausen se había convertido en centro de peregrinaje y que la plebe casi santificó a Münzer.
Por los tiempos agitados en que vivió, este predicador y profeta hizo más el papel de activista que de intérprete de las Escrituras. Pero aún sus adversarios, como Lutero en primer lugar, reconocieron que era un hombre de fe. Si accedió a unirse a un movimiento insurreccional fue porque lo vio anticipado en las acciones del profeta Elías y anunciado en las profecías de Daniel. No es, pues, incorrecto incluirlo en este pequeño recuento de intérpretes de la Biblia. Desde su posición en la Guerra Campesina leyó el libro de Daniel, el Apocalipsis de Juan y los otros libros de la Biblia como un llamado al pueblo de Dios a alzarse en contra de los tiranos que decían ser cristianos pero eran delatados por sus acciones como idólatras.

4. Leer la Biblia políticamente hoy

4.1. El texto bíblico como lugar de encuentro con la Palabra del Dios vivo

Los textos de la Biblia son un lugar privilegiado para recibir la Palabra de Dios, según casi todas las teologías cristianas. Esto no debe entenderse como si la Palabra de Dios estuviera allí en los mismos signos de las páginas de la Biblia. Si Dios es un Dios vivo, su palabra no puede estar congelada en signos que no cambian. Un Dios viviente podrá dirigir su Palabra de forma novedosa en las situaciones nuevas que vive su pueblo. La Palabra de un Dios viviente tiene que estar dirigida siempre a un sujeto viviente. En América Latina hemos descubierto en la práctica pastoral que el sujeto privilegiado es una comunidad que busca a Dios, una comunidad creyente.
El lugar apropiado para leer la Biblia como encuentro con Dios es, pues, la comunidad de fe. La Palabra de Dios acontece cuando la comunidad lee la Biblia. Significa que en la lectura sucede algo nuevo, el encuentro con Dios. Es evidente que tal encuentro rebasa al texto y rebasa el acto de lectura del texto, pero el acto de leer es una mediación en la cual Dios se hace presente a su pueblo creyente. Dios también puede hacerse presente en la lectura individual del estudioso, pero nuestra experiencia pastoral en América Latina indica que la lectura individual es potenciada cuando el o la intérprete viene al texto desde la realidad de su participación en la vida comunitaria.

4.2. Leer desde el “proyecto de Dios”

Los cristianos confesamos a Dios como creador. Esto no es una confesión acerca de una realidad terminada, pues nuestra experiencia es que Dios es creador en el presente. Y, para los/las humanos/as esta actividad divina creativa se da privilegiadamente en la creación de una nueva sociedad, es decir, en los procesos históricos. Buena parte de la lectura de una comunidad creyente va encaminada a confrontar su vivencia social con el texto en la búsqueda de conocer cuál es el proyecto de Dios en nuestra realidad social. Si Dios es creador, y si el contexto de la actividad creativa respecto a los/las humanos/as es la historia, sus proyectos tienen que tener fuertes aspectos políticos. Y las comunidades de creyentes tenemos que hacer el propósito de descubrir el proyecto de Dios para nuestra sociedad concreta y poner nuestras energías en dirección a su realización.
En este fin del siglo XX y desde América Latina lo más evidente, mirado desde la región total, es el abismo profundo entre unos pocos ricos y una masa creciente de pobres. Y la tendencia de un mercado global que domina nuestras sociedades es a acrecentar la riqueza de los pocos mientras expulsa cada vez mayores números de personas para los cuales el mercado y quienes lo controlan no sienten ninguna responsabilidad. Siendo así el contexto global, los proyectos creadores de Dios tienen que partir de la opción por los pobres, que lógicamente tomará formas distintas según el país y según el momento. Sin embargo, la opción por los pobres parece ser una constante que guiará a las comunidades de creyentes al situarse para su encuentro con Dios y con la Palabra de Dios.
Ya los proyectos creativos específicos en una ciudad determinada de un país dado en una década particular serán objeto de discernimiento de parte de las comunidades. En el acto de leer el texto bíblico la comunidad buscará el discernimiento de su situación particular. Parte importante de esta búsqueda será una conciencia de la realidad social en la cual le toca vivir su vida y también de los proyectos de Dios que se reflejan en los textos.

4.3. Respetar la alteridad del texto

En América Latina vivimos en sociedades formalmente cristianas. En tales sociedades la Biblia tiene un peso social, aún para los ateos o para los que no practican los ritos de ninguna confesión cristiana. La Biblia es una

fuerza social. Al leerla tenemos que estar siempre conscientes de que, en estas sociedades, la interpretación bíblica tiene consecuencias y que, por lo tanto, no puede hacerse a la ligera.
Como creyentes, tendremos utopías y proyectos que nos son muy preciados. La tentación, dado el peso social de la Biblia, será hacer de la lectura un ejercicio meramente político, un esfuerzo por "traer agua a nuestro molino". Por supuesto, en la medida en que nuestra comunidad está inserta en un proyecto que entiende ser el proyecto de Dios debe poder apreciar en su lectura de la Biblia una coherencia con ese proyecto. Y, por lo tanto, la Biblia servirá como refuerzo en la composición de su fuerza política. Pero es importante no olvidar que el texto surge en otra sociedad y en otra época que la nuestra. Los proyectos del pueblo de Israel o de Jesús y sus discípulos no pueden ser sin más nuestros proyectos. Una demanda de cualquier hermenéutica consciente de la dimensión política es reconocer la alteridad del texto bíblico. Las sociedades en las cuales se produjeron los textos bíblicos eran muy diferentes de las nuestras. Aunque había intercambio de bienes fabricados, estos mercados no tenían el carácter totalizante que tiene el Mercado Global de hoy. Aunque había en la antigüedad como hoy matrimonios y familias, el papel que jugaban en las vidas de las personas no era el mismo que las que juegan en las vidas de las personas hoy.
Si logramos reconocer el aspecto político en la producción de libros como Amós, digamos, o Lucas, estaremos mejor situados para leer estos textos como Palabra de Dios sin dejar que ello nos vuelva impositivos hacia quienes no comparten nuestros proyectos. Toda lectura bíblica tiene un aspecto político así como todo texto tiene un proyecto político que afectó su producción. Es una perogrullada decir que, aunque Dios no puede crear sino usando la mediación de proyectos históricos concretos, su accionar creativo rebasa cualquier proyecto y dejará atrás cualquiera de ellos. Esta relativización de nuestros proyectos políticos es importante en un mundo que evoluciona a un ritmo acelerado. El avance de la creación temprano o tarde nos dejará atrás a cualquier comunidad. Cuando entendamos nuestra Biblia como un grupo de libros insertos en este avance creador y nuestra lectura de ellos como parte también de ese avance, podremos valorar la importancia de la lectura bíblica así como el alcance limitado de ella. ¡Dios nos ayude en nuestra práctica pastoral a ejercer el discernimiento conveniente en la interpretación bíblica!

Jorge Pixley
Apartado Postal 2555
Managua
Nicaragua

Notas

1 En el caso de este texto tenemos el reciente comentario de José Severino Croatto, *La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La Liberación es posible* (Buenos Aires, Lumen, 1994). Croatto, sin embargo, no entra en la discusión de los partidos políticos en conflicto en ese momento, discusión que se puede apreciar en el artículo de Roland Boer, "Deutero-Isaiah: Historical Materialism and Biblical Theology," en *Biblical Interpretation* 6 (1998) 181-204. Boer hace un análisis de la posición del conocido biblista Norman Gottwald, presentada en materiales inaccesibles para nosotros.
2 Tenemos ahora un comentario sobre Ageo escrito con una perspectiva latinoamericana: Milton Schwantes, *Hageo* "Comentario Bíblico Ecuménico" (Buenos Aires, La Aurora, 1987). Schwantes propone una lectura mucho más favorable al profeta que la nuestra; según él, Ageo defendería una perspectiva del pueblo contra la dominación persa y aquellos sectores judaítas que la respaldaban. Esta interpretación es importante y merece discusión, aunque en este contexto no sea posible hacerla.
3 Esta problemática de las actitudes cristianas ante el imperio se discute en Jorge Pixley, "Las persecuciones: El conflicto de algunos cristianos con el Imperio", en *RIBLA* 7 (1990) 76-88. Aquí se tratan con amplitud las diferentes posturas que sostenían distintos cristianos.
4 Probablemente se trata del año 458, séptimo año de Artajerjes I. Algunos piensan que sería 498, séptimo año de Artajerjes II.
5 El gran biblista contemporáneo Hans Dieter Betz hace un excelente análisis, con mucho conocimiento del contexto histórico de la época helenista, en "Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Approach", en *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 455-472. Estoy de acuerdo en lo fundamental con él y dependo de su análisis.
6 Las palabras dentro del paréntesis aparecen en Isaías 56,7 y se citan en Mc 11,17, pero no en Mt 21,13 ni en Lc 46.
7 Para su interpretación véase José Severino Croatto, *La palabra profética y su relectura hermenéutica*, y Jorge Pixley, "Jesús y el siervo de Yavé en el Antiguo Testamento", en *Biblia y liberación de los pobres* (México: Centro Antonio de Montesinos, 1986) p.177-197.
8 Esta manera que tienen los textos de producir, en nuevas lecturas desde nuevos contextos, sentidos que

antes no se percibían en ellos se discute por José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica* (Buenos Aires, Lumen, 1994).
9 Este tema ha sido expuesto por Paulo Nogueira, “Pedro, la piedra, y la autoridad fundante en el cristianismo primitivo”, en *RIBLA* 27 (1997) 66-74. Nogueira entiende, correctamente en mi opinión, que así como Pablo fue fundador para la comunidad que produjo las Cartas Pastorales y el Discípulo Amado para el cristianismo juanino, Pedro lo era para el cristianismo mateano. No tenía, por supuesto, pretensiones de poder secular sobre reyes e imperios, como sucedió con la iglesia de Roma siglos después.
10 Citado por Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (San Juan, Editorial Cemí, 1990) pág. 49.
11 Ver Pablo Richard, “Los orígenes de cristianismo en Roma”, en *RIBLA* 29.
12 Palacios Rubios escribió en 1512 una obra “De las islas del mar Océano” en la que elabora la tradición jurídica de la autoridad del Papa para otorgar a los reyes católicos tierras sometidas a reyes que no fueren cristianos. Ver Rivera Pagán, *op. cit*., pág. 58.
13 Citado de Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, trad. Jorge Deike Robles (Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968; original alemán de 1962) p.38-39. Este libro es la base de toda esta sección sobre Münzer.
14 Bloch, *op. cit.*, p.39-40.
15 Bloch, *op. cit.*, p.88.