

Globethics Repository



LOS PIES DE LA ESPERANZA [FEET OF HOPE]

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	Cornelli, Gabriel
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-20 05:49:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189560

LOS PIES DE LA ESPERANZA

El poder mágico de la oración en Santiago 5,13-18

Gabriel Cornelli

Resumen

El estudio aborda el texto de Santiago 5,13-18 y analiza las prácticas religiosas y las oraciones en él presentes a partir de un amplio horizonte proporcionado por la metodología de la antropología y la literatura comparadas.

La oración poderosa de Santiago 5,13-18, como también la unción con el óleo y el perdón de los pecados, revelan la íntima pertenencia de las primeras comunidades cristianas a las prácticas mágico-religiosas de su tiempo.

La pregunta que surge es sin embargo la siguiente: ¿cómo conciliar estas oraciones y prácticas mágicas con la fe perseverante hasta el martirio, profesada por la Carta de Santiago?

Abstract

This study approaches the text of James 5,13-18 by analyzing the religious practices and the prayers which are contained in it, on the basis of an ample horizon provided by the methodologies of anthropology and comparative literature. The powerful prayer of James 5,13-18, like the anointing with oil and the forgiveness of sins, reveals an intimate adherence, on the part of the early Christian communities, to the magico-religious practices of the time. The question which arises is the following: how to reconcile these prayers and these magical practices with the faith that perseveres unto martyrdom, which is professed in the Letter of James?

Introducción

La propuesta de este estudio es abordar el texto de Santiago 5,13-18, donde, una mirada atenta puede percibir memorias de prácticas religiosas y de oraciones normalmente no consideradas dentro de la exégesis del Nuevo Testamento. Se trata de manera específica de prácticas y oraciones ligadas al mundo religioso mágico-carismático. Una lectura del texto, en la línea de los estudios de las religiones comparadas y de la antropología cultural, puede mostrar cómo la matriz religiosa de las primeras comunidades cristianas, como nos es presentada en la literatura, canónica y no canónica, está unida indisolublemente a las hermenéuticas y a las prácticas religiosas del espacio en que ella nació y se desarrolló.

No es posible considerar la “aventura” humana y literaria del cristianismo primitivo como algo decisivamente “originario”, en el sentido de fundamentalmente “separado” del resto de la cultura de su tiempo, en especial la religiosa.

Las primeras comunidades cristianas eran en todo semíticas y/o helenísticas, bebían del mismo pozo de prácticas religiosas y de visiones místicas: agentes, canales, teología, reflejando la cultura del contexto en que el cristianismo primitivo estaba inserto. Como no podía ser de modo diferente.

Prácticas religiosas que quizá puedan escandalizar un poco a cierta teología ilustrada hoy, hacían parte en aquel tiempo (como también hoy) del día a día de la religión del pueblo. Ciertas censuras teológicas no pueden desviar nuestras investigaciones histórico-exegéticas. Y no lo harán.

Las consecuencias de esto en la interpretación de un texto como Santiago 5,13-18 las veremos a continuación.

La estructura del texto

Santiago 5,13-18

¿Alguien entre vosotros está mal? Ore.

¿Alguien está bien? Alabe.

¿Alguien entre vosotros está enfermo? Llame a los ancianos de la iglesia para que oren sobre él

ungiendo con óleo en nombre del Señor.

Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará;

_____ Y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados.

Confesad por tanto unos a otros los pecados y orad los unos por los otros para ser curados.

_____ La oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder.

Elías
era un hombre como nosotros
El oró con mucha fuerza para que no lloviese,
Y no llovió sobre la tierra durante tres años y seis meses.
Y oró de nuevo Y el cielo dio la lluvia
Y la tierra produjo su fruto.

1. El texto

Vamos a mirar el texto de cerca.

La perícopa, de evidente estilo parenético, en la forma casi de un sermón vibrante, aparece como una pieza muy bien cosida.

En la estructura del texto podemos reconocer dos costuras fundamentales: “Y si hubiera cometido pecados...” (v. 15b) y “la oración performática poderosa de un justo...” (v. 16b). Los dos versículos son como puentes entre los tres temas fundamentales de la perícopa:

La curación de los enfermos por la unción (vv. 13-15).

La curación por la confesión de los pecados (v. 16).

Elías y el poder de su oración (vv. 17-18).

Las costuras parecen funcionar lógicamente de la siguiente manera: el enfermo es curado por el óleo y la oración de los ancianos, y sus pecados serán perdonados. Esta última afirmación viene a ser un puente para la exhortación a la mutua confesión de los pecados y a la oración de los unos por los otros; la exhortación es corroborada por la afirmación siguiente, que es propuesta también como costura para el tercer bloque: “la oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder”. He aquí entonces, para cerrar la perícopa, la proposición de un ejemplo de este tipo de oración: Elías y su oración para cerrar y abrir el cielo. Muchos autores consideraron la Carta de Santiago como una yuxtaposición de temas, una secuencia parenética, un buen sermón construido por la concatenación de temas prevalentemente sapienciales, en el estilo: “Pues es, hablando de eso, etc.”.

Nuestra perícopa aparentemente se prestaría muy bien para ejemplificar ese análisis y teoría de la construcción del texto de Santiago. Pero solo aparentemente. Las costuras, la concatenación sucesiva de los tres bloques no nos deben engañar.

Existe un fino hilo encarnado, un tema que fácilmente está escondido a nuestros ojos, tan poco acostumbrados a él, y que atraviesa toda la perícopa. Veámoslo de seguido.

En el primer bloque el enfermo es curado por la oración de los ancianos de la iglesia, oración que se expresa en su materialidad en tanto unción con óleo e invocación del nombre del Señor. Esta oración, hecha con fe, salvará al enfermo y lo levantará.

En el segundo bloque son propuestas dos modalidades de oración: la confesión mutua de los pecados y la oración de los unos por los otros. Esta última puede también incluir, en la tradición, algún gesto, como por ejemplo la imposición de las manos, aunque no necesariamente. La finalidad de las dos modalidades es una sola: “para ser curados”.

François Vouga nota agudamente algo extraño: el enfermo del primer bloque es salvo, mientras que el perdón de los pecados cura¹. Esperaríamos quizá lo contrario: una inversión lógica, por ende, que seríamos llevados a considerar un juego estructural entre los dos bloques, casi una costura invisible hecha en el reverso del paño. Sin embargo podría también ser algo más que eso: ¿la construcción del texto no podría estar sugiriendo que la salvación y la curación no son en verdad sino las dos caras de una misma moneda? Más aún: aunque no puedan ser términos intercambiables, la curación y la salvación son el resultado de una misma actitud, de un cierto tipo de oración. Es lo que parece indicar la segunda costura del texto: “la oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder”. Y para ejemplificar eso, he aquí a Elías, el hombre como nosotros, pero que tiene una oración “muy poderosa” que hasta abre y cierra el cielo.

Parece existir por consiguiente un hilo encarnado, una costura en parte escondida: la de la oración. Los tres bloques están cimentados por ella. En orden: unción con óleo, invocación del nombre del Señor, confesión pública de los pecados, oración de los unos por los otros, y la oración poderosa de Elías que cierra y abre el cielo.

La primera y la última incluyen alguna materialidad y una cierta ejecución exterior por parte de uno o más sujetos definidos: la unción con óleo por parte de los ancianos, el poder de hacer llover menos por parte de Elías. Ambas son oraciones especiales: de hecho, el autor parece conocer una expresión definida para ellas, expresión que hasta ahora no intentamos explicar: la llama en la segunda costura del texto la “oración performática poderosa del justo”. Llegó tal hora. Comenzamos por preguntarnos: ¿Cómo debemos entender esto? ¿Qué tipo de oración es ésta? ¿Qué están haciendo aquí juntos, bien cosidos, la unción con óleo, el perdón en la comunidad y la oración poderosa de Elías?

Para eso, la segunda costura (v. 16b) parece de nuevo indicar una respuesta: “la oración performática poderosa de un justo tiene mucho poder”, reza el v. 16b. Pero, ¿qué es esa *deesis energoumene*, sentido genérico de trabajar, de actuar en Gálatas 5,6 donde se dice que “la fe actúa por el amor”? Su sentido más específico, sentido que arrojará una nueva luz sobre nuestro texto, aparece al revés ya en Mt. 14,2 y en el paralelo Mc. 6,14, en el contexto de la afirmación según la cual los poderes de Juan Bautista estarían obrando en Jesús, después de la muerte de aquél. Una afirmación que —de acuerdo con varios autores— revelaría una creencia popular relativamente difundida en la Palestina de ese tiempo relativa a prácticas de necromancia². En 1Cor. 12,11 es el único Espíritu el que realiza, obra, da energía (casi transliterando *energheo*) a todos los diferentes dones espirituales, como curación, profecías, milagros, lenguas, etc. En Gál. 2,8 es el propio Dios quien trabaja, obra en Pedro: es su energía. La misma idea la encontramos por ejemplo en Fil. 2,13. En Ef. 2,2 el término se refiere a la acción del príncipe del poder del aire, el cual opera en los hijos de la desobediencia. En la misma línea, 2Tes. 2,7: el misterio de la iniquidad ya trabaja, ya actúa. El campo semántico del término *energoumene*, en consecuencia, parece estar unido a una acción, una energía, un poder sobrenatural que actúa visiblemente en un individuo o en más individuos³. Los estudios antropológicos conocen este fenómeno religioso por el nombre de chamanismo.

Mircea Eliade, uno de los mayores estudiosos del fenómeno, en su obra *Le chamanisme* reconoce que: Serían necesarios diversos volúmenes para estudiar convenientemente todos los problemas relativos a la misma idea de “espíritu y de sus posibles relaciones con los humanos⁴.”

Aun así, una distinción básica puede contribuir a aclarar el campo de las dinámicas envueltas en el fenómeno. Dejamos al mismo Eliade tal tarea:

...para entender el chamanismo es preciso situar la posición del chamán en relación con sus espíritus auxiliares. Por medio de un ejemplo será bastante fácil ver lo que distingue a un chamán de un “poseso”: el chamán domina a sus espíritus, en el sentido que él, un ser humano, consigue comunicarse con los muertos, los “demonios” y los espíritus de la naturaleza, sin por eso convertirse en un instrumento de éstos⁵.

Esta es la base antropológica para que podamos comprender el término *energoumene* en toda su riqueza de significados y en toda su fuerza mágica.

Podemos pues considerar la expresión “oración poderosa” como algo ligado a la religión mágica de Israel, un espacio y una tradición religiosa siempre presentes paralelamente o junto al espacio sacramental oficial. Es por eso que en el texto se habla del “mucho poder” de esta oración chamánica, que funciona incorporando el poder de la divinidad y del espíritu de referencia. Y nada mejor que el ejemplo de uno de los grandes chamanes de la tradición de Israel, profeta y curandero: Elías.

La tradición de Mt. 14,2, en la cual Jesús es presentado como poseedor de los poderes de Juan Bautista, una forma clásica de posesión mediúnic del espíritu de un antepasado (desde los tótemes de los indios de América del Norte hasta la incorporación del orixá en las religiones afro-latinas, para no irnos muy lejos), parece mostrar lo difundida que estaba la creencia en los poderes y en sus médiums (los chamanes) en la Palestina del primer siglo. Especialmente en el Norte, donde algunos autores reconocen una tradición mágico-carismática, desde Elías a Eliseo, pasando por Jesús y otros contemporáneos “menores”, hasta figuras de la literatura del judaísmo formativo como Honi, sus nietos, y Hanina ben Dosa⁶. De Honi hablaremos en seguida. Normalmente la acción mágica del chamán, su oración poderosa, es acompañada de un verdadero “trabajo” (otra palabra bien conocida en el mundo de la religión popular hoy) que envuelve incluso el uso de algún material, o por lo menos de algunas partes del cuerpo del propio chamán. Jesús parece usar su saliva y lodo, usa las manos para tocar, pronuncia algunas palabras, manda a sus discípulos ungir con óleo a los enfermos y los endemoniados, etc. Y normalmente la oración muestra alguna señal externa de haber sido acogida: los ciegos ven, los sordos oyen, la lluvia deja de caer, el demonio sale, etc.

La oración de la que nuestro texto está hablando puede ser por consiguiente una modalidad de esta oración poderosa, la cual es realizada por medio de una performance y muestra un suceso tangible. Una oración que realmente “tiene mucho poder”. Como la de Elías. Y como la de los ancianos.

Un poco “pasada de moda” en los últimos siglos, con el florecer de las experiencias pentecostal y carismáticas en este final de milenio, la oración hecha por los ancianos de la comunidad, la oración de los unos por los otros y la unción con el óleo, se han hecho prácticas comunes en muchas comunidades cristianas. Nuestro texto es muchas veces, por varias razones y en forma diferente, un punto de referencia para esas prácticas.

Tenemos con esto una razón más para profundizar nuestro mirar.

Prácticas religiosas como las descritas aquí eran prácticas comunes en el mundo antiguo, lo mismo que en el tiempo y en el espacio en que estaba naciendo aquel que se acordó en llamar cristianismo primitivo.

Necesitamos, sin embargo, abrir la lente de nuestra exégesis para que observemos más allá del suelo estrecho al cual algunos exégetas están cómodamente acostumbrados. En este sentido, gusto siempre de citar una buena “jalada de orejas” de Eduardo Hoornaert a una cierta manera de hacer exégesis:

Los así llamados “estudios bíblicos” no prestan mucha atención a las religiones semitas en sí mismas. Lo que les interesa son las tradiciones religiosas del judaísmo. Paradójicamente, los mismos estudios bíblicos constituyen de esta manera un problema para la interpretación de la historia del cristianismo...

Las religiones del Oriente Medio no son estudiadas en sí ni por sí mismas, sino casi exclusivamente en una perspectiva bíblica. Existe por detrás de esto una jerarquización de origen ideológico: la religión bíblica (o revelada) en el centro, las demás religiones semitas (los paganismos) en la periferia. Es importante que aquí, en nuestro mundo colonizado, percibamos la redundancia de esa postura preconcebida en nuestro modo de relacionarnos con nuestros “paganismos”⁷.

Las palabras de Hoornaert resumen bien aquello que se está delineando siempre más como un punto hermenéutico dentro de los estudios bíblicos, también (o tal vez primeramente) latinoamericanos: rescatar las historias de los otros, de las culturas y de manera más específica de las literaturas próximas a las del mundo bíblico, para aprehender, allá como aquí, una práctica más correcta en relación al pluralismo religioso y cultural (a nuestros paganismos, como dice Hoornaert).

Amplíemos la lente, por tanto. Procuremos entender más las diferentes modalidades de oración poderosa citadas en nuestro texto, dentro del contexto religioso en que éste está ubicado, histórica y geográficamente. Vamos a comenzar con la oración-modelo de Elías.

2. Poder sobre la lluvia

De Honi ha-Meaggel (el trazador de círculos) tratan dos fuentes del judaísmo formativo: la Mixná (Taanit) y una memoria de Flavio Josefo⁸.

La fuerza, la capacidad especial atribuida a Honi es la de hacer llover. Esta capacidad trae directamente a la memoria la figura de Elías y su oración poderosa. El de Honi es el único milagro registrado en la Mixná, el código oficial de la ley rabínica, compuesto en Palestina alrededor del 200 d. C. Nunca habríamos pensado hallar algo semejante allí.

La narración de la Mixná es la siguiente:

A. Ellos tocan (el sofar) siempre que ocurre un desastre en la comunidad, a no ser cuando se trata de mucha lluvia [pues eso podría demostrar que dudaban de la promesa de Dios de no inundar nuevamente la tierra, hecha en Gén. 9,8-17].

B. Una vez pidieron a Honi, el Hacedor-de-círculos: “Reza para que llueva”.

C. El respondió: “Pondré hacia dentro los hornos de la Pascua para que no se derritan”.

D. El rezó, pero no hubo lluvia.

E. Dibujó un círculo y quedó dentro.

F. Y dijo: “Maestro del Universo, tus hijos han venido a mí porque soy como un hijo de la casa delante de ti.

G. Juro por tu gran nombre que no saldré de aquí hasta que tengas piedad de tus hijos”.

H. Comenzó a llover.

I. El dijo: “No pedí eso; pedí lluvias (en una cantidad suficiente) para llenar las cisternas, los fosos y las grutas”.

J. Cayó una lluvia torrencial.

K. El dijo: “No pedí eso; pedí lluvias que son fruto de tu benevolencia, de tu bendición, de tu bondad”.

L. Llovió como él deseaba.

M. Hasta que Israel tuvo que salir de Jerusalén e ir hacia la colina del templo por causa de las aguas.

N. Pidieron a Honi: “Así como rezaste para traer lluvia, reza para que ella pare”.

Ñ. El respondió: “Id y ved si la piedra del Perdido y del Hallado fue arrastrada por la lluvia [¡solo con una inundación así me atrevería a rezar para que la lluvia pare!]”.

O. Simón b. Shetáh le envió [un mensaje].

P. El dijo a Honi: “Mereces ser excomulgado, pero ¿qué puedo hacer contigo? Te comportaste con petulancia delante del Omnipotente, como un hijo se comporta con petulancia delante del padre, quien incluso así le cumple los caprichos”.

Q. Y al respecto, las Escrituras dicen: “Que tu padre y tu madre se alegren, y exulte aquella que te engendró” (Pr. 23,25)⁹.

Honi es el paradigma del rezador poderoso e insistente que fuerza a Dios a hacer lo que quiere: no con violencia, sino como un niño intenta forzar a su padre a satisfacer sus deseos (cf. estrofa P). Forzar a Dios, obligar a Dios, sin embargo, es una de las formas por las cuales se reconoce comúnmente una acción mágica. Y esta oración insistente, poderosa —diríamos— tiene como objeto el mismo de Elías: hacer llover/no hacer llover. Tenemos aquí, entonces, la figura interesante e inédita de un rabino que llamaba de manera extraordinaria a Dios de Padre (Abba)¹⁰, comportándose con él como un hijo petulante, y que hasta fundó una dinastía de rezadores poderosos, la cual llegó hasta el primer siglo de nuestra era con dos nietos suyos, Abba Hilkian y Hanan há-Nehba. Sobre este último, de modo especial, el Talmud de Babilonia narra lo siguiente:

Cuando el mundo precisaba de lluvia, los rabinos ponían algunos niños detrás de ellos. Ellos agarraban el dobladillo de su túnica y pedían: “Padre, Padre [Abba, Abba] danos lluvia”. Entonces imploraba al Santísimo, bendito sea [de la siguiente manera]: “Maestro del Universo, realiza el pedido de aquellos que no saben distinguir entre el Padre [Abba] que da la lluvia y el padre [abba] que no la da”¹¹.

Esta es la segunda y última vez en que Dios es llamado Padre (Abba) en la literatura rabínica. J. D. Crossan, comenta al respecto: “en los dos casos estamos delante de milagrosos que ejercen un control infantil e imperativo sobre el poder divino”¹².

¿Milagrosos?

¡Pues sí!: esta relación filial con Dios es señalada además por diversos autores como una de las características del chamán¹³. La confirmación de esto es que en los textos mágicos helenísticos, el “hijo del Dios vivo” era uno de los títulos más usados y una de las fuerzas mágicas más poderosas¹⁴. En el caso de la literatura canónica sobre Jesús, por ejemplo, la expresión “hijo de Dios” está casi siempre unida a sus milagros.

Pero, volviendo a Honi y sus nietos: ¿qué es lo que estos milagrosos, llamados rabinos, hacen en la literatura rabínica? Tal vez lo mismo que Elías en los últimos versículos de la Carta de Santiago¹⁵. Y quien sabe si lo mismo que los ancianos de nuestro texto, con el óleo en sus manos, a los pies de la cama de un enfermo de la comunidad.

3. Poder de curar con óleo

La unción de los enfermos con óleo era una de las prácticas religiosas más comunes en el antiguo Medio Oriente¹⁶.

El templo de Esculapio, en Epidauro, por ejemplo, fue uno de los centros de curación más importantes del Mediterráneo. El dios que curaba era Esculapio. Desde el tiempo de Homero hasta el reino de Constantino —según Kee—, ésta fue la figura preeminente ligada a la curación en el mundo antiguo¹⁷. El aparece en la tradición al mismo tiempo como agente de curación divina y fundador de la profesión médica. En aquel tiempo no se pensaba mucho en las sutiles (cuanto muchas veces dinámicas) distinciones de hoy.

La curación acontecía a través de un sueño ritual en el cual el dios curaba directamente al enfermo, o indicaba en ensueño los ingredientes para la preparación de óleos/ungüentos caseros. Muchas veces la asesoría de los sacerdotes se hacía necesaria, ya para la interpretación de los sueños, ya para la preparación de los ungüentos y remedios.

Una serie de escritos, que reciben el nombre de Papiros Mágicos Griegos (PMG), constituyen quizá la fuente más importante para el estudio de la religión mágica helenística en general¹⁸.

Los textos, datados entre el segundo y el quinto siglo d. C., bien posteriores por consiguiente a la época en que la Carta de Santiago fue probablemente escrita, son en realidad una colección de fórmulas, rituales y mágicas más antiguas, y constituyen un testimonio extremadamente precioso de la cotidianidad de la religión, en el mismo contexto cultural en que los primeros cristianos se encontraban¹⁹.

El carácter sincrético de los papiros es evidente: en ellos están contenidas tradiciones egipcias, griegas y hasta semíticas y cristianas. Adivinación, encantamientos para conseguir apasionar por uno a una mujer o un hombre, simpatías para ligar y desligar, curaciones y exorcismos son las actividades de las cuales tratan los PMG.

Según Mary E. Mills, es en el tópico de los exorcismos que se notan en los PMG las influencias más marcantes de las tradiciones judaico-cristianas²⁰. Las conexiones en los papiros son explícitas. Es el caso de Moisés, invocado como exorcista:

Yo soy Moisés, tu profeta... Y yo te llamo, el dios terrible e invisible, con un espíritu vacío... Libera a N. N. del espíritu que lo atormenta²¹.

Parece que el dios de los judíos era apreciado de forma especial para expulsar a los demonios. Diversos testimonios de eso se hallan en las inscripciones de vasos arameos²². Es también el caso de invocaciones dirigidas al arcángel Miguel, al dios Sebaoth y hasta de algunos trozos del Padrenuestro²³. A pesar de no ser

éstas necesariamente fórmulas usadas por los judíos y cristianos en los exorcismos, sirven para indicar que, en un mismo contexto de cultura mágica, tradiciones varias dialogaban normalmente entre sí.

Podemos de este modo hallar aquí también una fórmula mágica para curar la jaqueca que contempla la unción con óleo. El texto del papiro es el siguiente:

PMG VII. 199-201 Fórmula para la jaqueca

Pase el óleo en sus manos y pronuncie la fórmula: Zeus sembró una semilla de uva: ella partió la tierra. El no la siembra; ella no va a brotar.

Estamos acostumbrados a pensar en la unción de los enfermos como una acción sacramental²⁴, un ritual institucional cumplido por algunos sacerdotes que fueron habilitados para hacer eso por una investidura especial. Pero de esta forma apartamos a la unción de su uso y sentido más próximos a la vida cotidiana del pueblo, como indican los dos ejemplos anteriores pertenecientes a las experiencias de la religión popular de aquel tiempo.

El pueblo usaba (y usa) óleos y ungüentos, así como el recurso a chamanes y “profetas”, para responder a los sufrimientos diarios, en una actitud religiosa sincrética a partir de sus necesidades básicas (curación, lluvia, etc.). Pese a que esa actitud siempre (hasta hoy) ha sido estigmatizada como pagana, o ignorante, o supersticiosa, etc., es quizá una de las formas más nobles (¿por inmediata y humilde?) de sentimiento religioso. Una religión que echa mano de lo sagrado para la solución de lo cotidiano. Una religión en la que se instaure algo parecido a una democracia divina (según la expresión de Morton Smith²⁵), en que todas las fuerzas, todas las divinidades, trabajan juntas para mejorar, aunque sea mínimamente, la miseria de la vida del pueblo.

La unción con el óleo -es lo que queremos destacar- es primero una práctica de la fe popular semítica y helenística, y después, solo después, un sacramental institucionalizado por la jerarquía de la Iglesia. El error, a veces ingenuo, muchas veces calculado, de remitir etiológicamente a los comienzos los modelos de las instituciones actuales, no nos permite comprender un gesto religioso como el de la unción de los enfermos en toda su polivalencia y riqueza histórica y antropológica.

De acuerdo con Coenen²⁶, el verbo *aleipho*, ungir, tiene un sentido mucho más literal y concreto que su paralelo *chrio*, que es usado más comúnmente en un sentido alegórico. En el Nuevo Testamento la acción de ungir es comprendida como curación del cuerpo, como señal de respeto para con el huésped al igual que para con los muertos, así como práctica de exorcismo de los enfermos. Es el caso, por ejemplo, de Mc. 6,13: “y ellos expulsaban demonios y curaban (*aleipho*) con óleo y muchos enfermos quedaban curados”.

Esta acepción del término ungir, vinculada a una acción mágico-litúrgica de curación por el exorcismo, puede aclarar la dinámica interna de nuestro texto. Señalamos arriba una aparente inversión lógica entre salvar al enfermo con óleo y curar al pecador con el perdón. A partir de la comprensión del verbo *aleipho* queda más evidente la costura que existe por detrás de la aparente inversión: si la unción es una acción de exorcismo, el enfermo de que habla el texto es tal por causa de una forma de posesión demoníaca. En consecuencia, la unción salva en la medida en que cura. Y también vale lo contrario para la curación por el perdón, como veremos en seguida.

Vale notar que Coenen no consigue salir de la perspectiva sacramental mencionada arriba, en relación a esas manifestaciones de la religión mágico-popular de aquel tiempo. El habla, en el caso del exorcismo por el óleo, de un equívoco mágico superado por el v. 15, según el cual es Dios quien alivia el dolor²⁷.

¿Equívoco el uso lúcido y consciente, culturalmente correcto, por parte de los ancianos de un canal, de un ritual mágico muy común?

4. Poder de perdonar

El mismo problema histórico y exegético antes anotado en relación a la unción, podría valer para la confesión pública del pecado y el perdón del v. 16. Lejos de constituir una cuestión estrictamente moral y personal, el pecado era normalmente considerado una cuestión ritual y pública. Y no era necesario estar en un navío hundido -como en el caso de Jonás- para que las personas se interrogaran preocupadas acerca de su reconciliación con Dios. Ya que el pecado alcanzaba de manera mágica a toda la comunidad, la expiación de éste era un hecho de interés general.

Originario de la ciudad griega de Tiana, en la Capadocia, Apolonio de Tiana fue prácticamente contemporáneo de Jesús, falleciendo -según Filostrato- casi centenario, entre el 96 y el 98 d. C., durante el reinado de Nerva. Gran chamán de su tiempo, se formó en las mayores escuelas de chamanismo de la época: India y Egipto. Con sus extraordinarios poderes, Apolonio incluso perdonaba pecados, como en el caso de un asesino de Menfis, en Egipto, quien había vagado suplicante durante siete meses confesando públicamente su pecado, sin haber alcanzado la redención. Apolonio reprobó con dureza la falta de perdón de su comunidad y ...realizó los ritos que Pitágoras y Empédocles prescribían para la purificación de este tipo de ofensas y le dijo que fuese para su casa, pues estaba libre de su culpa²⁸.

Una fórmula especial, por consiguiente, ligada a la tradición pitagórica, para purificar. Un perdón ritual, mágico, mucho antes que moral.

¿Por qué no ver en la confesión mutua de los pecados, lo mismo que en la oración de los unos por los otros, una tradición mucho más antigua, armonizada con la cultura religiosa de aquel tiempo (¿cómo podría ser de otra manera?), unida a una redención del pecado por medio de un tratamiento ritual mágico? ¿Y que tal vez pudiera encerrar una oración especialmente poderosa, quien sabe si mediante unas fórmulas poderosas en la boca de algún justo, a ejemplo de Elías y muchos otros —como vimos?

5. Alas y pies

Y así intentamos abrir la lente para situarnos en la cultura religiosa del tiempo y del espacio en que la Carta de Santiago nació, con el fin de arrojar una nueva luz sobre la oración muy especial de la cual el autor está hablando. Resta ahora preguntarse: ¿qué hace aquí esta perícopa acerca de la oración poderosa? ¿Cuál es su lugar, su función pragmática aquí, muy al final de la Carta de Santiago?

Esta pregunta parece envolver dos temas que están lejos de ser de consenso entre los exégetas que abordaron hasta ahora el texto de Santiago:

- a) el del sentido global, el del mensaje central, de la carta;
- b) el de la comunidad que estaría detrás de ella, en cuanto destinataria

y/o

co-autora de la carta.

La hermenéutica hasta aquí propuesta puede abrir hacia una nueva comprensión de los dos temas arriba relacionados.

La primera parte de la carta no parece dejar muchas dudas sobre cuál pueda ser el tema central de toda la parénesis siguiente: “Mis hermanos, tened por motivo de toda alegría el pasar por varias pruebas” (1,2). Y aún: “bienaventurado el hombre que soporta, con perseverancia, la prueba” (1,12).

Soportar la prueba con alegría, pues a tal resistencia corresponderá un premio final, plenitud de toda deficiencia actual (cf. 1,4). Una visión por tanto extremadamente militante, de resistencia, casi de marcha forzada, rumbo a un desenlace apocalíptico esperado.

De acuerdo con R. W. Wall y U. Lemcio, la eclesiología de las cartas no paulinas es fundamentalmente aquella de una comunidad peregrina, en continua romería sobre esta tierra. Si eso es evidente en Hebreos y 1 Pedro, también en otras cartas, como la de Santiago, la mística futurística (diríamos utópica) crea una dinámica intensa de separación de la comunidad del resto de la sociedad²⁹. Nosotros aquí, los otros allá. Incluso cuando el tema es el de la justicia social y la solidaridad: nosotros pobres y del lado de los pobres, los otros no (cf. 2,5).

La resistencia en las tribulaciones y la separación parecen ser por ende las características de la comunidad, de la iglesia, que está por detrás de la carta. Ambas manteniendo una tensión utópica, apocalíptica, muy fuerte.

No cabe aquí abordar las problemáticas de individuación histórico-geográfica de tal comunidad.

Personalmente mantengo como telón de fondo la hipótesis de una probable fuerte vinculación de tal comunidad a grupos judaico-cristianos (si esta expresión puede servir para alguna cosa) bastante primitivos. Tampoco es el caso aquí intentar enumerar las múltiples pruebas a las cuales la comunidad, o las comunidades, estaban sujetas.

Lo que nos interesa, para los fines de nuestro artículo, es intentar responder a la pregunta arriba planteada: en un contexto de un llamado a la resistencia y a la perseverancia en la militancia sectaria de la carta, ¿qué hace una perícopa como 5,13-18? ¿Cómo conciliar en un único discurso la alegría en los sufrimientos y la curación con óleo? ¿La bienaventuranza de los perseverantes y la “oración poderosa” de Elías?

La vida se encarga, muchas veces, de conciliar actitudes y caracteres aparentemente opuestos.

La alegría en las pruebas en cuanto actitud de gran utopía, de profunda esperanza apocalíptica, cual todavía hoy la encontramos en muchos movimientos populares de lucha (entre ellos quiero recordar con afecto el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas o el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil), no choca en absoluto con una actitud de oración que no teme pedir para ya no el fin de todos los dolores, pero sí un poco de paz y de alivio de los sufrimientos cotidianos.

La esperanza del pueblo tiene alas apocalípticas y pies teúrgicos. Esto es: se construye tanto en la fe utópica, muchas veces llamada ingenua, cuanto en la fe que busca respuesta en lo cotidiano, casi siempre considerada creencia supersticiosa. Una no excluye a la otra, como no sea en los libros de teología. El pueblo siempre precisó de las dos para resistir. Quien conoce la resistencia sabe de eso.

La resistencia en las pruebas no excluye la práctica de la magia, la curación, la oración poderosa, pues ellas mismas son formas de resistencia, en lo cotidiano, a la desesperanza y la alienación de una esperanza sin pies, sin estómago, sin sexo, etc. Y si la práctica mágica y la oración poderosa de la religión popular son a veces consideradas, con mucha prisa, alienación, ¿cómo no considerar alienada una apocalíptica que se

olvida de lo cotidiano y de su necesidad de pequeñas esperanzas y momentáneos alivios?

La alegría en los sufrimientos como precio para recibir la plenitud escatológica no impide la curación de los enfermos, por ejemplo. Lo cotidiano no excluye la eternidad: corre con ella. El verbo *aleipho*, ungir, tiene un doble sentido en el Nuevo Testamento: un sentido ritual-apocalíptico, como en Lucas 7,38, cuando la mujer unge los pies de Jesús en un gesto profético inolvidable, y un sentido mágico-terapéutico, como en el caso de los exorcismos y de la curación de los enfermos. La esperanza tiene alas y pies: los dos sentidos de la unción no se excluyen, sino que enriquecen simbólicamente la práctica religiosa. Alas y pies, profecía y magia, futuro y presente. No es necesario escoger entre los dos.

En la comunidad de Santiago existía un espacio para una firme esperanza apocalíptica, pero al mismo tiempo un espacio para que los ancianos y los justos pudieran curar con poder a los enfermos y para que la comunidad celebrara (ritualmente) el perdón de los pecados, ya, ahora. Ambos, los profetas apocalípticos y los rezadores poderosos, parecen tener lugar en ella.

Conclusión

Permítanme aquí algunas consideraciones a título de conclusión, como si la Carta de Santiago pudiese todavía hoy despuntar caminos y reconocer rastros.

¡Cuántas comunidades y movimientos con muchas alas y pocos pies! Cuánta predicación sobre la necesidad de la resistencia, cuántas canciones sobre “aquel día que vendrá” y cuánta utopía. Tanta esperanza, buena, justa, necesaria. Sin embargo, al mismo tiempo, cuánta ceguera hacia las necesidades de lo cotidiano, los anhelos pequeños, los dioses menores, las pequeñas esperanzas engullidas en nombre de las grandes utopías. Un día las cosas van a cambiar, un día la salvación vendrá, pero... ¿y hoy? Precisamos también de pequeñas salvaciones, de divinos aperitivos, ahora, para ya. Aunque sea únicamente para continuar creyendo, para no desanimarse.

Así veo, de un lado, comunidades y colectivos vacíos; de otro lado, gimnasios de deportes llenos de alabanzas y calor divino, de esperanza suspendida en las manos poderosas de un rezador. Pues mañana tiene las cuentas que pagar, y la escuela de los niños, y el desempleo... y “aquel día” no llega luego... si Dios quisiera va a llegar, pero... ¿y hasta entonces? Hasta entonces...

¿Alguien entre vosotros está mal?... ¿Alguien entre vosotros está enfermo? Llame a los ancianos de la iglesia para que oren sobre él ungiéndolo con óleo en nombre del Señor... Orad los unos por los otros para ser curados. La oración poderosa de un justo tiene mucho poder.

Y que siempre tengamos con nosotros a un Elías para que Dios mande la lluvia en la hora precisa... “y danos hoy el pan de cada día”.

Gabriel Cornelli
Rua João Antônio Ruggia, 323
13416-647 Piracicaba — SP
Brasil
Correo electrónico: gabriel@imagenet.com.br

1 Cf. Vouga, François. A carta de Tiago. São Paulo, Ed. Loyola, pág. 157.

2 Cf. Cornelli, Gabriel. “E um demônio!”: o Jesus histórico e a religião popular. São Bernardo do Campo, 1998, pág. 148.

3 Tiene muy poco que ver con la traducción más común de oración activa en la mayoría de las ediciones. En verdad, la misma traducción “poderosa” no consigue dar cuenta en su totalidad del sentido del término *ostraka*, puesto que la oración propiamente no es “fuerte” en cuanto el buen suceso en sus resultados, sino en cuanto acción realizada por un poder sobrenatural.

4 Eliade, M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, Payot, 1951, pág. 21.

- 5 Idem.
- 6 Cf. Vermes, Geza. *Jesus, o judeu*. São Paulo, Ed. Loyola, 1990, pág. 84.
- 7 Hoornaert, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994, pág. 31.
- 8 Cf. *Antigüidades Judaicas* 14.22-24.
- 9 *Mixná, Taanit*, 3.8.
- 10 Cf. *Talmude de Babilônia, Taanit* 23a.
- 11 Cf. *Talmude de Babilônia, Taanit* 23b.
- 12 Crossan, J. D. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro, Imago, 1994, pág. 183
- 13 Cf. Smith, Morton. *Jesus, the Magician*. San Francisco (EE. UU.), Harper & Row, 1978, págs. 100s.151; Luck, Georg, *Arcana Mundi*. Milano, Mondadori, pág. 47.
- 14 Cf. también el texto de Mt 26,63.
- 15 De esta forma, no nos sorprende el hecho de que F. Vouga considere “curiosa” la inserción en nuestro texto de la figura de Elías. Cf. op. cit., pág. 155. Elías no parece tener nada que ver con el texto de Santiago, a menos que se entienda la relevancia de las prácticas chamánicas para la comprensión de la visión religiosa subyacente a él.
- 16 Cf. el interesante trabajo de De Boer, Sjaak. *The Sacrament of the anointing of the sick in the Latin American Context of suffering caused by Poverty*. Leuven, Katholieke Univeresiteit, 1994.
- 17 Kee, H. C. cf. *Miracle in the Early....*, citado por Kee, Howard C. *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven & London, Yale University Press, 1983, pág. 78.
- 18 Cf. Segal, A. F. *Studies in Gnosticism & Hellenistic Religions*. Leiden, Van der Brook, 1978, pág. 349.
- 19 Tales papiros han llegado hasta nosotros gracias a la costumbre egipcia de enterrar al mago fallecido con sus libros de magia para que pudiera ejercer su profesión también en ultratumba. Cf. G. Luck, op. cit., pág. xxiv. Además de los papiros, tales fórmulas podían ser gravadas en tiestos (o-strakaostraka) de potes quebrados. Los o-straka ostraka mágicos son de uso más popular e inmediato, a diferencia de los papiros, cf. G. Luck, op. cit., pág. 25.
- 20 Cf. Mills, Mary E. *Human Agents of Cosmic Power in Helenistic Judaism and the Sinoptic tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, págs. 28.139. Para un estudio específico sobre el tema, cf. Smith, M. “Jewish Elements in the Magical Papyri”, en *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. II, págs. 242-256.
- 21 PMG 5.96-172. Apud Mary E. Mills, op. cit., pág. 139. Cf. también G. Luck, op. cit., pág. 40.
- 22 Cf. Mary E. Mills, op. cit., pág. 29. Véase más sobre los vasos en la parte reservada a Salomón.
- 23 PMG 83.1-20.
- 24 François Vouga, op. cit., pág. 160.
- 25 Morton Smith, *How magic was changed...*, op. cit., pág. 210. Esta expresión, aparentemente superficial, revela en verdad una profunda comprensión de la religión mágica popular, que se sirve de las divinidades y no se deja usar por ellas, evitando de este modo que la religión se convierta en un agente de opresión más.
- 26 Cf. Coenen, L. et al. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna, EDB, 1976.
- 27 Cf. Idem.
- 28 Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana*, 6,5. London, Harvard Univ. Press (Loeb Classical Library), 1989 (trad. F. C. Conybeare).
- 29 Cf. Wall, Robert W.-Lemcio, Eugene E. *The New Testament as Canon: a reader in Canonical Criticism*. Sheffield, JSOT Press, 1992, pág. 202.