

Clase en la Biblia: los pobres bíblicos ¿una clase social?

George M. Soares-Prabhu
De Nobili College,
Pune, India.

La teología de la liberación ha hecho al menos dos contribuciones importantes a la exégesis moderna. Ha sensibilizado a los exegetas con respecto a las dimensiones sociales, económicas y políticas de la Biblia y les ha hecho conscientes del grado en que sus exégesis, supuestamente científicas, están inevitablemente coloreadas por prejuicios culturales y de clase. Ninguna de estas dos contribuciones es algo específico o novedoso. Lo que pudiéramos llamar la *contribución sociológica* ya fue anticipada en los primeros estudios marxistas sobre la Biblia, entre los que destaca el estudio de Kautsky sobre los orígenes del cristianismo,¹ y fue también una preocupación descollante de la escuela de Chicago.² Pero ambos movimientos quedaron reducidos a movimientos marginales en el mundo académico bíblico para ser pronto arrollados por la ola de "interpretación existencialista" con su comprensión altamente privatizada del mensaje bíblico como una llamada a la decisión personal. Sólo después del surgimiento de la teología de la liberación comienza con seriedad el estudio sociológico de la Biblia.³ Y aunque no todas (ni siquiera la mayoría) de las obras producidas son liberacionistas o han sido inspiradas por la teología de la liberación, el actual interés por el mundo social de la Biblia creo yo que debe al ímpetu de la teología de la liberación mucho más de lo que los exegetas estarían dispuestos a reconocer.

La *contribución hermenéutica* de la teología de la liberación —su conciencia del grado en que la cultura-de-clase del lector influye en la interpretación de un texto— es también parte de un despertar general hermenéutico.⁴ Hoy día nadie da por supuesto que la exégesis bíblica, aun la más "científica," está libre de juicios de valor o es totalmente "objetiva." Una interpretación totalmente objetiva es sin duda posible para un texto hecho de *términos* (fórmulas que expresan entidades cuantitativas mensurables). Pero no es posible para un texto como la Biblia que está hecho de *palabras* (expresiones lingüísticas de experiencias humanas).⁵ Las palabras inevitablemente evocan resonancias específicas en cada lector, coloreadas por sus experiencias personales y configuradas por una cosmovisión propia. Por lo tanto, cada lector percibirá un texto hecho de palabras de una manera estricta-

tamente personal. Esta intuición de la moderna hermenéutica se ha desarrollado, sin lugar a duda, independientemente de la teología de la liberación. Pero lo que ha conseguido la teología de la liberación es llamar la atención sobre el carácter de clase de la percepción del lector del texto bíblico.⁶

A la luz de la teología de la liberación, por lo tanto, un tema como "clase en la Biblia" presenta dos cuestiones distintas. Suscita (1) la cuestión sociológica: ¿en qué medida se puede entender la narración bíblica en términos de clase y de lucha de clases? Y suscita (2) la cuestión hermenéutica: ¿hasta qué punto la propia cultura de clase condiciona la lectura del texto bíblico? Ambas cuestiones son importantes y han sido planteadas por la "Instrucción sobre ciertos aspectos de la teología de la liberación" publicada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en 1984.⁷ Una adecuada valoración del papel de la clase y de la lucha de clases en la Biblia requeriría que analizáramos ambas en profundidad; pero como las limitaciones de tiempo y espacio no nos lo permiten, vamos a abordar solamente la primera, la cuestión sociológica, dejando para otra ocasión la segunda, la cuestión hermenéutica.

La finalidad de este artículo es, por tanto, determinar hasta qué punto la historia de Israel y la de Jesús, tal como son narradas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, pueden ser analizadas en términos de clase. Es decir, hasta qué punto entendieron los autores bíblicos su historia en términos de lo que hoy podemos llamar clase y lucha de clases.

Clase y lucha de clases son, por supuesto, términos ambiguos, definidos de diversa forma en las diferentes escuelas sociológicas,⁸ pero la interpretación más pertinente para nosotros es la marxista, ya que es la que más ha influido en la exégesis bíblica. Cuando se han empleado categorías de clase y de lucha de clases en la interpretación de la Biblia se ha hecho siempre como parte de un análisis marxista, pues solamente en un análisis marxista juegan estas categorías un papel importante. Otras formas de estudio sociológico de la Biblia no se centran, o no lo hacen tan agudamente, en la "clase." Por tanto, en la medida en que "clase" es una categoría importante en la interpretación bíblica, se la ha entendido en el sentido marxista del término. Es comprensible, pues, que sea precisamente el uso o mal uso de los conceptos de clase y de lucha de clases, así entendidos, lo que ha sido censurado por la *Instrucción* sobre la liberación.

Usamos "clase," por tanto, en la comprensión marxista popularmente aceptada del término, asumiendo que es un sistema de estratificación social basado en la propiedad de los medios de producción. Esta estratificación divide a la sociedad en grupos antagónicos, unos que poseen los medios de producción (hoy la burguesía) y otros que no lo poseen (hoy el proletariado); y desemboca inevitablemente en una lucha de clases entre ellos. El resultado final de esta lucha será la expropiación de los que ahora expropián y el surgimiento de una sociedad sin clases en la cual los medios de producción serán poseídos por todos. Es ésta, obviamente, una presentación muy simplificada de la concepción marxista de clase, tan simplificada que algunos la calificarían de parodia. Pero apunta, espero,

a los elementos esenciales que necesitamos tener en cuenta cuando hablamos de "clase" en la Biblia.

Es obvio que un estudio detallado de la importancia de la clase en la narración bíblica excede los límites de este artículo. Me voy a limitar por tanto a explorar un sólo tema central: la comprensión bíblica del pobre. En la Biblia muchos elementos sugieren que a los pobres se les atribuye el mismo papel creativo y de confrontación que Karl Marx adjudica a la clase trabajadora en la sociedad capitalista. ¿Son entonces los pobres en la Biblia una clase en el sentido marxista del término? ¿Puede describirse su acción en la historia de Israel como una lucha de clases? ¿Hasta qué grado se les puede aplicar el análisis de clase?

Para responder a estas cuestiones primero echaremos una rápida mirada a lo que dice la Biblia sobre los pobres, y después reflexionaremos sobre ello a la luz de la concepción marxista de clase.

1. Los pobres en la Biblia

Los pobres son un grupo descolante y frecuentemente mencionado en la Biblia, que usa una serie de términos más o menos sinónimos para describirlos.⁹

El más conocido de ellos, una palabra que ha logrado formar parte del lenguaje cristiano habitual, es *'ānī* o *'ānāw* (plural: *'anīyīm* o *'anāwīm*) que aparece 92 veces en la Biblia Hebrea y que probablemente subyace casi siempre al término griego *ptōchos* (pobre, desprovisto), que aparece 34 veces en el Nuevo Testamento. La palabra probablemente se deriva de la raíz *'nh* (II) = "estar encorvado, doblado hacia abajo, afligido." Sugiere una persona que está angustiada y encorvada; esto es, deshumanizada, reducida por la opresión a una condición de capacidad o valor disminuidos. Por extensión, a la palabra *'ānī*, particularmente en su forma tardía y secundaria *'ānāw*, se le ha dado un significado religioso y ha pasado a expresar la situación de aquellos a quienes la pobreza y el desvalimiento les ha enseñado a "inclinarse ante Dios" y poner su esperanza sólo en El. En este sentido *'ānāw* se acerca a "pobres de espíritu" (*ptōchoi tō pneumati*) de la bienaventuranza de Mateo (Mt 5, 3), una expresión que designa a aquellos que dependen totalmente de Dios. Pero esta connotación religiosa dada a *'ānī* y *'ānāw* se deriva, secundaria y estrechamente, del significado primario sociológico de la palabra. Los pobres de espíritu son también aquellos que son sociológicamente pobres; ya que precisamente su desvalimiento es el que les enseña a poner su confianza en Dios. La connotación religiosa de la palabra implica la sociológica. El *'ānī* o *'ānāw* es por tanto primariamente alguien que es sociológicamente pobre, esto es, alguien a quien se ha reducido a una situación de capacidad o valor disminuidos.

Estrechamente asociado con *'ānī* y *'ānāw*, especialmente en los salmos exílicos o postexílicos, aparece *'ebyōn* de la raíz *'bh* (II): "estar dispuestos, condescender." Aparece 61 veces en la Biblia Hebrea, y el término es mejor compren-

dido en su significado de "persona en necesidad." A veces se le espiritualiza para que sirva de paralelo a *sadiq* ("una persona justa") como en Amós 2,6 y 5, 12; o también a *yishrê derek* ("aquellos de conducta intachable") como en el Salmo 37, 14; pero normalmente hace referencia a simple necesidad material.

Lo mismo sucede con *dal* de la raíz *dll* ("languidecer, ser débil, ser pequeño"), que aparece 48 veces en la Biblia Hebrea, frecuentemente como paralelo a *'ānī* (Am 2,7; Is 10,2; 11,4; Prov. 22,22; Sal 82,3; Job 34,28 —en estos pasajes la *Revised Standard Version* normalmente traduce *dal* por "pobre" y *'ānī* por "angustiado"); o a *'ebyôn* (Am 4,1; 8,6; Is 14,30; 25,4; Prov 14,31; Sal 113,7; 1 Sam 2,8 —donde *dal* casi siempre significa "pobre" y *'ebyôn* siempre significa "necesitado"). En el uso de la Biblia *dal* mantiene su significado primigenio que indica la condición de "estar abajo, ser débil, endeble" y de esta forma describe al pueblo de bajo estado social como opuesto a aquellos que son grandes o nobles (*gadôl*, cfr. Jer 5,4); personas de medios económicos ajustados como opuestas a aquellas que son ricas (*'āshîr*; cfr. Ex 30,15), y personas que son física o socialmente débiles como opuestas a aquellas que son poderosas y fuertes (*hāzēq*; cfr. 2Sam 3,1).

Un cuarto sinónimo *rāsh*, por otra parte, que se deriva de la raíz *rush* ("estar en necesidad, ser pobre") y que aparece 21 veces en la Biblia Hebrea, mayoritariamente en los textos sapienciales, en los Proverbios y Qohelet, significa sin ninguna ambigüedad estricta pobreza económica. La palabra es la antinomia adecuada de *'āshîr* ("rico") y se usa frecuentemente en paralelismo antitético con ella (2Sam 12,1; Prov 14,20; 18,23; 22,2; 28,6).

Finalmente, *miskēn*, que aparece solamente 6 veces en la Biblia Hebrea, y en los libros más tardíos (Qohelet y Sirach), es una palabra de etimología dudosa. Es probablemente una palabra prestada del término asirio *mushkenu* ("mendigos"). Tal como se usa en el Antiguo Testamento, sin embargo, *miskēn* indica no tanto la miseria del mendigo como la indigencia del pobre que, porque no posee propiedad, debe luchar para ganarse la vida a fuerza de trabajo duro y doloroso.

De este rápido estudio de los términos con que el Antiguo Testamento designa a los pobres se desprenden dos cosas.

Primera, entre los muchos sinónimos, que se superponen unos sobre otros, usados en la Biblia Hebrea para describir al pobre, la palabra *'ānī* - *ānāw* es sin duda la más significativa. No solamente es la más usada de esos términos, sino que es también la de mayor riqueza en significado. Expresa más exacta y completamente el carácter multifacético de la comprensión bíblica del pobre. Sus sinónimos (*'ebyôn*, *dal*, *rāsh* y *miskēn*) asumen uno u otro de estos aspectos: despojo económico, postergación social o deficiencia física. Por esta razón se usan frecuentemente en conjunción con *'ānī* (cfr. *'ānī we' 'ebyôn* [pobre y necesitado] en Dt 24,14; Sal 37,14; Ez 16,49; o *'am 'ānī wedal* [un pueblo pobre y débil] en Sof 3,12; o *'ānī wārāsh* [el oprimido y el indigente] en Sal 82,3); o en paralelismo con él (*'ebyôn* en Is 29,19; Am 8,4; Sal 35,10; y *dal* en Am 2,7; Is

10,2; Sal 82,3) para hacer resaltar uno u otro aspecto de esta palabra multifacética. Así, llegaremos a la correcta comprensión bíblica del pobre precisando el significado dado a 'ānī - 'ānāw en la Biblia.

Segunda cosa, la variedad de términos usados para describir al pobre en la Biblia y la frecuencia con que aparecen es sorprendente; y da un singular sabor a la religiosidad de la Biblia. No conozco ninguna otra tradición religiosa que dé tanta importancia a los pobres o les conceda un papel tan importante. Pues la Biblia, a diferencia de otros textos religiosos, no presenta a los pobres solamente como merecedores de la preocupación humana (Ex 23,11; Lev 19,9-10; 25,25-28; Dt 15,7-11; 24,14-18). Ni se contenta con señalar (como sucede en otras expresiones de la sabiduría popular) la triste condición de los pobres como advertencia contra el despilfarro y la haraganería (Prov 6,6-11; 21,17; 23, 21; Sir 18,32). Estos refranes éticos y proverbiales son de hecho marginales con respecto a la preocupación principal de la Biblia que consiste en revelar la importancia teológica de los pobres y el papel que ellos tienen que jugar en la historia de la salvación. Los pobres, víctimas de la historia humana, tal como los define la Biblia, son también aquellos a través de los cuales la historia es redimida.

Esta comprensión específicamente bíblica del papel de los pobres puede ser desarrollada, me parece, en estas tres proposiciones: 1) los pobres en la Biblia conforman un *grupo sociológico* cuya identidad está definida no por su actitud religiosa, sino por su situación social; 2) los pobres en la Biblia son un grupo *dialéctico* cuya situación es determinada por grupos antagónicos que se yerguen sobre ellos y contra ellos; y 3) los pobres en la Biblia son un *grupo dinámico*, no son las víctimas pasivas de la historia, sino aquellos a través de los cuales Dios configura su historia. Tal descripción de los pobres bíblicos invita obviamente a compararlos con la clase trabajadora marxista, que es también un grupo sociológico, a la vez víctima de la historia y su artífice. Por lo tanto, debemos examinar cada una de las tres proposiciones enunciadas anteriormente y comprobar si son adecuadas para describir lo que la Biblia entiende por pobres. Después, procederemos a preguntarnos hasta qué punto esta comprensión de los pobres está de acuerdo con la comprensión marxista de clase.

1.1. Los pobres en la Biblia como un grupo sociológico

a) En el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento los pobres (*'anīyyīm*) son primariamente los pobres sociológicos. Son los indigentes económicamente y los marginados socialmente, tipificados por las figuras bíblicas que caracterizan la impotencia explotada; la viuda, el huérfano y el refugiado (Ex 22,21s; Dt 10,18; Sal 68,5; 146,9; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10; Mal 3,5). Si el 'ānī en la Biblia tiene a veces la connotación religiosa del que pone su confianza sólo en Dios, es éste un significado secundario y derivado, basado en el significado primario sociológico de la palabra. Son los pobres sociológicos quienes aprenden a poner toda su confianza en Dios

desde su impotencia. Así, los pobres de espíritu son también los pobres materiales. Sociológicamente, por tanto, la característica fundamental de los pobres bíblicos consiste en algún tipo de despojo.

Concretamente, los pobres conformarían los siguientes grupos más o menos definidos.¹⁰

Los pobres del Antiguo Testamento incluirían a los pequeños campesinos empobrecidos y endeudados que viven en angustia económica, aunque no fuesen totalmente desposeídos o marginados. Poseen todavía alguna propiedad (Prov 13,23) y así son, a la vez, sujetos a impuestos (Ex 30, 15; Lev 14,21) y vulnerables a la explotación económica (Am 5, 11; Is 3,14; Prov 22,22). Gozan todavía de los derechos tribales o ciudadanos de tal manera que pueden reclamar "justicia a la puerta de la ciudad," pero se les niega frecuentemente (Ex 23,6-8; Am 5,12; Is 10,2; 11,4; Jer 5,28; Prov 29,7).

Los pobres en el Antiguo Testamento incluirían también a los desposeídos rurales y urbanos —trabajadores sin tierra desempleados, trabajadores por obligación (esclavizados por su incapacidad de pagar sus deudas), el proletariado urbano de artesanos desempleados y mendigos—, todos aquellos que no poseen nada y sobreviven en una existencia precaria, mendigando o con la ayuda que les proporciona alguna comunidad socialmente consciente. Estos son los "pobres" (*'anāwīm*) que contempla la legislación social de los grandes códigos de Israel, los cuales prohíben la recolección exhaustiva de los sembrados y de las viñas para permitir que los pobres recojan las espigas (Lev 19,9s; Dt 24,19-22) o cobrar interés en los préstamos (Ex 22,25; Lev 25, 36-38; Dt 23,19s) o exigir despiadadamente el pago por lo que han empeñado (Ex 22, 26s; Dt 24,10-13; Ez 18,12); y, por otra parte, prescriben medidas radicales de compensación social por medio de instituciones como el año sabático (Ex 23, 10s; Lev 25, 1-7; Dt 15,1-18) o el año jubilar (Lev 25,8-17). Estos son también los pobres y necesitados que son encomendados a nuestro cuidado en los oráculos proféticos y en los refranes sapienciales, que nos ponen en guardia contra su explotación u opresión (Am 2,6; 8,6; Is 3,14; Ez 22,29; Zac 7,10; Prov 22,22) o que nos intimidan a atender sus necesidades (Is 58,6-9; Ez 16,49).

En menor grado, pobres en el Antiguo Testamento son también los afligidos u oprimidos en cualquier forma, no solamente los económicamente necesitados. Los pobres pueden, así, ser identificados con todo el pueblo de Israel en el destierro, de modo que *'anāwīm* resulta ser sinónimo de *'ammī* ("mi pueblo," como en Is 41,17-20; 49,13; 51,21s; 54,11-14; Sal 72,2); o con un grupo especialmente oprimido dentro de los *'anwe 'amnē* ("los pobres de mi pueblo") de Ex 22,25; Is 10,2; Sal 72,4.

En menor grado, en un limitado número de textos, principalmente a partir de la época post-exílica, los "pobres" en el Antiguo Testamento pueden significar los espiritualmente pobres, "los pobres de Yahweh," los que ponen su esperanza sólo en Dios (Is 66,2; Sof 3,12). Esto es verdad, especialmente, en algunos

salmos exílicos y post-exílicos en los cuales el sentido original sociológico de *'anawim* ha sido de tal manera recubierto del sentido espiritual que con frecuencia es imposible distinguir entre uno y otro (Sal 22,24; 34,6; 86,1; 140,12-13).

b) En el Nuevo Testamento

El amplio espectro del uso del término "pobre" en el Antiguo Testamento, donde *'ānī*, *'ebyōn*, *dal*, *rāsh* y *miskēn* pueden representar a los necesitados materialmente, los oprimidos socialmente o los humillados espiritualmente, no lo ha asumido el Nuevo Testamento que entiende a los pobres de una manera más restringida y literal. La designación normal para los pobres en el Nuevo Testamento, realmente casi exclusiva, es *ptōchos* de la raíz *ptōssō* (agacharse, encogerse). La palabra griega describe de este modo a una persona desposeída, es decir, que carece de lo necesario para vivir y que debe ganarse la vida a duras penas mendigando. La palabra *ptōchos* es por tanto un término mucho más fuerte que sus tres equivalentes que aparecen, cada uno de ellos, solamente una vez en el Nuevo Testamento. Pues tanto *penēs* (2Cor 9,9) como su conexo *penichros* (Lc 21,2) describen a un indigente más bien que a una persona desposeída, una persona que carece de propiedad y que debe trabajar duramente para su sustento; mientras que *endeēs* (Hech 4,34) de la raíz *endeō*, "estar en necesidad de algo", indica solamente a alguien en necesidad. Estas diferencias etimológicas, sin embargo, no afectan al uso de estas palabras, que de hecho se usan sinónimamente en el Nuevo Testamento.

El uso de *ptōchos* en el Nuevo Testamento es significativo: la palabra es usada tres veces para designar al pobre espiritual, pero de modo que su sentido espiritual viene claramente indicado por una expresión cualificativa añadida (como en "los pobres de espíritu" de Mt 5,3); por una palabra predominante (como en "elementos sin eficacia ni contenido," *ptōcha stoicheta*, de Gál 4,9); o por el contexto (como en Apoc 3,17 donde "pobre" se refiere a la vacuidad espiritual de la Iglesia de Laodicea, que es de lo que habla ese texto).

De las restantes 25 veces en que aparece la palabra (contando como uno los pasajes paralelos en los sinópticos), en 22 ocasiones se refiere a los afligidos y desposeídos económicamente (Mc 12,42ss; Lc 16,20.22; Sant 2,2-6), quienes deben ser los beneficiarios de las limosnas y de las ayudas (Mc 10,21; Lc. 14,5; 14,13.21; 19,8; Jn 13,29; Rom 15,26; 2Cor 6,10, Gál 2,10). Esto es también verdad con respecto a los tres sinónimos de *ptōchos* que encontramos en el Nuevo Testamento: *penēs* en 2Cor 9,9 (en una cita del Sal 112 que se refiere a los cristianos pobres de Jerusalén para los que Pablo está haciendo una colecta), *penichros* en Lc 21,2 (que describe a la viuda que da el óbolo) y *endeēs* en Hech 4,34 (los necesitados, que sorprendentemente no se dan en la primitiva comunidad de Jerusalén).

Solamente en tres textos del Nuevo Testamento (Mt 5,11 = Lc 7,22; Lc 4,18 y Lc 6,20) se discute el significado de *ptōchos*. Estos son los textos en los que Jesús anuncia "el privilegio de los pobres." A los "pobres" se les ha predicado la

"buena noticia" (Mt 11,5; Lc 4,18), puesto que el reino de Dios es suyo (Lc 6,20). ¿Cómo hay que entender a estos *piōchoi*, los beneficiarios privilegiados de la predicación de Jesús, a los que se promete en exclusividad el reino de Dios?¹¹ ¿Son éstos los espiritualmente pobres, aquellos cuya actitud religiosa de apertura y confianza los predispone para recibir el amor de Dios? ¿O son los sociológicamente pobres cuya situación de indigencia social invita a la acción salvífica de Dios en su favor?

La exégesis occidental, que forma parte de la inmensa producción ideológica de una sociedad opulenta e intensamente consumista basada en principios diametralmente opuestos a los de Jesús, se ha inclinado por la primera opción y ha intentado sistemáticamente espiritualizar la comprensión evangélica del pobre. En su monumental estudio en tres volúmenes sobre las bienaventuranzas, Jacques Dupont trae citas de cuatro diferentes autores que ilustran este punto de manera contundente. Una es del exegeta católico del Antiguo Testamento, Albert Gelin; otra, de T.W. Manson, un anglicano especialista en el Nuevo; una tercera, del teólogo conservador luterano, Leonhardt Goppelt; y la cuarta, del exegeta protestante radical, Rudolf Bultmann.¹²

Los cuatro se muestran renuentes a identificar como clase social a los pobres de las bienaventuranzas a quienes Jesús anuncia la buena noticia del reino de Dios. Más bien, los pobres, los hambrientos y los que lloran, de las tres primeras bienaventuranzas de Lucas (Lc 6,20ss) —casi con seguridad más originales que las ocho bienaventuranzas más conocidas de Mateo (Mt 5, 3-10), y que ofrecen una buena aproximación a lo que Jesús realmente dijo—,¹³ son declarados dichos (creen esos autores) no a causa de su situación social, sino a causa de su actitud religiosa. Son "pobres" no porque estén en necesidad, sino porque se han hecho humildemente dependientes de Dios; tienen hambre no de pan, sino de salvación; lloran no a causa de las privaciones y de la indignidad que padecen, sino porque anhelan el reino.

Esta tendencia a espiritualizar a los pobres de las bienaventuranzas, que atraviesa todas las diferencias denominacionales y hace coincidir a exegetas que difícilmente se pondrían de acuerdo en casi nada más, es una buena indicación del grado en que las corrientes exegéticas están de hecho determinadas por el espíritu de la época. Puede ser también un indicador de la importancia hermenéutica que tiene la "clase," de lo cual ya hemos hablado antes. Pero, en su comprensión espiritualizada de los pobres en el evangelio, la tendencia es inaceptable y ha sido progresivamente rechazada por los exegetas actuales. Debido a su creciente sensibilidad ante los problemas sociales en un mundo que ha despertado bruscamente a la conciencia de problemas (en gran medida, creo yo, debido a la resonante protesta profética de Karl Marx), la exégesis occidental, hay que reconocerlo, ha comenzado a descubrir el contenido sociológico de la comprensión evangélica de los pobres y así a recuperar el reto específico de la religiosidad bíblica, su fuerte ímpetu social. Puede haber aún especialistas a quienes les gustaría entender a los pobres del Nuevo Testamento, especialmente aquellos a quienes Jesús promete el reino, como pobres espirituales. Pero actualmente exis-

te un consenso creciente en que en el Nuevo Testamento, más aún que en el Antiguo, el término "pobre" es una categoría sociológica aun en los tres textos que mencionan la-buena-noticia-para-los pobres.

El contexto de estos tres textos y la manera como han sido formulados dejan claro que aquí también *piōchos* tiene un sentido sociológico y no religioso —aunque se trata de un significado sociológico más amplio que el que tiene el término en otros pasajes del Nuevo Testamento, donde ser pobre significa simplemente estar en necesidad económica. Los *piōchoi* a los que Jesús anuncia la buena noticia del reino son un grupo más amplio. Incluyen no solamente a los desposeídos (una población rápidamente creciente en la Palestina del tiempo de Jesús, donde los pesados impuestos civiles y religiosos llevaron en gran escala al endeudamiento rural, a la venta de pequeñas propiedades y a la creación de un numeroso proletariado rural y urbano, el cual subsistía precariamente, con su jornal diario, mendigando o asaltando),¹⁴ sino también a los analfabetos, los marginados sociales, los impedidos físicamente y los enfermos mentales (en lenguaje evangélico: los "pobres," los "pequeños," los "publicanos y pecadores," los "enfermos" y los "endemoniados," que constituyeron una gran parte de las multitudes que pululaban alrededor de Jesús en los primeros tiempos de su ministerio galileo (Mc 1,33.45; 5,24; 6,34; 8,1-2). Todos éstos son pobres porque son considerados como víctimas de una opresión —bien sea humana (como los desposeídos y los marginados) o demoníaca (como los lisiados, los enfermos y los posesos), que los reduce a una condición de capacidad o valor disminuidos. Esta disminución (sea social, física o económica), este estar "doblado" *'ānāw*, este estado de opresión, es lo que constituye la característica específica que define a los pobres en el evangelio (y sin duda en toda la Escritura).

c) Conclusión

A través de toda la Escritura, por tanto, los pobres son un grupo sociológico más que religioso. Su identidad viene definida no por alguna actitud espiritual de apertura a o dependencia de Dios, sino simplemente por su situación sociológica de impotencia y necesidad. Esta necesidad no es necesariamente necesidad económica, pues la pobreza bíblica es una categoría sociológica más amplia que la mera pobreza económica. La privación económica es, por supuesto, un aspecto capital en la comprensión bíblica del pobre, puesto que cualquier otra categoría que no sea la de los desposeídos, comprendidos en la gran masa de los pobres bíblicos (los explotados, los oprimidos, los marginados, los impedidos, los enfermos), estará también normalmente en gran necesidad económica. Pero tal necesidad económica no entra en la definición de los pobres bíblicos. Los pobres de la Biblia son todos aquellos que de alguna manera, y no sólo económicamente, están desposeídos de los medios o de la dignidad que necesitan para llevar una existencia plenamente humana; o aquellos que están en una situación de impotencia que los expone a tal desposesión. Los pobres de la Biblia son, por tanto, los "condenados de la tierra," los marginados, los explotados, todos aquellos que son oprimidos de hecho o potencialmente.

En su breve pero lúcido recorrido por el vocabulario de la pobreza en el Antiguo Testamento, Augustine George lo ha expresado bien de esta forma: "Este vocabulario expresa una comprensión de la pobreza muy diferente de la nuestra. Para nuestra lengua moderna, como antes en griego y en latín, la pobreza es carencia de bienes; es una idea económica. Mientras el hebreo a veces considera la pobreza como carencia (*rāsh*) o como situación de mendicidad (*'ebyôn*), la ve primariamente como una situación de dependencia (*'ānî*, *'ānāw*, *miskēn*) o debilidad (*dal*). En la mentalidad bíblica el pobre es menos el indigente y es más el oprimido, el inferior o el más pequeño. Es una idea social. Por esta razón, cuando más tarde los pobres empezaron a espiritualizar su condición, su ideal no será alcanzar el desapego de los bienes de este mundo, sino más bien la sumisión voluntaria y amorosa a la voluntad de Dios."¹⁵

1.2. Los pobres en la Biblia como grupo dialéctico

En la Biblia la pobreza es atribuida a veces a factores internos, es decir, a la conducta o a la actitud de los mismos pobres. La pereza es vista como causa de pobreza en Proverbios 6,6-11 y 10,4; el despilfarro, en Proverbios 21,17 y Sirácida 18,32; la glotonería y la borrachera, en Proverbios 23,21. Pero esta manera de pensar sólo se encuentra en unos pocos textos sapienciales que transmiten la sabiduría popular del mundo helenístico en forma de dichos proverbiales. Es algo atípico en la Biblia la cual, en los demás pasajes, atribuye consistentemente la causa fundamental de la pobreza a factores externos: la explotación de los pobres por grupos elitistas que los dominan y oprimen.¹⁶ Los pobres en la Biblia son, por tanto, un grupo dialéctico en el sentido de ser un grupo cuya situación está determinada por y depende dialécticamente (en mutua causalidad) de otros grupos que están en oposición a él.

a) En el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, los pobres (*'ānî*) están en oposición no tanto a los "ricos" (*āshîr*) cuanto a los "malvados" (*rāshā'*—cfr. Sal 10,2; 37,14; 82,3s; 147,6; Job 36,6; Is 11,4ss); a los "altivos" (*rām*—cfr. 2Sam 22,28; Sal 18,28; Is 26,5); a los "poderosos" (*hazēq*—cfr. Sal 35,10). Estos explotan al pobre y al necesitado (Am 8,4-6; Is 3,14ss; Ez 22,29; Sal 12,5; 35,10); los engañan con palabras mentirosas (Is 32,7); pervierten la justicia para privarlos de sus derechos (Is 10,2); los "devoran" (Prov 30,14; Hab 3,14); se apoderan de sus campos (Is 5, 8-10; Prov 13,23); los oprimen y los aplastan (Am 4,1); los venden como esclavos (Am 8,4-6); los "persiguen" (Sal 10,2; 109,16); e incluso los matan (Sal 37,14). El cuadro global, que se encuentra con ciertos matices a través de todo el Antiguo Testamento, es el de un grupo impotente y violentado, reducido al estado de indigencia por la explotación injusta y violenta de los poderosos.

El número de los pobres, su situación de privación, el grado de explotación que sufren, varió, sin duda, de manera considerable en el curso de la historia de Israel, empeorando progresivamente con el paso de una sociedad tribal, relativa-

mente igualitaria en el período premonárquico, a la monarquía, cuando se intensificó grandemente la explotación del pueblo por la nobleza que poseía la tierra y controlaba el aparato de justicia, lo cual provocó una aguda reacción por parte de los profetas pre-exílicos. La explotación alcanzó nuevos niveles en los períodos exílico y post-exílico, cuando la pobreza en Israel llegó a ser tan extendida que el pueblo entero pudo llamarse los pobres de Yahvé (Is 49,13; 51,21 ss).¹⁷ Pero en cualesquiera de sus formas, en la Biblia la pobreza no es experimentada como un fenómeno natural, el resultado inevitable del propio *karma*, o el resultado aceptable del libre juego de las fuerzas del mercado. Siempre se la identifica como la consecuencia evitable e indeseable de la injusticia y de la opresión. Su existencia en Israel es sentida como un escándalo intolerable, ya que Dios ha dado a su pueblo una "tierra buena" (Dt 1,25.35; 3,25; 6,18...), ampliamente dotada de riquezas materiales (Dt 8,7-10) para que no haya pobres (*'ebyôn*) entre ellos (Dt 15,4). El que continúe habiendo pobres resulta un escándalo para la conciencia de Israel y una advertencia de que ha fracasado en vivir de acuerdo a su vocación.

Esta advertencia queda reforzada por la actitud de Yahvé hacia el pobre, en la cual podemos distinguir varios grados de compromiso.

Yahvé se preocupa por el pobre. Es su refugio y protector (Is 3,13-15; 24,4ss; Sof 3,12; Sal 14,6); responde a sus necesidades (Is 41, 17-20); los consuela y conforta (Is 49,13).

Yahvé reivindica a los pobres. Aboga por su causa (Is 51,22); defiende a "la viuda, al huérfano y al refugiado" (Ex 22,21-24; Dt 10,17-19; Sal 69,5); salva a "los oprimidos de toda la tierra" (Sal 76,9; 146, 7-9); despoja a aquellos que despojan a los pobres (Prov 22,23).

Yahvé exige una actitud semejante de parte de su pueblo (Ex 22,21-24; Lev 19,10; Dt 15,1-11; 24,14s. 17s; Is 58, 1-12; Jer 7,5-7; Ez 16,49; Zac 7,10) y de parte del rey (Is 11,4; Jer 22, 16; Sal 22,1-4); y, a través de una larga serie de profetas, denuncia toda forma de opresión con un vigor sin precedentes (Am 2, 6-8; 4,1-3; 6,4-8; Miq 2,1-3; Is 3,13-15; 10,1-4; Jer 22,13s; Ez 34,1-24).

La preocupación de Yahvé por los pobres, "su pueblo" (Is 3,15), es tan radical que no solamente defiende su causa, sino que El mismo, por así decirlo, se identifica con ellos. "El que oprime a los pobres" nos dice Proverbios, "ultraja a su hacedor" (Prov 14,31); mientras que "ser bueno con el pobre" es "prestar al Señor" (Prov 19,17).

Esta estrecha identificación de Yahvé con los pobres desemboca en la *ley del talión* por la cual quienes oprimen a los pobres en último término quedan a su vez empobrecidos (Prov 22,16); quienes se hacen sordos a los gritos de los pobres no hallarán respuesta a sus propios clamores (Prov 21,13); y quienes tienen piedad de los pobres prosperan y son felices (Prov 14,21; 28,8.27).

Semejante ley *kármica* es, obviamente, sólo una formulación parenética del interés de Yahvé por los pobres, que nos apremia a un interés semejante. Y el interés de Yahvé está basado en último término en la comprensión bíblica de los

pobres como víctimas de la injusticia y de la opresión. Porque los pobres son un grupo dialéctico cuya situación no es causada por ellos, ni es el resultado de la fortuna o de causas naturales, sino el efecto evitable de una opresión injusta, tienen derecho a que Yahvé se preocupe por ellos.

b) En el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento este carácter dialéctico de los pobres es menos evidente. Los pobres (*ptochos*) se oponen no a los "malvados," sino, de forma más natural, a los "ricos" (*plousios* —cfr. Mc 12,41s; Lc 6, 20-26; 14, 12-14; 16,19-31; Sant 2,1-6; 2Cor 6,10; 8,9; Apoc 13,16). Ricos y pobres no aparecen enfrentados entre sí como grupos en pugna en una relación dialéctica de mutua dependencia, como si los ricos fueran los que generaran la pobreza por su explotación y opresión. En realidad, fuera de Santiago 2,5s y 5,1-6 y de algunos dichos ocasionales de Jesús, como el referido en Marcos 12,44, el Nuevo Testamento no habla de opresión y explotación por parte de los ricos. Habla más bien de su excesiva preocupación por la riqueza material que los hace indiferentes a Dios (Lc 12, 13-21) y al prójimo (Lc 16,19-31). La avaricia, más que la explotación es el pecado de ricos y pobres en el Nuevo Testamento. La oposición de ricos y pobres en el Nuevo Testamento parece estar no tanto en la oposición de clases antagónicas, sino en la oposición de situaciones contrastantes. Los pobres (1) están en situación de necesidad y, por lo tanto, están encomendados a nuestro cuidado más que el rico que disfruta de exceso de bienes (Lc 14,12-14); y los pobres (2) están en situación de salvación porque son ellos, más bien que los ricos, los beneficiarios de la acción salvadora de Dios (el reino de Dios), en la inversión escatológica que está inminente (Lc 6,20-26; 16,19-31).

Sin embargo, detrás de esta comprensión de ricos-pobres está implícita la dialéctica de clases en conflicto del Antiguo Testamento. La inversión anunciada en el Nuevo Testamento, cuando los hambrientos serán saciados (por Dios) con cosas buenas y los ricos serán despedidos sin nada (Lc 1,52s; 6,20-26), no tiene sentido a no ser que continúe vigente en el Nuevo Testamento la comprensión de la pobreza del Antiguo Testamento como un estado de opresión injusta. También en el Nuevo Testamento, como en el Antiguo, los ricos-malvados son vistos como los explotadores de los pobres, quienes son los explotados y oprimidos. Sólo entonces podemos entender cómo es que Dios toma partido por los pobres ("dichosos ustedes los pobres") y en contra de los ricos ("ay de ustedes los ricos"). Pues Dios debe reparar la injusticia y sólo lo puede hacer abatiendo al opresor (los ricos) y elevando al oprimido (los pobres). Queda claro también por qué en el Nuevo Testamento la proclamación del reino (la intervención salvífica definitiva de Dios en la historia) tiene que ser siempre "buena noticia" para los pobres y mala noticia para los ricos.

c) Conclusión

A pesar de las diferencias de énfasis, por lo tanto, la comprensión bíblica de los pobres, como grupo sociológico y dialéctico, es fundamentalmente la misma

a lo largo de la Biblia. Si el carácter sociológico de los pobres es más evidente en el Nuevo Testamento que en el Antiguo, su carácter dialéctico es menos evidente. Rara vez encontramos en el Nuevo Testamento (Sant 5,1-6; Mc 12,44) algo semejante a la enérgica denuncia profética de la explotación de los pobres por parte de los malvados, que es parte tan importante del Antiguo. Pues, si los "malvados" del Antiguo Testamento son definidos por su explotación de los pobres, los "ricos" del Nuevo Testamento son caracterizados primariamente por su avaricia, por su obsesiva devoción a mamón (Mt 6,24; Lc 16,10-14) que los hace impenetrables al amor de Dios o a preocuparse por el prójimo. Así, mientras el Antiguo Testamento enfoca la pobreza, en su dimensión espiritual, como una indivisible confianza en Dios (pobres de espíritu), el Nuevo Testamento la ve primariamente en el desapego (pobreza espiritual), es decir, en la libertad de la tiranía de las cosas materiales (Lc 12,15).

Tal comprensión sociológica y dialéctica de los pobres en la Biblia excluye cualquier romantización de la pobreza. La pobreza real, en cuanto distinta de la pobreza metafórica o "pobreza espiritual," nunca aparece en la Biblia como valor en sí misma. En cuanto estado de privación económica o social, causada por la explotación, es un mal. Las enseñanzas bíblicas pretenden, no el perpetuar esa pobreza, sino eliminarla. Así, Yahvé promete reivindicar a los pobres para que no sigan siendo pobres. Y Jesús, que bendice no la pobreza, sino a los pobres, anuncia la aurora de la era escatológica que acabará con toda pobreza.

1.3. Los pobres en la Biblia como un grupo dinámico

El grupo de los pobres, despojados y explotados, no es descrito en la Biblia como un lastimoso grupo de desafortunados que no tendrían ninguna importancia histórica, que esperarían pasivamente la liberación que se les prometió en los textos proféticos y apocalípticos del Antiguo Testamento, y que Jesús anunció como inminente en su proclamación del reino de Dios. Se les atribuye, más bien, un papel importante en la historia bíblica. La historia es, por supuesto, la categoría clave en la religión bíblica. Pues la Biblia (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento) no es primariamente un libro de doctrina que expone verdades metafísicas sobre Dios, la humanidad o el universo; ni es un libro de culto, que detalla rituales complicados o desarrolla elaboradas técnicas de oración; ni siquiera es un código de normas cúlitas o éticas. De hecho, abundan los textos cúlitos, doctrinales y legales en la Biblia, pero todos ellos están integrados en la historia de Israel y de Jesús. Lo que tiene primacía es la historia, pues ésta es vista como el lugar del encuentro de Dios con la humanidad.

Obviamente, la historia que narra la Biblia no es una historia crítica, sino una historia confesional y kerigmática —historia interpretada como expresión de un encuentro con Dios y narrada de tal manera que expresa la importancia de este encuentro para el presente de la manera más eficaz posible. Esta historia "está basada en la historia real," pero interpretada de tal manera que "lo histórico y factual no se puede separar de la interpretación espiritual que lo penetra todo."¹⁸ Esta

historia confesional de Israel y de Jesús es el alma de la religión bíblica; y en ella los pobres juegan un papel importante y dinámico. Esto aparece con particular claridad en los dos momentos fundacionales de esta historia: el acontecimiento del éxodo en el Antiguo Testamento y la venida de Jesús en el Nuevo.

a) En el Antiguo Testamento

El éxodo es sin duda el momento central en la historia confesional de Israel. La más antigua y más ampliamente usada de las fórmulas confesionales, en la cual Israel afirma su fe en Dios, es aquella donde reconoce a Yahvé como el que "saca a Israel de Egipto."¹⁹ La más antigua tradición del Antiguo Testamento que posiblemente poseemos, el canto de Miriam (Ex 15,20ss),²⁰ canta precisamente esta liberación. Y el más antiguo de los credos cúltricos de Israel (Dt 26,5-9; 6,20-23; Jos 24,2-13), aunque éstos cubren un amplio campo de la historia salvífica (desde los patriarcas hasta el asentamiento), se centra también en el éxodo como el acontecimiento salvífico fundamental. Pareciera, por tanto, que el Antiguo Testamento se ha ido configurando en la acumulación de tradiciones alrededor de este núcleo central. Estas tradiciones retrotraen el núcleo histórico central hacia el pasado, integrando las tradiciones sobre la historia patriarcal y la historia de los orígenes; y la proyectan hacia el futuro, añadiendo las tradiciones contenidas en los libros históricos, proféticos y sapienciales, que retoman la historia de Israel desde el asentamiento en Canaán, pasando por los períodos pre-monárquico y monárquico, hasta el reasentamiento después del exilio. Obviamente ocurre aquí algo semejante a lo que ocurre en el Nuevo Testamento, que fue desarrollándose por la acumulación de tradiciones acerca de Jesús en torno a la proclamación central de su muerte y resurrección.

Pero el éxodo no es simplemente el núcleo histórico de las narraciones bíblicas: es también su centro teológico. En el éxodo a Israel se le concede su experiencia específica de Dios y se le otorga su propia auto-comprensión de su papel como pueblo de Dios. Esto es lo que se nos dice en un texto tardío pero importante del Antiguo Testamento, la versión sacerdotal de la vocación de Moisés (Ex 6,2-7), que nos ofrece la reflexión madura de Israel sobre la importancia de su historia:

Di a los hijos de Israel
 "Yo soy Yahvé
 "Yo los libertaré de los duros trabajos
 de los egipcios;
 les libraré de su esclavitud
 y les salvaré con brazo tenso
 y los castigos grandes.
 Yo les haré mi pueblo
 y seré su Dios
 y sabrán que
 Yo soy Yahvé

que les sacaré de la esclavitud
de Egipto" (Ex 6,6-7).

El texto habla de la revelación de un nuevo nombre de Dios, dado a Moisés, un nombre que no fue revelado a los patriarcas. Y como cualquier nombre en el mundo de la Biblia, nunca es una etiqueta vacía, sino que es siempre la revelación de la naturaleza o de la función de una persona o cosa, la revelación de un nuevo nombre constituye una nueva auto-revelación de Dios. Israel, por lo tanto, llega a constituirse en base a una nueva comprensión de Dios —no de su esencia abstracta (tales especulaciones metafísicas sobre Dios en sí mismo son absolutamente ajenas a la Biblia para la que "nadie puede ver a Dios y vivir"—, sino de su relación con su pueblo. Esto significa que Israel tiene una nueva y específica experiencia de Dios. Experimenta a Dios como "Yahvé," esto es, como quien le libera "de los duros trabajos de los egipcios." Pero la liberación que Dios trae no es solamente una liberación de la servidumbre, sino que es también una liberación para el servicio. Si Yahvé libera a Israel de la esclavitud de Egipto, lo redime y lo salva, es para hacer de él su pueblo.

Lo que esto significa aparece en detalle en la alianza en el Sinaí (Ex 19,1-20,21) —una tradición independiente en su origen que los compiladores de la historia confesional de Israel añadieron a las tradiciones del éxodo para explicar el sentido de éste. La alianza del Sinaí expone en detalle el nuevo orden social que Israel debe adoptar para llegar a ser el pueblo de Dios, es decir, para constituirse como una comunidad libre, justa, no explotadora, que sirva como "comunidad de contraste" a las ciudades-estados opresoras, violentas y hambrientas de poder entre las cuales vive Israel (Ex 19,4-6; Dt 4,6-8).²¹ La legislación fuertemente social de los códigos de Israel (el código de la alianza de Ex 20,22-23,33, el código sacerdotal de Lev 2-15, el código de santidad de Lev 17-26, el código deuteronomista de Dt 12-26) es testigo de los esfuerzos de Israel por vivir de acuerdo con su vocación,²² mientras que la apasionada denuncia de los profetas pre-exílicos contra el escándalo de la pobreza y la opresión en Israel (Am 2,6-8; 4,1-3; 5,7-12; 8,4-6; Miq 2,1-3; 3,1-4; 6,9-16; Is 1,16ss; 3,13-15; 5,1-7; 10,1-4) da testimonio, acremente, de su fracaso en realizarla. En efecto, después de un intento inicial de vivir como comunidad de campesinos libres e igualitarios, gobernada por líderes locales elegidos por la comunidad ("jueces"), Israel sucumbe a la tentación de la monarquía (1Sam 8,1-22) y adopta la estructura opresora y venal de sus vecinos.²³

Pero el sueño de realizar algún día esta "comunidad de contraste" perdura como elemento inalienable de la esperanza de Israel. Esta esperanza asume varias formas en la historia de Israel. El Israel pre-exílico espera el reino mesiánico, una comunidad universal de justicia y paz, la cual será establecida por un descendiente de David "ungido" por Dios para este fin (Is 11,2-9). El Israel post-exílico, influenciado por la apocalíptica, busca más bien "los nuevos cielos y la nueva tierra," un nuevo orden mundial que será creado por Dios y que reemplazará a esta era corrupta y satánica, condenada a la destrucción (Is 65,12-25). Siempre, por lo que toca a Israel, permanece la esperanza de los pobres.

La historia bíblica comienza con la liberación de los pobres. Un grupo de trabajadores esclavizados, absolutamente indefensos y rescatados por Yahvé, son llamados a formar el núcleo de su propia comunidad de contraste. Este es el arranque de toda la historia confesional de Israel. Y cuando en el exilio llega a su término la desviación del pueblo de Dios por caminos errantes, que lo llevan a modelos de sociedad imitadores de los sistemas opresores de sus poderosos vecinos (la "era constantiniana" de Israel), es, una vez más, un "resto de pobres" el que se constituye en portador de la esperanza de Israel (Sof 3,12s).

b) En el Nuevo Testamento

También en el Nuevo Testamento los pobres siguen siendo los portadores de la salvación y de la esperanza. En efecto, así como la historia de Israel comienza como un movimiento de los pobres, así también sucede con la historia de Jesús. Nacido en una familia de artesanos, pobre aunque no indigente (Mc 6,3), Jesús aparece "desclasándose" él mismo, abandonando la seguridad de la familia y del hogar (Mc 3,31-35), para convertirse en un predicador itinerante sin un lugar siquiera donde reclinar su cabeza (Mt 8,20). Sus primeros seguidores provienen también de la misma clase de artesanos a la que él pertenece o son reclutados de entre los marginados sociales (recaudadores de impuestos y pecadores) entre los que él se mueve (Mc 2,13-17; Lc 15,1-2). Cuatro son pescadores (Mc 1,16-20), uno de ellos es un "intocable" recaudador de impuestos, colaborador con el odiado régimen romano (Mc 2,13); un tercero es un zelota, miembro de un grupo fuera de ley que sostiene una guerra de guerrillas contra Roma (Lc 6,15). Nada sabemos acerca de los otros seguidores de Jesús, pero ninguno de ellos parece que proviniera de los estratos de la clase alta o ni siquiera de la clase media de la sociedad.

Hubo ciertamente algunos ricos entre los simpatizantes de Jesús, pero son los menos y quedan mucho más al margen de sus movimientos de lo que generalmente se piensa. No todos los "recaudadores de impuestos" que se le asocian ni los fariseos que le invitan a su mesa, son necesariamente ricos. El jefe de los recaudadores de impuestos de un distrito o de una ciudad (como Zaqueo en Lc 19,1) sería, sin duda, rico. Pero Zaqueo es una excepción en los evangelios. Los recaudadores de impuestos mencionados en los evangelios no son estos funcionarios importantes, sino sus agentes, los empleados (con frecuencia esclavos) encargados de ir cobrando los impuestos. Estos eran gente pobre y despreciada, que ganaban una miseria y terminaban aceptando una profesión tan deshonrosa sólo porque a ello les arrastraba su extrema necesidad.²⁴ También los fariseos formaban un grupo cuyos miembros provenían principalmente de la clase de los artesanos y de la clase media-baja de la sociedad judía. Tenían influjo por su piedad y por la integridad de sus vidas, no por la riqueza que poseían o el poder que detentaban.²⁵ Muy pocos verdaderamente ricos nos salen al encuentro en las páginas del evangelio; y éstos, o se oponen a Jesús (como los saduceos o los ancianos) o con dificultad encajan en su compañía. Un rico terrateniente que tiene muchas propiedades es incapaz de aceptar la invitación de Jesús de vender lo que

tiene y seguirlo (Mc 10,17-22); Nicodemo, un miembro del Sanedrín, visita a Jesús de noche porque tiene miedo de que su reputación quede empañada entre los judíos de clase alta (Jn 3,1); de José de Arimatea, descrito expresamente como "uno que busca" más que como discípulo de Jesús, sólo se dice que ayuda en su entierro (Mc 15,43). En general puede decirse que el movimiento de Jesús comienza como un movimiento de los pobres. Y sea cual fuere la composición sociológica de la primitiva Iglesia (probablemente más variada de lo que se ha solido pensar),²⁶ ésta continuó siendo y pensándose como una Iglesia de los pobres (1Cor 1,26-28).

c) Conclusión

A lo largo de toda la Biblia, por lo tanto, los pobres son comprendidos como grupo oprimido de los desposeídos económica y socialmente, los cuales, por ser las víctimas de la opresión, serán también los beneficiarios de la salvación y serán mediadores de esta salvación para otros. La salvación de la que son mediadores es una salvación escatológica, pero no de otro mundo. Transciende al mundo, pero no pretende negarlo o escapar de él. La escatología bíblica es la plenificación de la historia, no su negación. Aquí "crece el cuerpo de la nueva familia humana," anuncia el Vaticano II, "el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo" (*Gaudium et Spes* n.39). Prefigurada por la nueva humanidad, la salvación en la Biblia es una empresa comunitaria, no meramente una empresa individual. Su imagen es la nueva Jerusalén, la comunidad del final de los tiempos (Apoc 21,1-4), prefigurada y preparada por las comunidades de contraste que nos esforzamos por construir en este mundo.

La nueva humanidad y las comunidades que la van configurando crecen en medio de conflictos. Este conflicto es el resultado del dualismo ético del pensamiento bíblico, cuya oposición fundamental entre bueno y malo, expresada de varias formas (Dios-Satán, vida-muerte, premio-castigo, liberación-esclavitud), encuentra una expresión sociológica concreta en el conflicto pobre-malvado o pobre-rico. Los límites de estos grupos indicados varían, ya que se puede entender por "los pobres" a los pobres en Israel (Sal 72,4), a Israel, pobre entre las naciones (Is 49,13), o a "todos los oprimidos de la tierra" (Sal 76,9). También varía la intensidad de la polarización entre los grupos en conflicto, agudizándose a medida que avanza la Biblia, hasta llegar a su punto culminante en el violento conflicto que aparece en los textos apocalípticos, con uno de los cuales, el Apocalipsis de Juan —lo que es, quizás, significativo—, concluye la Biblia.

Este conflicto se resuelve en último término por una acción de Dios en favor de los pobres, que transforma en gozo sus sufrimientos y sus luchas. Pero Dios actúa con y a través de los pobres. Pues si la Biblia, en efecto, es éticamente dualista, "metafísicamente," por así decirlo, es holística. Evita las claras distinciones, tan del gusto de los griegos, entre alma y cuerpo, materia y espíritu, palabra y acción, gracia divina y libertad humana. El don de Dios no exime del esfuerzo humano. El reino llega en verdad a quienes se les concede como don, pero

llega también como responsabilidad que invita a dar una respuesta urgente y activa. La salvación viene de Dios, pero se actualiza en y por medio de las luchas de los pobres.

2. Los pobres ¿una clase social?

¿En qué medida se puede esclarecer esta comprensión de los pobres con la categoría marxista de clase? ¿Son los pobres bíblicos una clase social según la comprensión marxista del término? ¿Es su historia una historia de lucha de clases? Es ésta una cuestión delicada porque siempre es arriesgado transponer categorías de una disciplina a otra, especialmente cuando median dos mil años de historia.

En lugar de intentar contestar a esta pregunta (que, en cualquier caso, es una tarea para sociólogos y no para exegetas) me voy a contentar con hacer algunos comentarios al respecto con la esperanza de que ayuden a sugerir la dirección de la respuesta.

2.1. Dos enfoques de 'clase' en la Biblia

La cuestión de la clase en la Biblia puede ser respondida a dos niveles.

Al nivel histórico uno puede preguntarse si los grupos actuantes en la historia de Israel, tal como ésta ocurrió fácticamente, fueron realmente clases sociológicas en el sentido marxista de la palabra (es decir, definidas por la propiedad o carencia de los medios de producción); y si la interacción entre ellas tomó la forma de lucha de clases por el control de estos medios de producción.

Al nivel teológico uno puede preguntarse si la categoría marxista de clase puede ser aplicada de manera útil a los pobres tal como éstos son comprendidos y presentados en los escritos bíblicos de que ahora disponemos. ¿Se ilumina la comprensión bíblica de los pobres, tal como lo hemos expuesto anteriormente, con la categoría de lucha de clases y de clase?

2.2. El enfoque histórico

Una respuesta a la primera pregunta, la histórica, requeriría una investigación de la historia crítica de Israel, más un análisis sociológico de esta historia, empleando para ello los modelos que ofrecen las teorías sociológicas en boga. A pesar de los resultados, más bien escasos, que ha arrojado tal investigación histórica ya se han realizado importantes intentos para ofrecer una visión sociológica de los orígenes de Israel y de la Iglesia primitiva. Destacan entre estas obras la de Norman Gottwald y Gerd Theissen.²⁷

El monumental estudio de Gottwald sobre las *Tribus de Yahvé* explica el asentamiento en Canaán no (a) como una "conquista," es decir, como invasión arrasadora de la civilización cananea llevada a cabo por feroces tribus nómadas del desierto (explicación tradicional, que sostienen las obras clásicas de Albright y Bright); ni (b) como la sedentarización pacífica de semi-nómadas que se infil-

traron en las escasamente habitadas colinas de Palestina donde se asentaron (así, Alt, Noth y Weippert); sino (c) como una revuelta de los campesinos cananeos, duramente explotados en las ciudades —estados cananeos—, revuelta cuya chispa fue encendida por una banda de trabajadores esclavos, "numéricamente pequeña, pero poderosa ideológicamente," que había escapado de Egipto, cuyo Dios liberador (Yahvé) y cuya idea de una nueva comunidad (la alianza del Sinaí) hizo de catalizador en la revuelta (Mendenhall y Gottwald).²⁸ Gottwald emplea el sistema marxista para poder desarrollar su extensa explicación de los orígenes de Israel. Pero ésta ha sido vehementemente rechazada por Mendenhall, el primero que propuso el modelo de la revuelta de los campesinos como explicación de los orígenes de Israel, en una recensión sorprendentemente áspera del libro de Gottwald, a quien acusa de distorsionar los hechos para que éstos encajen en sus prejuicios ideológicos.²⁹ Pero la propia explicación de Mendenhall de la revuelta campesina como "cultural," más bien que como hecho económico y político, peca también, como lo muestra claramente su malhumorada reacción al libro de Gottwald, de su propio prejuicio ideológico, aunque no reconocido, y deja demasiadas cosas sin explicar como para poder ser convincente. La explicación "marxista" de Gottwald sobre los orígenes de Israel tiene que ser todavía tenida en cuenta y puede, ciertamente, ofrecer a los estudios del Antiguo Testamento el necesario cambio de paradigma.³⁰

Menos impresionante en su propósito, pero probablemente más poderoso en su impacto, ha sido el intento de Theissen de explicar el movimiento de Jesús como una respuesta a la inquietud social de la sociedad palestina de aquel tiempo. Evitando tanto la "evasión" de los sectarios de Qumram como la "agresión" de los zelotas, Jesús y sus seguidores fundaron un movimiento profético constituido por predicadores itinerantes que no poseían nada y por grupos de simpatizantes locales que los mantenían. El movimiento pretendía renovar la sociedad palestina desde dentro a través de una específica forma de reconciliación y amor. En su análisis, detallado y a menudo sofisticado, sobre los orígenes del movimiento de Jesús, Theissen no emplea en absoluto categorías marxistas. Su enfoque sociológico es básicamente funcionalista.

Aparece claro, por lo tanto, que las categorías marxistas de lucha de clases y de clase no son necesarias para entender los orígenes de Israel y de la Iglesia, tal como son narrados en la Biblia. Pero esto no quita que puedan ser categorías útiles, como lo ha mostrado el estudio pionero de Gottwald. Creo que, ciertamente, son categorías legítimas que no se las debe descartar de antemano por su supuesta contaminación ideológica. Las teorías de análisis social, como todas las teorías de las ciencias físicas y humanas, son modelos heurísticos que han de ser evaluados operacionalmente de acuerdo a su utilidad y no de acuerdo a la verdad o falsedad de sus pretendidos presupuestos. La pregunta que se debe hacer es si este modelo es operativo o no (es decir, si da cuenta satisfactoriamente o no de los datos empíricos importantes que poseemos), no cuáles son los presupuestos ideológicos de los que depende. La razón para ello es que un modelo de análisis

puede en realidad adaptarse a una amplia variedad de ideologías. No está necesariamente ligado a un conjunto de presupuestos, ni siquiera a aquellos que dieron origen al sistema. Después de todo, se puede aceptar la teoría de la selección natural sin tener que aceptar el darwinismo como una cosmo-visión; o usar la mecánica clásica de Newton sin aceptar el determinismo del universo mecanicista que éste parece implicar, o incluso intentar un análisis freudiano de los sueños sin estar necesariamente de acuerdo con la comprensión de la persona humana que tenía Freud.

Este problema necesita un estudio más profundo, pero quisiera sugerir que la vinculación de los modelos operativos de análisis con las ideologías que proporcionan interpretaciones filosóficas a estos modelos no es unívoca. Un mismo modelo puede interpretarse de diferentes formas, teísta o ateístamente, puesto que los modelos en sí no plantean las preguntas por el sentido último. Cuando surgen estas preguntas es porque el modelo ha pasado a formar parte de una ideología, de la cual puede separarse, sin embargo, y puede vincularse a otra. Las teorías científicas son teológicamente neutrales. Hay mucha verdad (¡aunque no en el sentido que él pretendió darle!) en la célebre observación de Laplace de que "la ciencia (como ciencia) no tiene necesidad de la hipótesis Dios."

Rechazar el análisis marxista por razones teológicas supone, me parece, una confusión de dos juegos diferentes de lenguaje. Sospecho, además, que un rechazo semejante reactualizaría en la sociología lo que antes sucedió en la física (con Galileo), en la biología (con Darwin) o en la psicología (con Freud). En cada uno de estos casos se rechazó un modelo científico por sus supuestas implicaciones teológicas, con funestos resultados.

2.3. El enfoque teológico

Nuestro interés en este artículo, sin embargo, no se ha centrado en la historia crítica de Israel, sino en su historia confesional —la historia de Israel tal como ha sido interpretada y proclamada por la Biblia. Para nosotros, por tanto, la cuestión importante no es la cuestión histórica, sino la teológica. ¿En qué medida iluminan las ideas marxistas de lucha de clases y de clase la comprensión bíblica de los pobres?

No hay duda de que existen analogías entre el proletariado marxista y los pobres bíblicos, grupos de desposeídos y oprimidos sociológicamente, y grupos dinámicos. Pero estas analogías son lejanas y tienden a alejarse aún más a medida que nos movemos del Antiguo al Nuevo Testamento, el cual ofrece una comprensión de los pobres menos dialéctica y dinámica que el Antiguo. Los pobres en el Nuevo Testamento aparecen como menos oprimidos y bastante más pasivos ante la opresión (Sant 5,7) que los pobres del Antiguo. La pobreza en la Biblia es, sin duda, en primer lugar, una categoría sociológica, pero que no debe ser definida en términos meramente económicos, mucho menos en términos marxistas (no-propiedad de los medios de producción). La pobreza bíblica tiene un sentido sociológico más amplio e incluso religioso. Los pobres en la Biblia son un gru-

po oprimido en conflicto, pero es dudoso que su conflicto pueda ser descrito como lucha de clases. En ello entran factores distintos de la necesidad de controlar los medios de producción o de asegurar una mejora económica, y le dan una diferente tonalidad. Los pobres en la Biblia también aspiran a una comunidad libre, fraternal y no explotadora que recuerda ciertamente la sociedad sin clases de Karl Marx. Pero la Biblia va más allá de la sociedad sin clases de Marx al afirmar un fundamento religioso para la justicia social. Los "nuevos cielos y la nueva tierra" estarán "lentos del conocimiento del Señor como las aguas cubren la tierra" (Is 11,9; 65,25); y Dios mismo morará con los hombres y mujeres en la Nueva Jerusalén, y ellos serán su pueblo y él estará con ellos:

Esta es la morada de Dios con los hombres.
Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo
y él, Dios-con-ellos, será su Dios.
Y enjugará toda lágrima de sus ojos,
y no habrá ya muerte
ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas
porque el mundo viejo ha pasado (Apoc 21, 3-4).

3. Conclusión

Aunque el debate sobre la utilidad del análisis marxista como método para investigar la historia social de Israel y de la primitiva Iglesia (el problema histórico) queda abierto, no hay duda de que la realidad de los pobres, tal como los entiende la Biblia, no coincide con la de la clase marxista. Pero tampoco es totalmente distinta. Me parece que la relación entre ambas puede muy bien definirse como de inclusión y trascendencia. Así como la evangelización incluye y trasciende la "liberación" (*Evangelii Nuntiandi* nn.30-39) o como la Nueva Jerusalén incluye y trasciende la sociedad sin clases de Marx, así también los pobres bíblicos incluyen y trascienden el proletariado de Marx, y los conflictos de la historia bíblica incluyen y trascienden la lucha de clases del marxismo —si se asumen de forma adecuada y purificada los elementos que no son compatibles con el mandamiento de Jesús del amor universal y no excluyente. Precisamente este amor es el que nos exige que no solamente no excluyamos de antemano posiciones contrarias, sino que tratemos de entenderlas e interpretarlas.

"La verdad," advirtió Oscar Wilde, "rara vez es pura y nunca es simple." Más que insistir en oposiciones simplistas y sin matices entre Iglesia y mundo, cristianismo y religiones no-cristianas, evangelio y marxismo, sería más cristiano (y ciertamente más indio) evitar acentuar las diferencias con la tan socorrida técnica de demonizar al adversario (sea éste el hinduismo o el islam, blancos de los agresivos misioneros del pasado; sea éste el marxismo, el blanco de los cristianos conservadores que hoy emprenden esta cruzada) y fijarse más bien en los elementos positivos que se pueden aceptar, discutir, corregir y "plenificar." Esto pudiera parecer demasiado obvio como para que fuera necesario mencionarlo. Pero en la atmósfera, cada vez más polémica, que está generando la irrupción por todas

partes del renacimiento religioso fundamentalista pudiera sernos útil recordar el dicho de Jesús cuya significación va mucho más allá del contexto en que se narra: "No piensen que he venido a abolir la ley y los profetas," dice Jesús, "no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento" (Mt 5,17).

NOTAS

1. Karl Kautsky, *The Foundation of Christianity*, London. Allen y Unwin, 1925.
2. Ver Raymond Collins, *Introduction to the New Testament*, London: SCM, 1983, 53, para una breve pero ilustrativa información sobre la escuela de Chicago; y Kenneth Cauthen en su introducción a Shailer Mathews, *Jesus on Social Institutions*, Philadelphia: Fortress, 1971 lii-lxii, para una discusión de la escuela de Chicago a la luz de la obra de Mathews.
3. Para un recorrido cualificado, aunque divulgador, del reciente estudio sociológico del Nuevo Testamento, ver Derek Tidball, *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter: Paternoster, 1983. La obra pierde fuerza por la actitud ultraconservadora del autor y su enfoque acético y literalista del texto del Nuevo Testamento. Más sensato, aunque más breve y un poco anticuado, es Robin Scoggs, "The Sociological Interpretation of the New Testament: The present State of the Research"; *NTS* 26 (1980) 164-179. No conozco ningún otro trabajo sobre los estudios sociológicos del Antiguo Testamento, aunque éste ha sido estudiado más abundantemente que el Nuevo. Se puede obtener mucha información en los artículos reeditados en Norman Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation*, New York: Orbis, 1983, 149-336.
4. Ver Richard Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969; Antony Thiselton, *The Two Horizons*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
5. Raimundo Panikar, "Words and Terms," en M. Olivetti (ed), *Archivio di Filosofia*, Roma, 1980, 117-33.
6. Ver Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, New York: Orbis, 1976.
7. Secciones IX y X. Para un breve, aunque penetrante estudio, ver John Langan, "Rome Targets Liberation Theology Praxis," *Woodstock Report* 5 (octubre 1984) 1 y 6. Para una crítica consistente y documentada ver Sebastian Kappen, "Church, Liberation Theology and Marxism," *Vaidikamitram* XVIII, 4 (abril 1985) 97-122.
8. Ver John Desrochers, *Classes in India Today*, Bangalore: Centre for Social Action, 1984, 7-30.
9. El siguiente análisis de los términos bíblicos sobre la pobreza depende en gran medida del profundo y laborioso estudio de Milton Schwantes, *Das Recht der Armen*, Frankfurt-Main: Lang, 1977, 16-52; y de los análisis de Jacques Dupont, un tanto menos detallados, pero igualmente penetrantes, en su monumental estudio sobre las bienaventuranzas de Jesús, *Les Beatitudes, tomes I-III*, París: Gabalda, 1969-1973, II, 19-51. Ver también Augustine George, "Poverty in the Old Testament," en Augustine George et alii, *Gospel Poverty*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1977, 3-21.
10. Schwantes (ver nota 9 más arriba) 81-83; 200-202; 261-62.
11. Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, Vol I, London: SCM, 1971, 116.
12. Dupont (ver nota 9 más arriba) II, 13-15.
13. *Ibid.*, I, 205-98.
14. Sobre la situación económica de Palestina en tiempos de Jesús, Frederick C. Grant, *The Economic Background of the Gospels*, London: Oxford, University Press, 1926; Joachim Jeremias, *Jerusalem at the Times of Jesus*, London: SCM, 1969; S. Safrai M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, Vols, I-II, Philadelphia: Fortress, 1947-76. Para un análisis de la situación social, ver François Houtart, "Palestine in Jesus' Time", *Social Scientist* 42 (1976) 14-23.
15. George (ver más arriba nota n.9), 6.
16. Ver Ian Rathbone, "Oppression and Hope: A Biblical Perspective," en *Christian Worker*,

- Colombo, 1985, 1, 37-43: "hay ciento veintidós textos en los que específicamente se señala la opresión como la causa de la pobreza... Causas de pobreza, tales como pereza, sólo rara vez se mencionan. Pero, curiosamente, son estas citas las que oímos con más frecuencia en las iglesias y fuera de ellas" (p. 37).
17. Ver Michael Karimattam, "The Ideal Hebrew Society in the Vision of the Exilic and the Post Exilic Prophets," in D.S. Amalorpavadas, *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, Bangalore: NBCLC, 1981, 551-66, especialmente 558-63.
 18. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Edinburgh: Oliver y Boyd, 1962, I, 108.
 19. *Ibid.*, 121.
 20. Georg Fohrer, *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlín: Toepelmann, 1964, 111.
 21. Debo la idea de Israel como "comunidad de contraste" a un artículo inédito de Norbert Lohfink, *Gott auf der Seite der Armen: Biblisches zur 'optio praefentialis pro pauperibus'* (Roma, 1984) 23-28. La idea aparece también en Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia: Fortress, 1978, 11-27.
 22. Rui de Menezes, "Social Justice in Israel's Laws," *Biblebasysam* 11 (1985) 10-46.
 23. Brueggemann (ver nota 21, más arriba) 28-43, y de una manera más elaborada en su artículo programático "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel," *JBL* 98, (1979) 161-85, reeditado en Gottwald (ver nota n.3) 307-36.
 24. Jeremias (ver nota 11) 110-11; Luise Schottroff y Wolfgang Stegemann, *Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen*, Stuttgart: Kolhammer (Urban Taschenbuch) 1978, 16-24.
 25. Jeremias (ver nota 14) 246.
 26. Tidball (ver nota 3) 90-103; Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1977; Gerd Theissen, "Social Stratification in the Corinthian Community," en su *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1982, 69-120; Robert H. Smith, "Were the Early Christians Middle-Class? A sociological Analysis of the New Testament," en Gottwald (ver nota 3) 441-60. Me parece que los especialistas están cambiando de una visión un tanto exagerada de la pobreza de la primitiva comunidad cristiana a una visión mucho más exagerada de su bienestar material (Malherbe, Smith). Los primeros cristianos muy probablemente fueron una comunidad de clase pobre media baja con algunos patronos ricos.
 27. Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A sociology of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, New York: Orbis, 1979, un grueso compendio de 900 páginas de análisis históricos, exegéticos y sociológicos; y Gerd Theissen, *The First Followers of Jesus*, (título americano: *The Sociology of Early Palestinian Christianity*), Londres: SCM, 1978.
 28. Para una buena descripción y evaluación de estos modelos a la luz de los datos arqueológicos e históricos, ver Marvin L. Chaney, "Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel," en David N. Freedman y David F. Graf (eds.), *Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield: Almond Press, 1983, 39-89.
 29. George Mendenhall, "Ancient Israel's Hyphenated History," en Freedman y Graf (ver nota 28) 91-103.
 30. Ver "Theological Issues in *The Tribes of Yahweh* por N.K. Gottwald: Four Critical Reviews," en Gottwald (ver nota 3) 166-89; especialmente 174.