

PROLOGO

Esta obra, la segunda de la Colección CELEP, viene a llenar un gran vacío en la literatura evangélica latinoamericana. Por una parte, hace una seria, crítica y constructiva aportación a la búsqueda de una teología bíblica sobre el problema de la pobreza en América Latina,. Por la otra, fortalece y a la vez corrige muchos de los juicios emitidos en las diversas teologías políticas de liberación que han surgido en América Latina en los últimos 15 años, desde una perspectiva evangélica. Al demostrar bíblicamente que la causa de la pobreza es la opresión y que la única alternativa es la liberación, Hanks verifica las diversas tesis adelantadas por los teólogos de liberación. Pero al mostrar la centralidad del tema de la pobreza en el Antiguo y Nuevo Testamento y la precisión con la cual la Biblia analiza la opresión como la causa fundamental de la pobreza; y al proponer como imperativo ético y misional una liberación plena e integral, Hanks no solo reposee la pertinencia histórica del mensaje bíblico, sino que cuestiona la preeminencia dada por algunos teólogos de liberación al lenguaje marxista a expensas del bíblico. Así, Tomás Hanks da un testimonio sólido e innovador, desde América Latina, del clásico *dictum* reformado *sola scriptura*. Ello es otra manera de decir que en la teología evangélica la Biblia viene primero, y viene primero no solo porque es la Palabra de Dios, sino porque es Palabra que Dios habla desde la situación oprimida de los pobres.

La obra no es pues simplemente otra teología de liberación que se suma a la línea predominante en las diversas corrientes teológicas latinoamericanas. Antes bien se trata de una obra fundamental de la emergente teología *evangélica radical*. Se designa así aquella corriente teológica que trabaja con los parámetros del movimiento evangélico histórico (el papel normativo de la Biblia en la vida y misión de la iglesia, la experiencia personal del evangelio por la fe en Jesucristo y su comunicación y obediencia como fruto y verificación de la vida en el Espíritu), procurando trazarlos a sus mismas raíces y llevarlos a sus últimas consecuencias. Ello la hace una corriente profética y contextual en el protestantismo latinoamericano. Profética, por cuanto denuncia aquellas teologías que pretenden ser bíblicas pero terminan distorsionando el mensaje e la Biblia; que abogan por la experiencia personal del evangelio pero resisten su llamado a la transformación de valores; que insisten en la comunicación del evangelio pero niegan su carácter encarnacional y su exigencia de justicia. Así mismo, es profética porque anuncia una praxis cristiana más fiel al mensaje e la Biblia, más integral al evangelio, más consecuente con sus exigencias éticas y más comprometida con el destino final de los que son interpelados por la buena noticia de salvación. Por otra parte, la corriente en cuestión hace de la teología evangélica una reflexión contextual por cuanto procura entender la Palabra tanto en la situación concreta del Pueblo de Dios de antaño como de hogaño. La tarea del intérprete bíblico no es simplemente la de entender el mensaje e la Biblia en su contexto *original*, sino en el contexto de la vida y misión del Pueblo de Dios a lo largo de su historia, y particularmente en el *presente*. Para ello, se necesita un diálogo permanente con los estudiosos de la realidad (historiadores, economistas,

sociólogos, politólogos, antropólogos y sicólogos). Sobre todo, se necesita estar atento al clamor de aquellos que viven y sufren la pobreza.

En el presente trabajo Tomás Hanks se muestra un teólogo deseoso de ser fiel al texto en todo su sentido, abierto a la aportación de sus colegas en otros campos, sensible al clamor de los pobres de la tierra y preocupado por ayudar al Pueblo de Dios en América Latina en la ejecución de su misión. La obra no es, por tanto, una mera teología bíblica sino una teología al servicio de la pastoral. Provee un arsenal de recursos para la preparación de sermones, la formación del Pueblo de Dios, su acción evangelizadora y sus obras diaconales. Por todo ello, nos place saludar a su autor y recomendar su obra a todos los agentes de pastoral dentro y fuera de América Latina, así como a profesores y estudiantes de teología.

Orlando E. Costas
Seminario Bautista del Este
Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.

INTRODUCCION

Es increíble como nuestros intereses perjudican nuestra teología. Empecé a estudiar seriamente el tema de la pobreza en la teología bíblica en 1969. Don Carlos Troutman, quien ha dedicado su vida al ministerio con estudiantes, primero en los Estados Unidos, después en Australia,, y posteriormente en América Latina, me pidió que preparara una conferencia sobre la pobreza en la Biblia para un campamento estudiantil en Roblealto, auspiciado por la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. Pensé que sería cosa fácil. Sabía que la pobreza es un tema bastante común en la Biblia, y además tenía en mi biblioteca diccionarios y enciclopedias que pretenden tratar todos los temas principales –y casi todos los temas menores- de la Biblia. Necesitaría poco tiempo para consultar los libros, referirme a los comentarios sobre algunos textos claves, y alistar la conferencia. Me interesó la tarea, porque sabía que era un tema importante que apasiona al joven en América Latina.

Imagínese mi estupor cuando consulté todos los respetables tomos de erudición bíblica con resultado casi nulo. Estaba perplejo, decepcionado e indignado. Perplejo, porque no entendía por qué existía un hueco tan grande en las obras de erudición bíblica que nos vienen del Primer Mundo; frustrado, porque tendría que hacer 100 veces el trabajo que había planeado (empezando prácticamente de cero); e indignado, porque sabía de la existencia de tanta tesis doctoral en el campo bíblico sobre temas de muy poca importancia, mientras que éste, que reclamaba tanto la atención de las iglesias en América Latina se había quedado sin la atención debida.

Así, a sólo poco más de una semana antes de la fecha tope, empecé a leer toda la Biblia, buscando los pasajes que decían algo sobre la pobreza. En muy pocos días estuve inundado de textos pertinentes. Traté de analizarlos según el esquema de “causas” y “soluciones”. Empecé a sentir que realmente había muy poco en la Biblia que no tuviera que ver en una forma u otra con los pobres, era un ininterrumpido anunciar “las Buenas Nuevas” a ellos; como decía Jesús. Llegué al campamento “haciendo eses”, con suficiente materia para hablar toda la semana.

Al repasar ahora el bosquejo de mi primera conferencia me doy cuenta de los muchos huecos que dejé y de la perspectiva sumamente distorsionada

por mi trasfondo (gringo, capitalista; aun republicano, con la esperada teología conservadora que comúnmente lo acompaña). Ciertos datos bíblicos habían empezado a retar mis presuposiciones. Por ejemplo, “la opresión” como una causa común se asomaba en muchos versículos. Pero por el apuro del tiempo había dependido casi por completo de las traducciones, y así muchos de los textos pertinentes se me habían escapado (“traductor es traidor” como dice el refrán y nunca con más razón que en este caso). La idea del Éxodo como el paradigma fundamental de liberación para los pobres-oprimidos ni se me ocurrió, y por muchos años seguí enseñando sobre el tema sin darme cuenta de la enorme distorsión en la teología que este hueco me causaba. Un día en mi curso de teología bíblica en el Seminario Bíblico Latinoamericano, cuando trataba la multitud de leyes en el Pentateuco relacionadas con la pobreza, mis estudiantes me señalaron que Dios no había dado estas leyes a Faraón, ni aún a Moisés en Egipto, antes bien, se las había dado a Israel después de la gran liberación del Éxodo.

Por más de 12 años he seguido estudiando y enseñando sobre el tema de los pobres en la teología bíblica con grupos universitarios y profesionales, con iglesias locales (en Costa Rica y en los Estados Unidos), en cursos en el Seminario, y últimamente en un par de conferencias continentales. Siento que apenas estoy empezando a descubrir la plenitud y riqueza de la Palabra de Dios sobre el tema, pero el interés en mis conclusiones ha sido tanto como para justificar un merecido “sabático” para el mimeógrafo (que siempre me está sacando una nueva edición del bosquejo y poner algunas de las conclusiones en forma más permanente. Los capítulos de este libro representan solamente una pequeña parte de todo mi bosquejo, pero creo que es la parte más importante y de más originalidad.

Gracias a Dios en años recientes muchos teólogos han empezado a estudiar a fondo el tema y no son pocos los libros que han surgido como resultado de estos estudios, especialmente en castellano. Aun las obras de erudición bíblica de Europa y Norteamérica están empezando a incluir a los pobres en su agenda. Estos estudios están cambiando radicalmente la orientación de la iglesia (Medellín y Puebla son ejemplos en el campo evangélico). Por supuesto siguen saliendo obras basadas en prejuicios tradicionales, que dejan a los pobres muriendo en la puerta por falta de atención, como hizo el rico en la parábola de Lázaro (Lc. 16). Un diccionario de teología de tres tomos contiene un artículo de bastante peso sobre “pobres”, ¡pero trata nuestra perspectiva latinoamericana sobre el asunto bajo el artículo sobre “Guerra!” Aunque no es el propósito original, en los capítulos que siguen uno encuentra cierta corrección de algunas caricaturas de las teologías latinoamericanas que siguen saliendo de los lugares más inesperados.

No es necesario leer los capítulos en el orden en que aparecen (mi esposa siempre se queja de mi tendencia de leer libros al revés). Si el lector comparte mi propio trasfondo políticos conservados, puede acercarse al libro como la cangreja de Mafalda. El capítulo V refleja lo que acontece cuando un profesor de seminario trata de escribir un folleto evangelístico (para la edificación y uso de mis colegas en la Asociación ministerio al Mundo Estudiantil Minamundo). Pensé que iba a ser una tarea de dos o tres días, pero una vez que me metí en la fascinante exégesis de Lucas 4:18-19 me

tomó varios meses concluirlo. En el camino había escrito el cap.IV para explicar los problemas exegéticos encontrados en Lc. 4. Este capítulo representa una nueva interpretación de Is. 58 y da cierta base para la interpretación de Lc. 4:18-19.

Aunque no me siento del todo contento con el capítulo V como un verdadero “esfuerzo evangelístico” (ni tampoco mis colegas de Minamundo), me parece, no obstante, que su contenido muestra algo de la manera en que las nuevas perspectivas sobre los pobres en la teología bíblica deben transformar nuestra práctica evangelizadora (me refiero especialmente al *contenido* del mensaje, y no meramente a los métodos que solemos usar). Espero que alguien que tenga más “don de evangelista” que yo tome las conclusiones exegéticas y las utilice en una forma más adecuada y popular. Muchos evangélicos hemos comentado (con indignación) el hecho de que hace algunos años cuando uno de los evangelistas más destacados celebró una campaña masiva del protestantismo latinoamericano en Nicaragua, el general Anastasio Somoza le pagó una parte de los gastos. Parece que algo anda muy mal con nuestra comprensión del evangelio cuando nos atrevemos a evangelizar bajo los auspicios de dictaduras sangrientas. Cuando Juan Bautista predicó las Buenas Nuevas del reino, Herodes lo encarceló. Cuando Jesús predicó las Buenas Nuevas a los pobres, le crucificaron. ¡Pero cuando nosotros predicamos el evangelio a nuestro modo hasta los peores dictadores y tiranos están dispuestos a compartir los gastos! ¿No debe ello hacernos reflexionar? ¿No estaremos cambiando o por lo menos emasculando el mensaje? Todo lo que decimos puede ser muy bueno y muy bíblico, ¿pero no será que en vez de “bajar los montes y elevar los valles” estamos enterrando la “piedra de tropiezo”?

Los capítulos I y II fueron preparados originalmente para una Consulta sobre pobreza y riqueza en la teología bíblica efectuada en Buenos Aires, en 1978, bajo los auspicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Representa tanto una amplificación como una profundización (¡espero!) de un factor (la opresión) que parece representar la causa básica para la pobreza en la teología bíblica. Es impresionante la completa ausencia aun de monografías sobre este tema tan fundamental en la teología bíblica. El lector poco dado a trabajar con los mecanismos de las ciencias bíblicas (hebreo, griego, etc.) quizás pueda leer las introducciones y conclusiones de estos capítulos y saltar a los capítulos siguientes; pero si se toma el tiempo para buscar todos los textos bíblicos sobre la opresión para marcar los posibles cambios indicados en las traducciones comunes tendrá toda una nueva perspectiva del mensaje bíblico (y entenderá por qué es que la erudición bíblica primermundista se siente tan amenazada por las teologías latinoamericanas, que nos tratan bajo el tema ¡”guerra”!).

El capítulo sobre Isaías 53 es una revisión de una ponencia preparada originalmente para un curso en el Seminario Bíblico Latinoamericano sobre la profecía mesiánica. Expresa la manera como las nuevas perspectivas teológicas nos ayudan a interpretar mejor el mensaje de las Sagradas Escrituras para un continente oprimido y dominado. Pone ciertas bases exegéticas y teológicas para el análisis del evangelio que se interpreta en el cap. V. Muestra además que el reconocimiento de nuevos elementos en la teología bíblica de ninguna manera nos lleva a negar los aspectos

fundamentales de nuestra herencia protestante y evangélica, antes bien les dan su debida fuerza, la que tenía en su contexto original de la vida del pueblo de Israel y la iglesia primitiva.

Es mi oración que estas páginas sean estudiadas con la mente, el corazón y la Biblia abiertos. Sé que hay mucho que parecerá nuevo al lector que comparte mi trasfondo conservador. Pero si hacemos como los discípulos en Berea, escudriñar “las escrituras para ver si son ciertas estas cosas” (Hch. 17:11), tendremos que reclamar contra los tomos clásicos de teología contra la erudición bíblica tradicional. En las palabras de la reina de Seba estaremos afirmando: “Ni me contaron la mitad”. Particularmente nosotros que nos hemos llamado evangélicos no debemos (ni podemos) rechazar las nuevas perspectivas en la comprensión bíblica. Siempre hemos insistido y creído que “Dios tiene todavía mucha nueva luz que darnos en su Palabra”. Si esto es lo que está pasando en nuestros días, debemos de ser los primeros en regocijarnos en esta nueva luz y buscar caminar en ella (1 Jn. 1:5-7). Puedo decir que después de enseñar la Biblia por 15 años en el contexto latinoamericano, he podido redescubrir su mensaje. He encontrado perspectivas que jamás se me habían ocurrido con mi preparación seminarista de los Estados Unidos. El Dios que “hace todas las cosas nuevas” está empezando con nuestra comprensión de su Palabra, para hacer de su pueblo un “pueblo preparado”.

Tomás Hanks D.
San José, Costa Rica
Julio, 1979

OPRIMIDOS Y POBRES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Introducción

Tal vez más que otros, Hugo Assmann ha subrayado la importancia de la opresión, o dominación, como causa principal de la pobreza en el Tercer Mundo y como punto de partida en la teología de la liberación. Este tema de la opresión se encuentra como *leitmotiv* en su obra, *Teología desde la praxis de la liberación*, como lo demuestran estas citas ⁱ

El surgimiento histórico del lenguaje de la “liberación” en la iglesia latinoamericana se conecta con la toma de conciencia de nuestra situación de países *dominados* (pp.23-24).

El mérito mayor de la “teología de la liberación” quizá esté en su insistencia en el punto de partida histórica de su reflexión: la situación de “América (Latina) *dominada*” (p.24).

Tomamos conciencia de aquello que somos históricamente: pueblos no simplemente subdesarrollados, en el sentido de “todavía no suficientemente desarrollados”, sino “pueblos mantenidos en el subdesarrollo”, pueblos dominados, lo que es muy diferente (p.33).

La subjetivización de esa experiencia de pueblos *dominados* adquiere ...el sentido de eje de articulación de lo que pasa a denominarse “teología de la liberación” (p.37).

Hay casi unanimidad en los textos hasta ahora divulgados: el punto de partida contextual de una “teología de la liberación” es la situación histórica de dependencia y *dominación*, en que se encuentran los pueblos del tercer mundo (p.39).

Además Assmann insiste en que la situación de opresión debe ser la base para cualquier teología actual:

Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales (p.40).

Ante tales afirmaciones y tal teología naturalmente surgen dos preguntas: ¿Es esta teología latinoamericana, que arranca de la situación de opresión y dominación, algo radicalmente nuevo? Y, ¿hay bases bíblicas para enfatizar tanto la situación de opresión?

Creo que cualquier lector de las grandes teologías clásicas (Agustín, Aquino, Lutero, Calvino, Barth, etc.) reconocerá que el tema de la opresión recibe poca o ninguna atención en las teologías tradicionales. Se supone, entonces, por ser estas teologías tan bbibliocéntricas, que la Biblia n tiene nada o poco que decirnos sobre la opresión. Además es un tema ausente en las grandes enciclopedias de la Biblia.

Sin embargo, para gran sorpresa nuestra, cuando golpeamos la roca de una concordancia completa de la Biblia, ¡brota un caudal de textos y términos

que tratan de la *opresión*! Esta resulta, como veremos, *una categoría básica de la teología bíblica*.

Si reflexionamos un poco sobre la situación vital de los autores bíblico podemos entender por qué hablan tanto de la opresión. Los patriarcas caminaron en la tierra santa como extranjeros e inmigrantes (una de las clases sociales comúnmente oprimidas junto con las viudas y los huérfanos, como lo veremos luego). En la teología bíblica moderna es común reconocer que es el Éxodo y no la creación, lo que constituye la doctrina principal del Antiguo Testamento (podemos compararlo con la cruz en el Nuevo Testamento), y fue precisamente en el Éxodo donde un pueblo oprimido ganó su liberación. En la época de los jueces, Israel cayó repetidas veces bajo la opresión de poderes extranjeros, hasta que por fin optó por un gobierno monárquico. Sin embargo, incluso ya bajo Salomón, la nación comenzó a sentir el peso de la opresión interna (como les había advertido Samuel, 1 S. 8). En la época del reino dividido, tanto el norte como el sur sufrieron repetidas veces opresión bajo oligarquías nacionales, muchas veces en contubernio con los grandes imperios extranjeros (Asiria, Egipto, Babilonia y, después del exilio, Persia y Grecia). Y como es bien sabido, todo el Nuevo Testamento se escribió cuando Israel se hallaba dominado por el Imperio Romano. Es evidente, entonces, que en toda la historia del pueblo de Dios, hubo muy pocas épocas –y muy breves– en que la situación no se caracterizara por la dominación y la opresión, ya fuera interna o externa. No debemos sorprendernos, pues, que en la literatura que cuenta la vida y las luchas de este pueblo, reciban tanta atención la opresión y la pobreza resultante. Si las teologías y obras de erudición de la época postconstantineana no reflejan con fidelidad la centralidad de la opresión y la pobreza, es sólo otra prueba de que una iglesia cautiva es incapaz de entender el verdadero mensaje de las Escrituras. Sin dejar de advertir y criticar ciertos extremos, debemos estar profundamente agradecidos a las teologías latinoamericanas de la liberación por haber apuntado hacia una teología más fiel a la revelación divina.

1. Facetas de la opresión según el vocabulario hebreo

1.1. La injusticia de la opresión (*'ashaq*)ⁱⁱ

Las palabras hebreas más importantes y básicas para expresar la experiencia de la opresión vienen del verbo *'ashaq* (40 veces) e incluyen el sustantivo *'osheq* (13 veces) además de otras 5 palabras de menor frecuencia (8 veces), lo que da un total de 61 usos en el Antiguo Testamento de palabras de esta familia. Etimológicamente *'ashaq* está relacionado con un verbo árabe que significa "aspereza", o "injusticia", y con frecuencia los contextos bíblicos donde ocurre *'ashaq* reflejan algo de injusticia y fuerza o violencia. Los léxicos están de acuerdo en dar como primer sentido de *'ashaq* "oprimir", y como segundo "tomar por extorsión".

Un versículo de Eclesiastés donde aparecen 3 veces palabras de la familia *'ashaq* ilustra bien su sentido:

Me volví y vi todas las *opresiones* [*'ashuqim*] que se hacen debajo del sol; y he aquí las lágrimas de los *oprimidos* [*'ashaq*], sin tener quien los consuele; y la fuerza estaba en la mano de sus *opresores* [*'ashaq*], y para ellos no había consolador (4:1).

Según la definición del diccionario de la *Real Academia Española* (1970) "oprimir" quiere decir "sujetar demasadamente a alguno, vejándolo, afligiéndolo o tiranizándolo". Más concisa y con enfoque explícito en la injusticia es la definición que da Webster para la palabra inglesa *oppression*: "el ejercicio injusto o cruel de poder o autoridad". Eclesiastés enfoca bien el nexo común entre una mala distribución de poder y la opresión, el abuso del poder. Su lamento repetido ("no había consolador" [nhm] revela además la falta de justicia, que acaba de mencionar explícitamente en 3: 16).ⁱⁱⁱ

La perspectiva pesimista de Eclesiastés puede parecer rotundamente contradicha por la afirmación del salmista, quien no limita su perspectiva a lo que podemos ver "debajo del sol":

Yahweh [el Dios del Éxodo] sigue logrando *justicia* [*tsedeqah*] y justos *juicios* [*mishpatim*] a favor de todos [!] los *oprimidos* [*'ashaq*]. Dio a conocer sus caminos a Moisés, sus obras a los hijos de Israel (103:6-7).

Aquí podemos ver explícitamente la relación entre opresión y justicia. Lejos de presentarnos a un Dios sustentador de un *statu quo* injusto, el salmista nos habla de un Dios que promueve sin cesar la revolución contra toda injusticia y opresión ("Quitando de los tronos a los poderosos, y exaltando a los humildes" en las palabras del *Magnificat*, Lc. 1 :52). El Éxodo, según el salmista, es el evento que nos revela de una vez por todas *cómo es Dios* ("sus caminos", 103:6). La acción de Yahveh en la historia humana no se limita a la esfera de Israel (o la Iglesia): "Su reino domina sobre todo" (v. 19). El salmista afirma explícitamente que los objetivos de la acción de Yahveh en la historia son "*todos* los oprimidos" -perspectiva que debe dejarnos pasmados, porque demanda una visión totalmente nueva de la historia humana. Las fronteras del reino de Dios no se identifican con las fronteras de la Iglesia (que pueden ser muy otras), sino con las de la justicia y la liberación en el mundo.

Rubem Alves lo expresó así:

El Éxodo fue la experiencia generadora de conciencia del pueblo de Israel. El se constituyó en el centro estructurante que determina su manera de organizar su tiempo y su espacio. Observación: nótese que no estoy diciendo simplemente que el Éxodo es parte del contenido de la conciencia del pueblo de Israel. Si así fuese, el Éxodo sería una información entre otras. Más que información, es su centro estructurante, pues determina la lógica integradora, el principio de organización e interpretación de los hechos de la experiencia histórica. Por eso el Éxodo no permanece como una experiencia pasada, ocurrida en un espacio y tiempo bien definidos. Pasa a ser el paradigma para la interpretación de todo el espacio y de todo el tiempo.^{iv}

Es precisamente esto lo que el salmista quiere señalarnos: en el Éxodo Dios revela a Moisés sus *caminos*, sus acciones características, sea cual fuere el tiempo, el lugar, o el pueblo involucrados (Amós 9:7). En una palabra, la "política exterior" del reino de Dios no es "anticomunista", sino projusticia: justicia a favor de los oprimidos.

El Salmo 103 nos da pues, una perspectiva revolucionaria del papel divino en la historia humana. Por sí mismo, sin embargo, no hace explícita la relación entre opresión y pobreza. Para esto tenemos que citar otro salmo que es la expresión clásica de las esperanzas mesiánicas del pueblo de Israel:

Oh Dios, confía tu juicio al rey,
tu justicia al hijo del rey,
para que gobierne a tu pueblo con justicia,
tus *pobres* con equidad;
para que los montes traigan prosperidad al pueblo,
y los collados justicia.
Él defenderá los derechos de los *pobres* del pueblo,
librará los hijos de los *necesitados*,

y aplastará al opresor ('ashaq) (72: 1-4).

El libraré al *pobre* que pide auxilio
al *indigente*, y al que no tiene protector;
Compasivo del *pobre* y de *indigente*;
libraré la vida del *indigente*;
Rescatará su vida de la *opresión* (tok),
su sangre será preciosa a sus ojos (72:12-14).

La concurrencia de tres sinónimos para "pobre" [*ani*; *'ebyon*; *dal*], usados un total de ocho veces, en el mismo contexto con dos términos para opresión, nos muestra cuán íntimo es el vínculo entre opresión y pobreza en el pensamiento hebreo - ¡y cuán básica es la liberación del pobre de la opresión, en la misión del Mesías esperado! Dios se identifica con los pobres y débiles (v. 2) y los llama "su pueblo".

Es notable también la enseñanza del salmo en cuanto a la violencia: el rey ideal esperado se opondrá a la "violencia institucionalizada", aplastando al opresor (v. 4) para rescatar a los pobres y débiles (v. 14). En relación con esto, debemos notar que la noción de "violencia institucionalizada" -lejos de ser una invención marxista- se encuentra claramente denunciada en los profetas:

Escuchen jefes de Jacob:

Ustedes deberían conocer lo que es justo,

Ustedes que odian el bien y aman el mal.

Le arrancan la piel a mi pueblo,

Lo explotan y se lo comen;

Y cuando no hay más carne

Le quiebran los huesos,

Los despedazan y los echan a la olla (Mi.3: 1-3, Biblia Latinoamericana).

Encontramos otro texto que muestra la relación entre pobreza y opresión en Proverbios:

Quien *oprime* [*'ashaq*] al pobre [*dal*] insulta al

Dios que lo creó; Pero quien hace un favor al

indigente [*'ebyon*] rinde culto a Dios (14:31).

Según este texto Dios se identifica tan plenamente con los pobres que un favor concedido a ellos puede considerarse un acto de adoración (de *kabed*, honrar, glorificar), doctrina que culmina en el relato novotestamentario de la encarnación (Lc. 1-2) y la enseñanza de Jesús sobre el juicio final (Mt. 25:40). En las luchas y tensiones entre pobres y ricos, Dios no se queda indiferente -se identifica plenamente, se compromete con la causa del pobre oprimido, e insiste en que sus seguidores hagan lo mismo. Es evidente, entonces, que en su contexto bíblico original, la doctrina de la creación no funciona como apoyo de ciertos "órdenes de creación" para mantener un *statu quo* injusto. Más bien la creación en la Biblia es una doctrina "democrática" y "revolucionaria", especialmente si se tiene en cuenta el contexto jerárquico y tiránico del Antiguo Oriente (cp. Job 31 : 14-15).

Otros textos que muestran explícitamente la relación entre opresión (*'ashaq*) y pobreza incluyen: Sal. 146:7; Dt. 24: 14; 28:29, 33; 1 S. 12:3-4; Pr. 28:3; Jer. 21 : 12; Ez. 22:29; Os. 12:7 [8 He.]; Am. 4: 1 ; Mi. 2:2; Zac. 7: 10; Mal. 3:5. El sustantivo *'osheq* indica la opresión como causa de la pobreza en Jer. 22: 17; Ez. 22:7 (cp. v. 3) y Ec. 5:7. Cp. además otras palabras de esta familia que ocurren en Jer. 22:3; Ec. 4: 1 ; Pr. 28: 16.

1.2 La opresión esclavizante (*yanah*)^v

Yanah viene de un verbo árabe que quiere decir "ser débil" y ocurre unas 18 veces en el Antiguo Testamento (19 veces si contamos Sal. 123:4 que es textualmente dudoso). Los léxicos dan como definición "oprimir" o "ser violento". El matiz de la violencia resulta evidente en varios usos de la palabra ("la espada opresora", Jer. 46:16; 50:16), a veces una violencia "institucionalizada" (Sof. 3: 1 ; cp. w. 3-4). Von Rad sugiere que la palabra quiere decir literalmente "reducir a esclavitud, esclavizar",^{vi} y este sentido cabe bien en casi todos los usos del verbo del Antiguo testamento. Casi siempre el verbo ocurre en un contexto que menciona a los pobres, inmigrantes, viudas, huérfanos, etc., como objetos de opresión, y débiles como éstos serían muy susceptibles de tal abuso. Los tres usos del verbo en contextos que hablan del Jubileo dan apoyo adicional a la definición de von Rad (Lv. 25:14-17); Ez. 46: 18; cp. v. 17).

Probablemente el uso más importante de *yanah* ocurre en la provisión revolucionaria de Dt. 23:

No entregarás a su amo el esclavo que se haya acogido a ti huyendo de él. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien; no le *oprimirás* [*yanah*, en el sentido de "esclavizar"] vv. 16-17).

La opresión a la cual se refiere el texto obviamente es la que hace volver a la esclavitud a quien se había escapado de ella, es decir, devolverle a su dueño original, o la que le impone la esclavitud en su nueva situación. Tal provisión fue verdaderamente revolucionaria en el Antiguo Oriente, puesto que la práctica común era devolver el esclavo al dueño original (el código de Hamurabi incluso imponía la pena de muerte a la persona que hubiera dado albergue al esclavo escapado). Piénsese también en la decisión "Dred Scott" (1857), en la cual la Corte Suprema de los Estados Unidos se negó a sostener los derechos de esclavos huidos. Los historiadores la ven como una de las causas de la Guerra Civil. La provisión deuteronómica ilumina también la política de Pablo con los esclavos escapados (Filemón). Al devolverle Onésimo a su amo el apóstol se conforma con las exigencias legales del Imperio Romano, pero no niega la necesidad de leyes más justas (como las de Deuteronomio) cuando fuera posible.

El profeta Ezequiel, inmigrante exiliado en Babilonia, utiliza *yanah* más que cualquier otro escritor bíblico y hace patente la relación entre opresión y pobreza. En su gran capítulo sobre la responsabilidad individual, el profeta insiste repetidas veces en que el hombre justo es generoso con los pobres y no los esclaviza (*yanah*, (18:7, 12, 16). Cuando Judá no se conformó con estas normas divinas, se produjo el exilio de la nación, porque

Los terratenientes cometían *opresión* [*'ashaq*] y robos [N.B. cuando los ricos insisten en perpetuar estructuras sociales injustas, aquello es robo]; esclavizaban [*yanah*] al pobre y al indigente y *oprimían* [*'ashaq*] inicua mente al inmigrante (22:29; cp. vv 30-31).

1.3 La opresión deshumanizante (*nagas*)^{vii}

Nagas, la tercera raíz hebrea que expresa la opresión, es importante teológicamente porque es la palabra más usada para describir la opresión de los israelitas en el Éxodo, y por su uso en Isaías para explicitar la necesidad de la encarnación del Mesías (Is. 9:3, 5) y para concretizar la situación del Siervo Sufriente (Is. 53:7).

Nagas ocurre 23 veces en el Antiguo Testamento. Etimológicamente está relacionada con una palabra árabe ("levantar la caza, forzar bruscamente"), una palabra sudárabe ("imponer tributo"); y probablemente con una palabra ugarítica ("abrumar de trabajo"). Todas estas ideas se reflejan en los usos bíblicos de *nagas*.

Cuando Dios responde a Job desde el seno del torbellino, señala la libertad del asno salvaje, que se ríe del tumulto de las ciudades, no oye los gritos del arriero [*nagas*].

Dichos textos sugieren que cuando un pueblo sufre la opresión se le niega su dignidad humana y está reducido al nivel animal, dominado por los hombres en vez de disfrutar de la libertad que Dios quiso para ellos como portadores de su imagen (Gn. 1:27-28).

La etimología ugarítica [abrumar de trabajo] puede estar reflejada en el uso continuo de *nagas* en el Éxodo (estrato yahvista) para describir a los capataces de Faraón que oprimían cruelmente a los israelitas (Ex. 3:7; 5:6, 10, 13, 14; cp. Job 3: 18; Zac. 9:8). Tales textos subrayan el hecho de que el trabajo es una de las áreas donde más ocurre la opresión, como nos lo advierte también el Nuevo Testamento (Stg. 5:4-G).

La manipulación de estructuras económicas como medio de opresión se ve en muchos usos bíblicos de *nagas*. Según las leyes de Deuteronomio, cada siete años debía haber un año de liberación para todos los deudores. Cuando los ricos no liberaban a sus deudores de sus obligaciones en el año sabático, se hacían culpables de practicar la opresión (Dt. 15:2-3; "apremiar", BJ 3 veces; cp. Is. 58:3). Otras formas de opresión incluyen pesados tributos impuestos por las oligarquías nacionales o por los grandes imperios (2 R. 23:35; Is. 3:15; 9:3; 14:2, 4; 60:17; Zac. 10:4; Dn. 11:20). Entre estos textos, tiene importancia especial la referencia en Isaías 9:3 [4], 5[6] donde el profeta proclama la liberación del yugo asirio por medio del nacimiento del Mesías:

Porque el yugo que les pesaba
y la pinga de su hombro
-la vara de su *opresor* [*nagas*]
has roto, como el día de Madián . . .
Porque una criatura nos ha nacido,
un hijo se nos ha dado.
Estará el señorío sobre su hombro,
y se llamará su nombre
"Maravilla de Consejero"
"Dios Guerrero" [*El gibbor*]
"Padre Eterno"
"Príncipe de Paz".

¡Cuántos sermones navideños descontextualizados se han predicado sobre el v. 6, dejando completamente de lado las implicaciones revolucionarias de la mención de la opresión (v. 4) en relación con el vínculo ineludible ("porque", hebr. ki, vv. 4, 5, 6)! Según Isaías el nacimiento del Mesías [no su segunda venida] señala el fin de la opresión extranjera. Las profecías que Lucas incluyó como parte de su evangelio (1:32; 33, 52-55, 69-79) no prescindieron de esta dimensión política. Cuando la iglesia posterga toda liberación de opresión política para la segunda venida, contradice abiertamente no solo a los profetas del Antiguo Testamento sino también la proclamación de la Buena Nueva en el Nuevo Testamento, donde el fin de la opresión se vincula con el nacimiento del Mesías. Es decir, que el reino de Dios, que llegó con la presencia de Jesús, señala el fin de toda opresión. ["Audiant Principes et terreantur" (Calvino, *Institutos*, IV:xx.31).]

El uso de *nagas* en relación con el Siervo Sufriente (Is. 53:7) se analizará en la sección 2.

1.4 El dolor que sienten los *oprimidos* (*lahats*)^{viii}

Lahats es una palabra pintoresca que quiere decir literalmente "apretar", aunque también se define en los léxicos como "oprimir". La mejor ilustración de su sentido literal, sin duda, ocurre en el relato de Balaam, cuando su asno, al enfrentar al ángel del Señor que bloqueaba la estrecha senda "se arrimó a la pared y apretó [*lahats*] el pie de Balaam contra la pared" (Nm. 22:25).

Como *nagas*, *lahats* se usa para describir la opresión de Israel en Egipto, Yahveh declara a Moisés:

El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí
y he visto además la opresión [*lahats*, sustantivo]
con que los egipcios los oprimen [*lahats*, verbo] (Ex. 3:9).

En otras palabras, los israelitas no servían como pobres esclavos por ser una nación "subdesarrollada", sino porque los egipcios los oprimían -los apretaban por la fuerza. Al ser el imperio más grande de aquella época pudieron hacerlo fácilmente, pero Dios se puso del lado de los pobres. En respuesta a las oraciones de su pueblo (3:7), puso en marcha el proceso de liberación. De los 30 usos de *lahats* [verbo y sustantivo] en el Antiguo Testamento es impresionante notar cuántas veces se dice en el contexto que Dios libera a su pueblo de la opresión *en contestación a sus oraciones* (véase además de Ex. 3:9; Jue. 2:18; 4:3; 10:12; 2 R. 13:4, 22; Dt. 26:7; Sal. 42:10, 43:2;). Es decir, la teología bíblica de la opresión no es algo puramente humanista u "horizontalista", la oración juega un papel decisivo en cualquier estrategia bíblica para poner fin a la opresión. Sin embargo cabe notar que estos textos parecen no distinguir entre la "oración" como algo conscientemente dirigido a Dios, y los "gritos espontáneos" de los que sufren, que Dios oye también. ¿Debemos ampliar nuestro concepto de la oración bíblica a la luz de estos versículos?

La amarga experiencia de la opresión egipcia llegó a formar parte permanente de la memoria y psicología israelitas -y se plasmó en una norma para su comportamiento en el mundo:

No *oprimas* [*lahats*] al forastero: ya sabéis lo
que es ser forastero, porque forasteros fuisteis
vosotros en la tierra de Egipto (Ex. 23:9)

Más tarde, cuando Dios hizo prosperar a Israel, se le prescribió que mantuviera un hondo sentido de solidaridad con los pobres oprimidos. Sin duda, esto es en parte lo que Jesús quiso decir cuando caracterizó a sus discípulos como "pobres de espíritu" (Mt. 5:3), que se afanan por la justicia (5:6) y muestran compasión (5:7).^{ix}

1.5 La brutalidad de la opresión (*ratsats*)^x

Ratsats quiere decir literalmente "aplastar, machacar, triturar", y en sentido figurativo, "oprimir". El sentido literal se ve claramente en el libro de los Jueces cuando una mujer en una torre logró arrojar una muela de molienda a la cabeza de Abimelec y "le aplastó el cráneo" (9:53; cp. Sal. 74:13b-14a). La palabra expresa fuertemente las consecuencias brutales de la opresión.

En el primero de los grandes "Cantos del Siervo" en Isaías el profeta utiliza esta palabra dos veces al describir la misión del Siervo:

He aquí a mi siervo a quien sostengo,
mi elegido, a quien prefiero.
He puesto mi Espíritu sobre él.
El enseñará justicia a las naciones.
No clamará, no gritará,
ni alzaré en las calles su voz.

No romperá la caña *quebrada* [*ratsats*]
ni apagará la mecha que está por apagarse.
Lealmente hará justicia;
sin dejarse apagar ni *quebrar* [*ratsats*]
hasta implantar la justicia en la tierra,
y las islas esperan su instrucción (42: 1-4).

No podemos exponer toda la riqueza de este texto ^{xi}, que el Nuevo Testamento encuentra cumplido en la misión de Jesucristo, pero queremos apuntar ciertas características especialmente pertinentes para nuestro tema.

Primero, ¿a qué se refiere la caña quebrada y la mecha mortecina? Como indica Young, la caña parece referirse a hombres débiles de cualquier nacionalidad. El hecho de que estén quebrados [*ratsats*] indica que, además, sufren opresión. La mecha, por el paralelismo de la poesía hebrea, se refiere a los mismos oprimidos, cuya esperanza está por apagarse.^{xii} La interpretación de la caña y la mecha como metáforas para los oprimidos pobres de cualquier nación está sostenida (1) por el uso de la palabra *ratsats*, opresión; (2) por la triple referencia a la falta de justicia que el Siervo viene a corregir, vv. 1, 3, 4; y (3) por las referencias paralelas en Isaías, donde la obra justiciera del Mesías se dirige a los pobres y oprimidos, 11:3b-5; 58:6. A la luz de la explosión carismática en América Latina es importante notar que la *única* manifestación del bautismo del Espíritu que señala el texto no es la glosolalia, sino la justicia para los pobres y oprimidos de todas las naciones (vv. 1, 3, 4 cp. 11:2-5; 61:1-2).

Otro gran texto isaiánico que Jesús utilizó para definir su misión no ha recibido la atención que merece de los teólogos. Pocos han notado que cuando Jesús cita a Isaías 61:1-2 en la lectura bíblica en la sinagoga de Nazaret al iniciar su ministerio (Lc. 4:18-19), intercala en 61:1-2 una frase de Isaías 58:6, donde el contexto dice:

¿No será este otro el ayuno que yo
quiero:
desatar los lazos de maldad,
deshacer las coyundas del yugo,
despedir en libertad a los *oprimidos* [*ratsats*,
quebrantados],
y romper todo yugo?
¿No será compartir con el hambriento tu pan,
a los pobres sin hogar recibir en casa?
¿Que cuando veas a un desnudo le cubras,
y de tu semejante no te apartes?

Ambos textos que Jesús citó se refieren al año de Jubileo, cuando los esclavos eran liberados y (en un programa radical de reforma agraria) todas las propiedades volvían a sus dueños originales (Lv. 25). La ley de Moisés quiso eliminar así las injusticias sociales y la opresión y evitar el desarrollo de extremos de riqueza y pobreza en Israel. En Lucas 4:18-19 Jesús culminó su cita de Isaías 61:1-2 con las palabras “el año aceptable del Señor”, refiriéndose al año de Jubileo que tipificó la meta de su misión. Y para asegurarse de que nadie hiciera caso omiso de su intención, también violentó algo su lectura, insertando la frase clave libertadora de Isaías 58:6 en su lectura de 61:1-2. Isaías 58:6 llegó a ser pues, el texto que resumía su ministerio, del mismo modo en que el versículo siguiente (58:7) suministró los elementos de su último discurso, según San Mateo, en la parábola del juicio final y la separación de cabras y ovejas (Mt. 25:31-46). En este texto, tan decisivo para entender la misión de Jesús, nos limitaremos a señalar solamente las siguientes conclusiones:

Primero, cuando Jesús analiza la condición de los pobres, la describe como una situación de opresión. El pecado no se entiende en primer lugar en términos individualistas y

pietistas (el sexo, el alcohol, las drogas), sino en los términos socioeconómicos de la opresión: el quebrantamiento cruel de personalidades y cuerpos humanos -lo que los ricos hacen a los pobres, los fuertes a los débiles.

Segundo, es fundamental en la misión de Jesús el tipo de cambio social, radical y revolucionario (tipificado por el año de Jubileo) que libera a los pobres oprimidos y les devuelve dignidad y tierra.^{xiii} Además, la liberación que Jesús vino a lograr destruye claramente las estructuras sociales opresivas ("romper todo yugo") para que resulte imposible volver a la esclavitud (podemos comparar Jeremías 34, donde la oligarquía en Jerusalén libró a sus esclavos bajo la amenaza de la invasión babilónica, pero los esclavizó de nuevo cuando el asedio se levantó por un tiempo).

Por fin debemos notar que los actos de caridad personal, mencionados en el v.7 (dar pan al hambriento, alojar a los pobres sin casa, cubrir al desnudo, ofrecer compañerismo al desolado) se deben hacer sobre la base y en un contexto de liberación decisiva -nunca como sustituto de los cambios sociales y estructurales esenciales.

También el profeta Amós destaca la relación entre opresión y pobreza, utilizando imágenes inolvidables:

Escuchen esta palabra, vacas de Basán,
Habitantes del cerro de Samaria
Que *oprimen* [*'ashaq*] a los débiles,
Que *aplastan* [*ratsats*] a los pobres
y que dicen a sus maridos:
"Traigan vino y bebamos" (4:1).

Una característica turbadora de este texto es que las mujeres ricas y egoístas que el profeta compara a las gordas vacas de Basán evidentemente no se daban cuenta del sufrimiento que causaban. Si como parecería, eran típicas de otras semejantes, es probable que tuvieran poco contacto directo con los pobres, oprimidos por su estilo de vida. Comenta Ronald J. Sider:

Posiblemente nunca se dieron cuenta de que su ropa espléndida y sus alegres y lujosas fiestas eran posibles solamente por el sudor y las lágrimas de los obreros campesinos. De hecho, es muy posible que mostraran caridad a los campesinos individuales con quienes se topaban (tal vez aún les preparaban "canastas navideñas" una vez al año)^{xiv}

Sin embargo, Amós se afana en señalar que Dios las consideraba responsables de su propia ignorancia, su indiferencia y su estilo de vida. Concluye Sider:

Si uno es miembro de una clase privilegiada que saca provecho de las injusticias estructurales, y si uno no hace nada para cambiar la situación, uno es culpable ante Dios. El mal social es tan repugnante a Dios como el mal personal: afecta a más gente y es más sutil.^{xv}

1.6 Las consecuencias fatales de la opresión (*daka'*)^{xvi}

Probablemente debemos considerar *daka'*, como la palabra hebrea más fuerte para designar la opresión. Literalmente, y según su etimología, *daka'* quiere decir "pulverizar", o "aplastar". Se encuentran ilustraciones del sentido literal en Job 4:18-19, "*pulverizada* como a una polilla" y Sal. 90:3, "Tú pulverizas al hombre, diciendo 'Vuelvan [al polvo], hijos de Adán'".

Con sus cinco palabras afines, *daka'* ocurre unas 31 veces en el Antiguo Testamento, poniendo de relieve las consecuencias fatales de la

opresión. Cuando los hombres oprimen, pulverizan al cuerpo y aplastan al espíritu humano -el portador de la imagen divina se destruye como una polilla aplastada bajo un pesado tacón.

Con frecuencia los escritores bíblicos muestran el vínculo entre esta opresión pulverizadora y la pobreza. Aunque los vínculos literales se pierdan muchas veces en las traducciones comunes, *daka'* y sus palabras afines ocurren con frecuencia en los Salmos 9-10 (considerados como un solo salmo en la Septuaginta, la Vulgata y las traducciones que las siguen). Yahvé se llama "un refugio para los *oprimidos* [*dak*] en 9:9, quienes se describen como *pobres* [*'ani*] en 9:13, *necesitados* [*'ebyon*] y *pobres* [*'aniwim*] en 9:19. El Salmo 10 menciona a los *pobres* [*'ani*] en los versos 2, 9 (2 veces) y 12 (cp. vv. 19 y 17), y como ejemplo de esta clase, al huérfano, en los versos 14 y 18. Estos pobres se llaman "oprimidos" en vv. 10 y 18 [*daka'* y *dak* respectivamente]. *Tok*, otra palabra para opresión, se usa en 10:7. El estudio de los Salmos 9-10, por lo tanto, hace patente que los pobres y los oprimidos se consideran como un grupo o clase. En otras palabras los pobres llegan a ser pobres y se mantienen como pobres básicamente por una opresión pulverizadora.

1.7 La humillación que sienten los oprimidos (*'anah*)^{xvii}

Más que cualquier otra palabra, *'anah* expresa algo de las profundas dimensiones psicológicas de la experiencia de la opresión. De los 85 casos en que aparece en el Antiguo Testamento se usa mayormente en la raíz piel (intensiva). Para esta raíz los léxicos sugieren definiciones como "oprimir", "hacer que alguien sienta su dependencia", y "humillar". También puede significar "humillarse (en ayuno)" y "violar". Etimológicamente está relacionada con una palabra árabe que quiere decir "estar abajo, sumiso".

De hecho **'anah** es la primera palabra que encontramos en la Biblia que expresa opresión. En el relato (JE) del pacto con Abraham, Yahveh dice al patriarca:

Has de saber que tus descendientes serán inmigrantes en tierra extraña. Los esclavizarán y los *oprimirán* (*'anah*) durante cuatrocientos años (Gn. 15:13).

Según este texto la experiencia del pueblo escogido, como la de José, prefigura la humillación y exaltación de Cristo. El orden es muy típico: primero forasteros sin tierra (una situación vulnerable); luego esclavizados; y finalmente oprimidos, humillados, doblados como animales de carga.^{xviii}

'Anah también se usa como primera palabra en el libro del Éxodo para describir la opresión del pueblo de Dios: Así los egipcios les impusieron capataces para *oprimirlos* [*'anah*] bajo el peso de duros trabajos..

Pero cuanto más les oprimían [*'anah*], tanto más crecían y se multiplicaban . . . (1:11-12).

Otro uso importante en la teología bíblica de la opresión ocurre en la antigua colección de leyes que conocemos como el Libro del Pacto (Ex. 20:22-23:33):

No *maltratarás* [*yanah*] al inmigrante,
ni le *oprimirás* [*lahats*], pues forasteros fuisteis
vosotros en el país de Egipto.
No *vejarás* [*'anah*] a viuda ni a huérfano.
Si le *vejas* [*'anah*] y clama a mí,
no dejaré de oír su clamor,
se encenderá mi ira y os mataré a espada;

vuestras mujeres quedarán viudas y
vuestros hijos huérfanos (22:21-24).

Es notable que haya tres palabras para opresión en este breve texto: *yanah*, *lahats* y *'anah*, con *'anah* utilizada dos veces. La relación entre opresión y pobreza resulta evidente por la selección de las tres clases comunes de pobres y débiles: el inmigrante, la viuda y el huérfano. Es importante notar que en todo el Libro del Pacto, solo en este contexto amenaza Dios manifestar su ira como castigo de los culpables. Para otros crímenes se pide la pena de muerte, pero solo en el caso de la opresión de los pobres declara Dios que la pena de muerte es además una manifestación de su ira (podemos comparar la enseñanza de Jesús sobre el infierno en su parábola del juicio final, Mt. 25:31-46). De hecho la prohibición contra la opresión de los pobres en el Libro del Pacto es la primera instancia en las Escrituras donde se dice en forma explícita que Dios se enoja.

El vínculo entre opresión y pobreza también es evidente en el Salmo 94:

A tu pueblo, Yahveh, *aplastan* [*daka*], a tu heredad humillan [*'anah*):
Matan al inmigrante y a la viuda,
asesinan al huérfano (v. 5-6).

Las dos palabras para opresión se usan en este texto en forma paralela, representando las dimensiones físicas y psicológicas de la experiencia. Como en otros textos, los pobres se representan de modo concreto en las tres clases indefensas en la sociedad antigua: el inmigrante, la viuda y el huérfano.

Antes de volver a un texto crucial, que señala el vínculo entre opresión y pobreza en la teología bíblica, debemos notar otro dato lingüístico de importancia para nuestro estudio. Según los léxicos, dos de las palabras comunes para "pobre" en el Antiguo Testamento vienen del verbo *'anah*: a saber *'anaw* ("pobre, humilde, manso") y *'ani* ("oprimido, pobre, humilde").^{xix} Pero no sólo la etimología sino también el uso de estas palabras, apoyan la relación íntima entre opresión y pobreza en hebreo.

Citamos como ejemplo final Dt. 26:5-10 que, gracias a Gerhard von Rad, se reconoce en los estudios modernos como una especie de "Credo Apostólico" en el Antiguo Testamento. Todos los años en la fiesta de las primicias (parecida al Día de Acción de Gracias en los Estados Unidos) los israelitas confiesan:

Mi padre era un arameo errante [a punto de perecer, RVR]
que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún,
pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa.
Los egipcios nos maltrataron, nos *oprimieron* [*'anah*]
y nos *impusieron* servidumbre.
Nosotros clamamos a Yahveh, Dios de nuestros padres,
y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra *pobreza* [*'ani*], nuestras penalidades
y nuestra *opresión* [*lahats*],
y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en
medio de gran terror, señales y prodigios.
Nos trajo aquí y nos dio esta tierra,
tierra que mana leche y miel.
Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo
que tú, Yahveh, me has dado (Dt. 26:5-9).

Este credo resume el lugar fundamental que ocupa la opresión en la teología del Antiguo Testamento. Más tarde, cuando la nación se enriqueció (Dt. 8: 17-18), Dios jamás le dejó perder el sentido de solidaridad que Yahveh había logrado por amor de ellos. El Antiguo Testamento señala una gran cantidad de posibles causas para la pobreza en casos individuales.

Sin embargo, la única causa proclamada en fórmula oficial todos los años por todos los creyentes "ortodoxos" era la opresión. Se consideraba básica para la conciencia de quien pertenecía al Pueblo de Dios. Era una de las "doctrinas fundamentales". No cabía pensar que su pobreza fuera resultado de alguna inferioridad mental, racial o de "subdesarrollo".

1.8 La tiranía del opresor (*tok*)^{xx}

Tok es una palabra rara para opresión, que ocurre solamente cuatro veces en el Antiguo Testamento y siempre en pasajes poéticos: Sal. 10:7; 55: 12; 72:14; Pr. 29:13. Etimológicamente *tok* está relacionada con un verbo árabe que quiere decir "pisar", y se define en los léxicos como "opresión", o en el caso del plural con *ish* (hombre) en Proverbios 29:13, como "tirano".

Aunque es una palabra rara, *tok* nos proporciona más evidencia lingüística respecto al vínculo entre opresión y pobreza en el Antiguo Testamento. En dos de sus cuatro usos, se mencionan los pobres en el contexto inmediato (Sal. 72:14; Pr. 29:13) y en un tercer caso en el contexto general (Sal. 10:7; cp. nuestra discusión del salmo bajo *daka*). De más importancia teológica es el texto de Proverbios:

Un pobre y su opresor (*tok*) existen lado a lado;
Yahveh ilumina los ojos de ambos (29: 13).^{xxi}

El paralelismo nos hace recordar el realismo bíblico en cuanto a la existencia de las clases sociales y las tensiones entre ellas: los pobres son los oprimidos y el reino divino soberano provee el contexto en el cual las injusticias humanas, la opresión, y el pecado sólo pueden jugar un papel limitado. Pero contra cualquier tendencia de tiranos y opresores a deificarse, las Escrituras erigen un dique de advertencias solemnes: los opresores y los pobres tienen un origen común (22:2), comparten bendiciones comunes (29:13), y van hacia una meta final común (Job 3:19).^{xxii} Cualquier idea de superioridad social o racial queda eliminada por esta perspectiva. Tales textos parecen tener el propósito de humillar al opresor, y animar al pobre con el recuerdo de su dignidad esencial como portador de la imagen divina. Por su fuerte testimonio del justo orden divino, tales textos contribuyen a preparar el terreno para los eventos decisivos como los del Éxodo.

1.9 La opresión judicial (*'otser* y *'etser*)^{xxiii}

'Otser ocurre tres veces en el Antiguo Testamento (Is. 53:8; Sal. 107:39; Pr. 30:16) y *'etser* solamente una vez (Jue.18:7). Köhler da como definición en ambos casos "opresión". Los contextos en Isaías y Salmos sugieren un matiz de opresión judicial que sufren los pobres. Is. 53:8 está citado en Hechos 8:33, siguiendo la LXX que usa "humillación".

1.10 La hostilidad del opresor (*tsarar*, *tsar*)^{xxiv}

El sentido de estas palabras es más amplio que el de la mayoría de los términos anteriores, pero deben incluirse entre las raíces básicas. Puesto que muchos usos tienen otros sentidos, vamos a notar solamente los textos más pertinentes para la opresión^{xxv}

El verbo *tsarar* ocurre 26 veces en el Antiguo Testamento y quiere decir básicamente "ser enemigo". *tsar*, el sustantivo derivado, ocurre 70 veces, y Köhler y Holladay dan como primera definición "opresor" [Köhler: *bedränger*, alemán, no traducido al inglés]. La evidencia para el sentido de "opresor" es bastante clara. Por ejemplo en los Salmos el *tsar* a veces es Egipto en la época del Exodo (78:42; 105:24; 106:11), o Babilonia del Exilio (74:10; 107:2; 136:24) o los filisteos (78:61, 66). Además, se encuentran otras

palabras para opresión en varios contextos (44:6, 7, 11; cp. 20, 25; 74:10; cp. 8, 21; 119:139 (cp. 121s, 134) y también referencias a los pobres (44:6, 7, 11; cp. 25; 119: 139, 157; cp. v. 53).

En el caso del verbo *__tsarar*, aunque los léxicos no dan "oprimir" como definición, las traducciones reconocen este matiz de la palabra (Nm. 10:9; Am. 5:12; Sal. 69:20; 143:12 B3). La relación con la pobreza es evidente en Am. 5:12 y 69:20 (cp. 30,34). De hecho la evidencia parece ser más fuerte en favor de la traducción del verbo como "oprimir" que en favor del sustantivo como "opresión" (*pace* Köehler y Holladay).

_tsarar ocurre 46 veces en el Antiguo Testamento. Tiene sentido transitivo ("atar, ligar") e intransitivo ("ser estrecho, estar en necesidad"). Holladay da como cuarta definición del Qal intransitivo "ser oprimido" y de Hifil "oprimir". El vínculo con la pobreza es explícito en Isaías 25:4, y está relacionado con otros términos usados para opresión en Jue. 10:9 (cp. 2:15); Sal. 31:10; 106:44; Neh. 9:27.

_tsar, el sustantivo derivado, ocurre 16 veces en el Antiguo Testamento. En cuatro textos el sentido es literalmente, "estrecho". En los demás usos el matiz de necesidad, pobreza u opresión es común (Is. 5:31; cp. 8:20-9:5; 30:20; 63:9; Sal. 4:2; 32:7; 119:143; Job 15:24; Pr. 24: 10).

1.11 Además de las 10 raíces básicas para opresión, en el Antiguo Testamento existen por lo menos cuatro adicionales de menos importancia.^{xxvi} En tres contextos hay relación con la pobreza, y una palabra (*shod*) indica relación con la violencia institucionalizada (Sal. 12:6).

2. Isaías 53, un texto clave.

De todos los textos del Antiguo Testamento queremos examinar sobre todo el canto del Siervo Sufriente (bien podríamos llamarlo el Siervo Oprimido) de Isaías.53, no solo por su importancia como culminación de la teología del Antiguo Testamento,^{xxvii} sino también porque el capítulo sirve de enlace entre los testamentos y de centro neurálgico de la teología bíblica. Cualquier tema básico en Is. 53 (tan citado en el Nuevo Testamento y tan fundamental para su teología)^{xxviii} nunca se podría considerar como ajeno al pensamiento de Jesús y sus apóstoles. Con razón el capítulo sirve como campo fértil para todos los que quieren recalcar la dimensión de la *sustitución* penal.^{xxix} Pero entre las muchas teologías tradicionales de la cruz, que se centran en las dimensiones trinitarias y otros aspectos profundos,^{xxx} lo que no ha recibido la atención debida es el énfasis que pone Isaías 53 en la plena identificación del Siervo con los oprimidos. Para no caer en barbaridades morales al afirmar la sustitución penal, es esencial notar el contexto en el cual ocurre, es decir la plena identificación del sustituto con los oprimidos.^{xxxi} Seis veces habla el capítulo (utilizando cuatro raíces hebreas distintas) de la opresión del Siervo en distintas dimensiones:

¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él
llevaba y nuestros dolores los que soportaba!
Nosotros le tuvimos por azotado,
herido de Dios y *opresivamente* humillado [‘*anah, pual*].
El ha sido herido por nuestras rebeldías,
oprimido [*daka*’, pulverizado] por nuestras culpas.
El soportó el castigo que nos trae la paz,
y con sus cardenales, hemos sido curados.

Todos nosotros como ovejas erramos,
cada uno marchó por su camino,
y Yaveh descargó sobre él
la culpa de todos nosotros.
Fue deshumanizado por la *opresión* [*nagas*] y
opresivamente humillado [*'anah, nifal*] pero no
abrió la boca.
Como un cordero al degüello era llevado,
y como oveja que ante los que la trasquilan
está muda, tampoco él abrió la boca.

Tras *opresión judicial* [*'otser*] y juicio fue arrebatado,
y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa?
Fue arrancado de la tierra de los vivos;
por las rebeldías de su pueblo ha sido herido;
Mas plugo a Yahveh
oprimirle [*daka'*, *pulverizar*] con dolencias
(53:4-6, 7, 10; cp. BJ3).

Es evidente, entonces, que el profeta hace hincapié en el hecho de que el Siervo sufrió la opresión en todas sus dimensiones: humillación psicológica (*'anah*, vv. 4, 7), tortura física (*daka'*, "molido", "quebrantarle", vv. 5, 10 BJ3), deshumanización (*nagas*, v. 7), e injusticia judicial (*'otser*, v. 8). En la porción fundamental de Is. 53 (vv. 4-10) la opresión resalta como tema dominante, pero los comentarios y teólogos hacen caso omiso de ellas.

El Nuevo Testamento habla del evangelio de Jesucristo como un mensaje centrado en la cruz.^{xxxii} Is. 53 nos hace reconocer que el Siervo Sufriente es un siervo oprimido, plenamente solidario con los pobres oprimidos. ¿Cómo, pues, podemos proclamar el evangelio bíblicamente sin reconocer la realidad de la opresión como característica básica de la vida humana? La iglesia siempre habla mucho de Jesús como de quien nos salva del pecado. Lo que no ha expuesto bien es que el pecado en la Biblia, además de ser individual, se expresa estructuralmente como opresión. Isaías nos hace entender que la salvación del pecado abarca la liberación de la opresión (cp. 58; cp. Lc. 4:18), porque el Siervo se identificó con los pobres oprimidos (53:4-10). Y Jesús tomó estos textos como clave para interpretar su vida, su muerte, y la vocación de sus discípulos.^{xxxiii}

3. Conclusiones:

En nuestro estudio del campo semántico hebreo para "opresión" se imponen ciertas conclusiones:

3.1 *La opresión es una de las categorías básicas de la teología bíblica* como lo demuestra el gran número de raíces hebreas (10 básicas, 14 en total), la frecuencia con la cual ocurren (más de 300 veces), el carácter fundamental de muchos de los textos que hablan de la opresión (Salmo 103; 146; Is. 9, 42, 53, 58, etc.), la prominencia de la opresión en el credo israelita (Dt. 26:5-9).

3.2 En marcado contraste con la prominencia de la opresión en la teología bíblica está la virtual ausencia del tema en las teologías clásicas, tanto católicas (Agustín, Aquino) como protestantes (Lutero, Calvino, Barth). Sean ortodoxas o liberales, tales teologías resultan muy deficientes, si no heréticas, en este asunto.

3.3 El pensamiento bíblico no tiende a ser explícitamente analítico y reflexivo en cuanto a la causalidad; sin embargo, una lectura cuidadosa de los textos nos da elementos

suficientes para concluir que en la teología bíblica *la opresión se ve* como la causa básica de la pobreza (véanse los 122 textos cursivos en las notas).

3.4 Nuestra investigación del campo semántico hebreo, para la opresión, revela que *las traducciones comunes a menudo oscurecen la radicalidad del análisis bíblico*, dando muchas veces preferencia a términos suaves y ambiguos, en vez de dar a las palabras hebreas su debida fuerza y matiz.

3.5 La opresión juega un papel dominante tanto en el análisis económico marxista como en las teologías latinoamericanas de liberación. Pero *ni los pensadores marxistas ni los teólogos de liberación parecen haber reconocido las raíces bíblicas de su análisis* que utiliza a la opresión como la causa básica de la pobreza.

3.6 Ni las teologías tradicionales ni los teólogos de la liberación han tomado en cuenta cuán fundamental es la opresión (cuatro términos usados un total de seis veces) para interpretar en forma adecuada la figura del Siervo Sufriente de Isaías 53, que el Nuevo Testamento ve cumplida en Jesucristo.

3.7 Finalmente, queremos proponer que el reconocimiento de la opresión como la causa básica de la pobreza implica *la necesidad de una estrategia cristiana* apropiada: una *que tome en cuenta el papel fundamental de la revolución, la liberación, y los cambios socioestructurales radicales* (véase el Éxodo). Las teologías latinoamericanas de liberación - sean cuales fueren sus deficiencias- contienen perspectivas esenciales abundantes para una proclamación fielmente bíblica del evangelio de Jesucristo y un discipulado auténtico para América Latina.

NOTAS

ⁱ Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973. El énfasis en las palabras *dominado* y *dominación* es nuestro. En la traducción inglesa, *Theology for a Nomad Church* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976) leemos "oppressed" y "oppression" en algunas de estas citas (pp. 37, 38; 43, 48s.; cp. pp. 52, 55). Cp. *Opresión-Liberación: Desafío a los cristianos* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), esp. pp. 50-54; *Pueblo Oprimido, Señor de la historia* (Montevideo: Tierra Nueva, 1972).

ⁱⁱ *'ashaq*. Ludwig Köeler y Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: E.J. Brill, 1958) p. 744. De aquí en adelante KB². Francis Brown, S.R. Driver, y Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1907), p. 798s. De aquí en adelante BDB. William L. Holladay, editor, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971), p. 286. De aquí en adelante, *Hol*.

'ashaq (verbo): Lv. 5:21, 23; 19:13; Dt. 24:14; 28:29, 33; 1 S. 12:3, 4; 1 Cr. 16:21; Job 10:3; [35:9 cj.] Sal. 72:4; 103:6; 105:14; (//) 1 Cr. 16:21; 119:121; 122; 146:7; Pr. 14:31; 22:16; 28:3; 28:17; Ec. 4:1 (2 veces); Os. 5:11; 12:8; Am. 4:1; Mi. 2:2; Zac. 7: 10; Mal. 3:5. Total 40 veces.

'osheq (sustantivo): Lv. 5:23; Is. 30:12; 54:14; 59:13; Jer. 6:6; 22:17; Ez. 22:7,12; Sal. 62:9; 73:8; 119:134; Ec. 5:7; 7:7. Total 13 veces. *'oshqah*: Is. 38:14; *'ashoq*: Jer. 2:3; *'ashuqim*: Job 35:9; Ec. 4:1; Am. 3:9; *'esheq*: 1 Cr. 8:39; ma'ashaqoth: Is. 33:15; Pr. 28:16. Total 8 veces.

Total 61 veces (30 veces con pobres [textos itálicos]).

ⁱⁱⁱ Expresiones como éstas hacen difícil creer que Salomón fuera el autor del libro, puesto que la responsabilidad principal del rey en Israel era defender los derechos de los oprimidos, como veremos luego (Sal. 72, etc.). Véase E.J. Young, *Introducción al Antiguo Testamento* (Grand Rapids: T.E.L.L., 1977 [1949, inglés]), pp. 402-405.

^{iv} R. Alves, "El pueblo de Dios y la liberación del hombre", *Fichas de ISAL* 3(1970), 9s., citado en Hugo Assmann, *Teología desde la praxis*, p. 54. Véase también Ambrosias F. Lenssen, *La salida de Egipto en la Biblia* (Estella [Navarra] España: Editorial Verbo Divino, 1971).

^v *yanah*. KB2, p. 385; BDB, p. 413; Hol., p. 136. Ex. 22:20; Lev. 19:33; 25:14, 17; Is. 49:26; Jer. 22:3; 25:38; 46:16; 50:16; Ez. 18:7, 12, 16; 22:7, 29; 45:8; 46:18; Sof. 3:1; Sal. 74:8; [123:4 cj.]. Total 18 veces (14 veces con pobres).

^{vi} Gerhard von Rad, *Deuteronomy: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), p. 147.

^{vii} *nagas*. KB2, p. 594; BDB, p. 620; Hol., p. 227. Ex. 3:7; 5:6, 10, 13, 14; Dt. 15:2, 3; 1 S. 13:6; 14:24; 2 R. 23:35; Is. 3:5, 12; 9:3; 14:2; 4; 53: 7; 58:3; 60:17; Zac. 9:8; 10:4; Dn. 11:20; Job 3:18; 39:7. Total 23 veces (19 veces con pobres).

^{viii} *lahats* (verbo). KB2, p. 479s.; BDB, p. 537s.; Hol. p. 176. Ex. 3:9; 22:20; 23:9; Nm. 22:25; Jue. 2:18; 4:3; 6:9; 10:12; 1 S. 10:18; 2 R. 6:32; 13:4; 22; Is. 19:29; Jer. 30:30; Am. 6: 14; Sal. 56:2; 106:42. Total 17 veces. (sustantivo). Ex. 3:9; Dt. 26:7; 2 R. 13:4; Sal. 42:10; 43:2; 44:25; Job 36:15. Total 7 veces. Total 24 veces (12 veces con pobres).

^{ix} Sobre el vínculo estrecho entre compasión y justicia en la teología bíblica, véase J. Verkuyl, "The calling of North Atlantic churches and Christians in relation to de issues of domination and dependence" en *To Break the Chains of Oppressions*, Julio de Santa Ana, ed. (Geneva: World Council of Churches, 1975) p. 93.

^x *ratsats* KB2, p. 908; BDB, p.954; Hol. P. 346; Gn. 25:22; Dt. 28:33; Jue. 9:53; 10:8; 1 S. 12:3, 4; 2 R. 18:21; 23:12; 2 Cr. 16:10; Is. 36:6; 42:3, 4; Os.5:11; Am.4:1; Ez 29:7; Job 20:19; Sal. 74:14; Ec. 12:6. Total 20 veces (10 veces con pobres)

^{xi} Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1972), III, 108-116. Claus Westermann, *Isaiah 40-66* Philadelphia: The Westminster Press, 1969), pp. 92-97.

^{xii} Young, *Isaiah*, p.114.

^{xiii} Para más detalles sobre Is. 58, véase Cap. III y IV. También John Howard Yoder *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972), pp. 64-77.

^{xiv} Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger* (Downers Grove, III: Intervarsity Press, 1977), p. 137.

^{xv} *Ibid.*, p. 137.

^{xvi} *daka'*. KB2 p. 209; BDB, p. 193s.; Hol., p. 70. Job 4:19; 5:4; 6:9; 19:2; 22:9; 34:25; Sal 72:4; 89:11; 94:5; 143:3; Pr. 22:22; Lm. 3:34; Is.3:15; 19:10; 53:5; 10; 57:15; Jer. 44:10. Total 18 veces.

daka': Sal 34:19; 90:3; Is. 57:15. Total 3 veces.

dakah: Sal. 10:10; 38:9; 44:20; 51:10, 19. Total 5 veces.

dakah: Dt. 23:2. Total 1 vez.

daki: Sal. 93:3. Total 1 vez.

dak: Sal. 9:10; 10:18; 74:21; [cj. Sal. 10:12; Pr. 26:28] Total 3 veces. Total 31 veces

(8 veces con pobres).

^{xvii} *'anah*. KB2, p. 719; BDB, p. 776; Hol., p. 277s. Qal: Is. 31:4; Zac. 10:2; Sal. 116:10;

Nifal: Is. 53:7; Job 22:23; Ex. 10:3; Is. 58:10; Sal. 119:107; [Jue. 16:19].

Piel: Gn.15:3; 16:6; 31:50; 34:2; Ex. 1:11, 12; 22:21, 22; Lv. 16:29; 31; 23:27, 32; Nm. 24:24; 29:7; 30:14;

Dt. 8:2, 3, 16; 21:14; 22:24, 29; 26:6; Jue. 16:5, 6, 19; 19:24; 20:5; 2 S. 7:10; 13:12, 14, 22,32; 1 R. 11:39;

2 R. 17:20; Is. 58:13, 5; 60:14; 64:11; Ez.22:10, 11 (2 veces); Sof. 3:19; Sal. 35:13; Lm. 3:33; 5:11.

Pual: Is. 53:4; Sal. 119:71; 132:1; Lv. 23:29.

Hifil: 1 R. 8:35; 2 Cr. 6:26; Sal. 55:20.

Hitpael: Gn. 16:9; 1 R. 2:26; Dn. 10:12; Esd. 8:21; Sal. 107:17. Total 85 veces (14 veces con pobres).

^{xviii} H.C. Leupold señala que el hacer de toda la estada en Egipto una opresión continua es "completamente contrario a los hechos" *Exposition of Genesis*. (Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1942), p. 484. La mayoría

de los comentarios ni reconocen el problema, mucho menos lo resuelven. Pero en hebreo la frase "400 años" está separada de las palabras anteriores por un acento que usualmente indica la división mayor del versículo: Por eso, las palabras "400 años" pueden ser una adición posterior que quiere describir todo el tiempo en Egipto y no solamente la época de la opresión. Esto podría explicar el lugar del acento casi al final del versículo.

^{xix} *KB2*, p. 720.

^{xx} *tok KB2*, p. 1208, *BDB*, p. 1067; *Hol.*, p. 390.

Sal. 10:7; 55:12; 72:14; [cj. 90:11]; *Pr.* 29:13; [cj. Jer. 9:5] Total 4 veces (3 veces con pobres).

^{xxi} Cp. William McKane, *Proverbs* Philadelphia: The Westminster Press, 1970), p. 257.

^{xxii} Derek Kidner, *Proverbios* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1975), p. 198.

^{xxiii} 'otser, 'etser. *KB2*, p. 729. *Jue.* 18:7; *Is.* 53:8; *Sal.* 107:39; *Pr.* 30:16. Total 4 veces (2 veces con pobres).

^{xxiv} *KB2*, p. 815, 818; *Hol.*, 310s.; *BDB*, p. 864s. *Sal.* 44:6, 8, 11; cp. 25; 119:139, 157; cp. V. 53 (tsar); *Am.* 5:12; *Sal.* 69:20 (tsarar); *Is.* 25:4 (tsarar). Total 8 veces con pobres.

^{xxv} Reconocemos que, al examinar los usos de estas palabras, debemos evitar el peligro de dejar crecer el "sentido" de una palabra como una bola de nieve que va acumulando nuevos sentidos de cada uso. Esto es confundir el *sentido* con las cosas a que se puede referir. James Barr da como ejemplo la palabra hebrea *maqom* ("lugar") que a veces se refiere a una tumba. Concluye que no debemos concluir de este hecho que la palabra significa tumba. *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 292.

^{xxvi} *dahaq* ocurre en *Jue.* 2:18 vinculada con *lahats* (verbo) donde Holladay la traduce "oprimir"; *KB2*, 207; *Hol.*, 70. *Jl.* 2:8; *Jue.* 2:18 (ptc.); cj. *Mi.* 7:11; *Sof.* 2:2.

awwatah ocurre solamente en *Lm.* 3:59 donde Köehler y Holladay la definen como "opresión"; *KB2*, 692; *Hol.*, 269.

shod se define en los léxicos como "violencia" y "destrucción", pero en *Salmo 12:6*, donde está vinculada con el pobre, es común traducirla "opresión" (BJ3; NBE); *KB2*, 949; *Hol.*, 361. Sobre la violencia, véase el Cap. III, p. 115.

homets, participio de *hamats*, significa "oprimir" (*Sal.* 71:4). El sustantivo *hamots* significa "opresor" (*Is.* 1:17) donde está vinculada con huérfanos y viudas (clases oprimidas); *KB2*, 310, 3 12; *Hol.*, 108s.

^{xxvii} Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965), II, 376.

^{xxviii} C.F.D. Moule pregunta por qué no se usa aun más (hay unas 7 citas directas), pero no presta suficiente atención a las alusiones y al uso de los conceptos. *El nacimiento del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1974), p. 139s. Cp. R.T. Prance, *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1971), pp. 110-132.

^{xxix} Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965) *passim*. Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man* (London: SCM Press Ltd., 1968), pp. 278-280.

^{xxx} Jürgen Moltmann, *El Dios Crucificado* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), p. 333ss.

^{xxxi} Véase también la plena identificación por la fe del justificado con su sustituto, *Gá.* 2:20: "Juntamente estoy crucificado con Jesucristo y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí . . ." Es decir, la sustitución se encuentra en un doble contexto de identificación: Cristo por su encarnación con los oprimidos y ellos por la fe con él. Por ser una realidad compleja (identificación-sustitución-identificación), cualquier analogía humana (un juez que toma el castigo del condenado) resulta muy limitada. Por lo tanto, los argumentos morales contra la sustitución penal se basan en analogías humanas inadecuadas y su fuerza se quita tomando en cuenta la realidad compleja y total.

^{xxxii} 1 Co.1:17-18,23;2:2;etc.

OPRIMIDOS Y POBRES EN EL NUEVO TESTAMENTO

Introducción

En el Nuevo Testamento, si nos limitamos a las traducciones, un enfoque puramente "verbal" del tema de la opresión parece dar resultados relativamente escasos: todos los textos explícitos ocurren en Santiago, Lucas y Hechos. Por lo tanto, ampliamos la metodología para nuestro análisis del Nuevo Testamento. Escogemos los libros de Santiago y Lucas-Hechos para un estudio más completo, y examinamos la *idea* de la opresión, es decir, la teología de la opresión, sin limitamos a los textos explícitos. Pero el estudio de Santiago nos lleva a ver que las traducciones ocultan en forma sistemática muchos textos del Nuevo Testamento que sí hablan de la opresión.

1. Santiago: continuidad profética

En la teología bíblica de la opresión podemos decir que la epístola de Santiago muestra la continuidad entre el Nuevo Testamento y el Antiguo.

Si el autor de esta epístola, con toda su furia profética contra la opresión, es de veras el hermano de Jesús (como siguen creyendo muchos expertos neotestamentarios), debemos pensar dos veces antes de catalogar a la opresión como "otra dispensación" materialista y política, que no alcanza las alturas espirituales de Jesús y Pablo. ^{xxxiii}

1.1 Santiago reconoce la lucha de clases como realidad ineludible (redescubierta, no creada, por el marxismo):

¿Acaso no son los ricos los que los explotan [oprimen, katadunasterio] a ustedes y los llevan arrastrando ante las autoridades? (2:6b VP).

1.2 Santiago subraya que la iglesia se identifica con la causa de los pobres, y de hecho está constituida en su mayor parte por ellos:

Dios *ha escogido* a los que son pobres en este mundo, para que sean ricos en fe y para que reciban como herencia el reino que él ha prometido a los que le aman (2:5 VP cp. 1 :9).

¿Por qué será que en tantos y tan voluminosos tomos escritos sobre la predestinación (especialmente en la tradición agustiana y calvinista), siempre se queda uno con la impresión de que Dios eligió a la burguesía y no a los pobres? Al estudiar los "decretos inescrutables", debemos por lo menos afirmar claramente lo que la Palabra de Dios hace patente, como nos exhorta a hacerlo el Deuteronomio (29:29).

1.3 Santiago se coloca firmemente con los profetas que vieron la opresión como la causa básica de la pobreza (2:1-7; 5:1-6). Nunca echa la culpa a los pobres mismos por inferioridad racial, holgazanería, alcoholismo, u otras

razones. La culpa la tienen los ricos y solamente ellos, porque explotan y oprimen:

Oigan esto, ricos!...
El pago que ustedes no les dieron a los hombres
que trabajaron en su cosecha, está reclamando
contra ustedes; y el Señor de los ejércitos ha
oído la reclamación de esos trabajadores ... (5:4 VP).

La iglesia, la hermandad de los pobres, se presenta como respuesta divina inicial al problema de la pobreza. Es un escándalo si la iglesia no se adelanta a la culminación del reino, cuidando las necesidades urgentes de sus miembros más indigentes.

Si a algún hermano o hermana le falta la ropa y
la comida necesaria para el día, y uno de ustedes
le dice: "Que te vaya bien; cobíjate y come",
pero no le da lo que necesita para el cuerpo;
¿de qué sirve eso? Así también la fe, si no tiene obras,
es muerta en sí misma (2:15-16 VP y RVR).

Además, no es sólo la autenticidad de la fe individual, sino la autenticidad de la iglesia misma lo que está en juego en esta praxis: le corresponde a la iglesia auténtica no sólo responder a peticiones sino tomar la iniciativa de ir en busca de personas necesitadas. Dios juzga a la iglesia no por su ortodoxia, sino por su ortopraxis:

La religión que es pura y sin mancha delante de
Dios el Padre es esta: visitar a los *huérfanos* y a las *viudas* en sus opresiones
[*thlipsis*], y no mancharse con las cosas malas del mundo (1:27).

Recordemos que en el Antiguo Testamento los huérfanos y las viudas (junto con los inmigrantes) llegan a servir como prototipo de las clases oprimidas. Por lo tanto, la autenticidad de la iglesia depende de su compromiso con los oprimidos. ^{xxxiii}

1.5 La respuesta final de Dios frente a la opresión y la pobreza resultante consiste en la venida del Señor:

Por eso [notemos el contexto anterior, 5:1-6]
hermanos, tengan ustedes paciencia hasta que el
Señor [*kurios* cp. 1:1] venga [*parousía*], el Juez,
está ya a la puerta (5:7, 9, VP).

Podemos comparar con Hechos 1:8 donde no se niega (en la teología de San Lucas) la liberación política como dimensión de la salvación cristiana, sino que se vincula sobre todo con la segunda venida.

1.6 Mientras tanto (y aquí Santiago trasciende la perspectiva del Antiguo Testamento y se adelanta a la teología de San Lucas) la liberación que caracteriza a la iglesia se ve sobre todo en los *milagros de curaciones* (cp. las plagas del Éxodo) y el perdón [liberación] de los pecados:

¿Está alguno enfermo entre ustedes? Llame
a los ancianos de la iglesia, y oren por él ungiéndole
con aceite en el *nombre* del Señor. Y la

oración de fe *salvará* [sódzo] al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán *perdonados* [aphiémi; cp. Lc. 4: 18], Stg. 5:14-15.

En estos textos podemos ver que la "salvación" en la teología bíblica sí incluye la salud física como previsión de la liberación política total. Por eso nos parece que Juan Stott se equivoca cuando niega que la curación física y la liberación política sean dimensiones de la salvación que nos trae Cristo. La teología bíblica nos enseña a pensar en forma más sintética y no tan analítica (como es costumbre en la filosofía griega y las teologías tradicionales dominadas por ella).^{xxxiii}

2. Un caso de "opresión lingüística" (*thlipsis* y *thlí'bo*)

Como ya señalamos en el estudio de Santiago (1 :27), los léxicos griegos dan como primer sentido del sustantivo *thlipsis* "opresión".^{xxxiii} Sin embargo, las traducciones comunes nunca dan evidencia de este sentido. Más bien se contentan con términos más ambiguos o moderados como "tribulación", "aflicción", "dificultad" "sufrimiento", etc.^{xxxiii} No queremos sugerir que estos últimos términos sean traducciones equivocadas, pero sí insistimos que en muchos casos *thlipsis* en el Nuevo Testamento tiene matices socioeconómicos patentes que se suprimen y quedan velados en las traducciones comunes, como es el caso también con el verbo *thlíbo*. Ya mencionamos que Santiago hace referencia a la *thlipsis* sufrida por viudas y huérfanos, clases comúnmente oprimidas en el Antiguo Testamento. No sólo el contexto inmediato sino también el contexto general del libro ponen de manifiesto la opresión comúnmente sufrida por la iglesia como hermandad de obreros pobres (2:6: 5:4).

Pero si es así en el caso de los cristianos en Santiago, ¿por qué pensar que otras condiciones predominaron en otras partes? En los Hechos leemos cómo el evangelio produjo un motín en Efeso, nacido del impacto económico (mengua en la venta de ídolos, 19:23-27). El Apocalipsis habla de un boicot como represalia contra los cristianos que no dan culto a "la bestia" (13: 16-17).

Así cuando Cristo se dirige a la iglesia en Esmirna dice "Conozco su *opresión* [*thlipsis*] y *pobreza*". El contexto del libro y el vínculo con la pobreza sostienen la traducción "opresión" en vez de "aflicción" (2:9; cp. v. 10). En un artículo importante sobre la teología del Apocalipsis Juan Stam ha señalado cuán feroz es la crítica del libro contra la opresión económica del Imperio (esp. en los caps. 18-19).^{xxxiii} Pero si es así en Ap. 2, 13, 18-19, ¿por qué pensar que la "gran tribulación [*thlipsis*] en 7:14 no incluye también la dimensión de opresión?"^{xxxiii}

En la carta a los Hebreos leemos:

Pero recuerden ustedes los días pasados,
en los cuales, después de haber sido iluminados,
soportaron con paciencia los sufrimientos de una gran lucha.
Algunos de ustedes fueron insultados y
oprimidos [*thlipsis*], y otros tuvieron parte en el
sufrimiento de los que fueron tratados así.
Ustedes tuvieron compasión de los presos, y hasta
Con gozo soportaron que les *despojaron* de sus
posesiones, sabiendo que en el cielo tienen una
herencia que es mejor y perdurable (10:32-34).

Varios factores sugieren que en este contexto debemos entender por *thlipsis* no sólo algunas "aflicciones" en sentido general, sino algo parecido a las opresiones de los discípulos

en Santiago. Parece más probable que la carta fue escrita (¿por Bernabé?) alrededor del 65 d.C. a destinatarios en Palestina (tal vez al grupo de sacerdotes originalmente convertido en Jerusalén, Hch. 6:7).^{xxxiii} El bautismo público de tales personas ("iluminación", 10:31) habría provocado medidas económicas opresoras sistemáticas. Los sacerdotes pudientes convertidos llegaron así a hacerse compañeros y partícipes ([*Koinonoi*], 10:33) con los creyentes corrientes y pobres. Perdieron sus herencias familiares y otras propiedades y bienes frente al "despojo" opresor (seguramente con pretextos "legales") pero lo aceptaron con gozo en vez de entrar en pleitos legales inútiles en tribunales sobornados y dominados por sus contrincantes (1 Co. 6:1-8).^{xxxiii} Al igual que Santiago (5:7-9), frente a tal opresión Hebreos apunta hacia la venida inminente del Mesías y el justo Juicio Final (10:37). Los sacerdotes convertidos se encuentran, pues, la misma tradición de los santos pobres y oprimidos del Antiguo Testamento, que vivían sin ropa u hogar, "*pobres, oprimidos [thlibo]*, maltratados". Como tantas veces en el Antiguo Testamento, se ve que la causa básica de la pobreza no es la inferioridad ("de los cuales el mundo no era digno", 11:38), sino la opresión. Parece probable, entonces, que He. 10:32-34 no habla de robos ocasionales, sino de una continuación de la "lucha de clases" tan característica del Antiguo Testamento y Santiago. La opresión sirvió, pues, como instrumento de la clase dominante en Palestina, la oligarquía rica e inconversa. Pablo también muestra que muchas veces debemos entender *thlipsis* y *thlibo* como "opresión". Ambas palabras ocurren con más frecuencia en 2 Corintios donde el contexto hace explícita la relación con la pobreza. Así, cuando Pablo describe la reacción de las iglesias en Macedonia, dice que

en grande prueba de *opresión [thlipsis]*, la abundancia de su gozo y de su *profunda pobreza* abundaron en riquezas de su generosidad (8:2, cp. 6:4, 10; 12:10).

Encontramos aquí los mismos elementos (opresión, pobreza, gozo) que en Hebreos y Santiago. La pobreza no se ve como resultado de algún pecado o inferioridad racial sino de la opresión. Y como en el caso de la viuda (clase oprimida) del evangelio, la generosidad se ve como característica de los pobres, no de los ricos (quienes llegaron a ser ricos por la codicia y la opresión). Cuando 2 Corintios hace referencia a "la necesidad" [*anánke*] bien puede referirse al mismo tipo de opresión que hemos visto en Santiago y Hebreos.

Además de 2 Corintios, *thlipsis* y *thlibo* las utiliza Pablo con más frecuencia en las cartas a los Tesalonicenses (1 Ts. 1:6, 3:3, 7; 2 Ts. 1:4, 6). Es algo que acompaña al rechazo de la idolatría (1 Ts. 1:6; cp. Hechos 19) y la persecución (2 Ts. 1:4). La pobreza de la iglesia en Tesalónica fue señalada por Lightfoot cuando escribió:

Fueron bautizados con el bautismo de sufrimiento, y este sufrimiento fue resultado de la pobreza y la persecución. No existen advertencias contra las tentaciones de riqueza, ni amonestación sobre los deberes de los ricos, en las cartas a los Tesalonicenses o Filipenses. Se dirige a los Tesalonicenses, especialmente, como los que tienen que trabajar para poder vivir.^{xxxiii}

Otra prueba del vínculo entre opresión, pobreza y persecución podemos verla en Romanos:

¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La *opresión [thlipsis]*?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la *desnudez*?, ¿los peligros?, ¿la espada?, como dice la Escritura:

Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero (8:35-36).

Como dice Schlier, la serie en Ro. 8:35 da "siete tipos de *thlipseis*",^{xxxiii} es decir, siete tipos de *opresión*. La persecución en este caso es un tipo de opresión, especialmente si las autoridades cooperaron con los zelotes religiosos en un uso injusto de su poder de espada. Pablo, al tratar de la opresión-persecución de la iglesia, cita un salmo (44:14) en el que el contexto original habla de la opresión de Israel (*daka*, v. 20; *'ani* y *lahats*, v. 25).^{xxxiii} Obviamente debemos traducir *thlipsis* por "opresión" y no como "tribulación". Es algo sufrido por una iglesia pobre y vinculado en el contexto con referencias al hambre y desnudez. Estos factores en el contexto inmediato indican la continuidad del pensamiento paulino con la situación del salmo en el Antiguo Testamento.

Si este es el caso en las epístolas de Pablo, en las que tenemos pistas explícitas, puede ser que en muchos otros textos también debamos entender *thlipsis* y *thlíbo* como referencia a la opresión y a un tipo de lucha de clases al estilo del Éxodo, y no sólo a la aflicción en sentido general.

¿Qué decir, entonces, de Jesús mismo? La parábola del sembrador contrasta a personas que sufren opresión [*thlipsis*] y persecución [*diogmós*] que se dan a causa de la palabra (Mr. 4:17 // Mt. 13:21), con personas de otra condición de vida cuyas tentaciones son más bien del "engaño de las *riquezas* y las *codicias*" (Mr. 4:16-17, 18-19). Así, pues como en el caso de Santiago, Hebreos y Pablo, tenemos un contraste implícito entre los pobres oprimidos y los ricos opresores. Y si es así, ¿no deberíamos entender también que las referencias a la Gran Tribulación (Mr. 13:19, 24 // Mt. 24:9, 21, 29) incluyen elementos de opresión económica como es el caso de la Gran Tribulación del Apocalipsis (13:6-7; 18-19)?

Concluimos, pues, que muchas veces es mejor respetar las preferencias de los léxicos y traducir *thlipsis* y *thlíbo* por "opresión" y "opresor". Esta conclusión se basa en la continuidad de perspectivas con el Antiguo Testamento, la misión de Jesús a los oprimidos (Lc. 4:18-19), la situación explícita de los cristianos en Santiago, y Hechos 10:38 y varios textos del Nuevo Testamento que vinculan la opresión con la pobreza y sus manifestaciones. Si traducimos así, es evidente que el tema de la opresión es mucho más común en el Nuevo Testamento que lo que nuestras versiones populares darían a entender. Podemos decir incluso que el Nuevo Testamento es más fuerte que el Antiguo Testamento en cierto sentido, porque "la tribulación [*thlipsis*] constante de Israel en el Antiguo Testamento ha llegado a ser la tribulación *necesaria* de la iglesia en el Nuevo Testamento."^{xxxiii} Y, como en el Antiguo Testamento, el vínculo con la pobreza indica que la opresión sigue siendo causa básica de la pobreza también en el Nuevo Testamento.^{xxxiii}

3. Lucas-Hechos: el nuevo enfoque "carismático"

Introducción

Al enfocar el tema debemos advertir que ni el ambiente político en el cual se movía Lucas, ni sus propósitos al escribir Lucas-Hechos favorecieron un tratamiento explícito y detallado de la opresión, que los gobernantes romanos hubieran fácilmente podido malentender. Piénsese, por ejemplo, en el título "mesías" en los evangelios y el concepto de la ira de Dios (tan repugnante a la mentalidad griega), que es mucho más común en el Antiguo Testamento. El escritor prudente escoge cuidadosamente las palabras a la luz de sus lectores y de sus propósitos principales.^{xxxiii}

3.1 La situación política

Para entender lo que pasa en la teología de opresión-pobreza-liberación en Lucas-Hechos tenemos que recordar en primer lugar la situación política de Jesús y la iglesia.

Los apologistas evangélicos glorifican a Lucas por su preciso uso de los títulos correctos de los gobernantes romanos.^{xxxiii} Bruce insiste (con razón, creemos) que es prueba de la capacidad de Lucas como historiador fidedigno. A veces se nos olvida que también es prueba de la sensibilidad y sutileza lucanas en asuntos políticos. Santiago, en la seguridad relativa de Jerusalén, pudo denunciar la opresión con cierta furia profética. Lucas, en la sumamente delicada situación del mundo pagano (tal vez con la vida de Pablo todavía en juego) estaba "caminando sobre huevos".

En los cantos proféticos al principio de su evangelio, Lucas hace patente que el pueblo de Dios en el Nuevo Testamento habla con la misma conciencia de ser un pueblo oprimido como lo habían hecho en el Antiguo Testamento (1:32-33, 51-55, 68-79). Siempre es un pueblo pobre, humilde, oprimido, que anhela la liberación política. La pregunta de los apóstoles al principio de Hechos (1:6-7) refleja la misma preocupación y conciencia. Pero Lucas se dirige a Teófilo, no pensando en *endurecerlo* con plagas vengativas, sino con la intención primordial de *confirmar* su corazón en la verdad del evangelio. No esconde ni por un momento, sin embargo, que el evangelio representa Buenas Nuevas para los pobres oprimidos.

Los comentaristas están de acuerdo en subrayar toda una serie de pruebas que muestran que Lucas quiso lograr para la iglesia la misma libertad en la proclamación del evangelio que disfrutaban los judíos en la práctica de su religión.^{xxxiii} Además, es importante subrayar que no fueron mayormente los romanos los culpables de la opresión del pueblo de Dios, sino la oligarquía religioso-política de los judíos mismos. Como señala Juan Luis Segundo:

De acuerdo con el pensamiento implícito de Gutiérrez, deberíamos decir que si, "para la conciencia histórica contemporánea lo político no es ni siquiera una región bien delimitada de la existencia humana . . . es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana", constituye un anacronismo preguntar cuál puede haber sido la posición de Jesús sobre este descubrimiento contemporáneo, y, en concreto, sobre su relación con el Imperio Romano o con los zelotes. Cabe más bien tener en cuenta que la opresión concreta, diaria, estructurada, a la que se enfrentó Jesús en su tiempo no aparecía como "política" -en el sentido moderno de la palabra- sino más bien como "religiosa". Quienes determinaban la estructura sociopolítica de Israel eran más que los empleados del Imperio, la autoridad religiosa de escribas, fariseos y saduceos. Que Jesús haya hecho trizas esa autoridad realmente política, lo prueba el hecho de que el interés por eliminar físicamente a Jesús, en cuanto amenaza para el statu quo, viniera, no de los representantes del Imperio Romano, que sólo dieron un aval desinteresado y formal, sino de las autoridades supuestamente "religiosas".^{xxxiii}

Posteriormente añade:

Hacemos un anacronismo cuando pensamos en que el plano político decisivo - precisamente en términos políticos- era el de la oposición Judea-Imperio Romano. Tal vez sea más exacto decir que, si bien existían entonces quienes lo pensaban así, por ejemplo los zelotes, la realidad política que realmente estructuraba a Israel y determinaba los roles y las relaciones dentro de la sociedad, no era ciertamente el Imperio Romano sino la teocracia judía, basada en las autoridades que manejaban la ley sagrada. Ya hemos visto cómo Jesús destruyó el fundamento de tal estructura opresora de poder al enseñar al pueblo a despreciar sus fundamentos teológicos. Ello constituyó hasta tal punto una amenaza política, que las

autoridades de Israel se valieron de la autoridad romana para terminar con un peligroso adversario político. Porque eso, y no otra cosa era Jesús.^{xxxiii}

Nos parecen ciertas y sumamente valiosas estas aclaraciones de Segundo. En círculos evangélicos la mentalidad anabautista, con su marcada y rígida separación de iglesia y estado, influye demasiado en la hermenéutica (aquí no entramos en la cuestión muy distinta del valor de esta distinción como estrategia y principio político para la iglesia hoy). Pensamos en el Imperio Romano como estado y en las autoridades judías como "iglesia". Nos olvidamos que en una teocracia como lo era el judaísmo del primer siglo, no existe tal distinción (para no mencionar la dimensión enfáticamente religiosa del Imperio Romano desenmascarado en el Apocalipsis).

Si tiene razón Segundo en su análisis de la situación política de Israel y la táctica política de Jesús, son grandes las implicaciones para el análisis de la opresión en el Nuevo Testamento. Nos deja con la interrogante de si los cristianos en América Latina deberíamos también concentrarnos más en el problema de las oligarquías locales que permiten tanta explotación extranjera, en vez de consumir casi todas nuestras energías en denuncias contra el imperialismo extranjero, que sigue sordo e indiferente a nuestros ataques. ¿Es que preferimos una vida larga, cómoda e inútil, al martirio?

3.2 *Lucas 4: 18-19 y la teología de la opresión*

La exégesis de Lucas 4:18-19 pone de manifiesto dos factores adicionales que nos ayudan a entender la teología de la opresión en el Nuevo Testamento. En este texto Jesús califica su evangelio como un anuncio de Buenas Nuevas a los pobres-oprimidos.^{xxxiii} Como lo señala Herman Ridderbos:

Estos "pobres" o "pobres en espíritu" (mansos) . . .

representan los oprimidos socialmente, los que sufren del poder de la justicia y son perseguidos por la gente que piensa solamente en su propia ventaja e influencia. Ellos son, sin embargo, al mismo tiempo los que siguen fieles a Dios y esperan su salvación solamente de su reino.

Ridderbos interpreta los "pobres" de Lucas 4:18 a la luz de la cuarta bienaventuranza en Mateo, pronunciada sobre los que tienen "hambre y sed de justicia". Compara este texto con la parábola del juez injusto (Lc. 18:1-8). Concluye que "la justicia aquí mencionada es nada menos que la *liberación (de la opresión)* que el pueblo de Dios (sus elegidos) puede reclamar como la salvación que su rey les prometió".^{xxxiii} "Pobres" sigue siendo una palabra importante en la teología del Nuevo Testamento. (*ptochós*, por ejemplo, ocurre 34 veces en el Nuevo Testamento; 10 veces en Lucas).^{xxxiii} El vocabulario para "opresión" es menos explícito, pero en Lucas 4:18 se ve clara la continuidad con la perspectiva del Antiguo Testamento: los pobres son los oprimidos; por eso son pobres.

Otro factor importante es que en el contexto de Lc. 4:18 Jesús señala su ministerio como el tiempo de *cumplimiento* (4:21) y anuncio de *Buenas Nuevas* a los pobres. Hemos visto que la época del Antiguo Testamento representa el tiempo de análisis agudo y de desenmascaramiento de las causas de la pobreza, la principal de las cuales es la opresión. Ahora, con la proclamación de Jesús este tiempo de hurgar en las causas se acabó: es tiempo de anunciar la llegada de la solución -el reino de Dios. Veremos en Hechos cómo Lucas presenta esta solución.

3.3 *Hechos 10:38 y la teología de la opresión.*

Segundo señala un factor básico que tenemos que tomar en cuenta cuando escribe:

Parecería que Jesús centra su mensaje en una liberación de las relaciones interpersonales, olvidando casi por completo

-y tal vez excluyendo- la liberación con respecto a la opresión políticas. Igual cosa sucede con Pablo y prácticamente con todos los escritores neotestamentarios.^{xxxiii}

En parte Segundo encuentra su explicación de la situación en su definición amplia de política y en su análisis de la situación política de Jesús y la iglesia. Hechos 10:38 sin embargo, nos sugiere perspectivas adicionales. Pone de relieve la transformación radical que experimenta el tema de la opresión en el Nuevo Testamento. En este texto Pedro, en su sermón en la casa de Cornelio, *resume todo el ministerio de Jesús así*:

Saben cómo Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y cómo este anduvo haciendo bien y sanando a todos los *oprimidos* (*kafadunasteúo*) por el diablo, porque Dios estaba con él (10:38).

De inmediato salta a la vista un nuevo elemento que no habíamos encontrado en la teología de la opresión en el Antiguo Testamento: lo que Jesús hace para los oprimidos no es una liberación sociopolítica al estilo de Moisés, sino curaciones. Es decir, según la interpretación de Pedro, debemos entender todas las curaciones que hicieron Jesús y sus apóstoles a lo largo del evangelio y los Hechos como *liberaciones* de personas *oprimidas*. Estas curaciones en el Nuevo Testamento toman el lugar de las plagas del Éxodo y, como las plagas, llevan al pueblo de Dios a una serie de enfrentamientos con las autoridades eclesiástico-políticas. Dan testimonio del *evangelio*, en vez de anunciar solamente juicios vengativos. Sin embargo, la liberación de enfermedades en la teología bíblica no se debe malinterpretar como algo puramente individual y de menos trascendencia que el Éxodo. Más bien representa un ataque contra la muerte misma, el gran y "postrer enemigo" y tirano (1 Co. 15:26). Es, pues, un paso "más allá" del Éxodo en la liberación humana, no un paso atrás.

Además Pedro señala como agente en la raíz de toda opresión al mismo *diablo*, quien toma el lugar del Faraón del Éxodo. Otra vez tenemos una perspectiva revolucionaria. Esta explica en parte por qué Pablo insistió en que el conflicto del pueblo de Dios no es contra carne y sangre, sino contra las potestades y poderes que están detrás de cualquier gobierno humano.^{xxxiii} La nueva perspectiva no *sustituye* una perspectiva política con otra "espiritual", sino que *añade* la dimensión diabólica (que no quedó explícita en el Éxodo).

Tal vez el texto lucano donde más se destaca su interpretación de las curaciones como liberación de opresiones diabólicas es 13:10-17, donde Jesús sana a una viejita encorvada. Lucas introduce el relato con la observación de que "un *espíritu* la tenía enferma" (v. 11), y cuando Jesús la hubo liberado se refiere a ella como "hija de Abraham, a la que ató *Satanás* hace ya dieciocho años".

También en la parábola del juez injusto y la viuda (clase oprimida) importuna, Lucas pone de relieve que la realidad de opresión-pobreza-liberación se toma muy en cuenta en su teología, aunque tiene mucho cuidado de no usar un vocabulario demasiado provocativo (18:1-8). La viuda (clase oprimida) pide justicia contra su adversario (*antidikou*=opresor). Esta parábola hace imposible pensar en una proclamación de las Buenas Nuevas del reino que no incluya la dimensión de la liberación política:

Oíd lo que dice el juez injusto; y Dios ¿no hará justicia a sus elegidos [pobres oprimidos], que están clamando a él día y noche, y les va a hacer esperar?

Se acerca aquí a los tonos proféticos de Santiago (5:1-6), pero por medio indirecto de una parábola.

3.4 Hechos 1-12: Liberaciones y justicia

Cuando estudiamos la estructura de Hecho 1-12 a la luz de la teología de opresión-pobreza-liberación (Lc. 4:18 y Hechos 10:30), nos llaman la atención ciertas características. Podemos observar la repetición, seis veces, de los mismos elementos: (1) liberaciones [milagros, mayormente curaciones]; (2) proclamación de Buenas Nuevas a los pobres; (3) conflictos con las autoridades religioso-políticas y testimonio ante ellas; (4) justicia para los pobres/oprimidos en la nueva comunidad; (5) la multiplicación de la iglesia (mayormente pobre). Ofrecemos el siguiente análisis (que *no pretende ser* precisamente un bosquejo del libro) para destacar los elementos clave:

I. Primer ciclo: 2:1-47

1. El milagro y las Buenas Nuevas de Pentecostés; el Espíritu dado a los pobres, 2:1-41, esp. 18
2. Liberaciones (maravillas y señales), 43.
3. Justicia para los pobres en la nueva comunidad, 42, 44-45.
4. Favor universal. 47a
5. Multiplicación de la Iglesia, 47b.

II. Segundo ciclo: 3:1-4:37;

1. Liberación de un cojo, 3:1-10.
2. Proclamación de las Buenas Nuevas, 3:11-26.
3. Conflicto y testimonio ante las autoridades, 4:1-31.
4. Justicia para los pobres en la nueva comunidad, 4:32-37.
5. Multiplicación de la iglesia, 4:31, 33.

III. Tercer ciclo, 5:1-6.7

1. Plagas y señales (que la época mesiánica ha llegado), 5:1-16.
 - a. Muerte de Ananías y Safira, 5:1-11.
 - b. Liberaciones, 5:12-16.
2. Testimonio ante las autoridades, 5:17-42.
3. Los diáconos garantizan justicia para los pobres, 6:1-6.
4. Multiplicación de la iglesia, 6:7 (cp. 5:14).

IV. Cuarto ciclo, 6:8-9:42.

1. Liberaciones hechas por Esteban, 6:8.
2. Conflicto y testimonio ante las autoridades, 6:9-8:3.
3. Liberaciones hechas por Felipe, 8:4-8.
4. Testimonio ante un gobernante, 8:26~0; un opresor convertido, 9: 1-31.
5. Liberaciones hechas por Pedro, 9:32-35.
6. Ministerio de Dorcas a las viudas [clase oprimida restaurada por resurrección, 9:36- 41
7. Multiplicación de la iglesia, 9:42 (cp. 8:31).

V. Quinto ciclo, 10:1-12:25.

1. Justicia para los pobres en el mundo gentil, 10:2, 4, 35.
2. Milagro de la conversión de Cornelio, 10:1-48; 11:1-18.
3. Las Buenas Nuevas en Antioquía, 11:19-26.
4. Justicia para los pobres se extiende de Antioquía a Jerusalén, 11:27-30.

VI. Sexto ciclo, 12:1-26.

1. La opresión de la iglesia en Jerusalén, 12:1-5.
2. La liberación de Pedro de la cárcel, 12:6-19.
3. La plaga (muerte) del opresor Herodes, 12:20-23.
4. La multiplicación de la iglesia, 12:24.
5. El cumplimiento del ministerio a los pobres, 12:25.

Podemos ver, pues, en Hechos 1-12 cómo Lucas destaca la liberación de los pobres [=oprimidos, Lc. 4:18] y la justicia para ellos en el seno de la iglesia palestina. Esta praxis liberadora se presenta como punto de partida para una proclamación eficaz de las Buenas Nuevas a los pobres y la multiplicación de la iglesia. Los milagros de sanidad (mayormente) que acompañan a la predicación del evangelio llevan a la iglesia a un enfrentamiento continuo con las autoridades político-religiosas y a un testimonio ante ellas. Estas liberaciones las debemos entender como señales de la llegada de la época mesiánica en la cual hay justicia para los pobres. ^{xxxiii}

3.5 Hechos 13-28: Misión y opresión-persecución.

En Hechos 13-28 Lucas deja de centrar el interés tanto en los milagros de sanidad, como en la justicia para los pobres en la iglesia y en la multiplicación de la misma. En vez de centrar nuestra atención en la multiplicación de la iglesia en Palestina, Lucas ahora quiere que se fije en la *expansión* de la iglesia -su *penetración* en todo el Imperio Romano. Los milagros relatados ahora como *señales* de la llegada de la época mesiánica no son tanto curaciones, sino la conversión de los gentiles. El "*anteproyecto*" del reino venidero (la iglesia en Palestina) ahora se proyecta y se multiplica en todo el mundo gentil (como Israel tuvo que crecer antes del Éxodo, Ex.1:1-7).

En el Antiguo Testamento Dios buscó sobre todo la separación de su pueblo en un país. Por ello Moisés promovió el Éxodo, en primer lugar, para poder tener "un culto en el desierto" (Ex. 5:1, etc.). En contraste, según nos lo hace recordar Lucas en la conclusión de su obra, la meta de la iglesia en el Nuevo Testamento es la *libre* proclamación del evangelio en todo el mundo (Hechos 28:30-31). El muro de Nehemías simboliza bien la separación que Dios quiso en el Antiguo Testamento. Pero los "caminos en el desierto" de Isaías (40:3) llegan a señalar en la época del Nuevo Testamento la *penetración* del mundo con el evangelio querida por Dios (Mr. 1:3; Mt. 3:3; Lc. 3:4).

En Hechos 13-28 Pablo, el "opresor convertido" es el personaje central, pero lo que él había causado y ahora sufre se llama "persecución" más que opresión. ^{xxxiii} En general podemos decir que la opresión nace más de la codicia y la persecución que del celo religioso (Jn. 15:18-25). Por ello la persecución llegó a ser más común cuando el pueblo de Dios se lanzó a predicar en el mundo pagano. El énfasis en la "persecución" refleja la nueva situación más dinámica y móvil de la iglesia. Sin embargo, la iglesia del Nuevo Testamento es siempre una iglesia de pobres (1 Co. 1:26-29) y, por lo tanto, oprimidos (Santiago). La persecución, motivada por el celo religioso, se *agrega* a la opresión, motivada por la codicia. No debemos suponer que la persecución toma el lugar de la opresión. Al lanzarse al mundo pagano con las Buenas Nuevas, los pobres de Dios llegan a ser no sólo oprimidos, sino *también perseguidos* por hombres religiosos.

El cuidado de los pobres en Hechos 13-28 se ve mayormente en la protección divina de Pablo, el pobre *par excellence* (Hechos 20:32-35; 26:17 cp. 2 Co. 6:3-10; 1 Co. 4:8-13). Además, y es muy importante, tenemos las ofrendas de las iglesias gentiles para los pobres en Jerusalén (24:17; cp. 11:27-30; 12:25). Pablo y Lucas seguramente entendieron estas ofrendas como señales de la llegada de la época mesiánica (Is. 60:5-7, 13; 61 :6-7; 66:12). ^{xxxiii}

La transición del énfasis en curaciones y justicia para los pobres en Hechos 1-12 al énfasis en el milagro de la conversión de los gentiles en Hechos 13-28 nos ayuda a entender que ahora la opresión no se ve sobre todo como enfermedad sino como oscuridad diabólica que promueve la persecución-opresión. Para entender algo de este desarrollo en la teología de

opresión-pobreza-liberación en Hechos 13-28 es importante comparar cuidadosamente la comisión de Pablo en Hechos 26:18 con la de Jesús en Lc. 4:18-19.

Lucas 4:18-19

El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido,
Me ha enviado a anunciar a los
pobres la Buena Nueva,
a proclamar la *liberación* a los
cautivos
y la *vista a los ciegos*,
para dar la *libertad* a
los *oprimidos*,
y proclamar *un año de gracia*
del Señor,

Hechos 26:17-18

Yo te *libraré* de tu pueblo y de los gentiles,
a los cuales yo te *envío*,
para que les *abras los ojos*;
para que se conviertan de las tinieblas a la luz,
y *del poder de Satanás* a Dios;
y para que reciban el *perdón* de los pecados
y una parte en la *herencia* entre los
santificados mediante la fe en mí.

En el contexto podemos ver a Pablo que cuenta al rey Agripa, su opresor, cómo él mismo dejó de ser opresor-perseguidor de la iglesia para identificarse con los oprimidos-perseguidos. Primero, el apóstol cita la promesa de Jesús de *librarlo* de la opresión-persecución. La curación física de los ciegos en la misión de Jesús llega a ser una *iluminación espiritual universal* en la comisión de Pablo. La *conversión* consecuencia de la iluminación espiritual pasa a ser en la comisión de Pablo, una liberación del opresor Satanás, pero la palabra "perdón" (griego: *'aphesin*) en Pablo es la misma que se traduce como "liberación" v "libertad" en Lc. 4:18. La referencia al año de Jubileo en Lc. 4:19 tiene su paralelo en la referencia (griego: *kleron*) en Hechos 26:18 ^{xxxiii}(28).?

A1 comparar estas dos comisiones, pues, podemos notar elementos comunes, pero con un desarrollo ulterior. No debemos entender el cambio como una espiritualización en el sentido griego (hacer no-material) o en el sentido de despolitizar el evangelio. Las señales mesiánicas de curaciones en Lc. 4:18-19 (cp. Is. 35:5-6) se convierten casi siempre en Pablo en el *milagro* de la conversión de los gentiles (Is. 42:6-7; 49:6-7), pero son también *pruebas de que el reino de Dios ha llegado*. En la comisión de Pablo todas las fuerzas opresoras, de enfermedad física, injusticia económica, tiranía política quedan desenmascaradas como expresiones de "la autoridad de Satanás". ^{xxxiii} Otra vez es evidente que el "perdón" de los pecados es solamente *una* dimensión de la salvación que Pablo predicó. ^{xxxiii}

3.6 Resumen y síntesis: Lucas-Hechos.

Hemos visto que Lucas, como Santiago, evidencia una continuidad básica con la perspectiva del Antiguo Testamento sobre la opresión: el pueblo de Dios habla con una profunda conciencia de ser un pueblo políticamente oprimido (los cantos proféticos en Lucas 1-2; Hechos 1:8), y en Lucas 4:18-19 "los pobres" sigue siendo sinónimo de "los oprimidos".

Sin embargo, lo que se nota sobre todo en Lucas-Hechos es el desarrollo y extensión del tema de la opresión:

(1) El opresor principal (detrás de todos los faraones y oligarquías locales) se revela como el diablo mismo (Hechos 10:38). Por lo tanto, las armas correspondientes tienen que incluir la oración y la palabra (Hechos 4:23-31).

(2) En el nivel humano a Lucas no le interesa tanto analizar las causas de la pobreza (como se hizo tanto en el Antiguo Testamento) sino ejemplificar (ortopraxis) y proclamar la *solución* en el reino de Dios (con la iglesia como “anteproyecto”).

(3) En Lucas las opresiones se manifiestan sobre todo como *enfermedades* (Hechos 10:38).

(4) Jesús da prioridad a *curar* a los oprimidos, y no a una liberación inmediata de Roma. Sin embargo, los milagros (mayormente curaciones) sí tienen un significado político y producen una confrontación con las autoridades religioso-políticas.

(5) La liberación política se manifiesta en la destrucción de la autoridad opresora de la jerarquía religiosa judía (escribas, fariseos, saduceos) y en el logro de la libertad religiosa para la libre proclamación del evangelio en todo el Imperio Romano (Hechos 28:30-31, etc.).

(6) Los pobres (oprimidos) disfrutaban de los beneficios del año de Jubileo (Lc. 4:19; Lv. 25) en el seno de la iglesia, donde los propósitos de Dios para su *reino* venidero empiezan a manifestarse (Hechos 1-12).

(7) En su penetración del mundo con las Buenas Nuevas del reino la iglesia sigue sufriendo la opresión, ahora no solamente como clase económica estática, sino también como misioneros viajantes y perseguidos (especialmente Pablo, Hechos 13-28).

Así pues, en Lucas-Hechos la enfermedad, la tiranía jerárquica religiosa, y la persecución llegan a ser las formas principales de opresión. Frente a todas Jesucristo se presenta como libertador, curando a los enfermos, desenmascarando falsas pretensiones de las autoridades y protegiendo y librando a sus enviados, a veces milagrosamente. Es una liberación *verdaderamente* íntegra (pero no despolitizada).

Conclusión

En la década de los años 70 dos movimientos tuvieron gran impacto en la iglesia de América Latina: por un lado, el movimiento carismático-pentecostal, con énfasis en milagros de sanidad y campañas masivas donde se predica un "evangelio" supuestamente despolitizado; por otro, las teologías de liberación con su orientación izquierdista y política, con un reto débil a las autoridades, y casi sin contacto con las campañas pentecostales de sanidad. Tal vez la lección principal que podemos aprender del estudio de la opresión en Lucas-Hechos es que en la iglesia del Nuevo Testamento no existía tal dicotomía entre estas dos dimensiones: la proclamación del reino va acompañada de curaciones milagrosas y exorcismos, pero la praxis y la proclamación de la iglesia eran tales que inevitablemente las curaciones y los sermones los llevaron a una confrontación con las autoridades políticas y a dar un testimonio ante ellas. El resultado fue la conversión o benevolencia por parte de las autoridades (con grados de liberación política según el poder del gobernante) o la persecución (a veces ambas). El hecho de que el emisario de Jesús (cp. su precursor Juan Bautista) se vea, al final, custodiado por un soldado romano (Hch. 28:16) prueba la relatividad de cualquier liberación política que resulta de la predicación del evangelio. Pero que Lucas termine su relato con la palabra "libremente" [*akolútos*], deja abierta la puerta y nos da base para la esperanza (28:30-31).

No podemos pretender que la discusión anterior agote las posibilidades del tema. Una investigación más detallada de la teología paulina, por ejemplo, nos daría indudable-

mente más perspectivas enriquecedoras. Además, en gran parte lo problemático del tema resulta de una pregunta que queda sin resolver. Como señala Juan Luis Segundo:

Cuál es, entonces la relación que existe . . . entre la revelación de Jesús en el Nuevo Testamento y la revelación de Dios en el Antiguo Testamento? Aunque parezca mentira, esta pregunta tan simple y esencial está lejos de haber recibido una respuesta clara a lo largo de los veinte siglos de vida del cristianismo. *Y ello ha condicionado a la teología entera.*^{xxxiii}

Estamos muy de acuerdo. Sin embargo, creemos que la clara continuidad entre el Antiguo Testamento y la enseñanza de Santiago sobre la opresión nos deja con una conclusión cierta, sostenida por ambos testamentos: *Según la teología bíblica la causa principal de la pobreza es la opresión.* El Nuevo Testamento, al introducir preguntas y perspectivas complementarias (el diablo, los poderes, las sanidades como liberaciones, la persecución como nueva forma de la opresión, etc.) de ninguna manera quiere negar esta conclusión tan fundamental en la enseñanza del Antiguo Testamento. Y si la conclusión es cierta, las implicaciones para la iglesia, en su proclamación de las Buenas Nuevas a los pobres y en todo su ministerio, son enormes. Especialmente en países dominados por una mentalidad capitalista, nos queda por delante una tremenda tarea de desenmascaramiento, sin la cual no podemos pretender haber cumplido con la responsabilidad profética de señalar las formas del pecado en el mundo moderno (Ef. 5: 11).^{xxxiii} Sin embargo, tenemos que subrayar también que la gloria y el privilegio de la iglesia en el Nuevo Testamento es la de vivir y proclamar las Buenas Nuevas del reino de Dios, solución divina al problema de la pobreza prefigurada en el año de Jubileo (Lv. 25; Le. 4:19) y puesta en práctica en la iglesia (Hch. 2:4; etc.) como primicia del reino venidero.

En la ley y los profetas descubrimos un desenmascaramiento feroz de los mecanismos opresivos que producen la pobreza.^{xxxiii} En el evangelio Jesús hace patente que él vino a "cumplir" -no a pasar por alto- el mensaje de la ley y los profetas. Por ello el evangelio que proclamamos tiene que dar *respuesta* al problema de la opresión y la pobreza -y no pretender que la pobreza no existe o surge mayormente de otras causas. Esta respuesta se da sobre todo en la praxis (véase el título de los Hechos [griego: *praxis*]). Como muestra Pablo en Gálatas, no es solamente la plenitud sino la *integridad* del evangelio mismo lo que está en juego. La justificación por la fe tiene que expresarse en compromiso con los pobres (2:9-10; 5:6). Si no es así estamos viviendo y predicando "otro evangelio" (1:6-9).

Apéndice: Presuposiciones y metodología

Nuestra investigación parte de una presuposición bien expresada por Juan Luis Segundo:

El cristianismo es una religión bíblica, esto es, la religión de un libro . . . Esto significa también que la teología no puede desviarse por su cuenta de ese camino, sino volver repetida e indefinidamente a interpretar el mismo libro. La teología no es -por lo menos en primer lugar- una interpretación del hombre o de la sociedad.^{xxxiii}

Respetamos las investigaciones de especialistas en las ciencias sociales que optan por otro punto de partida. Rafael Avila sugiere la posibilidad de una dialéctica entre los dos acercamientos cuando escribe:

Nos interesa hacer un intento de lectura de la Biblia *desde América Latina*, o quizá también de lectura de nuestra situación

Creemos que la dialéctica entre estos dos acercamientos puede ser muy fructífera si los sociólogos y los biblistas se respetan mutuamente como miembros de un cuerpo, en el cual la tarea de interpretar las Escrituras es privilegio y responsabilidad de todos (el "sacerdocio de todo creyente") y no un monopolio clerical. En nuestro caso la idea de un estudio de la opresión en la teología bíblica se nos ocurrió al leer ciertas teologías de liberación (agradecemos particularmente a Hugo Assmann el haber hecho tan patente la importancia del tema). ^{xxxiii} No creemos que la sociología deba imponer una agenda (mucho menos dictar las conclusiones) a la teología bíblica. Pero sí creemos legítimo que la teología bíblica tome muy en cuenta ciertas preguntas y preocupaciones de las ciencias sociales, especialmente cuando estas llegan a ser incorporadas hondamente en la reflexión teológica de la iglesia. Hacer caso omiso de ellas puede resultar en la pérdida del mensaje profético ("lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias") y la negación de la naturaleza de la iglesia como cuerpo de Cristo (con miembros muy diversos).

Trabajamos, entonces, siempre con la Biblia como norma, veraz (o "inerrante" si se quiere) en todo lo que enseña, pero también con la convicción de que vivimos en una época de una nueva reforma cuando Dios por su gracia está haciendo que brote luz nueva de su Palabra. Más que señalar los riesgos y los extremos de la nueva situación, preferimos exponer positivamente las dimensiones del mensaje bíblico hasta ahora algo oscurecido (algunos dirían "suprimido") - y sobre todo buscar caminar bajo aquella luz.

Sin duda algunos criticarán nuestra metodología como una especie de "positivismo bíblico" en la tradición (y con las presuposiciones) de B.B. Warfield. ^{xxxiii} Está bien. El Espíritu sopla donde quiere y es capaz de comunicar la verdad por medio de (o a pesar de) cualquier metodología que sea un esfuerzo sincero de acercarnos a Dios por su Palabra. No pretendemos que la nuestra sea la única metodología válida. ^{xxxiii}

Para la primera parte de esta investigación la metodología resultó bastante sencilla: buscamos la palabra "opresión" en una concordancia analítica (Young's) y notamos las palabras hebreas y griegas así traducidas. Fuimos entonces a los léxicos hebreos y griegos y a las concordancias basadas en los idiomas originales. Hicimos un estudio de todos los casos de las palabras en el campo semántico para la opresión. Por medio del estudio de los léxicos y los textos donde ocurren las palabras del vocabulario básico descubrimos algunas palabras y textos adicionales. Dada la rica variedad de palabras hebreas en este campo semántico, tratamos de identificar el matiz especial de cada palabra y organizamos las observaciones exegéticas, teológicas, y las aplicaciones alrededor de estas palabras.

En el caso del Nuevo Testamento este enfoque basado en las palabras, a primera vista no dio resultados tan satisfactorios: hay muy pocos textos, y todos ellos en Santiago y Lucas-Hechos. Más bien nos creó el problema de una aparente falta de continuidad entre los dos testamentos. Escogimos, por lo tanto, a Santiago y Lucas-Hechos como enfoques de una investigación más centrada en ideas para tratar de entender qué pasa con el tema de la opresión en el Nuevo Testamento. La consulta con peritos en el campo (sobre todo Plutarco Bonilla y Ricardo Foulkes), además de ciertas lecturas recomendadas por Orlando Costas (especialmente Juan Luis Segundo) nos proporcionaron ciertas pistas. Sobre todo, la lectura repetida de Lucas y Hechos en griego sugirieron nuevas perspectivas, ya que el estudio de las palabras había producido cierta "concientización" sobre el tema y sus dimensiones. Al estudiar la persecución, topamos por fin con el hecho de que las traducciones habían suprimido el tema de la opresión, usando siempre términos débiles como "aflicción" y "tribulación" para traducir *thlipsis* y *thlîbo*.

Todo el proceso ilustra bien el tercer paso en el "círculo hermenéutico" analizado por Juan Luis Segundo: "Una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a

la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes".^{xxxiii}

Esperamos que otros más capacitados en el griego y en el Nuevo Testamento puedan complementar nuestro pobre esfuerzo con resultados más satisfactorios. Además la aplicación al Antiguo Testamento de una metodología más centrada en ideas puede abrirnos muchas perspectivas nuevas.

En conclusión, solamente queremos subrayar nuestra convicción en cuanto al papel de las presuposiciones, sean de tipo teológico o ideológico. Éstas, nos parece obvio, influyen inevitablemente (tal vez sobre todo en la escogencia de áreas de investigación). Pero jamás deben *determinar* las conclusiones. La historia de la teología abunda en ilustraciones de hombres que empezaron con presuposiciones de un tipo y las cambiaron por otras (ejemplos muy conocidos son las investigaciones de Frank Morris sobre la Resurrección y de William Ramsey sobre la historicidad de Lucas-Hechos). Si somos conscientes de nuestras presuposiciones, estas quedan al descubierto donde el rayo de nuevos datos puede destruirlas (o por lo menos modificarlas radicalmente).

NOTAS

^{xxxiii} Luis Fernando Rivera, "Sobre el socialismo de Santiago" (Stg. 2:1-13) en *Panorama de la Teología Latinoamericana* I, Equipo Seladoc (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), pp. 140-147 [Revista Bíblica 34 (1972), pp. 3-9]. Julio de Santa Ana, *El desafío de los Pobres a la Iglesia* (San José: EDUCA, 1977), pp. 63-67.

^{xxxiii} Además, los léxicos dan como *primer* sentido de la palabra *thlipsis* "opresión" y no "aflicción". Para más detalles, véase la próxima sección.

^{xxxiii} Pace Stott, la "salvación" aquí *consiste* en la sanidad física y *se distingue* del perdón de los pecados. Stott hace bien, sin embargo, en ver el vínculo existente entre la hermenéutica pentecostal (de sanidad) y liberacionista (de política). Y sin duda tiene razón al insistir en que distingamos entre los beneficios siempre asegurados al creyente en esta vida (la justificación, la santificación, etc.) y los beneficios asegurados en principio en la cruz y la resurrección, pero a veces no disfrutados plenamente por el creyente ahora. Cp. John R.W. Stott, *La misión cristiana hoy* (Buenos Aires: Certeza, 1977), pp. 109-134. En la teología bíblica, términos como "salvación" y "reino de Dios" representan realidades sumamente complejas y multifacéticas. Descuartizarlas fríamente no preserva nada de la ortodoxia y mata la ortopraxis. Desde el bebé preservado por la sabiduría salomónica (1 R. 3:16-28) hasta el matrimonio en la enseñanza de Jesús (Mt. 19:6), la Biblia nos exhorta a no hacer dicotomías donde Dios ha creado unidades vitales. George E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (New York: Harper & Row, 1964); Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962).

^{xxxiii} William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 362s. "Persecution, Tribulation, Affliction", en *Dictionary of New Testament Theology*. Tomo II, editor Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1976), p. 807. Cp. Schlier, *Thlipo*, *Thlipsis* en *Theological Dictionary of the New Testament*, Tomo III, editor Gerhard Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 139.

^{xxxiii} Hemos revisado las siguientes traducciones: RVR, VP, BJ3 y NBE. Ninguna tradujo *thlipsis* por "opresión". El verbo *thlibo* se traduce por "oprimidos" solamente en BJ3 de He. 11:37, tal vez motivado por el vínculo directo con la pobreza en el contexto y por referirse a los santos del Antiguo Testamento.

^{xxxiii} Juan B. Stam, "El Apocalipsis y el imperialismo" en *Capitalismo: Violencia y Anti-vida*, Elsa Tamez y Saúl Trinidad, editores (San José: DEI-EDUCA, 1978) Tomo I, 359-394

^{xxxiii} "El vínculo entre la tribulación y la pobreza sugiere una conexión íntima entre las dos. En un ambiente hostil sería difícil para los cristianos tener trabajo fijo, y así muchos quedarían económicamente empobrecidos.

Además hubieran podido ser víctimas de violencia y despojo (cp. He. 10:34)”; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 92.

^{xxxiii} Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 10-32.

^{xxxiii} Hughes, *Hebrews*, pp. 426-431.

^{xxxiii} J.B. Lightfoot, *Biblical Essays* (London: Macmillan, 1893), p. 347s.

^{xxxiii} Kittel, *TDNT*, III, 147.

^{xxxiii} Kittel, *TDNT*, III, 140 y Brown, *DNTT*, II, 80, dan muchos otros datos sobre raíces hebreas para opresión traducidas por *thlipsis* y *thlibo*.

^{xxxiii} Kittel, *TDNT*, III, 143, citando Jn. 16:33; Hch. 14:22; 1 Ts. 3:2-3; cp. 2 Ti. 3:12.

^{xxxiii} Kittel, *TDNT*, III, 146s. y Brown, *DNTT*, II, 807 señalan otros términos griegos pertinentes: *anángke*, *stenochoría*, *stenochoréo*, *lúpe*, *diogmós*, *dióko*, etc.

^{xxxiii} La palabra *thlipsis* ("opresión, aflicción") ocurre seis veces en Hechos (7:10-11; 11:19; 14:22; 22:23). Pero no ocurre en Lucas, mientras que los otros Evangelios Sinópticos la tienen siete veces (Mt. 13:21 // Mr. 4:17; Mt. 24:9, 21, 29 // Mr. 13:19, 24).

^{xxxiii} F.F. Bruce, *¿Son fidedignos los documentos del Nuevo Testamento?* (San José: Editorial Caribe, 1957), pp. 79-86.

^{xxxiii} F.F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1954), pp. 2-24. Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), pp. 102-103.

^{xxxiii} Juan Luis Segundo, *Liberación de 1a teología* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé [Cuadernos Latinoamericanos] 1973, 1975), p. 84.

^{xxxiii} *Ibid.*, p. 128.

^{xxxiii} Para más detalles en la interpretación de este texto véase la exégesis en el capítulo IV.

^{xxxiii} Ridderbos, *Kingdom*, pp. 190-191. Debemos notar otra vez cuán lejos está esta interpretación íntegra de la conclusión dicotomista que hace Juan R. W. Stott, cuando afirma rotundamente que la salvación en el Nuevo Testamento "no es liberación socio-política". Cp. Stott, p. 118s.

^{xxxiii} "Poor" en *Dictionary of New Testament Theology*, Tomo II, Ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 820-829.

^{xxxiii} *Liberación de 1a teología*, p. 127.

^{xxxiii} Véase Ef. 6 y el tema de los poderes. Albert H. Van-Den Heuvel, *Estos Rebeldes Poderes* (Montevideo: ULAJE, 1967); Marcus Barth, *Ephesians* en *The Anchor Bible* (Garden City), New York: Doubleday, 1974), II, pp. 800-805.

^{xxxiii} Aunque no se presentan con tanta regularidad, encontramos muchos de los mismos elementos también en el Evangelio de Lucas. Por ejemplo en Lc. 9:1-19 Jesús envía a los doce para sanar y proclamar el reino (1-2), a identificarse plenamente con los pobres en su estilo de vida (3-5); la noticia de la proclamación y los milagros provocan a Herodes (7-9).

^{xxxiii} Debemos recordar que en la teología bíblica existe cierto vínculo entre la opresión y la persecución, aún con base lingüística (véase el estudio de *thlipsis* y *thlibo* arriba).

^{xxxiii} Acerca de todo el tema, véase K.F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (London: SCM Press, 1966 [SBT]).

^{xxxiii} *Dictionary of New Testament Theology* II, 295-304; Mt. 5:5, 10; Ro. 4:13; 1 P. 1: 14.

^{xxxiii} Cp. también Col. 1:12-14.

^{xxxiii} *Pace Stott, Christian Mission.*

^{xxxiii} Segundo, *Liberación de la teología*, pp. 130ss.

^{xxxiii} Véase Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina* (México 20, D.F.: Siglo Veintiuno editores, S.A., 1973²).

^{xxxiii} Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos* (San José: DEI, 1979).

^{xxxiii} Segundo, *Liberación de la teología*, p. 16.

^{xxxiii} *Biblia y Liberación* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1976), p. 11.

^{xxxiii} Podemos comparar la primera de dos condiciones que Juan Luis Segundo juzga necesarias para lograr un “círculo hermenéutico” en la teología: “Que las preguntas que surjan del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento y de la sociedad”, *Liberación de la teología*, p. 13.

^{xxxiii} David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), p. 23. No creemos que James Barr sea justo con Warfield al tratarlo como una especie de chivo expiatorio para todo lo malo en la teología conservadora, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1978), pp. 260-269 y *passim*. Mientras que Hodge sigue representando la teología dogmática del siglo XVII, en Warfield empezamos a respirar el aire fresco de la teología bíblica. Es cierto esto incluso en el caso del tomo sobre la inspiración y mucho más en sus otros escritos, que Barr no tomó en cuenta.

^{xxxiii} James Barr aduce bastantes pruebas para mostrar que muchas veces la diferencia entre “liberales” y “conservadores” no es tanto en qué creemos, sino en cuándo creemos. Los conservadores llegan a aceptar muchas conclusiones “liberales”, pero 10, 50, 100 años -o aun siglos- después. No son muy creativos en la teología: sirven más como anclas que como velas. Sin embargo, tienen mucho valor y juegan un papel esencial en la vida de la iglesia (Ef. 4:14), a pesar de las críticas que Barr hace. Aunque admiramos la creatividad de muchos eruditos liberales, hay que reconocer que muchos de los “globos de prueba” que lanzan quedan sumergidos en el mar sin poder aterrizar en París. Mientras tanto la iglesia tiene que alimentarse con comida sólida (He. 13:9), no con “globos de prueba”. *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), *passim*.

^{xxxiii} Segundo, *Liberación de la teología*, p. 14.

