

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

LOS POBRES Y EL REINO [THE POOR AND THE KINGDOM]

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	Lima Vasconcellos, Pedro
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 04:18:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189562

LOS POBRES Y EL REINO

Santiago y la re-creación de sentencias de Jesús

Pedro Lima Vasconcellos

Resumen

El presente artículo se aproxima a la carta de Santiago viendo en ella un ejercicio de recuperación y recreación de las palabras de Jesús. En eso reside una de las peculiaridades de este escrito dentro del Nuevo Testamento, pero que le coloca en el centro de una vertiente fundamental de los inicios del cristianismo, a saber, la tradición que vincula a Jesús por la conservación y transmisión de sus enseñanzas. El autor propone la verificación en el caso de la conexión entre los pobres y el Reino, tema central en la predicación de Jesús de Nazareth.

Abstract

The present article approaches the letter of James by seeing in it an exercise in the recuperation and re-creation of Jesus' words. In this resides one of the peculiarities of this book within the New Testament, but which places it at the heart of a fundamental factor in the beginnings of Christianity, namely, the tradition which is connected to Jesus through the conservation and transmission of his teachings. The author proposes to verify this in the case of the connection between the indigent and the Kingdom, which is central in the preaching of Jesus of Nazareth.

La palabra es una realidad en movimiento. La oralidad y la escritura son dos versiones de esta trivial y al mismo tiempo enigmática forma del lenguaje humano y de los grupos. ¿La vitalidad de la palabra podrá ser reconocida, más allá de aquella comunicación más cotidiana, también en aquellas palabras revestidas de autoridad y de la solemne fuerza proveniente del lugar donde vinieran? Y delante de textos sagrados, en tesis portadores de una autoridad sobrenatural y, por eso, sujetos a ser abordados de manera petrificada e inflexible, doctrinaria y dogmática, ¿cómo será el comportamiento habitual?

Con estas cuestiones me aproximo al texto de la carta de Santiago, sorprendente por varios aspectos, lo que ciertamente se puede percibir con la lectura de los diversos artículos que componen este número de RIBLA. En esta pequeña comunicación me gustaría apuntar hacia dos aspectos entrelazados y que hacen de Santiago un texto del todo particular dentro del Nuevo Testamento. En primer lugar, llamo la atención hacia el hecho de que él es un texto "no querigmático", no encuadrado en aquello que los estudiosos insisten en proponer como el anuncio original cristiano, a saber, la muerte y la resurrección de Jesús. En segundo lugar, destaco algunas aproximaciones entre Santiago y una vertiente "sapiencial" del cristianismo naciente, que tiene en el evangelio según Mateo y en alguna de sus fuentes una expresión significativa. Y, finalmente, busco mostrar cómo Santiago se apropia de manera creativa de una de las más radicales palabras de Jesús, aunque no mencionándolo de modo explícito, como lo hacen los evangelios. Sin embargo no será difícil percibirlo...

1. Santiago y la pluralidad cristiana originaria

Ya hace mucho tiempo se notó aquello que alguien llamó el carácter no-cristiano de la carta de Santiago. En opinión de Martín Lutero, la carta de Santiago "no posee cualidades evangélicas". A final de cuentas, si prescindimos de las menciones a Jesucristo en 1,1 y 2,1, absolutamente dispensables para la fluidez de las respectivas frases, no tenemos ningún otro elemento que apunte hacia un necesario origen del texto en el seno de la trayectoria de comunidades seguidoras de Jesús. Aún en palabras de Lutero, "en su larga doctrina sobre el sufrimiento, ni siquiera una vez menciona la Resurrección, el Espíritu de Cristo"¹. Tampoco hay ninguna alusión a su vida y muerte. Hubo, debido a eso, quien pensara en Santiago como un escrito judío cristianizado de forma superficial².

No obstante, ¿será necesario pensar como texto cristiano solo aquel que estableciera un vínculo explícito con la trayectoria de Jesús, en particular con su muerte y resurrección? ¿El modelo paulino será el único válido? Además, no es únicamente en eso que Santiago no está de acuerdo con Pablo... El es una invitación a romper con la concepción de un cristianismo originario monolítico, articulado a partir de un pretendido querigma único que estaría expresado, por ejemplo, en 1 Cor. 15,3-5.

La carta de Santiago es, en consecuencia, testimonio elocuente de que no hubo, a diferencia de lo que pretenden John P. Meier y tantos otros, "un mensaje evangélico común [en la predicación cristiana primitiva] con el cual todos concordaban"³. Por otro lado, Santiago es un texto que muestra cómo el cristianismo naciente tiene arraigadas fuertes raíces en la sinagoga (¡véase el nada sorprendente nombre dado a la reunión de la comunidad en 2,2!). Con certeza, la carta respira profundamente textos y tradiciones provenientes del judaísmo.

2. Las palabras del Maestro resuenan y se rehacen

Por tanto, Santiago se debe aproximar a aquello que se convino en llamar judeo-cristianismo. Pero este nombre es todavía muy vago. A final de cuentas, no hay en el escrito ninguna indicación de que él se preocupe, por ejemplo, por las prescripciones rituales que le acarrearán tantos adversarios a Pablo. ¿Dónde encuadrarlo, entonces? Su contenido hace a Helmut Kösler situar a Santiago, con razón, dentro de lo que él llama "la tradición del mensaje de Jesús". Santiago es fruto de la acción profética de un judeo-cristianismo receptor creativo de dichos de Jesús. No obstante, a diferencia de escritos como el "evangelio de los dichos" (Q) en su versión final, que los interpreta en una perspectiva escatológico-apocalíptica, o del evangelio según Tomás y del Diálogo del Salvador, que presentan a Jesús como maestro de sabiduría, la carta de Santiago interpreta el mensaje de Jesús teniendo a la vista "la conducta personal y la organización de la comunidad". En este sentido estaría en la misma línea de la Didajé, e incluso de Mateo 184.

Como el horizonte de Santiago es al mismo tiempo sapiencial y ético, no existe la preocupación de hacer una reinterpretación cristológica de los dichos de Jesús que recoge. Esto exactamente sorprendió a Lutero y tantos otros. Sin embargo, en este aspecto Santiago se aproxima a Q en su primera versión y al evangelio según Tomás. Lo significativo es notar que los dichos son asumidos y reelaborados con mucha libertad en perspectivas bastante nuevas, son recreados teniendo en vista nuevas circunstancias y desafíos. Esto se nota con facilidad. La lectura de Santiago trae de inmediato a la memoria textos de la tradición evangélica, en especial dichos de Jesús leídos en "Q". Paralelos han sido notados, también, con el evangelio según Mateo. No vamos a reproducir aquí las listas con tales paralelos⁵, pero no es difícil encontrar resonancias, por ejemplo, de contenidos del sermón del monte al leer la carta de Santiago. Es el contenido de las enseñanzas de Jesús, no relatos de sus milagros o de controversias, lo que es asumido. El horizonte es común: se trata de observar la Ley, y la tradición proveniente de Jesús no es incompatible con ese ideal.

Hay que insistir, con todo, en que tales dichos de Jesús van adquiriendo las formas convenientes a los contextos en que son ahora insertados. Por otra parte, no podría ser diferente. Este proceso lo hallamos ya en los evangelios. Por ejemplo, al hablar de las parábolas, Joachim Jeremias dice que "antes de haber sido fijadas por escrito, ellas 'vivieron' en la Iglesia de los orígenes"⁶. Con eso, él se quiere referir exactamente al proceso multifacético de relecturas que las parábolas sufrieron en el seno de las comunidades y grupos seguidores de Jesús. Pero en Santiago vamos a encontrar un elemento nuevo: si es verdad que hay palabras de Jesús recogidas y recreadas, ¡ellas no son atribuidas más a él! Las palabras de Jesús son asumidas y adaptadas de manera soberana y tienen nueva autoría, entran en una nueva dinámica. Las palabras de Jesús ganan vida, nuevos sujetos las anuncian y se responsabilizan por ellas. Ellas son ahora de la comunidad. Verifiquemos en un ejemplo cómo se dio ese proceso creativo que desembocó en afirmaciones encontradas en la carta de Santiago.

3. Los pobres y el Reino en la tradición de los dichos de Jesús

No vamos a tratar de la problemática en el conjunto de la carta⁷. Aquí nos interesará la perícopa de 2,1-13, dedicada a la cuestión dentro de la comunidad, donde, a una cierta altura, hallamos la siguiente formulación: Escuchad, hermanos míos amados: ¿Acaso no ha escogido Dios a los miserables según el mundo para ser ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? (2,5).

John D. Crossan presenta nuestro texto como un testimonio independiente de la transmisión de la bienaventuranza dirigida a los pobres, la cual leemos en Mt. 5,3 y Lc. 6,20, e incluso en Tomás 548. En cada uno de esos textos aparece la muy poco obvia conexión entre miserables y Reino (de Dios). Sin embargo, es evidente que en cada una de estas versiones la bienaventuranza asumió características peculiares y en Santiago dejó de ser, al menos formalmente, bienaventuranza.

El texto de "Q", subyacente a las versiones de Mateo y Lucas, ciertamente concordaba con este último, excepto en el hecho de que debería estar formulado en tercera persona, como leemos en Mateo. Leeríamos entonces: "Felices los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios". Ahí estaba la afirmación categórica de una comunidad de Galilea, confrontando los valores establecidos, los criterios de felicidad, y afirmando esperanzas y certezas inusitadas. Por la vinculación de esta bienaventuranza con otras dos (la de los afligidos y la de los hambrientos), y por la presentación de ellas como la página inicial de las sentencias del Maestro, el "evangelio radical de Galilea" (la expresión es de Jorge Pixley) indica un eje para orientar su lectura: el escándalo mayor afirmado y experimentado por esta comunidad es el de que el Reino de Dios es de los pobres, o mejor, de los miserables. En la boca de Jesús esta bienaventuranza dirigida a los miserables habría denotado el sentido de toda su predicación⁹. En el seno de la comunidad de "Q" ella ganó vida nueva y avanzó en el camino. Lo que otrora fuera afirmado por el sabio Jesús, se hacía historia en su experiencia de pobres, afligidos y hambrientos que descubrían nuevos caminos, horizontes y valores.

Pero la historia prosigue y las trayectorias de las comunidades se diversifican. El evangelio "Q" caló hondo en la vida de grupos distintos, todavía más abierto por aquellas atrevidas bienaventuranzas que afirmaban la felicidad de quien tenía el abandono y el desprecio por compañías inseparables. Y viajó, circuló por muchas otras comunidades, hasta ser releído y reescrito en las comunidades en que surgieron los evangelios según Mateo y Lucas. Vamos a encontrar allí algunas reorientaciones significativas. Menor en Lucas (véase Lc. 6,20-23), que convierte las tres bienaventuranzas, ya seguidas de una cuarta sobre la persecución, en un texto altamente polémico en la medida en que inserta, de manera paralela a cada una de las bienaventuranzas, un "ay" (a los ricos, hartos, que ríen y adulados; véase 6,24-26). Y, en coherencia con la perspectiva general de su obra, hace del texto, más que las otras versiones, una convocación a la superación de tales situaciones degradantes (nótese el "ahora" en 6,21.25).

Ya para Mateo, esta bienaventuranza de los miserables tiene una inflexión del todo particular. Ella abre una serie mayor de nueve bienaventuranzas. Y los miserables reciben una "calificación" intrigante. Libros y más libros han sido escritos para explicar en qué consisten los tales "miserables en el Espíritu" (Mt. 5,3). No es el momento aquí de retomar la discusión. De cualquier modo, y diciéndolo de forma resumida, Mateo está pensando en los miserables que constituyen su comunidad y tienen el desafío de construir entre sí nuevas relaciones de justicia que van más allá de aquello que prevén los escribas y fariseos. Muy poco tiene el texto que decir acerca de los "pobres de corazón" o semejantes, como las Biblias terminan por traducir y que, en rigor, son de una oscuridad a toda prueba.

4. Los pobres y la herencia del Reino, según Santiago

Hasta aquí la palabra de Jesús haciendo historia. Cuando llegamos a Santiago, lo que en fin interesa aquí, también vamos a notar una perspectiva bastante propia. Si hasta ahora lo que teníamos eran formulaciones en bienaventuranzas, cada cual con su lógica y relativa autonomía, ahora los pobres y el Reino aparecen en otro contexto. No se trata de una proclamación, sino, muy al gusto de Santiago, de un cuestionamiento de prácticas concretas. Tenemos una perícopa en St. 2,1-13, que problematiza la cuestión de las relaciones entre los pobres y ricos dentro de la comunidad y la manera de tratar a los unos y otros. St. 2,5 se inserta en el contexto de una perícopa argumentativa¹⁰ e inicia un segundo momento, cumpliendo ahí la función de contraponer una práctica, conocida y realizada, a otra, que sería deseable. El problema es que la comunidad hace acepción de personas, lo que es intolerable para quien tiene fe en Jesucristo, dice el versículo inicial. Y, muy de acuerdo con el estilo práctico de la carta, Santiago trata de ejemplificar acerca de una situación muy habitual: ¡un rico y un miserable son recibidos de diferente manera en la reunión de la comunidad (vv. 2-3)! El v. 4 presenta la primera conclusión, en forma de pregunta, denunciando la diferencia de trato como algo inaceptable.

Pero ahora la argumentación se dirige hacia otro punto. Nótese que el texto retoma el vocativo del inicio de la perícopa y convoca a los hermanos a escuchar. Prepara la censura de los vv. 6-7 recurriendo a Dios y a su obrar. Y es ahí que la memoria de la palabra de Jesús es recuperada, releída y reescrita. No es más una bienaventuranza, sino una pregunta que contrapone la elección de Dios y la acción de aquellos que en el ejemplo dado anteriormente discriminan a los miserables. El contraste queda retóricamente aún más evidenciado y agudizado con lo que viene en seguida, en el v. 6a: al contrario de lo que Dios hace, "¡vosotros deshonráis al miserable!". Y en los vv. 6b-7 se muestra la tontería que los miembros de la comunidad cometen al adular a los ricos: son éstos los que oprimen a aquéllos, los arrastran a los tribunales y los hostilizan inclusive por causa de la fe.

En vez de una bienaventuranza, el v. 5 es una pregunta iniciada por una negación, lo que obviamente indica la expectativa de la concordancia de los oyentes/lectores. El texto habla de una escogencia de Dios, la cual recae sobre los miserables según el mundo. Las dificultades de orden textual y para traducir la expresión más común en los manuscritos no impiden tener claridad en cuanto a quién es el objeto de esta elección.

"Miserables según el mundo" o "a los ojos del mundo" no pueden ser otros que aquellas personas privadas al extremo de lo esencial, ejemplificadas en aquel andrajoso inmundo de los vv. 2-3, los destinatarios de las bienaventuranzas como vimos arriba¹¹. El énfasis de este versículo se realza todavía por el hecho de que la perícopa pretende argumentar contra la acepción de personas que la comunidad hace, apelando, para eso, a la acepción de personas que Dios hace en su elección de los miserables.

Quizá más incisivo que afirmar la bienaventuranza de los miserables sea asegurar que Dios los "escogió".

Este verbo tiene una larga historia en las Escrituras, y en el Nuevo Testamento prácticamente solo es utilizado en el sentido de la elección divina, siempre sorprendente. No es el caso de rehacer aquí tal historia, sin embargo no se puede seguir adelante sin mencionar 1 Cor. 1,27-28, donde Pablo habla de la escogencia divina de los ignorantes, débiles y despreciables para confundir a los sabios, fuertes y valerosos, respectivamente. El escogimiento inusitado de Dios provoca una inversión en la suerte de los grupos humanos. Santiago conoce estas inversiones, provenientes de la Escritura, y ya las utiliza en 1,9-11. No obstante, en nuestro texto, que es el único en el que Santiago usa este verbo de carga tan significativa, la inversión tiene otra dirección. Se trata de una inversión de elecciones. El verbo establece el contraste con la

acción descrita en los versículos anteriores: la acepción de personas que humilla todavía más a los miserables va en contramano de la escogencia de Dios. Una escogencia que, como fue dicho, ¡indica una acepción de personas por parte de Dios! Pero la comunidad, en vez de reproducir las elecciones de Dios, hace suyas las elecciones de la sociedad que la rodea.

El resto del versículo aclara las finalidades para las cuales Dios escogió a los miserables: “para ser ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman”. Clasificados y tratados desde su lugar de miserables, en verdad son ricos y herederos. Hay varias posibilidades de entender la expresión “ricos en la fe”, no vamos a discutir las aquí¹². Destaquemos apenas que la perícopa en que este versículo se sitúa será seguida del célebre texto que habla de la fe y su relación con las obras, y éstas son principalmente las de la solidaridad dentro de la comunidad (véanse vv. 15-16). ¿“Ricos en la fe” significará que estos miserables son capaces de vivir la solidaridad efectiva en medio de tantas adversidades?

“Herederos del Reino”: esta expresión, después de lo que leímos, nos recuerda las bienaventuranzas iniciales de Mateo. En ella se hace efectiva, por fin, la conexión entre los miserables y el Reino que veíamos en las bienaventuranzas y que constituye el corazón fundamental de la tradición proveniente de Jesús. El término “heredero” tiene una connotación claramente socio-económica. Su uso hace recordar la tradición de las tribus, donde las tierras eran asumidas por las generaciones subsiguientes¹³. El escogimiento inusitado de Dios torna a los miserables “herederos del Reino”. Este, por su parte, es prometido a los que le aman. Tal promesa inserta el dicho en una perspectiva escatológica, que ya encontrábamos en St. 1,12. Pero nos engañaríamos si juzgáramos que la preocupación del texto sea la perspectiva de una realidad promisoría para los miserables en un futuro distante. Lo escatológico es invocado aquí, de modo explícito, para la crítica de las opciones presentes y de las acciones habituales del mundo actual. Es lo que muestran con claridad los vv. 6-7.

Los vv. 8-13 continúan la perícopa, ahora argumentando a partir de textos extraídos de las Escrituras. Nótese, por ejemplo, el retomar de la cuestión de la acepción de personas en el v. 9. Para nuestros propósitos eso es suficiente. Habrá sido posible percibir, si se tienen en cuenta los propósitos muy inmediatos y claros de la perícopa, el sentido de la apropiación de una palabra de Jesús y su inserción creativa en este contexto. No se trata de hacer una proclamación de corte sapiencial, como habrá sido el tenor original de la palabra de Jesús y como fue conservada, en diferentes formas, en “Q”, Tomás, Lucas y Mateo. La necesidad de la argumentación y de la contraposición de acciones recreó la palabra, la revivificó. Y ella ganó nueva mordacidad, capacidad una vez más de provocar y desafiar...

Conclusión: cuando las palabras de la comunidad prolongan las de Jesús

La carta de Santiago es, en el Nuevo Testamento, el único texto, en su conjunto, que no trata de construir explícitamente elaboraciones respecto a Jesús, como sí hacen Pablo, a partir del evento de la crucifixión, y los evangelios, a partir de las memorias del propio Jesús. Si ella, en este sentido, está sola en el Nuevo Testamento, tiene con todo la compañía de innumerables textos que emergieron en el seno del cristianismo primitivo, aunque también por eso no hayan sido acogidos en el canon. Santiago, junto con ellos, preserva una intuición fundamental de una corriente originaria del cristianismo, olvidada por siglos y recuperada solamente hace poco tiempo: la de que el tema de la predicación y acción de Jesús de Nazaret “no fue él mismo ni la Iglesia, sino el Reino de Dios”¹⁴. Y, en cuanto a éste, los pobres están como presencia incómoda. Motivan la recuperación y la re-creación de las memorias de Jesús en nuevos momentos y realidades. No cuesta recordar eso en un contexto como el nuestro, en el que la teología y la lectura de la Biblia son desafiadas insistentemente, continua y conscientemente a estar situadas. Y esto a pesar de tantos vientos en contra que niegan la reflexión que brota de la vida cotidiana, de los dramas y sueños de las mayorías de nuestro continente, la autoridad y la pertinencia de estas hablas, ellas sí, “teológicas”. Santiago y su re-creación libre y responsable de palabras de Jesús, que apuntan hacia la solidaridad siempre nueva con los pobres y miserables, pueden ser un buen aliento y alerta oportuna...

Pedro Lima Vasconcellos
Rua das Acácias 115
Jardim Paraíso
13.273-390 Valinhos — SP
Brasil

- 1 Las citas de Lutero fueron tomadas de Leonhardt Goppelt. *Teologia do Novo Testamento*. São Leopoldo-Petrópolis, Editora Sinodal-Editora Vozes, 1982, vol. 2, pág. 461.
- 2 Véase Werner G. Kümmel. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982, págs. 531-534.
- 3 John P. Meier. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993 (2a. ed.), pág. 122.
- 4 Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pág. 670.
- 5 Véase a este propósito Elsa Tamez. *A carta de Tiago: numa leitura latino-americana*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985, pág. 27 (original castellano: Santiago: lectura latinoamericana de la epístola. San José, DEI, 1985); François Vouga. *A carta de Tiago*. São Paulo, Edições Loyola, 1996, pág. 30.
- 6 As parábolas de Jesus. São Paulo, Edições Paulinas, 1980 (3a. ed.), pág. 17.
- 7 Paulo Augusto de Souza Nogueira. "O grito do salário. Conflito no mundo do trabalho em Tiago 4,13—5,6", en *Estudos Bíblicos (Petrópolis)* No. 44 (1994), págs. 77-86.
- 8 John D. Crossan. *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994, pág. 307.
- 9 Es así, aislada de otras bienaventuranzas, que ella aparece en el evangelio según Tomás. Agréguese una aclaración importante que hallamos en la obra arriba citada de Crossan en cuanto al sentido de los términos griegos relativos a la pobreza, distinguiendo ésta de la mendicidad y de la miseria (págs. 307-310). Para Santiago, véase Elsa Tamez, op. cit., págs. 35s. El término griego usado tanto en los evangelios como en Santiago es el que apunta hacia la miseria, la indigencia.
- 10 Utilizo aquí "argumentación" en su sentido más general, sin entrar en los pormenores y distinciones que hace, por ejemplo, Klaus Berger (*As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo, Edições Loyola, 1998, págs. 88-105).
- 11 Elsa Tamez alerta sobre la "espiritualización" que el término "pobre" recibió de parte de la exégesis llamada más "crítica" (op. cit., págs. 58s.).
- 12 Para una visión rápida, ver François Vouga, op. cit., pág. 82.
- 13 Para un estudio del uso de este término y correlatos en la parábola de los viñadores, véase Pedro Lima Vasconcellos. *Uma parábola rebelde: textos e contextos na história da parábola dos vinhateiros*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994, págs. 125-128.
- 14 Leonardo Boff. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis, Editora Vozes, 1983 (9a. ed.), pág. 76.