

Cristianismo Primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas?¹

¿Qué hace un teólogo cristiano, especializado en exégesis neotestamentaria, en un congreso de historia? Si bien en otros medios académicos esto puede ocurrir ocasionalmente, es bastante inusual en nuestro contexto latinoamericano. La pregunta me la hice en primer lugar yo mismo, ante la sugerencia de mis colegas de "Antigüedad tardía" de la UBA de presentar una ponencia en este Congreso. La invitación surgió a partir de una serie de presentaciones organizadas en virtud de un acuerdo entre el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos y la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA que ha estimulado el intercambio académico a nivel de post-grado. El estudio del cristianismo primitivo es una asignatura en común (entre otras) que posibilitó tal encuentro.

Este diálogo interdisciplinario se vuelve hoy posible a partir de dos hechos coincidentes: por un lado, la exégesis bíblica se ha vuelto más conciente de los condicionantes históricos de sus textos, de las dinámicas culturales y sociales que los cruzan, de su ubicación en un mundo vital del cual son ejemplo y espejo, testigos y datos. Por otro lado, el estudio de la historia se ha volcado más abiertamente hacia la comprensión de los sistemas de representación, del surgimiento de las simbólicas y mentalidades que acompañan e interpretan a los hechos, como así también a las vidas y sensibilidades de las "pequeñas gentes". Ese movimiento de convergencia del estudio de la exégesis escriturística hacia la historia, a saberse historia, y redescubrir las formas de articulación en que en sus textos se expresaron las comunidades originarias históricamente situadas, por un lado y por el otro de la ciencia de la historia hacia los sistemas simbólicos y las condiciones y modos de la cotidianidad, hace sentido a esta necesidad de intercambio, que no se agota, obviamente, en estas dos disciplinas.

Es a partir de esta comprensión que aceptamos inmiscuirnos en campos linderos. Estimo que el estudio de la historia de Occidente desde esta perspectiva no puede prescindir de la comprensión de cómo se conformó la simbólica del cristianismo, que ha sido una de las formas dominantes de representación en nuestra cultura y ha provisto algunas de las claves de interpretación con las que generaciones y generaciones leyeron sus propios hechos. No obstante sus relecturas y reinterpretaciones, la variedad de aproximaciones hermenéuticas, los encubrimientos y descubrimientos de los que fueron objeto, los textos originados en la gesta israelita y en ese fenómeno casi marginal del Imperio romano que fue el cristianismo del primer siglo, siguen siendo hoy referencia inevitable, tanto para los creyentes que buscamos en ellos los elementos normativos del sentido vital, como para el estudioso que, sensible a los datos culturales, intenta penetrar los motivos y justificaciones de las conductas de los seres humanos en tiempos pasados —y también en el presente. Si bien ambos enfoques difieren en su finalidad, se pueden aprovechar mutuamente en su indagación por los modos y dinámicas que produjeron esos textos y le dieron el carácter normativo que tomaron en vastos sectores de Occidente.

El Judaísmo y los judaísmos

No es posible tener una imagen del cristianismo (o los cristianismos) primitivo sin al menos un esbozo de su cuna judaica. El judaísmo en nuestro primer siglo es un espacio complejo. El retorno del exilio babilónico, 538 aC., es quizás el dato más preciso para poder ubicar los comienzos de lo que denominaremos con mayor precisión "judaísmo". Los retornantes por el edicto de Ciro provenían de los círculos más eruditos y aristocráticos de Israel. Destruído el Reino del Norte ya dos siglos atrás, y despreciado el pueblo humilde, el "pueblo de la tierra" que había quedado en Judea cuando la

¹ Ponencia presentada en las **V Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia y I Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia**. Montevideo, 27, 28 y 29 de setiembre de 1995. Publicado anteriormente en Zurutuza, H. Botalla, H. y F. Bertelloni (comp.) ***El Hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedievo***, Homo Sapiens, Rosario, 1996 pp. 19-35.

deportación de Nabucodonosor, los sacerdotes y escribas, los príncipes y dirigentes que volvieron se consideraron los únicos representantes dignos del culto y nación israelita.

Esa exclusividad no fue aceptada por todos. En un primer momento, los remanentes del antiguo reino del Norte, los llamados "samaritanos", quisieron reintegrarse con los retornantes en la construcción de un santuario único, pero fueron rechazados por "impuros". Con el tiempo, los samaritanos construyeron su propio Templo en el monte Garizim, luego destruido por los judíos en el tiempo de Juan Hircano (128 aC). Este factor debe tenerse en cuenta porque nos muestra al menos dos "Yavismos": un judaísmo de los retornantes, celoso de la pureza racial y cultural, apegado a la ley, sedicente legítimo y único heredero de la fe abrahámica, por un lado, y por el otro el yavismo samaritano, que reconocía el valor sagrado del Pentateuco, que procuró mantener sus propias prácticas culturales, y que desarrolló una teología mesiánica propia, que luego influyó en ciertos grupos del cristianismo primitivo, al cual se incorporaron grupos provenientes de la tradición samaritana (especialmente notable en el Evangelio de Juan²).

Pero esto no agota las variantes. Hay otras tradiciones que se desarrollaron entre los grupos que permanecieron en el exilio, tanto en Babilonia como en Egipto. Esta diáspora, con el tiempo, desarrolló sus propias versiones de las Escrituras (los Targumim y la Septuaginta), y sus propias concepciones teológicas. Construyeron sus lugares de reunión (sinagogas) y en algún caso hasta un templo para su culto, como el de Elefantina en Egipto. Si bien los desarrollos teológicos de la diáspora también impactaron sobre sectores del cristianismo en el primer siglo³, no nos detendremos en ello ahora pues no hace al tema específico que tenemos bajo estudio.

Aún si nos concentramos en la sociedad judaica de la región que posteriormente fue llamada Palestina⁴ (Judea, Samaria y Galilea), encontraremos un amplio mosaico de sectores y tendencias. El judaísmo como tal reconoce ciertas facciones que conocemos básicamente a través de los escritos de Flavio Josefo: fariseos, saduceos y esenios. A ellas agrega Flavio Josefo la llamada "cuarta filosofía". Esta ha sido identificada con el movimiento de los zelotes, decisivo en la guerra judaica de 66-70 dC. Sin embargo, la posibilidad de considerar al zelotismo como un partido o secta con cierta continuidad desde la revuelta de Judas el Galileo (6-7 dC.) hasta la sublevación del 66 es discutida hoy por ciertos autores⁵, que, en base a los propios escritos de Josefo prefieren hablar de una serie de movimientos populares más o menos espontáneos, de diversa naturaleza, propios de la situación social que se daba especialmente en Galilea. Estos movimientos, que se manifiestan en una especie de bandidaje rural, habrían culminado en el partido zelota. Luego una visión retrospectiva, más clara en los intérpretes de Josefo que en Josefo mismo, habría confundido a los antecedentes y precursores con el movimiento que se dio efectivamente sólo en las vísperas de la guerra. Esta precisión es decisiva para

² Véase R. Brown: *La comunidad del Discípulo amado*, Sígueme, Salamanca, 1983 (original en inglés de 1979). En cuanto a la influencia de la concepción mesiánica samaritana en la interpretación del mesianismo de Jesús, R. Pietrantonio: *El Mesías Ben Efraim en el cuarto Evangelio*, tesis doctoral inédita, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1984.

³ Para un resumen de estas influencias ver: Simon, Marcel: *Las sectas judías en tiempos de Jesús*, EUDEBA, Buenos Aires, 1962 (orig. francés de 1960), esp. el cap. VI.

⁴ Si bien por comodidad del término seguiremos usando la designación de Palestina para la región, debemos tomar en cuenta que este nombre fue impuesto posteriormente, justamente como consecuencia de la derrota sufrida por la resistencia judía en el 135 dC. Es una deformación griega del nombre de filisteos (heb: P^hlistim), que antiguamente competían con los israelitas por la posesión de ese territorio. El reemplazo del nombre de Judea por el de Palestina -- sus enemigos históricos-- fue otra de las vejaciones de los romanos a los judíos y su manera de "borrarlos del mapa" por sus repetidos alzamientos contra el poder imperial.

⁵ Ver: Horsley, Richard y Hanson, J.: *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*. Winston Press, Seabury Books, Minneapolis, 1985.

nuestro tema, porque significaría que durante la vida de Jesús no hubo un movimiento zelota en el trasfondo, sino un clima de alzamiento social, que en ciertas oportunidades cristalizaba en torno de personajes mesianicos (Juan el Bautista o el mismo Jesús serían algunos de estos ejemplos), o en otros casos se organizaban en bandas dedicadas al pillaje y a hostigar a las tropas romanas asentadas en la región.

A estos movimientos cuyas características han quedado registradas en textos, hay que agregar otros que sólo conocemos por nombre a partir de las enunciaciones de ciertos escritos cristianos⁶. Pero aún así nuestro catálogo quedaría incompleto. Hay evidencias indirectas de ciertos desarrollos de tradiciones a nivel popular que no se encontrarían identificadas ni asimiladas por ninguna de estas variantes⁷. Para completar la figura es necesario indagar un poco más en estas otras expresiones que se dieron principalmente en Galilea.

La Galilea del S I. estaba densamente poblada. Las grandes ciudades de la región (Séforis, Tiberías) estaban fuertemente helenizadas y apegadas a la política romana. Pero la población nativa era predominantemente rural, concentrada en pequeñas aldeas de 50 a 200 familias, distantes unas de otras en un radio no superior a una jornada de camino. Los mercados aldeanos no estaban monetizados, y la dominación romana se expresaba básicamente en la recaudación de impuestos (por mano de los publicanos) y en la política financiera que generó una situación de endeudamiento que amenazaba la tenencia de sus tierras (desarrollada por los banqueros urbanos y por el Templo de Jerusalén como potencia económica)⁸.

Pero en cuanto a la pequeña organización local tenían una vida política relativamente independiente. Esta se expresaba en la reunión semanal (*synagógé*, en griego). En estas asambleas (en algunas aldeas seguramente no había lugar de reunión y se realizaban en una "plaza" o descampado), junto al tratamiento y resolución de los asuntos vecinales, se realizaban las oraciones sabáticas, se mantenía la memoria de los profetas y se dirimían las cuestiones legales, de indudable valor religioso, dadas las características de la religiosidad judía⁹. El desplazamiento de los sectores campesinos locales por la concentración de la propiedad rural que trajo el régimen romano y la economía esclavista amenazó con destruir esta forma de vida, y aumentó la tensión en la región, rompiendo también los modos de contención simbólica que realizaban estas asambleas rurales.

Entre las tradiciones yavistas-judías que se dieron en Galilea es posible pensar en ciertos movimientos de piedad popular, caracterizado por un fuerte sentido de santidad¹⁰. Esta tradición "de los justos", judaica en cuanto a su excluyente monoteísmo y a una cierta piedad ética, sin embargo se diferenciaría de los fariseos por su raigambre rural y su escaso orgullo racial. "Los justos" no serían una secta, al modo de las otras que aquí se consideran, sino una cierta forma de piedad popular que se manifestaría en estos espacios familiares y aldeanos. Hay indicios que permiten entrever la subsistencia de un cierto yavismo popular entre el "pueblo de la tierra", que mantenía una relativa reverencia por el culto del Templo, que eventualmente peregrinaba hacia Jerusalén en ocasión de las fiestas, pero cuya vida espiritual era informada por una cierta práctica familiar cotidiana de oraciones y bendiciones y por el cumplimiento sabático de la reunión en la Asamblea aldeana. No sería extraño que

⁶ Ver: Simon, M: *Op. cit.*, cap. IV.

⁷ Ver, p. ej., Horsley, Richard: *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York, 1989, pp. 91-96.

⁸ Horsley, R.: *Sociology and...*, pp. 88-90.

⁹ Saladarini, A.: *Pharisees, Scribes and Sadducees. A Sociological Approach*. Michael Glazier, Delaware, 1988, p. 53.

¹⁰ Usamos aquí la palabra "santidad" en su acepción de "separación para Dios", con un fuerte sentido de relación directa con la divinidad y connotaciones éticas arraigadas en la tradición.

en esos círculos se especulara acerca de la esperanza mesiánica que alentaba los sueños de liberación y que muchas de las expresiones de la apocalíptica judaica popular encontrara allí cuna, cauce y expresión.

Estas "tradiciones menores" conformadas por la trasmisión oral en las asambleas aldeanas, rescatarían personajes y experiencias más cercanas a la cotidianeidad de los enclaves rurales que la trabajosa interpretación legal de los fariseos o la compleja ritualidad monástica de los esenios. Figuras como los profetas Elías o Eliseo, o leyendas no-bíblicas de Moisés nutrirían este imaginario popular. Probablemente haya que agregar ciertas figuras de magos, pequeños profetas locales o aspirantes a reyezuelos que impactaban en los distritos rurales¹¹, azuzados por expectativas de tono apocalíptico. Esta tradición "menor", de escasa repercusión literaria, sería a la vez objeto de sospecha y desprecio por parte del judaísmo "oficial", del saduceo, pero principalmente del fariseo, quienes por otro lado buscaban atraer estos grupos hacia su propio cuartel. Probablemente muchas de estas comunidades aldeanas se adhirieron, en las vísperas de la guerra, a la conducción zelota. Otras fueron impactadas por el naciente cristianismo. Los propios evangelios, especialmente el de Mateo, sirve para seguir las huellas de esta forma de piedad.

Podemos decir, entonces, que si algo caracteriza al "yavismo", por usar un término más neutro, del tiempo de Jesús, es su fragmentación. Constituía una sociedad tan sectorizada socialmente como sectarizada ideológicamente. Los conflictos sociales, provocados principalmente por las modificaciones que introdujeron la colonización y el esclavismo romano en los sistemas de tenencia y explotación de la tierra, habían agravado la división de clases. Los pequeños agricultores vernáculos eran desplazados. Esto producía un desarraigo de los sectores rurales, que emigraban de un lugar a otro dentro de la región, buscando fuentes de subsistencia. Las plazas aldeanas y los mercados de los enclaves urbanos veían esta masa de desocupados trashumantes, dispuestos a volcarse a algún líder carismático que les ofreciera una esperanza.

La presencia romana, con su función policial¹², no sólo tenía connotaciones políticas, sino también demográficas e incidía fuertemente en los conflictos culturales y religiosos. Por un lado estaban los samaritanos, que se encontraban en la misma situación económico-social, pero dispuestos a aprovechar cualquier circunstancia para perjudicar a sus enemigos judíos. Por el otro el judaísmo, con sus sectas reconocidas, con sus luchas por la legitimidad del ejercicio del sacerdocio, de la pureza ritual, de la interpretación de la ley y sus diferentes grados de alianza y aceptación del *status quo* romano. Además se daba una dispersión de grupos y movimientos que incidían en los diferentes ámbitos, especialmente en los sectores bajos rurales. A esto hay que agregar que estas sectas, o subgrupos dentro de ellas, actuaban además como facciones políticas, en constante puja entre sí, tanto las pro como las antirromanas; las primeras compitiendo por el favor de los conquistadores, las segundas pretendiendo dirigir faccionalmente la lucha contra el Imperio.

La falta de una hegemonía, de un bloque estructurante, la dispersión social en medio de una situación fuertemente opresiva finalmente eclosionó en los estallidos incontrolados que llevaron a la guerra. Excede el alcance de este trabajo internarnos en todas estas variantes, pero los sucesos que culminaron con la guerra del 66 y la derrota del 70, con la consiguiente destrucción del Templo, muestran con sus idas y venidas, con sus conflictos internos, quizás tanto más agudos que con el

¹¹ Ver: Crossan, J. D.: *The historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Harper, San Francisco, 1991, pp. 103-224. Hay edición castellana: *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo*. Planeta, Buenos Aires, 1994, pp. 128-243.

¹² Ver mi: "Los militares en la Palestina de Jesús", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, N° 8, 1991, REHUE, Santiago de Chile, pp. 15-25.

enemigo externo, la complejidad y diversidad que presentaba la sociedad palestinese en aquél entonces.

La situación del judaísmo de post-guerra.

El periodo que siguió a la guerra fue decisivo para la conformación de una simbólica religiosa que pudiera recuperar la tradición israelita. Los treinta años que median hasta el fin del primer siglo definieron las estrategias de las expresiones subsistentes. Y en la primera mitad del S. II se asentaron las instituciones que estructuraron las dos grandes corrientes emergentes: el judaísmo formativo¹³ y el cristianismo¹⁴. La guerra significó el fin de muchas sectas menores, si bien escritos apocalípticos muestran que algunos de sus elementos subsistieron en una nueva diáspora. Los zelotas, derrotados militarmente, desaparecen, aún cuando algunos focos de resistencia armada judía siguen manifestándose hasta el 135; pero no podemos establecer continuidad interna entre estos estallidos. Los saduceos, destruido el Templo y eliminada la función sacerdotal que constituía el eje de su poder, desaparecen sin dejar rastros. Probablemente los esenios hayan sido también arrastrados por la guerra: los escritos de las cuevas de Qumrán, nuestra principal fuente para su conocimiento hoy, se extienden sólo hasta esos años. Los samaritanos se sumergen en la historia como un grupo menor, zarandeado por la vorágine de los hechos, si bien algunas comunidades samaritanas subsisten hasta hoy.

Los fariseos quedan como la única expresión coherente del judaísmo. No ya como expresión política, sino, al estar de las tesis de J. Neusner, como escuela de piedad¹⁵. En Jamnia (o Yavneh) se crea una escuela que originará el "judaísmo formativo". La tradición narra de un encuentro en Jamnia hacia el año 90, decisivo en la posterior identidad del judaísmo. Ese "sínodo" instala el canon de la Biblia hebrea y fija ciertas reglas, donde se manifiesta la exclusión de las comunidades judeo-cristianas. En ese entorno se conforma la nueva institución que actuará como bloque intelectual en la lucha por unificar los restos del judaísmo: el rabinato. Es evidente que diferentes corrientes subsisten. Pero el judaísmo formativo rabínico logra finalmente imponerse aún en la diáspora. Ciertas escuelas internas ("casas") difieren en énfasis e interpretaciones, pero una cierta manera de entender qué es el judaísmo, su pueblo y religiosidad, se va imponiendo, quedando plasmada en la Mishnah y finalmente, siglos después, en el Talmud. Iohanan Ben Zakkai, según la tradición el fundador de esta escuela, se destaca como el del reorganizador de la tradición judaica tras la caída del Templo¹⁶.

Para la misma época se forma la otra gran corriente del yavismo que ha de subsistir: el cristianismo. Pero sería una simplificación hablar del cristianismo como tal; en realidad surgen "los cristianismos". La visión de un solo movimiento unificado, en expansión en círculos concéntricos a partir de Jerusalén, que brinda el libro canónico de Hechos de los Apóstoles, no puede agotar una visión realista de los orígenes cristianos. La conformación de una cierta unidad del cristianismo es

¹³ En cuanto al "judaísmo formativo", su origen, desarrollo, importancia, es necesario remitirse a la obra de Jacob Neusner, quien ha documentado en distintos libros tanto su formación institucional como su elaboración teológica.

¹⁴ Quizás sería necesario hacer aquí la salvedad con respecto al gnosticismo, corriente que afectó tanto al cristianismo como al judaísmo, y que subsiste hasta el S. IV, por lo menos. Pero en realidad el gnosticismo no aparece como una manifestación propia sino como variantes internas ya sea de una u otra de las religiones mayores.

¹⁵ Neusner, Jacob: *From Politics to piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1973, y "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh from A.D. 70-100", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.19.2, 3-42.

¹⁶ Ver: Steinsaltz, A.: *Introducción al Talmud*. La Aurora, Buenos Aires, 1985 (orig. inglés: *The Essential Talmud*, 1976), pp. 29-32.

probablemente un hecho posterior, conquistado quizás por la presión externa, y no exento de exclusiones. Durante el primer siglo tenemos que considerar una pluralidad de formas del cristianismo, que si bien tienen cierto grado de identidad y mutuo reconocimiento, adquieren formas organizacionales distintas y van conformando sus propias construcciones simbólicas a partir de mundos vitales relativamente diferenciados¹⁷. Nuestro estudio en esta presentación se centra en una de esas variantes, el judeo-cristianismo rural del Norte de Galilea y sur de Siria, en los años inmediatamente posteriores a la guerra. Entendemos que el Evangelio según San Mateo es una adecuada fuente documental para rastrear este sector del cristianismo naciente. También nos proponemos utilizar como elemento de contrastación el judaísmo formativo, o por lo menos, la conversión del fariseísmo en esta escuela. Como vemos, estos dos fenómenos son contemporáneos, coinciden en su ámbito geográfico, enfrentan la misma tarea y se dirigen a un mismo público. Sin embargo, su punto de partida difiere: uno es impulsado por una escuela que elabora parte de la tradición erudita del judaísmo jerosolimitano, el otro produce el rescate de un movimiento menor, de una secta popular rural de Galilea.

Los seguidores de Jesús de Nazareth.

La historia oficial de la Iglesia cristiana no da respuesta a la pregunta por el "movimiento de Jesús" previo y fuera de Jerusalén. ¿Debemos suponer que la totalidad de los seguidores de Jesús se trasladaron a la Ciudad Santa y permanecieron allí hasta la dispersión cuando el martirio de Esteban o hasta la guerra del 66? ¿Qué pasó con los miles que fueron alimentados, sanados, reestablecidos por sus milagros? ¿Qué fueron de las multitudes que se admiraban de sus enseñanzas y que le seguía por los caminos a la expectativa de la liberación que anunciaba? ¿Qué pasó con aquellas aldeas donde los discípulos predicaron y realizaron milagros en su nombre? ¿Fueron inventos de los narradores de los Evangelios, o hay que pensar que todo esto se disolvió con la salida de Galilea, el viaje a Jerusalén y la crucifixión? La existencia de predicadores, profetas, hacedores de milagros o mesías ambulantes que reunían grupos de seguidores está atestiguada para otros casos (aunque no el de Jesús) por Flavio Josefo. Podemos considerar al movimiento de Jesús bajo este modelo. No parece probable que la totalidad de los seguidores de Jesús en Galilea le hayan acompañado a Jerusalén (ninguno de los Evangelios registra tal cosa). Ni es verosímil que miles de peregrinos permanecieran en Jerusalén por años. Pero tampoco resulta factible pensar que todo el movimiento se disolviera sin dejar rastros en el ámbito donde se formó. El movimiento de Juan el Bautista, para indicar un paralelo muy cercano, subsistió a la decapitación de su iniciador, y perduró en forma independiente un tiempo significativo, aún en la diáspora (cf. Hch 18:25) hasta ser absorbido, al menos parcialmente, por el cristianismo.

Por otro lado es curioso que Hch no mencione una evangelización en Galilea. Ni en el programa del libro (Hch 1:8), ni en el desarrollo de las campañas misioneras paradigmáticas, se menciona a Galilea. Sin embargo, cuando en Hch 9:31 se hace una pequeña evaluación de la situación de las iglesias, se menciona por única vez a Galilea. Esto supone la existencia de un cristianismo galileo reconocido, pero relativamente independiente del proyecto de Jerusalén¹⁸. Ampliaremos sobre esto más adelante.

¹⁷ Ver: Brown, Raymond: *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986. También Köster, H. y Robinson, James: *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1971.

¹⁸ Esto ya lo había señalado E. Lohmeyer en 1936 (*Galiläa und Jerusalem*). Sus tesis fueron consideradas como extremas, al suponer que solo los ámbitos geográficos podían marcar apreciables diferencias teológicas en la Iglesia primitiva. Sin embargo, en virtud de los estudios que muestran que el desarrollo cultural de la Galilea rural

Cuando estudiamos el movimiento de Jesús¹⁹ en el conjunto de las dinámicas de otros grupos similares en las sociedades pre-industriales, y en el contexto particular que hemos descripto sucintamente *supra*, aparecen ciertos caminos de respuesta a los interrogantes planteados. La figura de Jesús fue leída en la tradición de las gentes aldeanas como una figura carismática, asimilada a algunas de las leyendas en torno de los profetas populares, Elías o Jeremías, o como la continuación del movimiento de Juan el Bautista (Mt 16:13-14). El lenguaje del mismo Jesús parece atribuirse las características de un personaje propio de la apocalíptica, el Hijo del Hombre, con antecedentes en la profecía de Daniel y con cierto desarrollo en la literatura apocalíptica²⁰.

La sinagoga aldeana judeo-cristiana.

En el presente trabajo me concentraré sobre una hipótesis de conformación de este movimiento de Jesús: la sinagoga aldeana cristiana. Lo que aquí se postula es la posibilidad de que el movimiento de Jesús en Galilea, tras la muerte de su maestro en Jerusalén, y ante la noticia de su resurrección, haya subsistido como una orientación vital y un organizador simbólico para un grupo significativo de gentes aldeanas tanto antes como después de la guerra del 66-70. Primeramente haré una exposición de como concibo este desarrollo, y luego señalaré algunos textos del Evangelio de Mateo que se compadecen con esta reconstrucción.

Es posible que Jesús y su entorno surgiera del movimiento de "los justos del Señor", o un movimiento de piedad judía similar. Ya en Mt. 1:19, cuando se habla del padre de Jesús, José, se señala que "era justo"²¹ y en diversas instancias se aplica ese nombre a los seguidores de Jesús. Examinaremos esto con mayor detalle más adelante. Jesús ejercía una profesión que lo hacía itinerante (un artesano carpintero en el medio rural debía desplazarse en busca de trabajo de aldea en aldea). Su participación en las sinagogas aldeanas fue creándole cierta fama de predicador y sanador, cierto prestigio popular (Mt 9:35). En tales circunstancias habría sido reconocido como un profeta por algunas de las asambleas aldeanas. Incluso el Evangelio de Juan registra el deseo de un grupo aldeano de hacerlo Rey, tras la alimentación a la multitud, cosa que Jesús rehuye (Jn 6:14-15). Por su parte Jesús va construyendo su mensaje recuperando los sentidos ocultos de las situaciones cotidianas de la vida rural. Las parábolas de Jesús, que de eso se trata, son todas tomadas del ámbito rural, y reflejan las situaciones de marginación y desempleo a que era sometido el campesinado vernáculo (p. ej., la parábola de los obreros de la viña, Mt 20:2-16) o las políticas de exacción y endeudamiento (parábola de los dos deudores, Mt 18:23-35). El sentido oculto y paradójico de este discurso es destacado por los propios evangelios (Mt 13: 10-17), y Jesús aparece agradeciendo a Dios que este mensaje, oculto a sabios y entendidos, se haga visible para los simples (niños) (Mt 11:25). El

difería bastante de la Judea más directamente controlada por los cuadros jerosolimitanos, los postulados de Lohmeyer aparecen como válidos.

¹⁹ Los trabajos sobre el "movimiento de Jesús" desde una perspectiva histórico-social vienen desarrollándose en los últimos veinte años por distintas escuelas. Cabe destacar en ese sentido las obras de Ferando Belo, desde una perspectiva materialista, las de G. Theissen, apoyado en una óptica funcionalista, y últimamente las revisiones y aportes de R. Horsley, con una aproximación desde las teorías del conflicto (no exenta de influencias de las nuevas corrientes de sociología interpretativa).

²⁰ Ver: Cullmann, O.: *Cristología del Nuevo Testamento*, Methopress, Buenos Aires, 1965, pp. 161-194.

²¹ La tradición exegética ha interpretado esta expresión como una "virtud" de José. Sin embargo, considerando el ambiente del cual surge y al cual se dirige el Ev. de Mateo, de fuerte orientación semítica, parece difícil que la expresión se utilice con ese sentido. La justicia, o "el ser justo", en la tradición hebrea, es una condición relacional. Resulta más verosímil pensar que es una alusión a que José se guiaba por las formas de piedad de una tradición de corte profético, donde se impone un sentido de misericordia (abandonar a su prometida "adúltera" sin injuriarla), antes que el deber legal de denunciarla y someterla a juicio y condena --lapidación--.

mensaje de Jesús aparece dirigido a los "trabajados y cargados" (Mt 11:29), y para las multitudes "desamparadas y dispersas, como ovejas que no tienen pastor" (Mt 9:36).

Jesús nunca toma contacto con el ambiente urbano salvo en sus días finales en Jerusalén (al estar del relato de los Evangelios sinópticos). Las dos principales ciudades de la región de Galilea (Séforis y Tiberías) no son siquiera mencionadas en los Evangelios. Los otros nombres de ciudades que se mencionan, Cesarea de Filipos (Mt 16:13), Tiro y Sidón (Mt 15:21), los son para indicar la región o como referencia histórica (Mt 11:22). Las aldeas y poblaciones mencionadas, en algunos casos descuidadamente llamadas ciudades en los Evangelios, probablemente no sobrepasan los mil pobladores. Sólo Cafarnaún, al estar de los hallazgos realizados, contaría con una población de unos 5 a 6 mil habitantes en ese tiempo. Jesús es un artesano rural en un ambiente rural en crisis. En medio de esa crisis se generan ciertas esperanzas de liberación en torno de su figura (Lc 24:19-21). Su propio discurso parece alentar expectativas apocalípticas en sus seguidores más inmediatos, apelando a la figura mesiánica del Hijo del Hombre. Su ataque a la figura y economía del Templo (Mt 21:12-17 y 24:1-2) estaría en sintonía con el resentimiento de los "pueblos de la tierra" hacia la tradición de exclusión que el Templo representaba y al papel político-económico que desempeñaba la clase sacerdotal.

Tras el viaje de Jesús a Jerusalén y su muerte por crucifixión (dato no exento de contenido político), llega a Galilea la noticia de la Resurrección. El Evangelio de Mateo ubica el encuentro del Jesús resucitado con sus discípulos en un monte en Galilea (Mt 28:10 y 16-17). Aquí terminan los datos directos del Evangelio. Sin embargo, en las entrelíneas de los relatos podemos leer elementos de la historia subsiguiente. Es cierto que tenemos que llenar con nuestra imaginación lagunas no pequeñas. Pero esto ocurre siempre con los movimientos populares. La consistencia a la que aspiramos es que esta propuesta de reconstrucción sea coherente con las dinámicas sociales que se dan en el medio, formación social y ambiente estudiado, hasta donde podemos conocerlas.

Lo más probable es que el impacto de las enseñanzas de Jesús y las historias acerca de sus milagros hayan sobrevivido en ciertos círculos y sinagogas aldeanas de Galilea, generando una tradición oral que se encargó de perpetuarlas. La vida de estas aldeas se modelaría según esta nueva orientación, se vería reforzada por la presencia ocasional de un círculo de "profetas itinerantes", más cercanos al grupo apostólico, que servirían como canal de transmisión (y en cierta medida de control) del desarrollo de esta tradición. No podemos, dada la brevedad de este trabajo, detenernos detalladamente en cuales serían las características del mensaje de Jesús que afectaron la autocomprensión de la vida aldeana y que permitieron crear la simbólica que se genera en ella. Siguiendo los lineamientos propuestos por R. Horsley destacamos:²²

- a) una nueva configuración del orden social, en torno de la simbólica del Reino de Dios y de una nueva estructura familiar no patriarcalista, de mayor participación comunitaria y horizontalización del poder.
- b) una recuperación del concepto de justicia como reciprocidad, con la consiguiente ruptura de las asimetrías económicas y legales, y con explícita referencia a la cancelación de deudas (p. ej., el Padrenuestro)
- c) la renovación de la vida aldeana a partir de la expectativa mesiánica, o la conformación de nuevas comunidades y círculos mesiánicos en las de mayor población, con celebraciones comunitarias especiales (la "Cena del Señor"). Las prácticas de curaciones, una nueva actitud frente a los "pecadores e impuros". Una disposición a la exculpación y aceptación mutua serían marcas de esta nueva construcción.

²² *Sociology and...*, pp. 122-129.

También podemos señalar elementos de esta nueva simbólica que aparecen como confrontación con el entorno social:

a) Una posición antiurbana, específicamente centrada en Jerusalén, vista como ciudad "maldita y asesina" (Mt 23:37-39). Esta característica será significativa a la hora de entender la no-participación de las comunidades cristianas en la guerra judía.

b) Una confrontación con las instituciones del gobierno judaico, especialmente la ya señalada oposición a la institución del Templo y su entorno, a los impuestos del Templo. También el Sanedrín es visto como espacio corrupto por el poder. El libro de los Hechos mostrará esta oposición en Jerusalén.

c) Una cerrada oposición a la secta de los fariseos. Estos son vistos como los mediadores del poder urbano, como representantes de un "alto judaísmo" insensible a la realidad popular, y aparecerán como los grandes enemigos de Jesús. Probablemente esta exacerbación de la oposición a los fariseos esté influenciada por el desarrollo posterior, cuando en los tiempos del registro evangélico el único enemigo subsistente en el judaísmo eran los continuadores de los fariseos en el "judaísmo formativo".

d) La confrontación con el gobierno e instituciones romanas aparece desleída en los registros evangélicos. Si bien la corrupción de los soldados, en el Evangelio de Mateo (Mt 28:11-15) aparece como un lugar común, y se denuncian indirectamente las cargas de prestaciones e impositivas (Mt 5:40-41, más claramente en Lc 3:14; Mt 22:15-22), no aparece una oposición frontal a la presencia romana. Los relatos evangélicos no olvidan que tanto Juan (Mt 14:1-12) como Jesús fueron asesinados por mandatarios de Roma. Las prácticas abusivas de los gobernantes son registradas indistintamente para todas las naciones (Mt 20:25-26).

Esta configuración simbólica y orientación de prácticas habría modelado la vida de las sinagogas locales de numerosas aldeas en la región. Habría también abierto un espacio de confrontación con otras aldeas que rechazaron este modo, ya sea en su conjunto, o provocando una división dentro de la sinagoga. En el primer caso, aparecen las maldiciones sobre lugares donde Jesús predicó y realizó milagros pero que no han adherido a la nueva fe (Mt 11:20-24). En la propia aldea de la cual Jesús provenía, Nazareth, parece haber tenido, al menos inicialmente, escasa repercusión (Mt 13:53-58), si bien posteriormente parece haberse constituido en un centro del cristianismo. El tema de las divisiones queda expresado en Mateo 10:34-36. En Capernaún los hallazgos arqueológicos han permitido descubrir una casa que luego fue transformada en Iglesia cristiana, justo enfrente del lugar donde se encontraba la sinagoga (la llamada "casa de Pedro"). Aquí tendríamos un caso de ruptura y expulsión de los seguidores de Jesús. Esta expulsión era considerada fuente de bienaventuranza y expresión del seguimiento (Mt 5:10-12; 24:9-13). En el clima apocalíptico de estos grupos estas eran también señales de la pronta irrupción del Reino definitivo del Mesías (Mt 24 es, en su conjunto, una muestra del sentido de la apocalíptica dentro de esta conformación simbólica²³). Juan 9:22 registra un acuerdo fariseo para esta expulsión, aunque probablemente esto refleje un momento posterior a la guerra, cercano a los acuerdos del judaísmo de Jamnia.

Cuando estalló la guerra en el 66 toda la región se conmovió. Las tropas romanas fueron barriendo las aldeas periféricas para luego concentrarse en Jerusalén. La población, huyendo de las legiones romanas y movidas por un sentimiento nacionalista (zelota), fue concentrándose en la ciudad

²³ El tema de la apocalíptica cristiana es hoy tema de numerosos estudios y lecturas. A modo de ejemplo, ver E. Käsemann: "Los comienzos de la teología cristiana" y "Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva", ambos traducidos en su colección: *Ensayos exegéticos*, Sigueme, Salamanca, 1978, pp. 191-216 y 217-246, respectivamente. Para una aproximación al tema desde la óptica latinoamericana, "Apocalíptica, esperanza de los pobres" No. 7 (1990) de RIBLA, DEI, San Jose, Costa Rica.

capital que se transformó en el último bastión defensivo (aunque luego un grupo pudo resistir varios años más en Masada). Sin embargo, probablemente por su desapego del Templo y su sesgo antiurbano, por su falta de un sentido nacionalista y su orientación pacifista, las aldeas y grupos del movimiento de Jesús evitaron inmiscuirse en la guerra. Sin duda, afectados por el paso de las tropas romanas, tomaron esto como señal de la inminencia de la irrupción del Reino de Dios, pero en lugar de acompañar la concentración sobre Jerusalén huyeron hacia el lado contrario. "Por tanto, cuando vean en el lugar santo la abominación desoladora de la que habló el profeta Daniel (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea huyan a los montes. El que esté en la azotea no descienda para tomar algo de su casa y el que esté en el campo no vuelva atrás para tomar su capa" (Mt 24:15-18). "El que lee, entienda": el carácter críptico es señalado en el propio texto. Si bien es posible pensar que la forma de la actual redacción es una reconstrucción posterior, todo indica que esta instrucción fue leída como una invitación a no participar de la guerra, y probablemente se deba a esto la perduración de esta tradición judeo-cristiana rural en Galilea.

Es probable que el grupo cristiano de Jerusalén ya se hubiera dispersado antes del 66, o en todo caso, en sus vísperas. Sus "líderes históricos" habían desaparecido. Pedro probablemente haya muerto mártir en Roma durante una visita misionera a la capital imperial. Flavio Josefo relata la muerte de Santiago "el hermano de Jesús", columna de la Iglesia en Jerusalén, a manos del Sumo Sacerdote Ananus y un Sanedrín cómplice en el 62. La tensión entre la comunidad de los seguidores de Jesús que se radicó en Jerusalén y las autoridades de la ciudad seguramente sufrió una escalada que culminó en este martirio, y que provocó que cristianos de Jerusalén y la zona rural contigua de Judea hayan huido hacia Galilea en la época enrarecida que precedió a la guerra. Con ellos habrían emigrado algunos escribas "cristianizados" de la ciudad, que serían luego los que conformaron el texto escrito que recogió estas tradiciones rurales (la llamada "fuente Q", que contiene especialmente dichos de Jesús). Algunas tradiciones sobre Jesús, especialmente detalles de su pasión y muerte ya estarían fijados en esta época y habrían sido incorporados a las fuentes de sus enseñanzas y milagros.

Debemos pensar que la tradición rural de Jesús y su movimiento se conformaron separados --y en cierto grado de tensión-- con la comunidad que residía en Jerusalén. Los hechos que se precipitaron en la primera mitad de la década del 60 y el estallido de la guerra hicieron que la comunidad jerosolimitana recompusiera sus relaciones con el cristianismo galileo, se acomodaran a convivir con las sinagogas cristianas rurales a medida que se iban reorganizando con posterioridad a la gran conmoción y aceptaran una cierta convergencia de sus tradiciones. Sin embargo estas "memorias peligrosas" de Jesús sólo podrían haber alcanzado forma (y deformación) escrita por la participación de ciertos círculos letrados (escribas) que venían del ámbito ciudadano. El Evangelio de Mateo es el testigo de este estadio, ya que fue compuesto probablemente en los principios de la década del 80²⁴.

De esa manera, un movimiento marginal aldeano, una "tradición menor", de corte popular, de la Galilea rural del Siglo I está en los orígenes de una de las construcciones simbólicas que informará a toda la cultura occidental posterior²⁵. Por su parte, el judaísmo sobrevive en el fariseísmo, que se va transformando en el judaísmo formativo. "Los fariseos [...] desde que incluían a muchos hombres formados en la interpretación y aplicación de la Torah judía, fueron capaces de proveer algún tipo de

²⁴ Quizás el texto de Mt 13: 52 —el escriba docto en el Reino— sea una autoreferencia de ese grupo de escribas que aceptaron la fe en Jesús y huyeron de Jerusalén.

²⁵ Esto fue posible también, desde el punto de vista histórico, por un desarrollo paralelo de un "cristianismo gentil", que tiene como impulsor a la figura del apóstol Pablo, que estableció, con características bastante distintas, el mensaje cristiano en el ámbito urbano europeo. Además de otros desarrollos, probablemente de menor impacto, que se dieron en Alejandría, hacia el Medio Oriente, en Ponto y Bitinia, etc.

infraestructura política para gobernar la sociedad judía mayormente rural. [...] Los fariseos 'tuvieron éxito' porque los romanos estaban convencidos de que podían ser útiles en el gobierno de la Palestina judía"²⁶. Esta pretensión del judaísmo formativo de transformarse en el "bloque intelectual" que reorganice la sociedad judía de post-guerra, que recupere cierta unidad de entre la dispersión sectaria que había llevado al conflicto interno y con los romanos, se encuentra con el movimiento de Jesús como uno de los obstáculos a vencer.

El evangelio de Mateo (y también el de Juan, más que los otros) refleja esta puja. Finalmente el rabinato se impone como ortodoxia judía desplazando al mesianismo de los seguidores de Jesús (y otros movimientos menores). Pero el movimiento de Jesús, por el desarrollo que alcanza hacia fuera de la nación judía, se impone en occidente. Pero esa es otra historia.

Los profetas, los justos, los pequeños.

Para comprender cómo se articuló este movimiento de Jesús trataremos de ver algunas características del Evangelio de Mateo. Lo que aquí presentamos es apenas un "botón de muestra" de un trabajo que merece más extenso desarrollo. Pero creemos que sirve como indicador del tipo de tarea de reconstrucción histórica que está tratando de lograr hoy la exégesis bíblica. Para ello nos concentraremos en tres categorías que aparecen en el texto de Mateo 10:40-42. "El que recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió. El que recibe a un profeta, recompensa de profeta recibirá, y el que recibe a un justo por cuanto es justo, recompensa de justo recibirá. Y cualquiera que dé a uno de estos pequeños un vaso de agua fría solamente, por cuanto es discípulo, de cierto os digo que no perderá su recompensa". Los paralelismos literarios nos permiten discernir tres categorías: profeta, justo, pequeño. Sin duda, la primera aparece con más claridad, mientras que las otras dos se prestan a cierto grado de confusión, dado que no aluden a roles establecidos, sino que aparecen como descriptivas. Nuestra lectura propone, en cambio, ver en "justo" y en "pequeño" referencias que guardan una cierta relación con la de profeta, que señalarían formas de llamar y caracterizar a los componentes de este judeo-cristianismo popular de Galilea.

La categoría de profeta parece indicar a ciertos ministros itinerantes que visitaban las aldeas. Esta función aparece atestigüada también en la *Didajé de los doce Apóstoles*, un libro de instrucciones para las comunidades cristianas de fines del S. I o principios del II, probablemente de un origen bastante cercano al de Mateo²⁷. También el apóstol Pablo menciona al ministerio de los profetas como uno de los "carismas", en su carta primera a los Corintios (1Co 12:10). Es probable que esta categoría de profetas constituyera un liderazgo carismático que tendría una función de animar a las comunidades locales. Por lo que dice Pablo, parece tratarse también de cierta experiencia extática, tras la cual el profeta "recibe un mensaje" de Dios, con el que exhorta a la comunidad. La *Didajé* indica algunos criterios para diferenciar los profetas auténticos de los falsos, lo que está indicando ciertos abusos y consiguientemente cuestionamientos que surgen en las comunidades en torno de estos personajes. Este ministerio resultaba en alguna medida bastante autárquico, y con el proceso de institucionalización del cristianismo fue desapareciendo.

G. Theissen propone que estos ministros itinerantes serían realmente algo así como la columna y modelo del movimiento de Jesús²⁸. La situación de movilidad creada en Palestina por el desarraigo de las poblaciones campesinas habrían originado un *ethos* itinerante que encontraría su

²⁶ Horsley, R.: *Sociology and...*, p. 136. Mi traducción.

²⁷ Entre otros: González, Justo: *Historia del Pensamiento Cristiano*, Methopress, Buenos Aires, 1965, pp. 91-94. Para quienes tienen interés hay varias versiones del texto completo de la *Didajé* en internet. Por ejemplo: <https://es.aleteia.org/2016/07/07/texto-completo-de-la-didache/>

²⁸ Theissen, Gerd: *Sociología del movimiento de Jesús*. Sal Terrae, Santander, 1979.

paradigma en estos profetas que "dejaban padre, hijos, hermanos y bienes" por cumplir con el seguimiento de Cristo (Mt 19:29). Otros autores, como J. Crossan, ven en ello el desarrollo de un cierto "cinismo rural", paralelo al desarrollo del desapego de los filósofos cínicos del medio urbano-helenístico²⁹. Horsley desecha ambas tesis³⁰, para ver en el movimiento de Jesús un movimiento similar a otros movimientos proféticos de la época.

En el Evangelio de Mateo el pueblo atribuye la condición de profeta tanto a Jesús (Mt 21:11, entre otros) como a Juan el Bautista (Mt 11:9). Esto da un prestigio especial a este título. El texto citado de Mt 10 hace claro que estos profetas tenían una cierta función itinerante. Así los profetas serían los líderes carismáticos continuadores del ministerio de Jesús y los custodios de su tradición. Las comunidades recibirían a estos profetas en sus asambleas y los aprovisionarían para su jornada. Sin embargo, al menos en esta primera etapa, este desarrollo se limitaría al ámbito de Galilea, según las instrucciones de Mt. 10:5-15. La experiencia de ser expulsado de algunas aldeas también se reflejaría en estos versos.

Pero en esta lectura, más que el movimiento de los profetas interesa descubrir la base social que sustentaba al movimiento en su conjunto. Y en este sentido miramos hacia las otras dos categorías: los justos y los pequeños. En primer lugar es necesario ver si efectivamente constituyen una categoría.

En la tradición hebrea la justicia no es tanto una virtud del alma, al modo helénico, sino una forma de relación. Es una categoría relacional, y el justo es quien vive en una práctica relacional informada por la reciprocidad y la confianza, tanto hacia Dios como en su vida comunitaria. En la tradición profética el justo es quien realiza la práctica del don³¹, de la extensión de los bienes como forma de asegurar la vida, especialmente de los sufrientes. Probablemente esto haya alentado a una forma de "piedad social" que leía la vida aldeana bajo esta clave. La conjunción "profetas y justos" no sólo aparece en el pasaje citado, sino que se repite en Mt 13:17 y en 23:29. Los justos serían quienes practican las enseñanzas de los profetas, y son tratados entonces como profetas. Pero la expresión "justos" indicando grupos o categoría de personas también aparece en Mt 5:45 (llueve sobre justos e injustos), Mt 13:43 (los justos resplandecerán), Mt 13:49 (los ángeles apartarán a los malos de entre los justos), Mt 25: 37 y 46 (los justos son reconocidos en el juicio).

¿Autorizan estas citas a pensar en una categoría especial? No podemos dar una respuesta definitiva. El uso muestra que los justos se encuentran entremezclados con la gente común, y aún con la gente mala, pero que su especial manera de conducirse los hace reconocibles, y específicamente obtendrían el reconocimiento final de Dios. No pueden entonces asimilarse sin más a una forma paralela a los profetas, como una especie de jerarquía segunda. Pero si creo que puede indicarse como un apelativo que distinguiría a los fieles del nuevo movimiento, continuador de formas populares de la piedad familiar judía. Existiría, sin embargo, un caso controversial, en Mt 9:13 (no he venido a convocar a los justos sino a los pecadores), donde la palabra se aplica polémicamente a los fariseos. Estos pretenden mostrar la condición de justos mediante los sacrificios y las normas de pureza. Esos "justos por pureza" no son convocados por Jesús. En ese caso, prefiere a los pecadores. Cabe, sin embargo, la salvedad de que en este contexto "pecador" no tiene una connotación moral sino étnica y social. El "pueblo de la tierra" es racialmente impuro, e ignorante de la ley. Es además ritualmente impuro, pues su trabajo lo pone en contacto continuo con materiales impuros (estiercol, cadáveres de animales), y finalmente vive en regiones donde circulan los gentiles (Galilea es llamada "Galilea de los

²⁹ Crossan, J.: *El Jesús histórico...*

³⁰ *Sociology and ...*, pp. 116-119.

³¹ Aquí tomamos la palabra don en el sentido antropológico: la entrega gratuita de un bien o un servicio de una persona o grupo a otro.

gentiles"). El tema de la verdadera pureza será uno de los grandes temas de confrontación entre Jesús y los fariseos (Mt 15:1-20). En este caso probablemente hay que tomar las palabras de Jesús acerca de que no ha venido a llamar a los sanos o a los justos como una expresión sarcástica acerca de la auto-justificación de los fariseos. Probablemente se deba a la instalada polémica de una "justicia" que proviene del cumplimiento de la Ley frente a una justicia que proviene del ejercicio de la misericordia, que ya aparece en los textos proféticos pre-exílicos (Amós, Oseas, Primer Isaías).

También la expresión "pequeño" tiene una carga especial. Hay un claro favoritismo de Jesús por "los pequeños". Las expresiones usadas son tanto *mikros* (Mt 11:22; 18:6, 10, 14) como *tapeinos* (humilde, "abajado"-- Mt 11:29, en que se refiere a Jesús mismo; Mt 18:4) y *elajistos* (menor, modesto --Mt 25:40,45). Nuevamente esta variedad nos impide plantear la idea de un grupo particular que reciba esta apelativo. Sin embargo, la condición de pequeñez, humildad, niñez, que se caracterizan por su no-poder son usadas para indicar una categoría de personas y una forma de conducta (la forma verbal *tapeinousthai* (volverse humilde) indica la conducta esperada de un seguidor de Jesús -- Mt 18:4 y 23:12). En Mt 25:45-46 los justos son los que han atendido y socorrido a los pequeños.

Probablemente nos encontremos, pues, con una forma de identificación de las comunidades aldeanas judeocristianas. A diferencia de la condición farisaica de la pureza, dadas por la raza, la legalidad y la ritualidad, el movimiento de Jesús se compone de "justos", herederos de los "justos del Señor", reconocibles por la práctica de la hospitalidad, de la reciprocidad, y una valoración del servicio a los más humildes. Las bienaventuranzas (Mt 5:1-12) constituirían algo así como la tabla de actitudes esperables, y la guía a aplicar para identificar al verdadero justo. Estos justos, los habitantes de las aldeas participantes del movimiento mesiánico, serán los responsables de recibir a los desarraigados de otras aldeas, aún a los expulsados de Jerusalén, los "pequeños". La recompensa prometida en Mt 10:42 por socorrer a los pequeños tiene lugar por cuanto estos son "discípulos". Estos se encuentran desnudos, hambrientos, enfermos, perseguidos y encarcelados (Mt 25:31ss). Evidentemente aquí se le quita a la palabra "discípulo" el aura que adquirirá para indicar al grupo de los doce. Cualquier cristiano perseguido es discípulo, y por lo tanto, presencia de Jesús. Esta solidaridad entre excluidos es la marca de la presencia mesiánica.

La misma nomenclatura elegida (profetas, justos, pequeños) muestra una horizontalización del poder: no hay títulos que puedan mostrar una disposición jerárquica. La asamblea comunitaria se erige como la autoridad definitiva. Los pasos de conciliación indicados muestran la inexistencia de un estructura escalonada de poder (Mt 18:15-18). Es interesante notar en esta última cita que la expulsión de un miembro de la comunidad consiste en tenerlo "por gentil y publicano", lo que está mostrando que nos encontramos aún en un mundo vital que se comprende a sí mismo totalmente dentro de los límites del judaísmo (en su sentido más amplio: yavismo). Es interesante el texto de conclusión de esta cita: el poder de *atar y desatar* es dado a toda la comunidad. Este detalle es significativo pues en el párrafo de Mt 16:19 este poder es confiado a Pedro. Evidentemente ambos textos reflejan un conflicto de poderes. Una interpretación pro-petrina (la *Biblia de Jerusalén* titula el párrafo nada inocentemente "primado de Pedro") pone esta autoridad en la figura de Pedro, mientras que la tradición "rural" hace que sea la asamblea comunitaria la que tiene este poder. Todos pueden perdonarse mutuamente, dos o tres testigos --que no necesitan ser funcionarios-- pueden zanjar cualquier asunto, y en caso de apelación es la Asamblea como un todo la que tiene el poder de retener, perdonar o expulsar.

En contraposición al desarrollo del judaísmo formativo se proscriben expresamente los títulos que caracterizan a éste: Rabí, Padre, Instructor (Mt 23:8-10) y que podrían dar pie a una estructura jerárquica. Hay así una desacralización de toda autoridad terrena. El Padre es Dios, el Maestro es Cristo, por debajo de esto, todos somos hermanos, hermanas. Por el contrario, a continuación se establece: "El mayor entre vosotros será vuestro servidor: el que ensalce a si mismo, será humillado, y el que se humille será ensalzado" (Mt 23:11-12). Estos elementos contrastan vivamente con la rápida

instauración de una estructura jerarquizada en las Iglesias del medio urbano helenístico, donde ya para la misma época tenemos obispos, presbíteros, diáconos, etc., que si bien no están definidos aún con la precisión y ordenamiento que aparecerán unos años después, están poniendo de manifiesto otra forma de organización comunitaria.

Esta oposición al judaísmo fariseo encuentra su máxima expresión en la extensa maldición del cap. 23, contraparte literaria de las bienaventuranzas del cap. 5. El carácter explotador y opresivo de la práctica farisea es puesto de relieve. Es posible escuchar allí la voz de las comunidades rurales presionadas por la política de la intelectualidad urbana, donde los fariseos o sus sucesores rabínicos aparecen como los mediadores del poder romano, según la descripción hecha por Horsley. Estos son los "hijos de los que mataron a los profetas", que derraman la sangre de los justos. Son los que persiguen, asesinan, crucifican y azotan a los "enviados del Mesías" en las sinagogas dominadas por ellos (Mt 23:33-35; nótese que habla de "vuestras sinagogas", obviamente en contraste con "nuestras sinagogas").

La simbólica apocalíptica, que es una simbólica de resistencia, sostiene esta "disposición utópica" con que las aldeas rurales judeocristianas han sobrevivido al tiempo de la guerra y han construido su mundo vital. Los capítulos 24 y 25 se hacen cargo de esta dimensión. Excede nuestras posibilidades presentar en este marco un análisis más detallado de este tipo de discurso. El Evangelio de Mateo muestra señales de cómo, a medida que va pasando el tiempo, la expectativa apocalíptica se va reelaborando, y con ella se desplazan algunas de las disposiciones más igualitarias de la comunidad. Seguramente esto se acentuó a partir de la integración de y con otros sectores del cristianismo (más urbanizados y jerarquizados). En medio de la crisis creada por la Guerra, la represión y persecución romana y la necesidad de establecer acuerdos internos de mutua protección entre grupos cristianos, esta construcción del "Reino de Dios" comienza a negociar su supervivencia, introduciendo algún tipo de autoridad extracomunitaria, especialmente "los doce apóstoles". Con todo, aún sobre el final deja abierta la puerta para que los apóstoles no puedan considerarse muy por encima de los otros: algunos dudaban de la resurrección (Mt 28:17).

Finalmente fueron las iglesias urbanas las que impusieron su estructura al conjunto del cristianismo, las que establecieron la ortodoxia y determinaron las prácticas y textos que informaron al cristianismo posterior. Pero la tensión de este proceso no quedó totalmente borrada, como lo vemos en estos que estamos analizando. Esto también tuvo consecuencias en el desarrollo de la historia del cristianismo, porque permitió a los movimientos internos de renovación y contestación encontrar justificación y fundamento en las fuentes autorizadas.

A modo de conclusión.

En esta rápida reconstrucción hemos sobrevolado una cantidad de temas y variantes que sería necesario estudiar con más detalle. Nuevos trabajos de lectura socio-histórica de los evangelios están aportando continuamente elementos teóricos y datos a la investigación. La tarea arqueológica en Galilea ha sido retomada con fuerza últimamente y está produciendo elementos nuevos, la mayoría aún no divulgados. El estudio de los textos mismos, de la historia de la redacción y nuevos aportes de la lingüística están abriendo continuamente otras perspectivas con que intentar dilucidar su propia historia. La formulación de esta hipótesis de la sinagoga cristiana aldeana en Galilea y el sur de Siria en el S.I intenta ser una herramienta de indagación para tratar de organizar algunos de estos datos. No pretendo haber probado su existencia ni muchos menos. Pero creo que es una figura que hace inteligible el camino que recorrió una determinada construcción simbólica, permite percibir ciertos conflictos culturales y sociales, y mostrar la decisiva intervención de las "pequeñas gentes" en el inicio de la mayor experiencia espiritual de Occidente. La historia de cómo esta presencia inicial fue luego cooptada y vuelta en su contra es otra parte de este mismo relato.

La aventura del encuentro de la exégesis bíblica con la historia puede ser también, en ese sentido, una aventura de reencuentro humano, de la revaloración de la multiplicidad de formas y experiencias de lo humano, y una recuperación de sentidos y proyectos en el trabajo humano. Quizás sea esa la "disposición utópica" que aún nos anima.

Néstor O. Míguez

Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos

Buenos Aires, setiembre de 1995.