

François Houtart

**Palestina
del siglo primero
y el actor
socio-religioso:
Jesús**

Ensayo sociológico

Bediciones

François Houtart

Palestina del siglo primero
y el actor socio-religioso Jesús

Ensayo sociológico

Fundación Pueblo Indio

Ruiz de Castilla N26-92 y Sosaya

Apartado 17-03-16A

Telfs. (593-2) 2529 361; (593-2) 3200-968

E-mail: fpie@fundacionpuebloindio.org.

<www.fundacionpuebloindio.org>

Quito-Ecuador

Instituto de Altos Estudios Nacionales

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua, esq.

Telf.: (593 2) 382-9900, ext. 236

E-mail: editorial@iaen.edu.ec

<<http://iaen.edu.ec>>

Quito - Ecuador

François Houtart

Palestina del siglo primero
y el actor socio-religioso Jesús

Ensayo sociológico



La Universidad
de **postgrado**
del Estado



Quito, 2014

Palestina del siglo primero y el actor socio-religioso Jesús

François Houtart

Para esta edición:

© Fundación Pueblo Indio
Instituto de Altos Estudios Nacionales
13 ediciones, 2014



La Isla N27-96 y Cuba
(593 2) 252 6718 • (593 2) 320 1091
tallergraficohuella@gmail.com
Quito, Ecuador

ISBN 978-9942-963-06-2



Coordinación editorial, Edwin Navarrete
Edición: Margarita Andrade
Diseño: Edwin Navarrete
Impreso en el Ecuador por Taller Gráfico La Huella
2014

Contenido

Prólogo	7
Palestina del siglo primero y el actor socio-religioso Jesús	11
La sociedad palestina	14
La organización económica	14
Las relaciones sociales	23
El sistema de las clases sociales	23
El sistema de estratificación social	27
El sistema político	30
Estructura de clases, poder político y corrientes ideológicas	36
Los saduceos	36
Los fariseos	37
Los escribas	41
Los esenios	42
Los zelotes	44
Los herodianos	47
El sistema ideológico y las funciones sociales de la religión	49
El actor socio religioso: Jesús	58
Las condiciones sociales y los intereses religiosos de los <i>amha'aretz</i>	61
Hipótesis relacionadas con la función del discurso y de la práctica de Jesús	68
Fundación Pueblo Indio de Ecuador	79
El Instituto de Altos Estudios Nacionales	80

Prólogo

En América Latina, el despertar de la Teología de la Liberación, después de tantos años de silencio impuesto, lleva una nueva esperanza. Nuevos análisis son necesarios y, en particular, un mejor conocimiento de la práctica de Jesús en su sociedad puede dar una luz nueva a las reflexiones. Se trata de una teología vinculada con los esfuerzos de liberación de los pueblos, de los indígenas, de los campesinos, de los obreros del continente y ellos también necesitan instrumentos de reflexión. Presentamos este trabajo, realizado ya hace algunos años, pero que, esperamos, pueda ser útil. Nuevos estudios históricos y arqueológicos han continuado produciéndose profundizando el tema, tal como el excelente libro de José Antonio Pagola: *Jesús, aproximación histórica* (PPC editorial, Madrid, 2008). Confiamos que, en el futuro, muchos otros seguirán. Este modesto ensayo quiere ser una herramienta para todos quienes quieren construir un mundo más cerca de los valores de la justicia y del amor que anunció Jesús en su tierra; y, que dos milenios después, está siendo destruida por la guerra, el *apartheid* y la discriminación.

En Ecuador, monseñor Leonidas Proaño fue el gran promotor de este pensamiento. Su práctica pastoral y social ha comprobado la autenticidad de su fe. Su compromiso con la liberación de los pueblos indígenas fue una aplicación concreta de una teología coherente con el discurso y las prácticas de Jesús en la Palestina de su tiempo.

La Teología de la Liberación es necesaria hoy, no solamente para América Latina, sino para el mundo entero. Su visión holística de la realidad humana, su enfoque concreto de la existencia de los seres humanos en el planeta, su lectura del Evangelio en función de la mirada de los explotados (los pobres socialmente construidos), constituyen una base sólida de animación de la fe cristiana y del desarrollo de la espiritualidad. En esta perspectiva, los valores del Reino no se quedan solamente en un discurso general, sino que se aplican a realidades concretas, tal como Jesús lo hizo en su sociedad de la Palestina del primer siglo.

Evidentemente, la sociedad mundial actual es más compleja que la de ese tiempo. Es por eso que se necesitan instrumentos de conocimiento social, económico y político más elaborados. No se trata solamente de describir los hechos y de reaccionar en función de una referencia moral inspirada por la fe, sino de ir hasta la lógica del sistema que orienta el quehacer colectivo del mundo actual. La Teología de la Liberación ha realizado y realiza eso, en particular en América Latina, en África, en Asia y por eso se llama liberación. Sin embargo, ella no se limita a desarrollar una doctrina social. Reflexiona también sobre la transmisión del mensaje de Jesús

en su conjunto, es decir, en todas sus dimensiones, lectura bíblica (exégesis), liturgia, eclesiología, espiritualidad. Lo hace siempre tomando en cuenta las realidades económicas, políticas y sociales, y las luchas por la justicia.

Hoy, ella se encuentra frente a nuevos desafíos. La crisis del sistema afecta a Europa y a los Estados Unidos y no solamente a la periferia. Nuevos pobres aparecen y la riqueza se concentra, aún más, en pocas manos. La emergencia de países del Sur se define en los mismos términos que el “desarrollo” del Norte, creando contradicciones similares. Nuevas capas de resistencia se manifiestan y las soluciones se expresan en otros términos.

Uno de los campos nuevos es la destrucción acelerada del planeta, incapaz de regenerarse frente a la lógica de explotación del capitalismo. La contradicción con el concepto bíblico de creación dinámica y permanente es obvia y conduce a la muerte, cuando el anuncio de la Resurrección es una afirmación de la vida. Un sistema que se desarrolla en la injusticia, con una economía sacrificial para la madre-tierra y los seres humanos, en medio de guerras indispensables para establecer su hegemonía, exige la inspiración y la visión crítica de los cristianos, junto con otros, para la búsqueda de alternativas que van más allá de una simple regulación.

Eso implica también una autocrítica, porque el peso de la institucionalización en todos los dominios del cristianismo, como de todas las religiones, desde la teología hasta la organización; desde la espiritualidad hasta la catequesis, tiende a construir

contradicciones, no siempre conscientes. Regresar a la palabra y a la acción de Jesús en su sociedad, en la cual no dejó de formular críticas a la opresión ejercida por todos los poderes, económicos, políticos, religiosos, es la base de la Teología de la Liberación. Su aplicación a las situaciones actuales, con el análisis de los mecanismos de sus construcciones y de las lógicas de sus acciones, significa una renovación de la tarea de anunciar el evangelio, como inspiración de la historia humana.

François Houtart*

* Profesor en el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito.

Francisco Lopez, sociólogo uruguayo, con un doctorado de la Universidad católica de Lovaina (Bélgica), y trabajando en Chile, ha aportado de manera fundamental a este trabajo, contribuyendo a la investigación de las fuentes y la elaboración de las hipótesis.

Palestina del siglo primero y el actor socio-religioso Jesús

Abordamos una sociedad precisa, la de Palestina durante el siglo primero de nuestra era. Desde el principio, constatamos que esta región fue ocupada por los romanos y por consiguiente existe una relación colonial aplicada por una sociedad con modo de producción esclavista (la romana) sobre la palestina, una sociedad tributaria, es decir, donde un poder central vive del tributo pagado por las comunidades, pueblos y ciudades.

Estudios importantes existen sobre el ámbito palestino. Está el impresionante fresco histórico de S. W. Baron, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*¹ o también la obra de E. Lohse, *Le Milieu du Nouveau Testament*.² Entre las obras más rebuscadas hay que destacar el trabajo de Joachim Jeremias, *Jérusalem au Temps de Jésus*.³ Y sin embargo, es el libro de Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*,⁴ que conforma uno de los primeros ensayos de in-

1 S. W. Baron, *Histoire d'Israël – Vie sociale et religieuse*, París, PUF, 5 tomes, 1955-1964.

2 E. Lohse, *Le Milieu du Nouveau Testament*, París, Éd. du Cerf, 1973.

3 J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, París, Éd. du Cerf, 1967.

4 Fernando Belo, *Lecture matérialiste de Marc*, París, Éd. du Cerf, 1967.

interpretación marxista, a la vez de la esfera palestina y de la práctica de Jesús como actor religioso socialmente situado. Si bien críticas de orden metodológico han sido pronunciadas sobre esta obra, es indiscutible que ha tenido el gran mérito de plantear la pregunta en términos nuevos y de abrir así una pista particularmente rica para la relectura sociológica de los materiales históricos, exegéticos y lingüísticos.

Palestina, después del exilio de Babilonia, siempre fue el objeto de avideces de los Imperios vecinos (Persia, Roma). En su interior estaba dominada por la clase de los terratenientes y en el siglo II antes de nuestra era, en el momento del proceso de helenización (la influencia de Grecia), la región sufrió la revuelta de los Macabeos y el principio de una mayor diversidad social. Fue el Imperio romano, bajo el mando de Pompeya, que en el año 63 antes de nuestra era, se estableció como dueño en toda la región e integró la producción económica de Palestina en el comercio del Imperio.⁵

Palestina, en esa época, estaba dividida en dos regiones geográficas bien distintas. Primero estaba Judea, territorio situado alrededor de Jerusalén y de su templo, región montañosa y caracterizada económicamente por una estructura de producción tributaria. Las tierras, en su mayoría, eran áridas y secas. Allí se cultivaban olivas y frutas, la ganadería —corderos y cabras— estaba bastante desarrollada. También había numerosos bosques.

5 Un resumen del trabajo fue publicado bajo el título de “Aspectos sociológicos del ámbito palestino en el Ier siglo de nuestra era”, en *Cahiers Marxistes*, No. 3, 8 année, 1977.

Galilea estaba atravesada por dos grandes vías comerciales, una iba de Damasco al mar y la otra de Damasco a Jerusalén. Era una región muy fértil, caracterizada por latifundios donde se cultivaba el trigo y donde se disponía también de grandes ganaderías. Los pescadores echaban las redes a lo largo de las costas y de los lagos. Los comerciantes extranjeros ejercían una gran influencia en ese territorio, lo cual explica una de las características de Galilea, el hecho de ser una tierra de sangre mezclada, y, por consiguiente, de situarse en la categoría sociocultural de la impureza en comparación con el pueblo hebreo (Mathieu 4, 13: *territorio de buenos, pueblo que vive en las tinieblas*). Galilea también fue el lugar de origen de numerosas revueltas campesinas, en particular las de los zelotes.

En el marco de la geografía social, existía una gran diferencia entre los pueblos que vivían en entidades autárquicas casi autosuficientes, según un modelo de tipo clan, y las ciudades socialmente estratificadas en varios grupos sociales, particularmente en Judea y sobre todo en Jerusalén.

La sociedad palestina

La organización económica

Recordemos que el sistema económico constituye la organización de la subsistencia material de un grupo. A nivel de fuerzas productivas primero, la región se caracterizaba por un grado de desarrollo relativamente bajo. Dos grandes actividades constituían la base de la economía judía de la época: la agricultura y la ganadería (pesca incluida) por una parte y la producción artesanal por otra. En estas dos categorías, el nivel técnico era mínimo: arados sin ruedas, técnicas de pesca poco desarrolladas, producción artesanal primitiva.

Esta situación desembocaba, a su vez, en una distinción social, política y religiosa. La agricultura, la ganadería y la pesca estructuraban comunidades que vivían en pequeños pueblos o “villas”. La actividad artesanal, al contrario, crecía y se desarrollaba en las ciudades. Esta diferencia iba a determinar y consolidar una división geográfica ya tradicional: Galilea y Judea, el Norte y el Sur. “Galilea estaba completamente cubierta de culturas y parecía un inmenso jardín”.⁶ Esta región muy rica en agricultura y en ganadería, base del alimento y de la economía de Israel, hacía decir a Joseph Klausner que “los judíos eran en tiempo de Jesús, un pueblo esencialmente agrícola, pero no exclusivamente”.⁷

6 Flavius Josèphe, *Histoire Ancienne des Juifs et la guerre des Juifs contre les Romains* (trad. J.A.C. Bouchon), París, 1968.

7 Joseph Klausner, *Jésus de Nazareth: Son temps, Sa vie, Sa doctrine*, París, Payot, 1933, p. 235. Esta obra, como las que más adelante cita-

Por otra parte hablando de Jerusalén y de los centros urbanos, Joachim Jeremias subrayaba que en esa época “la forma típica de actividad profesional era el oficio artesanal”.⁸ Los judíos, de hecho, eran artesanos hábiles y aplicados, como testimonia la documentación de la época donde se cita 43 categorías de artesanos.⁹

Agricultura, ganadería y artesanía son actividades que desde el punto de vista de las relaciones de producción estaban construidas de forma diferente. En el sector agrícola, la mayor parte de la población estaba constituida por pequeños propietarios. Fernando Belo apunta que “la división del trabajo no estaba muy marcada y que debían pagar un tributo al Estado”.¹⁰ Al lado de esta categoría figuraban grandes terratenientes que empleaban la fuerza de trabajo de jornaleros o esclavos. Estos vivían a menudo en las ciudades, dejando la dirección a un administrador.¹¹ Según Joseph Klausner, esta clase social era más nume-

remos, nos ha entregado un material de información importante. El autor, que tenía la ambición de enseñar las condiciones que permitieron la aparición de Jesús como actor social y religioso en Israel, emite la hipótesis que fueron creadas por la decadencia general a la cual los gobernantes judíos habían conducido el país. Descubriendo en el fenómeno cristiano un síntoma de descomposición nacional, hace de él, al igual que el del zelotismo, una de las causas fundamentales de la división nacional, determinante, según el autor, del fracaso de la lucha contra el Imperio romano.

8 J. Jeremias, *op. cit.*, p. 15.

9 Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 258.

10 Fernando Belo, *op. cit.*, p. 24.

11 *Cfr.* Las parábolas de Jesús que conservan las marcas de este sistema de propiedad, en Mt. 20, 1ss; Mc. 12, 1ss. Fernando Belo., *op. cit.*, p. 95, y Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 26, aportan más informaciones a este tema.

rosa en Judea que en Galilea. Con el capital así conseguido, prestaban dinero a los minifundistas empobrecidos y detenían hipotecas sobre los bienes de sus deudores. Este sistema permitió que un pequeño número de familias constituyera grandes propiedades. Es sobre este grupo de la clase dominante que se creó el mercado agrícola y, en general, el comercio hebreo.

Un tercer sector de la población agrícola estaba formado por campesinos que no poseían tierras y trabajaban en aparcería. El pago del alquiler podía efectuarse o bien en natura por una cantidad fijada de productos, o bien en dinero. Una variante de este sector era constituida por la presencia de pequeños campesinos, situación muy semejante a la de las colonias romanas. El agricultor recibía del propietario de la tierra semillas y las herramientas, pero cultivaba él mismo el suelo, y a modo de retribución, guardaba la mitad, un tercio o una cuarta parte de su producto. El antagonismo de las relaciones entre los agricultores y los propietarios puede constatarse en la lectura de Mathieu 21, 33-42.

En el sector artesanal, los trabajadores por cuenta propia predominaban. “En este tipo de empresa, el productor, poseedor de todos los medios de producción, fabricaba los productos y, sin otra circulación de bienes, los distribuía el mismo a los consumidores, a los clientes”.¹² El sector de la artesanía estaba por consiguiente estructurado alrededor de una producción familiar.

12 J. Jeremias, *op. cit.*, 15. Jeremias da una lista detallada de los diferentes tipos de oficios (pp. 17-34), al igual que lo hace Joseph Klausner, *op. cit.*, pp. 257-260.

Familias enteras, sobre todo aquellas cuyos miembros eran obreros hábiles, guardaban celosamente los secretos de su arte. En cada oficio, la sucesión de padre a hijo era de rigor como lo demuestran las expresiones del Talmud: *era carpintero, hijo de carpintero*.¹³

Además de la actividad familiar, también trabajaban pequeñas unidades artesanales que daban trabajo a un número más o menos importante de obreros. Este proletariado artesanal, añadido a la mano de obra empleada en el campo, formaba la masa trabajadora más importante de Israel. Al lado de ellos se encontraban esclavos divididos en dos categorías: los esclavos hebreos y los que llamaban “esclavos cananeos” o extranjeros.

La población activa cubría un amplio sector de la actividad productiva y de servicios. Al lado del preceptor y del profesor, o de las peluqueras, cantantes y bailarinas, trabajaban hombres y mujeres esclavos en pequeños oficios tales como barberos, fabricantes de collares, talladores de piedra y de madera, panaderos, carniceros y demás. Aunque no tan numerosos e importantes como en Roma desde el punto de vista económico y sociopolítico, los esclavos eran comprados y vendidos con contrato escrito, tal como mercancía y animales.

Si salimos de las actividades productivas y nos vamos al sector de la circulación de los bienes, encontramos el tercer sector fundamental de la actividad económica de Palestina de la época de Jesús: el comercio. Este último tenía como foco de desarrollo la ciudad y, como propulsor, el sector de los latifundistas. En los pueblos, el sistema de circu-

13 Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 258.

lación era reducido y los términos de intercambio eran dictaminados por el trueque. En las ciudades, sin embargo, el comercio era intenso. Los judíos habían aprendido de los fenicios la práctica de las transacciones. La dominación griega, seguida por la romana, fue el origen de su desarrollo comercial.

La actividad mercantil era próspera, no solamente a nivel internacional sino también en el plan nacional, gracias a las políticas instauradas por Simon el *Amoné*, en la época de la conquista de las ciudades costeras en compañía de Jean Hyrcan y de Alexandre Jannée, lo cual permitía al país una salida al mar. En Jerusalén y en todas las ciudades de Judea y de Galilea, los comerciantes y los artesanos tenían sus mercados y sus tienditas: mercados de animales, de carnes, de telas y de especias, tiendas de zapatos, objetos artesanales y de tinturas.

Toda la actividad mercantil, exportaciones e importaciones incluidas, estaba tasada con un sistema de impuestos que, en época de Herodes, se volvió insostenible. Fue en ese momento que el nombre de “publicano” se volvió sinónimo de ladrón. En tiempos de los procuradores romanos, la imposición se hizo todavía más pesada.¹⁴ El pago de los derechos de aduanas formaba otro motivo de extorsión. Cada ciudad poseía una frontera aduanera y como lo dijo Plinio, “a cada vez que le paraban, por tierra o por mar, había que pagar derechos”.¹⁵ Esta política fiscal mostraba al Estado como uno de los grandes acaparadores del beneficio, el Estado judío primero

14 Flavius Josèphe, *Antiquités*, XIX, 6, 3.

15 Pline, *Historia natural*, XII, 63-65.

y el Estado romano en segunda instancia. De ello la importancia de examinar el papel económico.

Joaquín Jeremías subraya que la presencia en Jerusalén del aparato de Estado tenía doble incidencia sobre la economía, no únicamente en esta ciudad, sino también en el país. Una influencia directa, en la medida en que los reyes llevaban una vida fastuosa y un papel indirecto por el mismo hecho que el centro político constituía un foco de atracción para la riqueza nacional.¹⁶ El Estado era un gran empleador: reconstrucción del Templo, edificación de palacios, monumentos, acueductos, murallas; en fin, era el comanditario de todas las grandes obras. Por otro lado, el Templo que formaba una unidad con el Estado aparecía en toda su importancia económica. Con la colecta de impuestos, recuperaba para el Estado buena parte del sobreproducto social del pueblo judío. También era un centro comercial de primer orden, no solamente por motivo de las peregrinaciones que suscitaban muchas actividades mercantiles, sino también porque los animales presentados como víctimas sacrificiales y el conjunto del sistema de ofrendas implicaban transacciones mercantiles complejas. Cada fiel tenía que comprar diferentes animales y frutas para los sacrificios. Los vendían los representantes del Templo que, después, los recibían de vuelta como ofrendas.

Así es como, administrado por los grandes eclesiásticos, con un aparato burocrático desarrollado,

16. Joaquín Jeremías, *op cit.*, p. 84. Ver también S. W. Baron, *Historia de Israel – Vida social y religiosa*, 2 tomos, París, PUF, t. I, pp. 335-382 y t. II, pp. 640-659.

el tesoro del Templo constituía de hecho el tesoro del Estado. Dependía pues, de las finanzas públicas de las cuales los clérigos, teóricamente simples administradores, conseguían no solo sus ingresos habituales sino también su fuente de prestigio y de poder político. Finalmente, el Templo, como el Estado, desempeñaba el papel de gran empleador de mano de obra cualificada, en particular en el sector de la artesanía. Joaquín Jeremías afirma que el Templo representaba un

... centro de trabajo y que allí se creó, al igual que junto a los príncipes de las familias herodianas, un proletariado artesanal, el mejor remunerado de Palestina, con una tradición familiar y un prestigio social, que le distinguía tanto del proletariado agrícola como de la masa de artesanos instalados por cuenta propia.¹⁷

No es exagerado decir que el Templo era el aparato del Estado más poderoso y que ejercía una función de centralización del poder y de dominación sobre el pueblo. Este papel central del Templo, aparato ideológico al igual que económico, resalta uno de los aspectos del modo de producción tributario en su fase de no reciprocidad entre un centro de poder desmesurado y entidades locales explotadas.

Por fin se debe tomar en consideración el carácter colonial de la economía judía. El Estado romano que ocupaba el país conseguía también una parte importante del sobretrabajo palestino.

17 Joaquim Jeremias, *op. cit.*, p. 446 y S. W. Baron, *op. cit.*

Judea, ella sola, aportaba 600 *talentos* por año a los romanos, lo cual equivalía a 6 millones de *deniers*, un *denier* representaba un día de salario agrícola.¹⁸

El sistema de extracción, como lo hemos indicado anteriormente, se basaba en la red de impuestos: el *tributum*, impuesto personal e impuesto rural, el *annona*, contribución anual —a menudo en bienes materiales— destinada a cubrir las necesidades de las tropas de cuartel romanas, el *publicum*, impuesto directo sobre la compra y la venta de todos los artículos, hasta los de primera necesidad. Además, y por esta situación de dominación económica, la hegemonía cultural y política romana penetraba en todos los campos de la vida judía.

En resumen, podemos concluir con Fernando Belo que, desde el punto de vista económico, la sociedad de Israel en época de Jesús, se caracterizaba como el resultado de la acción superpuesta de dos modos de producción. Los pueblos constituían las unidades de base, articuladas con el Estado-Templo, que se apropiaba del exceso y formaba así el modo de producción tributario (Fernando Belo lo llama subasiático).¹⁹ Al tiempo, el sector mercante,

18 Fernando Belo, *op. cit.*, p. 97.

19 Los conceptos de modo de producción subasiático y el modo de producción de esclavitud utilizado por Fernando Belo son tomados de Guy Dhoquois, *Para la Historia*, París, Anthropos, 1971, pp. 107 y 130. Guy Dhoquois dice que el modo de producción de esclavitud tiene como fundamento “la iniciativa privada y las relaciones de intercambio, (así que) la esclavitud es inminentemente precapitalista. Es el derecho romano que ha establecido magistralmente el derecho clásico de la propiedad privada, que es tan absoluto cuan posible y llega hasta el abuso”. Por otra parte, “el modo de producción subasiático está fundado sobre el aparato de Estado que solo interfiere a nivel de las relaciones de producción,

que se desarrolló en las ciudades con el apoyo en segundo plano de la gran propiedad y del sector artesanal, estaba ligado más bien a las formas mercantiles corrientes en el modo de producción esclavista romano, con la diferencia que la esclavitud parecía ser poco extensa. Sin embargo, el Templo, al igual que el Tesoro, formaba el foco económico de la sociedad, especialmente en Judea, lo cual nos lleva, una vez más, a hablar del modo de producción tributario. Sabemos que este último conlleva en paralelo a un sector de propiedad y de comercio privado, una potente intervención del Estado.

Por otro lado, el impuesto del *didracma*, percibido por los judíos de la diáspora, era un síntoma de la función propia del Templo, como aparato ideológico para los judíos del exterior y que, además, legitimaba al Estado aportándole una base material aumentada.

Aparte del hecho de que las comunidades locales estaban estructuradas en un conjunto, se destacan también algunos rasgos de una propiedad privada, introducida por los romanos. En efecto, grandes territorios coexistían con los pueblos de propiedad y de gestión colectiva. Por otra parte, el poder central, como ya lo hemos constatado a nivel económico, estaba fuertemente marcado por el elemento religioso, el Templo, lo cual aportaba una connotación particular al sistema. Tenemos que añadir que la sociedad palestina estaba dominada en aquella época por un imperio exte-

tomando buena parte del exceso y también controlando una parte de los intercambios, pacíficos y guerreros”. Para una exposición más detallada, ver Fernando Belo, *op. cit.*, pp. 52-54.

rior, con el modo de producción de esclavitud y cuya relación de dependencia se establecía sobre todo por la extracción de la riqueza mediante el impuesto. Por fin, el gran comercio internacional había marcado más profundamente a Galilea que a Judea montañosa.

Las relaciones sociales

En base a la organización económica que acabamos de describir, la sociedad palestina en época de Jesús ofrecía un sistema social relativamente complejo, constituido por un sistema de clases sociales típico del modo de producción tributario. Además del Estado-clase, con su estratificación interna y la persistencia de formas de relaciones de linaje familiar, otros elementos intervenían también para determinar, con los primeros, la configuración de grupos sociales con múltiples facetas: las pertenencias étnicas y los tabúes religiosos.

El sistema de las clases sociales

La articulación de las clases tenía una doble estructura. En el primer foco, encontrábamos a los terratenientes y a los propietarios de ganado. Su producción estaba principalmente destinada al mercado interno y estuvo en el principio de la creación de una clase comerciante, formando el segundo foco. Constituida por los grandes comerciantes que dirigían las actividades mercantiles nacionales e internacionales, esta clase había adquirido una autonomía progresiva. Por fin, un tercer sector estaba formado por la oligarquía de Estado y religiosa, compuesta por Herodes y su fa-

milia y por el alto clero, cuyos miembros eran los administradores del templo y de su tesoro. Si los límites entre los tres sectores estaban claramente definidos funcionalmente, en la realidad las fronteras eran móviles, puesto que el sector de las clases dominantes se asentaba en un pequeño número de familias, en el seno de las cuales los tres sectores se combinaban frecuentemente.²⁰

Alrededor de cada uno de ellos se articulaban los sectores explotados, socialmente indispensable para la existencia de los primeros; los jornaleros agrícolas y los esclavos, los trabajadores del comercio y, a final de la cadena, los obreros de la corte y del Templo.

Separados de estos últimos y en contradicción con los intereses de las fracciones dominantes, se situaban sectores sociales intermedios: los pequeños agricultores que se encargaban de la agricultura y de la ganadería, muy dependientes de los latifundistas, tanto para la explotación de la tierra como para la comercialización de sus productos; los pequeños artesanos y comerciantes y la burocracia de Estado y religiosa, es decir, los funcionarios del reino y del Templo, más particularmente el bajo clero.

20 Fernando Belo, *op. cit.*, pp. 154-264. Según esta clasificación, los ricos eran el rey, su aparato real, los grandes comerciantes, los grandes terratenientes, los renteros y la nobleza sacerdotal. La clase media estaba formada por pequeños comerciantes, artesanos y los curas o bajo clero, mientras que los pobres formaban dos categorías: los que vivían de su trabajo, los jornaleros, los esclavos y los que vivían de limosnas, los mendigos.

También cabe mencionar un grupo social significativo para el análisis del nacimiento del cristianismo, el grupo de marginales del proceso de producción: los parados, los mendigos, y todos los excluidos.

Joachim Jeremias propone una clasificación en términos de ricos, clase media y pobres.²¹ Aunque utilicemos su información, preferimos sin embargo otra conceptualización que permite rendir cuenta de las contradicciones existentes entre las diversas fracciones de clases. En efecto, la clase alta estaba marcada por contradicciones entre una fracción agraria, una fracción comercial y el grupo ligado al Estado. Si el sistema fiscal establecía una contradicción entre la oligarquía de estado religiosa y las clases altas agraria y comercial, la competencia por cubrir las necesidades del mercado interno agudizaban los antagonismos, por una parte, entre los terratenientes y los poseedores del capital comercial y, por otra, entre estos últimos y los artesanos.

Israel era una sociedad dependiente. Los intereses de los diferentes grupos sociales estaban diversificados no solamente por razones internas, sino también en función del modo de integración al centro hegemónico romano. Las clases altas, terratenientes y comerciales, estaban bien integradas en el sistema comercial internacional dirigido por Roma. No pasaba lo mismo con los pequeños agricultores, artesanos y comerciantes, que se veían empobrecidos por el sistema tributario local

21 J. Jeremias, *op. cit.*

y en competencia con las importaciones que, en época de Jesús, alcanzaban más de la mitad de los productos que abastecían el mercado interno.²²

La clase de los grandes comerciantes era la que se beneficiaba más directamente de la dominación romana, lo que provocaba una colusión de intereses entre esta y las clases dominantes romanas. La incorporación de los terratenientes a la esfera de dominación romana no se desarrollaba sin escollos, puesto que estaban sometidos al arbitrio del poder imperial. Los intereses de los altos funcionarios de Estado y religiosos, clase dominante tradicional, peligraban por el ocupante, provocando así distanciamientos con Roma, lo que se manifestaba en particular por la oposición a la oligarquía real herodiana próxima a los romanos.

En el campo de los dominados, la situación también era contradictoria. La fracción artesanal, estructurada alrededor del Templo, formaba un grupo cuyos intereses podían difícilmente identificarse con los del obrero agrícola o el esclavo. Con una tasa de capacitación superior y un nivel de recursos mucho más elevado, este grupo social urbano estaba más cerca de los intereses de las capas medias que de los trabajadores del campo.

22 “De las 240 clases de artículos enumerados por Caryl Herzfeld (*Handelsgeschichte*, pp. 129-130) y que el *Talmud* y el *Midrash* nombran para Palestina, es decir más de la mitad, eran artículos de importación”, dice Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 272. Esto explica la importancia que el sector comercial había adquirido en el interior de la configuración de las clases de Israel y la repercusión que semejante importancia podía tener en el plano político e ideológico-religioso.

Por fin, hemos de subrayar el aislamiento de una sección bastante importante de la población, aquella que constituía la masa marginal al proceso de producción. Según Joachim Jeremias, esta vivía principalmente de limosnas, en una extrema pobreza, incapaz de emigrar hacia el imperio o de incorporarse al sistema de producción y, por ende, permanecía en estado de exclusión.

El sistema de estratificación social

Superpuesto al sistema de clases, aparecía un sistema de estratificación que revelaba, como ya dijimos, la supervivencia de elementos pertenecientes a la antigua organización de linaje, las tribus. Este sistema tenía como eje central un elemento específico: la consideración del origen. Según esta última, los diferentes grados de la escala social se diversificaban en miembros de familias de origen legítimo, miembros de familias de origen ilegítimo ligeramente manchados, y, en último término, en miembros de familias cuyo origen ilegítimo estaba gravemente mancillado.

El primer estrato, con el clero, formaba el Israel puro. Los miembros de estas familias tenían derecho de casarse en el seno de la casta sacerdotal, integrándose así a la genealogía davídica, la única capaz de probar la pureza de sangre. El segundo estrato se componía de una serie de subconjuntos jerarquizados por orden de pureza/impureza: descendientes ilegítimos de sacerdotes, trabajadores de oficios despreciables, esclavos judíos, padres convertidos al judaísmo, esclavos paganos

liberados y esclavos parientes, ya convertidos pero aún esclavos. Los miembros de estas diferentes jerarquías sociales tenían todo el derecho de casarse con levitas y judíos de origen legítimo, lo cual constituía un mecanismo de ascensión social. Abajo del todo en la escala social, encontrábamos a los judíos gravemente deshonrados: los bastardos, los esclavos del templo, los hijos de padre desconocido, los eunucos, los esclavos paganos y los samaritanos. Esta tercera clase no tenía ningún privilegio, sino el derecho al desprecio.²³

Superponiendo el sistema de estratificación construido sobre el grado de pureza al sistema de clases, se observa que los grandes propietarios y comerciantes, la jerarquía religiosa, como también los artesanos, la burocracia del Estado y los campesinos acomodados coincidían, menos en el caso de los oficios despreciables, con la categoría de los

23 Erich Fromm, *El dogma de Cristo*, París, Complexe, 1975, pp. 30-33. El autor ahí presenta una serie de testimonios tomados en el *Talmud*, que ilustran lo que apuntamos. Estas opiniones prueban el odio que oponía a los fariseos, los *amhaaretz* (el pueblo pobre), y dejan asomar la amargura que el hombre común debía de resentir ante los “sabios” y sus adeptos. Las categorías de “odio” y de “amargura” para caracterizar la oposición entre la clase dominante y la clase dominada, deja abierta una serie de problemas teóricos por resolver. Es necesario encontrar otra articulación entre la estructura objetiva y la subjetividad, entre el centro microsociedad, espacio privilegiado de la psicología social y el análisis macrosociedad. El problema planteado a partir de obras como la de Wilhelm Reich, *La psicología de masa del fascismo*, Petite Bibliothèque Payot, París, 1970, si bien ha encontrado cierto eco en numerosos ensayos, sin embargo espera aún un esfuerzo teórico que permita situar el elemento subjetivo en la producción de significaciones. En este sentido, el ensayo de Erich Fromm sobre las condiciones psicosociales del nacimiento del cristianismo constituye una perspectiva de análisis original.

judíos puros. Por otro lado, el proletariado, sobre todo agrícola, la masa de los esclavos y todos los que estaban al margen del proceso de producción, correspondían a uno de los dos tipos de judíos impuros. Así es como este sistema, incluso que fuera residual, desempeñaba un papel social de primer orden, reforzando la estructura de clases en términos simbólicos. Gracias a él, la estructura de dominación encubría su base económica y se manifestaba como una estructura “natural” anclada en la tradición. El carácter central del Templo reaparecía así, bajo otro aspecto, como fundamento de la estructura de dominación. Es el sacerdote, en efecto, que decidía quién era puro y quién no, él es quien establecía por esta distinción, no solamente un principio de interpretación religiosa, sino también una norma de exclusión/inclusión teniendo una amplia repercusión social. Más adelante hablaremos de ello.

También existían tabúes de origen religioso. Se consideraba como pecadores aquellos que habían, de una forma u otra, transgredido la ley. Esta calificación era generalmente transitoria, pero significaba una sanción de tipo religioso legalista. Se consideraban impuras a las personas afectadas por ciertas dolencias, en particular los enfermos mentales y los epilépticos, percibidos como seres poseídos por el demonio, al igual que los leprosos. He aquí la razón por la cual esas personas tenían que vivir al margen de la vida social y cultural.

El sistema político

La estructura de dominación, si bien echaba raíces en la base económica, recibía sin embargo su estructuración y solidez del Estado y de los aparatos de Estado. En el caso de la sociedad de Israel en la época de Jesús, la dualidad construida sobre la base económica y reproducida a nivel del sistema social, se traducía también a nivel del sistema político: distinción entre centros urbanos y centros rurales, dualidad entre colonia e imperio.

En efecto, el sistema de relaciones de autoridad y de poder político era muy diferente según se tratase de centros urbanos o de comunidades rurales. En estas últimas, escribe Joachim Jeremias:

las relaciones de autoridad, por momentos, seguían las estructuras de la filiación, las de la *casa*. De manera no permanente, un consejo de ancianos se reunía, o bien para solucionar asuntos comunales, o bien como tribunal en caso de litigio o de transgresión de la Ley. A este consejo pertenecían los ancianos, es decir, los jefes de las casas judías, elegidos en función de la pureza de su sangre de origen, y un sacerdote para los asuntos relacionados con la mancha y la pureza.²⁴

El jefe de familia era el representante varón, el mayor del linaje, a imagen de la estructura de las antiguas sociedades de clan.

En los centros urbanos, al contrario, lugares por excelencia de la sociedad de clases, aunque estos consejos existían, estaban en manos de los que

24 Fernando Belo, *op. cit.*, pp. 99-100. La importancia ideológica del eje semántico suciedad/pureza está muy bien señalado por Fernando Belo, que hace de él el punto central de su análisis.

Joachim Jeremias llama “la nobleza laica”, formada por la *intelligentzia*, pequeña burguesía que empezaba, a partir de esa época, a minar el poder de la oligarquía tradicional. Aquí llegamos plenamente a las relaciones de clases y a la competencia política determinada por los intereses de estas últimas.

Joachim Jeremias, hablando del *Sanedrín* (la Asamblea), indica que este último estaba formado por setenta y un miembros: los sacerdotes principales, representados por el Gran Sacerdote que era el presidente del Consejo, los escribas y los ancianos. Los ancianos eran los jefes de familias patricias de Israel, en general terratenientes y poseedores de una parte importante del capital comercial. Si este grupo expresaba la presencia de los “jefes de casa” tradicionales, es, sin embargo, el dinamismo político de los escribas el que creaba en los centros urbanos un marco de luchas por el poder, muy diferente del de las comunidades rurales. Estos últimos formaban, en efecto, un grupo social, en pleno ascenso desde la época de los macabeos, pertenecientes sobre todo a la clase artesanal.²⁵ Apoyándose no en el poder de la sangre sino en el del “saber”, según Joachim Jeremias, habían tomado mayor influencia en el interior de un órgano de poder donde la lectura y la interpretación de la *Torá* eran fundamentales. El *Sanedrín* había caído lentamente en sus manos. Formado, al principio, por una alianza entre la oligarquía tradicional, sacerdotal-proprietaria, rural-comercial y la clase intelectual-artesanal, bajo la hegemonía de los primeros, ha-

25 J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 301-313. Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 201.

bía pasado bajo el control de los segundos. Este pasaje se manifestó por un lento desplazamiento del partido de los saduceos y la importancia creciente de los fariseos.

Al lado del *Sanedrín*, en la función jurídica, se encontraba el Templo cuyo rol era ideológico y religioso. El personal era formado por el Gran Sacerdote, dueño de la primacía, por los sacerdotes principales, entre los cuales estaba el comandante del Templo, los jefes de las 24 secciones semanales y de las secciones diarias (24+146=170), por los vigilantes (7) y por los tesoreros (3), sacerdotes (aproximadamente 7.200 en la época que estamos analizando), y después venían los levitas: cantantes y músicos, servidores y guardianes (aproximadamente 9.600).

Insistimos en las cantidades para dar una idea de la importancia de este aparato central cuyo peso económico y social era considerable. Según los cálculos de Joachim Jeremias, el Templo agrupaba a 18.000 funcionarios que, añadiendo a las mujeres y a los niños, formaban una población de 50.000 a 60.000 personas para una ciudad como Jerusalén, cuyo número de residentes se cifraba en unas 600.000 almas. Así, un décimo de la población de Jerusalén dependía directamente del Templo.²⁶ Flavius Josèphe podía decir con toda la razón: “En otros pueblos, otras consideraciones permiten definir la pertenencia a la nobleza; entre nosotros, al contrario, es la curia la prueba de un origen ilustre”.²⁷

26 J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 280-281.

27 Flavius Josèphe, *Autobiografía*, I.1.

La monarquía conformaba un tercer componente del Estado judío. Un estado monárquico, absolutamente dependiente que, desde el año VI después de JC, con la deposición del tetrarca Archelaus, uno de los tres hijos de Herodes, el comanditario de la masacre de los Inocentes, empezaba a perder la independencia política conquistada por Judas Macabeo. Esta marioneta del Estado romano ejercía su dominación interna con una represión tanto política como económica; según el estudio de Joseph Klausner, el Estado monárquico judío, en aquella época, no tenía nada que envidiar a los estados más déspotas de Asia.²⁸ Archelaus al final fue destituido por los romanos, bajo la presión de las instancias judías y deportado a Galia.

Sin embargo, el aparato central del Estado era estrictamente judío y dependía claramente del modo de producción tributario. Económicamente, sin embargo, se ejercitaba una dominación extranjera, dependiendo de otro modo de producción con sus consecuencias políticas, al ser el Estado judío controlado por el Estado romano como subordinado. La génesis de esta dominación está descrita por Joseph Klausner. Un análisis de

28 Joseph Klausner, *op. cit.*, pp. 210-220 y 232-243, describe ampliamente la personalidad de Herodes y el sistema represivo al cual sometía al pueblo. A través de esta descripción y de la de J. Jeremias, pp. 178-179, aparecen las características propias del Estado tributario: el Estado tenía la seguridad a su cargo, la economía y, por fin, se atribuía una gran parte del sobretrabajo. Por otro lado, conservaba una apariencia bienhechora, siguiendo así la tradición de la caridad oficial o pública: año sabático, anulación de las deudas, diezmo de los pobres, derecho de los pobres a recoger lo que quedaba de las cosechas en el campo.

las causas de semejante dependencia llevaría muy lejos, y únicamente destacaremos algunas características anotadas por los autores consultados. El Estado judío, como lo destaca Joaquim Jeremias, poseía una dinámica propia, bajo el mando del Estado romano.

Desde el año VI después de JC, Roma había colocado un procurador encargado directamente de Judea y de Samaria. Galilea, por su lado, pertenecía a la provincia romana de Siria y dependía del legado romano de ese territorio. Por el sistema de los procuradores, Roma se aseguraba la dominación de Israel. Este sistema funcionaba gracias a un doble mecanismo de control, el derecho de nombrar y de revocar a los grandes sacerdotes y la dependencia de los “ancianos” y de la “nobleza laica”.

La aristocracia rural no se encontraba del todo tranquila con la posesión de sus bienes –apunta S. W. Barron–, puesto que toda la tierra pertenecía teóricamente al Estado. Había sido expropiada, arbitrariamente, por Herodes y los otros jefes de Estado [...] desde el tiempo en que los Ptoléméos habían establecido las grandes haciendas y las habían incautado a propietarios individuales a fines de explotación directa o indirecta, pero también había sometido el propietario a una destitución arbitraria siempre posible.²⁹

Ante esta amenaza permanente, mantenida a propósito por las autoridades romanas, la clase de los terratenientes, nos cuenta Joachim Jeremias, desarrolló a la vez rasgos de servilismo frente a las autoridades y prácticas de explotación despiadadas para con sus propios conciudadanos. Esta

29 Citado por Fernando Belo, *op. cit.*, p. 102.

actitud era muy bien recompensada por Roma, puesto que

era el poder romano el que escogía habitualmente a los funcionarios encargados de coleccionar algunos impuestos, a los *decaprotos* que con su propio dinero respondían del ingreso exacto entre los ancianos del *Sanedrín* y esas familias.³⁰

Hasta ahora, hemos analizado el aparato de Estado. El sistema político no se reducía a él. Se le puede considerar como la escena en la cual diferentes actores sociales actuaban. En época de Jesús, los principales actores eran los diferentes grupos sociales de los cuales hemos hablado. El análisis de sus prácticas políticas respectivas nos permitirá tener una visión más completa del sistema social y político de Israel. Para terminar, recordemos que el Templo, cuyas funciones económicas hemos descrito, era también el centro del poder político y por consiguiente el lugar del funcionamiento del Estado.

30 J. Jeremias, *op. cit.*, p. 308.

Estructura de clases, poder político y corrientes ideológicas

Los saduceos

La aristocracia sacerdotal y los grandes terratenientes estaban organizados desde hacía mucho tiempo en el grupo de los saduceos, nombre que fecha probablemente de la época de Salomón, cuyo gran sacerdote se llamaba *Sadoq*.³¹

Ligado estrechamente con el Templo y a las tradiciones, este grupo había sido hegemónico hasta la época de los Macabeos. Posteriormente, con el apogeo de la actividad comercial y el ascenso de la clase artesanal urbana, había perdido su supremacía quedándose sometido, en época de Jesús, al control del poder jurídico y de la autoridad gubernamental.³²

Grupo social en decadencia, se aferraba a su rango social, defendiendo tenazmente la tradición, oponiéndose a los escribas y a las nuevas concepciones de la clase ascendiente que había asimilado los elementos culturales de Grecia y Roma. La disputa en relación con la resurrección de los muertos, negada por los saduceos y afirmada por los fariseos, es un ejemplo, a nivel ideológico, de los conflictos entre estos dos grupos sociales. Incapaces de establecer su hegemonía sobre el pueblo, su

31 Samuel, 8, 15, 17; I Rois 2, 35 y Ezechiel 40, 46. Sobre los saduceos, ver específicamente: G. Bornkamm, *Quién es Jesús de Nazareth?*, París, Éd. Du Seuil, 1971, p. 49; Joseph Klausner, *op. cit.*, pp. 319-326; Jean Le Moyne, *Los Saduceos*, París, Éd. Bibliques, 1972; Augustin Fliche y Victor Martin, *Historia de la Iglesia*, tomo I, París, Bloud y Gay, pp. 44-46.

32 J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 311-313.

actitud hacia este último era despectiva, intransigente, cuando ellos mismos gozaban plenamente de las ventajas de su posición privilegiada.

Ideológicamente, lo que distinguía a los saduceos era sobre todo el rechazo de tomar en cuenta las esperanzas mesiánicas. Semejante actitud, sin lugar a duda influenciada por la alianza con el Imperio romano, también se explicaba por el rechazo del cambio implicado por el mesianismo y que corría el riesgo de poner en cuestión su hegemonía social.

Los fariseos

Los pequeños y medianos comerciantes, campesinos y artesanos, representando la inmensa mayoría de la población de Israel, formaban la categoría de los fariseos. Verdadero grupo hegemónico en el interior del sistema político, eran conocidos desde la época de Jean Hyrcan (135-140 a.C). Aliados al principio con la aristocracia sacerdotal y la oligarquía rural, los “separados” o “separatistas” empezaron a alejarse de ellos para tomar el mando de la sociedad. A partir de la conquista de Palestina por Pompeya (emperador romano) y durante la conquista herodiana, pero también bajo el gobierno de los procuradores, constituían un grupo político de resistencia pasiva.³³

A diferencia de los saduceos, se trataba de un grupo fuertemente estructurado en comunidades laicas, aunque englobando también la mayor parte

33 Sobre los fariseos, ver G. Bornkamm, *op. cit.*, pp. 48-49; J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 331-356; Joseph Klausner, *op. cit.*, pp. 296-298; Augustin Fliche y Victor Martin, *op. cit.*, pp. 46-49.

del bajo clero. También entraban en contradicción con sus intereses económicos y sociales. Su denominación de “separados” expresaba muy bien su conciencia de clase. Separados lo estaban, por un lado, de los jefes de la aristocracia; y, por otro, de los “*am-ha’aretz*” o pueblo de la tierra, es decir, de los esclavos y la población marginal, en definitiva todos aquellos que no conocían realmente la ley porque les faltaba instrucción y cultura.

Los fariseos se caracterizaban por el estricto cumplimiento a la Ley, y sin compromiso de la *Torá* a todos los niveles y en todas las situaciones de la vida cotidiana. Sin embargo, su celo religioso no era únicamente conservador (mantener la Ley y la nueva clase dominante), también era una expresión creadora de nuevas tradiciones por el bies de una interpretación de la ley en situación histórica, lo que correspondía simbólicamente a su nueva posición social.

Esta corriente, a la vez legalista y novadora, se expresaba por una ruptura con la institución religiosa, el Templo, expresión de la antigua hegemonía a la vez de la clase mercante, de los terratenientes y de la alta jerarquía religiosa. Frente a este último, los fariseos colocaban la sinagoga. El culto y los sacrificios del Templo, fuente de ingresos y de poder para la aristocracia sacerdotal, contrastaban en la sinagoga, con el servicio religioso de la lectura y la interpretación de los textos bíblicos, la confesión de fe y de la oración. Este lugar era pues, visto desde el Templo, expresión farisea de una nueva conciencia religiosa y, al tiempo, de una nueva conciencia política.

A diferencia de la aristocracia sacerdotal, grandes propietarios y comerciantes que no necesitaban ni ideales mesiánicos ni creencias en la otra vida, los fariseos habían desarrollado una fuerte esperanza mesiánica, orientada sin embargo hacia ese mundo.

Creían en el Mesías, pero esto no les proyectaba hacia sueños de visionarios sin relación con las posibilidades prácticas; creían de todo corazón y tenían del Mesías una concepción a la vez política y espiritual. Para ellos y para sus discípulos, su existencia no daba lugar a ninguna duda; pero no dejaban de afirmar que su papel era de precipitar el final y no se entregaban a un creador de milagros que podría conducir a la nación a la catástrofe.³⁴

Mesianismo prudente y moderado, creencia en la resurrección y en la predestinación, son valores que hacen de los fariseos un grupo particularmente dinámico en un nivel social y económico. Max Weber, en su análisis del judaísmo antiguo, indica claramente el papel de la ética farisea en el desarrollo económico del pueblo judío, muy parecido al papel que será jugado por la ética calvinista a principios del capitalismo.³⁵ El trabajo permanente y consciente, la seriedad y la aplicación a las tareas del presente, son la manera de preparar la llegada del Mesías.

Por oposición al ideal saduceo de un Estado-Templo, nacional y singular, que se pensaba liberar de las garras paganas, purificar y restaurar, los

34 Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 296.

35 Max Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe, The Free Press, 1952, pp. 385-405.

fariseos buscaban un acercamiento con el mundo exterior, sobre todo con el helenismo. Esta posición más liberal determinaba las relaciones con el Imperio romano. La dominación romana era leída en término religioso, como un castigo por el pecado de Israel, un motivo de purificación y de conversión del pueblo. Reinterpretada así, a nivel ideológico y en función del proyecto de hegemonía social, la dominación romana tenía que ser enfocada con realismo:

Construyan casas y vivan en ellas; planten árboles y coman sus frutos; cásense y tengan hijos; casen sus hijos e hijas para que se multipliquen y no bajen el número. Preocúpense por la prosperidad del país y encomiéndela al Señor: cuando se cumplan los 70 años en Babilonia, les visitaré y cumpliré con mi promesa de hacerles volver a casa (Jeremías 29, 5, 7, 10).

Es con esta mentalidad –evitar daños peores y adaptarse a las circunstancias– que los fariseos consideraron lícito pagar el tributo exigido por los romanos. El rabino Agribe decía a su hijo: “No busques eludir el pago del tributo, con la finalidad de que no te descubran y no cojan todo lo que tienes”.³⁶

En época de Jesús, aparte del movimiento fariseo, otros tres grupos más de desigual importancia existían en el seno de la clase ascendiente. Es necesario situarlos puesto que la práctica de Jesús se desarrolló en estrecha relación con ellos.

36 Pesakhim, 112b, in J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, Pontificum Institutum Biblicum, 1956 p. 214, paragraphe 864.

Los escribas

Este grupo aparece a menudo en los evangelios. Al lado de los fariseos y relacionados con ellos, a tal punto de distinguirlos con dificultad, los escribas formaban la categoría social más influyente en el interior del grupo de los fariseos.

“El saber es la sola y única base de la potencia de los escribas”, afirma Joaquim Jeremias.³⁷ Así es como han conquistado los puestos-clave de las instituciones para las cuales estaban formados intelectualmente en las esferas del derecho, la administración y la educación. Gracias a esta posición, los escribas desempeñaban un papel estratégico en la conquista del poder por la nueva clase social. Grupo culto, iban ganando poder al *Sanedrín* y a la sinagoga. En el *Sanedrín*, en tanto que corte de justicia, el saber y la exégesis de los textos tradicionales eran determinantes. En la sinagoga, se presentaban como creadores de tradiciones por la relectura de los textos antiguos y no dudaban en utilizar el esoterismo para los mecanismos de su producción ideológica:

No tenemos que explicar públicamente las leyes sobre el incesto ante tres auditores, ni la historia de la creación del mundo ante dos, dice un texto, ni la visión del carro delante de uno solo, a no ser que sea sabio y de juicio sensato. Para el que tema cuatro cosas, primero, lo que está arriba después, lo que está abajo, en tercer lugar y lo que estaba antes y en cuarto lugar, lo que vendrá después, mejor hubiera sido no venir a este mundo.³⁸

37 J. Jeremias, *op. cit.*, p. 318.

38 *Ibidem*, p. 321. Se debe subrayar el papel estratégico que desempeña el esoterismo. Con la doctrina esotérica, el discurso toma

Secreto de la divinidad, secreto de la creación, secreto del futuro, caracterizan la tradición esotérica propia a los escribas. La posesión del saber legítimo ante el pueblo les hace herederos inmediatos y sucesores de los profetas. ¿A quién se parecen el profeta y el escriba? “A dos enviados de un solo y mismo Rey”, dice el *Talmud* de Palestina.³⁹

Los esenios

Grupo procedente de los fariseos, su origen data de la “Comunidad de la Alianza”, en la época de los Macabeos. Sacerdocio y jerarquía caracterizan su organización comunitaria rígida, al igual que un legalismo riguroso, una espiritualidad apocalíptica y la pretensión de representar al verdadero pueblo de Israel. Semejantes en muchos puntos a los fariseos de los que son un grupo radicalizado en el campo ideológico religioso, sin embargo, los

una nueva dimensión como factor de poder central y político. Los escribas hacen culminar el fenómeno que había ya tomado cuerpo con el farisaísmo: la aprobación del lenguaje por un grupo —lo cual ya es una forma de supremacía social— va conjuntamente con la construcción de un código, es decir, de una nueva normativa (recreación de la tradición de la *Torah*, del *Nomas*) el cual regirá una parte del discurso cada vez más amplio. Esto nos pone sobre la pista de una dimensión importante de una futura investigación: la necesidad de identificar la opresión, más allá de los “lugares” donde se manifiesta, con la finalidad de abordar la práctica discursiva, la cual participando directa o indirectamente en el orden de la dominación social, está ligada a la reproducción de una sociedad de clases, tanto en el uno como en el otro de sus aspectos, o bien en su totalidad. De esta forma creemos que podríamos evitar la ruptura entre el análisis sociológico y el análisis discursivo.

39 Citado por J. Jeremias, *op. cit.*, p. 326.

esenios se distinguen de ellos por la ruptura inape-
lable con el judaísmo oficial, por el arraigo a cier-
tas tradiciones sacerdotales y por su aislamiento,
cercano al sectarismo. Se marcharon de Jerusalén
para las regiones de las grutas, para vivir allí su
ideal monástico.

Las órdenes religiosas cristianas heredaron mu-
cho de su organización: condiciones de admisión
a la comunidad estrictamente definidas, el tiem-
po de noviciado y una estructura jerárquica de
gobierno con funciones determinadas. Disciplina
severa, ritual meticuloso de purificación, comidas
sagradas comunitarias; en resumidas cuentas, una
regla de vida muy suya formaba el ambiente en
el cual se desenvolvían estos hombres, cuyo modo
de existencia ha sido interpretado de diversas for-
mas. Referente a su actitud política, los autores son
unánimes en resaltar el apoliticismo de los esenios.
Considerados como modelos de piedad, su parti-
cipación en la vida pública fue casi nula, hasta las
guerras de liberación contra los romanos donde se
unieron activamente a la lucha popular.

En el época de Filón y de José, la cantidad de
esenios era estimada en aproximadamente 4.000
personas. Solamente vivían en Palestina. Algunos
vivían en los pueblos, otros pocos en las ciudades.
En la época de Plinio, los encontrábamos cerca del
mar Muerto. En sus pueblos, vivían en comunida-
des, como ya informamos, y ponían sus bienes en
común. Los frutos de su trabajo también se dividían
entre todos, al igual que la comida y la ropa. Se les
prohibía el comercio, al igual que todo derrame de
sangre, incluso el de las víctimas del Templo.

El movimiento era sobre todo de origen campesino. Uno de los rasgos característicos era el rechazo a llevar armas. En una palabra, su objetivo fundamental era vivir en paz, del producto de su trabajo y evitar todo aquello que podría hacer daño al prójimo. Su único signo distintivo exterior era la túnica blanca, entregada a todo neófito en su ingreso en la comunidad. En general, los esenios no se casaban, con el fin de preservarse de la impureza y adorar en paz al Señor.

Joseph Klausner sintetiza así las características de este grupo de monjes ascetas:

Se puede representar el esenismo como un gran sueño a la vez humanitario y nacional; concretiza de manera llamativa el socialismo moral de los profetas: es la primera utopía socialista hecha realidad [...], la igualdad entre los miembros del grupo, la comunidad de bienes, la prohibición de verter la sangre, incluso bajo la forma de sacrificios religiosos, y sobre todo la obligación de trabajar con sus manos.⁴⁰

Los zelotes

Los zelotes también se desarrollaron dentro del grupo de fariseos. Flavius Josèphe y el Nuevo Testamento dan testimonio de ello. En los Actos de los Apóstoles, 5: 37, se puede leer: “Después de él, en la época del censo, se levantó Judas el Galileo que sublevó gente tras él; ese también pereció, y todos los que él había convencido fueron separados”. Este texto nos lleva al año VI, cuando Quirinius,

40 Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 310. Augustin Fliche y Victor Martin, *op. cit.*, pp. 49-51; H. Del Medico, *El mito de los Esenianos*, París, 1958; M. J. Lagrange, *El judaísmo antes de Jesucristo*, pp. 307-318.

legado de Siria, realizó un censo en Palestina. Muchos lucharon con las armas en la mano bajo el mando de Judas, el Galileo. El censo tenía como meta conocer la población judía y sobre todo la importancia de sus bienes, con el fin de poder fijar el impuesto a coleccionar por Roma. Constituía pues para los judíos el signo más evidente de su sumisión a Roma y ofrecía a los publicanos la posibilidad de extorsionarlos sin medida. De ahí la oposición sangrienta al censo. “Es desde entonces que la palabra grecolatina ‘censo’ se volvió sinónimo de castigo en hebreo”.⁴¹

El fruto de ese rechazo fue la unidad que se dibujó entre los grupos nacionalistas y los más agudos entre los zelotes, los “fanáticos”. Su protesta era clara: era una indignidad que los judíos fueran rebajados de esa manera. El rey de Israel era Dios el mismo y no el emperador romano, que además era un ídólatra.⁴²

Los historiadores judíos en general, fariseos como Flavius Josèphe, o simpatizantes de los fariseos como Joseph Klausner, describen a los zelotes como un grupo extremista, sin visión política clara cuando llegan a hablar de bandidos y de atracadores.⁴³ En realidad, el grupo zelote era muy naciona-

41 Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 235.

42 Ver S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, 1967; Lenny Gunter, *Religion and Revolution*, New-York, Oxford University Press, 1974, pp. 76-101; J. Giblet, “Un Mouvement de résistance armée au temps de Jésus?” *Revue Théologique de Louvain*, 1974, pp. 409-426; K. Schibert, *Jésus à la Lumière du Judaïsme du premier Siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1974, pp. 108-119.

43 Joseph Klausner los llama “bolcheviques”, *op. cit.*, pp. 310. “Fueron jóvenes que se hicieron anarquistas, ‘fuera de la ley’, los ‘sica-

lista, salido del medio del fariseísmo, de la misma extracción social, pero con otra concepción estratégica de la oposición a Roma. El mesianismo religioso-político de los fariseos y su ideal del Estado teocrático eran, para los zelotes, la razón de su lucha, lucha a muerte contra la dominación del Imperio. Por consecuencia, tuvieron que soportar una dura represión romana que veía en ellos la amenaza más seria al orden interior de su dominación, por la misma razón de su arraigo popular. El testimonio de semejante represión se encuentra en Lucas 13, 1: “En ese mismo tiempo, surgieron personas que le informaron sobre los galileos cuya sangre Pilatos había mezclado a la de los sacrificios”.

El combate de los zelotes no estaba solamente dirigido contra Roma sino también, y en proporción notable, contra el reino edomita, el gobierno de Herodes, el Edomita. Su estrategia armada creaba entre ellos, y la clase intermedia culta, serias contradicciones, lo cual orientó su lucha, no solamente contra Roma y Herodes, sino también contra la hegemonía de los fariseos y su fracción escriba.

La contratación de los combatientes parecía, sin embargo, efectuarse en la clase de los pequeños campesinos que sufrían particularmente de la doble exacción colonial y local. Ya antes de la época de Jesús, la represión romana contra movimientos parecidos había sido particularmente brutal. Así es como Varies, el legado romano de Siria, hizo

rios” del tiempo de la destrucción, los bolcheviques de la época, enemigos encarnados de las clases dirigentes, ricas y poderosas”, *op. cit.*, p. 300.

crucificar a dos mil personas. Los zelotes, animados por la ideología político-religiosa ya citada, llegaron al poder en el año 68, después de matar al Gran Sacerdote en activo. Pusieron uno nuevo, que eligieron de una de las familias tradicionales, y cuando los romanos intervinieron en contra de su toma de poder en 70, defendieron el Templo, portador de toda la simbólica religiosa, hasta el último hombre, lo que provocó la caída de Jerusalén. El movimiento zelote podría entonces ser calificado de retrógrado, porque quería restablecer una situación pasada, la restauración del Estado teocrático, en la línea de un mesianismo davidiano. A veces fue presentado como un movimiento de guerrilla destinado a establecer una sociedad donde la división de clases sería abolida, pero para nada tenía semejante característica. Los pequeños agricultores comprometidos en la lucha armada participaron en ella probablemente por su situación desesperada y no en función de una ideología representando sus intereses objetivos.

Los herodianos

Al margen de dos grandes grupos políticos, saduceo y fariseo, tenemos que nombrar a los funcionarios de la corte de Herodes.⁴⁴ Aunque no constituían en verdad una formación política, se habla de ellos en el Evangelio como de un grupo

44 “De todas las coyunturas antiguas y modernas, una sola parece responder a esas condiciones: es la explicación, propuesta, creo yo, por Erasmo, el que identifica los herodianos a las personas de la XXX de Herodes de Antipaso”, dice E. Bickerman en “Los Herodianos”, *Revue Biblique*, 47, 1938, p. 193.

importante. Políticamente, los herodianos buscaban el apoyo de los fariseos por motivo de la predominancia de ese grupo en la sociedad palestina. Si esta alianza entre los romanofilos y los helenizantes de la corte, por una parte, y los puros de Israel, por otra, parece muy raro, no se debe de olvidar que, frente a situaciones de conflictos agudos, las alianzas más inesperadas se realizan. El tiempo de Jesús correspondía a una de esas épocas donde se hicieron también alianzas curiosas. Con bastante lógica, los herodianos eran menospreciados por todos los judíos ya que concretizaban el lazo de dependencia de Israel hacia Roma. El desdén de Jesús hacia ellos es notorio⁴⁵ y, en esto, no hacía excepción.

Para resumir en cuanto a actores sociales, nos encontramos, en la sociedad de Israel en tiempo de Jesús, frente a una serie de grupos que, en sus relaciones y contradicciones, estructuraban el campo de las fuerzas religiosas y políticas, y expresaban la diversidad de las clases sociales de la época.

45 Luc. 13, 31-33.

El sistema ideológico y las funciones sociales de la religión

Ya hemos presentado varios elementos constitutivos del sistema ideológico analizando los subsistemas producidos por cada actor social colectivo. Nos falta ahora intentar esbozar una visión global. Evidentemente es difícil expresar en unas líneas la esencia de la ideología socio-religiosa de Israel en la época que nos ocupa, el primer siglo de nuestra era. Para ser breve, podemos decir que la creencia en un Dios único, el monoteísmo, fruto el mismo de una larga evolución, era fuente de todo el sistema ideológico.

Dios conduce a su pueblo e Israel tiene que serle fiel. Semejante convicción se inscribía en el desarrollo de un pensamiento muy fundamental, situando en Dios el origen del mundo y del hombre, y expresando la relación entre los dos, en particular por el mito de la caída, ocasión de la introducción del mal en el universo. También adjuntaba una interpretación del origen del pueblo de Israel cuyos ancestros eran Abraham, Isaac y Jacob. La historia de Israel aparece como la formación de un pueblo, el de *Yáhwé*, el Dios que se volvió único.

La conquista de Canaán era interpretada como el cumplimiento de la promesa y la continuación de la bendición de Dios para el porvenir de su pueblo, a condición que obedezca a la Ley. De sociedades tribales, se había pasado a la monarquía, trasformada en uno de los símbolos del mal en la literatura profética, de la explotación y de lo que se pudiera llamar, en lenguaje moderno, la aparición

de una sociedad de clases. De ahí la reacción de los profetas, manifestando una esperanza mesiánica. De esto nació la idea de una nueva alianza entre Dios y su pueblo, la de una nueva Jerusalén, incluyendo un destino colectivo del pueblo en el interior mismo de la historia.

El sistema ideológico, es decir, la explicación y la justificación de las relaciones sociales conformando la sociedad, era llevado por dos grupos de especialistas que casi monopolizaban en su totalidad el conjunto de las representaciones, costumbres y comportamientos de la sociedad israelita: los sacerdotes, por el sesgo del Templo, y los escribas por el de la enseñanza en la sinagoga. Es evidente que el sistema ideológico no se agotaba en estos dos sectores, pero eran los principales.⁴⁶ Según Fernando Belo, la práctica ideológica de los escribas tenía su base en tres tipos de textos, heredados de la tradición: los textos de la sabiduría, los textos targuménicos y los textos apocalípticos.

Entre los textos de la sabiduría primero estaba el de Job.

La problemática individual ocupa el primer plano, los textos se interrogan sobre su destino personal, sobre la desdicha de su condición, cuando han sido ellos los que han permanecido fieles a la ley del Señor.⁴⁷

46 Fernando Belo, *op. cit.*, p. 103. Sobre la oposición Templo/sinagoga, ver R. Bultman, *El cristianismo primitivo en el marco de las religiones antiguas*, París, Payot, 1950. Sobre el contexto ideológico-religioso, ver del mismo autor, *Jesús, mito y demitologización*, París, Éditions du Seuil, 1968, pp. 41-47.

47 Fernando Belo, *op. cit.*, p. 107.

El libro de Job no proporcionaba ninguna respuesta y sin embargo había que seguir con la esperanza más allá de la angustia, con la certeza de que efectivamente es la muerte la culminación. Entonces surgió la elaboración de criterios de conducta individual establecidos a raíz del conocimiento de la naturaleza y de la sociedad. El libro de los Proverbios y el Eclesiastés enmarcaban esta preocupación de la clase intermedia, angustiada por su destino individual.

Junto con esta conciencia llegaba la lectura de los textos apocalípticos que —presuponiendo que existe una analogía general entre la acción salvadora de Dios y el orden de la naturaleza— convertía la angustia en esperanza, una esperanza fundada en la dominación de la naturaleza y en el conocimiento de la historia.

Los textos targuménicos, procedentes de la práctica de la sinagoga, revelaban cómo la relectura de los textos antiguos se realizaba bajo la influencia de la nueva conciencia intramundana por una parte, y orientada hacia el futuro mesiánico por otra. Estas dos características, que podrían parecer contradictorias, no lo eran, en la medida en que el ideal mesiánico adquiriría características terrenales.⁴⁸

Junto a este foco típicamente escriba, por un lado se situaban el lenguaje ritual del culto monopolizado por la fracción sacerdotal, y, por el otro, el complejo de códigos normativos edificado a

48 Esto es la interpretación de Joseph Klausner, *op. cit.*, p. 283 y siguientes. El análisis de Max Weber sigue esta misma dirección, como arriba he indicado.

partir del eje puro/impuro. No nos detendremos aquí con el análisis de estos códigos. En acuerdo con el objetivo de este trabajo, es el tema mesiánico que pondremos en relieve. La literatura apocalíptica le daba una gran importancia al mesianismo. Retomada por los fariseos y desarrollada por el esoterismo escriba,⁴⁹ será modificada por cada uno de los grupos sociales según sus condiciones particulares de existencia, pero, fundamentalmente, mantendrá los rasgos comunes que expresaban una situación de dominación.

Es alrededor de 200 a.C., que la literatura apocalíptica entró por primera vez en la ideología religiosa de Israel. Su origen era persa y tenía por característica crear un vínculo entre el orden de la naturaleza y el orden de la historia, desarrollar la idea de una salvación individual, al igual que la de un juicio último, de una resurrección y del restablecimiento del conjunto del orden de la creación. Esta literatura fue influenciada por Zaratustra que, en Persia, difundió sus ideas religiosas en el seno de grupos sociales urbanos. En el judaísmo, esta influencia se había manifestado en particular entre los Macabeos.

Dos clases escatológicas diferentes nacieron de la literatura apocalíptica: una milenarista y la otra

49 Fernando Belo, *op. cit.*, p. 107 y siguientes. “Los ámbitos fariseos son los grandes productores de apocalipsis”, subraya Charles Guignebert, en Fernando Belo, *op. cit.*, p. 110; J. Jeremias, p. 322. Este carácter de producción elitista explicaría también que la esperanza mesiánica de origen ciertamente popular, fuera transformada por la pequeña burguesía letrada, dando lugar a juegos simbólicos complicados, sin lugar a duda extranjeros a su base popular.

más sencilla y más cercana a la vieja idea del Reino. Los elementos fundamentales de estos conceptos fueron: 1. La llegada de un Mesías precedido por el profeta Elías. 2. El hecho de que su llegada provocaría la organización de los malos alrededor de un jefe. 3. El ejército del mal sería finalmente vencido. 4. La inauguración del Reino mesiánico con la purificación de Jerusalén y la reunión del pueblo, y, por fin, la resurrección de los justos de Israel y la instauración del Reino de Dios. 5. El juicio final con el establecimiento de una división entre los hombres: unos participando a la gloria de Dios, otros destinados al infierno.⁵⁰

Un esquema mitológico dominante, característica del sistema ideológico, daba a entender esta temática mesiánica. Se caracterizaba por la oposición alto/bajo, cielo/tierra. De ahí los movimientos descenso/ascenso. El Mesías llegará de arriba como la lluvia en primavera y su misión será la de llevarse con él, hacia la gloria de Dios que está arriba, al pueblo rescatado. El humo del holocausto y el rezo que subían, simbolizaban ya, en primicias, el futuro Reino mesiánico. Este espacio estaba dividido. Algunos puntos geográficos estaban cargados de una importancia simbólica: la montaña, lugar más alto de la tierra, el más cer-

50 Acerca de las diferentes concepciones mesiánicas, se puede citar entre la enorme literatura existente y los trabajos clásicos de J. Bonsirven, "Las esperanzas mesiánicas en Palestina en tiempo de Jesucristo", en *North*, No. 61, 1934, pp. 113-139 y 250-276; J.B. Frey, "El conflicto entre el mesianismo de Jesús y los mesianismos de los judíos de su época", in *Biblica*, No. 14, 1933, pp. 133-149 y 269-293; J. Coppens, *El mesianismo real. Sus orígenes, su desarrollo, su cumplimiento*, París, Éd. du Cerf; Joseph Klausner, *op. cit.*, pp. 297-336.

cano al mundo de “arriba”, lugar privilegiado de unión entre el pueblo y su Dios, el de la revelación a Moisés, a Elías, de la transfiguración de Jesús, de su muerte y de su ascensión. El fondo del mar, el lugar más profundo de la tierra, el más cercano al espacio simbólico de “abajo”, era la región de la muerte por oposición a la anterior, la de la vida. Por fin, el desierto era el lugar ambiguo al no ser habitado, lugar de pruebas y de tentaciones, porque tienen acceso a él tanto las potencias del mal como las del bien. Es el espacio donde se decide a favor o en contra de Dios, de ahí su importancia en la vida del Mesías.

Esta oposición de inclusión/exclusión estaba reforzada por elementos de las culturas próximas de Israel. A ello, se añadiría el esquema interior/exterior, que cruzado con el esquema arriba/abajo, formaría un eje central de la producción ideológica de aquella época: puro/impuro. Lo puro se asociaba generalmente a la interioridad y a lo sublime, mientras que lo impuro estaba relacionado con el exterior y al abajo: la carne, la sangre, el sexo (como carne y sangre), los oficios en relación con la sangre; la carne y la tierra eran consideradas como impuras. De ahí la importancia del nacimiento virginal del Mesías que como enviado de lo sagrado, viniendo de arriba y del interior, no podía ser manchado por la carne y la sangre. En torno a este código estaba estructurado todo el sistema de las prohibiciones de la Ley.

El esquema mítico de inclusión/exclusión desembocó en la oposición judío/pagano, integrando los ejes anteriores. El foco judío recubría

el foco de la pureza, la consagración a la piedad y el carácter de pueblo elegido de arriba, llamado a ser poderoso en la medida en que se encontraba con las exigencias de su destino. El foco pagano es la oposición en todos los términos: impuro, carnal y poseído por los poderes malignos. No era difícil, entonces, que los esquemas secundarios vinieran a calificar a esta oposición en términos de: luz/tinieblas, verdad/mentira, vista/ceguera, centro/periferia.

En este juego de ejes simbólicos complicados se tejía la práctica ideológica de los diferentes grupos sociales, incluido de Jesús y de los grupos cristianos. ¿En qué medida el discurso de Jesús rompía con la problemática dominante articulando diferentemente estos diversos ejes?, es una pregunta que queda abierta y cuya importancia es cada día más visible.

Con estos elementos, descritos rápidamente aquí, la conciencia de Israel tejió, a través de los años, la esperanza mesiánica en la cual los miembros de esta sociedad vivían su relación con las condiciones reales de su existencia, condiciones de dominación y de explotación. Ya recalcamos antes, la clase estatal, en la medida en que gozaba del poder de la dominación romana, menospreciaba la escatología. Para las demás clases sociales, por lo contrario, la idea mesiánica tenía un sentido muy fuerte. Los esenios la vivían al margen de la sociedad y llevaban hasta sus últimas consecuencias el esquema mítico de los fariseos y de los escribas. Privados de toda fuerza política, vivían la espera del Mesías en la piedad, el legalismo y una dedica-

ción al trabajo que parecía ser la expresión de una angustia profunda. Los zelotes, por fin, tradujeron la espera mesiánica en una práctica guerrera de liberación y de restauración, e intentarán forzar la realización del Reino por la espada.

En conclusión, la sociedad de Israel en época de Jesús era una estructura compleja como resultado de la articulación entre diferentes instancias. La de los sistemas económico y político tenía su punto central en el Estado-Templo, acaparador de la fuerza de trabajo urbano por el sistema fiscal impuesto a la artesanía y al comercio y de la plusvalía procedente de numerosas comunidades productivas agrícolas.

El sistema político se articulaba con la organización ideológico-religiosa en el mismo seno del Estado-Templo, y a través de la sinagoga, dominio de los fariseos, quienes eran los verdaderos poseedores de la hegemonía política, religiosa e ideológica. El Templo era el lugar de la presencia divina, lo cual daba, en última instancia, una garantía suprema al conjunto de la sociedad.

La articulación de ambos sistemas económicos e ideológico-religiosos se realizaba por la correspondencia entre la posición en el proceso de producción y en la estructura social de los diferentes actores sociales y su conciencia mesiánica nacionalista. Es lo que hemos podido constatar analizando sus respectivas posturas.

Por fin, la articulación de la colonia judía con el centro romano se construía en niveles diferentes: económico, a través de la política fiscal; política, por la alianza entre la aristocracia sacerdotal y la

nobleza laica judía con el poder romano militar, por la ocupación y la represión ejercida conjuntamente por las legiones romanas y las fuerzas militares herodianas; y, con el tiempo, a nivel ideológico, empleando el doble movimiento de penetración-aculturación que caracterizaba a los estratos dirigentes y algunos sectores de las clases intermedias.

En este contexto, surgieron la persona y la práctica de Jesús de Nazaret, un carpintero, hijo de carpintero. Sus referencias religiosas y su práctica profética se desarrollaron en continuidad o en ruptura con esas condiciones sociales concretas, pero siempre en relación con ellas.

El actor socio-religioso: Jesús

Nuestro trabajo se centra en el testimonio de los adeptos de Jesús, testimonio elaborado después de su muerte y después del fracaso de las esperanzas mesiánicas que habían sido expresadas hacia Él. Entre la conciencia del grupo antes y después de su muerte, es fácil constatar una ruptura que no buscaremos interpretar, pero cuya existencia se expresó en el seno del discurso.

Para entender la génesis del cristianismo, tenemos que cuestionar sobre el estado de las fuerzas sociales que enmarcaron la práctica de su fundador, en el mismo marco de la sociedad que acabamos de describir. En efecto, un fenómeno religioso de la categoría del cristianismo no puede percibirse exclusivamente a partir de consideraciones sobre la personalidad de su fundador. Jesús de Nazaret hubiera sido un desconocido, si su producción intelectual y moral y su práctica no hubieran respondido a las necesidades religiosas de un público bien definido. Sin embargo, la lectura religiosa de estos últimos es necesariamente también social.⁵¹

Cual sea su forma, la expresión religiosa está fuertemente determinada por el modo de vida general de los seres humanos en una sociedad considerada. Es la estructura social global que posibilita que se manifiesten ciertos intereses y que otros

51 Para esta parte de nuestro trabajo, utilizaremos el estudio de Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, 12, 1971, pp. 3-21 y “Génesis y estructura del XXX religioso”, *Revue Française de Sociologie*, 12, 1971, pp. 295-334.

estén apartados o que se expresen de una forma y no de otra. Por consiguiente, cuando estudiemos la práctica de Jesús, nos preocuparemos más particularmente de la condición social de sus adeptos. Nos interrogaremos sobre la clase de aspiración religiosa, en particular hacia el mesianismo, a partir de su situación objetiva en la estructura social de Israel y de qué manera la vivían en cuanto a la condición de existencia.

Nuestro propósito no se detendrá ahí porque además de ese aspecto, también tendremos que contestar a la pregunta de su actor religioso a esas aspiraciones y saber igualmente cuál fue el efecto objetivo de su respuesta sobre el grupo social dado. Esta última ofrece, desde un punto de vista sociológico, dos posibilidades. La primera consiste en dar al grupo social una conciencia de sí mismo como grupo, es decir, de hacerle pasar de una situación vivida pasivamente a una situación asumida conscientemente, en tanto que grupo o clase. En este caso, la respuesta se vuelve un elemento constitutivo de la conciencia colectiva. La segunda proyecta al grupo o la clase en un universo imaginario, reafirmando una relación ilusoria con su propia situación objetiva, donde esta no es asumida conscientemente, sino idealizada, en la espera de su superación en un “más allá” de la historia.

En ambos casos, el papel del ideal mesiánico aparece muy diferente, porque los actores sociales hacen una lectura divergente de la historia. Mientras que en el primero, el ideal mesiánico es el lugar donde se lee la historia presente, en el segundo, es donde se vive el presente. En el primer caso, el

ideal desempeña un papel movilizador y crítico, puesto que la situación objetiva leída a partir del “deber ser” mítico es llamado a ser superado aquí y ahora. Es en este sentido que es utilizado por una teología de la liberación. En el segundo caso, al contrario, la lectura se hace a partir de un aquí y de un ahora que, en vez de ser criticados, son sublimados. El “deber ser” mítico tiene el papel políticamente desmovilizador y socialmente acrítico puesto que presenta la meta como ya cumplida. Es el caso de los mesiánicos desembocando en la construcción de un “nuevo Jerusalén”.

Así es como cuando nos preguntamos sobre la práctica de Jesús, nos interrogamos sobre la función social de su discurso. ¿Está ejerciendo una función “orgánica”, como en el primer caso, o “ideológica”, como en el segundo? Entendiendo la función orgánica en los términos de Antonio Gramsci, es decir como organizadora de la superestructura (el Estado y la visión del mundo que le correspondan) y entendiendo la función ideológica, en el sentido muy particular y diferente del utilizado hasta aquí, de alusión-ilusión elaborado por Louis Althusser.⁵²

52 Para la concepción gramsciana, hemos utilizado a Juan Eduardo García Huidobro, *El pensamiento educacional de Antonio Gramsci*, Louvain, mimeo, 1974, en especial el capítulo I: La formación de los intelectuales, pp. 9-53. El autor apunta que para Antonio Gramsci, la función intelectual es doblemente orgánica: en relación con la superestructura y en relación con la clase. La función del intelectual es, entonces, la de organizar la superestructura en relación con los intereses materiales y de organizar la clase. En tanto que organizador de la superestructura, el intelectual tiene como objetivo la organización del Estado y de su aparato represor y de una visión del mundo en consonancia con la base económica

Para contestar a esta pregunta en ambas dimensiones, teniendo en cuenta la limitación de esta obra, analizaremos primero la condición social y el interés religioso de las masas que siguieron a Jesús, para abordar a continuación, hipotéticamente, algunos aspectos de la función social de la práctica de Jesús.

Las condiciones sociales y los intereses religiosos de los *amha'aretz*

Según los autores consultados, Jesús de Nazaret era un profeta proveniente de los círculos de escribas y fariseos. Aunque los criticaba en teoría, mantenía los elementos fundamentales de su marco ideal, a tal punto que a menudo se le confundía con ellos.⁵³

Su oposición a la aristocracia sacerdotal y laica, al igual que hacia el bajo clero y los escribas y/o los fariseos, tuvo como efecto que el lugar de su producción ideológica no fue ni el Templo ni

de la estructura social. En tanto que organizador de la clase, el intelectual es el que da la conciencia de sí misma y la estructura para actuar. Es por eso que el Partido es para Antonio Gramsci el prototipo de la función intelectual. Entonces, cuando hablamos de función orgánica, la entendemos en ese sentido preciso, en relación con la clase. Para la función ideológica, utilizamos el esquema de Louis Althusser, conocimiento/desconocimiento, interpelación/ocultación, alusión e ilusión de la realidad social. Sinónimo de conciencia falsa, esta aceptación del término “ideología” es menos amplia que la que hemos utilizado hasta aquí.

53 J. Jeremias resume perfectamente las críticas hechas por Jesús a los escribas y a los fariseos, *op. cit.*, p. 340. A pesar de las críticas, Jesús parte de los mismos fundamentos ideológicos para llegar después únicamente a subvertir este esquema.

la sinagoga, pero sí los caminos de Palestina. La mayor parte de su vida de predicador ambulante se desarrolló en la fértil y contradictoria Galilea, una región geográfica donde el zelotismo y los movimientos mesiánicos habían prosperado por reacción contra la explotación de las poblaciones rurales por el Estado-Templo y las tropas romanas.

A pesar de que su clase de origen era el mundo artesanal, Jesús no orientó su práctica en primer lugar hacia esta categoría social. Su base social, al contrario, estaba constituida por la masa marginalizada en el proceso de producción o desvalorizada culturalmente y por los campesinos iletrados y los más explotados, los *am-ha'aretz*. En su lucha por la influencia religiosa en Israel, la base social en la cual se apoyaba Jesús era efectivamente la más despreciada por sus oponentes saduceos, herodianos, fariseos y escribas. Es en esta misma base social que se fundaba el movimiento zelote, y también la acción de los fariseos, a pesar del desprecio que estos manifestaban hacia el pueblo bajo.⁵⁴

¿Qué aspiraciones religiosas tenían este grupo? Como masa dominada, despreciada culturalmente e insignificante económica y socialmente, las peticiones religiosas de los *amha'aretz* se caracterizaban por la necesidad de protección, por una parte, sobre todo frente a la naturaleza; y, por la otra, por la búsqueda del sentido de la vida humana y del

54 Referente a una relación posible con el movimiento zelote, cf. las obras de SGF Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, 1967; Oscar Cullman, *Dieu et César*, Paris, 1956 y Louis Rougier, *La Genèse des dogmes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1973, pp. 259-265.

universo.⁵⁵ El primer elemento, parcial e inmediato, era propio a

... las clases populares y mayormente a los campesinos, cuya salida estaba estrechamente ligada a la naturaleza, fuertemente dependientes para con procesos orgánicos y de los acontecimientos naturales y poco disponible desde el punto de vista económico, para una sistematización racional.⁵⁶

Los demás aspectos (sentido de la vida y sentido del universo), que algunos llaman intereses religiosos en sí, expresan una petición de modo ideológico, es decir, la esperanza de un mensaje más o menos sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida. Recordaremos que este sentido global de la existencia se expresa en las religiones de la mayoría de las sociedades de clases precapitalistas, en estrecho vínculo con la función de la religión legitimadora de las relaciones sociales, sin que podamos sin embargo confundir ambas. Esta clase de interés busca, como bien dice Pierre Bourdieu, “una visión coherente del mundo y de la existencia humana”. Además, esta concepción cumple otra función, la de, según el mismo autor, volver “capaz de justificar su modo de existencia tal y como es, es decir, una posición social determinada”.⁵⁷ Cuando se trata de sectores oprimidos,

55 “En efecto, la presencia en la masa de los *am-ha'aretz* de sectores de la pequeña burguesía artesanal y campesina, especialmente la primera, añadidas a los grupos urbanos de la pequeña burguesía, deja entrever que formulaban ya una petición más próxima a la petición religiosa como lo entiende Max Weber”. Cfr. Pierre Bourdieu, *art. cit.*, pp. 7-9.

56 Pierre Bourdieu, *art. citado*, p. 8.

57 *Ibidem*, p. 9.

esta búsqueda propiamente religiosa se traduce por una petición de compensación, de salvación: “una promesa de redención del sufrimiento y un llamado a la providencia, capaz de dar sentido a lo que son, a partir de lo que están llamados a ser”.⁵⁸

La presencia de estos tipos de interés viene por una parte de la extracción social de los *amha'aretz* (literalmente “pueblo de la tierra”) y, por otra, de su resentimiento para con los fariseos y de la masa de sus adeptos. Clase social completamente desarraigada por el desarrollo de la actividad económica, no tenía nada que perder sino todo por ganar. Esta contradicción social estuvo en el origen de movimientos como el de Juan Bautista, de Jesús después y, más tarde, cuando se hicieron con Jerusalén los zelotes.

El discurso de Jesús no estaba exclusivamente dirigido a los *amha'aretz*, también penetraba, menos notoriamente, a ciertos sectores de la clase intermedia urbana, intensamente influenciados por el fariseísmo. Los intereses de esos sectores se caracterizaban por la necesidad de una sistematización ideológica que, sin embargo, casi estaba ausente en las masas campesinas.⁵⁹

La petición religiosa procedente de los grupos sociales que sostenían la práctica de Jesús, debe ser reubicada en el conjunto de las relaciones sociales que formaban la base del sistema ideológico-religioso de Israel. A la oposición entre los saduceos y los fariseos por el control del campo religioso, hay

58 *Ibidem*, p. 10.

59 *Ibidem*, p. 11.

que añadir la contradicción entre los fariseos y los *am-ha'aretz* que devolvían odio por desprecio. La declaración del rabino Akiba, uno de los más importantes fariseos proveniente de las clases sociales empobrecidas, es reveladora en este tema: “Cuando yo era un *amha'aretz* ignorante, tenía la costumbre de decir: si pudiera coger a un sabio, le mordería como un burro...”. El *Talmud* sigue la historia diciendo que se le hizo ver a Akiba que mejor era decir: “como un perro”, puesto que los burros no muerden. A lo que Akiba contestó: “Cuando un burro muerde, muerde a su víctima hasta el hueso, cuando el perro solamente le muerde la carne”.⁶⁰

Para los intelectuales de la clase intermediaria y políticamente dominada por los saduceos (los fariseos y los escribas), el problema del ejercicio legítimo del poder religioso era de primer plano. Es la razón por la cual Jesús afirmó en varias ocasiones el carácter fundado de sus intervenciones en la sinagoga.

La práctica discursiva de Jesús fue pues determinada por múltiples elementos. Por una parte, respondía, como lo escribe Max Weber, “a los intereses parciales e inmediatos” de la población campesina y popular, al igual que su esperanza de deshacerse del fariseísmo dominante. Pero al mismo tiempo, Jesús se oponía a los intereses mágicos y se esforzaba por orientar a los grupos campesinos hacia aspiraciones ligadas al sentido de la existencia y del universo, lo que creaba entre él y su público cierta distancia.

60 *Talmud*, Pesakhim, 49b., en J. Bonsirven, *Textos rabínicos de los dos primeros siglos cristianos*, Roma, Pontificum Institutum Biblicum, 1955, p. 200.

Es que Jesús pertenecía al extracto intelectual, de ahí la tensión, apuntada por Max Weber en la medida en que su compromiso era inspirado por una necesidad interior.

La salvación presenta entre los intelectuales un carácter, por una parte, exterior a la vida y, por otra, más radical y más sistemático, que es el esfuerzo para liberarse de una “necesidad exterior”, tal y como existe en las clases no privilegiadas. Es para el intelectual, y solo para él, que la concepción del mundo se vuelve un problema de sentido. El intelectualismo rechaza las creencias mágicas y desencanta el mundo que, despojado de su sentido mágico, es solo “ser” y “parecer”, tanto como se refuerza y se hace sentir la exigencia que el mundo y la conducta de vida, como totalidades, sean ordenadas de forma significativa y dotadas de sentido.⁶¹

Por eso la respuesta religiosa de Jesús a la petición popular no era plenamente satisfactoria para las necesidades inmediatas resentidas por el pueblo. El carácter “exterior a la vida” y el aspecto “más radical y más sistemático” de la búsqueda de salvación de Jesús se manifestó en sus quejas frente al inmediatismo popular: “Me buscáis porque os he dado de comer pero...”. Es en este sentido en que hay que interpretar, sin duda alguna, la disputa de los discípulos por la primera plaza en el Reino y el rechazo de Pedro de aceptar dócilmente la muerte. Esto explica también el rechazo de Jesús a la restauración proclamada por el zelotismo. Lo que para el pueblo era un problema práctico e inmediato de lucha contra el hambre, la enferme-

61 Max Weber, *Economía y sociedad*, citado por Pierre Bourdieu, *art. citado*, p. 11. Formulando nuestras conclusiones e hipótesis, volveremos sobre este aspecto del “intelectualismo” de Jesús.

dad, el paro, la miseria y la explotación, se convertía para Jesús en un problema de sentido.

Por otro lado, Jesús contestaba también a la conciencia oprimida de los *amha'aretz* rebelados contra el menosprecio fariseo. Su vocabulario abiertamente agresivo, cuando hablaba de los grupos dirigentes, le debía traer un fuerte apoyo popular. Pero su palabra correspondía también al llamado “propia-mente religioso” de algunos grupos campesinos y de sectores de la clase intermedia urbana, porque les daba un sentido *de lo que son a partir de lo que son llamados a ser* como lo demuestra el discurso de las Bienaventuranzas.

Por fin, refiriéndonos a las polémicas con los fariseos, escribas y saduceos, encontramos en el discurso de Jesús una lucha por el “monopolio del ejercicio legítimo del poder de modificar duradera y profundamente la práctica y la visión del mundo de los laicos”,⁶² para citar a Pierre Bourdieu.

Es, pues, en función de esos focos diversos que se estructura, a partir de la petición religiosa, el discurso de Jesús. Como ya lo hemos dicho anteriormente, no es la finalidad de este trabajo hacer el análisis detallado de su discurso ni de sus prácticas. Nos limitamos en destacar líneas de investigación. El discurso de Jesús se divide en dos secciones. La primera tiene que ver con su relación con sus interlocutores. Incluye dos partes, una competitiva, compuesta por todos los discursos que tienen por objeto de legitimar el uso que hace de la palabra y de luchar contra los demás autores: saduceos, he-

62 Pierre Bourdieu, *art. cit.*, p. 11.

rodianos, zelotes, escribas y sobre todo fariseos; el otro, pedagógico, destinado a hacer evolucionar a sus auditores de un horizonte centrado sobre las necesidades inmediatas a la captación de sentido.

La segunda se atiene al contenido de los discursos. Hallamos las tres secuencias de las que ya hablamos: la que está ligada a las relaciones con la naturaleza como fuente de vida y de subsistencia, es decir, los discursos sobre los intereses inmediatos y, por consiguiente, con una gran aceptación popular; la de orden ético y que toca a las relaciones sociales: los contactos interpersonales, la solidaridad humana, la solicitud hacia los más pobres e, indirectamente, las relaciones sociales o las posiciones respectivas de los actores en la sociedad palestina; la última por fin, que alude al sentido de la existencia humana y del universo (el Reino), secuencia a menudo entrecruzada con las anteriores.

Hipótesis relacionadas con la función del discurso y de la práctica de Jesús

Si examinamos la práctica discursiva de Jesús, aparece bastante claramente, lo que a menudo es ignorado por la exégesis (estudio bíblico) tradicional, que era destinada a subvertir radicalmente el sistema ideológico-religioso dominante de la sociedad de Israel. Este último, como vimos, estaba centrado en el Templo y, por su bien, Jesús abordaba el conjunto de la estructura social de su época. Y, sin embargo, la meta de la práctica de Jesús era precisamente la eliminación del Templo y con el sistema de inclusión/exclusión organizado por la

Ley. Poniendo en tela de juicio el Templo y la Ley, era al sistema social en su totalidad que apuntaba.

La lectura que Jesús hacía de la realidad social era radical. Se ejercitaba a partir del “deber ser” absoluto, propio del ideal mesiánico llevado a su punto límite. En este sentido, tenía conciencia de proponer un programa completo de liberación, diríamos, si no temiéramos ser interpretados superficialmente, un programa utópico de liberación. En efecto, el discurso de Jesús atacaba a los tres pilares sobre los cuales se asentaba toda la estructura de dominación de las sociedades precapitalistas de clases, más allá incluso de sus formas históricas particulares: el poder, la riqueza y la religión-ideología. El Templo era en la sociedad judía, la expresión simbólica de los tres. Sin embargo, Jesús proponía una negación radical. No era solo la contestación a cada uno de ellos que apuntaba, sino también al hecho que su trilogía constituía el eje central sobre el cual se construía la sociedad.⁶³

Entonces, ¿qué queda de la sociedad y de la historia? Una profunda desesperanza expresada paradójicamente en la esperanza escatológica: Fernando Belo habla de una “estrategia radicalmente comunista” (un socialismo utópico), es decir, la negación de las diferencias artificialmente construidas por las estructuras de dominación, pero ineficaz “para la transformación del modo de producción, surasiático, dado el hermetismo del modo de producción esclavista”, y que era condenada a ser

63 Para esta lectura de la práctica discursiva de Jesús, ver la obra de Jose P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca, Sígueme, 1973.

“una estrategia no revolucionaria”.⁶⁴

Aquí no estamos totalmente de acuerdo con Fernando Belo. Creemos que el discurso de Jesús solamente se puede entender en la lógica de la tradición profética, más cercana al “anarquismo”, en el sentido etimológico de la palabra, es decir, una crítica radical de todos los poderes. Esta corriente inspiró el discurso de los profetas de Israel y su impacto atravesó la historia como fuente permanente de revuelta y de lucha para la liberación. En otros términos, la constante reproducción de las estructuras de poder y de los dogmatismos ideológicos, que también encontramos en los movimientos revolucionarios históricos, especialmente cuando llegan al poder, es puesta en tela de juicio por el discurso de Jesús. En este sentido, solo habrá fin de la historia en la cumplimiento del Reino. Este siempre será un objetivo, nunca identificable con una sociedad histórica dada, lo que abre a los movimientos sociales un campo de una dinámica siempre por construir.

Esto nos lleva a plantear la hipótesis de que la práctica discursiva de Jesús no ejercía directamente ni una función *orgánica*, en el sentido en que lo entiende Antonio Gramsci (intelectual orgánico de las clases subalternas), ni una función *ideológica*, en el sentido de Louis Althusser (ideología como tapadera de la estructura de las relaciones sociales), aunque llevó en gestación estas dos funciones. No desarrollaba una función orgánica hacia su base social, siendo más bien esta ejercida por

64 Fernando Belo, *op. cit.*, pp. 351-352.

el farisaísmo y, en una medida más radical, por el zelotismo. En efecto, el movimiento zelote podía ser considerado como orgánico hacia su clase de referencia, en la medida en que le daba a esta una conciencia de su situación objetiva de opresión e intentaba organizarla como una categoría social en lucha, hasta la muerte más cruel. Sin embargo, tenemos que añadir que el movimiento zelote tenía otra dimensión, su proyecto de restauración de un orden monárquico, muy contradictorio con la tradición profética inspiradora de la visión de Jesús. La práctica discursiva de Jesús, entonces, no tenía una función orgánica, dada su característica, a la vez más fundamental y externa a la lógica coyuntural de las reacciones sociales. Hacía tomar conciencia de la opresión, pero intentaba llevarla a un nivel más profundo, el del *sentido* y, en este esfuerzo, no coincidía con las esperanzas más inmediatas de sus interlocutores. De ahí la distancia entre Jesús y el movimiento zelote, por una parte, y la disminución progresiva del apoyo popular por otra.

El discurso de Jesús tampoco cumplía una función *ideológica*, en el sentido en el que acabamos de aludir, puesto que no contenía ni legitimación de la estructura de dominación ni justificación de la opresión, sino todo lo contrario. La puesta en tela de juicio del presente, a partir del ideal mesiánico, no constituía un mecanismo de resignación frente al orden existente ni tampoco un instrumento de su sublimación en un universo simbólico. La práctica de Jesús, hasta su ejecución, muestra que ejercía una función diferente. Sin lugar a duda, el hecho de insistir sobre el sentido último, más

allá del presente, conllevaba el riesgo de distraer la atención en este último y de proyectar en una utopía intemporal las contradicciones de la sociedad, permitiendo así una compensación poshistórica para las clases subalternas y una autojustificación de los grupos dominantes. Será posteriormente, con la institucionalización del cristianismo, sobre todo a partir del reino de Constantino, que semejante tendencia se manifestará.

Entonces, ¿en qué punto está una reflexión conceptual sobre la práctica de Jesús? El concepto de ideología arbitrario de Antonio Gramsci parece ser útil para probar la formulación de una hipótesis. Este tipo de ideología es la obra de un individuo o de un grupo, que no se enfrenta a los conflictos caracterizando la estructura de una sociedad históricamente dada, pero que sí lo hace en general, en el absoluto, más allá de la sociedad existente, de ahí la noción de “arbitrario”. Esta ideología, sin embargo, es capaz de inspirar el desarrollo de un pensamiento orgánico para muchos grupos sociales, por ejemplo las clases subalternas en otros momentos históricos. El hecho de no haber estado atado exclusivamente a una manifestación histórica de lucha por la justicia, le da un valor universal susceptible de renacer constantemente en situaciones nuevas. El discurso de Jesús corresponde bastante bien a este concepto. Lo cual explicaría no solamente la ausencia o la presencia mínima de su movimiento en las crónicas de la época, sino también el abandono popular progresivo y el esfuerzo considerable de Jesús por ensanchar su acción, más allá de las fronteras religiosas de Israel, a las

masas paganas vecinas. *El éxodo hacia los paganos*, que Fernando Belo encuentra particularmente en el evangelio de Marco, es probablemente a la vez la consecuencia social lógica de la subversión del código ideológico dominante en Israel, y el testigo de la universalidad del proyecto.

En resumen, el movimiento cristiano, en su nacimiento, sería desde un punto de vista sociológico, una expresión —a nivel simbólico— de la situación de opresión de los grupos sociales de Palestina marginalizados; es decir, estratos del proletariado urbano y rural e incluso una parte de las clases intermedias. Por esta razón, nace enraizado en categorías sociales determinadas y ejerce en su seno una doble función, por una parte, para con sus intereses inmediatos y, por otra, por el carácter radical de la protesta, que va ligada a la tradición “anarquista-utópica” del profetismo y de su ideal mesiánico.

Esto nos induce también a considerar uno de los invariantes fundamentales de cualquier vida social, el proceso de institucionalización. Este último tiende a reforzar la estructura interna de un grupo, es decir, asegurar su existencia en el tiempo y frenar los cambios. La institucionalización es el resultado de las prácticas de los actores que reproducen las relaciones sociales internas y transforman en códigos generalizados (normas y leyes) sus representaciones. Es un proceso que se verifica en todos los sectores de la vida social, también en el marco religioso. Es importante entenderlo, no solamente para explicar cómo la acción de Jesús desembocó en la constitución de una Iglesia, proceso que no

abordaremos en este trabajo, sino también para elucidar la contradicción entre un mensaje dirigido a los pobres y su recuperación por los ricos.

La instrumentalización ulterior del cristianismo por las clases dominantes, en función de sus propios intereses, pertenece lógicamente a este proceso. Se añade la necesidad, para la institución religiosa, de sobrevivir en una sociedad de clases determinadas. Sin embargo, las expresiones de las clases subalternas o de los que expresan, de una forma u otra, aspiraciones emancipadoras, son necesariamente críticas hacia los poderes institucionalizados, sobre todo cuando hay colusión entre ellos.

En el marco simbólico, esto desemboca en la utopía, es decir, sobre un proyecto por venir con diferentes posibilidades de concretización, desde los movimientos religiosos de protesta social, identificando emancipación social y proyección religiosa (los mesianismos en particular), hasta las teologías de la liberación. Los primeros, a menudo de naturaleza milenarista, buscan construir “una Jerusalén nueva”, una ciudad de los perfectos, ignorando la naturaleza de las relaciones sociales cuyas contradicciones están al origen de su emergencia. Las segundas, por lo contrario, sin abandonar de ninguna manera el discurso sobre Dios, construyen a este último en referencia con las estructuras sociales debidamente analizadas y en función de la lucha de los oprimidos.⁶⁵

65 Ver a este efecto el n° 1 del Volumen VII (2000) de *Alternatives Sud*, titulado Teologías de la liberación, Centro Tricontinental, Louvain-la-Neuve y L'Harmattan, París.

El análisis de la sociedad palestina nos permitió constatar que la función de la religión sobrepasaba evidentemente lo que llamamos hoy el marco religioso. En efecto, la referencia religiosa estaba presente en todas las representaciones sociales y políticas y el Templo, considerado como símbolo y lugar de la presencia divina, también era el centro del poder político y económico. Tenemos pues que ubicarnos en el tiempo para interpretar los eventos.

Así, cuando constatamos que Jesús tomó posición a favor de los “pobres”, hay que saber quiénes eran los “pobres” en Palestina de la época y cómo se estructuraba una sociedad tributaria teocrática. Está claro que el intercambio entre la unidad central (el Estado) y las comunidades locales no podían ser representadas como realmente recíprocas y justas, y no más que las relaciones sociales entre una minoría oligárquica, una clase intermedia ascendente y la masa de los excluidos. La oposición al grupo de los saduceos y al de los fariseos revestía algo más que un significado religioso. La elección de los apóstoles entre simple pescadores fue simbólicamente significativa, para con la sociedad de aquel tiempo. El hecho de anunciar un mesianismo, que no era el de la restauración del reino de David, estaba evidentemente cargado de sentido socio-político. Lo mismo ocurrió con la condena radical del poder simbólico religioso, que se traducía en la caída de los códigos ideológicos fundamentales dualistas, no únicamente del puro y del impuro, del rico y del pobre, sino también de la Ley y del ser humano, del rito y del sentido, de la multitud y del poder.

El conjunto del discurso y de la acción de Jesús, reubicada en una sociedad precapitalista de clases, conlleva un significado preciso. Así, leer los imperativos religiosos desde abajo más bien que desde arriba de la escala socio-religiosa, como en el caso del *Sabbat* o del ayuno, era socialmente significativo. La acusación de querer la destrucción del Templo no puede ser interpretada sin observar el significado de este último como símbolo del orden social y no solo como expresión religiosa. Sin lugar a duda, Jesús se ha situado claramente en el campo religioso, pero este en la sociedad palestina tenía un significado bastante más amplio que en nuestras sociedades contemporáneas.

Hay que anotar que la condena y la ejecución de Jesús fueron resultado de una coalición entre las fuerzas del Imperio romano, la élite social judía (Gran Sacerdote, saduceos), los fariseos y hasta la muchedumbre, que eligió a Barrabás. Su mensaje se había, entonces, situado más allá de todos los proyectos de los diversos grupos sociales. La subversión del orden social, que significaban su discurso y su práctica, bien comprendida por los grupos que le dieron muerte, iba más allá de una referencia a las creencias religiosas precisas, sino también más allá de una reorganización de la sociedad históricamente existente en su tiempo. La oposición a la opresión y a las injusticias era el signo fundador de un proyecto a la vez histórico y poshistórico y que se situaba en referencia a un Dios de amor, inspirador de la utopía y padre de una humanidad reconciliada. Es probablemente la razón por la cual su mensaje inspirado en su práctica pudo atravesar los

tiempos, a pesar de la pesadez y las contradicciones institucionales de las Iglesias que a él se refieren y las relecturas sociales recuperadoras de las clases dominantes en búsqueda de legitimación y de expresiones de su excelencia.

Es por eso que, en tiempos de una crisis mundial que afecta a centenares de millones de seres humanos, su mensaje sigue vigente y vale la pena de ser seguido.



FUNDACION PUEBLO INDIO DEL ECUADOR

Es una entidad socio-cultural sin afán de lucro, constituida por Mons. Leonidas E. Proaño, como último gesto de amor a los pueblos indígenas. Tiene personería Jurídica otorgada por el Ministerio de Bienestar Social, mediante acuerdo ministerial 2484, publicado en el Registro oficial No. 157, del 31 de octubre de 1988.

La Fundación Pueblo Indio del Ecuador, tras las huellas de su fundador ha venido desarrollando su labor en solidaridad con las luchas de liberación de los pueblos y nacionalidades indígenas del país, sobre todo en lo que respecta a la defensa y difusión de sus derechos colectivos entre los que se destacan: derecho a tierra y territorio, derecho a la lengua, a la educación, salud, identidad y cultura propias... derechos ancestrales que demandan autonomía indígena y autodeterminación política, hacia la construcción del Estado Plurinacional.

Varios proyectos y programas desarrolla la Fundación Pueblo Indio del Ecuador al interior de las comunidades indígenas en pro de la conquista de sus derechos ancestrales, especialmente programas en lo referente a la promoción educación formal e informal, la soberanía alimentaria, la recuperación de tierras, valores y principios culturales milenarios.

Adicionalmente y para mantener viva la memoria, pensamiento y obra de Mons. Leonidas Proaño, Obispo de los Indios, Profeta de los pobres y Padre de la Iglesia Latinoamericana, realiza publicaciones, encuentros, talleres, obras de teatro y de arte con la finalidad de difundir y actualizar la memoria de quien es uno de los más grandes ecuatorianos y obispo de todos los tiempos.



La Universidad
de postgrado
del Estado

Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN es una universidad de posgrado (maestrías y doctorados) destinada preferentemente a los servicios públicos actuales y potenciales.

Su marco de referencia es la Constitución y el Plan Nacional del Buen Vivir y su meta es de fortalecer los procesos de innovación en el Estado.

Los diversos campos de enseñanza son los siguientes: Constitucionalismo (derecho), Relaciones internacionales, Gobierno y Administración Pública, Estudios Estratégicos y Seguridad.

También existe un Decanato de Investigación sobre temas de importancia para la gestión y el futuro del país, tanto nacionales como internacionales y un departamento de publicaciones.

En América Latina, el despertar de la Teología de la Liberación, después de tantos años de silencio impuesto, lleva una nueva esperanza. Se trata de una teología vinculada con los esfuerzos de liberación de los pueblos, de los indígenas, de los campesinos, de los obreros del continente. Este modesto ensayo quiere ser una herramienta para todos quienes quieren construir un mundo más cerca de los valores de la justicia y del amor que anunció Jesús en su tierra; y, que dos milenios después, está siendo destruida por la guerra, el *apartheid* y la discriminación.

En Ecuador, monseñor Leonidas Proaño fue el gran promotor de este pensamiento. Su práctica pastoral y social ha comprobado la autenticidad de su fe. Su compromiso con la liberación de los pueblos indígenas fue una aplicación concreta de una teología coherente con el discurso y las prácticas de Jesús en la Palestina de su tiempo.

La Teología de la Liberación es necesaria hoy, no solamente para América Latina, sino para el mundo entero. Su visión holística de la realidad humana, su enfoque concreto de la existencia de los seres humanos en el planeta, su lectura del Evangelio en función de la mirada de los explotados, constituyen una base sólida de animación de la fe cristiana y del desarrollo de la espiritualidad.

Regresar a la palabra y a la acción de Jesús en su sociedad, en la cual no dejó de formular críticas a la opresión ejercida por todos los poderes, económicos, políticos, religiosos, es la base de la Teología de la Liberación. Su aplicación a las situaciones actuales, con el análisis de los mecanismos de sus construcciones y de las lógicas de sus acciones, significa una renovación de la tarea de anunciar el evangelio, como inspiración de la historia humana.



Constituida por Resolución Legislativa Privada, 1988



La Universidad
de postgrado
del Estado

3^{co}ediciones



9 789942 1963062