

Globethics Repository

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

La conversión del bolsillo [Conversion of pocket]

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	Kruger, René
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-01 16:28:44
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189610

LA CONVERSIÓN DEL BOLSILLO

La isotopía económica en el evangelio de Lucas

René Krüger

Resumen

En el evangelio de Lucas, la isotopía económica se despliega en tres complejos temáticos: el abismo entre pobres y ricos; la solidaridad de Jesús con los pobres, y como anverso, el juicio sobre los ricos egoístas; y la ética del compartir. Lejos de filosofar sobre estos campos, el discurso lucano enfrenta a sujetos pobres y ricos, y presenta una ética puesta en acción. En el núcleo de la estructura profunda se encuentra una inversión económica, que pasa de la destrucción de la seguridad basada en la riqueza a la bienaventuranza de los pobres. Correlativamente surge un modelo de compromiso de los que tienen más con los que no tienen nada. La originalidad de este proyecto consiste en la combinación de la conjunción de Jesús con los pobres, el juicio radical sobre los ricos egoístas, y la propuesta de una conversión económica. La primera sola sería un idilio; el juicio aislado, una protesta legítima, pero ineficaz; la tercera por separado, un planteamiento sin fundamento. Las dos primeras juntas ya forman un anuncio de inversión, como en el ebionismo. Pero recién la tríada completa posibilita el paso del anuncio evangélico y del juicio a la praxis del amor que comparte. La pobreza es desenmascarada como situación escandalosa. No es el destino de los piadosos, ni virtud ideal. El Reino de Dios, iniciado por Jesús, implica el ejercicio de la voluntad de Dios en todos los órdenes; por consiguiente, también en el económico. Esto significa el establecimiento de relaciones sociales y económicas justas. La propuesta praxeológica lucana exige una puesta en práctica concreta y paradigmática en el seno de la comunidad cristiana.

He aquí una auténtica alternativa a los modelos de poder y preferencias de una sociedad que busca éxito, afirmación y salvación a través de los poderes político, militar, económico y religioso establecidos; y que por ello forzosamente margina a los pobres e impotentes.

Radicalidad en el presente, esperanza en la acción final de Dios: esta tensión dinámica no permite acusar a Lucas de activismo antropocéntrico, pero tampoco de escatologismo irresponsable, que cierra sus ojos ante el dolor del prójimo.

Abstract

In the Gospel of Luke, the economic isotopy embraces three complex themes: the abyss between the poor and the rich; the solidarity of Jesus with the poor; and, on the other hand, the judgement on all the selfish rich, and the ethics of sharing. Far from philosophizing on these areas, the Lukan text confronts poor and rich characters and it conveys an ethics put into action. In the nucleus of the profound structure, we find an economic inversion that moves from the destruction of wealth-based security, to the beatitudes for the poor. At the same time, the text offers a model of the solidarity of those, who have a lot with those who have nothing.

The originality of this project lies in the combination of three items: the conjunction of Jesus with the poor, the radical judgement on the rich, and the proposal of an economic transformation. The first one alone would only be an idyll; the isolated judgement, a legitimate but ineffective protest; the third one by itself, a project without any basis. The first and the second together announce an inversion, as in Ebionism. But only the complete triad allows moving from the gospel message and the judgement to the praxis of a generous love.

Poverty is exposed as a scandalous situation. It is not the fate of the merciful ones, nor is it an ideal virtue. The Kingdom of God, begun by Jesus, implies the exercise of God's will in every area; hence, also in the economic one. This means the establishment of fair social and economic relationships. Luke's praxeological project demands a concrete and paradigmatic practice within the Christian community.

This is an authentic alternative to the models of power and the predisposition of a society that strives for success, affirmation, and salvation through the political, military, and religious establishment, which consequently excludes the poor and the powerless.

Radical practice in the present time, hope in the final action of God: this dynamic tension does not allow us to accuse Luke of an anthropocentric activism, and neither of an irresponsible eschatologism that closes its eyes in front of the neighbor's pain.

El sentir común de muchas sociedades nominalmente cristianas o de trasfondo cristiano suele ubicar los conceptos de *arrepentimiento* y *conversión* dentro de la esfera del lenguaje religioso. Se los concibe como un alto en la marcha diaria de la vida; una reflexión sobre las actitudes, la mentalidad, las conductas; un reconocimiento de los errores; un cambio de la manera de pensar y de actuar; un volverse a Dios, etc. Ahora bien, para que puedan ser calificados de auténticos, el arrepentimiento y la conversión tienen que abarcar todas las esferas de la vida: los pensamientos, los sentimientos, el lenguaje, las relaciones

interpersonales, los aspectos laborales. Y, por supuesto, también los aspectos económicos. Aquí es donde suelen presentarse los mayores problemas, pues el egoísmo se manifiesta fundamentalmente en el ámbito de los bienes, el dinero, el capital, los tesoros, las posesiones.

Muchos autores bíblicos no desconocían este problema. Tal es así que varios de ellos incluyeron propuestas de conductas económicas en sus escritos. Aquí nos proponemos repasar los datos sobresalientes que diversos textos del evangelio de Lucas brindan al respecto de la temática económica. Hablamos así del *proyecto económico del Ev Lc*, de valor directo para la vida de la comunidad cristiana y, a través de la misma, de valor paradigmático para la sociedad entera. Haremos el correspondiente análisis de los textos mediante recorridos semióticos, fundamentalmente a nivel de las isotopías.

La producción del sentido

Hagamos abstracción –por lo menos, por un momento– de la idea corriente sobre el sentido de un texto. Comúnmente se cree que el sentido ya está allí, y basta encontrarlo para poder expresarlo. Imaginémos en cambio que el sentido es un producto de un dispositivo interno del texto, que es preciso descubrir, reconstruir y describir, pues escapa a la “simple” observación. El análisis semiótico parte precisamente de esta afirmación. No habla simplemente de *sentido*, sino de *efecto de sentido*; producido por relaciones de conjunción y oposición entre los diversos elementos del texto. La semiótica se pregunta en virtud de qué relaciones el texto produce su sentido, y con qué elementos de combinación y transformación lo hace. Intenta reconstruir ese mecanismo productor de sentido. ¿Qué hace posible el significado que presenta un texto? ¿Qué organización regula la aparición del sentido?

Para lograr su cometido, el análisis semiótico “entra” al texto por el nivel manifiesto, y hace luego un relevamiento de los componentes narrativos del texto: sujetos y objetos, estados, acciones y transformaciones, los programas narrativos y las fases de la narratividad.

Del componente narrativo, el análisis pasa al relevamiento de los elementos descriptivos, conformados por figuras, conjuntos figurativos, temas descriptivos y papeles temáticos.

A partir de los elementos de los niveles narrativo y descriptivo, la semiótica se introduce en el nivel profundo del texto, agrupando los elementos sobre las isotopías o líneas de sentido (cf *Infra*). Antes de que se elaborara el instrumental semiótico, solía hablarse de *códigos* para identificar los planos comunes dentro de un texto; p. e., el código geográfico, el histórico, el religioso, el social, el económico, etc.

Una vez identificadas las isotopías, el análisis semiótico busca establecer las diferencias básicas que se van produciendo sobre estos planos de sentido. Estas diferencias se reducen a una oposición fundamental, identificada generalmente con dos términos oposicionales, como p. e. /inclusión/ versus /exclusión/, /abierto/ versus /cerrado/. Con estos términos, que constituyen la última síntesis del relato, se construye un cuadro semiótico, que viene a ser una reducción lógico-semántica del texto; y sobre este cuadrado se verifica la construcción de todo el texto y la circulación del relato. De esta manera se obtiene la estructura elemental del significado.

Las isotopías

En la terminología del análisis semiótico o estructural, una isotopía es un plano o una línea de sentido, compuesta por las relaciones coherentes, tanto en el ámbito conjuntivo (de uniones) como disyuntivo (de oposiciones), que establecen entre sí los múltiples elementos narrativos pertenecientes a una misma dimensión.

J. A. Greimas, el “padre” del análisis semiótico, ha definido la isotopía como un “conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato”. Greimas destaca que gracias a las isotopías, un discurso no es una simple sucesión de proposiciones independientes, sino precisamente un discurso con sentido. Recordemos que las reglas gramaticales y sintácticas valen para las proposiciones (en términos sencillos: para la sucesión coherente de palabras de un punto al otro); pero que no hay reglas para la relación entre dos proposiciones. La gramática termina con el punto. La existencia de un discurso coherente se produce a partir de la existencia de una isotopía común, que da cohesión a la totalidad de las proposiciones que lo forman. Esta línea de sentido es reconocible gracias a la reiteración de una o varias categorías lingüísticas a lo largo del desarrollo discursivo. La isotopía, como plano común que contiene la permanencia de algunos rasgos mínimos, garantiza la homogeneidad de un discurso.

Las palabras de un texto contienen ciertos rasgos elementales, que se van repitiendo a lo largo del discurso. Estos trazos crean perfiles diferenciados, dando personalidad a los diferentes sujetos y objetos y sus respectivas acciones.

Debe prestarse atención al hecho de que un mismo término puede participar en varios planos de sentido o isotopías; y ello no solo en virtud de los diversos significados del término. *Rico* puede participar en la isotopía económica, pero también en la gastronómica; en sentido figurado puede aparecer también en otras isotopías: la religiosa (*ricas bendiciones*), la mineral (*suelo rico en sales*), etc.

Para arribar a las isotopías, es necesario realizar primero el análisis de los elementos narrativos y descriptivos del texto en cuestión. Para no extendernos en demasía en este trabajo, presentamos a continuación solo el análisis de la isotopía económica del evangelio de Lucas, basándonos en anteriores análisis estructurales de dichos, parábolas y acciones de Jesús, transmitidas por el evangelista.

La isotopía económica en el Ev Lc

El recorrido analítico del discurso evangélico desde el punto de vista de la isotopía económica permite descubrir clasificaciones taxonómicas y valorativas de estos elementos. Se perfilan claramente tres complejos temáticos:

- El abismo entre pobres y ricos;
- La solidaridad de Jesús con los pobres; y como su anverso, el juicio sobre los ricos egoístas;
- La ética del compartir.

El discurso impulsa una relación dinámica entre estos tres campos. Es de suma importancia constatar que esta relación no recibe descripción filosófica, ontológica, estética, “enciclopédica”; sino que la interrelación de los sujetos que intervienen en las tres áreas y el intercambio de objetos se realizan como ejemplificaciones y personalizaciones. El discurso, en vez de filosofar sobre la pobreza, el dinero, la generosidad o cosas por el estilo, enfrenta directamente a sujetos pobres y ricos. Con justa razón puede hablarse de una ética puesta en acción, de ética económica aplicada, de ortopraxis vivida por un lado; y de egoísmo, pérdida, opresión en acción por el otro.

El núcleo de la estructura profunda de la isotopía económica del Ev Lc se compone de una inversión económica: de la destrucción de la seguridad basada en la riqueza a la bienaventuranza de los pobres; y, correlativamente a ambas, la creación de un modelo de compromiso de los que tienen más con los que tienen menos o no tienen nada.

Reduciendo los tres complejos temáticos indicados a una sola fórmula oposicional, se destila el binomio *ricos versus pobres* como título bajo el cual pueden subsumirse los diversos sujetos y sus realizaciones económicas. El papel temático *rico generoso* o *rico que comparte* pertenece al polo /pobres/, ya que por su acción deja de ser rico.

Sobre la fórmula oposicional indicada actúa una inversión económica que elimina los beneficios de los ricos, sometiéndolos al más duro juicio, y proponiéndoles al mismo tiempo un compromiso activo en beneficio de los pobres. Éstos, por su parte, reciben la adjudicación de la bienaventuranza, tanto a nivel del discurso como en acciones concretas realizadas por Jesús.

Ricos versus pobres en el Ev Lc y en Hch

El Ev Lc y la epístola de Santiago comparten el primer puesto en el NT en lo que se refiere al tratamiento exhaustivo del problema de la relación entre ricos y pobres. Juntamente con su tema descriptivo gemelo, /Jesús amigo y salvador de los pecadores/, el tema /Jesús solidario con los pobres/ forma la temática sobresaliente del Ev Lc. Esta apreciación goza de amplio reconocimiento en el mundo exegético, variando considerablemente la evaluación de ese /Jesús y sus preferencias/.

El estudio del enfoque lucano del problema *ricos versus pobres* o *ricos y pobres* suele destacar frecuentemente que a excepción de los llamados sumarios en Hechos 2 y 4, esta temática ya no es asumida con el mismo vigor por el autor en el segundo tomo de su doble obra. Por ello, muchos exégetas se atreven a deducir que hay que negar que detrás del tema *ricos versus pobres*, tal como aparece en el Ev Lc, haya un conflicto real en las comunidades lucanas. Entonces empiezan a hablar del valor simbólico, paradigmático, metafórico, literario y de otras extravagancias interpretativas con relación a la cuestión “ricos – pobres” en el evangelio. Uno de los mejores —o peores— ejemplos de esta visión lo ofrece un estudio de L. T. Johnson. Este autor, porque cree que se puede constatar un tratamiento deficiente del tema en Hechos, afirma la existencia de un modelo básico en Lc-Hch: “el profeta y el pueblo”. Combina esta deducción con la constatación que es difícil establecer una teología lucana coherente con relación a los bienes, ya que hay diferentes ideales: limosna, radicalidad, comunidad de bienes, renuncia total. Lo que Johnson no logra ver, es que Lucas interrelaciona todos estos aspectos en un gran ideal. Johnson concibe la pobreza y las posesiones tan solo como metáforas o símbolos: los ricos son aquellos que rechazan al profeta; por ello, son rechazados. Los pobres representan a los que aceptan al profeta; por ello, son aceptados. “Entregar los bienes a los pies de los apóstoles” (Hch 4,35) significa “aceptar la autoridad profética de éstos”. Este análisis resulta totalmente inaceptable, básicamente por el hecho que Lucas habría podido hablar claramente y no con semejante lenguaje metafórico o distorsionado para referirse al rechazo y a la aceptación del profeta.

Johnson no está solo con su interpretación. Se ubica en una línea elaborada por T. Hoyt. Hoyt afirma que los pobres, esperando la inversión escatológica y estando bajo la protección de Dios, son puestos en paralelo con los pecadores; mientras que los ricos, que se consideran seguros por sus posesiones, son asimilados a los fariseos que ostentan riqueza espiritual. Superponiendo los motivos temáticos *pecador-aceptación a pobres y judíos-rechazo a ricos*, Hoyt cree que Lucas ha transferido el esquema ético *pobres-ricos* a la dimensión del perdón y a la *aceptación/no aceptación*.

Muy distinta es la propuesta de solución del aparente conflicto entre el Ev Lc y Hch en lo que a *ricos-pobres* se refiere, elaborada desde una perspectiva sociológica que toma los dos documentos como reflejos de momentos diferentes de la evolución del movimiento cristiano. Este ejercicio fue elaborado por D. B. Kraybill y D. M. Sweetland. El trabajo destaca que el Ev Lc tiene muchísimos materiales de la fase rudimentaria y entusiasta del movimiento social iniciado por Jesús; Hch, en cambio, muestra ya una organización social emergente, como segunda fase o momento de institucionalización del proceso de la historia cristiana.

Ahora bien, consideramos que el problema de la relación “económica” entre ambos documentos es sumamente complejo y no se resuelve del todo con una descripción de las funciones diferentes de los bienes: en el Ev Lc, como indicación de la estructura que hay que abandonar; en Hch, como símbolo de la participación en la nueva estructura comunitaria. Si bien Hch evidentemente muestra una etapa posterior al desarrollo cristiano, no es posible afirmar que el autor haya convertido la etapa reflejada en el Ev Lc en algo superado. Además, Lucas escribe su evangelio para comunidades históricamente posteriores a la comunidad primitiva de Jerusalén, y lo formula expresamente como proyecto de vida. Con todo, el estudio mencionado es un aporte muy positivo para superar la negación de la importancia central del tema *pobres-ricos*. Es un cortocircuito exegético sumamente peligroso afirmar que Lucas no le dio verdadera importancia a este problema en lo que se refiere a su aspecto socioeconómico, alegando que en Hch no aparece como tal. El procedimiento de deducir cosas *e silentio* puede valer para una enciclopedia: si D’Alembert y Diderot no mencionan la televisión en su obra de 33 volúmenes, es lícito deducir que “eso” no existía en ese momento. Pero este procedimiento es metodológicamente irresponsable para el acercamiento a textos de la antigüedad. Con ese argumento habría que afirmar, p. e., que una serie de comunidades paulinas no conocían la Cena del Señor; y que para Mateo, Marcos y Juan la historia de la Iglesia carece de significado, pues no se conocen obras semejantes a Hch emanadas de sus plumas.

Hay otra objeción más. Solo una miopía exegética puede afirmar que el tema de los bienes no le interesó a Lucas a la hora de redactar su segundo volumen. Ese extenso documento es severamente tajante con relación al conflicto entre el Evangelio de Jesucristo y el dinero. En los llamados sumarios, Hch 2,41-47 y 4,32-35, se expresa una normatividad de la dimensión económico-comunitaria de la primera iglesia, en el sentido de un paradigma para todo su desarrollo posterior. Eso es lo que expresa estructuralmente la ubicación redaccional

—corroborada por el tono sumamente radical— de esos sumarios en la descripción de la comunidad de Jerusalén, y no, p. e., en la de Antioquía, de Corinto o de Roma. Nótese asimismo que hay pena de muerte (!) —ejecutada por Dios mismo— para los engañadores Ananías y Safira, Hch 5,1-11. El conflicto entre el Evangelio y el Mamón atraviesa todo el documento. En una serie de pasajes aflora el reflejo de un horizonte de experiencias negativas con relación a la concreción problemática de la relación entre Dios y el dinero: Hch 1,15-26, la sustitución de Judas; 8,9-25, Simón el Mago y la compra del Espíritu Santo, con la consiguiente maldición del dinero y de su portador; 16,16-24, la adivina y el conflicto por la destrucción de esta fuente de ingresos; 19,23-27, la revuelta de los orfebres por ver amenazado su floreciente negocio; 24,26, la coima esperada por Félix.

Hechas estas constataciones sobre la importancia del tema *pobres-ricos* para Lucas, importancia ésta que se refleja en el Ev Lc como proyecto de vida y en Hch como muestra de su puesta en práctica, si se nos permite esta formulación, podemos pasar al relevamiento de datos de la isotopía económica del Ev Lc. Para ello partimos del nivel lexemático, pasando luego a los perfiles de los papeles temáticos en cuestión. El análisis isotópico concluirá con una síntesis de la inversión económica.

Relevamiento de datos del Ev Lc

Distinguimos dos niveles de datos pertenecientes a la isotopía económica del Ev Lc: el plano lexemático y el horizonte de las prácticas. Al nivel praxeológico pertenecen las acciones concretas de Jesús en cuanto relaciones con pobres, marginados, enfermos y oprimidos. Se trata sobre todo de historias de milagros. El nivel de las verbalizaciones queda conformado por dichos, bienaventuranzas, ayes, sermones, parábolas, observaciones, explicaciones, juicios, mandatos. Aquí haremos un relevamiento terminológico de este nivel verbal, con la advertencia obvia de que este plano constituye solo un aspecto parcial de la materia, precisamente el explícito; y que para obtener un cuadro completo de las preferencias de Jesús, también debe

considerarse el plano de la dimensión práctica. Con todo, estimamos que el léxico de la isotopía económica verbalizada, sus ubicaciones y formas estructurales, tienen su importancia decisiva a la hora de apreciar determinados momentos sobresalientes en el proceso de formación de la conciencia de quienes leen el Evangelio.

El documento emplea una amplia gama de términos para construir los papeles temáticos del pobre, el rico y el sujeto que comparte. Los lexemas que revisten el primer papel son *pobre, no tener, tener hambre, humilde, bajeza o humildad*. El segundo papel se expresa de la siguiente manera: *rico, ser rico, tener, mamón, riqueza, tesoro, atesorar, amante de riquezas, codicia, abundancia, posesiones, bienes, hacienda*. Las realizaciones del sujeto que comparte incluyen *limosna, dejar, abandonar, vender, todo, prestar, dar, repartir, devolver, hacer el bien, tener misericordia, hacer misericordia, ser rico en Dios, hacerse amigos*.

El carácter conflictivo de la relación entre *ricos* y *pobres* en el Ev Lc salta a la vista al confrontar la terminología misma, construyendo un listado con las menciones de uno y otro, tal como van apareciendo en el texto.

		POBRES		RICOS
1,48	L	Ha mirado... la bajeza (humildad)		
1,52	L			Quitó de los tronos a los
				poderosos
1,52	L	Exaltó a los humildes		
1,53	L	A los hambrientos colmó de bienes		
1,53	L			A los ricos envió vacíos
3,11	L/F?			El que tiene dos túnicas...
3,11	L/F?	Dé al que no tiene		
4,18	Lc/Is	Dar buenas nuevas a los pobres		
6,20	F	Bienaventurados vosotros los pobres		
6,21	F	B. los que ahora tenéis hambre		
6,21	F	B. los que ahora lloráis		
6,22	F	B. los que sois perseguidos		
6,24	L/F			Ay de vosotros, ricos
6,25	L/F			Ay, los que ahora estáis
				saciados
6,25	L/F			Ay, los que ahora reís
6,26	L/F			Ay, adulados
7,22	F	A los pobres es anunciado el Evangelio		
8,14	Mc			Ahogados por los afanes y las
				riquezas
12,16	L			Cierto hombre rico
12,21	Lc			El que hace para sí tesoro
14,12	L			No llames a vecinos ricos
14,13	L	Llama a los pobres etc.		
14,21	L	Trae acá a los pobres etc.		
14,24	L			Ninguno de aquellos hombres
				cenará
16,1	L			Había un hombre rico
16,19	L			Había un hombre rico
16,20	L	Había también un pobre, llamado Lázaro		
16,21	L	Ansiaba saciarse		
16,21	L			de lo que caía de la mesa del
				rico
16,22	L	Murió el pobre		
16,22	L			Murió también el rico
18,22	Mc	Reparte entre los pobres		
18,23	Mc			Se puso muy triste, porque era
				muy rico
18,25	Mc			¡Cuán difícilmente entrarán en el
				Reino
				de Dios los que tienen

riquezas!			
19,2	L		Zaqueo era rico
19,8	L	La mitad de mis bienes doy a los pobres	
21,1	Mc		Vio a los ricos
21,2	Mc	Vio también a una viuda muy pobre	
21,3	Mc	Esta viuda pobre echó más que todos	
21,4	Mc		Todos aquellos echaron de lo
que les sobra			
21,4	Mc	Ésta, en su pobreza echó todo el sustento que tenía	

Lo decisivo es que la mayoría absoluta de las menciones de *pobres* y de *ricos* tiene carácter conflictivo y oposicional. En última instancia, todas las referencias a *pobres* y *ricos* contienen ese elemento. Es decir, se oponen. Al subsumir la humildad de la esclava de Lc 1,48 bajo los calificativos de estado de los humildes del v. 52, el texto enfrenta a María en persona con los poderosos derribados.

La conjunción de Jesús con los pobres en Lc 4,18 encuentra su oposición en el programa narrativo *despeñar a Jesús* del v. 29. Con ello, los sujetos que intentaron realizar este programa, se oponen a los sujetos *pobres* del v. 18.

Lc 7,22 es eco verificatorio del anuncio programático de Nazaret, y sus pobres se oponen a los que no aceptan el Evangelio.

El rico de Lc 12,16.21 se opone a los pobres perjudicados por el acaparamiento de cereales. Un caso algo más curioso es el del rico de Lc 16,1: primero se opone al mayordomo, que según la denuncia derrocha sus bienes; el doble juego del *Señor* en el v. 8 sugiere una conjunción con los beneficiados por la rebaja de las deudas.

Los ricos que tan difícilmente entran al Reino de Dios, Lc 18,24s, forman oposición al Reino que según Lc 6,20 pertenece a los pobres. Esta relación oposicional se confirma por el hecho de que Jesús hace ese juicio hiperbólico a partir del caso del magistrado rico que no quiso repartir sus bienes a los pobres.

Aquí explícita e implícitamente todos los pobres del Ev Lc se oponen a ricos; como también inversamente todos los ricos se oponen a pobres. Esta reciprocidad oposicional es un dato de suma importancia: para el autor del Ev Lc no hay pobres aislados. Siempre se confrontan con ricos. Tampoco existen ricos independientes, "inocentes". Siempre se oponen a algún pobre o a su clase como tal. Finalmente debe notarse que la correspondencia antagónica es total: la totalidad de los pobres se opone a la totalidad de los ricos y viceversa.

Una profundización de los contenidos de estas oposiciones, el punto referencial enfatizado como anuncio y/o mandato programático, el declive ortopráctico, informarán ahora sobre las opciones del Jesús lucano y de esta manera sobre el proyecto de Lucas mismo.

La conjunción de Jesús con los pobres

La lectura sincrónica de los datos lexemáticos revelados permite realizar una primera aproximación isotópica a la temática en cuestión. En primer lugar llama poderosamente la atención que Lucas no habla de *pobreza*, sino de los *pobres*. De los 34 empleos de este lexema en el NT, 5 pertenecen a Mt y 5 a Mc; 10 pertenecen a Lc. De estas 10, 2 provienen del Ev Mc (Lc 18,22 y 21,3), 2 son de la Fuente de los Dichos (Lc 6,20 y 7,22); 6 son del material peculiar lucano y/o de la redacción del evangelista. A este inventario debe agregarse el hapaxlegómenon griego *openijrá*, que también significa *pobre*, en Lc 21,1 (*viuda pobre*). Mc 12,42 emplea el término más común *ptojós*. Todas estas menciones tienen carácter programático. Esto revela la dirección del programa narrativo del Jesús lucano.

En segundo lugar hay una conjunción total entre el Jesús lucano y los *pobres*. Los segmentos del Magnificat y del Sermón de Juan el Bautista, indicados en la tabla, pueden subsumirse bajo el rubro *Jesús lucano*, ya que en el primer caso Jesús habla a través de su madre; y en el segundo, por boca de su precursor. Esta conjunción verbalizada coincide totalmente con la conjunción de Jesús con aquellos sujetos que podemos llamar *representantes de los pobres*, personas efectivamente pobres y en estado de necesidad y carencia. El carácter paradigmático de las realizaciones de Jesús a favor de los mismos los convierte narrativamente en representantes de su clase. Los numerosos enfermos, la viuda de Naín, el cocrucificado arrepentido, son "muestras" emergentes de los estratos socioeconómicos bajos, puestos en conjunción con Jesús.

En tercer lugar cabe destacar que las menciones de los *ricos* pueden agruparse bajo dos categorías: juicios muy severos y mandatos. Diversos ricos hacen juego oposicional con pobres, convertidos así en representantes típicos de su clase: el heredero, el rico necio, los fariseos amantes del dinero, el rico derrochador; de alguna manera también el hijo pródigo, Zaqueo antes de su conversión, los ricos que dan de lo que les sobra.

A esta altura conviene hacer una aclaración terminológica. En América Latina ha adquirido derecho de piso y hasta prestigio la fórmula "opción (preferencial) por los pobres". Numerosos documentos, estudios, sermones,

reflexiones, etc, la han impuesto a lo largo y a lo ancho del continente. Incluso asistimos ya a una especie de vaciamiento de su contenido liberador, ya que la fórmula ha sido incorporada masivamente a declaraciones oficiales a nivel de episcopados, encuentros pastorales y teológicos en todo el continente y también más allá de sus fronteras. En el campo exegético, ha ocurrido un fenómeno de transferencia cuya validez debe ser interrogada y cuestionada desde los textos mismos. Con relativa frecuencia se habla de "la opción de Jesús por los pobres". Queremos introducir aquí una sospecha relacionada con el lugar hermenéutico y epistemológico de pastores, sacerdotes, pensadores, exégetas y otros que usan esta fórmula ampliada. Desde una posición social ubicada a cierta distancia de los realmente pobres, paupérrimos, carenciados y excluidos, lógicamente se impone hablar de "opción por los pobres". Pero la cosa es distinta si hablan los mismos pobres: su propia situación, su sufrimiento, su praxis cotidiana, su vivencia no son opción, sino crudo dolor. Es legítimo hablar de opción con relación a su lucha de resistencia o de liberación; pero en última instancia tampoco se trata de una opción más entre otras, sino de una consecuencia. Si hay acuerdo exegético sobre el origen y la vida pobres de Jesús, debe imponerse, una precisión en el lenguaje. Se ha de sustituir el lema "opción de Jesús por los pobres" por el de "solidaridad de Jesús con los suyos" o "con los pobres". Jesús no opta por los pobres, ya que él mismo es pobre; sino que se convierte en portavoz, expresión, voz de los pobres. Es por ello que empleamos el término semiótico *conjunción*, un sujeto pobre se pone en unión con otros sujetos pobres. Por supuesto podría haber también otras posibilidades: disyunción por retiro al desierto, colaboración con los explotadores (como en el caso de publicanos extorsionadores o soldados explotadores, cf Lc 3,12-14), emigración en busca de pan y trabajo, criminalización, muerte. En el caso de Jesús asistimos a una solidaridad activa en obras y palabras. El texto de la doble obra lucana destaca esto una y otra vez; y desde la capacitación misma de Jesús al comienzo del Ev Lc hasta los sermones en Hch, se habla de un sujeto poderoso en palabras y obras.

La pobreza de Jesús, base infraestructural de su misión para con sus congéneres pobres, se desprende de una serie de datos del texto evangélico. Sin incursionar en los demás evangelios, obtenemos los siguientes indicios sobre la pertenencia de Jesús a la clase pobre de su país:

- María, su madre, es portavoz de los humildes según el Magnificat. Estamos hablando del nivel narrativo. Éste se combina con el origen de esta pieza lírica en círculos de pobres.
- El sacrificio ofrecido en ocasión del nacimiento de Jesús, Lc 2,24, consistió en la llamada "ofrenda de los pobres", según la concesión de Levítico 12,8. La ofrenda común consistía en un cordero y una paloma; los indigentes podían ofrecer dos tórtolas o pichones. El dato reviste carácter de signo llamativo.
- Jesús aceptaba ayudas y subsidios, Lc 8,1-3.
- Jesús no tenía hogar, Lc 9,58.
- Lc 20,20-26 sugiere que Jesús no llevaba dinero consigo. Si bien el v. 24 persigue un efecto "antitramposo", el dato coincide con otros indicios similares, como p. e. Mt 17,24-27 y sobre todo Mc 11,12-14. La maldición espontánea de la higuera es un dato tan curioso, que difícilmente pueda atribuirse el hecho a la fantasía creativa de los seguidores. El enojo de Jesús es lisa y llanamente expresión de su situación de pobreza aguda y de hambre, y basta. No es necesario recurrir a otras explicaciones, como lo suele hacer la exégesis clásica, hablando de maldición simbólica del Israel estéril, leyenda etiológica, visión apocalíptica, y otras fantasías.

A pesar de estas evidencias, hay exégetas que se atreven a afirmar que Jesús no pertenecía a los estratos proletarios de jornaleros y arrendatarios sin tierra, desposeídos y marginados; sino que era miembro de la "clase media" de los artesanos de Galilea.

El Ev Lc anuncia la conjunción de Jesús con los pobres y marginados ya en la Anunciación. Los títulos transferidos a Jesús por la acción de Dios forman otras tantas oposiciones con determinados sujetos que usurpan esos títulos: los poderosos, ricos y soberbios, tal como lo establece el Magnificat, cuya tabla de oposiciones se superpone con la de la Anunciación.

La Anunciación, el Magnificat y las Bienaventuranzas están íntimamente relacionadas, mostrando una explicitación progresiva de la preferencia de Dios. Lo que se anuncia implícitamente en el primero de estos textos (anulación de los antisujetos que usurpan los títulos-objetos que pasan a Jesús), se hace explícito en el canto de María. A su vez, el recuerdo agradecido puesto en boca de la Virgen es convertido en nuevo anuncio, ya que la alabanza de los hechos históricos es transformada en programa narrativo futuro por relacionarse con el referente cristológico. Este anuncio encuentra su cumplimiento en las Bienaventuranzas, verbalización directa que atribuye el Reino de Dios y sus objetos-valores a los pobres y oprimidos. Los tres textos están compenetrados del esquema de inversión, actualizado en los órdenes económico, político, relacional y de poder. Esta significativa imagen de la inversión, tan apreciada y divulgada en la piedad de los pobres de Israel y con anclaje tradicional escritturístico (por ejemplo en Is 57,15; 65,1-11), alimenta el papel temático de Dios que actúa en Jesús, y proporciona las figuras de los conjuntos *elevant a los marginados y juzgar a los poderosos y ricos*.

No es precisamente señal de madurez exegética esquivar una pregunta muy inquietante. La inversión anunciada, ¿se realizó en algún momento? ¿la realizó Jesús? ¿la realizaron los pobres? o ¿fue todo eso acaso tan solo una linda ilusión? Estimamos que la respuesta debe buscarse a nivel narrativo en dos direcciones. Por una parte, por lo menos Lucas entendió que la inversión se puso en marcha. Por algo la

incluyó en los diversos textos programáticos: Anunciación, Magnificat, Benedictus, Sermón en Nazaret, Bienaventuranzas y Ayes, además de otros dichos y algunas parábolas. Por otra parte, el Ev Lc es un texto programático en su totalidad, un proyecto de vida; y sus anuncios apuntan a la ortopraxis de la comunidad cristiana que tiene la posibilidad de realizar las inversiones de modo paradigmático en su propio seno, tal como se desprende de los sumarios en hechos sobre la primera comunidad de Jerusalén. En tercer lugar, está el tema magistral de las ayudas a los enfermos, realizaciones fácticas de la conjunción de Jesús con los marginados.

De importancia capital para la comprensión del proyecto económico del Ev Lc es la definición de *pobre*. El recorrido del Evangelio destaca constantemente el valor material, el sentido literalmente crudo y económico, y la aplicación original del lexema en cuestión.

La introducción al Sermón del Llano no habla de la calidad de los pobres o de su pobreza como de una virtud, sino como de una necesidad; como estado calificado de hambre, llanto y persecución. Los Ayes, por su parte, subrayan esta lectura económica del término, indicando claramente que las Bienaventuranzas se dirigen a los pobres en el sentido más literal. Este sentido queda ilustrado por una serie de parábolas, cuyas figuras van insistiendo en los aspectos del estado de los pobres: carencia de los bienes materiales básicos y necesarios para la manutención y el desarrollo de la vida, hambre, mendicidad, enfermedad.

Si bien en el ámbito judío el término *pobre* también se empleaba como designación de los piadosos, la amplia evidencia interna del texto lucano desautoriza aplicaciones metafóricas, figuradas, simbólicas o retóricas. La transferencia de sentido en el ambiente judío se debió al hecho por demás conocido de que las personas carentes frecuentemente son más abiertas a las esperanzas y promesas de transformación, como se desprende del concepto del reinado o Reino de Dios.

Consideramos que la constante estructuración oposicional terminológica y narrativa de las unidades con *pobres* y *ricos* es otro dato esencial a tomar en cuenta a la hora de definir quién es el *pobre* en el Ev Lc. Las unidades que contienen la pareja antagónica hablan patentemente de la "vida material": alimento, ropa, bienes, dinero, casa, ayuda y compromiso. El carácter exhortativo de numerosos textos y el amplio léxico que describe la praxis económica propuesta es otro dato decisivo en la precisión del término.

El Jesús lucano traduce su solidaridad con sus congéneres pobres a una serie de acciones concretas de liberación. Las curaciones y, en menor escala, las revivificaciones son señales visibles de la implantación de la presencia de Dios en Jesucristo. Dentro del programa narrativo relacionado con Jesús, cada curación implica una liberación concreta de una persona oprimida y marginada. Ubicándonos en el horizonte de la época, podemos afirmar que las curaciones no eran meros actos de valor individual, sino que tenían varias dimensiones. Eran hechos sociales, económicos, teológicos, culturales y religiosos. Su trascendencia ciertamente no era menor que la del Éxodo como evento liberador. Lucas coloca a los pobres en conjunción con enfermos crónicos, discapacitados, cojos, paralíticos, ciegos, sordos y leprosos. Esto de ninguna manera modifica o suaviza su definición del pobre, sino que la radicaliza, pues describe la dura realidad de su sociedad. Los enfermos crónicos y los llamados minusválidos pertenecían programa de libermayoritariamente a los grupos sociales marginales y marginados. La combinación lucana de pobreza, enfermedad y marginación encuentra su culminación en el papel temático del pobre, llamado Lázaro, Lc 16,20s. Sus estados calificados son suficientes como para disipar cualquier duda sobre el alcance del significado del lexema *pobre* en el Ev Lc. La crudeza de su condición de paralítico, enfermo, hambriento, ulceroso y semidesnudo prohíbe toda transferencia espiritualizante a "paganos", "pobres en espíritu", "personas con actitud sencilla" y otras deformaciones.

Sobre el trasfondo de la situación de los enfermos de aquella sociedad, las curaciones son signos palpables y visibles de la liberación verbalizada en diversos anuncios programáticos. Restablecen la salud, la dignidad humana, el acceso a Dios según la imaginaria conceptual del momento. Posibilitan el ejercicio de una profesión y garantizan ingresos mínimos para la subsistencia. Destruyen la ideología de los privilegios de los sanos y de los castigos de los pecadores. Son el *no* de Dios en Jesús contra situaciones de miseria. Una culminación de esta reacción contra la pobreza es el relato del joven de Naín. Jesús se opone a la futura (o actual) pobreza de una anciana sin marido ni hijo que le sostenga. Se opone al desprecio social de una mujer "doblemente castigada" por la muerte del marido y la del hijo. Pasa por encima prescripciones de pureza y comete una violación del hecho de la muerte, ley "natural" para todo el mundo, para ricos y pobres.

El conjunto de acciones a favor de la liberación de marginados y de la presencia de Dios en sus vidas es otro dato para la definición de los *pobres*, se trata de personas que no tienen ni pueden tener esperanza alguna para la solución de su situación marginal, pues se hallan excluidos de los resortes sociales, políticos, económicos y religiosos.

Anuncios programáticos, Bienaventuranzas, curaciones: he aquí las modalidades del programa narrativo jesuano-lucano en lo que se refiere a la solidaridad con los pobres. La concientización y el convertir a los marginados en seres humanos son los pasos concretos mediante los cuales Jesús inicia su programa de liberación.

Al mismo tiempo debe subrayarse que el proceso de formación del ser humano nuevo, restablecido en su integridad, apreciado y amado, va acompañado por la destrucción ideológica de las estructuras mentales del poder opresor; y del juicio sobre las estructuras sociales, económicas y políticas y también sobre las personas

que ejercen la opresión.

El significado económico del *pobre* lucano, tan evidente por su relación con los estados de mendicidad, hambre, enfermedad, y por su constante referencia oposicional al *rico*, ha sido puesto en tela de juicio por una serie de exégetas. Una modalidad muy sutil ve en los pobres del Ev Lc solo a los discípulos pobres, no el pobre “común” del pueblo. Según esta lectura, la pobreza de los discípulos se deriva de su discipulado; y el Ev Lc se dirige a una iglesia gravemente oprimida, llevándole consuelo. La primera pregunta que surge ante esta interpretación se refiere a los juicios lucanos sobre los ricos. Si los pobres son “simplemente” los discípulos pobres, ¿por qué, entonces, las severísimas críticas contra los poseedores de bienes y las constantes exigencias de conversión económica?

Aquí se introduce una segunda interpretación, sostenida ejemplarmente por W. Schmithals. Este exégeta afirma que las exigencias de renuncia y la “piedad de la pobreza” tienen su matriz en la situación de persecución de las comunidades lucanas, y se limitan a ella. Ante la constante amenaza de persecución, nadie podía estar seguro de sus bienes. En este contexto, las exigencias económicas tienen por objeto apuntalar la unidad de la comunidad, la firmeza de la confesión de fe y la generosidad de los cristianos ricos para con sus pares empobrecidos por la confiscación de sus bienes. Aquí vale la misma objeción: ¿Qué hacer con las acusaciones y críticas dirigidas contra los ricos? La radicalidad de los textos, fundamentalmente de los que contienen material peculiar lucano, es tan drástica que no permite paralelización alguna con recursos a la generosidad, la benevolencia, la filantropía, la compasión “clásica” para con los pobres.

Una interpretación similar es sostenida por R. J. Karris: las exhortaciones económicas tienen su *Sitz im Leben* en las persecuciones. Los ricos, al confesar su fe, se exponían al riesgo de la pérdida de sus bienes. Lucas se propone prepararlos para esta situación, impulsándolos al mismo tiempo a ayudar a los que ya sufrieron las consecuencias económicas de su firmeza de fe.

Hay más interpretaciones del espinoso tema *pobres vs ricos* en Lucas, que también desplazan el significado económico del lexema *pobre* (y también *rico*) hacia otras dimensiones. E. Bammel, en su extenso artículo sobre *ptojós* en el ThWNT, llega a afirmar que Lucas no piensa ni escribe desde el punto de vista del pobre – en Hch ni siquiera emplea el lexema. Lo que le interesa es la salvación de los ricos – Lc 16,9 es la expresión más clara de esta “refariseización”. Como tantas veces, también aquí una verdad a medias es una equivocación entera. Es correcto decir que a Lucas le interesa la salvación de los ricos. Pero este interés y su traducción literaria se enmarcan totalmente en una visión cuyas coordenadas se forman por el “punto de vista del pobre” y por un proyecto de liberación de la situación de pobreza, marginación, desprecio y necesidad. Si a Lucas no le hubieran interesado los pobres, habría podido exigir otras cosas (p. e., ritos, oraciones, etc.) y no renuncia, entrega y compartir. Tampoco es lícito establecer una diferencia entre la radicalidad de los materiales prelucanos y la redacción lucana propiamente dicha. La incorporación de una pieza tradicional implica aceptación de su contenido dentro del propio proyecto. La íntima compenetración de mensajes de materiales tradicionales, fuentes y redacción, obliga incluso a redimensionar el concepto de autoría. Sin restarle originalidad a un autor ni coquetear con la idea rechazable de la “formulación o formación comunitaria” de muchos materiales (*Gemeindebildung*, en el lenguaje alemán de la crítica de las formas), ha de reforzarse el concepto del autor como líder literario y portavoz de grupos y proyectos. En este sentido, hablamos de Lucas como el portavoz de los pobres, despreciados y despreciadas en el seno de la iglesia cristiana. Otra interpretación tergiversada, a nuestro criterio, fue propuesta por D. P. Seccombe. Afirma que Lucas retoma concepciones tradicionales para hablar de los pobres. La fórmula “los pobres” proviene del trasfondo isaiano-lucano (Lc 4,18; 6,20; 7,22) y constituye una caracterización tradicional del Israel sufriente y humillado. Según Seccombe, Lucas no afirma que los pobres de las clases bajas sean los herederos especiales de la salvación, ya que las referencias a la pobreza revisten carácter soteriológico y no económico. “Los ricos”, por su parte, no se aplica a los ricos en el sentido económico. Se refiere a aquellos que rechazan a Jesús. En cuanto a los bienes, lo que importa es su empleo correcto.

Una senda interpretativa frecuentemente recorrida enmarca el material lucano sobre pobres y ricos en un encuadre espiritual y/o religioso. Los ejemplos de esta óptica son legión. Abundan sobre todo en los comentarios clásicos. Como muestra valen algunos botones.

En un excursus especial sobre la actitud de Jesús ante la riqueza, J. Schmidt sostiene que la misma es exclusivamente religiosa, y no económica o social. R. Koch, siguiendo a Schmidt, también sostiene que el punto de vista del Jesús lucano es “meramente religioso”. En la misma línea se ubica el clásico R.

Schnackenburg. Afirma que la clave para la comprensión de los juicios durísimos sobre los ricos (Lc 6,24 - Ayes; 16,13 – el camello y los ricos) es solo la visión puramente religiosa de Jesús. Según Schnackenburg, Jesús no quiso cambiar el orden sociopolítico; ningún texto indica que haya asumido expresamente una postura frente al problema económico o social. Lo único que se constata es su gran amor a los hombres sencillos. Esta lectura - ¡presentada en un manual de teología moral, es decir, en una obra que por su género literario tiene carácter normativo! – en verdad sabe evitar perfectamente la confrontación seria con la radicalidad de los textos. Además, ¿cuál es el límite exacto entre una “visión puramente religiosa” y una “no tan puramente religiosa”, p. e., “contaminada” por elementos socioeconómicos, políticos o ideológicos? ¿Qué diferencia hay si las dos visiones producen el mismo juicio? ¿Dónde queda la comprensión de la unidad veterotestamentaria entre fe y acción, religión y práctica cotidiana y social de la voluntad de Dios? La religión y

la esperanza de los pobres, ¿no tienen acaso anclaje en su situación de miseria? La ideología religiosa de la bendición de los ricos, ¿es religión pura o justificación de su status? Así como hay un reduccionismo economicista, también hay un reduccionismo religioso, por exégetas cuando los textos se vuelven radicales. En un polo exactamente opuesto se ubica la obra conjunta de L. Schottroff y W. Stegemann sobre Jesús, de extensa influencia en la exégesis latinoamericana. Partiendo de un análisis infraestructural, va destacando los perfiles socioeconómicos originales del movimiento jesuano de pobres, necesitados, marginados y despreciados. El original alemán de la pareja, publicado en 1981, produjo una serie de reacciones, desde muy positivas hasta enérgicos rechazos. Es que la práctica de la exégesis materialista no solo cuestiona imágenes queridas y establecidas a lo largo de siglos, sino que también cuestiona el estilo de vida de los lectores y las lecturas actuales.

Una mención especial merece la obra de H.J. Degenhardt sobre la temática que nos ocupa. La tesis fundamental de Degenhardt consiste en afirmar que Lucas distingue claramente entre los discípulos y el pueblo. Los discípulos son los funcionarios, personas con cargos eclesiásticos. Las exigencias económicas no se dirigen a todos los cristianos, sino al grupo de funcionarios que prestan servicios especiales. Además de su actividad misionera y eclesiástica, estas personas no pueden preocuparse también por cuestiones de negocios y trabajos "seculares". El estudio de Degenhardt, con mucho material histórico y redaccional que le aseguró un puesto de importancia en el mundo exegético, es citado con suma frecuencia; pero sufre por la limitación del concepto de discípulo a los dirigentes de la comunidad. Esto contamina todos los pasos exegéticos. Detrás de la visión de Degenhardt está la diferenciación medieval entre "pueblo cristiano común" y "personas en estado especial", para las cuales valdrían los "consejos especiales" o "evangélicos" (pobreza, celibato, etc.), mientras que las primeras solo deben cumplir los mandamientos generales. La exégesis actual (especialmente, del Sermón del Monte) y el Protestantismo no aceptan esta diferencia, pues introduce diferencias antropológicas y soteriológicas insostenibles. Por otra parte, la amplia recepción de la obra de Degenhardt también se puede deber al hecho de que resulta cómoda, pues simplifica las consecuencias prácticas del Evangelio.

En general, el tema es tan apasionante que seguramente inquietará a los exégetas por mucho tiempo más. La cuestión *pobres-ricos* y la praxis económica de los cristianos y cristianas ha preocupado profundamente a muchos cristianos y cristianas en general y a pastoras, pastores, sacerdotes, exégetas, teólogos y teólogas de toda América Latina. Una vez que la situación desesperante de las masas pobres del continente comenzó a entrar en la praxis y en la conciencia de muchas personas, surgieron no solo estudios analíticos de la realidad y reflexiones sistemáticas y prácticas, sino también investigaciones bíblicas sobre el tema. Luego de casi tres décadas, los trabajos publicados son tan numerosos, que es imposible mantener una visión de conjunto. Esta producción frecuentemente sufre por el peso de las urgencias. No obstante la brevedad de muchos trabajos, lo decisivo es la empatía que sus productores y productoras del mundo pobre establecen con los textos bíblicos que salieron de contextos pobres y oprimidos.

Volviendo al nivel lexemático, ha de recordarse que el término *pobre* fue usado (o acaparado) por diversos grupos del ambiente neotestamentario. El movimiento celota, los fariseos, los esenios, los discípulos de Jesús, todos empleaban la designación como título honorífico o real, a partir del postulado veterotestamentario sobre el favor especial que Dios confiere a los pobres. De mucho interés son las autocalificaciones de los qumranitas como *pobres*. Otro campo importante queda conformado por el ebionitismo. Sin lugar a dudas, el Ev Lc contiene una serie de elementos de tendencia ebionítica, pero su proyecto sobrepasa los límites de este sistema de pensamiento y acción.

El enlazamiento temático estructural de las unidades con dichos, anuncios y programas explícitos constituye el sostén del programa narrativo de acción y compromiso con los pobres. Lo único positivo de la situación de los pobres consiste en el hecho de que ellos tienen la garantía de la solidaridad de Dios que les llega en Jesús. Esta afirmación excluye otras lecturas de la pobreza como virtud, ideal de vida ascética, castigo divino, destino ciego, examen, prueba para futuras vidas (en el esquema de la reencarnación), consecuencia de la irresponsabilidad o haraganería, pedagogía severa, refugio de los hartos y cosas por el estilo. El Evangelio no cultiva ningún ascetismo basado en un menosprecio de lo somático o en una supuesta superioridad de lo espiritual. La bienaventuranza de los pobres no apunta a que todo el mundo debe quedar en la pobreza, sino a la superación activa de ese estado deplorable, pues establece que esas personas despreciadas por los ricos y prestigiosos, tienen importancia y gozan del aprecio de Dios.

El ideal, si se lo quiere colocar en esos términos, consiste en el compartir de bienes por parte de los ricos. En el transcurso de este proceso, los ricos se vuelven pobres por vender sus bienes, dar, ayudar y repartir. Con esta propuesta, el Ev Lc se ubica en la línea básica del AT con respecto a la relación entre Dios y los pobres: Dios es el defensor y protector de los pobres. Con la promesa del Reino de Dios y con su acción comprometida, Jesús revela que en su persona se hace presente ese Dios de los pobres, precisamente de los pobres reales, los necesitados, enfermos, perjudicados y marginados. He aquí una auténtica alternativa a los modelos de poder y preferencia de una sociedad que busca éxito, afirmación y salvación a través de los poderes político, militar, económico y religioso establecidos; y que por ello forzosamente margina a los pobres e impotentes. Con Jesús llega el juicio a los personeros de estos poderes. Las palabras evangélicas son la

faz verbalizada del juicio final ineludible que aniquilará a todos aquellos ricos que no se convierten a Dios y a sus pobres.

El juicio sobre los ricos egoístas

El juicio sobre los ricos egoístas constituye el eslabón intermedio de la cadena formada por la conjunción de Jesús con los pobres, la disyunción con los ricos y la serie de mandatos y exigencias. El carácter oposicional de la relación *pobres-ricos*, evidenciado por la tabla indicada, tiene un fuerte arraigo en la tradición del pueblo del pacto. Su profundización lucana no debería extrañar a nadie.

A nivel terminológico se constata una sola mención de *riqueza*: Lc 8,14, proveniente de Mc 4,19. Hay dos empleos de *ser rico*, Lc 1,53 y 12,21. En ambos casos se trata de formas substantivadas que pueden ser subsumidas bajo *rico*. Este lexema aparece once veces en el texto lucano, en su doble valor de sustantivo y de adjetivo. Estos once empleos contrastan con los dos mateanos y los dos marcanos sobre el total de 28 en todo el NT. De las once menciones de Lc, tres provienen de Mc: Lc 18,23 (allí Lc transforma el “*tenía muchas posesiones*” de Mc en “*era muy rico*”); 18,25 y 21,1. Ocho provienen del material peculiar lucano y de Lc mismo (incluimos aquí Lc 6,24 como construcción lucana).

El empleo lucano del término no individualiza a éste o a aquel rico ni indica nombres, salvo en el caso de Zaqueo, el único rico que se convierte y se hace pobre. El uso del lexema coloca el énfasis en la responsabilidad y en la culpa personal de cada rico y de todos los ricos, y no en la riqueza como tal. A su vez, el concepto colectivo de *ricoprovien*e de la crítica profética del AT, que no se dirigía a algún rico en particular, sino que atacaba frontalmente a toda la clase rica, explotadora y opresora.

La crítica a los ricos egoístas se presenta bajo diversas modalidades: inversiones, críticas abiertas, juicios, advertencias, reproches. La mejor expresión de la oposición /Jesús-pobres/ vs /ricos/ se halla en las tablas de inversiones, dos de ellas de carácter programático, y una parabólica: el Magnificat; las Bienaventuranzas vs Ayes; y la parábola del rico y Lázaro, el pobre. La doble inversión de los “destinos” de ambos grupos con frecuencia ha servido como base para la afirmación de la existencia de tendencias ebioníticas en el Ev Lc, como ya se ha indicado. Ahora bien, la lectura semiótica de los tres textos puede proponer una interpretación más profunda.

		POBRES Inversión		RICOS Inversión	
	MAGNÍFICAT				
1,48	Humildad de la esclava	vista por Dios			
50	los que le temen	es su misericordia	51	planes arrogantes	esparció
52b	humildes	exaltó	52a	poderosos	derribó del trono
53a	hambrientos	colmó de bienes	53b	ricos	envió vacíos
54	a su siervo Israel	socorrió			
	BIENAVENTURANZAS		AYES		
6,20	pobres	bienaventurados	24	ricos	¡ay!, sin consuelo
21	hambrientos	seréis saciados	25	saciados	tendréis hambre
	los que lloráis	reiréis		los que reís	tendréis aflicción
22	perseguidos	recompensa 23	26	adulados	= adulación falsa
	LÁZARO, EL POBRE EL RICO				
16,20	Lázaro, pobre	bienaventurado 22	19	rico	en el infierno 23
25	recibió males	es consolado 25c	25a	recibiste lo bueno	atormentado 25d

Los elementos sobresalientes de Lc 6,20-26 y 16,19-25 forman simetrías:

6,20s	Pobres, hambrientos, lloran		Bienaventuranza, Reino de Dios, satisfacción, risa
6,24s		Ricos, saciados, ríen	No-consuelo, hambre, aflicción, llanto
16,19		Rico; recibió lo bueno	Ahora es atormentado
25	Lázaro, pobre, recibió males		Ahora es consolado

Lc 13,20 y 14,15-24 también trabajan con el esquema inversor. El mismo principio también está presente en varias parábolas del material peculiar lucano, uno de los gemelos parece positivo al principio (deudor menor, sacerdote y levita, hijo mayor obediente, rico bendecido con gran cosecha, fariseo perfecto); pero después resulta que la persona aparentemente negativa es la más beneficiada o bendecida (gran deudor, samaritano, hijo menor, pobres, publicano). El sujeto inicialmente positivo queda desenmascarado como negativo.

Las tablas de inversión reciben su valor definitivo por los mandatos, que constituyen los objetivos praxeológicos finales del documento entero. Por sí solas, las inversiones representan apenas consuelos por una parte y amenazas por otra. Pero con su función estructural de mitentes para las exhortaciones, adquieren valor movilizador. Esta interrelación entre los elementos de la mencionada tríada prohíbe hablar de un ebionitismo lucano meramente inversor, sin otro objetivo que el de animar a los pobres y anunciar el juicio sobre los ricos. Lucas emplea el mecanismo estructural del quiasmo inversor a los efectos de fundamentar debidamente el proyecto de conversión económica:

Los pobres pasan del *no* al *sí*;

Los ricos pasan del *sí* al *no*.

Esto evidencia la doble dirección del texto. En cuanto a los destinatarios, se dirige a los cristianos ricos; en cuanto a la meta, les propone la conversión a Dios y a sus hermanos y hermanas pobres. La proclamación del juicio sobre los ricos es correlativa a la proclamación de la salvación, la bienaventuranza, el Reino a los pobres. Este proceso, ora explícito (tablas de inversión), ora implícito (por deducción estructural), contiene algunos detalles que merecen ser puntualizados.

El Magnificat pasa de lo personal (la elección de la Virgen María como madre de Jesús) en el v. 48 a la dimensión amplia de la comunidad de los pobres en el v. 54. Lo que Dios realiza con una persona, se proyecta ampliamente sobre toda la comunidad de humildes. Lc 6,20-26 proyecta estas líneas sobre los oyentes; la parábola de Lc 16,19-31 las lleva focalmente sobre un caso parabólico concreto.

Las inversiones constituyen el rechazo estructuralmente más brillante de la ideología que concibe (y justifica) la riqueza como señal de bendición divina y la pobreza como castigo. La inversión llega a tal grado, que existe una sinonimidad entre ser rico y vivir injustamente.

Lc 6,14 abrevia el texto base de la Fuente de los Dichos (y de Mc 4,19), eliminando dos especificaciones: *preocupaciones del mundo y engaño de la riqueza*. En lugar de *las codicias de otras cosas* de Mc, Lc dice *placeres de la vida*. Los deleites son privilegio de los que poseen muchos bienes. Este sabio empleo de *placeres* indica que el desenmascaramiento lucano es más radical, y focalizado solo sobre los ricos.

Lc 10,25-37 tiene un claro componente económico. Indica que los bienes manejados egoístamente solo producen muerte, mientras que el compartir posibilita la vida. Esto es profundizado por los dos principales focos económicos del Ev Lc: Lc 12,13-34 y 16,1-31. En cada capítulo se presenta un desenmascaramiento central. En Lc 12,15 aparece la *codicia*; en Lc 16,14 están los *amantes del dinero*. En ambos casos se trata de los centros negativos de la respectiva enseñanza. Por allí pasa el conflicto decisivo entre el Evangelio y el dinero; o, para hablar de la divinización literaria del Mamón, allí sale a luz la pugna última entre los dos dioses: el Dios de los pobres y el dios de los ricos.

Lc 12,15 tiene carácter de advertencia fundamental contra todo tipo de codicia que quiere aumentar las posesiones para asegurarse con ello la vida. Al mismo tiempo, el contexto parabólico relaciona la codicia con el daño infligido al prójimo por el delito de acaparamiento de cereales y la consiguiente producción de carestía y hambre, al sustraer los granos de la circulación. Al juicio sobre la ventaja obtenida por el rico por su acaparamiento codicioso y la manipulación dolosa de su capital, se le agrega finalmente la advertencia contra las ventajas obtenidas por manejos jurídico-legales relacionados con las leyes sobre la herencia. Téngase presente que la parábola tiene como mitente el pedido de un heredero frustrado. La unidad entera y su síntesis negativa en Lc 12,21 traslucen determinadas situaciones de las comunidades lucanas. Los cristianos ricos no actuaban en favor de sus hermanos pobres y necesitados. De esta manera, el juicio sobre los egoístas y el mandato praxeológico de Lc 12,33s van más allá de las advertencias contenidas en la literatura sapiencial sobre la necesidad de una vida basada en la riqueza. Trabajando con elementos sapienciales, Lucas combina la isotopía económica con la escriturística. Así logra proporcionarle anclaje legitimador a su propio proyecto. En síntesis, la denuncia de Lc 12,13-21 describe a un sujeto con una cosmovisión y un concepto de vida cuyo único centro relevante es la propiedad o la riqueza.

Luego del desenmascaramiento de la hipocresía egoísta de los defensores del sábado, que por valores económicos sí podían quebrantar el mandamiento del día de reposo (Lc 13,10-17), el texto pasa al desenmascaramiento del antisujeto por excelencia: el rico que busca prestigio y desprecia a otros, Lc 14,7-24. Acto seguido se produce el "juicio abierto" sobre aquel sujeto que practica relaciones basadas en el dinero, valores económicos y méritos calculables, Lc 15,1-32. Es importante señalar la dimensión económica de los respectivos pecados. El hijo pródigo se hace culpable por el derroche irresponsable de los bienes, no por el mero abandono de la casa paterna. El hermano mayor peca porque teme perder algo de sus posesiones actuales y futuras, al ser reintegrado el hermano menor. Por una parte, el discurso sugiere que la relación basada en el dinero, valoraciones económicas y méritos solo llevan a la exclusión, la condena y al rompimiento definitivo; y por otra, pasa a una mediación de las relaciones por la gratuidad agápica, que incluye a los excluidos.

Como constante de los procesos de desenmascaramiento registramos su combinación con propuestas alternativas que enfatizan el valor de la integridad de la vida, la ética de la humildad y del compromiso con el pobre y el amor que perdona como única base para las relaciones interhumanas, combinado a su vez con una amplia generosidad económica. Así queda tendido el puente hacia la secuencia económica lucana por excelencia, Lc 16,1-31.

Esta unidad es una ejemplificación de lo anunciado en Lc 6,20-26. Ahora bien, el planteamiento de Lc 16,19-31 no se ubica en la línea de una simple inversión, sino que la parábola es una crítica de los cristianos ricos y les plantea las exigencias del seguimiento. La relación configurativa mutua entre el rico y Lázaro, base para la dependencia y la relación de correspondencia tanto positiva como negativa, no ilustra una oposición natural como verano-invierno, hermoso-feo, día-noche, mucho-poco. Estas oposiciones son complementarias, y no es lícito transferir su esquema a la mecánica de las relaciones interhumanas, sociales y económicas. La oposición de la parábola versa sobre un hecho creado en la humanidad sobre la base de determinadas relaciones socioeconómicas. El pobre es pobre porque el rico se hizo rico, y el rico es rico porque el pobre llegó a ser pobre. El texto lucano destruye el encubrimiento ideológico de esta oposición, que sostiene que se trata de algo dado. Las diferencias no son destino ciego, determinismo, fortuna o simple opción. El final del relato indica que la perpetuación de las diferencias tiene su causa en la desobediencia a la Ley y a los Profetas, es decir, a la voluntad de Dios. Adicionalmente cabe destacar que las relaciones estructurales de Lc 16,19-31 con las Bienaventuranzas y los Ayes, la parábola del rico necio y la del mayordomo inteligente, prohíben torcer el sentido ortopráctico del texto en dirección a una interpretación escatologista.

Englobando todos estos datos en torno al Mamón, resulta que éste es convertido literariamente en un sujeto agente de esclavización. Su "culto" es verdadero "mamonismo". La disyuntiva planteada por Lc 16,13 queda confirmada rotundamente por la imposibilidad del magistrado rico de vender todo y seguir a Jesús (Lc 18,18-22); y por la constatación de la inmensa dificultad que tienen los poseedores de riquezas de entrar al Reino de Dios (Lc 18,24). La hipérbole del camello, que emplea la imaginería popular contraponiendo el animal más grande al agujero más pequeño que podía imaginarse, expresa el grito desesperado de los pobres que acusan a los ricos egoístas y a la vez reclaman a gritos la intervención de Dios (Lc 18,27). Precisamente en el momento en que el desenmascaramiento de las riquezas como impedimento para el seguimiento y la salvación llega a su culminación, se abre el horizonte a la única posibilidad soteriológica cifrada en Dios mismo.

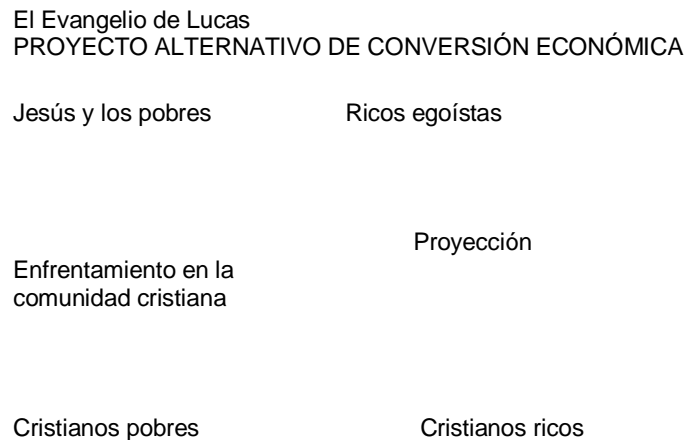
Los textos, lejos de menospreciar los bienes terrenales con actitud ascética, de fuga del mundo o mística de la pobreza, afirman positivamente el valor de los bienes, apreciándolos en su importancia para la vida humana, en especial la de los pobres; y expresando su profundo deseo de que sean compartidos por todos. El ideal propuesto no es el de una sociedad rica, sino la creación de una sociedad más justa. La pobreza, por su parte, no es sino un mal contra el que hay que luchar en un esfuerzo por su abolición. El Ev Lc, en su aspecto de proyecto económico dentro de las coordenadas del Reino de Dios, hace su aporte a esta lucha, construyendo un modelo de conversión económica basada en la conjunción entre Dios en Jesús con los pobres, y en la crítica de los ricos egoístas.

La construcción del modelo de conversión económica

La originalidad del proyecto económico jesuano-lucano consiste en la combinación y simultaneidad de la conjunción de Jesús con los pobres, el juicio radical sobre los ricos egoístas, y la propuesta de una conversión económica. La primera sola sería un idilio; el juicio aislado, una protesta legítima, pero ineficaz; la tercera por separado, un planteo sin fundamento. Las dos primeras juntas ya forman un anuncio de inversión, como en el ebionitismo. Pero recién la tríada completa posibilita el paso del anuncio y del juicio a la praxis del amor que comparte.

Todas las menciones lucanas de sujetos pobres y carenciados pertenecen a textos con carácter programático, ya sea que se trate de anuncios, recuerdos o mandatos. La dimensión praxeológica siempre está presente. ¿Cuáles son los motivos por los que el Ev Lc propone y exige medidas concretas, actitudes y prácticas en beneficio de los pobres? Se han ensayado diversas respuestas a esta pregunta: la escatología, la ley, la amenaza de muerte y de perdición eterna, la obtención de méritos y recompensas, la imitación de Jesús, la reformatización del cristianismo. Sin duda, algunos de estos elementos dejaron ciertas huellas en los textos lucanos. Pero en base al recorrido semiótico del Evangelio, es posible proponer una síntesis superior. El mitente último para la praxis cristiana indicada por el Ev Lc, es la preferencia y la solidaridad de Dios con las personas pobres, marginadas y pecadoras. Sobre este trasfondo, empieza a bosquejarse un creciente acuerdo entre muchos exégetas. Se afirma que este documento, tomando partido del lado de los pobres y marginados, se dirige a la clase rica de sus comunidades para proporcionarles la propuesta de una determinada praxis económica en beneficio de los más humildes. Los cristianos ricos son confrontados con el seguimiento ejemplar de los "primeros tiempos", tanto de los discípulos (los apóstoles y otros) (Ev Lc), como de la primera comunidad (Hch). El Ev Lc es una apelación radical a los lectores ricos, exigiéndoles una clara decisión socioeconómica que los ponga del lado de los pobres en ese conflicto entre explotadores y explotados, ricos y pobres. La discusión estéril sobre la diferencia entre un "Lucas evangelista de los pobres"

vs un “Lucas evangelista de los ricos” puede resolverse creativamente a partir de los resultados de los procesos estructurales constatados en el texto: Lucas es el portavoz de los pobres y el juez de los ricos. Para aquel rico, que se somete a este juicio y acepta la conversión propuesta, Lucas se convierte en evangelista que le muestra el camino de la salvación. Por extensión, también puede hablarse de los pobres como jueces de los ricos, ya que el texto establece una conjunción amplia entre Dios, Jesús, los pobres y Lucas mismo, que asume este proyecto. Lucas emplea los materiales sobre la temática *pobres-ricos* a efectos de formular un proyecto alternativo para la comunidad cristiana. Las relaciones establecidas pueden volcarse al siguiente esquema:



Ahora comienza la dificultad, pues Lucas aparentemente ofrece una amplia gama de mandatos diferentes con respecto a la ortopraxis económica de los cristianos con muchos bienes. Sin embargo, la diversidad de indicaciones contiene un denominador común.

La serie de mandatos económicos comienza con Lc 3,10-14. Las tres respuestas a las preguntas ortoprácticas son concebidas en términos económicos. La práctica remite claramente al prójimo necesitado y explotado, promoviendo la justicia y la distribución equilibrada de bienes y posibilidades.

En Lc 5,11 se verifica el cumplimiento de una de las condiciones del discipulado: dejar todo y seguir a Jesús. El lexema *affemi* (abandonar o dejar) relaciona este texto con Lc 18,28, donde Pedro recordará precisamente aquel primer acto, recibiendo verificación aprobatoria (v. 29). También se tiende un arco hacia Lc 5,28, donde se emplea el verbo *kataléipo* (dejar). Sintetizando, el acto de *dejar* incluye diversos bienes, relaciones familiares y laborales, seguridad e incluso obligaciones sagradas (Lc 9,60: enterrar a los muertos). Al mismo tiempo, Lucas introduce una figura propia: dejar *todo*. El *todo* de Lc 5,11 es síntesis de “padre, barca, jornaleros” de Mc 1,20.

Lc 14,33 es resumen de las dos breves parábolas precedentes. Se trata de una advertencia ante un entusiasmo demasiado ligero. El discipulado exige disposición total, incluso renuncia a los bienes. Se trata de un segmento redaccional lucano, plasmado a partir de Lc 14,26. Así lo indica el nivel lexemático y la dimensión de la totalidad. Sin lugar a duda, se trata de uno de los dichos más radicales de todo el Ev Lc.

El *todo* redaccional lucano vuelve a aparecer en Lc 18,22, radicalizando el texto base de Mc. Hay dos menciones más del *todo* lucano. En Lc 15,14, la fórmula ilustra el derroche total, figura del antiseguimiento; en Lc 18,12, indica el perfeccionismo del despreciador en contraposición a las manos vacías del pecador que no puede ofrecer ninguna obra.

A través de Lc 18,22, el *todo* relaciona los mandatos radicales con la venta de los bienes según Lc 12,33. Las fórmulas empleadas para describir la renuncia en Lc 12,33 y 18,22.28-30 a primera vista podrían sugerir que se trata de un simple “negocio de intercambio”. Pero ni siquiera la reducción de las “operaciones” a fórmulas semióticas de intercambio nos autoriza a concebirlas en esos términos. Téngase presente que la renuncia y venta de los bienes se sitúan en el ámbito de hechos materiales, concretos, “contables”; mientras que la promesa del tesoro celestial (Lc 12,33s) y de la vida eterna (Lc 18,30b) se mueve en el ámbito de las representaciones religiosas que exigen fe y confianza, sin poder comprobar su efectiva realización inmediata. De esta manera queda establecido el vínculo entre la fe en el Mesías y la práctica de sus mandatos.

Si se quiere, la renuncia es un aspecto “negativo”; el *dar* en cambio es un aspecto “positivo”. Es muy rico el léxico lucano relacionado con esta realización. La exhortación de Lc 3,11 inicia la serie del *dar*. El *dé al que no*

tiene abre el camino para todo ese amplio programa de hacer dar. Los importantes empleos de *dídomi* (dar) y sus compuestos atraviesan todo el Ev Lc: Lc 6,30.38 (de la Fuente de los Dichos); 7,44s (material peculiar lucano); 9,13.16 (de Mc); 10,35 (L); 11,41 (Fuente); 12,33 (redacción lucana); 15,12 (L); 19,8 (L). En Lc 15,12 no se trata precisamente de un prójimo necesitado; pero sí aparece la dimensión de la gratuidad, asumida nuevamente en el v. 22 y reprochada por el hijo mayor en el v. 29. Agréguese el *apodídomi* (devolver) de Lc 19,8 y el imperativo *dediádídomi* (repartir) de Lc 18,22 (el prefijo *dia-* pertenece a la redacción lucana). Los destinatarios del *dar* son los pobres, necesitados, carenciados. Una modalidad concreta de ese *dar* es la *limosna*. Para comprender el alcance de este mandato, es necesario olvidarse de las asociaciones actuales del término y prestar atención a las relaciones construidas por el discurso lucano en torno a ese vocablo. El Ev Lc tiene solo dos menciones de *limosna*: Lc 11,41 y 12,33. De las once restantes del NT, tres corresponden a Mt y ocho a Hch. Esta redundancia lucana del vocablo permite afirmar que las exhortaciones a la limosna atraviesan la doble obra como un *cantus firmus*: Es importante constatar que Lucas no presenta la crítica jesuana de la práctica de la limosna, tal como la refiere Mt 6,1-4.

Lc 11,41 es un texto no del todo claro. Aparentemente la versión mateana (Mt 23,26) refleja mejor la forma original. Según Wellhausen y A. Jülicher, la versión lucana es producto de un error de lectura y traducción de la (supuesta) base aramea, debido a la confusión entre *limpiar* y *dar limosna*. Ahora bien, el texto lucano, errado o no, sintoniza con el proyecto de su autor y no nos corresponde hacer arreglos.

Lc 12,33 aclara el alcance de la limosna. Si para darla hay que vender los bienes, evidentemente no se trata de una limosna caritativa tirada gentilmente al ciego sentado junto al pórtico de un edificio público. Lucas emplea el término más bien como concepto integrador en un sentido extensivo, abarcando todas las facetas del *dar* y del *compartir*, que es la exigencia central del Ev Lc y la codificación de la ortopraxis económica.

El texto propone una serie de modalidades adicionales y realizaciones ejemplares de la praxis fundamental del *compartir*:

- *Rebajar deudas*, renunciando a beneficios propios, Lc 16,5-7.

- *Prestar sin esperar devolución*, Lc 6,34s. En el v. 35, Lucas combina dos mandatos diferentes, el amor a los enemigos y el préstamo-donación. La idea de la reciprocidad vivía tanto en el judaísmo como en el helenismo. En el judaísmo tenía arraigo teológico y moral, y especulaba con la retribución divina positiva y negativa. En el helenismo, la ética o moral de reciprocidad afirmaba la necesidad de hacer el bien entre iguales, a los efectos de recibir la devolución del favor. El Jesús lucano destruye el aspecto teológico judío de este esquema en Lc 13,1-5; el aspecto moral, tanto judío como helenista, es anulado por los mandatos de practicar el bien sin esperar devolución alguna, y también por Lc 17,7-10. La reciprocidad de favores y el miedo al castigo son sustituidos por el don del Reino de Dios. Por su parte, el perdón es la fuerza que capacita para obras de amor. Nuevamente se remite al riesgo de la fe. Se subvierte así un esquema mecanicista de retribución calculable y exigible.

- Lc 8,1-3 habla de las personas que se pusieron a disposición de Jesús con su *servicio* y sus *bienes*.

- Lc 14,13.21 exhorta a *invitar* a pobres, marginados y enfermos crónicos.

- *Hacer el bien*, Lc 6,27.33.35; *tener compasión*, Lc 10,33; *hacer misericordia*, Lc 10,37; *hacerse amigos con el dinero*, Lc 16,9; son otras tantas variantes expresivas del *compartir*.

- La *ofrenda* también ocupa un lugar importante en el proyecto, adjunta a las críticas de los ricos que en realidad no ofrendan, Lc 21,1-4.

- El "despilfarro por amor", bellísima figura de la entrega total, es asumido dos veces por el texto: Lc 7,36-50 y 15,22-32.

Finalmente llegamos a la conversión económica de Zaqueo. Su nueva práctica es realización del equilibrio propuesto en Lc 3,10-14. A nivel lexemático, esta relación es reforzada por el raro vocablo que aparece solo en Lc 3,14 y 19,8: *sykofantéo* (defraudar, cometer exacción, también: acusar falsamente). Cabe una palabra sobre la conversión del publicano. Solo una exégesis miope puede preguntar por qué Zaqueo da solo la mitad de sus bienes a los pobres, y por qué no renuncia a todo, como Pedro, Leví, los demás discípulos, y tal como Jesús se lo propone al magistrado rico. La sencillez de la respuesta es inversamente proporcional a la ceguera que no la descubre: Zaqueo no puede renunciar de inmediato a la totalidad de sus bienes, ya que necesita la mitad de los mismos para reparar los daños y las injusticias que cometió. ¿Qué le quedará luego de la restitución cuádruple que promete? El discurso, más allá de toda discusión o constatación sobre trasfondos históricos del relato, necesita esta construcción literaria de la renuncia de Zaqueo a favor de los pobres como también de la restitución justa, a los efectos de crear un paradigma de praxis más completa, que también integra la reparación de perjuicios y daños económicos infligidos al prójimo explotado. De esta manera, el texto ofrece un cuadro paradigmático para cristianos ricos en las comunidades lucanas. El rico, que acaba de hacerse cristiano, renuncia prácticamente a todo, e integra la justicia en su vida. El primer fruto de su conjunción con Jesús es precisamente la conversión a los pobres y explotados.

Una palabra adicional sobre el diezmo. Ante la importancia decisiva de esta práctica en el ambiente judío, extraña la poca importancia que le asigna Jesús a la misma. En resumidas cuentas hay solo dos referencias a esa institución: Mt 23,23 // Lc 11,42, y Lc 18,12. En el primer caso se trata de la ampliación de la práctica diezmal a la justicia y al amor. En el segundo caso, el lenguaje parabólico contiene una carga satírica.

Consideramos que el proyecto lucano negativiza el diezmo precisamente por los enormes peligros legalistas

que encerraba en aquel entonces, y acaso por su carácter opresivo, ya que esa institución ayudaba a mantener la casta que administraba el monopolio religioso de Jerusalén. Al respecto, también ha de decirse que la afirmación que Dios justifica al pecador no en base a satisfacciones por sus culpas mediante sacrificios, sino por la humillación, el arrepentimiento y la pura gracia (Lc 18,9-14), además de ser representación a nivel de la producción de figuras teológicas, también es un producto de la representación relacional de las clases pobres y marginadas por el sistema sacrificial y diezmal manejado desde el templo. Esta fe evangélica es expresión de las imposibilidades económicas de los pobres y a la vez del amor infinito del Dios de los pobres, marginados y pecadores despreciados. Adicionalmente hay que recordar que el proyecto jesuano-lucano plantea exigencias mucho mayores que tan solo el diez por ciento de las ganancias.

Síntesis de la inversión económica

El distanciamiento jesuano del esquema de retribución, su desenmascaramiento de la riqueza injusta como poder esclavizante, y el nuevo prospecto de ortopraxis pueden volcarse a sucesivos cuadros oposicionales, contruidos mediante el cuadrado semiótico. Jesús niega la validez de un esquema tradicional para las relaciones entre riqueza y bendición y de pobreza y castigo:

Riqueza como bendición		Pobreza como castigo
Superación de la pobreza		Pérdida de la riqueza

La inversión fáctica de este esquema, defendido por diversos textos veterotestamentarios y por la “mentalidad de la moral burguesa satisfecha”, constituía uno de los grandes dolores de cabeza o quebrantos teológicos de las personas profundamente religiosas del AT. Se introducía aquí una fisura en el terreno de la teodicea, sin respuesta última. La respuesta dada a Job es que Dios no le debe respuesta ni explicación a nadie. El esquema triunfalista halló varios enemigos. Por una parte, los profetas comenzaron a denunciar a los ricos, atacando la explotación a los pobres y otros sujetos clásicamente débiles (viudas, huérfanos, extranjeros); por otra, la sabiduría de la época postexílica estableció una vinculación entre el pobre y el piadoso por un lado, y entre el rico y el impío y necio por el otro. El proyecto lucano arriba a una síntesis superior, retomando elementos valiosos del bagaje profético crítico. La pobreza es desenmascarada como situación escandalosa. No es destino de los piadosos, ni virtud ideal. El Reino de Dios, iniciado por Jesús, implica el ejercicio de la voluntad de Dios en todos los órdenes; por consiguiente, también en el económico. Esto significa el establecimiento de relaciones sociales y económicas justas. Las clásicas inversiones, a las que hemos aludido, son parte necesaria de este proceso. Con las mismas y con los demás datos de la isotopía económica, puede construirse un quiasmo:

De beneficiados	a	juzgados;
De oprimidos	a	bienaventurados

Debe recalarse que los beneficiados (bendecidos, según su ideología) no pasan a ser aniquilados, sino que son sometidos a juicio. En realidad, el juicio es la primera fase (en términos semióticos, el influjo) del nuevo proceso propuesto, que puede resumirse como /elegidos/, /comprometidos/, /obligados/. Este juicio se lleva a cabo desde la doble óptica de los pobres y oprimidos y de la urgencia absoluta de la conversión a Dios y al

carenciado, que debe realizar el rico para salvarse.

Los oprimidos, por su parte, son declarados bienaventurados; privilegiados por el amor de Dios y también por la práctica del *compartir* que se exige a los ricos.

El mecanismo subyacente a los pasos de un valor a otro puede recibir el título oposicional *apropiación vs atribución*:

Apropiación	Atribución;
No-atribución	No-apropiación

Los sujetos *ricos* niegan el derecho de los sujetos *pobres* a recibir la atribución de la bendición divina en forma de bienes, riquezas, medios de vida. Los *ricos* se apropian de los mismos en el doble sentido de la palabra: a nivel infraestructural, mediante la explotación de los pobres (así queda establecido por las deducciones del análisis estructural de las tablas de inversión); a nivel superestructural, mediante la ideología de la bendición:

Apropiación	Atribución;
No-atribución	(No-apropiación)

La conjunción de Jesús con los *pobres* niega la validez de esa apropiación y afirma la legitimidad de la atribución gratuita de la bienaventuranza, la satisfacción de las necesidades básicas y los medios de vida a los *pobres*. Esta atribución se realiza a nivel verbal con el anuncio de las inversiones y con los juicios radicales sobre los ricos y sus bienes. A nivel fáctico se realizan con los milagros que benefician a diversos marginados:

Apropiación	Atribución;
(No-atribución)	(No-apropiación)

El desenmascaramiento del carácter fatal de la riqueza permite hablar de la acusación o denuncia pública de la mamonización. Por su divinización literaria, el Mamón, en lugar de ser instrumento de bendición y directamente bendición, produce muerte. Y, si no se lo comparte con los necesitados, es injusto y malo. Si los bienes no son usados como medios para la satisfacción de las necesidades de los pobres, destruyen a sus poseedores y los llevan a la perdición eterna. Allí, donde es escuchado este juicio, se abre la posibilidad para una praxis distinta. Si Dios obra el milagro de la conversión de un rico, éste puede emplear sus bienes en beneficio de los pobres y explotados, renunciando y compartiendo; y a la vez obtiene la posibilidad de salvarse:

Riqueza como bendición divina; Pobreza como castigo	Riqueza como medio para satisfacer necesidades de los pobres; el compartir como instrumento de Salvación de los ricos
--	--

MAMONIZACIÓN

Milagro de Dios
Lc 18,27; 19,1-10

JUICIO

Riqueza como poder enemigo del hombre;
No mero objeto, sino sujeto de perdición.
En cambio: bienaventuranzas de los pobres

Compartir bienes posibilita la vida para todos; no compartir bienes solo hace morir. En este proceso el *rico* puede pasar del antirreino (Mamón) y del antiseguimiento (mamonismo) al Reino y al seguimiento de Jesús:

RICO	POBRE voluntario por COMPARTIR
Antirreino	Reino de Dios
Antiseguimiento	Seguimiento

(No-pobre)

No-rico

Todo este planteo de ortopraxis económica cristiana dista enormemente del ideal griego clásico y helenista de una vida sencilla (en lo posible, en el campo y en contacto con la naturaleza), sin aspiraciones materiales más allá de lo absolutamente necesario. En los textos griegos hablan los portavoces de los ricos supersatisfechos de la vida urbana, hartos de la abundancia. En el Ev Lc habla el portavoz (colectivo) de los pobres hambrientos y oprimidos. El ideal cristiano del *compartir* se opone rotundamente al ideal griego de la virtud de la autosuficiencia económica y de la frugalidad.

La propuesta praxeológica lucana exige una puesta en práctica concreta y paradigmática en el seno de la comunidad cristiana. La existencia de ricos sigue manteniendo en vilo a la Iglesia, que no puede afirmar la superación de las promesas del Reino por sus logros propios, su organización económica perfecta o una distribución equitativa de sus bienes. Afirmar el cumplimiento total del Reino equivaldría a no ver los sufrimientos concretos que se van presentando a diario. Al mismo tiempo, la tensión creativa entre la realización concreta del *compartir* en el seno de la comunidad y la esperada inversión al final de los tiempos compromete a construir y conjugar el futuro anunciado con la materialización de hechos de amor en el presente.

Radicalidad en el presente, esperanza en la acción final de Dios: ante la existencia de esta tensión dinámica nadie puede acusar a Lucas de activismo antropocéntrico, pero tampoco de escatologismo irresponsable, que cierra sus ojos ante el dolor del prójimo sumido en la miseria.

René Krüger

F. Hauck – W. Kasch, Artículo *ploutos*, ThWNT, VI, p. 322 y 326.

J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", NTS 7 (1960-61), p. 367 n. 3.

L. E. Keck, "The Poor among the Saints in the New Testament", ZNW 56 (1965), p. 109 y n. 34.

G. Dellins, Artículo *pleonéktes*, ThWNT, VI, p. 270.

R. Krüger, "La sustitución del tener por el ser. Lectura semiótica de Lucas 15,1-32", Revista Bíblica Año 49, NE n. 25, 1987/2, p. 95.

V. Casas García, "Jesús de Nazaret, pobre al servicio de los pobres", Biblia y Fe 5 n. 14 (1979), p. 135 y 137.

M. L. Simón, "Bienaventurados los pobres en espíritu' (Mt 5,3)", Biblia y Fe 5 n. 14 (1979), p. 155.

Cf W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1981, p. 102 y 164s; r. Alberts, "Die ‚Antrittspredigt‘ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 201 y 203s; L. Schottroff – W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, toda la parte III (escrita por Stegemann), p. 135-225; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 243.

G. Dietrich, "The role of class Contradiction in Luke's Theology", COELI 33 (1985), p. 17.

Cf J. B. Libanio, "Os pobres, nossos mestres e juízes", Grande Sinal 36 (1982) 547-564, passim.

Cf C. W. E. Nickelsburg, "Riches, the Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke", NTS 25 (1978-79), p. 333s.

Sobre los alcances de Lc 14,33 como exigencia para los que ya son cristianos, su perseverancia y sus realizaciones comunitarias, cf J. Dupont, «Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33) », NRTTh 93 (1971) 561-582.

R. Albertz, "Die ‚Antrittspredigt‘ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 202.

R. Bultmann, Artículo *eleemosyne*, ThWNT, II, p. 483 n. 9.

J. Schmidt, *El Evangelio según San Marcos*, p. 280.

P. Bigo, «La richesse comme intendance dans l'Évangile. A propos de Luc 16,1-9 », NRTTh 87 (1965), p. 271.

Cf la excelente síntesis, escrita ya hace cuatro décadas, pero aún con gran validez por la cantidad de materiales griegos: E. Hommel, "Das hellenistische Ideal vom einfachen Leben", Studien 11 (1958) 742-751.

El NT emplea el término *pobreza* solo en 2 Cor 8,2,9 y Ap 2,9. En otros textos se emplea el término *necesidad* como sinónimo de *pobreza* (cf Mc 12,44; Lc 21,4).

Cf C.-H. Hunzinger, Artículo *syké*, ThWNT, VII, p. 756s y las notas 46-55 con abundantes referencias; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín (RDA) 19843, p. 305-308.

Cf p. e., M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church. Aspects of a Social History of Early Christianity* (Fortress Press, Philadelphia 19782), p. 26s.

R. Krüger, "El Magnificat de Lucas 1,46-55: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa para la humanidad", en: CUADERNOS DE TEOLOGÍA, ISEDET, Buenos Aires, Volumen IX, 1988, Nº 1, p. 77-83, passim.

Cf también Henoc etiópico 92-104.

A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1922, p. 443.

L. Goppelt, *Theologie des neuen Testaments*, II, (J. Roloff, Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1976, p. 615.

Teológicamente no corresponde hablar de resurrecciones, ya que este concepto tiene contenido escatológico y se refiere a la intervención de Dios en Jesucristo, luego de la crucifixión y sepultura de éste; y a la resurrección escatológica de los muertos.

T. Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas*, Ed. Caribe, Miami 1982, p. 66.

R. Albertz, "Die ‚Antrittspredigt‘ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 199.

Equipo de Reflexión de Cali/Colombia, "Lectura de S. Lucas desde los oprimidos", Contacto 14 (1977) 26-30, passim.

J. Matthey, "Puissance et pauvreté. Notes sur la mission de l'église à partir de la théologie de Luc", BCPE 30 (1978), p. 48.

J. S. Croatto, "Liberar a los pobres: Aproximación hermenéutica", en: Varios, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, La Aurora, Buenos Aires 1978, p. 24.

J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1974, p. 137.

Ibidem, p. 138.

Es una constante de J. Jeremias relacionar diversos textos con juicios sobre los ricos y la riqueza con la imprecación de Jesús contra la ligereza con la que esa gente se desentiende de las advertencias ante la gran catástrofe escatológica final. Esta lectura, llena de falencias, a la postre permite esquivar las verdaderas consecuencias de la radicalidad de los textos.

W. Schmithals, "Lukas – Evangelist der Armen", Theologia Viatorum 12 (1973-74), p. 162 y 165.

W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1985, p. 358ss.

R. J. Karris, "Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben", en: E. H. Talbert (Ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Vanderbilt, Danville, Edimburgo 1978, p. 112-125.

E. Bammel, Artículo *ptojós*, ThWNT, VI, 885-915.

Ibidem, p. 907.

D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz 1982, SNTU (B), todo el capítulo II, p. 21-96, sobre los pobres y la salvación de Israel.

Ibidem, p. 95s y también 225.

Ibidem, p. 195s.

J. Schmidt, *El Evangelio según San Marcos*, Herder, Barcelona 1968, p. 283. El excursus abarca las p. 280-286. Por extensión, lo dicho sobre el Jesús marcano vale también para el lucano.

R. Koch, "Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium", Biblica 38 (1957) p. 154 y 168.

R. Schnackenburg, "Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments"; Párrafo 13: "Die Stellung zu Arbeit und Besitz"; en: M. Reding (Ed.), *Handbuch der Moralthologie*, Max Huber Verlag, Munich 1954, p. 81.

Ibidem, p. 80.

L. Schottroff – W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1981.

H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965.

Ibidem, p. 27-41.

Ibidem, p. 41 y 125.

Ibidem, p. 131, con una lectura hermenéutica de Lc 16,13.

Cf más bibliografía en F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux & Niestlé Editeurs, Neuchâtel - París 1978, p. 315-325, con la presentación de los estudios de P. Grelot, E. Percy, F. M. López-Melus, H.-J. Degenhardt, A. George, R. Koch, J. Dupont y J. Y. Theriault. Cf también W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, op. cit., p. 356 con referencias a trabajos antiguos y recientes.

Cf la síntesis sobre el particular en K. Berger, *Qumrán y Jesús. ¿La verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996, p. 109-112.

Cf la excelente síntesis sobre el ebionitismo y el Ev Lc en F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 19862, p. 150-188.

Cf este intento de interpretación de la pobreza en el mundo rabínico en Strack-Billerbeck, I, 819-822.

E. Bammel, Artículo *ptojós*, ThWNT, VI, p. 890.

A. Böckmann, "El Nuevo Testamento y la relación de la Iglesia con los pobres", *Concilium* 13 n. 124 (1977), p. 50, 52 y 55.

A. Rodríguez Carmona, "La comunidad cristiana a la luz de los escritos de Lucas", *Communio* 14 (1981), p. 323.

Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 18.

Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción – Teoría – Práctica*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 15. A pesar de su alto grado de abstracción, este libro sigue siendo uno de los mejores manuales para el aprendizaje del análisis semiótico. Le sigue en importancia la obra de Joseph Courtes, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*, Hachette, Buenos Aires 1980. Un breve manual muy usado en círculos hispanohablantes pertenece al Equipo *Cahier Evangile: Iniciación en el análisis estructural*, Verbo Divino, Estella 1979. A nivel introductorio: J. Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, Fortress Press, Filadelfia; y Scholars Press, Missula 1976. Bueno en su presentación y poder de síntesis es el trabajo de D. Patte, *What is Structural Analysis?*, Fortress Press, Philadelphia 1976.

Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 143-154.

J. A. Greimas, *Du Sens*, Paris 1970, p. 188.

J. A. Greimas, *Maupassant. La Sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris 1978, p. 28.

Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 143.

No es lícito introducir el concepto moderno de *clase media* a la isotopía económica del Ev Lc. Por una parte, la estructura socioeconómica de aquel momento y lugar prohíbe generalizar masivamente ese concepto, ya que en efecto se enfrentaban mayoritariamente ricos y pobres; en segundo lugar, el discurso lucano mismo opone estas dos clases, sin mencionar estratos intermedios. El análisis semiótico tiene que limitarse estrictamente a los datos del texto. En todo caso, una sociología del NT podría corregir los cuadros antiguos.

L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula 1977, SBLDS 39.

Más exactamente: "la historia del profeta y el pueblo", op. cit., p. 220.

Ibidem, p. 129.

Ibidem, p. 131 y 263.

Ibidem, p. 210.

T. Hoyt, *The Poor in Luke-Acts*, Ann Arbor, Michigan 1975.

Op. cit. p. V.

D. B. Kraybill – D. M. Sweetland, "Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective", en: PRS 10 (1984) 215-139.

Op. cit., p. 216-227.

El empleo del verbo *humillarse* en Lc 14,11 y 18,14 pertenece más bien a la isotopía relacional. En Lc 3,5, la lectura isotópica puede relacionarlo tanto con la dimensión económica como con la política.

Fuera del orden semiótico, pero de sumo interés para el estudio de las fuentes lucanas, sus orígenes y tradiciones, se constata que la mayoría de las referencias a pobres y ricos y a los bienes pertenecen al material peculiar llamado L. Con este dato es posible reconstruir tendencias y teologías de ese material. A los efectos de completar nuestro cuadro, indicamos la respectiva procedencia después de la cita lucana mediante *Mc* = EvMc, *L* = material peculiar; *FD* = Fuente de los Dichos. La sigla *Lc* = redacción lucana, indica trabajo redaccional lucano y citas hechas por este evangelista. Para una profundización de esta temática, cf Hans Klein, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987; K. Füssel – F. Segbers, Ed., "...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." *Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie*, Edition Exodus /Verlag Anton Pustet, Lucerna /Salzburgo 1995; René Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Edition Exodus, Lucerna 1997.

Si bien hay un paralelo fáctico en el hecho de morir, el texto opone los destinos eternos de ambos sujetos, razón por la cual la muerte del primer personaje se enfrenta a la muerte del segundo.