

El grito de los pobres

Aproximación desde la Escritura y *Evangelii gaudium*¹

Pbro. Edwin Aguiluz Milla
Secretario Ejecutivo de Pastoral Social-Caritas de Costa Rica

Índice

Introducción	2
1. A la escucha del Primer Testamento.....	3
1.1. “Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob” (Ex 2,24): el gran paradigma	3
1.2. El grito desde la opresión por los amalecitas y los madianitas	5
1.2.1. El pueblo grita y Dios evoca el grito y la liberación de los israelitas en Egipto...	5
1.2.1. Gedeón, el último de Manasés, elegido por Dios para ser protagonista de liberación.....	6
1.2.2. El poder de los madianitas y los amalecitas destruido desde la poderosa debilidad de Gedeón	8
2. El grito de los pobres en el Segundo Testamento	9
2.1. Jesús y el grito de los pobres	9
2.1.1. El grito de Bartimeo	9
2.1.2. El grito de los leprosos	12
2.1.3. El grito de la viuda de Naín.....	14
2.2. El grito de los pobres en la carta de Santiago.....	18
3. “Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto” (Ex 3,10): envío motor de nuestra acción (a la luz de <i>Evangelii gaudium</i>)	20
3.1. El grito que reclama respuesta liberadora	20
3.2. El grito de los pobres exige escucha y respuesta por toda la Iglesia	21
3.3. El grito de los pobres es un grito colectivo	21
3.4. Ver la miseria, escuchar el grito y conocer tocando sufrimientos en las periferias	21
3.5. La escucha del grito de los pobres se debe hacer carne en nosotros.....	22
3.6. Dios también grita	22
Conclusión	23

¹ Ponencia para la Escuela de la Caridad 2014 de Caritas Española, en El Escorial, España, el 1.º de julio del 2014.

Introducción

Lutos, derrotas y calamidades hacen que se eleve en la Escritura un inmenso concierto de gritos y de quejas. Es tan frecuente el gemido en ella que dio origen a un género literario propio, la lamentación. Las más de las veces estos gritos se elevan a Dios. Cierto, el pueblo grita ante el faraón para obtener pan (Gén 41,55), y los profetas gritan contra los tiranos. Pero los esclavos de Egipto gritan a Dios (Éx 2,23s), los hijos de Israel gritan a Yahveh (14,10; Jue 3,9) y los salmos están llenos de estos gritos de aflicción. Esta letanía del sufrimiento se prolonga hasta el “gran clamor y hasta las lágrimas” de Cristo ante la muerte (Heb 5,7)².

Así como hay una atmósfera, una litósfera, una hidrósfera, una biósfera, etc. —términos que nos remiten a realidades del mundo físico—, existe una *hamartíósfera*, concepto muy propio de la reflexión teológica latinoamericana que nos dirige a una realidad humana y, por ende, social, cultural, espiritual y moral, con impactos también en el mundo físico. El término se construye a partir del griego ἁμαρτία (*hamartia*: “pecado”) y σφαῖρα (*sfaira*: “esfera”). Es el ambiente de pecado producto del ser humano, pero que le desborda, y ante el que este se vuelve impotente. La injusticia, la violencia, la corrupción, la explotación... adquieren dimensiones macroestructurales. A lo largo de la historia, de alguna manera, todos los seres humanos somos víctimas de la *hamartíósfera*; pero existen multitudes enteras que resultan más gravemente dañadas que otros colectivos. Pobreza, hambre, genocidios, etnocidios, privación de libertad y otros horrores aparecen como el lado opuesto, la otra cara de una medalla en la que hay riqueza, hartura, sobreabundancia, bienestar, libertad y poder.

Cuando se sufre intensamente se grita. También las grandes masas de personas oprimidas, excluidas, hambrientas y pobres, víctimas, en definitiva, de la *hamartíósfera*, gritan. Es un grito de dolor, de auxilio, de furia, de terror. Un grito puede ser escuchado, pero, a la vez, ignorado, reprimido, sofocado o recibido con enfado; también, por el contrario, puede ser acogido con interés y solidaridad. Dios, escuchando este clamor, actuando frente a él y exigiendo que nosotros hagamos lo mismo, es una constante de la Palabra revelada.

Nos aproximaremos a varios textos bíblicos de carácter narrativo. Como advertencia metodológica, aclaramos que su abordaje lo haremos desde el punto de vista de la teología bíblica, es decir, de lo que nos quieren esos textos transmitir en su versión final. Es una teología en forma de “teología narrativa”, esto es, de un mensaje de fe que se presenta mediante una trama de acontecimientos. La teología narrativa bíblica contiene hechos históricos, pero también acude a la creación literaria de otros hechos, porque su fin no es el de la crónica de acontecimientos históricos, al estilo de la historiografía contemporánea. No obstante, su punto de partida es la experiencia histórica de la acción liberadora de Dios. Un enfoque históricocrítico es posible, para efectos de investigación histórica; pero a nosotros nos interesa acudir al mensaje teológico. Para desentrañar la teología bíblica debemos sumergirnos en la lógica de la narración, sin distraernos en el análisis de la historicidad de los detalles que la componen, salvo en los que sean inherentes a la sustancia del mensaje. Esto nos permitirá encontrarnos con la experiencia histórica fundante de todo texto de la Escritura y, muy especialmente, con la de Dios escuchando el clamor de los pobres y dando su respuesta liberadora, que nos impide ignorar ese grito y permanecer impasibles.

Una aclaración más, de índole metodológica, atañe a nuestra hermenéutica bíblica, que se identifica plenamente con la planteada por el papa Francisco en *Evangelii gaudium*. Dice el Papa que “El imperativo de

² Ramlot, Marie-Léon y Guillet, Jacques, “Sufrimiento”, en Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1965, pp. 768-772; p. 768. A este texto nos redirigió Serquera Calabuig, José Ignacio. “Sus heridas nos han curado”. *Misterio de Dios y sufrimiento humano: de la pregunta por el mal a la teología del dolor de Dios*. Memoria de Bachillerato en Teología. Valencia: Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 2005, p. 7.

escuchar el clamor de los pobres se hace carne en nosotros cuando se nos estremecen las entrañas ante el dolor ajeno “ (EG 193). Tras evocar diversas enseñanzas bíblicas y patrísticas sobre la misericordia, afirma:

Es un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo. La reflexión de la Iglesia sobre estos textos no debería oscurecer o debilitar su sentido exhortativo, sino más bien ayudar a asumirlos con valentía y fervor. ¿Para qué complicar lo que es tan simple? Los aparatos conceptuales están para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar, y no para alejarnos de ella. Esto vale sobre todo para las exhortaciones bíblicas que invitan con tanta contundencia al amor fraterno, al servicio humilde y generoso, a la justicia, a la misericordia con el pobre. Jesús nos enseñó este camino de reconocimiento del otro con sus palabras y con sus gestos. ¿Para qué oscurecer lo que es tan claro? No nos preocupemos sólo por no caer en errores doctrinales, sino también por ser fieles a este camino luminoso de vida y de sabiduría. Porque “a los defensores de ‘la ortodoxia’ se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y a los regímenes políticos que las mantienen”³ (EG 194).

Es la única hermenéutica posible en la Iglesia, particularmente, en los ámbitos especialmente dedicados al servicio de la caridad, desde donde elaboramos esta reflexión y al interior de la cual la compartimos.

1. A la escucha del Primer Testamento⁴

1.1. “Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob” (Ex 2,24): el gran paradigma

El grito del pueblo israelita oprimido por el imperio egipcio es el emblema de todos los oprimidos de la historia:

Como los israelitas gemían y se quejaban de su servidumbre, el clamor de su servidumbre subió a Dios. Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob. Dios se fijó en los israelitas y los reconoció (Éx 2,23-25).

Tal opresión resulta emblemática y representativa de todas las formas de opresión y violación de los derechos humanos que sufren pueblos y colectivos a lo largo de toda la historia. La teología latinoamericana de la liberación desde sus orígenes encontró ahí un paradigma para la reflexión y la práctica liberadoras. Los orígenes de esta teología hay que buscarlos, los más remotos, en la teología y pastoral liberadoras del siglo XVI. Así lo explica Enrique Dussel refiriéndose al paradigma del Éxodo en la teología de la liberación:

La *relectura* del Éxodo atraviesa la historia de la Iglesia latinoamericana. A mediados del siglo XVI, poco después de la conquista, el santo obispo de Popayán, Juan del Valle, dice que estos primitivos habitantes “están peor tratados que los esclavos en Egipto”⁵. El valiente revolucionario, el inca Tupac Amaru, en el acta por el que convocaba a cientos de miles de indígenas a levantarse contra España en el Perú, el 14 de noviembre de 1780,

³ Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984), XI, 18: AAS 76 (1984), 907-908 (cita del original).

⁴ En las razones por las que preferimos hablar de “Primer Testamento” –y prototestamentario–, en lugar de “Antiguo Testamento”, y de “Segundo Testamento” –y deuterotestamentario–, en lugar de “Nuevo Testamento”, nos identificamos con las de autores como Zenger, Erich. “El significado fundamental del Primer Testamento. Interpretación cristiano-judía de la Biblia después de Auschwitz”. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*. N.º 286. (S.f. del original). Disponible en línea. URL: <http://servicioskoinonia.org/relat/286.htm>. Fecha de acceso: 18/06/2014.

⁵ “De manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos, y a esta causa no ha habido doctrina ni la puede haber entre los naturales... que es cierto *son más fatigados que los israelitas en Egipto*” (Archivo General de Indias, Sevilla, Quito 78, carta del 8 de enero de 1551, desde Cali)... [nota en el original].

escribe: “El católico celo de un hijo de la Iglesia, como profeso cristiano en el sacrosanto bautismo ... esperando que otro y otros *sacudiesen el yugo de este faraón*, los corregidores, salí a la voz y defensa de todo el reino”⁶.

En una de las obras fundacionales de esta reflexión teológica, de Gustavo Gutiérrez, aflora este paradigma:

[...] la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden. Los primeros capítulos del Éxodo nos describen la situación de opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa “casa de servidumbre” (13,2; 20,2; Dt 5,6): represión (1,10-11), trabajo alienado (5,6-14), humillaciones (1,13-14), política antinatalista forzada (1,15-22). Yahvé suscita entonces la vocación de un liberador: Moisés.

*Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces, pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios... he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Fraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto (3,7-10)*⁷.

Nuestro propósito es profundizar en este paradigma del proceso emancipador como respuesta al grito de los pobres, que no se agota en la liberación de los hebreos del poder egipcio. Dirigiremos la mirada en estas páginas a otras manifestaciones en la Escritura de ese grito y la respuesta de Dios.

La palabra “clamor” mencionada en Ex 2,23, es una traducción del verbo hebreo *zaaq*, que se traduce como “gritar, clamar, llamar”⁸. En el diccionario de Vine se señala que este término, “diseminado a lo largo de toda la historia de la lengua hebrea”, aparece por primera vez en ese texto del Éxodo⁹. Merece la pena transcribir otras consideraciones sobre este vocablo en la obra de Vine y sus sucesores:

Zaaq es tal vez el vocablo más usado para indicar un “grito de auxilio” por una emergencia, especialmente “clamar” por ayuda divina. Dios a menudo escuchó este “clamor” en el tiempo de los jueces, cuando Israel se encontraba en problemas debido a su desobediencia (Jue 3:9; Jue 3:15; Jue 6:7; Jue 10:10). El vocablo también se usa en súplicas encaminadas a dioses paganos (Jue 10:14; Jer 11:12; Jon 1:5). Que *zaaq* significa más que un volumen normal de comunicación, lo indica la forma de apelar al rey (2Sa 19:28).

El término puede connotar un “grito” de angustia (1Sa 4:13), un “grito” de horror (1Sa 5:10) o de tristeza (2Sa 13:19). En sentido figurado, se dice de una casa que se ha edificado con “injusta ganancia”, que “la piedra clamará desde el muro” (Hab 2:9-11)¹⁰.

Zaaq no es la única palabra utilizada en el Primer Testamento para expresar el grito desgarrador de los pobres. En el libro del Éxodo se ordena devolver al ponerse el sol el manto pedido a un pobre en prenda por un préstamo (Éx 22,24-25). La razón es que “con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo lo escucharé, porque soy compasivo” (Éx 22,26). El término utilizado aquí es *shaaq*, “presente tanto en el hebreo bíblico como en el moderno”, que “tiene el sentido de ‘gritar, vociferar’” y “es casi paralelo al vocablo de sonido muy similar, *zaaq*, que también se traduce por ‘clamar’”¹¹. “El verbo *shaaq*

⁶ Dussel, Enrique. “El paradigma del Éxodo en la teología de la liberación”. *Concilium*. N.º 209. Enero, 1987, pp. 99-114; p. 99.

⁷ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7.ª ed. Salamanca: Madrid, 1975, pp. 204-205. Más ejemplos de autores de la teología latinoamericana que, desde sus comienzos, recurrieron al paradigma del Éxodo: Dussel, *op. cit.*, pp. 99-101.

⁸ Strong, James. *Nueva concordancia Strong exhaustiva. Diccionario Strong de palabras originales del Antiguo y Nuevo Testamento*. Miami: Editorial Caribe, 2002: voz 2199, p. 129.

⁹ Vine, W. E. *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo de Vine*. Trad. y ampliación de palabras hebreas por Guillermo Cook; palabras griegas, por S. Escuin. Colombia: Grupo Nelson, 2008: 56.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹¹ Vine, *op. cit.*, p. 56.

se encuentra unas 55 veces en el Antiguo Testamento hebraico y aparece por primera vez en Gn 4:10: ‘La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra’¹². Es un término presente en el paradigma liberador de la dominación egipcia: “A menudo se usa este término con el sentido de ‘grito de auxilio’”, y puede ser utilizado por seres humanos que claman a otros seres humanos, como cuando el pueblo israelita clamaba al faraón por alimentos (Gn 41,45), pero “con mayor frecuencia es el ser humano que ‘clama’ a Dios por ayuda”, como en Éx 14,10): “Al acercarse el faraón, los israelitas alzaron sus ojos, y viendo que los egipcios marchaban tras ellos, temieron mucho los israelitas y clamaron a Yahvé”¹³.

Otro verbo que se utiliza en la referencia a los gritos elevados hasta Dios es *qara*, también comúnmente traducido como “clamar”. Tal es el caso de Dt 24,15: “El mismo día le darás su salario, y el sol no se pondrá sobre esta deuda; porque es pobre, y de ese salario depende su vida. Así no clamará contra ti a Yahvé, y no te cargarás con un pecado”. Se refiere al “jornalero humilde y pobre”, independientemente de que sea israelita o inmigrante (Dt 24,14). El salario del jornalero no podía ser retenido ni siquiera hasta el día siguiente (Lv 19,13). También aparece en el Sal 34,7: “Si grita el pobre, Yahvé lo escucha, y lo salva de todas sus angustias”.

1.2. El grito desde la opresión por los amalecitas y los madianitas

1.2.1. El pueblo grita y Dios evoca el grito y la liberación de los israelitas en Egipto

El verbo *zaaq* aparece en el libro de los Jueces, como vimos, varias veces. Deseamos detenernos en uno de los episodios en los que consta, por ayudarnos a descubrir la lógica de la intervención de Dios en respuesta a este clamor o grito:

Los israelitas hicieron lo que desagradaba a Yahvé y Yahvé los entregó durante siete años en manos de Madián, y la mano de Madián cargó pesadamente sobre Israel. Para escapar de Madián, los israelitas se valieron de las hendiduras de las montañas, de las cuevas y de las cumbres escarpadas. Cuando sembraba Israel, venía Madián, con Amalec y los hijos de Oriente: subían contra Israel, acampaban en sus tierras y devastaban los productos de la tierra hasta la entrada de Gaza. No dejaban víveres en Israel: ni ovejas, ni bueyes, ni asnos, porque subían numerosos como langostas, con sus ganados y sus tiendas. Ellos y sus camellos eran innumerables e invadían el país y lo saqueaban. Así Madián redujo a Israel a una gran miseria, y los israelitas clamaron a Yahvé (Jue 6,1-6).

La respuesta de Dios fue inmediata:

Cuando los israelitas clamaron a Yahvé por causa de Madián, Yahvé envió a los israelitas un profeta que les dijo: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Yo os hice subir de Egipto, y os saqué de la casa de servidumbre. Os libré de la mano de los egipcios y de todos los que os oprimían. Los arrojé de delante de vosotros, os di su tierra, y os dije: Yo soy Yahvé, vuestro Dios. No veneréis a los dioses de los amorreos, en cuya tierra habitáis. Pero no habéis escuchado mi voz” (Jue 6,7-10).

Notemos que en la respuesta de Dios es claro lo siguiente: 1) el valor paradigmático de la esclavización de los hebreos por los egipcios, así como su liberación por parte de Dios; 2) la evocación implícita de la alianza: Dios cumplió con su palabra, pero el pueblo “no ha escuchado su voz”, es decir, ha roto con la alianza¹⁴; 3) Dios, no obstante, permanece fiel a su compromiso, lo que será corroborado en el resto del relato.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Como ha dicho Temba L. J. Mafico (“Jueces”, en Farmer, William R., Levoratti, Armando J., McEvenue, Sean y Dungan, David L. [dirs.]. *Comentario Bíblico Internacional*. Estella [Navarra]: Verbo Divino, pp. 502-517): “el lenguaje empleado en la acusación recuerda las estipulaciones de la alianza en Éx 20,1-4)” (p. 512).

1.2.2. Gedeón, el último de Manasés, elegido por Dios para ser protagonista de liberación

De las palabras de aquel anónimo profeta, Dios pasa a los hechos. Su obra liberadora la va a ejecutar a partir de un débil campesino, en coherencia con la trayectoria divina de elegir a los últimos, a los más débiles, para convertirlos en sujetos de su liberación. Así ocurrió con Abraham, el anciano que humanamente, por sí mismo y por su mujer estéril, era imposible que tuviera un hijo, que le es concedido por Dios para fundar su pueblo. Otro tanto ocurrió con Moisés, el hebreo salvado del genocidio en su infancia, fugitivo, tímido, acobardado y sin capacidad para hablar en público (Ex 3,1-4-17), que se resiste a aceptar el reto tras las pruebas que Dios le da, hasta que este se enoja y le ordena ir a liberar a su pueblo. Fue, también, el caso de las mujeres estériles, despreciadas por presumírselas privadas del don de generar vida por castigo divino¹⁵, que dan a luz a hombres claves en la historia de la salvación, como Sara, madre de Isaac (Gn 11,30); Rebeca, esposa de Isaac y madre de Esaú y Jacob (Gn 25,21); Raquel, esposa de Jacob y madre de José y Benjamín (Gn 30,22-23); la esposa de Manoa, madre de Sansón (Jue 13,2); Ana, la madre de Samuel (Sam 1,2), e Isabel, madre de Juan Bautista (Lc 1,7). Precisamente las estériles serán una de las señales de la inversión de las situaciones en los que los pobres, débiles, despreciados o excluidos estaban en el lado oprobioso de la medalla:

- Los hartos se contratan por pan, los hambrientos dejan su trabajo. La estéril da a luz siete veces, la de muchos hijos se marchita (1 Sam 2,5).
- El asienta a la estéril en su casa, madre de hijos jubilosa (Sal 113,9).
- Grita de júbilo, estéril que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría, la que no ha tenido los dolores; que más son los hijos de la abandonada, que los hijos de la casada, dice Yahveh (Is 54,1).

El pequeño David es también emblemático de la debilidad en la que se fija Dios, cuando lo prefiere frente a sus fuertes hermanos guerreros, contrariando la opinión de Samuel y del propio padre de David, Jesé, que ni siquiera lo invita al encuentro con este profeta (1 Sam 16,1-13). La victoria del joven David, inexperto en combate, tan débil que no puede cargar con la armadura y las armas de Saúl, frente al gran campeón de los filisteos, Goliath (1 Sam 17), se convirtió en emblema del Dios que hace vencer a los débiles frente a los poderosos.

Otro joven, que se siente incapaz de asumir la misión profética en uno de los momentos más dramáticos de la historia del pueblo de Dios, Jeremías (Jer 1), es elegido por Dios para ser “plaza fuerte, pilar de hierro, muralla de bronce frente a toda esta tierra, así se trate de los reyes de Judá como de sus jefes, de sus sacerdotes o del pueblo de la tierra” (Jer 1,18).

María, la jovencita campesina de Nazaret, es la más viva expresión de esta elección de los pequeños para hacer grandes obras: se reconoce como parte de los pequeños (Lc 1,48), y expresa como nadie la esperanza de todos los estos, de los últimos, los excluidos, las víctimas de la hamartiósfere, en el más bello canto que proclama la inversión de las situaciones:

Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los de corazón altanero. Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos con las manos vacías (Lc 1,51-53).

Pablo también declara esta profunda, constante e inamovible opción de Dios cuando dice a la comunidad de Corinto, integrada en su mayor parte por pobres y esclavos¹⁶, reflejo reflejo de la composición social de la sociedad corintia:

¹⁵ El desprecio por las estériles está documentado en la Biblia en textos como Gn 16,4, 1 Sam 1,6-7, Job, 24,21 y Lc 1,24-25.

¹⁶ “Pablo no llegó a Corinto por la puerta de los poderosos, sino por la de los esclavizados y crucificados de la historia. Dos tercios de la población de esta ciudad —una de las mayores de todo el Imperio Romano— eran esclavos” (Bortolini, José. *Cómo leer la 1.ª Carta a los Corintios*. Colombia: San Pablo, 2004, p. 9).

Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres. ¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios (1Co 1,25-29).

También lo expresa la carta de Santiago:

Que el hermano de condición humilde se gloríe en su exaltación; y el rico, en su humillación, porque pasará como flor de hierba: sale el sol con fuerza y seca la hierba y su flor cae y se pierde su hermosa apariencia; así también el rico se marchitará en sus proyectos (St 1,9-11).

Escuchad, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? (St 2,5).

Estos textos evocan al Dios liberador que rescata al pobre, al indigente, al desvalido, del que el Salmo 113, que citamos antes con ocasión de las mujeres estériles, es un emblema:

Levanta del polvo al desvalido, alza al pobre del estiércol, para sentarlo en medio de los nobles, en medio de los nobles de su pueblo. Asienta a la estéril en su casa, como madre feliz con hijos. ¡Aleluya! (Sal 113,7-9)

Gedeón es una viva expresión de esta constante bíblica de los pequeños, por quienes nadie apostaría para emprender una gesta liberadora y que incursionan en la historia como antihéroes. Solo se puede apreciar su significación en profundidad si se lee desde la lógica del Dios que “derriba los potentados de sus tronos y exalta a los humildes”.

Era un agricultor, hijo de Joás de Abiezer, uno de los israelitas que había traicionado la alianza dándose al culto de Baal, en cuyo honor había construido un altar. Pensamos Gedeón no era un simple peón, porque se dice que tenía más de diez criados (Jue 6,27), pero, como Eliseo, que tenía doce yuntas de bueyes (1 Re 19,19), no era lo suficientemente adinerado como para no tener que trabajar la tierra junto con sus criados, a diferencia de los potentados de Sion y Samaria reflejados en las denuncias del profeta Amós, “que se acuestan en camas de marfil, arrellanados en sus lechos, [...] que comen corderos del rebaño y becerros del establo, [...] que canturrean al son del arpa y se inventan, como David, instrumentos de música, [...] que beben vino en anchas copas y se ungen con los mejores aceites, pero no se afligen por el desastre de José” (Am 6,4-6). Si bien es cierto que el relato sobre Gedeón recrea un escenario histórico acaso del siglo XII a.C., el libro de los Jueces al que pertenece “fue escrito para los israelitas de los siglos VIII y VII a.C.”¹⁷, que coincide con el tiempo principal de la predicación de Amos, que hay que situar en la segunda mitad del siglo VIII a.C.¹⁸, por lo que si Gedeón hubiera sido un hombre rico, hubiera quedado reflejado en el texto. Además, la trama de Jueces relacionada con el relato de Gedeón no permite imaginar a grandes potentados israelitas, pues, como vimos, Madián había “reducido a Israel a una gran miseria” (Jue 6,6). Gedeón vivía la humillación de todos los israelitas por mano de los madianitas, los amalecitas y otros pueblos del Este. Temeroso, trillaba el trigo a escondidas de las hordas invasoras. Su “perfil” no era precisamente el de un caudillo.

¹⁷ Temba, op. cit., p. 503.

¹⁸ Menezes, Rui de. “Amós”, en Farmer, Levoratti, McEvenue, y Dungan, op. cit., pp. 1031-1040; p. 1033; Reimer, Harold. “Amós, profeta de juicio y justicia”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. N.º 35/36. San José, 2000, pp. 153-168; p. 155.

1.2.3. El poder de los madianitas y los amalecitas destruido desde la poderosa debilidad de Gedeón

Vino a Gedeón el “Ángel de Yahvé”, expresión que en esta narración designa a Yahvé mismo. Su saludo –“Yahvé contigo, valiente guerrero”– resultaría irónico sino no lo entiendiéramos como un anuncio de lo que Gedeón llegará a ser; aunque hay quienes no dudan en afirmar que se trata de una auténtica ironía¹⁹.

Gedeón se muestra inseguro y dudoso desde el principio de la conversación, como Moisés o Jeremías:

Perdón, señor mío. Si Yahvé está con nosotros, ¿por qué nos ocurre todo esto? ¿Dónde están todos esos prodigios que nos cuentan nuestros padres cuando dicen: ¿No nos hizo subir Yahvé de Egipto? Pero ahora Yahvé nos ha abandonado, nos ha entregado en manos de Madián... (Jue 6,13)

La respuesta de Dios es tajante: tras “volverse hacia él”, le dijo:

Vete con esa fuerza que tienes y salvarás a Israel de la mano de Madián. ¿No soy yo el que te envía? (Jue 6,14).

Gedeón se sabe pequeño y “último”, y lo expresa en su respuesta a Dios:

Le respondió Gedeón: "Perdón, señor mío, ¿cómo voy a salvar yo a Israel? Mi clan es el más pobre de Manasés y yo el último en la casa de mi padre" (Jue 6,15).

Yahvé le respondió: "Yo estaré contigo y derrotarás a Madián como si fuera un hombre solo" (Jue 6,16). Pero Gedeón, continúa inseguro, sin confianza en sí mismo, ni en Dios: "Si he hallado gracia a tus ojos –le dice a Dios–, dame una señal de que eres tú el que me hablas" (Jue 6,17). La señal le es dada (Jue 6,21). A continuación, Dios le pide destruir el altar a Baal que construyó su padre, lo que hace Gedeón (Jue 6, 25-27). A partir de entonces recibirá el nombre de Yerubaal –“Baal lucha”–, nombre que mostraba que Baal era incapaz de defenderse a sí mismo frente a Gedeón (Jue 6,32). Gedeón había dado ya muestras de lealtad a Dios. Mientras tanto, los aliados madianitas, amalecitas y tribus orientales penetraron el territorio de Israel para atacarlo (Jue 6,33). Pero Gedeón ahora es revestido del espíritu de Yahvé (Jue 6,34), y empieza a empoderarse. Poco a poco, su figura va adquiriendo rasgos caudillescos. Pero continúa inseguro y pide en dos ocasiones más pruebas a Dios de que le utilizaría como instrumento para salvar a Israel. Pacientemente, Dios se las da (Jue 6,36-40). Llega el momento de hacer frente a la invasión de los enemigos de Israel. Gedeón ha logrado ya un liderazgo y un poder de convocatoria. Consigue conformar un ejército de 32.000 hombres. Aun estos le podrían parecer a cualquier israelita pocos frente a un ejército como el que ya se encontraba en el valle de Yizreel, en territorio israelita: “Madián, Amalec y todos los hijos de Oriente habían caído sobre el valle, numerosos como langostas, y sus camellos eran innumerables como la arena de la orilla del mar” (Jue 7,12). Más adelante se dirá que era un ejército de unos 135.000 hombres (Jue 8,10).

Dios le había prometido a Gedeón la victoria sobre los invasores que tiranizaban a su pueblo. Sin embargo, contar con 32.000 hombres, aunque, en realidad, insuficientes, podía confundir a los israelitas, tan proclives a olvidarse de Dios y su alianza. Por lo tanto, Yahvé le dice a Gedeón: “Demasiado numeroso es el pueblo que te acompaña para que entregue yo a Madián en sus manos; no se vaya a enorgullecer Israel de ello a mi costa diciendo: ¡Mi propia mano me ha salvado!” (Jue 7,2). Y es que a lo largo de la historia ha quedado demostrado hasta la saciedad lo fácil que es que el ser humano, divorciado de Dios, desarrolle un poder que le endiosa y acaba maltratando y destruyendo a otros seres humanos. Por eso Dios actúa desde la impotencia y la debilidad. San Pablo lo tuvo que aprender a base de sufrimiento, que le permitió no encontrar más gloria que en sus pobreza. Cuando padeció un sufrimiento que parecía superar sus fuerzas y pidió a Dios que se lo quitara, este le respondió: “Mi gracia te basta, que mi fuerza se realiza en la flaqueza” (2 Cor 12,9). Es cuando hace aquella declaración que nos estremece tanto y que confirma el rechazo de Dios a toda pretensión de poder opresor del ser humano:

¹⁹ Así, Emilio J. Martínez González. “Gedeón”. *Pliego. Vida Nueva*. N. 2.438. 11 de setiembre de 2004: p. 4.

Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte (2 Cor 12,9-10).

Yahvé, que utilizará su poder para liberar y proteger al débil y no para oprimir, le pide a Gedeón que le diga a quienes “tengan miedo y tiemblen” que se marchen a casa. Le abandonan 22.000 hombres (Jue 7,2-3). Parecen poquísimos los 10.000 que le quedan; sin embargo, Yahvé le vuelve a hablar a Gedeón: “Hay todavía demasiada gente” (Jue 7,4). Una nueva selección le deja con tan solo ¡300 hombres! Pero son más que suficientes para la estrategia divina: “Yahvé dijo a Gedeón: ‘Con los trescientos hombres que han lamido el agua os salvaré, y entregaré a Madián en tus manos. Que todos los demás vuelvan cada uno a su casa’” (Jue 7,4-7).

Aun estaba temeroso Gedeón. Pero esta vez no le pide una prueba. Es Dios el que se la dio por su cuenta, permitiéndole acercarse por la noche al campamento enemigo. Ahí escuchó a un centinela interpretar el sueño de otro en el sentido de que Gedeón y su ejército derrotarían al suyo (Jue 7,1-15). La gran victoria de Gedeón y sus hombres se da de una manera que resultaría simpática si no fuera porque se relaciona con el horror de la guerra: el pequeño ejército israelita se divide en tres centurias, las que rodean el campamento de noche con antorchas y cuernos. Bastó que sonaran los cuernos, mostraran las antorchas y el emitieran el alarido de guerra “¡La espada por Yahvé y por Gedeón!”, para que la confusión hiciera que se mataran los invasores entre sí o salieran huyendo. Tras este primer combate en el que los israelitas no tuvieron que empuñar armas, sino antorchas y cuernos, los madianitas y sus aliados fueron derrotados por una coalición de tribus israelitas, en la que destacaron las de Aser, Neftalí y Manasés, que se unieron para acabar con el dominio de sus opresores (Jue 7,16.25).

La victoria era de Yahvé, en defensa del oprimido pueblo de Israel, del mismo modo que la victoria israelita sobre Amalec narrada en Ex 17,8-16, que se debió a la mano de Dios a través de Moisés, mientras Aarón y Jur le sostenían los brazos. Terminó de derrotar Gedeón a los dos reyes Madianitas que sobrevivieron y su ejército de unos 15.000 hombres (lo que quedó del ejército de 120.000 hombres). Esta derrota también hubiera sido imposible si no obedeciera a la mano de Yahvé, pues el ejército de Gedeón también en esta oportunidad se componía de tan solo 300 hombres (Jue 8,4-21). Madián, que tanto había tiranizado y sumido en un mundo de muerte y miseria a los israelitas, fue definitivamente “humillado ante los israelitas, y no volvió a levantar cabeza. El país estuvo tranquilo cuarenta años, mientras vivió Gedeón” (Jue 8,28).

2. El grito de los pobres en el Segundo Testamento

Los evangelios han querido enseñarnos sobre la actitud de Jesús ante el grito de los pobres. Los límites cronométricos de esta conversación no dan para agotar el tema. Nos fijaremos en tres ocasiones en las que Jesús escucha el grito de los pobres y la respuesta que les da.

2.1. Jesús y el grito de los pobres

2.1.1. El grito de Bartimeo

Un hombre estaba a la orilla del camino, en las afueras de la ciudad. Ambas circunstancias se relacionaban directamente con estar a la orilla o fuera de la sociedad; en definitiva, excluido de esta. La ciudad era Jericó; importante no solo por su historia, sino, también, por su posición geoestratégica, que la convirtió en un importante puesto aduanero. Había en ella personas ricas, como Zaqueo, y personas hundidas en la miseria, como de la que hemos empezado a hablar; personas “puras”, como los sacerdotes y levitas que habitaban en ella, y personas “impuras”, como, también, de la que estamos tratando: una persona ciega, cuyo nombre

era Bartimeo, es decir, “el hijo de Timeo”, de quien nos habla el evangelio de Marcos (Mc 10,46-52). Dicen las malas lenguas, y hasta algún especialista en la Biblia, aunque con cierta duda, que Timeo significaba “in-mundo”, que también se traduce como “impuro”. Si esto fuera cierto, Timeo era hijo de un “impuro”. Pero, aunque no lo fuera, era considerado, como todos los ciegos, como alguien que padecía el azote castigador de Dios, ya fuera por su propio pecado o como herencia de las culpas de sus padres (ver Jn 9.2).

Si hoy, en muchos lugares persisten las barreras para una plena incorporación al mundo laboral y social de las personas privadas de la vista, no cuesta imaginarse la situación en la Palestina del siglo I. Esta discapacidad visual era un fenómeno bastante extendido en las tierras bíblicas. Las leyes del Primer Testamento enseñaban tener consideración para con los ciegos. Por eso el Levítico maldecía a quien desorientara al ciego en su camino (Lv 19,14; Dt 27,18). Existía conciencia de que se debía ser solidario con el ciego, como lo expresa Job, evocando su pasado de hombre justo: “Yo era ojos para el ciego, yo era pies para el cojo” (Job 29,15). Sin embargo, también había un antecedente que acaso sirvió para justificar el desprecio por los ciegos. Es aquel de que cuando el rey David se aprestaba a atacar la capital de los jebuseos, Jerusalén, según cuenta 2 Sam 5,6, “estos dijeron a David: ‘Tú no entrarás aquí, aunque los ciegos y los cojos fueran los defensores’”. David, empero, se apoderó de la fortaleza de Sion, “pues ese día había dicho David: El que quiera derrotar a los jebuseos, que suba por el canal. David maldice a esos cojos y a esos ciegos”. De ahí que se diga ahora: ‘Los ciegos y los cojos no entrarán en la Casa de Dios’” (2Sa 5,8). Tradición, esta, funesta, por cuanto lo más lejos a que habían llegado las restricciones de la normativa cultural era a la exclusión de los varones con defectos físicos –incluida la ceguera– del ejercicio del sacerdocio (Lv 21,18). En el caso de la comunidad puritana de los esenios de Qumrán, la exclusión de las personas ciegas y con otras discapacidades y enfermedades se asociaba a una lectura teológicomoral, que las situaba en el mundo del pecado. Entre las normas de su regla están las siguientes:

- Los ciegos, los paralíticos, los cojos, los sordos y los menores de edad, ninguno de éstos puede ser admitido a la comunidad.
- Ninguna persona afectada por cualquier impureza humana puede entrar en la asamblea de Dios... Aquel que tiene dañada su carne, que está tullido de pies y manos, que es cojo o ciego o sordo o mudo, aquel cuya carne está marcada por una tara visible, el viejo débil, incapaz de tenerse en pie en la asamblea, no puede entrar para tomar parte en el seno de la comunidad...²⁰

En cambio, para Jesús, los que debían abandonar el templo eran los que lo habían convertido en fuente de lucro, en “cueva de ladrones” (Mt 21,13). En la escena de la purificación revolucionaria del templo, aparece un dato en el que no se suele parar mientes: tras expulsar del templo a los comerciantes, inmediatamente, “se acercaron a Jesús en el templo los ciegos y los cojos, y él los sanó” (Mt 21,13). La indignación de la jefatura sacerdotal y de los escribas, en aquel momento, llegó su máximo nivel cuando los niños (los menores de edad) gritaban en el templo “¡Gloria al Hijo del rey David!” (Mt 21,15-17). Era la contestación más radical contra aquella horrenda exclusión del templo de las personas con discapacidad motora o visual y otras enfermedades, a las que se sumaba, en el caso de la piadosa comunidad de los esenios, las personas menores de edad.

La ceguera, entonces, no solo comportaba no poder trabajar y, por lo tanto, depender para vivir de la humillante mendicidad, sino, también, una carga de juicio y desprecio. Además, un hombre ciego de nacimiento no podía aspirar a su desarrollo afectivo, a unirse a una mujer y a construir una familia.

Tal era la situación de Bartimeo, cuyo nombre, como vimos, equivalía a un letrero que perpetuaba su denigrante situación en la sociedad. Cuenta Marcos que Jesús llegó a Jericó. Pero no le interesa contar nada más que su salida de esa ciudad, acompañado de sus discípulos y de mucha gente, y su encuentro con este “mendigo ciego llamado Bartimeo, hijo de Timeo” (Mc 10,46). El barullo no podía pasar inadvertido al agudo oído

²⁰ Carvias, José Luis. *El Dios de Jesús*. S.l., s.e. [1993, introd.]. Formato Word, p. 27.

de este hombre. Se entera de que era “Jesús de Nazaret”. Había escuchado que en este se habían fijado las esperanzas mesiánicas de una parte de la población judía. Esta esperanza incluía desde antiguo que los ciegos verían (Is 29,18), y Lucas recordará que Jesús le envía al prisionero Juan Bautista el mensaje de que la prueba de que el momento llegó es que “que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de su enfermedad, los sordos oyen los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia” (Lc 7,22).

Marcos da a entender que Bartimeo lo sabía, como mostrará su declaración de Jesús como el Hijo de David, el que materializaba todas las aspiraciones de los pobres y excluidos. Pero, ¿cuándo, él, dependiente de otros para moverse, carente de dinero para viajar y despreciado por todos, podría ir en búsqueda de Jesús para salir de su postración? Milagrosamente, le llegó la oportunidad. A su lado estaba pasando el esperado Hijo de David. No se arriesgará a perder la oportunidad. ¡Ahora o nunca! Hay muchas voces y ruido, como para que Jesús le escuche y se entere de que está ahí. Recurre al grito. Con todas sus fuerzas lo emite: “¡Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí!”. Pide compasión, es decir, solidaridad que nace de las entrañas. Los evangelios destacan la compasión de Jesús ante el sufrimiento de los últimos (cf. Mt 9.35-38; Mt 14.13-14; Mt 20.29-34; Mc 1.40-45; Lc 7.11-17; 17.11-14).

Pero hubo quienes “le increpaban para que se callara”. Marcos detalla que no eran pocos, sino muchos lo que lo hacían. Nos interesa destacar este dato, por cuanto nos muestra una actitud generalizada, una manifestación sociocultural excluyente, degradante, humillante, uno de los factores centrífugos de la sociedad que expulsa seres humanos con alguna vulnerabilidad. El “muchos” corrobora la condición estructural de la marginación de este Bartimeo y tantos otros “timeos” o “hijos de timeos”.

Sin embargo, Bartimeo “gritaba mucho más: ‘¡Hijo de David, ten compasión de mí!’”. No pueden acallar su grito. Ahí está su primer paso de liberación. Así como llega a tirar el manto, tira la opinión de los demás, su desprecio, su marginación. Ya no le hacen daño. Ha resuelto dejar de ser el de la orilla del camino y de la ciudad. No más. Hasta aquí. Jesús escucha el grito de quien le pide compasión, es decir, una acción solidaria nacida de las entrañas. Jesús se detiene. Nadie que clamara de esa forma podía ser por él desatendido. Jesús podía haberlo llamado directamente, o aproximarse a él. Sin embargo, se dirige a los presentes: “Llámenle”. Les obliga a prestar atención a Bartimeo. Ahora sí, los presentes dirigen mirada y su oído hacia Bartimeo. Segundo momento de su liberación. Bartimeo es ahora objeto de atención, de todos, pero de forma especial de la persona más relevante allí presente: Jesús de Nazaret.

Bartimeo tira el manto. Su preciado manto. Preciado, sí, porque los pobres no tenían más que un manto, y este era, además, el que le cobijaba durante la noche (Ex 22,25-26). Moverse con el manto podía haberle retrasado unos segundos su encuentro con Jesús y dificultar el salto para, lo más pronto posible, llegar a Jesús. Tenía prisa. Era evidente qué quería de Jesús este hombre; no obstante, para Jesús no es un objeto de ayuda, sino un sujeto, con dignidad, con personalidad. “¿Qué quieres que haga por ti?”, es la pregunta que le permitirá a Bartimeo hablar, derecho que le negaba la sociedad excluyente. Pregunta que trasluce la dignidad de una persona, que merece ser escuchada, como cualquiera otra. Entonces Bartimeo puede comunicar su anhelo más profundo: “Maestro, quiero recobrar la vista”. Ya no tiene que gritar. El maestro le escucha cercano, centrado en él. Por su fe comprometida, combativa, viva, Bartimeo recobra la vista. No más ser un “empecatado”, no más mendicidad, no más orillas de camino como ámbito vital. Marcos termina la narración diciendo que Bartimeo, tras recobrar la vista, “siguió a Jesús”. Sabemos que seguir a Jesús es convertirse en discípulo, ser de su comunidad, en la que no caben exclusiones de ningún género. Por eso, Jesús es una fuerza centrípeta, incluyente. Es el desenlace de un grito escuchado, de un grito acogido desde la solidaridad entrañable.

2.1.2. El grito de los leprosos

Lucas, empeñado, como siempre, en que descubramos al Jesús como la buena noticia para los pobres, y en proponérselo como el único camino para el auténtico seguimiento de él, nos muestra ahora el grito de diez hombres (Lc 17,11-19). Padecían “lepra”, no en el sentido actual de la enfermedad de Hansen, para la que la medicina griega tenía reservada otra palabra: elefantiasis (ἐλεφαντίασις), distinta de lo que hoy conocemos por esta. “Lepra”, que significa “escama”, más bien, se refería a una patología de la piel que la hacía verse “escamosa”, y es la que se utiliza para referirse a ciertas enfermedades cutáneas que desde los tiempos prototestamentarios están descritas en el capítulo 13 del Levítico, que, como se suele señalar en la crítica bíblica²¹, coinciden con lo que hoy se diagnostica como erisipela junto a una úlcera, psoriasis, eczema, tiña y dermatitis seborreica, enfermedades causadas por hongos y otras afecciones. No obstante, algún caso de la enfermedad de Hansen sin duda hubiera sido objeto de las regulaciones levíticas. En la lengua hebrea el término utilizado era *tsara’ath*, transliterado también como *tsaraát*, o *tzaraat*, entre otras posibilidades, que fue traducido como *lepra*. La palabra lepra se llegó a identificar posteriormente con la enfermedad de Hansen²².

Se sugiere *Tsara’ath* deriva de “sara”, que significa “castigo”. Eran, por lo tanto, entendidos estos males como un castigo divino. Al margen de su análisis lingüístico, es cierto que existía la convicción de que eran un azote de Dios contra los pecadores. Y en tiempos de Jesús había una antigua tradición bíblica en la que se sustentaba esta opinión:

Es la sexta plaga, con que Dios castiga a los egipcios (Ex 9,9-11). María, por haber murmurado de su hermano Moisés, el gran amigo de Dios, “el hombre de su confianza”, fue castigada con la lepra (Num 12,1-5). El rey Ozías, por apropiarse funciones sacerdotales en el templo, recibió también el castigo de la lepra hasta el día de su muerte, de modo, que, en toda su vida, “estuvo excluido del templo del Señor” (2 Cron 26,16-21)²³.

Es cierto que también había razones bíblicas para pensar que no necesariamente padecer *tsara’ath* obedecía a un castigo divino. Ahí estaba el caso de Job, con sus ulceraciones de pies a cabeza, quien, contra sus detractores, sostiene que no era víctima de esta enfermedad a causa de un pecado suyo. Sin embargo, en una sociedad condenatoria, posiblemente este recurso escriturístico no tenía peso.

Sufrir *tsara’ath*, por lo tanto, comportaba, un juicio: el portador de alguna de estas enfermedades, una vez inspeccionado por el sacerdote, era declarado impuro. Además, “el afectado por la lepra llevará la ropa rasgada y desgredada la cabeza, se tapaná hasta el bigote e irá gritando: ‘¡Impuro, impuro!’ Todo el tiempo que le dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y vivirá aislado; fuera del campamento tendrá su morada” (Lev 13,44-47), norma que no distinguía entre hombres y mujeres (cf. Núm 5,2-3). El leproso era, por ende, seña-

²¹ Walton, John H.; Matthew, Victor H; Chavalas, Mark W. *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Antiguo Testamento*. 2.ª ed. Colombia: Mundo Hispano, 2006: 132; Pagán, Samuel. *Confusiones con el término “lepra” en la Biblia*. Disponible en línea. URL: <http://lasteologias.wordpress.com/2008/06/22/confusiones-con-el-termino-lepra-en-la-biblia/>. Fecha de acceso: 10/06/2014.

²² “Cuando los eruditos de Alejandría tradujeron el Viejo Testamento al griego, Tzaraat fue traducida como ‘lepra’. Sin embargo, la medicina griega llegó al occidente por medio de manuscritos árabigos y, cuando se tradujeron estos manuscritos al latín, la palabra árábiga que fue traducida como ‘lepra’ no fue otra sino ‘Juzam’, que era el término para definir la ‘elefantiasis’ de los griegos. Esto propició que se estableciera una conexión que nunca debió haber existido entre la ‘lepra’ de los latinos, el juzam de los árabes, la ‘lepra’ de los griegos y el tzaraat de los hebreos” (Pastrana Fundora, Fernanda; Ramírez Albajés, César R.; Moredo Romo, Eldelisa; Ramírez Ramírez, Herodes; Alemañy Díaz-Peñera, Claudia. “Impacto de la Lepra en la historia”. *Folia Dermatológica Cubana*. Vol. 6. N.º 9/Enero-abril 2012. Disponible en línea. URL: http://bvs.sld.cu/revistas/fdc/vol6_1_12/fdc06112.htm. Fecha de acceso: 10/06/2014).

²³ Valverde Mudarra, Camilo. *Los desechados. I. La lepra*. Disponible en línea. URL: <http://www.autorescatolicos.org/misc03/camilovalverdemudarra154.htm>. Fecha de acceso: 15/06/2014.

lado por la sociedad como un pecador e impuro. Además, dependiendo del tiempo que durara su enfermedad, que podía ser incurable, quedaba sumido en la mendicidad, porque debía abandonar su trabajo, lo que tenía un impacto socioeconómico también para su familia. Además del terrible sufrimiento provocado por la separación de la familia.

Aquellos leprosos que vivían en los límites entre Samaria y Galilea formaban un grupo mixto desde el punto de vista de la nacionalidad y religiosidad: judíos y, al menos uno, samaritanos. La honda repulsión recíproca de judíos y samaritanos se había venido abajo en este grupo. No tenía sentido que se despreciaran recíprocamente como impuros, siendo que así eran ellos mismos considerados por sus propias sociedades. El desprecio, la marginación y el dolor que compartían les había unido: eran hermanos en el dolor.

Aunque los leprosos no estaban en la lista de los excluidos que serían liberados en la era mesiánica según Isaías (26,19; 29,18; 35,5-6; 61,1), cabía que, por una lógica extensión, ellos se sintieran partícipes de esa buena nueva, como lo confirma, de hecho, Jesús (Lc 7, 22). Difícil imaginar que alguien distinto de estos sectores excluidos socialmente esperaran con mayor ansiedad la llegada del Mesías. Como Bartimeo, habían escuchado de Jesús, a quien llaman por su nombre, sin duda entendiendo que su vida traducía en hechos lo que su nombre significaba: “Yahvé salva”. Le llaman también Maestro, como se llamaba a los escribas, expertos en la Escritura. Posiblemente lo entendían como “el” maestro, en contraposición a los otros maestros a quienes jamás habrían acudido pidiendo compasión.

Los diez leprosos se detienen a cierta distancia. Respetan la estipulación segregacionista levítica. Acaso no por temor a Jesús, pues quizá ya habían escuchado que él no tenía reparo en traspasar la frontera de la impureza tocando leprosos (Lc 5,13), sino a quienes le acompañaban. Piden compasión, es decir, como ya vimos, no un mero sentimiento, sino un sentimiento que comparte el dolor y le da respuesta. Cabe encontrar aquí la raíz bíblica del principio de la solidaridad, que en el número 38 su encíclica *Sollicitudo rei socialis* ofrece san Juan Pablo II:

no es [...] un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos.

La curación no es inmediata. Jesús les indica que vayan a presentarse al sacerdote. Esto no podía significar otra cosa que quedarían sanos. En efecto, el sacerdote era quien, según lo prescrito, les había examinado, constatado que padecían “lepra” y declarado, por consiguiente, impuros. Y era a él a quien le competía volver a examinarlos y verificar que estaban “limpios” de “lepra”, tras lo cual debían someterse a un complicado proceso purificador de ocho días (Lev 14,1-32), mediante el que serían declarados puros y reinsertados en la sociedad. Era necesario, pues, que el sacerdote certificara la sanación para que terminara de caer la muralla de la exclusión para un leproso.

El grito de los leprosos fue escuchado por Jesús, quien respondió con su compasión, orientada a acabar con su padecimiento y terminar con la situación de exclusión social. Esto vale para los diez hombres que clamaron. Pero el proceso liberador es más profundo en el caso de uno de ellos: el samaritano, para cuya apreciación es menester recordar el odio ancestral de judíos y samaritanos en tiempos de Jesús. Los orígenes remotos hay que buscarlos en las tensiones entre las tribus del Norte y la del Sur, que derivaron en la división del Reino; en la tendencia a la idolatría mayor en aquel el reino del Norte y su capital, Samaria, que en el del Sur; en el mestizaje étnicocultural de la región samaritana tras diversas colonizaciones de poblaciones paganas impuestas por los asirios, los macedonios y Herodes; por el conflicto en torno a la reconstrucción del templo en el siglo VI a. C. y el cisma en cuanto al lugar de adoración desde el siglo IV; las diferencias religiosas como las relativas la Escritura (limitada por los samaritanos al Pentateuco), o a la figura del Mesías. Para los judíos, los samaritanos eran equivalentes a paganos y gente “estúpida”. Así lo dice el libro del Eclesiástico (escrito

unos 180 años antes de Cristo): “Hay dos naciones que aborrezco, y otra más que ni siquiera merece el nombre de nación: los habitantes de Seír, los filisteos y la estúpida gente que vive en Siquem” (Eccl 50,25-26). Seír es Edom (al Sur del Mar Muerto), que, junto con los filisteos, fueron los grandes rivales de Israel durante mucho tiempo (recordemos al gigante Goliath), y Siquem fue una importante ciudad de la región de Samaria, cuyo nombre se utiliza en evocación de toda esta región. Era tanto así, que la palabra “samaritano” podía ser para ellos un verdadero insulto (ver Jn 8,48). Los samaritanos, a la vez, también rechazaban a los judíos. Recordemos la ocasión en que en una aldea samaritana no recibieron a Jesús. En esa oportunidad, Jesús envió mensajeros a dicha aldea para que le consiguieran alojamiento, pero los samaritanos se negaron a dárselo debido a que “se daban cuenta de que se dirigía a Jerusalén”, es decir, iba como peregrino judío a Jerusalén, a la fiesta de la Pascua (Lc 9,51-56). Los samaritanos no veían bien la peregrinación de los judíos a Jerusalén, y esa es la razón por la que le niegan alojamiento. Esto explica también que los judíos trataran de irse por un camino que evitara el contacto con los samaritanos cuando iban hacia Jerusalén, aunque ello comportaba alargar el camino.

Sin embargo, el Evangelio de Jesús comporta la caída de los muros de exclusión y discriminación. Por eso, Jesús pone como ejemplo de un hombre solidario a un samaritano (Lc 10,25-37); rompe la hostilidad entre judíos y samaritanos, cuando se sobrepone a los prejuicios de la samaritana de Sicar y la deja convertirse en una evangelizadora que acerca a su comunidad al Señor (Jn 4,3-42), y cuando reprende a Santiago y Juan al pretender estos que lloviera fuego sobre la aldea samaritana que le negó la entrada (Lc 9,51-56). Consecuentemente, Lucas, en su ideario de universalismo salvífico, presenta a Samaria como la primera región no judía a la que se le anuncia el Evangelio y lo acoge (Hech 8,1-25). Nuestro texto de Lucas sobre el leproso samaritano sanado que retorna a dar gracias a Jesús, es una pieza clave en este Evangelio liberador de exclusiones sociales y de cualquier género. El exleproso samaritano, además, también desecha el odio étnico, cultural y religioso de su propio pueblo hacia los judíos, reconociendo el señorío del judío Jesús.

El resultado final de este episodio que nos coloca ante un grito de personas excluidas de la sociedad, es que, mientras en esta se generan estructuras que actúan como fuerzas centrípetas, expulsoras, excluyentes y desintegradoras, Jesús actúa como una fuerza centrífuga, es decir, inclusiva, integradora y que rompe con toda tendencia segregacionista. Ahora los privilegiados son que estaban excluidos:

Dijo también al que le había invitado: "Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos" (Lc 14:12-14).

2.1.3. El grito de la viuda de Naín

Conduciendo, como es propio de su teología, nuestra mirada hacia los pobres y los últimos, Lucas nos coloca en presencia de Jesús y de una viuda en una aldea galilea, a unos 13 kilómetros al sudeste de Nazaret, llamada Naín: “Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda; la acompañaba mucha gente de la ciudad” (Lc 7,12). Hay quienes han hablado del “grito silencioso” de esta viuda. Aunque la imagen paradójica de un “grito silencioso” es válida, nos cuesta concebir que se aplique correctamente en este caso. Sería muy extraño un cortejo fúnebre sin fuertes lamentos en la cultura israelita, que desde sus raíces primitivas no se inhibía para expresar muy notoriamente el duelo, ya fuera mediante gestos como los gritos, golpes de pecho, rasgar las vestiduras y revolcarse en las cenizas o en el suelo. Se podía incluso contratar plañideras (cf. Jr 9,17; Am 5,16). Que Ezequiel, frente a la muerte de su amadísima esposa recibiera la orden de “no lamentarse, no llorar, ni una lágrima...”, y de, contrariamente, solo “suspirar en silencio, sin hacer duelo de muertos”, no descubriéndose la cabeza, ni descalzándose, ni

cubriéndose medio rostro, ni comiendo pan ordinario, es una excepción: se trata de uno de los gestos proféticos cuya fuerza justamente radica en su contraculturalidad (Ez 24,15-27). El Eclesiástico refleja bien que el duelo muy expresivo es un deber:

Hijo, por un muerto derrama lágrimas, y como quien sufre cruelmente, entona un lamento; entierra su cadáver según el ritual, y no seas descuidado con su sepultura. Lloro amargamente, date fuertes golpes de pecho, hazle el duelo según su dignidad, un día o dos, para evitar murmuraciones, pero luego consuélate de tu tristeza (Eclo 38,16-17).

Escenarios acordes con esta forma de expresar el duelo, pero en el período deuterotestamentario, son evocados por el episodio de la resucitación de la hija del jefe de la sinagoga: “Llegan a la casa del jefe de la sinagoga y observa el alboroto, unos que lloraban y otros que daban grandes alaridos” (Mt 9,23). Así, también, el de la muerte de Lázaro, en la que Marta, María y quienes le acompañaban, e incluso Jesús, lloraban (Jn 11,33-36). La mujer de Naim lloraba. Sin duda, se lamentaría vivamente, lo mismo que quienes le querían.

La irrupción de una viuda en el evangelio lucano, por el mero hecho de ser parte de este, indica que se trata de una típica viuda israelita. La visibilización de su drama es destacada por el evangelista al expresar que el hijo muerto era único. La significación de este hecho solamente se percibirá en la medida en que lo ubiquemos en simbolismo de las viudas en la Biblia. Ellas son parte de los pobres y excluidos por quienes Dios opta radicalmente, cuyos gritos escucha y para quienes reclama justicia. Esta opción de Dios por los pobres como eje fundamental del Primer Testamento, encuentra una maravillosa síntesis en la obra de Lucas (Lc-Hech).

Era fácil reconocer a las viudas, porque tenían un vestido que les distinguía (Gen 38,14,19; Jdt 10,3; 16,7). Las viudas tenían permitido casarse nuevamente, salvo con sacerdotes —aunque si eran viudas de un sacerdote, sí podían casarse con uno de ellos (Lev 21,14, Ez 44,22) —. Lo cierto es que no era frecuente que volvieran a contraer nupcias. Esto hacía que, en una sociedad androcéntrica, las viudas fueran mujeres pobres, necesitadas y, frecuentemente, víctimas de quienes se aprovechaban de su estado de desprotección. La penuria en que vivían era semejante a la de los huérfanos y a la de los extranjeros (inmigrantes). De ahí que se hable con frecuencia de “viudas, huérfanos y extranjeros” como evocación global de todos los estados de desamparo y pobreza. Por ese motivo, la Biblia exhortaba a su protección, y establecía leyes para hacerla efectiva.

Se notaba, la pobreza de las viudas, en que, a veces, para sobrevivir, tenían que recoger los restos que quedaban de las cosechas:

Si al estar recogiendo la cosecha de su campo se olvidan ustedes de recoger un manojo de trigo, no regresen a buscarlo; déjenlo para que lo recoja algún extranjero de los que viven entre ustedes, o algún huérfano, o alguna viuda, a fin de que el Señor su Dios los bendiga a ustedes en todo lo que hagan (Dt 24,19-21).

La situación en que vivían las viudas era tan precaria, era de tanta marginación, penurias y opresión, que, para expresar lo mal que estaba un país desolado por el dominio extranjero, se decía: “parece una viuda” (Lam 1,1). Decir “no soy viuda” era una forma de manifestar: “no estoy mal, no sufro”, como decía la capital del Imperio Romano cuando se escribe el Apocalipsis: “Aquí estoy sentada como una reina. No soy viuda, ni sufriré” (Ap 18,7).

Dios es el protector directo de viudas, huérfanos e inmigrantes:

- ... el Señor su Dios es el Dios de dioses y el Señor de señores; él es el Dios soberano, poderoso y terrible, que no hace distinciones ni se deja comprar con regalos; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y que ama y da alimento y vestido al extranjero que vive entre ustedes. Ustedes, pues, amen al extranjero, porque también ustedes fueron extranjeros en Egipto (Dt 10,17-19).

- Dios, que habita en su santo templo, es padre de los huérfanos y defensor de las viudas (Sal 68,5; ver también: Ex 22,21-24; Dt 10,18).

Consecuentemente, uno de los compromisos derivados de la Alianza de Dios con su pueblo se formula gravemente como una condena: “Maldito sea el que cometa una injusticia con un extranjero, una viuda o un huérfano. Y todo el pueblo dirá: ‘Amén’” (Dt 27,19). Inflexiblemente, la Alianza exige: “No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda” (Dt 24,17).

Entre otras normas que redundaban en la protección de las viudas, estaba la Ley del Levirato, según la cual cuando moría un hombre casado sin descendencia, su hermano o pariente más cercano debía casarse con la viuda para procurar descendencia a su hermano fallecido (Dt 25,5-10).

La voz de Dios resuena en el profeta Isaías ordenando a toda persona la protección de las viudas: “¡Aprendan a hacer el bien, esfuércense en hacer lo que es justo, ayuden al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda!” (Is 1,17). Por eso denuncia severamente a los gobernantes que no hacen justicia a las viudas (Is 1,23). En tiempos de Jesús, seguía habiendo jueces que no cumplían su deber para con las viudas (Lc 18,1-5), y gente que las despojaba de sus bienes, como denuncia Jesús en el caso de los letrados (Mc 12,40).

Jeremías, otro gran profeta, también ordena al Rey, a sus funcionarios y a todo el pueblo que no maltraten a las viudas: “Practiquen en este lugar la justicia y la rectitud, libren del explotador al oprimido, no humillen ni maltraten a los extranjeros, los huérfanos y las viudas” (Jer 22,3). Y Ezequiel denuncia entre los pecados de Jerusalén que sus “habitantes no honran a su padre y a su madre, maltratan a los extranjeros, explotan a los huérfanos y a las viudas” (Ez 22,7).

En la Iglesia de los primeros tiempos se tenía conciencia de que había que ser solidarios con las viudas necesitadas. La Iglesia de Jerusalén organizó una estructura de servicio para atender a las viudas de los judíos de origen griego, después de que estos se quejaron por el trato discriminatorio que tenían en la asistencia (Hch 6,1-7). Timoteo recibió la exhortación de preocuparse por las viudas abandonadas (1 Tim 5,3-5). La carta de Santiago es muy clara en cuanto a que una práctica religiosa que descuide a las viudas y a los huérfanos, no es pura: “La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es esta: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones, y no mancharse con la maldad del mundo” (St 1,27).

Un pasaje del Primer Testamento narra el grito de Elías en favor de una viuda cuyo hijo murió. Es un claro antecedente de lo que Jesús hizo por la viuda de Naín. En él se aprecia que Elías es alimentado gracias al desprendimiento de una viuda de Sarepta, en Sidón, la cual tenía un único hijo. Estaban próximos a morir de hambre, en el contexto de una gran hambruna. Dios bendice su desprendimiento sacándola de la situación de hambre. Pero su hijo fallece en aquel momento. La mujer, desesperada, achaca a la intervención divina mediante Elías la muerte de su hijo. Elías acoge este lamento y lo convierte en un grito a Dios. Y dice la Escritura: “Yahvé escuchó el grito de Elías, y volvió la vida del niño a su cuerpo y revivió”. Elías, finalmente “tomó al niño [...] y lo entregó a su madre” (1 Re 17,17-24).

Al interior de este gran marco en el que las viudas son expresión del eje vertebral de la opción por los pobres en la Biblia, hay que leer el encuentro de Jesús con la viuda de Naín. Lucas destaca que Jesús, una vez más ante el dolor humano, “al verla” y, añadimos nosotros, sin duda, al escuchar sus lamentos, “tuvo compasión de ella” (Lc 7,13). Compasión, que como vimos, es un sentimiento de dolor compartido, nacido de las entrañas y que mueve a la solidaridad. Le dice “no llores”. La causa de su llanto es en primer lugar la pérdida de un hijo, hijo único. Esto le afligía más que nada. Pero a su dolor se sumaba quedar sumida en el total abandono desde el punto de vista socioeconómico. Además, ya anteriormente había sido golpeada por la muerte, con la pérdida de su marido.

Jesús, atento a los gritos de la viuda y de su comunidad, solidaria en el dolor, se acerca no solo a ella, sino también al féretro (una especie de camilla²⁴) y lo “toca”, como traduce la mayoría de las Biblias la palabras ἅπτομαι (*jáptomai*: “apegarse uno mismo a”, en el sentido más propio, o “tocar”)²⁵. Esta proviene del verbo ἅπτω (*japto*: “sujetarse, aferrarse a”)²⁶. De ahí que algunas traducciones propongan la expresión “asíó el féretro”, entendiéndolo como “lo detuvo con la mano”²⁷. De hecho, de este “tocar” resulta que los que cargaban la camilla se detienen. Sin embargo, el mismo detalle de tocar, usando el mismo término (*jáptomai*) a personas en posición estática, como el leproso que se arrodilló ante Jesús (Lc 5,13), o de ser tocado sin pretensión de sujetarlo, como el de la mujer que padecía flujos de sangre (Lc 8,44), nos inclina a pensar en que la importancia está en el hecho de tocar, de entrar en contacto físico. Veremos que, aunque sin alusión directa a estos textos, el papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, nos invita a “tocar la carne sufriente de Cristo en el pueblo”, entendiéndolo por esta (ver apartado 4.4. de esta ponencia). En el caso de la resucitación de la hija de Jairo, no se dice que la tocó, sino que “la tomó de la mano”, pero, en definitiva, significa que de hecho, la tocó, entró en contacto físico con ella. Estas otras tres personas (el leproso, la hemorroísa y la fallecida hija de Jairo) estaban en estado de impureza. Al agarrar el féretro, Jesús una vez más traspasa la frontera de la impureza²⁸. Efectivamente, tocar un cadáver o lo que estuviera en contacto con él, era motivo de impureza ritual; incluso lo era entrar en una habitación en la que estuviera un cadáver o tocar una tumba (Núm 19). A los sacerdotes solo se les permitía contaminarse tocando los cadáveres de su padre, madre, hijos, hijas, hermano o hermana soltera (Lv 21,1-2), pero en el caso de los sumos sacerdotes las prescripciones llegaban a prohibirles entrar donde hubiera un cadáver, al punto de que “ni siquiera por causa de su padre o de su madre debía hacerse impuro” (Lv 21,11). Igualmente no podían incurrir en ese tipo de impureza quienes tenía voto de nazireato, aunque los muertos fueran su padre, madre, hermano o hermana (Núm 6,6-7). Si alguien repentinamente moría al lado de un nazireo, solo el roce con su cabello —símbolo de su consagración—, le dejaba en una situación de impureza y debía someterse a un proceso de purificación ritual de ocho días (Núm 6,9-11). La norma sobre la impureza por contacto con un cadáver solamente había sido suavizada con la autorización para celebrar la Pascua a quienes hubieran incurrido en ella (Núm 9, 6-12).

El estado de impureza no era perpetuo. Existía un proceso de purificación que duraba siete días, y que incluía aspersiones con agua combinada con la ceniza del sacrificio de expiación, así como lavado de ropas y del cuerpo. Sin embargo, es fácil captar la repugnancia por este tipo de impureza, que se volvía hasta obsesiva²⁹. En el libro de los Números aparece como gravísimo no someterse al rito de expiación-purificación por motivo de impureza por contacto con un cadáver, de lo que se seguía la exclusión de la comunidad (Núm 19,20).

Pudo, Jesús, en ese marco de la obsesión por la pureza y la impureza, no haber tocado la camilla con el cadáver. Pero lo hizo. Es un gesto de solidaridad con la viuda. Además, es un gesto de identificación con aquella “muchacha” campesina que se solidarizaba con aquella viuda en su dolor. Y con los que cargaban al muerto, haciéndose también impuros. Jesús se siente pueblo, es pueblo. Pertenece a aquella gente.

²⁴ El “féretro” que toca Jesús eran “[...] las andas, sobre las que era llevado el muerto cubierto sólo con un paño (en Palestina no se usaban ataúdes)” (Schmid, Josef. *El Evangelio según Lucas*. Barcelona: Herder, 1968, p. 206).

²⁵ Strong, *op. cit.*, 34.

²⁶ *Ibid.*, p.

²⁷ Así, *El Nuevo Testamento. Antigua Versión Reina-Valera. Revisada y adaptada bajo disciplina de traducción textual al Novum Testamentum Græce (XXVII Edición)*. Barcelona: Sociedad Bíblica Iberoamericana, 2001: 113.

²⁸ Robert Karris identifica una sección entre Lc 7,1 y 9, “en la que Jesús aparece traspasando los límites que separaban lo puro de lo impuro para restablecer a la gente en la vida y en la comunidad” (Karris, Robert J. “Evangelio de Lucas”, en: Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph; Murphy, Rolan E. (dirs.). *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004: 133-202; p. 163).

²⁹ El libro del Eclesiástico utiliza la siguiente imagen comparativa para hacer pensar en la inutilidad de un ayuno por los pecados seguidos de nuevos pecados: “Si uno se purifica del contacto de un cadáver y lo vuelve a tocar, ¿de qué le sirve su baño de purificación?” (Eccl 34,25).

Jesús habla al muerto: “Joven, a ti te digo: Levántate”. Se trata de una persona joven (*neanískos*). Por lo tanto, de alguien muerto prematuramente, de forma contraria a la longevidad asociada a una vida justa y santa (Sal 91,16; Prob 3,16). La misma orden le da a la joven hija de Jairo (Lc 8,54). “¡Por alguna razón, en su contra, Dios lo había privado del don de una vida larga!”, fácilmente pensaría más de uno. Jesús muestra la cercanía divina y su solidaridad también con este desdichado joven. “Éste se incorporó y se puso a hablar”. Entonces, Jesús “se lo dio a su madre” (Lc 7,15). A continuación, Lucas narra la reacción de los presentes: “El temor se apoderó de todos y glorificaban a Dios, diciendo: ‘Un gran profeta ha surgido entre nosotros’, y ‘Dios ha visitado a su pueblo’” (Lc 7,16). Karris afirma que “la audiencia evoca los portentosos hechos de Elías”, en particular el de la devolución de la vida al hijo la viuda de Sarepta³⁰. Esto es corroborado hasta en el detalle de la entrega del hijo vivo a la madre. Por nuestra parte, llamamos la atención sobre la última afirmación acerca de la *visita de Dios a su pueblo*. En la teología lucana, profundamente enraizada en la opción de Dios por los pobres, en la respuesta de Dios al grito de los pobres, esa afirmación es muy importante. Aparece en boca de Zacarías, padre de Juan Bautista, en otra de las síntesis maravillosas de esta veta teológica fundamental: el *Benedictus* (Lc 11,68-79), que, junto con el *Magnificat* de María (Lc 1,46-55), el *Nunc Dimittis* de Simeón (Lc 2,29-32) y la proclama mesiánica de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21)), forman un gran prólogo prototestamentario de Lucas:

Bendito el Señor Dios de Israel porque *ha visitado y redimido a su pueblo*, y nos ha suscitado una *fuera salvadora* en la casa de David, su siervo, como había prometido desde antiguo, por boca de sus santos profetas, que nos salvaría de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian teniendo misericordia con nuestros padres y *recordando su santa alianza*, el juramento que juró a Abrahán nuestro padre, de concedernos que, libres de manos enemigas, podamos servirle sin temor en santidad y justicia en su presencia todos nuestros días... (Lc1,68-75)

Sobre este texto de la viuda de Naín caben otras interpretaciones, alcances alegóricos... discutibles y discutidos. Sin embargo, lo que no se puede debatir es que el breve relato del que nos hemos ocupado nos pone cara a cara con una acción solidaria de Jesús para con esta mujer campesina, pobre y viuda. Que a Jesús se le “parte el alma”, se le “rompe el corazón”, *siente compasión*. Y que se solidariza con ella de modo práctico, concreto, tangible. Que se acerca a ella. Se hace prójimo de ella, como lo enseñará en la parábola del Buen Samaritano. Y que todo esto indica que Dios sigue oyendo el grito de los últimos de la Tierra. Y que su más maravillosa respuesta es Jesús en persona.

El relato de la resucitación del hijo de la viuda de Naín va a ser uno de los referentes fácticos que servirán de sustento, cuando Juan Bautista envía emisarios a Jesús para preguntarse si él es el Mesías (“el que ha de venir”) o había que esperar a otro, para la respuesta a este, como recordamos con ocasión del relato sobre Bartimeo:

Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva [...] (Lc 7,22)

Dicho de otra forma, ¡Dios escuchó el grito de los pobres, de los desamparados, de los excluidos, de los últimos! Su respuesta es Jesús, quien ha hecho llegar el Reino, buena noticia para los desheredados de la tierra.

2.2. El grito de los pobres en la carta de Santiago

La Iglesia primitiva, como la de hoy, existe en el marco de sociedades de clases. Y ayer, como hoy, las clases sociales son correlativas: la situación de una tiene una relación inversamente proporcional con la de otra. De la Iglesia de la era apostólica podemos evocar la comunidad de Corinto, en la que llegó a ocurrir que la cena

³⁰ Karris, op. cit., p. 164.

del Señor tenía muy poco de comunión, pues “mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (1 Cor 11,21). Pero, sobre todo, nos interesa observar las comunidades a las que se dirige Santiago, en las que se daban acepciones de personas en virtud de su condición socioeconómica:

Hermanos míos, no mezcléis con la acepción de personas la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado. Supongamos que entra en vuestra asamblea un hombre con un anillo de oro y un vestido espléndido; y entra también un pobre con un vestido andrajoso; y que dirigís vuestra mirada al que lleva el vestido espléndido y le decís: "Tú, siéntate aquí, en un buen sitio"; y en cambio al pobre le decís: "Tú, quédate ahí de pie", o "Siéntate a mis pies". ¿No sería esto hacer distinciones entre vosotros y ser jueces con criterios malos? Escuchad, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¡En cambio vosotros habéis menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre vosotros? Ciertamente si cumplís plenamente la Ley regia según la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, obráis bien; pero si tenéis acepción de personas, cometéis pecado y quedáis condenados por la Ley como transgresores. (St 2,1-9)

Más adelante, en el capítulo 5, aparece una denuncia muy fuerte contra los ricos que explotan a los pobres, cuyo grito ya llegó a Dios:

Ahora bien, vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros. Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados; vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado riquezas en estos días que son los últimos. Mirad; el salario de los obreros que segaron vuestros campos y que no habéis pagado está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra lujosamente y os habéis entregado a los placeres; habéis hartado vuestros corazones para el día de la matanza (Stg 5,1-5).

Se ve claramente que el dinero que permite el lujo y los placeres de los ricos es generado, al menos en parte, por los jornaleros que trabajan en sus latifundios, pero se apropiaron de la totalidad del fruto del trabajo de estos, al punto de ni siquiera pagarles su jornal. De acuerdo con la advertencia que había hecho Dt 24,15, el grito de los jornaleros que no recibieron su paga subió a Dios. Y esa injusticia no quedará impune. Son aquellos ricos los que estaban muy confiados en sus negocios, haciendo viajes para comerciar (St 4,13-16), sin saber lo que Dios tiene dispuesto para ellos, como aquel potentado de la parábola de Jesús, que tuvo una cosecha abundantísima, pero murió la misma noche en que hacía planes para construir graneros más grandes (Lc 16,12-21). Respecto del grito, se ha llamado la atención sobre la expresión antropomórfica de que este “ha entrado en los oídos del Señor de los ejércitos”, lo que ha hecho Santiago con el propósito de “afirmar categóricamente que ese clamor ha sido realmente atendido por el Dios Todopoderoso y justo”³¹.

¿Qué relación existe entre los ricos del capítulo 2 y los del capítulo 5? Néstor O. Míguez responde de la siguiente manera:

Los mismos que tienen el anillo de oro y el vestido brillante que los muestra como magistrados del Imperio, son los que acumulan riquezas injustas (oro que se enmohece, ropas que se pudren), que condenan a muerte a los justos. La referencia a los ricos que arrastran a los hermanos a los tribunales, en 2,6 y los ricos que hacen injusticia y dan muerte al justo en 5,6 son dos formas de marcar el mismo pecado. Aquellos poderosos magistrados que algunos en la comunidad quisieran recibir como patrones han demostrado su injusticia básica, su

³¹ Reyes, George. “El grito del salario: ensayo de lectura literaria y sociológica de Santiago 5,1-11”. Originalmente publicado en *Revista Bíblica* (Buenos Aires). Vol. 66/1-2 (2004): 79-97. Disponible en línea. URL: http://www.recursosteologicos.org/Documents/Grito_del_salario.html. Fecha de acceso: 20/06/2014.

incapacidad de entender la fe en Jesucristo, la identidad del Mesías con los justos injusticiados, desconocen la formulación básica de la ley de la libertad y no temen la presencia del Dios protector de los pobres³².

Pero Santiago va más allá: no solo condena la injusticia cometida contra el pobre, sino que declara muerta la fe de quien es omiso frente a la pobreza de otros y no comparte sus bienes (St 2,15-17), lo que recuerda la parábola del rico Epulón (Lc 16,19-35). En 4,17 formula el pecado de omisión en clara referencia a la de quienes tienen mucho dinero y descuidan la necesidad del pobre.

3. “Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto” (Ex 3,10): envío motor de nuestra acción (a la luz de *Evangelii gaudium*)

La reflexión que se nos propuso compartir en este curso de la Escuela de la Caridad debía desembocar la formulación que encabeza este apartado, entendiendo que este envío debe ser “el motor de nuestra acción”. La forma en que lo haremos es cediendo la palabra al papa Francisco, que muy explícitamente se ha ocupado del tema en *Evangelii gaudium*. El trasfondo bíblico de la reflexión del Papa, presentado escuetamente en la exhortación, no es otro que el que hemos esbozado en estas páginas. Deseamos que resuene la voz profética y revolucionaria de Francisco, acorde con el llamado de Ex 3,10, que él asume y que nos desafía a nosotros a asumirlo. Y deseo hacerlo porque, cuando lo escucho decir en esa exhortación que “¡no nos dejemos robar el entusiasmo misionero!”, “¡no nos dejemos robar la alegría evangelizadora!”, “¡no nos dejemos robar la esperanza!”, “¡no nos dejemos robar la comunidad!”, “¡no nos dejemos robar el Evangelio!”, “¡no nos dejemos robar el ideal del amor fraterno!!” y “¡no nos dejemos robar la fuerza misionera!”... yo desearía incluir “¡no nos dejemos robar al papa Francisco!”

3.1. El grito que reclama respuesta liberadora

El número 187, que encabeza con el título “Unidos a Dios escuchamos un clamor”, resume la totalidad de lo que hemos dicho en estas páginas:

Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo. Basta recorrer las Escrituras para descubrir cómo el Padre bueno quiere escuchar el clamor de los pobres: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado su clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo [...] Ahora, pues, ve, yo te envío...» (Ex 3,7-8.10), y se muestra solícito con sus necesidades: «Entonces los israelitas clamaron al Señor y Él les suscitó un libertador» (Jc 3,15). Hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto, porque ese pobre «clamará al Señor contra ti y tú te cargarás con un pecado» (Dt 15,9). Y la falta de solidaridad en sus necesidades afecta directamente a nuestra relación con Dios: «Si te maldice lleno de amargura, su Creador escuchará su imprecación» (Si 4,6). Vuelve siempre la vieja pregunta: «Si alguno que posee bienes del mundo ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1 Jn 3,17). Recordemos también con cuánta contundencia el Apóstol Santiago retomaba la figura del clamor de los oprimidos: «El salario de los obreros que segaron vuestros campos, y que no habéis pagado, está gritando. Y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (5,4).

³² Míguez, Néstor O. “Ricos y pobres: relaciones clientelares en la carta de Santiago”. *Revista Bíblica de Interpretación Latinoamericana*. N.º 31 (1981). Versión digital disponible en línea. URL: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla31/ricos%20y%20pobres.html>. Fecha de acceso: 20/06/2014.

3.2. El grito de los pobres exige escucha y respuesta por toda la Iglesia

Uno de los números que mayores implicaciones tienen para una profunda renovación eclesial es el n.º 188, en la que el Papa plantea que la escucha del grito de los pobres atañe a la totalidad de los miembros de la Iglesia:

La Iglesia ha reconocido que la exigencia de escuchar este clamor brota de la misma obra liberadora de la gracia en cada uno de nosotros, por lo cual no se trata de una misión reservada sólo a algunos: «La Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas»³³. En este marco se comprende el pedido de Jesús a sus discípulos: «¡Dadles vosotros de comer!» (Mc 6,37), lo cual implica tanto la cooperación para resolver las causas estructurales de la pobreza y para promover el desarrollo integral de los pobres, como los gestos más simples y cotidianos de solidaridad ante las miserias muy concretas que encontramos. La palabra «solidaridad» está un poco desgastada y a veces se la interpreta mal, pero es mucho más que algunos actos esporádicos de generosidad. Supone crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos.

3.3. El grito de los pobres es un grito colectivo

El grito o clamor de los pobres es un grito colectivo. Esta es una idea fundamental del n.º 190. Tal grito es resultado de la violación de los derechos humanos:

A veces se trata de escuchar el clamor de pueblos enteros, de los pueblos más pobres de la tierra, porque «la paz se funda no sólo en el respeto de los derechos del hombre, sino también en el de los derechos de los pueblos»³⁴. Lamentablemente, aun los derechos humanos pueden ser utilizados como justificación de una defensa exacerbada de los derechos individuales o de los derechos de los pueblos más ricos. Respetando la independencia y la cultura de cada nación, hay que recordar siempre que el planeta es de toda la humanidad y para toda la humanidad, y que el solo hecho de haber nacido en un lugar con menores recursos o menor desarrollo no justifica que algunas personas vivan con menor dignidad. Hay que repetir que «los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás»³⁵. Para hablar adecuadamente de nuestros derechos necesitamos ampliar más la mirada y abrir los oídos al clamor de otros pueblos o de otras regiones del propio país. Necesitamos crecer en una solidaridad que «debe permitir a todos los pueblos llegar a ser por sí mismos artífices de su destino»,³⁶ así como «cada hombre está llamado a desarrollarse»³⁷.

Francisco asume una afirmación de Juan Pablo que formula la violación de derechos humanos como un grito:

Toda violación de la dignidad personal del ser humano grita venganza delante de Dios y se configura como ofensa al Creador del hombre (*Christifideles laici* 37) (n.º 213).

3.4. Ver la miseria, escuchar el grito y conocer tocando los sufrimientos en las periferias

Hay un “ver-escuchar-conocer” relacionado con las miserias, los clamores y los sufrimientos de los pobres, propuesto por el episcopado brasileño y asumido por el Papa en el n.º 191 de EG:

³³ Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984), XI, 1: AAS 76 (1984), 903 (cita en el texto original).

³⁴ Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 157 (cita en el texto original).

³⁵ Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens* (14 mayo 1971), 23: AAS 63 (1971), 418 (cita en el texto original).

³⁶ Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 65: AAS 59 (1967), 289 (cita en el texto original).

³⁷ *Ibid.*, 15: AAS 59 (1967), 265 (cita en el texto original).

En cada lugar y circunstancia, los cristianos, alentados por sus Pastores, están llamados a escuchar el clamor de los pobres, como tan bien expresaron los Obispos de Brasil: «Deseamos asumir, cada día, las alegrías y esperanzas, las angustias y tristezas del pueblo brasileño, especialmente de las poblaciones de las periferias urbanas y de las zonas rurales —sin tierra, sin techo, sin pan, sin salud— lesionadas en sus derechos. Viendo sus miserias, escuchando sus clamores y conociendo su sufrimiento, nos escandaliza el hecho de saber que existe alimento suficiente para todos y que el hambre se debe a la mala distribución de los bienes y de la renta. El problema se agrava con la práctica generalizada del desperdicio»³⁸.

El “ver-escuchar-conocer” se completa con el “tocar”, al estilo de Jesús. Así aparece en el n.º 24 de EG: “La comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo”.

3.5. La escucha del grito de los pobres se debe hacer carne en nosotros

La escucha del clamor/grito de los pobres es un imperativo. Pero el Papa nos llama a que sea un resultado de nuestra más profunda interioridad, expresada con la palabra “entrañas”, como lo vemos en el n.º 193:

El imperativo de escuchar el clamor de los pobres se hace carne en nosotros cuando se nos estremecen las entrañas ante el dolor ajeno. Releamos algunas enseñanzas de la Palabra de Dios sobre la misericordia, para que resuenen con fuerza en la vida de la Iglesia. El Evangelio proclama: «Felices los misericordiosos, porque obtendrán misericordia» (Mt 5,7). El Apóstol Santiago enseña que la misericordia con los demás nos permite salir triunfantes en el juicio divino: «Hablad y obrad como corresponde a quienes serán juzgados por una ley de libertad. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia; pero la misericordia triunfa en el juicio» (2,12-13). En este texto, Santiago se muestra como heredero de lo más rico de la espiritualidad judía del postexilio, que atribuía a la misericordia un especial valor salvífico: «Rompe tus pecados con obras de justicia, y tus iniquidades con misericordia para con los pobres, para que tu ventura sea larga» (Dn 4,24). En esta misma línea, la literatura sapiencial habla de la limosna como ejercicio concreto de la misericordia con los necesitados: «La limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado» (Tb 12,9). Más gráficamente aún lo expresa el Eclesiástico: «Como el agua apaga el fuego llameante, la limosna perdona los pecados» (3,30). La misma síntesis aparece recogida en el Nuevo Testamento: «Tened ardiente caridad unos por otros, porque la caridad cubrirá la multitud de los pecados» (1 Pe 4,8). Esta verdad penetró profundamente la mentalidad de los Padres de la Iglesia y ejerció una resistencia profética contracultural ante el individualismo hedonista pagano. Recordemos sólo un ejemplo: «Así como, en peligro de incendio, correríamos a buscar agua para apagarlo [...] del mismo modo, si de nuestra paja surgiera la llama del pecado, y por eso nos turbamos, una vez que se nos ofrezca la ocasión de una obra llena de misericordia, alegrémonos de ella como si fuera una fuente que se nos ofrezca en la que podamos sofocar el incendio»³⁹.

3.6. Dios también grita

El tema de la trata de personas es de capital importancia en las preocupaciones del papa Francisco. Al inicio de su pontificado se publicó por los pontificios consejos para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes y *Cor Unum*, las orientaciones pastorales *Acoger a Cristo en los refugiados y en los desplazados forzosos*⁴⁰, que en varias partes, pero, sobre todo, en los números 52-55, se ocupa de la trata. En diversas ocasiones se ha referido al tema personalmente. No es una novedad en su caso, pues recientemente el periodista Armando Rubén, en su obra *La vida oculta de Bergoglio*, dio a conocer que durante su cardenalato en Buenos Aires, Bergoglio ayudó al menos a 80 mujeres sobrevivientes de trata de sus victimarios.

³⁸ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Documento *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome* (abril 2002), Introducción, 2 (cita en el texto original).

³⁹ San Agustín, *De Catechizandis Rudibus*, I, XIV, 22: PL 40, 327 (cita en el texto original).

⁴⁰ Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes y Pontificio Consejo *Cor Unum*, *Acoger a Cristo en los refugiados y en los desplazados forzosos. Orientaciones pastorales*. Ciudad del Vaticano: 2013.

La personas víctimas de trata son, sin duda, parte de las víctimas de la hamartiósfera de la que hablamos al principio de esta reflexión. Se suman a los grandes contingentes de personas que gritan por su situación de violación de sus derechos fundamentales. Podemos asumirlas aquí como una representación de todas las personas que claman por justicia, que gritan a Dios. Pero, el papa Francisco, desde estas personas, nos recuerda que Dios también grita. Nos grita a nosotros, ya sea porque maltratamos al hermano indefenso, o porque silenciosos, nos hacemos cómplices de forma cómoda y silenciosa:

Siempre me angustió la situación de los que son objeto de las diversas formas de trata de personas. Quisiera que se escuchara el grito de Dios preguntándonos a todos: «¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4,9). ¿Dónde está tu hermano esclavo? ¿Dónde está ese que estás matando cada día en el taller clandestino, en la red de prostitución, en los niños que utilizas para mendicidad, en aquel que tiene que trabajar a escondidas porque no ha sido formalizado? No nos hagamos los distraídos. Hay mucho de complicidad. ¡La pregunta es para todos! En nuestras ciudades está instalado este crimen mafioso y aberrante, y muchos tienen las manos preñadas de sangre debido a la complicidad cómoda y muda (EG 211).

Conclusión

Ante el grito de los pobres no cabe una actitud de impasibilidad. Tan grave es provocar ese grito, como permanecer indiferente ante él. Al Pueblo de Dios esto le reta a estar permanentemente en actitud de revisión constante. El papa Francisco nos ha recordado que la escucha del grito de los pobres debe hacerse “carne”, es decir, debe estremecer nuestras entrañas. Este es el punto de partida de cualquier metodología de servicio de la caridad. Nos sugiere el Papa un avance en cuanto al “ver” la realidad, haciéndose eco de los obispos de Brasil: la pobreza, la exclusión, el sufrimiento de las grandes masas de personas empobrecidas y excluidas no solo deben ser “vistos”, sino “escuchados” y “conocidos” en profundidad, a lo que se añade “tocados”. Esto requiere de cercanía, de aproximación; más aun, de inmersión en el mundo del dolor y el sufrimiento. Como Jesús, requiere ser pueblo, hacerse pueblo. Y esto requiere, además de las entrañas de misericordia, de audacia. Cuando Jesús escucha el grito de las personas pobres y excluidas, en muchas ocasiones traspasa fronteras como las de la impureza. ¡Cómo no recordar aquí las palabras del papa pidiendo insistentemente una Iglesia de salida y arriesgada!:

Salgamos, salgamos a ofrecer a todos la vida de Jesucristo. Repito aquí para toda la Iglesia lo que muchas veces he dicho a los sacerdotes y laicos de Buenos Aires: prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades (EG 49; cf. 45).

Esto debe caracterizarnos a los grupos eclesiales dedicados preferencialmente al servicio sociocaritativo. Pero también es deber de estos grupos recordar a sus pastores y a toda la comunidad eclesial que la escucha del grito de los pobres, así como la respuesta liberadora que requiere, no son competencia exclusiva de ellos como órganos especializados de la pastoral social o el ejercicio de la caridad. Es un cometido irrenunciable de la totalidad de esta Iglesia en salida.

Finalmente, nuestras comunidades eclesiales no solo deben responder al grito de los pobres. Deben, también, *ser el grito de los pobres*. Vivimos en una sociedad en la que en una de las caras de la moneda existe una sociedad llamada “del conocimiento y la información”, caracterizada por tecnologías que progresan a un ritmo de aceleración muy grande. Es una sociedad también del desconocimiento y de la desinformación, tanto por la calidad de una gran parte de la información disponible, como por su cerrazón a escuchar el grito de quienes están al margen de esas tecnologías. Los medios masivos de comunicación tradicionales pertenecen en grandes cantidades a sectores poderosos que filtran el contenido de la información de acuerdo con sus intereses. A veces, hay sectores de empobrecidos que se manifiestan colectivamente. Pero muchos no pueden ni siquiera manifestarse. Es entonces cuando, como Elías hizo con la viuda de Sarepta, hay que asumir

el dolor de los sufrientes y expresarlo con nuestro más estrepitoso grito. Y como Jesús, debemos, con fuerza, callar a quienes se empeñan por silenciar el grito consistente de los Bartimeo de hoy. Es decir, mostrar el otro lado de la moneda.

Los ejemplos de los resistentes al compromiso de dar respuesta al grito del pueblo –Moisés, Gedeón, Jeremías...– son suficientes como para disuadirnos de poner trabas a la fuerza de Dios que puede actuar desde nuestra debilidad, como, por fin, comprendió san Pablo.