

29

αγγορα

Warren Carter

EL IMPERIO ROMANO

Y EL
NUEVO
TESTAMENTO

verbo divino

Warren Carter

**El imperio romano
y el Nuevo Testamento**

Guía básica

2006

evd

A Bob Mowery,
con agradecimiento

Índice

Introducción

1. El mundo imperial romano
2. Una evaluación del imperio de Roma
3. Los rostros que ejercían el gobierno del imperio: Un encuentro con los funcionarios imperiales
4. Los espacios del imperio: ámbitos urbanos y rurales
5. Los templos y el personal “religioso” / político
6. La teología imperial: un choque entre afirmaciones teológicas y sociales
7. Economía, alimentación y salud
8. Otros dinamismos de resistencia

Epílogo

Bibliografía

Introducción

El presente libro analiza las maneras en que los autores del Nuevo Testamento se relacionan con el mundo imperial romano y lo afrontan.

El presente libro no versa sobre los “trasfondos romanos” del Nuevo Testamento, dado que entiende que el imperio de Roma constituye su primer plano. Es el mundo en el que los cristianos del siglo I vivieron sus vidas cotidianas. Es el mundo que los escritos del Nuevo Testamento afrontan en todo momento.

El presente libro no versa sobre las relaciones “Iglesia-Estado” tal como esta expresión se ha entendido tradicionalmente. Los libros que se ocupan de ese tema suelen analizar unos pocos pasajes que hacen referencia a gobernantes y emperadores. El presente libro parte del hecho de que el imperio de Roma no desaparece ni se marcha cuando no se le menciona explícitamente. Siempre está ahí: constituye el contexto omnipresente de los escritos del Nuevo Testamento.

El presente libro rechaza rotundamente la idea de que Jesús y los escritos del Nuevo Testamento sean apolíticos. Cuando Jesús declara “mi reino no es de este mundo” (Jn 18,36), no quiere decir, como han afirmado muchos, que a Jesús le tenga sin cuidado el imperio de Roma o que sólo le interesen las realidades “espirituales”. Su afirmación hace referencia a los orígenes de su reinado o imperio en cuanto procedente de Dios, pero no es una declaración acerca de su grado de influencia o extensión. Los escritos del Nuevo Testamento tienen claro que los buenos y justos designios de Dios abarcan la totalidad de la vida. También tienen claro que el proceso de afrontar el mundo de Roma está determinado por el hecho de que Roma crucificó a Jesús. La gente no acababa crucificada por ser espiritual, sino por representar una amenaza para el sistema romano.

Los cristianos del siglo I no afrontaron el imperio dentro del contexto de una persecución a escala imperial. Esa persecución a escala mundial,

emprendida por el imperio contra los cristianos, no se dio hasta el siglo III. Sí que experimentaron —habría que preguntarse por qué— cierta hostilidad y oposición en el ámbito local. En buena medida, los primeros cristianos y los autores del Nuevo Testamento se enfrentaron al imperio “desde abajo”, como gente sin poder y oprimida que no tenía acceso a los canales del poder, ni voz, ni esperanza de cambiar el sistema imperial. El presente libro examina algunas de las diversas maneras en que esa gente afrontó un mundo en el que la política, la economía, la cultura y la religión imperiales estaban estrechamente unidas.

Para organizar el libro existían varias opciones. Podría haber escrito un capítulo sobre cada uno de los escritos del Nuevo Testamento que hacen al caso. Podría haberlo organizado por estrategias particulares. En lugar de eso he decidido organizado en torno a importantes realidades imperiales que los escritos del Nuevo Testamento afrontan. Esta organización pone de relieve aspectos importantes del imperio abordados por los escritos neotestamentarios. También brinda la oportunidad de observar diferentes formas de afrontar dichos aspectos, formas que quedan patentes en diversos escritos del Nuevo Testamento.

El capítulo 1 describe el sistema imperial romano. El capítulo 2 analiza algunas valoraciones que de ese sistema hacen los escritos del Nuevo Testamento. El capítulo 3 señala una serie de relaciones con poderosas autoridades imperiales (“rostros del imperio”). El capítulo 4 examina el campo y las ciudades como lugares que expresan el poder romano y como lugares donde los cristianos afrontan ese poder. El capítulo 5 plantea cuestiones parecidas acerca de los templos. El capítulo 6 considera las maneras en que las afirmaciones sobre Dios y Jesús se enfrentan a la teología imperial romana y la refutan. El capítulo 7 se centra en los modos como los cristianos afrontaban asuntos cotidianos básicos que expresan el poder imperial, a saber, la economía, la alimentación y la salud. El capítulo 8 estudia tres formas de resistencia frente al imperio de Roma: la violencia imaginada, la protesta disimulada y ambigua, y la adulación. Este es un estudio meramente ilustrativo, que no pretende ser exhaustivo.

Lamentablemente, los límites impuestos a la longitud del libro, adecuados para la colección Guías básicas, me impiden incluir todos los pasajes neotestamentarios que analizo. A los lectores les será útil buscar esos pasajes del Nuevo Testamento al tiempo que leen este libro.

Este volumen se puede utilizar como libro de texto en seminarios o cursos de facultad, o como material de trabajo para grupos eclesiales de estudio de la Biblia o clases de escuela dominical. Aporta pasajes que se

han de estudiar e ideas clave acerca de ellos, y plantea cuestiones que conviene tomar en consideración. Proporciona la base para plantear cuestiones insoslayables acerca del modo en que los cristianos contemporáneos afrontamos nuestros propios contextos de poder imperial. El presente libro es, además, un volumen con abundante información para los clérigos y los especialistas interesados en este ámbito incipiente de la investigación contemporánea. La bibliografía proporciona otras fuentes para el estudio, al tiempo que reconoce parte de la inmensa deuda que tengo contraída con numerosos estudios previos llenos de ideas perspicaces. Los límites impuestos a la longitud del libro me impiden reconocer esa deuda en extensas notas finales.

Warren Carter

El mundo imperial romano

Los textos del Nuevo Testamento, escritos en las décadas que mediaron entre los años 50 y 100 del siglo I, tuvieron su origen en un mundo dominado por el imperio romano. En algunos puntos, los textos del Nuevo Testamento hacen referencia abiertamente a este mundo imperial y a representantes suyos, como por ejemplo los emperadores (Lc 2,1), los gobernadores de las provincias (Mc 15,25-39) y los soldados (Hch 10). En otros puntos, como veremos, los autores del Nuevo Testamento hablan críticamente sobre este mundo imperial. En otros más, parecen instar a la cooperación con Roma. “Temed a Dios. Honrad al emperador” (1 Pe 2,17).

Pero en la mayoría de sus pasajes no nos parece que hagan referencia en absoluto al mundo de Roma. Jesús escoge discípulos entre los pescadores. Jesús cura a los enfermos. Pablo habla de la rectitud o justicia de Dios y de la fidelidad humana. Nada de esto nos parece que tenga que ver en absoluto con el imperio de Roma.

A lo largo de este libro vamos a ocuparnos de dos cuestiones. La primera entraña reconocer que los textos del Nuevo Testamento suponen el mundo de Roma, y lo abordan, en cada uno de sus capítulos. Incluso cuando nos parece que los textos del Nuevo Testamento guardan silencio acerca del imperio de Roma, éste se encuentra siempre presente. No se ha marchado. El imperio romano proporciona el omnipresente marco y contexto político, económico, social y religioso, a las afirmaciones, el lenguaje, la estructuras, las personas y las escenas del Nuevo Testamento. Los textos del Nuevo Testamento guían a los seguidores de Jesús del siglo I a la hora de afrontar el poder de Roma que crucificó a Jesús.

Y, en segundo lugar, veremos que los autores del Nuevo Testamento evalúan y abordan de maneras diferentes el imperio de Roma. Esta variedad y diversidad en la forma de abordarlo aparecerá en cada capítulo del presente libro.

Son al menos dos los factores que, a nosotros, en cuanto lectores del siglo XXI, nos ocultan este mundo imperial romano.

El primer factor atañe a la relación existente entre religión y política. Con frecuencia consideramos la religión y la política como realidades separadas y distintas. La religión pertenece a la esfera de lo personal, individual y privado; la política, a la de lo social, colectivo y público. Por supuesto, cabe discutir hasta qué punto la religión y la política están separadas realmente (piénsese en el eslogan “político” “Dios bendiga a los Estados Unidos” o en quienes buscan el martirio en el nombre del islam). Pero, en el mundo romano del siglo I, a nadie se le ocurría pensar que la religión y la política estuvieran separadas. Roma afirmaba que su imperio era tal por mandato de los dioses. Aquellos a quienes consideramos jefes religiosos con sede en Jerusalén, como los sumos sacerdotes y los escribas, eran en realidad los jefes políticos de Judea y aliados de Roma (Josefo, *Ant.* 20.251). Este entremezclarse de la política y la religión va a ser continuamente objeto de nuestro estudio.

El segundo factor parte de que, por nuestra condición de lectores del siglo XXI, carecemos menudo de conocimientos acerca del mundo imperial de Roma. Esta carencia de conocimientos resulta perfectamente comprensible, dado que nuestro mundo difiere mucho del mundo imperial en el que nacieron los textos del Nuevo Testamento hace dos mil años. Sin embargo, comprender el mundo de Roma tiene importancia para leer los textos neotestamentarios, porque esos textos dan por supuesto que los lectores saben cómo estaba estructurado el mundo romano y cómo era. Los textos no se detienen a explicárnoslo. No nos lo detallan.

Muy al contrario, la obligación de aportar los conocimientos correspondientes recae sobre nosotros. Hemos de saber, por ejemplo, que cuando Jesús llama a unos pescadores galileos a seguirle (Mc 1,16-20), la pesca y los pescadores estaban profundamente insertos en el sistema imperial romano. Al emperador se le consideraba soberano de tierra y mar, y su soberanía se expresaba en los contratos de pesca y en los impuestos sobre las capturas. El llamamiento hecho por Jesús a Santiago, Juan, Andrés y Simón Pedro redefine la relación de éstos con el mundo de Roma y su implicación en él.

Resulta razonable esperar que la gente del siglo I aportara la información que los textos presuponen, puesto que esa gente compartía el mismo mundo que los autores. Pero a nosotros, que los leemos más de dos milenios después y en un mundo muy diferente, nos es difícil. Si no

entendemos el mundo imperial romano, nos resultará arduo entender los textos del Nuevo Testamento.

A modo de primer paso para alcanzar parte de esos conocimientos que se presuponen, voy a esbozar la estructura del imperio romano. En el capítulo siguiente describiré algunas de las maneras en que los textos neotestamentarios valoran el imperio de Roma. En los capítulos posteriores entraré en detalles de aspectos concretos del mundo de Roma y maneras como lo afrontaban quienes escribieron el Nuevo Testamento.

El mundo imperial romano

En el siglo I, Roma dominaba el territorio y la población situados alrededor del mar Mediterráneo. Su imperio se extendía desde (la actual) Gran Bretaña, al noroeste, hasta (las actuales) Turquía y Siria, al este, atravesando Europa y pasando por (las actuales) Francia y España, y a lo largo del norte de África al sur. Roma gobernaba una población total estimada entre 60 y 65 millones de personas de diversos orígenes étnicos y culturas.

El imperio era muy jerárquico y presentaba grandes desigualdades en lo tocante al poder y la riqueza. Para la pequeña élite gobernante, la vida era muy confortable. Para la mayoría de la población, que no pertenecía a esa élite, la vida era llevadera, en el mejor de los casos, y muy amarga, en el peor. La clase media no existía, las oportunidades de mejorar la propia suerte eran pocas, y las protecciones en medio de las adversidades, escasas.

El imperio romano era un imperio *aristocrático*. Este término significa que el mando estaba en manos de una pequeña élite que constituía entre el 2 y el 3 por ciento de la población, aproximadamente. Esta élite era la que configuraba la experiencia social de los habitantes del imperio, determinaba la “calidad” de vida, ejercía el poder, controlaba la riqueza y disfrutaba de una elevada posición.

El imperio romano era también un imperio *agrario*. Su riqueza y su poder se basaban en la tierra. Los miembros de la élite no gobernaban en virtud de elecciones democráticas. En parte lo hacían debido al control hereditario que ejercían sobre los principales recursos del imperio: la tierra y la mano de obra. Eran los propietarios de la tierra del imperio y consumían alrededor del 65 por ciento de lo que ésta producía. Explotaban a una mano de obra barata formada por esclavos y arrendatarios. Vivían a costa de quienes no pertenecían a la élite. Las élites locales, regionales e imperiales

cargaban a los demás con tributos, impuestos y rentas, con lo cual obtenían riqueza de quienes no pertenecían a la élite gravando la producción, la distribución y el consumo de bienes. Los impuestos y las rentas se pagaban, habitualmente, en especie, de manera que, según nuestras estimaciones, un pequeño agricultor o un pescador entregaba literalmente a las élites entre el 20 y el 40 por ciento de sus capturas, sus cosechas o sus rebaños. No pagar los impuestos se consideraba rebelión, porque suponía negarse a reconocer la soberanía de Roma sobre la tierra, el mar, la mano de obra y la producción. Las represalias militares de Roma, cuando se producía ese impago, eran inevitables e implacables.

El imperio romano era también un imperio *legionario*. Aparte de controlar los recursos, la élite gobernaba este imperio agrario mediante la coacción. El instrumento principal de dicha coacción era el tan cacareado ejército romano. Además, la élite controlaba diversas formas o “medios” de comunicación, como el diseño de las monedas, la erección de monumentos y la construcción de diversas edificaciones. Estos instrumentos comunicaban los valores romanos de la élite y daban forma a las ideas. Aparte de esto, las redes de patronazgo y las alianzas entre Roma y las élites de las provincias también extendían el control, mantenían el *statu quo* e imponían los intereses de la élite. Jesús describe negativamente esta jerarquía y este control con estas palabras: “Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente y que los magnates las oprimen” (Mt 20,25).

El emperador y la élite gobernante

El emperador presidía el imperio. Se concentraba en los asuntos financieros y militares (que incluían la diplomacia), que eran cruciales para conservar el poder romano y para cosechar los abundantes frutos de poder y riqueza de la élite. Los trece emperadores cuyos reinados tuvieron lugar en el siglo I fueron varones. Como ostentaba el título de “padre de la patria” (*pater patriae*), el emperador personificaba la estructura del imperio, que tenía a los varones por dominadores y centro. Esto no significa que las mujeres no desempeñaran ningún papel. En la casa imperial, las mujeres ejercían una influencia considerable; las mujeres adineradas de la élite participaban en los negocios y en la jefatura de las ciudades, y las mujeres que no formaban parte de la élite intervenían en la economía doméstica y en la de las localidades. Pero el imperio seguía siendo un mundo dominado por los varones.

La fuerza militar

El imperio de Roma era un imperio legionario. Los emperadores necesitaban la lealtad de las legiones, la unidad básica de organización del ejército, para ejercer su soberanía, imponer la sumisión e intimidar a quienes consideraban la posibilidad de sublevarse. Fueron varios los emperadores que, como Vespasiano en el año 69, alcanzaron el poder asegurándose el apoyo de legiones clave. En el siglo I había aproximadamente 25 legiones de unos 6.000 soldados cada una. Las legiones contaban con gran número de reclutas procedentes de las provincias. Además de con batallas propiamente dichas, la sumisión y la cooperación se aseguraban con el uso de la “diplomacia coactiva” (la presencia de las legiones por todo el imperio y la amenaza de una acción militar). Las legiones también difundían la presencia romana construyendo carreteras y puentes, y mejoraban la productividad incrementando la tierra fértil disponible mediante la tala de bosques y el drenaje de pantanos. Los ejércitos necesitaban alimento, hospedaje y suministros de vestimenta y pertrechos para la guerra. Una fuente de esos suministros eran los impuestos y los gravámenes especiales; por ejemplo, sobre el trigo o el maíz de la región donde estaba estacionada la legión. El poder de la élite romana se aseguraba con los militares a costa de quienes no formaban parte de la élite.

Las alianzas de la élite

Los emperadores gobernaban en relación con la élite tanto en Roma como en las principales ciudades de las provincias. Roma estableció alianzas con reyes clientes, como el rey Herodes, que gobernaba con el permiso de Roma y promovía los intereses de ésta. La élite, dotada de una riqueza procedente de la tierra y el comercio, proporcionaba el personal que ocupaba diversos cargos públicos y militares por todo el imperio, como los de gobernadores provinciales, magistrados y funcionarios, y miembros de los consejos ciudadanos locales. Estos cargos mantenían el orden y la estructura jerárquica del imperio que tanto beneficiaba a la élite. Las relaciones entre el emperador y la élite eran complejas. Como los beneficios del poder eran grandes, esas relaciones solían combinar la deferencia por el emperador, la interdependencia, la competencia por un poder y una riqueza inmensos, la tensión y la desconfianza mutua.

En Roma, el poder se hallaba concentrado en el Senado, que estaba formado por unos 600 miembros sumamente acaudalados. El Senado tenía la responsabilidad de legislar y supervisaba

el gobierno que sus miembros ejercían a través de diversos cargos públicos y militares. En él había tanto romanos como miembros de las élites de

provincias nombrados por el emperador. Los senadores constituían el nivel más importante de la élite, pero ésta también incluía otros dos niveles que tenían su fundamento en cantidades de riqueza algo menores, pero que seguían siendo, no obstante, sustanciosas: el orden ecuestre y los decuriones. Los miembros de estos órdenes también ocupaban cargos públicos y militares por todas las ciudades principales del imperio.

Las personas designadas desempeñaban sus funciones en continua referencia al emperador, que tenía su corte en Roma. Plinio, el gobernador de Bitinia-Ponto (en la costa norte de Asia Menor) en los años 109-111 EC, escribe unas 116 cartas al emperador Trajano buscando el consejo de éste acerca de diversas cuestiones administrativas: confinamiento de prisioneros; construcción de termas; restauración de templos; establecimiento de una brigada de bomberos; determinación de quiénes han de ser los miembros de los senados locales; toma de decisiones legales; construcción de canales, acueductos y teatros; otorgamiento de la ciudadanía romana y preguntas sobre qué hacer en relación con los cristianos que habían sido denunciados ante él. Las cartas de Plinio ponen de manifiesto la deferencia de éste y su inclinación a hacer la voluntad del emperador. Las respuestas del emperador hacen presente su voluntad en la provincia.

Para lograr nombramientos para puestos tan prestigiosos y lucrativos, los miembros de la élite necesitaban el favor o patronazgo del emperador. Competían por dicho favor con despliegues de riqueza, interés ciudadano e influencia. Estos despliegues podían consistir, por ejemplo, en ejercer el liderazgo en el ámbito militar, en financiar una fiesta o un espectáculo, en construir una fuente, unas termas o cualquier otro edificio público, en proporcionar donaciones de alimentos o en patrocinar las reuniones de un grupo gremial o religioso. Estos actos de patronazgo ponían públicamente de manifiesto la riqueza e influencia de una persona de la élite, así como su lealtad al emperador y su apoyo activo al *statu quo* jerárquico. Además, los actos de patronazgo incrementaban el prestigio social creando clientes de rango inferior que dependían de los patronos pertenecientes a la élite. El emperador recompensaba esos despliegues de buenas obras públicas (lo que se ha dado en llamar “euergetismo”) con ulteriores oportunidades de ejercer el poder y de conseguir riqueza mediante nombramientos para cargos públicos o militares.

Los emperadores que no tomaron en serio la asociación con las élites romana y de las provincias, y no quisieron compartir con ellas los enormes beneficios del poder y la riqueza, tuvieron, habitualmente, un final truculento. En medio de diversas luchas por el poder, varios emperadores acabaron asesinados: Calígula (37-41), Claudio (41-54), Galba (68-69), Vitelio (69) y

Domiciano (81-96). Otros, como Nerón (54-68) y Otón (69), se suicidaron. Durante la guerra civil de los años 68-69, cuatro emperadores (Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano), respaldados por diversas legiones, reclamaron como suyo el poder supremo durante breves períodos de tiempo. El victorioso Vespasiano (69-79) proporcionó cierta estabilidad, pues le sucedieron dos hijos suyos: Tito (79-81) y Domiciano (81-96). Los evangelios del Nuevo Testamento se escribieron durante estas décadas. Probablemente, Marcos se compuso alrededor del año 70; Mateo, Lucas y Juan, en los años ochenta o noventa.

La sanción divina

Además de con la posesión de recursos, la fuerza militar y unas relaciones fluidas con la élite, los emperadores aseguraban su poder reclamando como suyo el favor de los dioses. La teología imperial proclamaba que Roma fue escogida por los dioses, especialmente por Júpiter, para gobernar un “imperio sin fin” (Virgilio, Eneida 1.278-279). Roma fue escogida para manifestar en todo el mundo el dominio, la presencia y el favor de los dioses. Las observancias religiosas practicadas con ocasión de eventos públicos formaban parte integral de la vida pública, económica y política de Roma.

Los emperadores tenían que demostrar de manera individual que eran los receptores del favor divino. Diversos relatos cuentan experiencias, signos y sueños asombrosos que se entendían como demostración de la elección de emperadores concretos por parte de los dioses. Por ejemplo, tras el suicidio de Nerón en el año 68 se produjo una lucha por la sucesión. En la guerra civil que siguió, tres figuras (Galba, Otón y Vitelio) reclamaron el poder durante breves períodos de tiempo antes de que Vespasiano se alzara con la victoria. Para fundamentar el reinado de Vespasiano, Suetonio cuenta un sueño en el cual Nerón ve cómo el carro de guerra de Júpiter viaja hasta la casa de Vespasiano (Vespasiano 5.6). Este sueño presenta a Vespasiano como el sucesor divinamente legitimado de Nerón. En una línea similar, Tácito cuenta que los dioses abandonan al emperador Vitelio para unirse a Vespasiano, dando a entender con ello que han elegido a éste como emperador (Historias 1.86).

La continua sanción de los emperadores por parte de los dioses se reconocía y buscaba en lo que denominamos culto imperial, que se celebraba en todo el imperio. La expresión “culto imperial” hace referencia a una extensa serie de templos, imágenes, ritos, personal y afirmaciones teológicas que honraban al emperador. Los templos dedicados a

emperadores concretos, y las imágenes de emperadores emplazadas en otros templos, eran puntos que concentraban el ofrecimiento de acciones de gracias y oraciones a los dioses por la salvaguarda y la bendición de los emperadores y los miembros de la casa imperial. El incienso, los sacrificios y los votos anuales expresaban y renovaban la lealtad ciudadana. Las procesiones por las calles y las comidas festivas que todo ello llevaba aparejadas, a menudo costeadas por las élites, expresaban un tributo de honor y gratitud, al tiempo que conmemoraban acontecimientos importantes como el natalicio del emperador, su accesión al poder o sus victorias militares. Los actos de culto también estaban incorporados a las reuniones de grupos como las asociaciones de artesanos y los religiosos. En estas actividades, las élites desempeñaban un papel destacado, patrocinando celebraciones, manteniendo edificios y encabezando festejos públicos y grupales. Estas diversas celebraciones presentaban como divinamente ordenado el imperio presidido por el emperador. Desplegaban y reforzaban el control practicado por la élite. Invitaban a quienes no pertenecían a la élite a la sumisión, expresaban esta actitud, la estimulaban y la aseguraban.

La participación en el culto imperial no era obligatoria. Su celebración no era uniforme en todo el imperio ni fue constante a lo largo del siglo I. Mientras que en muchas ciudades se ofrecían sacrificios e incienso a la imagen del emperador, en el templo de Jerusalén, por ejemplo, se ofrecían sacrificios y plegarias cotidianos por el emperador, pero no a su imagen. Aunque no se exigía la participación, había instancias que animaban activamente a ella, en especial las élites locales que financiaban esas actividades y edificios, y desempeñaban la función de sacerdotes o de presidentes de las celebraciones imperiales. Los hombres y las mujeres de la élite desempeñaban la función de sacerdotes y sacerdotisas del culto imperial (y también de muchos otros grupos religiosos) porque podían financiar las celebraciones y obtener con ello prestigio social y poder personal. Esta actividad sacerdotal, abierta tanto a hombres como a mujeres, no era una vocación de por vida que requiriera formación en un seminario o voto de celibato (o ambas cosas); lo que se necesitaba era, más bien, ser de buena cuna y poseer riquezas, posición social y deseos de acrecentar la propia fama.

Los valores de la élite

Junto con el emperador, los miembros de las élites creaban, mantenían y ejercían el poder, la riqueza y el prestigio mediante el desempeño de unos papeles fundamentales: los de guerrero, recaudador de impuestos,

administrador, patrono, juez y sacerdote. Estos papeles ejemplifican valores clave de la élite.

- El dominio y el poder son los más importantes y están omnipresentes en la estructura social. Estos valores eran celebrados, por ejemplo, con el “triumfo” cuidadosamente organizado que tenía lugar en Roma cuando un general victorioso entraba en la ciudad haciendo gala del botín y los cautivos tomados en batalla, haciendo desfilar al cabecilla enemigo capturado, ejecutándolo y dando gracias a Júpiter por la victoria de Roma. El triunfo, como el que celebró la destrucción de Jerusalén por parte de Roma en el año 70 EC, hacía alarde del poderío militar de Roma, de su poder victorioso, de su jerárquico orden social, de su economía legionaria y de su bendición divina.

- Las élites consideraban importante la ostentación pública realizada mediante los cargos públicos y militares, el patronazgo y el euergetismo (“buenas acciones públicas”) que acrecentaban su honor, riqueza y poder. Su liderazgo público era expresión de una visión del Estado que consideraba éste propiedad de la élite. Las aportaciones a la sociedad no se realizaban con vistas al máximo bien común, sino con vistas al privilegio y el enriquecimiento personales y, a su vez, con vistas al bien de los herederos propios. Estos actos mantenían la desigualdad y el privilegio en el ámbito político, económico y social, no los transformaban.

- Las élites mostraban desprecio por las labores productivas y manuales; no realizaban ninguna labor manual, pero dependían del trabajo de otros, como los pequeños agricultores y los artesanos, y se beneficiaban de él. Los esclavos formaban parte esencial del sistema romano. Eran una fuente relativamente barata y forzada de mano de obra cuya productividad enriquecía a la élite. Los esclavos proporcionaban fuerza física, así como destrezas sumamente valoradas en el campo de la educación, los negocios y la medicina. Desempeñaban toda clase de papeles: duras labores físicas de cultivo de la tierra, servicio doméstico, satisfacción de las necesidades sexuales de sus dueños, educación de los hijos de la élite y gestión empresarial y financiera de las fincas y los asuntos comerciales del amo. Los impuestos con los que se gravaba la actividad productiva (agricultura y ganadería, pesca, minería, etc.) también expresaban ese desprecio por el trabajo; al mismo tiempo, su recaudación aseguraba a la élite una fuente constante de

ingresos que eximía a sus miembros de la necesidad de trabajar. Este valor separaba claramente a la élite del resto.

- Un cuarto valor guardaba relación con el consumo ostentoso. Las élites hacían alarde de su riqueza con sus viviendas, sus ropas, sus joyas, sus alimentos y con su posesión en propiedad de tierras y esclavos. También hacían alarde de ella con diversas obligaciones ciudadanas: financiar banquetes, juegos y donaciones de alimentos; presidir actos religiosos públicos; construir instalaciones para el servicio de la ciudad; erigir estatuas; beneficiar a sus clientes. Podían permitirse esos alardes porque los impuestos y las rentas proporcionaban una constante (y forzada) fuente de riqueza. Su abrumador poder para extraer riqueza (mediante los impuestos) de quienes no pertenecían a la élite dejó en buena medida anticuadas las costumbres de acumular riqueza o invertirla.

- Un quinto valor atañe a un sentido de superioridad y se sustentaba y expresaba mediante la capacidad de someter, coaccionar, explotar y extraer riqueza. Roma estaba destinada por los dioses a dominar. Otros, como “los judíos y los sirios nacieron para la servidumbre”, según Cicerón (*De provinciis consularibus* 10). Según Josefo, el futuro emperador Tito exhorta a sus tropas a la victoria sobre los judeanos afirmando que éstos son “inferiores” y han “aprendido a ser esclavos” (Josefo, *GJ* 6,37-42). Roma era superior a los habitantes de las provincias; la élite acaudalada y poderosa, a quienes no pertenecían a la élite; los varones, a las mujeres.

Los que no pertenecían a la élite

Hasta el momento me he centrado en la élite gobernante, especialmente en la jerárquica estructura social que esa élite mantenía y de la cual se beneficiaba inmensamente. Este es el mundo al que se enfrentaba cada día la mayor parte de la población, quienes no pertenecían a la élite.

- Puesto que quienes no pertenecían a la élite constituían aproximadamente el 97 por ciento de la población, no resulta sorprendente que la mayoría de los primeros cristianos pertenecieran a este grupo.

- Los que no pertenecían a la élite estaban separados del poder, la riqueza y la categoría de la élite por una distancia enorme. No había clase media, y las oportunidades para mejorar la suerte

propia eran escasas. Era más frecuente que la cuestión clave fuera la de la supervivencia. No existía ningún “sueño romano” de ascender en la vida en virtud del propio esfuerzo.

- Quienes no pertenecían a la élite estaban marcados por distintos grados de pobreza. Unos se ganaban aceptablemente la vida con el comercio. La mayoría se las arreglaban con dificultades gracias al comercio, las destrezas artesanas o las actividades agropecuarias. Casi todos pasaban por períodos de abundancia y de penurias, de manera que muchos de quienes no pertenecían a las élites vivían a menudo con lo justo para subsistir o con menos. Si las cosechas fallaban, si los impuestos subían o si la élite retenía los víveres de una ciudad para forzar la subida de los precios, la protección era escasa.

- Muchos pasaban por períodos frecuentes de carestía de alimentos. La mala salud era algo generalizado. El índice de mortalidad infantil era elevado: quienes no llegaban a los diez años de edad tal vez constituían hasta el 50 por ciento del total. La mayoría de los adultos no pertenecientes a la élite morían entre los treinta y los cuarenta años. La esperanza de vida de la élite era más larga.

- Para quienes no pertenecían a la élite, la vida urbana entrañaba hacinamiento, suciedad, malos olores, y estaba sometida a numerosos peligros: inundaciones, incendios, carestías de alimentos, agua contaminada, enfermedades infecciosas, excrementos humanos y animales, tensiones étnicas y trabajo irregular. La vida rural también se enfrentaba a muchos de estos peligros. Además, el encadenamiento de malas cosechas entrañaba carestías inmediatas, escasez de semillas para el año siguiente, pocas opciones de comerciar para obtener lo que un campesino no podía producir, la probable ruptura de familias extensas en el caso de que algunos de sus miembros se vieran obligados a marcharse a las ciudades para encontrar trabajo, y la imposibilidad de pagar impuestos o de devolver préstamos, con el consiguiente riesgo de embargo de las tierras. La angustia y el estrés por la supervivencia diaria estaban muy extendidos. Me ocuparé de la vida urbana más adelante, en el capítulo 4, y de las carestías y enfermedades en el capítulo 7.

Dominación y resistencia

Como hemos visto, las élites ejercían una *dominación material* sobre quienes no pertenecían ellas, pues se apropiaban de su producción agropecuaria y de su mano de obra. El duro trabajo manual de quienes no pertenecían a las élites y las extracciones forzadas de su producción sostenían el lujoso y elegante tren de vida de la élite. Quienes no pertenecían a la élite afrontaban aún otro coste, más personal. La dominación influye profundamente en el *bienestar y los sentimientos* personales. Priva a la gente de su dignidad. Degrada y humilla. Exige no sólo la producción agropecuaria, sino el pago de un enorme coste personal de ira, resentimiento e inferioridad aprendida. Además, las élites legitimaban y expresaban su dominación con una *ideología o conjunto de convicciones*: afirmaban que ésa era la voluntad de los dioses (véanse los capítulos 5 y 6, *infra*), y sostenían que la jerarquía social y la explotación eran simplemente la realidad de las cosas.

¿Cómo afrontaban este mundo quienes no pertenecían a las élites? Una postura práctica era cooperar con una conducta deferente y sumisa. Sin embargo, algunos estudios han demostrado que, cuando se impone un poder dominante, existe resistencia. Alimentada por la ira y el resentimiento, esa resistencia puede adoptar formas diversas. En ocasiones llega hasta la sublevación violenta, como la que tuvo lugar en Judea contra Roma en los años 66-70 EC. Pero habitualmente esas sublevaciones eran aplastadas con rapidez y dureza.

Que no haya una sublevación violenta no significa que no haya protesta. A veces, las protestas adoptaban formas más públicas, como los hurtos en propiedades de la élite, la evasión de impuestos, la lentitud en el trabajo, la negativa rotunda a trabajar o el ataque a un símbolo de la dominación.

Pero, dado que los enfrentamientos directos violentos o desafiantes provocan duras represalias, es más frecuente que, entre los grupos dominados, las protestas sean soterradas o “entre bastidores”. Al parecer, una conducta dócil puede ser ambigua. La protesta es a menudo disimulada, calculada y cauta. Puede conllevar contar historias que ofrezcan una alternativa o contraideología para negar la ideología dominante de la élite y para afirmar la dignidad o igualdad de quienes no pertenecen a ella. Puede incluir fantasías de violenta venganza y juicio sobre las élites. Puede imaginar una inversión de papeles favorable a quienes no pertenecen a la élite. Puede emplear un lenguaje cifrado con mensajes secretos de libertad (“el reinado de Dios”) o un “lenguaje con doble sentido” que parece someterse a las élites (“dad al César lo que es del César”) pero contiene, para quienes tienen oídos para oír, un mensaje subversivo (“y a Dios lo que es de Dios”). Puede situar en un contexto nuevo un acto de la élite

encaminado a humillar (como el de pagar impuestos) atribuyéndole un significado diferente que dignifica a los dominados. Puede crear colectivos que afirmen modos de proceder y relaciones sociales que difieren de los modelos de dominación. El especialista James Scott resume este tipo de protesta con un proverbio etíope: el general (o emperador, terrateniente, gobernador o amo) pasa; el campesino hace una inclinación y se pede.

Inclinarse parece expresar una deferencia adecuada. Pero la aparente docilidad queda limitada por el acto ofensivo e irrespetuoso de pederse. Este acto no violento es, sin embargo, oculto, disimulado, anónimo y protege la identidad del que discrepa. Este acto no va a cambiar el sistema, pero expresa disconformidad y cólera. Afirma la dignidad del campesino como alguien que rechaza estar completamente sometido. Da testimonio de una red mucho más amplia de protesta y disconformidad respecto al orden social de la élite y su versión de la realidad. Esta red de protesta, que se ha llamado “transcripción oculta”, ofrece una visión de la dignidad y las relaciones humanas que constituye una alternativa a la “transcripción pública” de la élite, su versión oficial de cómo se debe organizar la sociedad.

Los escritos del Nuevo Testamento se pueden considerar, en parte, “transcripciones ocultas”. No son escritos públicos dirigidos a la élite ni que tengan por destinatario a cualquier persona que quiera leerlos. Están escritos en y para comunidades de seguidores de Jesús, crucificado por el imperio. Los escritos del Nuevo Testamento ayudan a los seguidores de Jesús a la hora de afrontar el mundo de Roma. Debido a su adhesión a la enseñanza y los hechos de Jesús, con frecuencia discrepan de la manera como Roma organiza la sociedad. A menudo, aunque no siempre, intentan crear modos alternativos de ser persona humana y de participar en la colectividad humana que reflejen los designios de Dios. A menudo, aunque no siempre, ofrecen maneras de proceder y de vivir que con frecuencia difieren de forma importante de los modelos de dominación y sumisión del mundo de Roma. A menudo, aunque no siempre, proporcionan maneras diferentes de entender el mundo, de hablar acerca de él, de vivir y relacionarse —rechazando en todo momento tanto la opción de una huida total del imperio de Roma como la de transigir totalmente con él—. Este afrontamiento diverso y variado constituye el tema de este libro.

Una evaluación del imperio de Roma

En el capítulo 1 he descrito la estructura jerárquica del imperio romano, que beneficiaba a la élite gobernante a costa de quienes no pertenecían a ella. También he señalado varias maneras como dicha élite aseguraba y acrecentaba su poder, categoría y riqueza:

1. Los cargos políticos. Las élites controlaban todos los cargos políticos, incluidos los puestos públicos y militares, para su propio beneficio, sin mirar al bien común.
2. La propiedad de la tierra. Las élites controlaban vastas extensiones de tierra. La tierra era fundamental para la riqueza. Las élites también participaban en el comercio por tierra y mar.
3. La mano de obra barata, ya fueran esclavos, jornaleros, artesanos o pequeños agricultores, producía bienes en gran medida para que los consumiera la élite.
4. Los impuestos, tributos y rentas, por lo general pagados en especie (y no con cheque ni tarjeta de crédito), hacían que la riqueza pasara, literalmente, de quienes no pertenecían a la élite, a manos de ésta.
5. El poderío militar obtenía nuevos territorios, extendía la dominación e imponía la docilidad. Los rumores acerca de su eficacia o brutalidad prevenían sublevaciones.
6. Las relaciones patrono-cliente. Un complejo sistema de patronos de la élite y de clientes dependientes, sistema que se extendía desde el emperador hasta los niveles inferiores de la sociedad, hacía ostentación de riqueza y poder para elevar la posición de la élite, crear dependencia y asegurar la lealtad, dependencia y sumisión de quienes no pertenecían a la élite. La competencia por el poder y la posición entre los miembros de la

élite requería alardes de riqueza e influencia en diversos actos de caudillaje público (realizados siempre en beneficio propio).

7. La teología imperial. Roma sostenía que los dioses la habían elegido para gobernar un “imperio sin fin” y para manifestar la voluntad y las bendiciones de esos dioses. Las ofrendas hechas a imágenes de figuras imperiales y las fiestas callejeras celebraban el poder de Roma y sancionaban su jerárquico orden social.

8. La retórica. Mientras que el ejército de Roma forzaba la docilidad, los discursos pronunciados con ocasión de eventos públicos y diversos géneros de escritos (historia, filosofía, etc.) persuadían a quienes no pertenecían a la élite de que debían ser dóciles y cooperar.

9. El sistema legal. El sistema legal de Roma se mostraba claramente parcial: era favorable a la élite y contrario al resto. Protegía la riqueza y la categoría de la élite, y en la aplicación de los castigos procuraba adecuar éstos no al delito cometido, sino a la posición social del acusado.

10. Las ciudades. Los centros urbanos ponían de manifiesto el poder, la riqueza y la categoría de la élite romana y extendían el control sobre el territorio circundante.

En el presente capítulo vamos a examinar la evaluación que los autores del Nuevo Testamento hacen de este mundo imperial romano. Las opciones que se ofrecen a esos autores son muchas. Una es estar tan absortos en lo celestial que el mundo imperial romano no tenga para ellos ningún interés. Otra es estar tan contentos de someterse a él que se limiten a dar por supuesta su existencia sin plantear ninguna cuestión acerca de él. Otra más es entenderlo como decretado por Dios y acatarlo pasivamente. Otra opción más es estar convencidos de que es demoníaco y no tiene remedio y oponerse a él de tal manera que se pongan los ojos únicamente en el futuro de Dios. ¿Qué piensan los autores del Nuevo Testamento sobre este mundo? ¿Qué perspectivas adoptan para evaluarlo?

Una fuente importante de perspectivas que los autores del Nuevo Testamento tienen a su disposición es la Biblia hebrea. Los autores del Nuevo Testamento conocen tradiciones relativas a la vivificadora creación, por parte de Dios, de un mundo bueno. Están familiarizados con la larga historia de luchas sostenidas por Israel con potencias imperiales, fueran éstas egipcias, asirías, babilónicas, persas o helenísticas. Están al tanto de los acontecimientos fundamentales del éxodo de Egipto y del exilio a Babilonia y el regreso desde allí. También saben del compromiso de Dios

con la justicia para todos, expresado, por ejemplo, mediante un rey justo (Sal 72). Conocen tradiciones sobre el ministerio de Jesús según las cuales éste fue crucificado por Roma. Dichas tradiciones sirven a menudo de marco a la valoración que esos autores hacen del mundo de Roma. No están tan centrados en “lo espiritual”, ni tan “absortos en lo celestial”, ni son tan “religiosos”, como para afirmar que Dios no se interesa por la vida cotidiana que se vive en el mundo de Roma. Muy al contrario, evalúan el mundo de Roma en relación con los designios vivificadores de Dios. Ponen el mundo de Roma en perspectiva teológica y emiten varios veredictos teológicos sobre él.

Vamos a examinar cuatro valoraciones muy diferentes que constituyen un abanico de opiniones sobre el mundo de Roma. Posteriormente indicaremos las estrategias o conductas concretas que esas valoraciones sugieren para la vida cotidiana.

1. El imperio es del diablo

Las “transcripciones ocultas” de varios textos del Nuevo Testamento formulan un veredicto absolutamente negativo sobre el imperio romano, según el cual éste se encuentra controlado por el diablo y es expresión de su voluntad. Vincular poderes sobrenaturales con poderes políticos terrenos no era algo inusitado en el mundo antiguo. Roma afirmaba que su imperio y dominación eran don y obra de Júpiter y los dioses. El libro de Daniel entiende que la guerra que tiene lugar en la tierra tiene su paralelo en una guerra en el cielo. Un ángel y el arcángel Miguel, “el protector de tu pueblo”, pelea contra el “ángel patrón” del reino de Persia antes de enfrentarse al príncipe o ángel patrón de Grecia (Dn 10,12-21; 12,1).

Algunos textos del Nuevo Testamento hacen su evaluación del imperio de Roma dentro del contexto de la lucha entre Dios y el diablo. El diablo, opuesto a los bondadosos designios de Dios, tienta a Jesús para que haga la obra del diablo, no la de Dios (Mc 1,9-11; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). En los dos relatos más largos de la “tentación”, en Mateo y Lucas, el diablo ofrece a Jesús todos los imperios o reinos de la tierra si el Maestro adora y rinde lealtad al diablo en lugar de a Dios:

“De nuevo el diablo lo llevó consigo a un monte muy alto, le mostró todos los reinos [o imperios] del mundo con su gloria y le dijo: ‘Todo esto te daré si te postras y me adoras’” (Mt 4,8-9).

“Después el diablo... le mostró en un instante todos los reinos [o imperios] de la tierra. El diablo le dijo: ‘Te daré todo el poder

de estos reinos y su gloria, porque a mí me lo han dado y yo puedo dárselo a quien quiera” (Lc 4,5-6).

Ambos relatos señalan al diablo como quien controla los imperios del mundo (de los cuales Roma es, en el siglo I EC, el más importante). Ambos presentan al diablo como quien tiene el poder de adjudicar los imperios del mundo a su gusto. Roma, por tanto, está bajo el control del diablo. El es el poder que se encuentra detrás del trono romano.

En cambio, Jesús manifiesta el reino o imperio de Dios (Mc 1,15; Mt 4,17; Lc 4,43). Al hacer referencia al “reino”, “imperio” o “reinado” de Dios, utiliza en estos versículos la misma palabra que el diablo aplica a los “reinos” o “imperios” del mundo en Mt 4,8-9 y Lc 4,5-6. El uso de la misma palabra pone de relieve el contraste y la oposición existentes entre esas dos realidades. Jesús afirma el derecho de soberanía de Dios sobre el mundo sometido al control de Satanás y manifestado en el dominio de Roma. En sus exorcismos, por ejemplo, Jesús “expulsa” literalmente a los malos espíritus, poniendo de manifiesto que el reinado de Dios vence al reinado de Satanás (Mt 12,28).

Marcos indica que el imperio de Roma es del diablo en el relato del hombre poseído por un demonio (Mc 5,1-20). El nombre del demonio es “Legión”, la unidad fundamental del ejército romano. La vida del hombre poseído está marcada por la muerte (5,3), por la falta de control (5,3), por un poder sin restricciones (5,3-4) y por la destrucción violenta (5,5): una descripción del poder de Roma que no es precisamente halagadora. Jesús revela el poder del demonio al dirigirse a él (5,8) y hacer que se presente como “Legión” (5,9). El demonio suplica a Jesús que no lo eche de la región que ocupan (5,10). Jesús accede: le manda entrar en una piara de cerdos que se autodestruye en el mar (5,13). Significativamente, la mascota de la legión X Fretensis, que destruyó Jerusalén en el año 70 (en torno al tiempo en que se escribió Marcos), era el cerdo. La escena muestra el poder de Jesús sobre Roma y la destrucción de ésta.

La escena de exorcismo de Marcos presenta el poderío de Roma como expresión del poder demoníaco, como causa de estragos y destrucción, pero también sujeto a los designios de Dios manifestados en Jesús. Su eliminación significa que la gente puede volver a estar “vestid[a] y en su sano juicio” (5,15). Cabe señalar que estudios realizados sobre contextos opresores e imperiales muestran en éstos importantes incrementos de la incidencia de enfermedades psicosomáticas y de conductas atribuibles a una posesión demoníaca.

El libro del Apocalipsis también presenta el imperio de Roma como el que expresa el poder del diablo y se opone a los bondadosos designios de Dios. Ap 12 revela que el diablo, “un gran dragón rojo” (12,3) que “anda seduciendo a todo el mundo” (12,9), se opone activamente a la Iglesia (12,17). En el capítulo 13, este dragón entrega su “fuerza, su trono y su inmenso poder” a una bestia salida del mar (13,2). Este es el imperio romano, al que el diablo entrega el dominio sobre los habitantes de la tierra que lo adoran (13,1-10). La bestia se opone a Dios y al pueblo de Dios (13,6-7). Además, aparece una segunda bestia que actúa en favor de la primera: exige que se dé culto a la primera bestia. Y controla las relaciones económicas entre “pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos” marcándolos en la mano o en la frente (13,16). La marca denota posesión en propiedad y recuerda la señal de los esclavos (en contraste con la del pueblo de Dios: 7,2-4). Indica que todos son esclavos de las bestias y el dragón. Es decir, este capítulo revela que el sistema político-económico-religioso de Roma representa el dominio del diablo, se opone diametralmente a los designios de Dios y es un sistema esclavizante.

2. El mundo de Roma está sometido ajuicio

La historia de Marcos en la que se cuenta cómo el demonio Legión es expulsado del hombre no sólo presenta el imperio de Roma como sometido al poder de Satanás, sino que además declara el juicio de Dios sobre el orden imperial de Roma. Varios textos del Nuevo Testamento afirman que Dios acabará con el dominio de Roma juzgando y condenando el mundo de ésta. Tal declaración contradice la afirmación propagandística de Roma según la cual ésta es la “ciudad eterna” con un “imperio sin fin”.

En su previsión del juicio de Dios, algunos autores neotestamentarios emplean la categoría de los “dos mundos/edades” procedente de textos escatológicos judíos. Según entendía esa corriente de pensamiento, esta era, la era/mundo presente, era tan contraria a los designios de Dios, estaba tan dominada por gobernantes y terratenientes opresores y por el poder del diablo, que Dios iba a juzgar este mundo, esta era, poniéndole fin. Dios establecerá entonces una nueva era, un mundo nuevo en el que los designios divinos se cumplirán (por ejemplo, 1 Henoc 46-48).

Pablo emplea este mismo esquema. Les dice a los corintios que la “sabiduría” que él dice atañe a los designios de Dios, designios que están ocultos a quienes “gobiernan este mundo/era” y son contrarios a los que éstos tienen. La sabiduría de Dios “no es una sabiduría de este mundo/era ni de los poderes que gobiernan este mundo/era y están abocados a la

destrucción” (1 Cor 2,6). Los gobernantes de Roma y su orden social están bajo el juicio de Dios. Pablo dice lo mismo en 1 Tes 5. Tras citar la habitual afirmación propagandística de que el imperio había traído “paz y seguridad”, Pablo pone al descubierto su falsedad hablando inmediatamente del juicio de Dios sobre el imperio. Identifica a éste con las tinieblas y la noche y pasa a hablar de la ira de Dios (1 Tes 5,1-10).

El evangelio de Juan habla, de manera parecida, del “gobernante de este mundo/era”, en singular. Este gobernante “será arrojado fuera” (12,31), “se acerca” (14,30) y “ha sido condenado” (16,11). Tradicionalmente, se ha entendido que este gobernante es el diablo. Pero varios datos hacen pensar que esa expresión también se refiere al conjunto de la élite gobernante jerosolimitana y a la romana, aliadas como representantes del diablo:

1. La misma palabra “gobernante” se aplica a los jefes de Jerusalén (3,1; 7,36.48; 12,42).
2. El evangelio cataloga a esos jefes como hijos del diablo (8,44-47).
3. La referencia al gobernante que “se acerca” (14,30) parece indicar, en la narración, el encuentro inminente de Jesús con los jefes de Jerusalén y con Pilato, el gobernador romano (18,1-19,25).
4. El evangelio reconoce que los jefes de Jerusalén y Pilato son aliados a la hora de representar y mantener el orden de Roma.

Los dirigentes de Jerusalén afirman: “No tenemos otro rey que el emperador”, en solidaridad con el gobernador romano Pilato, que crucifica a Jesús por amenazar el orden de Roma (Jn 19,15; cf. 11,48-53). La declaración que Jesús hace en 16,11 de que el gobernante de este mundo/era ha sido condenado formula, pues, el juicio de Dios sobre el diablo y sobre el orden romano, que manifiesta el poder y los designios del diablo.

Los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas también utilizan el esquema de “los dos mundos/eras” para anunciar el juicio sobre el mundo de Roma. Contienen secciones escatológicas (Mc 13; Mt 24-25; Lc 21) que hablan de los signos que precederán al juicio de Dios sobre el mundo presente y a la futura venida o regreso de Jesús para efectuar dicho juicio. Mateo llama irónicamente a la venida de Jesús la “parusía” (en griego *parousia*) (Mt 24,3.27.37.39), término que habitualmente denota la llegada de un emperador o un comandante militar a una ciudad. Pero, en lugar de conectarlo con una afirmación de la soberanía de Roma, Mateo emplea dicho término para afirmar el dominio de Dios en la venida de Jesús. Mt 24,27-31 presenta esa venida como una batalla. Al utilizar “águilas”, y no la

errónea traducción “buitres”, el versículo 28 (“donde está el cadáver, allí se reunirán las águilas”) describe como un cadáver el destruido ejército romano, representado por el símbolo del águila que se llevaba a la batalla y se protegía a toda costa. El juicio de Dios realizado por Jesús condena el imperio de Roma y le pone fin.

3. Mientras tanto: actos de transformación

Una tercera valoración se niega a aceptar que el orden imperial de Roma sea el modo en que Dios quiere que se estructure el mundo, e insta a los seguidores de Jesús a adoptar maneras de proceder (limitadamente) transformadoras, configuradas por los designios de Dios.

Lucas presenta el ministerio público de Jesús como un ministerio de transformación, enmarcándolo con una cita de Is 61,1-2. Jesús declara que está ungido por el Espíritu

“para anunciar la Buena Noticia a los pobres;
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos
y dar vista a los ciegos,
a libertar a los oprimidos, y
a proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19a).

Estos versículos de Isaías, con su referencia al “año de gracia del Señor”, pertenecen a la tradición del jubileo. Esta tradición abarcaba un ciclo de años sabáticos (cada siete años) que culminaba en el año jubilar (cada cincuenta años) al final de siete ciclos de siete años. El año jubilar preveía que la gente quedara liberada de las deudas y la esclavitud, y que la tierra regresara a las casas que la poseyeron originariamente (Lv 25). Era un mecanismo socioeconómico encaminado a impedir que la riqueza y el poder se acumularan en manos de la élite de Israel. Se basaba en la idea de que la tierra y el pueblo entero pertenecían a Dios y debían vivir conforme a sus designios (Lv 25,23). No está claro con qué frecuencia se ponía esto en práctica, si es que se hizo alguna vez.

Al citar Is 61, el Jesús de Lucas ofrece una visión de la sociedad que pone en tela de juicio la estructura jerárquica de Roma, dominada por la élite. Jesús declara los designios de Dios, realiza estos actos transformadores a lo largo de su ministerio y encarga a sus discípulos que prolonguen ese ministerio. Su visión, sus actos y el ministerio continuado de sus seguidores empiezan a reparar el daño causado por el mundo de Roma y anticipan el final de éste, cuando se cumplan los designios de Dios.

4. *Mientras tanto: comunidades alternativas*

En el mundo de Roma no existía la posibilidad de intervenir en el proceso político, de someter a votación enmiendas, de formar partidos políticos, de firmar peticiones o de encabezar movimientos reformistas de masas. Y la élite, desde luego, no estaba dispuesta a entregar su poder y su riqueza voluntariamente. De ahí que los textos del Nuevo Testamento insten con frecuencia a los lectores a formar comunidades alternativas cuyas maneras de proceder brinden alternativas vivificadoras a los métodos del imperio.

Pablo, por ejemplo, insta a las iglesias de la ciudad de Roma, llena de alardes de poder y privilegios de la élite, diciendo: “No os acomodéis a los criterios de este mundo; al contrario, transformaos, renovad vuestra mente, para que podáis descubrir cuál es la voluntad de Dios” (Rom 12,2). Una mente renovada lleva aparejado comprender el veredicto de Dios sobre el mundo de Roma, así como los designios de Dios para un mundo diferente. Pablo les instruye para que formen comunidades de apoyo mutuo, se amen unos a otros, no sean altaneros con los demás y den de comer a sus enemigos en lugar de vengarse de ellos (cap. 12). Está claro que estos modos de proceder difieren enormemente de la deuda y dependencia de las relaciones patrono-cliente, de la jerarquía y dominación del imperio y de la ejecución de represalias militares. Crean una experiencia social muy diferente y unas maneras muy diferentes de ser persona humana.

Asimismo, Pablo afirma que, en las comunidades de creyentes de la ciudad de Roma, las mujeres desempeñan papeles considerablemente diferentes. En contraste con la estructura patriarcal del imperio, que presentaba al emperador como “padre de la patria” y cabeza de una extensa familia, pero en consonancia con el hecho de que algunas mujeres desempeñaban destacadas funciones públicas, Pablo reconoce a algunas mujeres funciones directivas importantes. A Febe (Rom 16,1-2), Prisca (16,3), María (16,6), Junias (16,7), Trifena y Trifosa (16,12) y la madre de Rufo (16,13), entre otras, las describe con un lenguaje que le sirve también para describir su propio ministerio de predicación, enseñanza, atención pastoral y siembra de la Iglesia. Es decir, su lenguaje reconoce los legítimos e importantes ministerios de esas mujeres.

Pablo organiza también una colecta entre sus comunidades gentiles para aliviar los padecimientos de los creyentes de Jerusalén (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-28). En la colecta de Pablo saltan inmediatamente a la vista cuatro contrastes con los usos fiscales de Roma: (1) los recursos que fluyen *desde* Macedonia y Acaya *hasta* Judea van en dirección contraria a

los que fluyen *desde* las provincias hasta Roma; (2) la colecta es una aportación voluntaria y no un impuesto forzado; (3) no es un don de quienes no forman parte de la élite para mantener un tren de vida lujoso; (4) la intención es mitigar los padecimientos, no causarlos.

El Jesús de Mateo insta de manera parecida a los creyentes a formar comunidades alternativas con maneras de proceder alternativas. Mientras que “los jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente”, Jesús declara: “No ha de ser así entre vosotros”. En lugar de dominación y tiranía, los seguidores de Jesús han de vivir como esclavos que buscan el bien del otro (20,24-28). El evangelio de Juan insta de manera semejante a un proceder colectivo de servicio mutuo (Jn 13,14.34-35). Santiago sale al paso de la costumbre, culturalmente imitativa, de favorecer a los ricos a costa de los pobres, animando a proceder al contrario. El favor de Dios eleva a los pobres (Sant 2,1-7).

Numerosos textos instan a los seguidores de Jesús a mostrar misericordia práctica aliviando el terrible sufrimiento del mundo de Roma. 1 Jn 3,16-17 condena a quienes dicen conocer el amor de Dios y cuentan con recursos (“bienes de este mundo”), pero se niegan a ayudar a quienes pasan necesidad. Pablo (Rom 12,19-21), Mateo (6,1-4; 25,31-46) y Hechos (11,27-30) instan a realizar obras parecidas de misericordia práctica. Ninguno de estos modos de proceder puede reducir las enormes injusticias del sistema de Roma, pero ofrecen una alternativa al consumo ostentoso de la élite y ayudan a sus víctimas a sobrevivir de manera más satisfactoria.

5. Someterse al emperador, rezar por él y honrarle

Otros textos del Nuevo Testamento valoran el mundo de Roma de manera muy distinta. Quizá el más sorprendente sea el pasaje de Rom 13,1-7. Tan sólo un capítulo después de haber instruido a los creyentes para que no se avengan con el mundo imperial, Pablo les insta a la sumisión a las autoridades gobernantes. Volveremos sobre este desconcertante pasaje en el capítulo 8. Pero otros escritos también valoran el mundo de Roma de manera más positiva e instan a los creyentes a someterse a él.

Las “Epístolas pastorales”, 1 y 2 Timoteo y Tito, y cartas como Colosenses y Efesios, adoptan por lo general una postura acomodaticia respecto a la sociedad, imitando usos culturales como la familia patriarcal, donde a las mujeres se les exige someterse a sus maridos (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,3-10). No esperan con urgencia alguna el regreso inminente de Jesús, de modo que la expectativa de una intervención transformadora de Dios es escasa. Por el contrario, los cristianos han de

llevar vidas discretas, que no causen perturbaciones, como ciudadanos leales. Se les exhorta a rezar por (pero no d) el emperador (1 Tim 2,1-2; Tit 3,1-2).

1 Pe 2,17 tal vez llegue más lejos. Los cristianos deben aceptar la autoridad de emperadores y gobernadores y deben “honrar al emperador” (2,13-17). Este honrar forma parte de una estrategia general de buena conducta y cooperación social que ayudará a los cristianos a ganarse un “buen nombre”. Honrar al emperador conlleva lealtad total al imperio (2,12; 3,16), con la única excepción, según se interpreta habitualmente, de la participación en plegarias y sacrificios por el emperador.

Pero esta excepción tal vez no esté tan clara. (1) La negativa a participar en sacrificios y plegarias socavaría gravemente la estrategia de cooperación social que el resto de la carta recomienda encarecidamente como vía para que los creyentes se ganen un buen nombre; (2) hace caso omiso de la insistencia de la carta en el compromiso interno con Cristo en el propio corazón (3,15); (3) pasa por alto el hecho de que no todos los cristianos se abstendían de relacionarse con los ídolos (1 Cor 8-10; Hch 15,29; Ap 2-3). Orígenes, escritor cristiano del siglo III, reconoce que algunos cristianos ofrecen sacrificios y afirma que este hecho responde a una costumbre social práctica, pero no a una auténtica devoción. Existe la posibilidad, pues, de que 1 Pedro esté animando a los cristianos a participar en los actos con los que se honra al emperador (incluso en los sacrificios) entendiéndolos como una actividad socialmente práctica, aun reconociendo al mismo tiempo que el verdadero compromiso de los cristianos es con Cristo. Honrar a Cristo en sus corazones (3,15) convierte en inofensivos los actos exteriores de sacrificio que se amoldan al entorno social.

Estrategias y modos de proceder

Hemos señalado cinco valoraciones que del mundo de Roma se hacen dentro de los escritos del Nuevo Testamento. Estas valoraciones abarcan todo un abanico que va, desde afirmar que es “del diablo” y está “bajo el juicio de Dios”, hasta ver posibilidades de transformación y de formación de comunidades alternativas. La quinta valoración, al exhortar a someterse al imperio y a honrarlo, hace hincapié en la supervivencia y la acomodación. Es frecuente que estas valoraciones aparezcan de manera simultánea en los mismos escritos.

Cada valoración conduce a estrategias diferentes encaminadas a afrontar el imperio de Roma en el ámbito de lo cotidiano. Entender que el orden romano está bajo el control de Satanás o sometido al juicio de Dios (o

ambas cosas) podría provocar ataques violentos contra el imperio para expresar el juicio de Dios, o bien llevar a apartarse de él, a adoptar una postura de indiferencia respecto a él o a abrazar un estilo de vida indulgente porque el mundo no importa. Sin embargo, los textos del Nuevo Testamento no propugnan la violencia, el apartamiento, la pasividad ni la indulgencia.

De hecho, su manera de afrontar el mundo de Roma es más compleja. La supervivencia, la implicación y la acomodación se mezclan con la protesta, la crítica, modos alternativos de ser y un juicio violento imaginario. Los predicadores como Pablo se desplazan de un lugar a otro por carreteras construidas para facilitar el desplazamiento de las tropas, los impuestos y el comercio romanos. Predican en ciudades que explotan las zonas rurales circundantes, hunden a la gente en una gran miseria y extienden el control romano (véase el capítulo 4). La oposición y la acomodación coexisten. Los seguidores de Jesús viven una existencia híbrida que es el resultado de su participación en dos mundos: el de la dominación romana y el de la colectividad alternativa de los seguidores de Jesús.

A veces, esta mezcla de oposición y supervivencia pragmática es una estrategia deliberada, una manera pragmática de “arreglárselas” —dentro de un contexto en el cual no existen los procesos democráticos de cambio— sin vender del todo la propia alma. Por supuesto, esa mezcla corre el riesgo de que los diversos elementos no se mantengan en tensión. La cooperación proporciona beneficios y recompensas que hacen más fácil la supervivencia. La acomodación puede predominar. Pero la mezcla también es el resultado de otros dinamismos que dejan sentir sus efectos entre la gente subordinada a poderes opresores.

Habitualmente, los pueblos dominados no se enfrentan violentamente a su opresor porque saben que éste suele vencer. Por el contrario, los dominados combinan diversas formas no violentas de protesta con actos de acomodación. A menudo disimulan actos de disconformidad que son cautos, encubiertos y ambiguos. Pero esas tácticas de supervivencia-protesta se encuentran con otro dinamismo. Al tiempo que los oprimidos abrigan resentimiento contra sus opresores e imaginan su destrucción, es frecuente que acaben por imitarles. Abrigan resentimiento contra el poder que se está ejerciendo sobre ellos, pero reconocen que ser capaz de ejercer el poder es deseable. Añoran aquello a lo que ofrecen resistencia. Se asemejan a aquello a lo que se oponen. La imitación coexiste con la protesta, la acomodación y la supervivencia. A lo largo del presente libro vamos a examinar más detenidamente estos dinamismos, pero ya ahora se puede poner un breve ejemplo.

Como vimos en el capítulo 1, el imperio romano era un imperio legionario que para mantener el control dependía de su superior destreza militar y de la amenaza que ésta suponía para sus opositores. No resulta sorprendente que quienes vivían en un contexto de poderío militar y subordinados a su poder absorbieran, quisiéranlo o no, este espíritu y este lenguaje militares. De hecho, los escritos del Nuevo Testamento, compuestos por personas sometidas a la ocupación romana, ¡emplean frecuentemente metáforas militares para describir aspectos de la vida cristiana! Es decir, sus autores toman prestada una manera de pensar y actuar omnipresente en la cultura dominante (cultura a la que con frecuencia se oponen) para expresar aspectos de su cosmovisión y su forma de vivir alternativas. La corriente del mundo es, sin embargo, tan fuerte y está tan omnipresente que no pueden resistirse a su influencia ni siquiera al protestar contra ella y aplicar de manera nueva el lenguaje a una forma diferente de existencia.

Hemos señalado anteriormente la certidumbre de Pablo de que el imperio está bajo juicio y de que los seguidores de Jesús deben formar comunidades alternativas. Sin embargo, Pablo se describe a sí mismo y a su colaborador Epafrodito como “soldados” al servicio de Dios (Flp 2,25). Para él, predicar es librar una guerra, no una “guerra mundana” con “armas mundanas”, sino con “poder divino para destruir fortalezas” y para tomar “cautivo todo pensamiento para que obedezca a Cristo” (2 Cor 10,3-6). El autor de 1 y 2 Timoteo le pide a Timoteo que sea “un buen soldado de Cristo Jesús” y que se mantenga firme en su compromiso de servir a Dios. “Nadie que se alista en la milicia se enreda en los negocios mundanos si quiere tener contento a quien lo alistó en el ejército” (2 Tim 2,3-4). Ha de “librar la buena guerra” (1 Tim 1,18).

Pablo presenta además la existencia cristiana como una batalla. Dentro de los cristianos actúan potencias enfrentadas (Rom 7,23). Una de esas potencias es la carne, que es “hostil a Dios; no se somete a la ley de Dios” (Rom 8,7). En Flp 4,7, dentro del marco de una exhortación a que los filipenses, dejando sus preocupaciones, se centren en Dios y en la práctica de una oración constante, el apóstol les asegura que la paz resultante “defenderá” sus corazones o “mantendrá al enemigo (las preocupaciones) fuera de” ellos (la traducción es mía).

Pablo aplica abundantemente a la vida de sus iglesias metáforas militares. En 1 Cor 9,7, para fundamentar la idea de que a los dirigentes de la Iglesia como él se les debe pagar, apela al hecho de que a los soldados se les paga. En 1 Cor 14,40 utiliza una imagen militar para instar a un culto “con orden”. El término que emplea para decir esto denota un “orden

adecuado de batalla”. En un punto anterior de ese mismo capítulo ha sostenido que, del mismo modo que una corneta desafinada da señales poco claras para la batalla, el lenguaje ininteligible (hablar en lenguas sin interpretación) no resulta útil para la vida cristiana (14,8). En 1 Cor 15,23 emplea de nuevo una metáfora militar, tropas en orden de batalla, para referirse al “orden” o las “filas” de creyentes que constituyen el “ejército” de Cristo que regresa. El regreso de Jesús es señalado, al estilo militar, con un toque de trompeta (1 Cor 15,52). En 1 Cor 16,15 ve a los miembros de la casa de Estéfanos “formados” u “ordenados” para el servicio. Y en Gál 6,15 exhorta a los gálatas a “llevar el paso” del Espíritu (la traducción es mía).

La armadura del soldado proporciona con frecuencia imágenes de la vida cristiana. Pablo le manda a la Iglesia de Roma que se ciña la “armadura de la luz” (Rom 13,12). En 2 Cor 6,7 les manda a sus oyentes que se pertrechen con “las armas de la rectitud [o justicia]”. En Rom 1,16-17 describe la rectitud o justicia como “el poder de Dios para la salvación”. La imagen hace pensar en creyentes capacitados por Dios que viven según sus designios para restaurar y sanar el mundo. El autor de Efesios desarrolla por extenso la imagen de la armadura al hablar de una batalla no contra “carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades” (Ef 6,10-17). El autor va destacando determinados elementos de la armadura. El cinturón (6,14) representa la integridad; la coraza de la rectitud/justicia significa la protección para realizar fielmente los designios de Dios, mientras que las sandalias o zapatos indican la vigilancia y fundamentación sólida en la fe (6,15). El escudo denota la fe o confianza en Dios, que protege contra ataques con “flechas incendiarias” (6,16), lo mismo que el yelmo de la salvación y la espada o palabra de Dios (6,17-18). Esta actitud defensiva queda reflejada en otra metáfora militar que se encuentra en 1 Tim 5,14, donde el autor se ocupa de la conducta de las creyentes. Su razón para hacer que las viudas jóvenes se casen (¡sin duda, es un hombre el que escribe!) es que introducirlas de nuevo en la vida doméstica evitará que “den al enemigo ocasión”, o “base de operaciones”, o “cabeza de puente”, desde la cual lanzar otros ataques contra los creyentes.

Estos ejemplos señalan la compleja relación existente entre los factores de la supervivencia, la protesta, la acomodación y la imitación. Lo que ejerce el poder romano es imitado en textos que animan tanto a vivir con él como a oponerse a él. Pero el lenguaje militar se utiliza sin comentarios, lo cual da a entender que está profundamente arraigado en estos escritores que viven en medio del poder romano.

Conclusión

He señalado cinco maneras como los textos del Nuevo Testamento afrontan este mundo. Algunos textos lo ven como posesión del diablo y bajo el juicio de Dios. Otros ofrecen visiones de transformación y dan forma a comunidades alternativas con maneras de proceder alternativas. Otros más instan a la sumisión, a la oración y a rendir homenaje. Los seguidores de Jesús emplean diversas estrategias —supervivencia, acomodación, protesta, disconformidad, imitación— a la hora de afrontar el mundo de Roma.

Los rostros que ejercían el gobierno del imperio: un encuentro con los funcionarios imperiales

En el capítulo 1 he descrito la estructura jerárquica del imperio romano, que beneficiaba a la élite gobernante a expensas de quienes no pertenecían a la misma. En el capítulo 2 he expuesto cinco evaluaciones diferentes que los textos del Nuevo Testamento hacen del mundo de Roma:

1. Bajo el control del diablo.
2. Bajo el juicio de Dios.
3. Necesitado de transformación.
4. Forjador de comunidades y modos de proceder alternativos.
5. Se le debe sumisión y honor.

También he esbozado algunas de las estrategias que los autores del Nuevo Testamento emplean a la hora de afrontar el mundo de Roma.

Estas diversas valoraciones y estrategias del mundo de Roma requieren un examen más detenido. ¿Cómo afrontaban los seguidores de Jesús las diversas realidades del imperio de Roma en sus vidas cotidianas? Aun cuando uno considere que el imperio está bajo el control del diablo o sujeto al juicio de Dios, deberá seguir viviendo en él día tras día. ¿Cómo afrontaban a diario los seguidores de Jesús los medios de control del imperio?

A algunas de estas preguntas resulta imposible responder o, en el mejor de los casos, cabe sólo responder parcialmente. Algunas de estas cuestiones no son abordadas directamente por nuestras fuentes, los textos del Nuevo Testamento. Y a veces, cuando éstos sí las abordan, esbozan lo que desean que los cristianos hagan y no lo que los cristianos de hecho hacían. Nos hemos ocupado de esta cuestión al final del capítulo 1, a propósito de la orden dada por 1 Pedro de honrar al emperador. ¿Es esa

orden necesaria porque la gente no honraba adecuadamente al emperador, o refuerza lo que la gente estaba haciendo ya?

En el presente capítulo voy a centrarme en las relaciones existentes entre los seguidores de Jesús y los primeros medios de control ya señalados, los rostros visibles que representaban el sistema imperial (los cargos públicos). En el capítulo 1 he hecho hincapié en que el imperio de Roma constituye el mundo en el que nacen los escritos del Nuevo Testamento y contiene el mundo en el que desarrollaban sus vidas cotidianas los primeros cristianos. Pero aunque el imperio estaba en todas partes, sus gobernantes hacían especialmente visible su presencia. ¿Cómo presentan los textos del Nuevo Testamento la interacción con los representantes del imperio? ¿Qué relación guardan estos gobernantes con los designios de Dios? ¿Cómo han de afrontar los seguidores de Jesús a las autoridades que rigen el imperio, a los emperadores, los reyes clientes, los gobernadores y los soldados? También en este caso vamos a advertir una considerable diversidad de perspectivas. Vamos a empezar desde arriba, con el emperador.

Los emperadores

El emperador, que tenía su corte en Roma, era la suprema autoridad de gobierno. Aunque viajaba a diversas partes del imperio, su rostro era conocido sobre todo gracias a las monedas y las estatuas. Los autores del Nuevo Testamento hacen numerosas referencias a emperadores. Voy a analizar siete ejemplos.

En primer lugar, como hemos observado, 1 Pe 2,13-17 insta a someterse honrando al emperador, y 1 Tim 2,1-2, a orar por el emperador.

En segundo lugar, la difícil enseñanza de Jesús de “devolver al César las cosas del César, y a Dios las cosas de Dios” (Mc 12,13-17; Mt 22,17-22; Lc 20,21-26) señala una relación mucho más ambivalente. Quienes cuestionan a Jesús son miembros poderosos de la élite aliados de los jefes de Jerusalén, aliados a su vez con Roma. Encolerizados por el ataque de Jesús contra el templo, que constituye la base de su poder, quieren hacer caer al Maestro en una trampa para matarlo. Pagar impuestos expresaba sumisión a la soberanía de Roma y de la élite, mientras que no pagarlos era considerado rebelión. Dada esta diferencia de poder, esa intención hostil y el contexto imperial, Jesús responde de un modo frecuente entre los subordinados (véase más información *infra*, en el capítulo 8). Combina hábilmente lealtad y deferencia con sus propios propósitos subversivos. Emplea un lenguaje ambiguo, codificado y cauto para mantener el pago de

una moneda que lleva la imagen del emperador, al tiempo que afirma también una lealtad primordial a Dios. Mantiene el equilibrio entre acatamiento aparente y resistencia oculta.

Jesús entra en una justa con ellos. El no tiene ninguna moneda, de manera que les pide una, forzándoles a admitir que no observan la prohibición de las imágenes que se estipula en los diez mandamientos (Ex 20,1-6). Luego, cuando le han proporcionado la moneda, plantea de manera irreverente una pregunta sorprendente acerca de la persona más poderosa del planeta: “¿Quién es este tipo?!”. Luego da una respuesta muy ambigua: “Devolved al César las cosas del César, y a Dios las cosas de Dios”. “Las cosas de Dios” lo incluyen todo, puesto que Dios es el creador: “Del Señor es la tierra y cuanto hay en ella” (Sal 24,1). La “transcripción no oficial” dice que la tierra no pertenece al César, pese a la pretensión de propiedad por parte de Roma (la “transcripción oficial”) que representaba el impuesto. Nada pertenece al César. Pero, en lugar de decir: “No le paguéis nada al César”, ordena que se le paguen al César las cosas del César. Dentro del contexto, esto equivale a la moneda y el impuesto. Pero el verbo traducido por “dar” o “pagar” significa literalmente “devolver”. Jesús instruye a sus seguidores para que paguen el impuesto como un acto de “devolución” al César. Sus seguidores “devuelven” al César una moneda blasfema que, contra la voluntad de Dios, lleva una imagen. Pagar el impuesto es, literalmente, una manera de quitar de Judea esta moneda ilícita. En lo que concierne a Roma, el acto de pagar parece una muestra de acatamiento. Pero la instrucción de Jesús resitúa ese acto para sus seguidores. “Devolver” al César se convierte en un acto disimulado de resistencia que restablece la dignidad y reconoce la pretensión universal de Dios.

En tercer lugar, en Lc 2-3 aparecen dos emperadores. El nacimiento de Jesús se produce cuando el emperador Augusto, que gobernó durante los años 27 AEC-14 EC, decreta un censo (Lc 2,1-3). Es discutible que ese censo tuviera lugar en la fecha que dice Lucas, pero esa referencia resulta fundamental para enmarcar el relato del nacimiento de Jesús. Algunos intérpretes han afirmado que la referencia al censo de 2,1-3 pone de manifiesto que el imperio y Dios cooperan para hacer que José y María vayan a Belén para que el nacimiento se produzca allí. Pero se trata de un contraste y una crítica, no de un acto de cooperación. El censo es un instrumento del gobierno y la dominación imperiales. Los imperios cuentan a la gente para poder cobrar impuestos encaminados a mantener el explotador tren de vida de la élite. El nacimiento de Jesús en Belén, “la ciudad de David”, la ciudad de donde procede la familia de David y en la que éste es ungido rey (1 Sm 16; Lc 2,4.10-11), evoca tradiciones acerca del rey de

Israel que ha de representar la justicia de Dios, especialmente entre los pobres y oprimidos y en beneficio de ellos (véase Sal 72). El nacimiento de Jesús como rey davídico en el tiempo del censo de Roma recuerda los designios de Dios, que son contrarios a los de Roma y amenazan con transformar el mundo de Roma. En Lc 1, María había celebrado los designios de Dios, que se oponen al poder de la élite. Dios “derriba a los poderosos de sus tronos”, “a los hambrientos los colma de bienes” y “a los ricos los despide vacíos” (Lc 1,52-53). No se especifica cómo lleva Dios a cabo esta obra política, social y económicamente transformadora, pero el texto no hace ninguna mención de medios violentos ni de intervenciones militares.

En cuarto lugar, Lc 3,1 sitúa el ministerio de Juan el Bautista en el reinado de Tiberio César, que gobernó desde el año 14 hasta el 37 EC. En medio del poder de Roma y de sus aliados que gobiernan en la provincia — Herodes, Filipo y Lisaniás (Lc 3,1-2a)—, Dios interviene para encomendar una misión a un representante de los designios divinos. “Vino la palabra de Dios a Juan” (3,2b). Juan desempeña su ministerio en el desierto y en torno al Jordán, lugares asociados con la liberación del pueblo de la tiranía de Egipto, liberación llevada a cabo por Dios. Juan trae un mensaje de cambio (el arrepentimiento) y un signo de purificación y nuevo comienzo (el bautismo) que anticipa “la salvación de Dios” (3,6). Entre quienes acuden a recibir el bautismo hay representantes del imperio, en particular recaudadores de impuestos y soldados (3,12-14). Para ellos, el arrepentimiento no significa abandonar sus ocupaciones y apartarse del imperio; por el contrario, han de continuar con sus ocupaciones, pero realizándolas con justicia. Deben dejar de recaudar impuestos excesivos y de obtener dinero mediante extorsiones. En quinto lugar, la alianza entre el emperador y las élites provinciales, es decir, los jefes de Jerusalén, queda demostrada en Jn 18 y 19. A diferencia de las escenas de Marcos y Mateo, donde Pilato manipula a las muchedumbres, Juan presenta a éste manipulando a sus aliados, los jefes de Jerusalén. A lo largo de la escena se ofrece una continua exhibición pugilística en

la que ambas partes consiguen puntos afrontando cada una el poder de la otra. Pero al final Pilato gana la competición, al hacerles suplicar que elimine a Jesús, con lo cual consigue recordarles constantemente que él tiene el poder mayor.

Pilato se ha unido a sus aliados de Jerusalén para enviar tropas a detener a Jesús, de modo que está claro que, a su modo de entender, Jesús constituye una amenaza que es preciso eliminar (Jn 18,3). Pero, cuando los jefes de Jerusalén traen al Maestro ante Pilato para que se proceda a la

ejecución, éste finge no saber qué mal ha hecho Jesús. Hace caso omiso de la palabra “criminal” y les manda que se ocupen de él ellos mismos (18,29-31a). Sabe, como cualquiera, que esto no es posible, pero su aparente desestimación de las preocupaciones que le plantean les incita a hacer una importante declaración de dependencia respecto a él: “No nos está permitido ejecutar a nadie” (18,31b).

Este reconocimiento de que necesitan su ayuda es música para los oídos de Pilato, de manera que éste les provoca aún más. Afirma que no encuentra delito alguno en Jesús (18,38). De nuevo está jugando. Jesús acaba de hacer declaraciones de traición ante Pilato, según las cuales él (Jesús) tiene un imperio y no ha negado ser rey (18,33-37). La declaración de Jesús de que su reino o imperio “no es de este mundo” (18,36) no significa que su reino no tenga nada que ver con la política o con los asuntos mundanos. Lo que quiere decir es, más bien, que su identidad y su misión proceden de Dios y entrañan revelar los fieles designios o reinado de Dios en favor de la vida en el planeta Tierra. Pilato sabe que el mero hecho de hablar de otros reinos o imperios y reyes es peligroso.

Pilato manda flagelar a Jesús (19,1). Este hecho hace que resulte muy poco convincente lo que declara a continuación, en 19,4, de que no encuentra delito alguno en el Maestro. Está jugando. Su juego continúa cuando vuelve a decirles que se ocupen ellos mismos de Jesús (19,6). La respuesta de ellos vuelve a dejar claro que para proceder contra Jesús dependen de la ayuda de Pilato (19,7). Por otro lado, Pilato pregunta a Jesús: “¿De dónde eres tú?” (19,8-12). En el evangelio de Juan, entender que Jesús tiene su origen en Dios es un reconocimiento crucial de su autoridad, revelación e identidad. Jesús no le da respuesta (19,9), y esto hace que Pilato le recuerde que él tiene el poder para soltarlo o para crucificarlo. Jesús informa a su vez a Pilato, que no le ha entendido, de que el único poder que tiene sobre Jesús es el que le ha sido dado por Dios (19,11).

Pilato vuelve a provocar a sus aliados amenazando con soltar a Jesús (19,12). Pero esta vez los jefes de Jerusalén ponen a Pilato en evidencia. “Si pones liberas a este hombre, no eres amigo del emperador. Porque cualquiera que tenga la pretensión de ser rey es enemigo del emperador” (19,12). No puede poner en libertad a quien aspira a la dignidad real y es, por tanto, enemigo del emperador. Soltar al rey Jesús equivaldría a fallarle estrepitosamente al emperador. Las palabras de los aliados de Pilato señalan el final del juego. Han reprendido a Pilato. Su tarea como gobernador es defender los intereses del emperador. Reclaman de él que haga lo que se supone que debe hacer.

Pero él se toma su venganza. Plantea una pregunta cuya respuesta conoce, pero la enmarca con un golpe rápido (“vuestro rey”) para suscitar en ellos otra reacción de dependencia. “¿Cómo voy a crucificar a vuestro rey?” (19,15). La reacción que tienen, de suplicarle a Pilato que ejecute a Jesús, supera los sueños más delirantes de Pilato. Gritan: “Nuestro único rey es el emperador” (19,15b). Esta declaración resulta asombrosa. Con estas palabras, los jefes de la élite renuncian a la lealtad que por la Alianza debían a Dios como rey de Israel y expresan su oposición a los designios de Dios revelados en Jesús. Prestan una lealtad absoluta al emperador. ¡Pilato, el gobernador, ha hecho un gran trabajo al asegurar los intereses del emperador con esta confesión de lealtad por parte de la élite de Jerusalén! Y a la vez consigue eliminar una amenaza para el orden de Roma.

En esta escena, Pilato mantiene un delicado equilibrio entre la colaboración con sus aliados para acabar con Jesús y la provocación y subyugación de la que les hace objeto. Respeta la costumbre que ellos tienen de no entrar en las dependencias romanas durante la fiesta de la Pascua, pero obtiene de ellos declaraciones de dependencia respecto a él y de lealtad al emperador. Esta escena demuestra a los lectores de Juan que el imperio no está comprometido con los designios de Dios. Es incapaz de reconocer al representante de Dios y de recibir la revelación que dicho representante hace de los designios divinos. La lealtad al emperador entra en competencia con la lealtad a Jesús. El imperio es peligroso.

En sexto lugar, los textos del Nuevo Testamento, lo mismo que numerosos textos judíos, suelen referirse a Dios llamándole “Padre”. El evangelio de Juan lo hace unas 120 veces. Este título denotaba con frecuencia al dios Zeus o Júpiter, de manera que su aplicación al Dios de Israel y de Jesús diferencia a Dios del dios patrono del imperio romano. Además, desde el reinado de Augusto (muerto en el 14 EC), “padre” denotaba al emperador en cuanto representante de Júpiter y encarnación del dominio de dicho dios. Se le llamaba *pater patriae*, “padre de la patria” o “padre del país” (por ejemplo, *Hechos de Augusto* 35; Suetonio, *Vespasiano* 12). Este título no sólo combinaba religión y política, sino que además presentaba el imperio como una gran familia sobre la cual el emperador, como padre de familia, ejercía la autoridad y daba protección a cambio de obediencia y sumisión devota.

Pablo cuestiona y reorienta esas afirmaciones de soberanía y exigencias de lealtad. “Sin embargo, para nosotros no hay más que un Dios: el Padre de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos” (1 Cor 8,6). El evangelio de Mateo adopta un planteamiento parecido. La oración dominical comienza dirigiéndose a Dios como “Padre nuestro, que

estás en el cielo” (Mt 6,9). El “nuestro” expresa la diferente lealtad de la comunidad. Las peticiones que siguen, de que se establezca el reinado de Dios y de que su voluntad se haga en la tierra y en el cielo, atribuyen la soberanía total no a Júpiter y al emperador romano, sino al Dios de Jesús. Más adelante, el Jesús de Mateo socava la lealtad al emperador como “padre de la patria” al dar esta instrucción: “No llaméis a nadie padre vuestro en la tierra, porque uno sólo es vuestro Padre: el del cielo” (23,9).

En séptimo lugar, se ha entendido con frecuencia que Hechos ofrece una visión positiva del emperador. Estando arrestado, Pablo niega haber cometido delito alguno contra la ley, el templo o el emperador (Hch 25,8). Los gobernadores Félix y Festo no lo ponen en libertad. De manera que, en su calidad de ciudadano romano, Pablo ejerce su derecho a que su causa se vea ante el emperador (25,10-12.21; 26,32; 27,24; 28,19). A éste se le describe como el representante de la justicia, el fiel defensor de la distinción entre el bien y el mal. Pablo aparece como el ciudadano modelo que espera del emperador justo verse acreditado y que pone su fe en el imperio, y en el emperador en cuanto su representante. Estas escenas parecen respaldar el sistema judicial imperial.

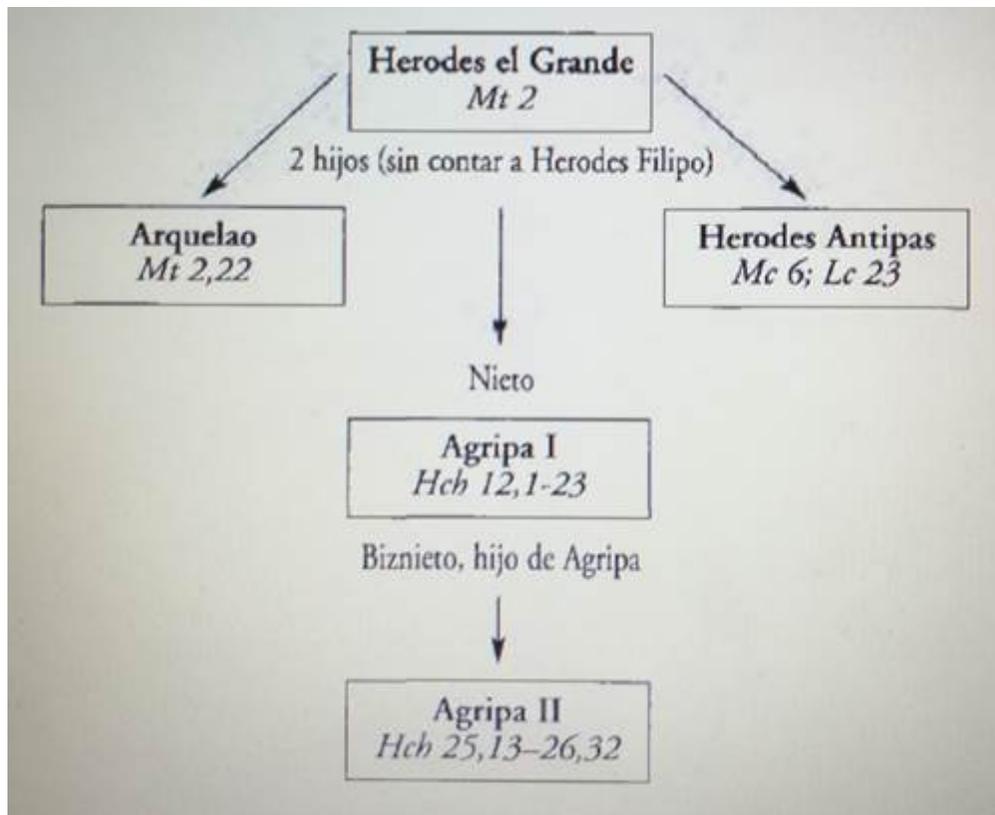
Pero estas apariencias de justicia y las aparentes ventajas de la sumisión al sistema imperial quedan profundamente rebajadas. Cuando se escribió Hechos, en los años ochenta o noventa del siglo I, los lectores poseían una información importante. ¡Pablo había muerto en Roma, probablemente decapitado, por orden del emperador Nerón! Su apelación al emperador y su confianza en él habían resultado infundadas. Su sumisión al emperador había demostrado que éste no era de fiar. Su apelación le llevó a la muerte. El imperio no representaba fielmente la justicia, como afirmaba su propaganda. No se debía confiar en él. Se oponía a los designios de Dios y ponía en peligro a los representantes de Dios.

Reyes

Los textos del Nuevo Testamento, entre ellos las parábolas y dichos de Jesús, reconocen que los reyes, junto con el resto de la élite, ejercían un gran poder (Lc 22,25), libraban guerras (Lc 14,31), disfrutaban de una elevada posición (Mt 11,8) y poseían una riqueza considerable (Mt 18,23-35). La parábola del siervo inmisericorde, en Mt 18, plantea la hipotética situación de un rey que recauda un tributo por valor de diez mil talentos (la cantidad que Roma cobraba de Judea en los años sesenta del siglo I AEC). Contrata a varios clientes y esclavos diestros en asuntos financieros para que recauden y administren el tributo, y castiga a quienes no hacen

extensivos a otros los favores que han recibido de él (Mt 18,23-25). En la parábola del banquete de bodas, el rey invita a los miembros de la élite a celebrar la boda de su hijo, pero ellos le ofenden al no asistir (Mt 22,1-14). El rey les castiga atacando e incendiando su ciudad. Es probable que se trate de una referencia a la destrucción de Jerusalén por parte de Roma en el año 70 EC, cuando la ciudad fue atacada e incendiada tras sufrir asedio. En un acto de patronazgo, el rey invita entonces al banquete a quienes no pertenecen a la élite. Resulta inquietante que se diga que Dios, el rey (Mt 5,35), imita a estos reyes a la hora de ocuparse de quienes le son desleales (Mt 18,35; 22,11-14).

Además de la imitación, también se da el contraste y la oposición. Como ya hemos indicado, Roma gobernaba mediante alianzas con las élites provinciales. Una de las formas de dichas alianzas llevaba consigo el establecimiento por parte de Roma de reyes clientes para que gobernaran determinado territorio a cambio de su lealtad a Roma. Los textos del Nuevo Testamento hacen referencia a diversos reyes clientes de la dinastía herodiana que gobernaron Judea y Galilea. Puesto que eran quienes imponían el injusto y opresor orden social y se beneficiaban de él, estos reyes aparecen a menudo en los textos del Nuevo Testamento como terriblemente refractarios a los designios de Dios manifestados en Jesús y por medio de los seguidores de éste, como los discípulos y Pablo. A los seguidores se les advierte de lo lejos que llegarán los reyes (emperadores incluidos) para proteger sus privilegios contra quienes los cuestionen (2 Cor 11,32; Mt 10,18; Lc 21,12).



Herodes “el Grande” (37-4 AEC) aparece en Mt 2. Es el rey que se opone a los designios de Dios al intentar matar a Jesús recién nacido, que ha recibido la misión de manifestar los designios salvíficos de Dios (1,21-23). El anuncio, hecho por los Magos, de que acaba de nacer un “rey de los judíos” entraña una amenaza para Herodes, puesto que él es el “rey de los judíos” nombrado por Roma (2,1-3; Josefo, *Ant.* 16.11). Mt 2 pone de manifiesto los diversos intentos de Herodes de defender su poder, al hacer una relación de sus estrategias —aliados, espías, mentiras y asesinato— que son propias de la élite y mantienen unas estructuras opresoras:

- Utiliza alianzas para obtener información de los jefes locales de Jerusalén (2,4-6).
- Ejerce su poder para reclutar a los Magos como espías o agentes secretos, al enviarlos para averiguar dónde ha nacido Jesús (2,7-8a).
- Da una vuelta de tuerca al engañar a los Magos mintiéndoles acerca de sus motivaciones (2,8b).
- Al darse cuenta de que los Magos le han engañado, emplea la violencia. Ordena que sus soldados maten a los

inocentes e indefensos niños pequeños de la región de Belén con el fin de eliminar cualquier amenaza (2,16).

Además de estas actuaciones, los ecos de diversas versiones de la historia de la oposición del faraón a Moisés, dentro de la narración del Éxodo, subrayan la constante oposición de Herodes a los designios de Dios.

- Herodes —como el faraón— mata a los niños pequeños para proteger su poder esclavizador.
- Jesús —como Moisés— escapa a sus tentativas de asesinato.
- Jesús —como Moisés— tiene la misión de liberar al pueblo.
- Dios desbarata los planes del faraón y de Herodes de matar a quien trae la salvación de Dios. Por el contrario, Mt 2 destaca la muerte de Herodes, al hacer referencia a ella tres veces (2,19.20.22).

Mt 2,22 menciona de manera breve, pero negativa, a Arquelao, uno de los hijos de Herodes. Tras la muerte de su padre Herodes, Arquelao gobierna Judea “en lugar de su padre Herodes”. Es decir, Arquelao prolonga el cruel gobierno de Herodes y su oposición a los designios de Dios, que se están llevando a cabo en Jesús. Debido a esta continuidad, José, fiel a su tarea de proteger a Jesús como representante ungido de Dios, teme ir a Judea y se establece en Galilea (2,22-23).

El otro hijo de Herodes, Herodes Antipas, lleva adelante en Galilea la oposición de su familia a los designios de Dios (Mc 6,14-28; Mt 14,1-12; Lc 9,7-9). Manda detener y decapitar a Juan el Bautista, el profeta de Dios que prepara al pueblo para Jesús, después de que le haya criticado por casarse con la esposa de su hermano Filipo, Herodías, contraviniendo la Torá (Lv 18,16; 20,21). Antipas reaparece casi al final del evangelio de Lucas haciendo preguntas a Jesús y riéndose de él (Lc 23,6-12).

La oposición a los designios de Dios prosigue en el nieto de Herodes y sobrino de Herodes Antipas, Agripa I, el rey de Judea nombrado por los romanos (41-44 EC). Éste ataca a la iglesia de Jerusalén, matando a Santiago y deteniendo a Pedro para complacer a la élite (Hch 12,1-5). Pero Dios libra a Pedro de la cárcel (12,6-19) y castiga a Agripa. El pueblo de Tiro y el de Sidón elevan a Agripa una petición solicitando su favor y alimentos, adulándolo como a un dios. Herodes recibe la aclamación. Dios lo abate de un golpe y le da muerte haciendo que lo devoren los gusanos (12,18-23). Es decir, Dios castiga la recepción indebida de culto. Las consecuencias de

esto para un imperio en el que se estaba extendiendo el culto al emperador resultan claras.

El hijo de Agripa I, Agripa II, aparece casi al final de Hechos como una figura mucho menos contraria a los designios de Dios. Amigo de Festo, el gobernador romano de Judea (Hch 25,13.23), Agripa II alardea de su poder y categoría haciéndose acompañar por la élite, “los tribunos y los grandes aristócratas de la ciudad” (Hch 25,23). Agripa II escucha con clemencia la predicación de Pablo. Declara que el apóstol no merece ni el encarcelamiento ni la muerte (Hch 25,13-26,32).

En las escenas en las que intervienen (la mayoría de) los Herodes queda patente su oposición a los designios de Dios, su defensa del *statu quo* y su violencia contra los representantes divinos. Estas características pertenecen a una tradición bíblica más amplia de presentaciones negativas de los reyes y de desconfianza respecto a ellos en cuanto opuestos a los designios de Dios y a sus representantes (cf. Dt 17,14-17; 1 Sm 8,9-18). Esta tradición se emplea en Hch 4,26. La iglesia de Jerusalén ora tras la detención y liberación de Pedro y Juan. Su oración interpreta los acontecimientos en relación con esta tradición negativa más amplia acerca de los soberanos. Rezan con palabras que se hacen eco de Sal 2: “Los reyes de la tierra conspiran, y los príncipes se alían contra el Señor y contra su Mesías”. A continuación, hacen referencia a la actuación de Herodes y Pilato contra Jesús. La expresión “los reyes de la tierra” denota, por lo general, a los soberanos y naciones opuestos a los designios de Dios y a su pueblo, y también la soberanía de Dios sobre ellos (Sal 76,11-12; 102,12-17; cf. Mt 17,25).

En contraste con estos reyes, Jesús es presentado como un rey que hace presentes los justos y triunfantes designios de Dios. Jesús es el representante del reinado, reino o imperio de Dios (Mt 4,17). Mt 21,5 cita Zac 9,9, que forma parte de la visión de Zac 9-14 en la que Dios establece su reinado sobre las naciones que se le oponen. El desempeño de este papel lleva inevitablemente aparejado el conflicto con el imperio de Roma. Hemos visto el efecto que causó en Herodes la pregunta de los Magos acerca del “rey de los judíos” recién nacido (Mt 2). Los relatos de la pasión hacen hincapié en la crucifixión de Jesús como “rey de los judíos” (Mt 27,11.29.37.42; Jn 19,3.14.15.19.21). Puesto que sólo Roma establecía a los reyes clientes como aliados, con el fin de mantener el *statu quo* dominado por la élite, “cualquiera que tenga la pretensión de ser rey es enemigo del emperador” (Jn 19,12). Jesús es crucificado por aspirar a la dignidad real, reclamar para sí un título ilegítimo y amenazar el orden de Roma. Es castigado como lo fueron otros que reivindicaron el título de rey.

La proclamación de la importancia de Jesús por ser el representante del dominio de Dios también causa problemas a los dirigentes de la Iglesia primitiva. Después de que Pablo y Silas predicaran en Tesalónica, Jasón y otros creyentes fueron arrastrados ante las autoridades de la ciudad y acusados de “actuar contra los decretos del emperador diciendo que hay otro rey, Jesús” (Hch 17,7).

El libro del Apocalipsis combina algunos de estos elementos relativos a los reyes en sus revelaciones acerca de la naturaleza del imperio de Roma y de los designios de Dios (cf. 10,11):

- Presenta a Jesús como “el soberano de los reyes de la tierra”, afirmando la soberanía de Dios sobre el poder del emperador romano y sus reyes clientes (1,5).
- Los “reyes de la tierra” (bajo la influencia de Roma, 17,18), junto con “los nobles, los grandes jefes militares, los ricos y poderosos” —la élite del imperio—, están sujetos a la ira y a la condena de Dios (6,15-17). Sus manejos económicos, comerciales y políticos son condenados como injustos y demoníacos (17,1-6; 18,1-3.9-13).
- Los reyes son representantes de espíritus demoníacos por el hecho de que se oponen a los justos designios de Dios (16,12-14; 18,1-13).
- Los reyes luchan contra Dios y son derrotados (16,12-16; 19,17-19).
- La legítima y justa soberanía de Dios sobre los reyes y la tierra prevalece (15,3; 19,16).
- Los reyes rinden homenaje a Dios (21,24).

Los gobernadores

Los gobernadores provinciales eran otro rostro del poder imperial. El Senado o el emperador designaban a los gobernadores entre los miembros de la élite. En las alianzas con las élites locales, los gobernadores representaban la autoridad y los intereses de Roma. Ejercían un poder enorme en lo tocante al mantenimiento del orden (es decir, la sumisión a Roma), la recaudación de impuestos, la ejecución de obras públicas, el mando de tropas, la administración de justicia, la imposición de la pena de muerte a quienes amenazaban los intereses de la élite romana y el mantenimiento de unas élites locales satisfechas. No hay duda de que

algunos gobernadores se esforzaron por desempeñar bien su papel, pero las fuentes dan frecuente testimonio de que los gobernadores miraban a su propio servicio y enriquecimiento, y para ello ejercían un dominio cruel y explotador.

Los textos del Nuevo Testamento centran su atención en encuentros con gobernadores que se producen en dos ámbitos: entre Jesús y Pilato, y entre Pablo y varios gobernadores en Hechos. Cada evangelio cuenta la conversación entre Pilato y Jesús de manera diferente. En un punto anterior del presente capítulo hemos examinado la versión de Juan, según la cual Pilato y la élite de Jerusalén forcejean y expresan su lealtad al emperador. Ahora vamos a examinar la versión de Mateo, en la que el acento se pone en Pilato y la muchedumbre (Mt 27,11-26).

Pilato fue gobernador de Judea desde el año 26 al 37 EC. Los intérpretes afirman a menudo que los evangelios presentan a Pilato débil e indeciso, resuelto a dejar marchar a Jesús, pero forzado a ejecutarlo por los jefes de Jerusalén. ¡Un intérprete llega hasta el punto de afirmar que, en la escena de Mateo, desprovista de presiones políticas sobre Pilato, éste es políticamente neutral! Tales afirmaciones, sin embargo, tienen poco sentido, dado el papel estratégico de los gobernadores, sus responsabilidades cruciales y su enorme poder. Pilato ejerce un poder de vida y muerte. Ejercer el poder de mandar matar a alguien no es un acto neutro, sino un acto con mucha carga política. Pilato gobierna en alianza con los jefes de Jerusalén. Su cometido es defender los intereses de Roma. Administra una “justicia” que protege los intereses de la élite de Roma frente a los alborotadores de la provincia. Como hemos visto por el relato de Juan, ejerce ese poder con sus aliados jerosolimitanos, aun cuando la relación que les une sea tensa y conflictiva. Estas realidades deben dar forma a nuestra interpretación de la relación de Pilato con Jesús.

Cuando los aliados jerosolimitanos de Pilato le traen a Jesús para que lo ejecute, acusado de ser “rey de los judíos”, el destino de Jesús está sellado (Mt 27,11-14). La narración así lo indica en 27,3a. Cuando los jefes de Jerusalén entregan a Jesús en manos de Pilato, Judas vio “que lo habían condenado [a Jesús]”. No había habido “juicio”, ni Pilato y Jesús se habían encontrado todavía, pero Judas sabe que la élite colabora para defender sus intereses. Dos datos garantizan que Pilato va a ejecutar a Jesús. El primero atañe a su voluntad de tener contentos a sus aliados respetando sus deseos; el segundo atañe al contenido de la acusación. Pretender ser “rey de los judíos” sin la aprobación de Roma equivale a representar una amenaza política y a ser culpable de traición.

Pero ejecutar a un aspirante a rey es arriesgado. Pilato sabe que la crucifixión de Jesús podría provocar una revuelta violenta. Y necesita saber con cuánto apoyo cuenta Jesús.

En los versículos que van del 15 al 23, Pilato lleva a cabo un sondeo para valorar la solidez del apoyo favorable a Jesús. Sabe que, como sus aliados tienen envidia de Jesús o se ven amenazados por él, éste debe entrañar un peligro para la forma de vida de la élite (27,18). Ofrece públicamente un cebo, el trueque por Barrabás. Sus aliados manipulan a la muchedumbre para que grite pidiendo la liberación de Barrabás como precio de la ejecución de Jesús (27,20-21). Pilato pone a prueba el apoyo del gentío preguntando varias veces acerca de Jesús. La muchedumbre pide su ejecución (27,22-23). Se trata de un trabajo magistral de Pilato. Ayudado por sus aliados jerosolimitanos, Pilato sondea a la muchedumbre y la manipula para que demande lo que él tenía ya intención de hacer, cubriendo así con la capa de la voluntad popular la suya propia (27,24-26).

Pero la narración es igualmente hábil a la hora de poner al descubierto la labor de Pilato.

1. La mujer de Pilato testifica que en un sueño se ha enterado de que Jesús es “recto” o “justo” (27,19). En el evangelio de Mateo, esta palabra denota fidelidad a los designios de Dios. Irónicamente, esta mujer anuncia que el fiel cuestionamiento por parte de Jesús del modo como Roma estructura el mundo explica su muerte.
2. Pilato se lava las manos en lo tocante a Jesús, acusando con ello al pueblo y haciendo que éste cargue con la responsabilidad de esa muerte (27,24-25).

Pero las referencias de la narración al interrogatorio que Pilato le hace a Jesús como “rey de los judíos”, a la manipulación de la muchedumbre por parte de la élite de Jerusalén y al sondeo del gentío por parte de Pilato ponen de manifiesto la índole egocéntrica de Pilato y el imperio de Roma. Tal índole, centrada en el servicio propio, protege el poder y los privilegios de la élite contra una amenaza surgida en la provincia. La narración pone de manifiesto que la justicia romana está acabada.

No resulta sorprendente que el evangelio de Mateo advierta a sus seguidores acerca del poder de los gobernadores (y reyes) pero les prometa la ayuda del Espíritu Santo a la hora de defenderse (10,16-18; cf. Lc 12,11-12).

Al analizar el relato de Juan sobre Pilato y Jesús he señalado con anterioridad que, en la pelea entre Pilato y sus aliados jerosolimitanos, cada

parte obtiene de la otra declaraciones y protestas de lealtad al emperador (19,12.15). En una escena posterior, Pilato continúa provocando y subordinando a dichos aliados. Insiste en poner en la cruz de Jesús un cartel escrito en tres lenguas que reza: "Jesús de Nazaret, el rey de los judíos" (19,19). Esta identificación pretende intimidar y forzar a la sumisión recordando a la gente lo inútil de una rebelión. Los jefes de Jerusalén desean modificar el letrero. Quieren distanciarse de Jesús y de cualquier traza de rebelión. De manera que proponen que se corrija para que rece: "Este hombre ha dicho: 'Yo soy el rey de los judíos'". Pero Pilato se niega a ello. En modo alguno va a permitir ese distanciamiento. Pero, irónicamente, ni él ni sus aliados entienden la verdad de la proclamación hecha por el letrero. Esta escena subraya el mensaje de la anterior, en la que intervienen Pilato, Jesús y los aliados jerosolimitanos. El imperio no está comprometido con los designios de Dios. Es incapaz de reconocer al representante de Dios y no recibe su revelación de los designios divinos. El imperio es peligroso.

Los encuentros de Pablo con cuatro gobernadores provinciales, recogidos en Hechos, son más variados. El primero es con Sergio Paulo, nombrado gobernador de Chipre por el Senado (Hch 13,4-12). El gobernador pasa a ser creyente cuando es testigo de un milagro realizado por Pablo al cegar a un mago de la corte. El segundo habla de Galión, gobernador de Acaya (Grecia) (Hch 18,12-17). Los jefes de la sinagoga, probablemente miembros de la élite local, acusan a Pablo ante el gobernador de difundir una enseñanza contraria a la ley. Galión se niega a intervenir en este asunto interno de los judíos y les manda retirarse. Otros, entonces, se ponen a golpear a Sostenes, el jefe de la sinagoga, delante del gobernador, que no hace nada para protegerlo. El hecho de que dé por buena esta violencia antijudía no pinta un cuadro precisamente tranquilizador, de un gobernador de espíritu ecuánime, siempre vigilante en favor de la paz y la justicia para todos.

El tercer y el cuarto encuentros son con gobernadores de Judea: Félix (52-60 EC) y Festo (Hch 24-25). Estas escenas, que muestran una relación considerable entre estos gobernadores y sus aliados, los jefes de Jerusalén, ponen de manifiesto un gobierno más interesado en complacer a los aliados de la élite que en salvaguardar la justicia. Félix escucha las acusaciones que la élite presenta contra Pablo, lo mantiene bajo custodia, le oye predicar, pero no lo pone en libertad (cap. 24), en parte para no ofender a la élite de Jerusalén. El versículo 24 indica que Félix abriga la esperanza de recibir de Pablo un soborno para que lo libere, pero, como éste no llega, Pablo permanece en prisión.

El gobernador Festo (60-62) sustituye a Félix. Festo está predispuesto a favor de los jefes de Jerusalén, sus aliados de la élite, de manera que Pablo apela para que su causa sea vista en Roma (25,9-12). Festo está de acuerdo, aun cuando ni él ni Agripa II pueden encontrar en él culpa alguna (25,25; 26,30-32). Ninguno de los dos se arriesga a ofender a los jefes de Jerusalén por intervenir para liberar a Pablo.

En Hechos, los gobernadores no persiguen activamente a los creyentes. Cuando se encuentran con Pablo, muestran un abanico de reacciones que van desde darle la bienvenida (Sergio) hasta no hacer nada (Félix y Festo), pasando por demostrar desinterés (Galión). Mientras que Galión se muestra muy desdeñoso con los jefes de la sinagoga, Félix y Festo parecen más interesados en no ofender a sus aliados de la élite jerosolimitana que en hacer justicia. En el capítulo 4 consideraremos con más detalle los papeles de las élites urbanas.

Los soldados

Mientras que la mayoría de la gente tenía poco contacto directo con los emperadores y los gobernadores (aunque, por supuesto, vivían a diario con las consecuencias de su dominio), los soldados ofrecían el que probablemente era el rostro más visible del poder de Roma para los habitantes de las distintas localidades. Por ejemplo, de tres a cuatro legiones —o sea, entre quince mil y veinte mil soldados, aproximadamente— estaban estacionadas en la ciudad de Antioquía de Siria, un importante centro cristiano, que tenía una población estimada de unos 150.000 habitantes. Las referencias a acciones militares (Mt 22,7; Lc 21,10.20), a grupos de soldados (Jn 18,3; Flp 1,13), a la guardia pretoriana de Roma (Hch 28,16.30; Flp 1,13, Éfeso) y a soldados con variados servicios (tropas de caballería: Hch 23,32; Ap 9,16; lanceros: Hch 23,23) y de diversa graduación aparecen continuamente en los textos del Nuevo Testamento, que los presentan como quienes hacían respetar el orden de Roma.

En el capítulo 2 hemos indicado que el nombre del demonio de Mc 5,1-20 es “Legión” (5,9.15; Lc 8,30). Éste es el nombre de la unidad clave del ejército romano, que estaba formada por unos seis mil soldados. Resulta interesante que los ángeles del cielo estén divididos en legiones. En el prendimiento de Jesús, el Maestro prohíbe a sus seguidores que utilicen la violencia. Les indica que él podría pedirle a Dios que enviara “doce legiones de ángeles” (¡72.000!), pero no va a hacerlo (Mt 26,53). Otras unidades militares son: una *speira*, formada por hasta seiscientos soldados (Cornelio: Hch 10,1), un piquete (que monta guardia junto a la tumba: Mt 27,65), un

pequeño destacamento (Herodes y sus soldados se burlan de Jesús: Lc 23,11) y un pelotón de cuatro soldados (cuatro de esos pelotones custodian a Pedro: Hch 12,4).

Aparece personal militar de diversa graduación. Los tribunos eran a menudo personas de rango. En Mc 6,21 están entre los invitados en la fiesta de cumpleaños de Herodes. Habitualmente había seis por legión y estaban al mando de mil hombres. Uno de ellos está al mando de la *speira* que detiene a Jesús y lo lleva ante los jefes de los sacerdotes (Jn 18,3-12). Los tribunos desempeñan un papel especialmente destacado en Hch 21-24 (véanse 21,31-33.37; 22,24-29; 23,10.15-22; 24,22). Mantienen el orden, detienen y custodian a Pablo y cooperan con la élite de Jerusalén y el gobernador romano. Hch 23,23 determina la cadena de mando: “Después [el tribuno] llamó a dos centuriones y les dijo: ‘Tened a punto doscientos soldados... para que vayan a Cesarea...’”.

Había unos sesenta centuriones por legión, de modo que cada uno estaba al mando de entre ochenta y cien hombres. Tenían considerable experiencia militar y a menudo cierta categoría social. Aparecen en cuatro contextos.

1. Un centurión de Cafarnaún, que reconoce la autoridad de Jesús, busca el poder sanador de éste. El relato de Lucas hace constar su alianza con la élite de la ciudad de Cafarnaún y el patronazgo que ejerce respecto a ésta (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10).
2. En la cruz, un centurión se da cuenta de la identidad de Jesús como “Hijo de Dios” (Mt 27,54; Mc 15,39) y “justo” (Lc 23,47). Este centurión aplica a Jesús expresiones habitualmente asociadas con el emperador.
3. Hch 10 y 11 cuenta la conversión de Cornelio, “centurión de la cohorte Itálica” (había diez: cohortes por legión), como una demostración de la misericordia de Dios respecto a judíos y gentiles (Hch 11,12.17-18).
4. Los centuriones desempeñan un papel destacado en la detención (Hch 21,32), intento de flagelación (22,22-29), custodia (23,16-24) y escolta de Pablo a Roma (Hch 27). El orden público, el poder militar, las alianzas de ámbito local y la justicia romana están claramente relacionados entre sí.

Los soldados rasos también hacen presente el poder de Roma. “Los soldados del gobernador” se burlan de Jesús, lo torturan y lo crucifican (Mt 27,27; Mc 15,16-20; Lc 23,36; Jn 19,2.23.25.32.34). Pero, al resucitar a

Jesús, Dios se burla del poder militar de Roma, dejando como “muertos” a los soldados designados para mantener muerto a Jesús. No pueden montar guardia contra el poder vivificador de Dios, sea cual sea su testimonio, fruto del soborno (Mt 28,1-15). Asimismo, los soldados actúan contra los dirigentes cristianos. El poder de Dios burla a los soldados que vigilan al detenido y encarcelado Pedro (Hch 12,3-19). Herodes Agripa intenta restablecer el orden dándoles muerte. Unos soldados, entre los que había tropas de caballería y lanceros (Hch 23,23), detienen, escoltan y vigilan al prisionero Pablo desde Jerusalén hasta Cesarea y Roma (Hch 21-28). Algunos soldados buscan en Juan el Bautista orientación acerca de la conducta que han de observar en el ejército. Al no instar a los soldados a que abandonen las armas, Juan el Bautista acepta las tropas como inevitables. Juan instruye a los soldados para que utilicen su poder con moderación, sin “amenazas ni acusaciones falsas” (Lc 3,14).

El poder militar de Roma es omnipresente, pero a los seguidores de Jesús se les prohíbe emplear la violencia contra él. El Jesús de Mateo instruye a los discípulos para que trastoquen el uso del poder militar como arma de control imperial combinando un acatamiento exagerado con protestas no violentas que socavan la autoridad militar (Mt 5,41; véase el análisis que se hace en el capítulo 8 de algunas formas de protesta). Jesús reprende a un discípulo que utiliza la violencia para responder al prendimiento de su maestro. Jesús podía pedir a Dios “doce legiones de ángeles” para oponerse a su detención, pero no es ése el plan de Dios (Mt 26,53). El Jesús de Juan le recuerda a Pilato que sus seguidores podrían oponerse con violencia a su detención, aunque no lo harán porque el reino de Jesús hace presentes entre los seres humanos los designios de Dios (“no es de este mundo”: Jn 18,36).

Pero los cristianos entablan su propia guerra. Dada la omnipresencia de los militares romanos, no resulta sorprendente que los textos del Nuevo Testamento utilicen imágenes militares para describir la vida cristiana, como he señalado al final del capítulo anterior.

Los espacios del imperio: ámbitos urbanos y rurales

Roma controlaba una vasta extensión de territorio: desde la actual Inglaterra, al norte, hasta Judea y Siria al este, pasando por Europa, hasta el norte de África al sur, pasando por Hispania. Dentro de su territorio vivían entre 60 y 70 millones de personas, aproximadamente, de las cuales quizá entre el 5 y el 7 por ciento vivían en ciudades. El ministerio de Jesús estuvo centrado en ciudades pequeñas y pueblos de Galilea tales como Nazaret, Caná y Cafarnaún. Los evangelios no mencionan los importantes centros urbanos de Séforis y Tiberias. Jesús viaja a las zonas que rodeaban las ciudades de Tiro y Sidón, en Siria (Mc 7,24-30), y, en dirección sur, a Jerusalén (Mc 10-11). A medida que el movimiento se difunde, sus seguidores aparecen en ciudades tales como Antioquía, Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea, Filipos, Tesalónica, Corinto y Roma.

¿Qué papel desempeñaban las ciudades dentro del imperio de Roma y cómo afrontaban los cristianos la vida imperial urbana?

Estos interrogantes tienen una dificultad añadida. La vida urbana influía de manera importante en la zona rural circundante y sus redes de pequeños pueblos, y estaba en relación con ella. Escritos cristianos como Filipenses, Efesios o Apocalipsis, vinculados con las zonas urbanas antes mencionadas, también iban dirigidos a los cristianos que vivían en los pueblos y zonas rurales circundantes. Otros escritos, como 1 Pedro, iban destinados a los cristianos de los vastos territorios de cinco provincias que contaban tanto con habitantes urbanos como rurales. Algunos especialistas han aventurado la hipótesis de que el evangelio de Marcos tuvo su origen en Galilea y abordaba la vida de las poblaciones, en gran parte rurales, de esta región (véase 6,6.35.56).

Esta ordenación de una ciudad rodeada por pueblos dependientes queda reflejada en la descripción de las visitas de Jesús a “los pueblos de [la ciudad de] Cesarea de Filipo” (Mc 8,27; cf. Lc 24,13) y a la región circundante de las ciudades de Tiro y Sidón (Mc 7,24-31; Mt 15,21-22). El rey Herodes mata a los niños pequeños varones de Belén y su zona circundante (Mt 2,16). El control de Jerusalén se extiende por toda Judea y Galilea. La élite que manda en Jerusalén, y cuya base es el templo, manda unos representantes a Betania, situada entre Jerusalén y Galilea, para investigar a Juan el Bautista (Jn 1,19-28). Fariseos y escribas del mismo grupo de la élite viajan a Galilea (tal vez a Genesaret o a la zona circundante: Mt 14,34) para interrogar a Jesús (Mt 15,1).

Resulta, pues, necesario ampliar nuestros interrogantes: ¿qué papel desempeñaban las ciudades y el campo dentro del imperio de Roma?, ¿cómo afrontaban los cristianos la vida urbana-rural en dicho imperio?

Los evangelios

Un sistema: zonas urbanas y rurales

¿Cuál era la relación entre las zonas urbanas y las rurales en el mundo de Roma? Cada zona dependía en parte de la otra. El imperio romano era una economía agraria que tenía la tierra como principal recurso. Las zonas rurales proporcionaban los alimentos y los demás productos requeridos por las ciudades. Estas consumían la producción rural, ofrecían técnicas necesarias, se dedicaban a la industria y el comercio y constituían los núcleos de la administración y la seguridad imperiales.

Esta perspectiva es, sin embargo, demasiado simple. Pasa por alto las estructuras y los dinamismos jerárquicos y explotadores del imperio, esbozados ya en el capítulo 1. Las zonas urbanas y rurales del imperio estaban profundamente embebidas de esas estructuras sociopolíticas. Su vida económica y social reflejaba las desigualdades analizadas en el capítulo 1. Las ciudades eran centros del poder de la élite y extendían su control político, social, económico y religioso sobre los pueblos y las zonas circundantes.

A lo largo y ancho del imperio, el pequeño grupo gobernante constituido por entre el 2 y el 3 por ciento de la población, aproximadamente, a menudo asentado en las ciudades, controlaba la mayor parte de la tierra y su producción. Sus miembros poseían grandes haciendas trabajadas por esclavos. Cobraban a los campesinos la renta, que habitualmente se pagaba en especie. Incrementaban sus propiedades ejecutando créditos impagados.

Canjeaban el superávit por recursos necesarios y unos beneficios. Redistribuían la producción campesina entre las ciudades, sus propias casas y haciendas más extensas y los templos. Según una estimación, entre el 2 y el 3 por ciento de la población consumía aproximadamente el 65 por ciento de la producción. Su control económico reflejaba su poder político y ejercía una enorme influencia sobre el modo como vivía la mayor parte de la población.

Los evangelios ponen frecuentemente de manifiesto el carácter fundamental de la tierra y de las actividades agropecuarias, controladas por la élite. Jesús hace referencia a las faenas propias de la siembra (Mt 13,3-9), al sabotaje de la cosecha por parte de un adversario que siembra cizaña (Mt 13,24-30) y al tiempo de la recolección (Mc 4,26-29). La gente riñe por herencias (Lc 12,13-14) y deudas (Lc 12,58-59). Una persona de la élite incrementa las tierras de su propiedad, es de suponer que fuera de la ciudad y mediante representantes o esclavos, y quizá valiéndose de un proceso de ejecución de deudas impagadas (Lc 14,18). Otro ha adquirido cinco yuntas de bueyes, lo que supone una potencia animal suficiente para labrar cuarenta hectáreas, tal vez. Si esto supone la mitad de sus tierras de cultivo, sus ochenta hectáreas (aproximadamente y como mínimo) suponen unas propiedades mucho mayores que las pequeñas propiedades de los campesinos, que, en el mejor de los casos, no llegan a las tres hectáreas (Lc 14,19). Los terratenientes absentistas emplean a esclavos con formación administrativa para gestionar e incrementar su riqueza (Mt 24,45-51; Lc 12,36-48; 19,11-27). Algunos terratenientes de la élite conservan su tierra y su riqueza dentro de la familia mediante herencias (Lc 15,11-32). Otros construyen graneros mayores para sus cosechas (Lc 12,16,21). Poseen esclavos que trabajan duro y a los cuales exigen aún más (Lc 17,7-10). Van a la plaza del mercado de la ciudad o el pueblo a contratar jornaleros para que trabajen en una viña (Mt 20,1-16) o confían en el trabajo de sus hijos (Mt 21,28-32). A través de sus representantes toman medidas violentas y fatídicas contra los arrendatarios que a su vez utilizan la violencia para negarse a entregar el pago de su renta en forma de determinado porcentaje de la producción (Mt 21,33-46).

El pequeño grupo dominante ejercía ese control en beneficio propio mediante un grupo de personas (a las que se denominaba *criados*) que servían a los intereses de la élite. Los soldados mantenían el orden; los sacerdotes aseguraban la bendición divina sobre la productividad; los artesanos ofrecían servicios varios; los mercaderes intercambiaban productos y procuraban los suministros necesarios, y los ancianos de la localidad supervisaban las tareas y negociaban con otras localidades y

autoridades. El más o menos 90 por ciento restante de la población realizaba el laboreo propiamente dicho.

Está claro que quienes salían perdiendo con este sistema vertical, jerárquico y explotador eran los pequeños agricultores, los artesanos urbanos y los trabajadores sin cualificación. La mayoría de los campesinos vivían en pueblos pequeños donde las familias trabajaban fincas reducidas que tenían en propiedad o en arriendo. Las élites utilizaban las rentas y los impuestos para trasvasar la producción. El trabajo campesino, profundamente despreciado por los miembros de la élite, sustentaba el lujoso tren de vida de éstos. Las exigencias de la élite trastocaban los modos de proceder aldeanos, que tenían en cuenta las prioridades de la colectividad. Especialmente vulnerable era la práctica de la reciprocidad, en virtud de la cual las familias de la localidad se sostenían mutuamente mediante el justo e igualitario intercambio de bienes (véase Lc 11,5-10). Asimismo, las presiones aldeanas que impedían a cualquiera destacarse acumulando más que los demás se veían contrarrestadas por la necesidad de mirar por los intereses de la casa propia.

La vulnerabilidad ante fuerzas que escapaban a su control, la pobreza severa y la carencia de poder dominaban la existencia de los pueblos. Los campesinos luchaban por sacar de sus pequeñas fincas lo suficiente para alimentar a sus extensas familias y sus animales, hacer trueques para obtener otros bienes necesarios, asegurar la simiente para la siembra siguiente, pagar los impuestos o las rentas (o ambas cosas) y devolver los préstamos. A veces, las élites brindaban actos de patronazgo para aliviar esa lucha —renunciando al pago de una renta, aligerando una exigencia fiscal o financiando una fiesta o un banquete de la localidad—; sin embargo, esos actos de aparente amabilidad y buena voluntad enmascaraban un sistema explotador de redistribución, ya que imponían nuevas deudas de gratitud y dependencia a las localidades.

El grupo dominante gestionaba este sistema económico urbano-rural con vistas a desplegar, proteger e incrementar su propio poder, riqueza y categoría. La vivienda, el atuendo, el medio de transporte, los alimentos, la educación, los modales, el trabajo no manual, etc., eran indicadores de categoría social. Estos indicadores aumentaban la distancia que separaba a “quienes tenían” de “quienes no tenían”, que constituían la inmensa mayoría.

Las ciudades estaban organizadas geográficamente para subrayar el control de la élite y la jerarquía social. Los aspectos políticos, comerciales, religiosos, sociales y residenciales de la vida urbana estaban estrechamente vinculados entre sí. Los centros urbanos presentaban construcciones del

poder político-religioso tales como edificios administrativos, un foro y templos. Otras construcciones, como teatros, estadios, templos y mercados (*agora*), brindaban lugares de reunión y oportunidades para que la élite ejerciera su control mediante los entretenimientos, la retórica, las observancias religiosas y el comercio. Las viviendas de la élite solían estar rodeadas por quienes les proporcionaban los servicios necesarios y ejecutaban su voluntad.

Quienes carecían de poder o habilidades y lo único que tenían para vender era su capacidad de trabajo, ocupaban los márgenes geográficos de la ciudad, donde vivían hacinados y en condiciones poco higiénicas. Entre estas personas se encontraban con frecuencia campesinos desposeídos de sus tierras mediante ejecución hipotecaria o forzados a emigrar a la ciudad porque la pequeña propiedad familiar no podía mantener ya su casa. Los edificios de muchas plantas proporcionaban una forma vertical de esas ordenaciones del poder, en la cual los más pobres y con menos destrezas ocupaban las plantas superiores.

Esta geografía urbana y estas ordenaciones sociopolíticas quedan patentes, por ejemplo, en la parábola del gran banquete (Lc 14,15-24). Tras haber sido rechazado por tres invitados pertenecientes a la élite, el anfitrión ordena a su esclavo que vaya “a las calles [o plazas] y callejones de la ciudad” para invitar a “los pobres y a los lisiados, a los ciegos y a los cojos” (versículo 21). Dado que los pobres de la ciudad, que no pertenecen a la élite, no llenan su sala de banquetes, manda salir a su esclavo de nuevo. Y éste se dirige a quienes se encuentran aún más marginados social y geográficamente: quienes están fuera de las murallas de la ciudad, en los caminos y las cercas. No se trata de los campesinos de las aldeas rurales, sino de los desposeídos y mendigos que intentan ganarse a duras penas la vida. Su existencia está tan alejada del mundo urbano y elitista del anfitrión, y se han visto tan perjudicados por dicho mundo, que es necesario forzarles a entrar en él. Más adelante, en el capítulo 7, consideraremos la repercusión que este sistema de la élite tenía sobre quienes no pertenecían a ella.

Las relaciones entre la élite y quienes no pertenecían a ella eran limitadas, pero estaban dominadas por las existentes entre patrono y cliente. Estas relaciones extendían el control de la élite mediante los favores y la dependencia. Recompensaban la docilidad de los artesanos y peones atendiendo a las necesidades de supervivencia cotidiana, es decir, con oportunidades de más trabajos y pequeños favores. Las élites también extendían su patronazgo a determinados grupos cívicos. Practicaban el “euergetismo” o “buenas obras públicas” patrocinando, por ejemplo, las comidas y reuniones que con regularidad celebraban los gremios de

artesanos y trabajadores (llamados *collegia*), las asociaciones funerarias u otras agrupaciones voluntarias. Financiaban los entretenimientos de la ciudad, proporcionaban donaciones de comida y costeaban edificios, fuentes o estatuas en una determinada ciudad. Estas actividades se veían grandemente compensadas. Incrementaban la visibilidad, el honor y el poder del miembro de la élite que las realizaba. Obligaban a quienes no pertenecían a la élite a la dependencia y la gratitud, imponiéndoles ambas cosas como una deuda. Reforzaban la estructura jerárquica de la sumisión y dependencia.

Las actividades y el control del grupo dominante abarcaban tanto las ciudades como el campo. Los dos ámbitos brindaban a las casas de la élite del imperio numerosas oportunidades de mantener y mejorar su posición sociopolítica y su poder. Ocupar cargos políticos dentro del gobierno de la ciudad, controlada por la élite, proporcionaba una salida importante, lo mismo que el patronazgo y sus alardes de riqueza y poder. El consumo ostentoso de recursos, manifestado en un lujoso tren de vida, requería la continua transferencia de riqueza a la élite, que obtenía el dinero en efectivo necesario para esa vida de lujo de los arrendamientos agrarios, de los préstamos hechos a campesinos y a artesanos, de las inversiones hechas en la industria y el comercio entre ciudades y de las herencias, así como de las rentas procedentes de casas, apartamentos, tiendas y almacenes. Explotaban tanto los centros urbanos como las zonas rurales circundantes. Creaban “minieconomías” que entraban en relación con otras casas y abarcaban interrelaciones sociopolíticas y económicas de tipo urbano-rural y de tipo urbano-urbano.

Los evangelios y Hechos evidencian el poder y el control social de las élites asentadas en las ciudades. Herodes invita a su fiesta de cumpleaños “a los magnates”, a los jefes militares y a “los principales” o “la nobleza” de Galilea (Mc 6,21). Lucas asocia a estos “principales” con los jefes de los sacerdotes y con los escribas del templo de Jerusalén (19,47). En Hechos, las mujeres de clase alta y los “principales” de Antioquía de Pisidia actúan contra Pablo y Bernabé para mantener el orden público expulsándolos de la ciudad (Hch 13,48-51). En Hch 25,2, los jefes de los sacerdotes y “los principales” de Jerusalén visitan al gobernador romano Festo para presentar acusaciones contra Pablo. En el versículo 23, los notables acompañan al rey Herodes Agripa y a su hermana Berenice a la presencia del gobernador Festo para oír a Pablo.

Hay otras figuras de la élite que defienden los intereses romanos y su orden social contra quienes amenazan dichos intereses y dicho orden. En Filipos, las autoridades y los magistrados de la ciudad mandan apalea y

encarcelar a Pablo y Silas por “predicar costumbres que nosotros, como romanos, no podemos aceptar ni practicar” (Hch 16,19-24). Después, cuando se enteran de que Pablo y Silas son ciudadanos romanos, se disculpan (16,35-40). En Tesalónica estalla otro disturbio social, y Pablo y Silas son acusados de “actuar contra los decretos del emperador diciendo que hay otro rey, Jesús” (Hch 17,1-9). Un hombre, Jasón, es llevado ante las autoridades de la ciudad (los “*politarcas*”). También en Éfeso estallan desórdenes relacionados con el templo de Artemisa, pero el canciller de la ciudad calma el tumulto y recomienda encarecidamente que la actuación siga los cauces legales (19,23-41; para un análisis, véase más adelante el capítulo 5). En estas situaciones, las élites urbanas mantienen el orden público y protegen sus intereses contra cualquier realidad pública, económica o política que suponga una amenaza para su poder.

Crítica y alternativa

Era dentro de este jerárquico mundo del imperio, urbano-rural y controlado por la élite, donde vivían los seguidores de Jesús del siglo I. A veces, los evangelios utilizan estas realidades para instruir a sus seguidores acerca de los caminos de Dios. Lo mismo que los esclavos, por ejemplo, deben estar preparados para que un amo ausente aparezca en cualquier momento, así los seguidores deben estar preparados para el regreso de Jesús (Mt 24,45-51). Lo mismo que un amo enfadado castiga a un esclavo que ha recibido unas “vacaciones fiscales” pero se niega a ser misericordioso con otro, así Dios castigará a quien ha experimentado el perdón de Dios pero no perdona al otro (Mt 18,23-35). Los evangelios ofrecen, además, orientación sobre el modo como los cristianos podrían afrontar este mundo urbano-rural del imperio.

Una estrategia evangélica consiste en entender el mundo de Roma tal como es, a saber, explotador y enriquecedor para la élite, destructivo para el resto. Jesús menciona las realidades del gobierno de la élite, encaminado al beneficio propio y que además debilita a los pobres, cuando dice: “Al que tiene se le dará, y al no tiene se le quitará incluso lo que cree tener” (Lc 8,18). La esclavitud y la pobreza son datos conocidos. En una parábola, un esclavo hace con acierto (y osadía) este comentario a un terrateniente muy acaudalado: “Exiges lo que no diste y quieres cosechar lo que no sembraste” (Lc 19,21; cf. Jn 4,37; 1 Cor 3,9). En los relatos que acabamos de señalar en los que aparecen figuras de la élite que protegen el orden público, se advierte a los seguidores que sean prudentes. Las élites utilizan su poder para proteger sus intereses matando a los representantes de Dios,

castigándolos o echándolos de las ciudades. A veces, sin hacer nada les exponen a más dificultades.

En Mc 11,12-14.20-24 (Mt 21,18-22), Jesús se encuentra con una higuera que no da higos, la maldice, y ésta se seca. Esta historia se encuentra colocada entre la entrada de Jesús en Jerusalén y su juicio sobre el templo, un contexto que hace pensar que la higuera simboliza a la élite urbana de Jerusalén, que tiene el control sobre el templo y sobre gran parte de la actividad agropecuaria en toda Judea y Galilea (véase un análisis más adelante, en el capítulo 5). Las higueras fecundas simbolizan la bendición de Dios (Nm 20,5; Dt 8,7-8). Esta higuera, con hojas pero sin fruto, significa que la bendición vivificadora de Dios está ausente de este sistema controlado por la élite que tanto sufrimiento provoca a la mayoría de la población. Una higuera seca representa el juicio de Dios sobre el sistema de la élite (Jr 8,13; 29,17).

En el evangelio de Mateo, este juicio se expone en la parábola del rey y el banquete de bodas de su hijo (22,1-14). La versión de Mateo difiere en algunos aspectos importantes de la parábola de Lucas, en la que se habla de un hombre (no un rey) que da una gran cena (no un banquete de bodas: Lc 14,15-24). La respuesta más importante se centra en la reacción del rey cuando la gente rechaza sus invitaciones. Como el hombre de la historia de Lucas, el rey monta en cólera (cf. Mt 22,7 y Lc 14,21). Pero, a diferencia del hombre de Lucas, el rey de Mateo manda sus tropas, mata a la gente, incendia su ciudad y luego invita a gente de la calle a que venga a la boda (22,7). Esta actuación parece que no guarda proporción con la ofensa, y rompe la secuencia existente entre los versículos 6 y 8. Es frecuente que el fuego denote juicio (Mt 13,30.40), y quemar ciudades era una manera corriente de castigar a un enemigo vencido. Roma incendió Jerusalén tras la derrota de esta ciudad en el año 70 EC (Josefo, GJ 6:249-408). Mateo incluye en la parábola un juicio sobre los jefes de la ciudad por rechazar al hijo de Dios, Jesús.

Jesús critica a la élite opulenta que almacena su abundancia para su propio uso mientras la mayoría de la población carece de alimento. El “rico” que planea construir graneros mayores para su trigo y sus bienes es un necio porque, al pasar por alto los justos y vivificantes designios de Dios para toda la creación, no es “rico ante Dios” (Lc 12,16-21). Jesús invita a un dirigente muy rico a vender cuanto posee y a repartir su dinero entre los pobres (Lc 18,18-27). Jesús previene a la gente contra los escribas (Lc 20,45-47). Los escribas eran miembros de la élite, y su poder se basaba en la cultura y en la formación relativa a la ley. Su papel era interpretar las tradiciones y aplicarlas a la vida cotidiana, de ahí que tuvieran una gran

influencia. En cuanto aliados de otros grupos de la élite, como los jefes de los sacerdotes (20,19), utilizaban su poder para enriquecerse a expensas de los demás. Jesús menciona sus aptitudes para devorar “los bienes de las viudas”, por lo cual “tendrán un juicio muy riguroso” (20,47).

Estas críticas concretas al poder explotador de la élite entran dentro de una constante más amplia que hace hincapié en el juicio de Dios sobre el mundo de Roma, que quedará vuelto del revés cuando regrese Jesús, y en el cumplimiento de los designios de Dios. Como he señalado en el capítulo 2, los evangelios consideran diabólico el imperio de Roma (Mt 4,8; Lc 4,5-8) y declaran que, cuando Dios lo juzgue, será reemplazado por el reinado o imperio de Dios (Mt 24,27-31; Mc 13,24-27; Lc 19,11-27).

Ese juicio escatológico venidero entraña una transformación material y económica muy profunda. Abrahán le dice al rico condenado en el juicio: “Ya recibiste tus bienes durante la vida, y [el pobre] Lázaro, en cambio, males. Ahora él está aquí consolado mientras tú estás atormentado” (Lc 16,25). La tierra será restituida a quienes actualmente carecen de los recursos suficientes. En la bienaventuranza de Mt 5,5, Jesús cita el Sal 37 para asegurarles a los pobres carentes de poder, los humildes, que Dios pondrá fin a los comportamientos opresores de los ricos y poderosos. Gracias a la intervención de Dios, heredarán la tierra. Asimismo, en Mc 10,29-30, Jesús promete: “Todo aquel que haya dejado casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o campos [tierras], por mí y por la Buena Noticia, recibirá en el tiempo presente cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos, aunque con persecuciones, y en el mundo futuro la vida eterna”. El mundo futuro en el que se realizan los designios de Dios entraña una reorganización socioeconómica y una recompensa para los seguidores de Jesús.

Pero, cosa interesante, la cuestión no se reduce a aguardar ese juicio escatológico. En el pasaje de Marcos, Jesús indica que esa multiplicación por cien de la familia y las tierras tiene ya lugar en el presente. Una estrategia muy importante para hacer frente al mundo de Roma en el presente es la creación de familias y de una experiencia social que ofrezcan una alternativa a los modos de proceder de la élite imperial. En lugar de hacer hincapié en los parientes de sangre, Jesús centra su atención en el parentesco “ficticio” existente entre sus seguidores y mantiene los valores familiares de las casas campesinas. La mano de obra (“hermanos, hermanas...”) y los recursos (“casas... tierras”) no son amontonados para provecho personal de uno, sino que existen para el bien de los demás. Jesús desarrolla el mismo planteamiento en Lc 6,30-36 al instar a sus seguidores a satisfacer las necesidades de los demás compartiendo sus

posesiones y prestando, aun cuando la devolución sea imposible, renunciando así a las obligaciones de la reciprocidad, tan valorada en las relaciones de la élite. Los actos de misericordia, la oración pidiendo la obra transformadora de Dios, el ayuno y la concentración continua en hacer realidad el imperio de Dios y su justicia entrañarán que “todo lo demás” —lo que uno come, bebe, viste— va a proporcionarlo Dios tanto ahora como en el mundo nuevo (Mt 6,25-33). La manera de vivir no es la dominación, sino el servicio encaminado al bien de los demás (20,24-28). El apoyo comunitario y el servicio mutuo brindan estrategias para arreglárselas hasta que llegue el juicio final.

Las comunidades de Pablo

Las comunidades de creyentes fundadas por Pablo también deben afrontar sus contextos rurales-urbanos. Las cartas que Pablo les envía les ofrecen algunas ideas y orientación.

Tesalónica

Desde el año 146 AEC, Tesalónica, ciudad que tal vez tuviera entre cuarenta mil y cincuenta mil habitantes, había sido la capital de la provincia romana de Macedonia. El gobernador romano residía allí junto con su personal de apoyo y su guarnición de soldados. Entre la élite de la ciudad había algunos romanos acaudalados. El gobierno de la ciudad estaba en manos de magistrados elegidos (pertenecientes a la élite y llamados *politarcas*), un consejo y una asamblea popular. Étnicamente, es probable que la mayor parte de la población fueran macedonios. Hch 17,1-9 hace pensar en una activa comunidad judía, pero no existen indicios de presencia judía antes del siglo III. En la ciudad se adoraba a varios dioses, como Zeus y Apolo, y se practicaban cultos místéricos (Cabiro) y de dioses sanadores (Asclepio). Un templo dedicado al emperador Augusto formaba parte de la celebración activa del culto imperial.

La primera carta a los Tesalonicenses, escrita a finales de los años cuarenta del siglo I, proporciona algunas pistas sobre las diversas maneras como los conversos de Pablo afrontaban su entorno urbano. El apóstol hace referencia a que entre ellos se ganó su sustento trabajando (1 Tes 2,9), y les exhorta a trabajar con sus manos “como os lo tenemos recomendado” (4,11). La insistencia en el trabajo hace pensar que la base de su ministerio era un taller artesano (quizá propiedad del Jasón mencionado en Hch 17,1-9). Era en el taller, más que en las esquinas de las calles o en la plaza del mercado, donde instruía a “cada uno” (2,11). La carta no hace mención de

ningún esclavo. La exhortación de 4,12 a la autosuficiencia tendría poco sentido si la comunidad creyente tuviera como miembros a esclavos o libertos, que seguían obligados con sus amos. La ausencia de referencias a patronos acaudalados o a conflictos entre grupos socioeconómicos o étnicos dentro de la Iglesia hace pensar en un pequeño grupo de conversos (¿entre 15 y 30?), en su mayoría artesanos, que quizá se reunían en un pequeño taller.

La carta menciona con frecuencia la oposición a la predicación de Pablo (2,2) y el sufrimiento o persecución de los creyentes (1,6; 2,14; 3,3-4.7). En el siglo I no se dio ninguna persecución contra los creyentes que afectara a todo el imperio, de manera que su sufrimiento o aflicción tiene su origen en conflictos de ámbito local. La razón de estos conflictos probablemente viene dada en la referencia a “la conversión” de los creyentes “a Dios, abandonando los ídolos” (1,9). Otras personas —familiares, compañeros de trabajo, amigos— probablemente consideraban peligrosa dicha “conversión”, porque entrañaba el riesgo de que las desdeñadas y encolerizadas potencias cósmicas tomaran represalias contra la ciudad, contra las familias, contra los negocios y contra la supervivencia personal.

Además, renegar de los dioses de la ciudad y no participar en las celebraciones del culto imperial se consideraban actos de deslealtad y subversión. La referencia de Pablo al compromiso de los creyentes con el reino o imperio de Dios sin duda sonaría sospechosa, ya que hacía pensar que seguían a otro rey o emperador (2,12). En 4,15 se refiere a la vuelta de Jesús llamándola “parusía”, término que habitualmente designaba la llegada del emperador, de una autoridad imperial o de un general a una ciudad. Esta imagen presenta subversivamente a Jesús como el soberano legítimo que regresa para hacer valer su soberanía. En 5,3, al hablar de la venida de Jesús como destructora del mundo de Roma (véase más adelante el capítulo 6), Pablo se burla de una pretensión habitual del dominio romano: la de haber establecido la “paz y seguridad”.

Estas afirmaciones subversivas y el acto de renegar de los ídolos probablemente provocaron tensiones importantes y crisparon las relaciones entre el grupo de los creyentes en Cristo y los demás habitantes de la ciudad. La situación tal vez se deteriorara al morir varios creyentes antes de la vuelta de Jesús (4,13-18), hecho que suscitaría dudas entre los creyentes y burlas de quienes no pertenecían al grupo y de aquellos para quienes las pretensiones de los creyentes de una salvación de la muerte no tenían sentido. Los insultos, la ruptura de relaciones, el aislamiento económico impuesto por los que se negaban a hacer negocios con ellos, el maltrato verbal y, quizá, las amenazas de violencia física parecen constituir las

distintas manifestaciones del conflicto. Pablo dice dos veces que el responsable del conflicto es Satanás, que actúa de manera invisible entre bastidores (2,18; 3,5).

El conflicto tal vez llevara aparejado algo más que rencillas dentro de los vecindarios de los creyentes. Hay indicios de que fue de ámbito ciudadano y público, al menos para algunos. Por ejemplo, en 2,14-16 Pablo dice que sufren a manos de sus “conciudadanos”. Pasa luego a comparar este sufrimiento con los actos de la élite de Jerusalén al rechazar a los mensajeros de Dios: Jesús, los profetas y Pablo. Los “conciudadanos” de Tesalónica serían, pues, los miembros de la élite que gobiernan la ciudad y se oponen a los creyentes. ¿Cómo y por qué pudo la élite entrar en conflicto con un pequeño grupo de creyentes artesanos?

En 5,15, Pablo manda a los creyentes que no devuelvan mal por mal. El hecho de que el apóstol incluyera esta instrucción hace pensar que algunos sí habían devuelto mal por mal. Mientras que unos creyentes parecen haberse desanimado en su fe (3,1-10; 5,14), otros tal vez tomaran represalias o agravaran el conflicto (5,15). ¿Cómo? En 5,14, Pablo dice: “Amonestad a los revoltosos/indisciplinados” (la traducción es mía). La traducción habitual de la última palabra es “los ociosos”, pero la holgazanería no parece ser problema. Por el contrario, esta palabra suele denotar a los “revoltosos” o “insubordinados”, y puede hacer referencia a disturbios públicos. Tal vez algunos habían denunciado a los creyentes ante los magistrados de la ciudad después de que los creyentes hubieran abandonado la adoración de los ídolos y el culto imperial. Tal vez los magistrados tomaran medidas contra algunos creyentes, presionándoles para que participaran en la actividad cultural, quizá imponiéndoles una multa. O tal vez algunos, creyentes o adversarios, habían intentado sacar a colación esta situación en la asamblea popular de la ciudad. O tal vez este grupo de creyentes artesanos había ido a la huelga para protestar por el trato que recibían, provocando así desórdenes en la ciudad. (Existen indicios de que, en otras ciudades, panaderos y trabajadores textiles llegaron a hacer huelga, provocando con ello desórdenes). Resulta interesante que en 4,11-12 Pablo les aconseje vivir “pacíficamente... trabajando con vuestras propias manos”. La primera frase tiene el sentido de retirarse de la vida y la actividad políticas, mitigando así el conflicto; la segunda podría expresar la exhortación de Pablo a que continúen trabajando.

El consejo general de Pablo a los creyentes es que mantengan la cabeza baja y no atraigan la atención sobre sí mismos, comportándose así “adecuadamente” con los que no pertenecen a su grupo (4,11-12). Esta actitud reducirá el conflicto. Pero además les tranquiliza asegurándoles que

están inmersos en los designios de Dios (1,4; 2,12) y que su salvación final es segura (4,13-18; 5,9-10.23-24). Estas garantías los hacen diferentes de la sociedad que les rodea, obsesionada con los ídolos (1,9-10) y las pasiones lujuriosas (4,4-5) y carente de esperanza (4,13). Subraya constantemente la identidad de los creyentes como una familia, o casa aparte, de “hermanos y hermanas”. En esta carta de 88 versículos, Pablo les aplica esta expresión unas 17 veces (1,4;2,1.9.14.17, etc.; 5,12.14.25-27). Y les insta a mantener la fidelidad mutua con unas relaciones alentadoras y constructivas (3,12; 4,18; 5,11.13-14). Les garantiza que Dios actúa constantemente en medio de ellos (3,11-13). Sitúa continuamente dentro del contexto del final dado por Dios a la historia las circunstancias que en el presente viven los creyentes. El regreso de Jesús entraña un juicio sobre quienes gobiernan y quienes causan problemas a los creyentes, y el cumplimiento de los designios de Dios (1,10; 5,1-10).

Corinto

La ciudad de Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, había sido destruida en el año 146 AEC y había sido reconstruida y repoblada como colonia romana en el 44 AEC. En los años cincuenta del siglo I EC, la población tenía, tal vez, entre 80.000 y 130.000 habitantes, incluidos los aproximadamente 20.000 de los alrededores de la ciudad. Corinto era étnica y religiosamente plural. Su estructura sociopolítica era jerárquica, como cabía esperar, de modo que un pequeño número de familias de la élite controlaban el poder y la riqueza de la ciudad. ¿Cómo afrontaban los creyentes esta ciudad romana?

Pablo había fundado la iglesia de Corinto en torno al año 50 y había permanecido en la ciudad 18 meses, aproximadamente (Hch 18,1-17). La comunidad de los creyentes en Cristo era étnicamente mixta, pues contaba con judíos (1 Cor 7,18; 9,20-21) y gentiles. Éstos, que llevaban nombres griegos y romanos, se habían convertido de las religiones griega y romana (1 Cor 8,7-10; 12,2). El relato de Hechos indica la existencia de un conflicto considerable con la comunidad judía, pero 1 Corintios no da fe ni de un conflicto externo con una sinagoga ni de un conflicto interno entre creyentes gentiles y creyentes judíos.

Aunque el conflicto étnico parece estar ausente, existen dentro de la iglesia importantes conflictos y divisiones, entre los que no es el menor el que supone la existencia de grupos afiliados a cabecillas diferentes (1,10-11). Estos conflictos atañen en parte a cuestiones doctrinales o de espiritualidad, pero en su mayoría parecen centrarse en cuestiones relativas

al estilo de vida que son el resultado de decisiones sobre el modo de afrontar su sociedad. Unos abogan por una acomodación importante, mientras que otros prefieren un estilo de vida más separatista, incluso ascético. Pablo se opone a los primeros.

La iglesia estaba constituida por personas que eran miembros de las élites y por personas que no. En 1,26, Pablo los describe diciendo: “No hay entre vosotros muchos sabios [o cultos] según los criterios del mundo, ni muchos poderosos, ni muchos nobles”. Esto quiere decir, por supuesto, que algunos sí pertenecían al grupo de la élite de Corinto. Conocemos los nombres de al menos dos de estas figuras de la élite. Erasto ostentaba un cargo político como tesorero de la ciudad y gastó de su propio dinero en un acto de beneficencia pública que consistió en pavimentar una zona situada al este del teatro (Rom 16,23). Gayo “acoge” a la iglesia corintia entera, lo cual hace pensar que era un importante patrono de las asambleas que tenían lugar en su gran casa o en locales que alquilaba. Es presentado como un igual de Erasto y como patrono de Pablo (1 Cor 1,14; Rom 16,23). Hay otros miembros de la élite que no resultan identificables, algunos de los cuales podrían perfectamente ser mujeres.

Muchos de los problemas que Pablo aborda atañen, en un grado significativo, a comportamientos y usos sociales de la élite. Parece ser que entre los creyentes pertenecientes a la élite hay luchas de poder y debates sobre el estilo de vida, ya que mantienen su posición social elitista al tiempo que van sacando también las consecuencias de sus compromisos cristianos. A menudo pensamos que estos creyentes corintios causaron problemas deliberadamente a Pablo. Pero resulta más útil recordar que están en una situación nueva. No tienen detrás una tradición cristiana secular que les guíe acerca del modo de vivir sus vidas cotidianas de una manera cristiana adecuada. Aprenden sobre la marcha.

En los cuatro capítulos iniciales, Pablo defiende su manera de formular y predicar el Evangelio (2,1-5). La retórica constituía un importante punto de interés de la élite. No sólo era signo de cultura, sino que además proporcionaba una destreza necesaria para demostrar el prestigio personal y para asegurar la influencia social propia. La negativa de Pablo a emplear un estilo retórico elevado ofendió y avergonzó a algunos que, de resultas, decidieron que Pablo no era un maestro digno de estima y empezaron a preferir a Apolo. La índole de esta polémica hace pensar que algunos miembros de la élite ven la iglesia como un ámbito más donde extender su influencia y obtener honor para sí mismos en las relaciones patrono-cliente.

En el capítulo 5, Pablo critica a un hombre por inmoralidad sexual. Su ausencia de críticas a la mujer implicada indica que ésta no pertenece al grupo cristiano. El hecho de que la iglesia no haya hecho nada con respecto al hombre hace pensar que se trata de un miembro poderoso de la élite. En el capítulo 6, Pablo se queja de que algunos miembros están zanjando sus disputas en los tribunales. No está claro de qué disputas se trata. Con toda probabilidad atañen a miembros de la élite envueltos en discusiones, bien entre sí —tal vez por contratos de propiedad o comerciales—, bien con personas no pertenecientes a la élite (no devolución de créditos, impago de rentas, etc.).

En los capítulos 8-10, Pablo se ocupa de la participación en las comidas culturales de los templos. Estas comidas pueden entrañar cumplir con el culto imperial, celebrar los importantes juegos ístmicos que tenían su sede en Corinto o buscar el favor de otro dios o diosa. Se trataba de una actividad crucial para que los miembros de la élite mantuvieran su posición social. Así, también había celebraciones de cenas privadas en las que quedaban demostrados y reforzados la categoría de la élite, su poder y su riqueza (10,27-30).

En 11,17-34, la cena del Señor pone de relieve las divisiones sociales dentro de la iglesia. Algunos miembros de la élite celebraban la cena del Señor guiándose por los usos culturales tocantes al patrocinio de comidas y reuniones de gremios de artesanos y de otros *collegia* o asociaciones. Por lo general, las comidas reforzaban la jerarquía social, al suministrarse a los comensales, según su posición social, alimentos, menaje y servicio de diferente calidad. En la cena del Señor, los miembros de la élite reflejaban las divisiones sociales y reforzaban su categoría haciendo alarde de abundancia, mientras que los demás —quienes no pertenecían a la élite— no tenían suficiente (11,18-22.33-34).

Estos modos de proceder dan fe de la presencia de miembros de la élite entre los creyentes corintios (1,26). También indican una importante acomodación e imitación cultural. Estos creyentes se incorporan a la iglesia trayendo consigo sus usos culturales y se comportan siguiendo las convenciones sociales. Continúan con su búsqueda de honor, posición social y poder sin tener en cuenta el Evangelio y la influencia que su comportamiento ejerce en los miembros de la Iglesia no pertenecientes a la élite. A diferencia de la de Tesalónica, la iglesia de Corinto apenas entra en conflicto con su contexto cultural imperial pues lo copia, no lo cuestiona.

Pablo considera que estos comportamientos no son coherentes con el Evangelio. Desde la perspectiva del apóstol, la cuestión fundamental no

parece ser el problema de la Iglesia en el mundo, sino el exceso de mundo en la Iglesia. Pablo pone en tela de juicio sus conductas y valores. Recomienda encarecidamente una mayor distancia respecto a sus costumbres culturales y la creación de usos cristianos propios acerca de los cuales estén unidos (1,10-11).

Fundamentalmente utiliza la narración de Jesús crucificado, resucitado y que ha de regresar, para ayudarles a entender el Evangelio y a relativizar las pretensiones de la cultura corintia. La carta está enmarcada por las referencias a la crucifixión de Jesús (1,17-28) y a su resurrección y regreso (cap. 15). La crucifixión de Jesús pone de manifiesto la oposición radical del sistema romano —con su acento en la nobleza de cuna, el poder, la riqueza, la posición social y el cargo público— a los designios de Dios. Los “poderes que gobiernan este mundo”, tanto humanos como cósmicos, fueron los responsables de la muerte de Jesús. No entienden la muerte de Jesús como la revelación del poder y la sabiduría de Dios, ni como el momento decisivo de los tiempos (1,18-2,13). El mundo actual, con todos sus alardes de poder de la élite, está a punto de desaparecer bajo el juicio (7,29-31; 10,11). La resurrección de Jesús significa que el mundo nuevo está en marcha. El comportamiento de los corintios debe estar guiado por el Espíritu hasta que Jesús vuelva para instaurar el imperio y los designios de Dios sobre todos sus adversarios (15,20-28).

En consecuencia, Pablo exhorta a mantener la distancia respecto a los usos culturales, aunque sin retirarse totalmente de la sociedad (5,9-13). Ciertamente, los usos propios que él desea afectarán y perjudicarán socialmente a los miembros de la élite si éstos siguen su enseñanza. En los capítulos 5 y 6, por ejemplo, exige que tomen medidas contra el hombre inmoral, sin tener en cuenta su posición social. En la iglesia, los miembros de la élite son responsables de sus actos, no inmunes en virtud de su rango. El Evangelio requiere unos valores morales y éticos que están por encima de las acomodaciones culturales. Pablo desdeña el uso que hacen de los tribunales recordándoles su papel futuro en el juicio escatológico (6,1-5). Debieran celebrar sus propios procesos judiciales.

En los capítulos 8-10 les prohíbe participar en las fiestas culturales y en las comidas de los templos. Este sincretismo es incompatible con las afirmaciones específicamente cristianas (1 Cor 8,6). No asistir a las fiestas públicas plantea un problema muy importante a los miembros de la élite, pero Pablo sí les permite asistir a cenas con no creyentes (10,27-30).

Les reprende enérgicamente por sus maneras de celebrar la cena del Señor, marcadas por los usos culturales, y les insta a adoptar costumbres

muy diferentes, mucho más igualitarias, que muestren respeto por quienes no pertenecen a la élite (cap. 11). Su culto ha de reflejar no las jerarquías culturales, sino la presencia del Espíritu, en virtud de la cual todos han recibido la gracia y están capacitados para contribuir al culto como expresiones de amor mutuo (caps. 12-14). La colecta en favor de los pobres de Jerusalén introduce reglas de comportamiento económico propias (16,1-4). Pablo les invita a ser solidarios con los pobres no por los beneficios que pueda reportarles su patronazgo, sino para proporcionar ayuda. En contraste con las estructuras verticales y dominadoras del imperio, centradas en Roma, insta a prestar una ayuda que invierte la dirección en la que fluyen hasta Roma impuestos y tributos, y que reconoce la solidaridad de los corintios —incluida la élite— con otras personas sometidas.

Además de recordarles los designios de Dios todavía por completar, Pablo pretende en todo momento establecer una identidad colectiva alternativa y una manera de ser, igualmente alternativa, dentro de su mundo. Les recuerda que son un pueblo “santo” o “santificado” (1,2.30; 3,17; 5,11; 6,11.15.20; 10,8). Estas palabras significan “puesto aparte” para los justos designios de Dios, no para la imitación cultural. El lenguaje familiar o doméstico abunda: “hermanos y hermanas” se utiliza unas 30 veces (1,10-11.26, etc.). Les llama a considerar no su propio provecho, sino cada uno el bien del otro (6,12; 8,7-13; 10,23-24), a renunciar a sus derechos como ha hecho él (cap. 9) y a ser un cuerpo unificado, aunque con miembros diversos, marcado por el beneficio mutuo, no por la jerarquía y la dominación (12,12-26).

El encarecido ruego de Pablo de que mantengan o creen una distancia cultural y una idiosincrasia (aunque no una separación) se da de bruce con la imitación de la sociedad imperial que parece estar en el candelero entre algunos creyentes corintios, especialmente los miembros de la élite. No sabemos si los corintios, especialmente quienes pertenecían a la élite, escucharon a Pablo, pero la situación que él abordó en los años cincuenta indicaba que creyentes diferentes afrontaban su sociedad imperial de maneras diferentes.

Filipos

La situación en Filipos parece acercarse más a la de Tesalónica que a la de Corinto. Filipos era una ciudad pequeña, con un número aproximado de habitantes entre 9.000 y 12.000, y es probable que la iglesia de allí contara con un reducido número de miembros. Puesto que Filipos era una colonia (fundada por ciudadanos romanos), probablemente habría algunos

ciudadanos romanos entre los fieles, pero no hay indicios de miembros de la élite. Es probable que la mayoría de sus miembros fueran artesanos.

En los versículos 1,27-30, Pablo hace referencia a un conflicto y una lucha. Tienen adversarios; sufren por Cristo; su conflicto es el mismo que el del encarcelado Pablo (1,7); sus adversarios serán destruidos. El vínculo con los padecimientos de Pablo hace pensar no en una simple oposición genérica a la predicación, sino en un conflicto público y en una oposición por parte de las autoridades imperiales (1,12-13). Como en el caso de Tesalónica, la hipótesis más probable es que los conversos hayan abandonado los ídolos de sus anteriores dioses grecorromanos y se hayan retirado de las celebraciones del culto imperial. Estos hechos han provocado el temor entre conocidos, compañeros de trabajo y parientes, alarmados por la posibilidad de que los dioses encolerizados tomen represalias y de que sobre su localidad se abata un desastre. Esa oposición probablemente lleve aparejada alguna presión en el ámbito de la ciudad: sanciones económicas, insultos, ruptura de relaciones y, tal vez, actos ocasionales de violencia. Las autoridades ciudadanas también se habrán visto implicadas si algunos cristianos se han negado a prestar el juramento de lealtad al emperador (como en Tesalónica).

Los cristianos filipenses parecen haber reaccionado de varias maneras. Pablo les insta en 1,27-28 a permanecer “firmes”, a estar unidos y a no dejarse intimidar. Estos mandatos únicamente resultan necesarios si los filipenses han reaccionado con vacilaciones, desunión y miedo. La desunión queda patente en al menos tres reacciones diferentes ante la situación de conflicto público.

A quienes están atemorizados, Pablo les insta a considerar sus padecimientos como una participación en los de Cristo y a permanecer firmes (1,29; 2,8; 3,10-11). Otros parecen tentados a adoptar algunos signos de la identidad judía, sea por fidelidad a las Escrituras, por admiración al judaísmo o por la exención que conllevaba participar en el culto, con la cual se evitaba entrar en conflicto público (3,2-11). Pablo se presenta como alguien que, por conocer “a Cristo y... el poder de su resurrección y compartir sus padecimientos”, ha renunciado totalmente a confiar en la posición social (3,10). Una tercera reacción es la de quienes siguen participando en observancias culturales, tal vez en el marco de reuniones de *collegia* o de artesanos. El lenguaje y los contrastes de 3,17-21 indican que Pablo ataca la idolatría, la gula y la actividad sexual ilícita. Este conjunto de temas se asociaba de manera estereotipada con los ataques contra las reuniones de *collegia*. Estos creyentes tal vez no vieran incompatibilidad alguna entre sus convicciones cristianas y los comportamientos culturales

convencionales. El enérgico lenguaje de Pablo los tacha de “enemigos de la cruz” y establece un contraste entre su condición de ciudadanos del imperio romano y su ciudadanía celestial y su emperador-salvador, Jesús.

La postura que Pablo adopta ante la situación de los cristianos de Filipos es rechazar las opciones dos y tres y apoyar la opción uno. No intenta reducir las tensiones y conflictos con los demás habitantes de la ciudad, sino que más bien exhorta a los cristianos a continuar soportando fielmente los padecimientos, como han hecho él y Cristo (1,2-26.29; 2,17-18; 3,1; 4,4-9). Presenta a Jesús como un mártir, fiel y obediente incluso hasta la muerte, pero acreditado por Dios (2,6-11). En 2,4, el apoyo mutuo lleva aparejada la asistencia económica. Pablo trata de fortalecer las fronteras y la identidad de esa comunidad suya como “hermanos y hermanas” (1,12; 3,1.13.17; 4,1.8). También utiliza el lenguaje militar: deben ser un ejército unido y fiel (1,27).

Esta postura de Pablo queda subrayada por su convicción de que la soberanía de Dios triunfa sobre Roma. Su detención no puede impedir que el Evangelio se difunda entre la guardia pretoriana (1,12-14) y haya creyentes incluso en la casa del emperador (4,22). En 2,9-11 presenta a Jesús resucitado y exaltado como aquel que tiene toda autoridad “en el cielo y en la tierra”, incluso sobre Roma. En “el día de Cristo” (1,10; 2,16), Jesús ejercerá finalmente esa autoridad cuando vuelva de manera triunfal desde el cielo (3,20).

Esta confianza en la soberanía de Dios da origen a la parte más innovadora de la reacción de Pablo, a saber, la colocación de la ciudadanía de los cristianos de Filipos dentro de un contexto nuevo. Utilizando palabras afines, subraya veces que su ciudadanía está en el cielo. En 1,27 han de vivir como ciudadanos del Evangelio; en 3,20 son ciudadanos del cielo. Esto no espiritualiza su ciudadanía. Este lenguaje de ciudadanía denota más bien una vivencia cotidiana de valores, maneras de proceder y compromisos con el imperio romano que resultan apropiados. Pablo quiere que el Evangelio modele la vida de sus cristianos. En 3,20 establece un contraste entre la ciudadanía imperial y la ciudadanía celestial, y otro entre Jesús como Señor y salvador y el emperador romano, que también era conocido por estos títulos. Pablo está exigiendo una lealtad alternativa que resulta conflictiva y entraña traición. En efecto, está pidiendo a quienes son ciudadanos romanos que renuncien a esa condición, lo mismo que Cristo renunció a su condición y se hizo esclavo (2,5-11). Les está pidiendo que vivan como esclavos, lo mismo que él y Timoteo son “siervos [esclavos] de Cristo Jesús” (1,1). Por supuesto, los esclavos eran los miembros de categoría más baja de la sociedad imperial y contaban con pocos derechos o privilegios.

La reacción de Pablo en este caso no reduce los conflictos de los cristianos de Filipos (como sucedió en Tesalónica), sino que garantiza su prolongación, cuando no su agravamiento. De ahí que les exhorte a permanecer firmes, fieles y unidos en la perseverancia hasta que Jesús regrese para consumar los designios de Dios (3,20). Afirma que, a la postre, la soberanía de Dios sobre el imperio de Roma está asegurada.

Las ciudades del Apocalipsis

Resulta significativo que el relato del Nuevo Testamento concluya en el libro del Apocalipsis con una visión de dos ciudades, la prostituta Babilonia y la nueva Jerusalén (caps. 17-22). El Apocalipsis está dirigido a los cristianos de siete ciudades —y sus alrededores— de la provincia de Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea (caps. 2-3). Para el autor, una cuestión fundamental es cómo afrontan los cristianos las complejidades de la vida política, económica, social y religiosa de estas ciudades del imperio de Roma. Le preocupa que se hayan acomodado demasiado a ese imperio, y los quiere mucho más separados y distantes.

El escrito pone de manifiesto la naturaleza demoníaca del imperio de Roma, al que presenta con el nombre de un gran imperio anterior, la ciudad de Babilonia. Las maldades de Babilonia son numerosas. Con una lamentable imagen femenina negativa se le llama “gran prostituta” (17,1). Esta imagen tiene una larga historia bíblica (Ex 34,15-16) y denota la infidelidad a los designios de Dios cometida en forma de acomodación y transigencia (22,14-15). La ciudad de Babilonia es infiel a los designios de Dios, ya que los pasa por alto de manera blasfema (17,3). Es codiciosa y económicamente explotadora (17,4; cap. 18; véase *infra* el capítulo 6). Es violenta y asesina, ya que destruye a los fieles a Dios (17,6; 18,24). Es arrogante, “se gloría” y afirma gobernar el mundo (18,7). Está bajo juicio (caps. 17-18).

En consecuencia, el Apocalipsis llama a los creyentes a “salir” de la prostituta Babilonia para “no [hacerse] cómplice[s] de sus pecados” (18,4). Es un llamamiento a negarse a participar en su vida pública, política, económica y religiosa. Deben resistir y vivir una existencia alternativa.

Deben vivir en la nueva Jerusalén. Las dos ciudades coexisten: la nueva Jerusalén está situada en medio de la maldad de Babilonia (22,14-15). Las dos están en un contraste muy marcado: prostituta y esposa (19,7); bestia (17,3) y cordero (21,9); demonios (18,2) y Dios (21,3); estéril (18,14) y fecunda (22,2); embriagada (18,3) y sanada (22,2); asesina (18,24) y libre de la muerte (21,4). La nueva Jerusalén es un don de Dios procedente del

“cielo” (21,2). Es donde Dios y los seres humanos conviven (21,3). Está libre del sufrimiento, el dolor y la muerte (21,4). Transforma todo cuanto es contrario a los designios de Dios (21,5). Es enorme, con mucho espacio para todos y supera las dimensiones de cualquier ciudad conocida (12.000 estadios de largo equivalen a más de 2.400 kilómetros: 21,16). No tiene templo (21,22; sobre los templos, véase *infra* el capítulo 5). Resulta interesante que abarque tanto la ciudad como el campo, puesto que incluye, con ecos del jardín del edén, un río y un árbol que producen un suministro continuo de vida (22,1-2; véase *infra* el capítulo 6). Esta es la alternativa de Dios al imperio de Roma.

Conclusión

En el presente capítulo hemos visto algunas maneras diferentes como los cristianos afrontaban el imperio de Roma en sus ciudades y en el campo. En sus reacciones queda patente una considerable diversidad. La voz de Pablo resuena vigorosa ofreciendo orientación, lo mismo que el autor del Apocalipsis. Sin embargo, no sabemos cuántos cristianos de comunidades como las de Tesalónica, Corinto, Filipos y las ciudades de Asia estaban de acuerdo con ellos o preferían otras formas de afrontar las cosas.

Los templos y el personal “religioso” / político

Para la gente del siglo XXI, palabras como *templo* y *sacerdote* denotan lugares y personal religiosos, apartados de la política y la economía. En el siglo I, esta separación no se daba, y no resulta útil para leer el Nuevo Testamento. La religión era mucho más pública, cívica y política. Esto no hacía menos genuino el culto, sino que más bien reconocía que los lugares y el personal religiosos estaban insertos en las estructuras político-económicas del mundo imperial romano. Aunque los templos llevaban a cabo la actividad cultural, también proporcionaban con frecuencia una sanción religiosa o divina al orden político y eran instrumentos del control económico y social mantenido por la élite. Mientras que algunos sacerdotes lo eran de manera hereditaria, en las ciudades de todo el imperio algunos miembros de la élite asumían papeles sacerdotales por períodos de tiempo limitados; esto formaba parte de su intervención en la vida pública, y pretendía brindar liderazgo político, económico y social mediante la administración de los templos y la presidencia o patrocinio de las celebraciones. Estas realidades presentan otra dimensión de cómo afrontaban los primeros cristianos el mundo de Roma.

En el presente capítulo vamos a examinar este entrelazamiento de religión, política, economía y orden social considerando el conflicto de Jesús con el templo de Jerusalén, la polémica de Pablo con el culto de Artemisa en Éfeso y el papel del culto imperial y el respeto al emperador en 1 Pedro y Apocalipsis.

El templo de Jerusalén

En su calidad de centro del culto y de la identidad nacional, el templo ocupaba un lugar fundamental dentro de la vida judeana. El culto del templo entrañaba sacrificios diarios, plegarias (Hch 3,1) y tal vez lecturas y

enseñanzas tomadas de la Tora (Lc 2,41-52; 19,1; 20,1; Jn 18,20). Los sábados y en celebraciones como el día de la expiación y las tres grandes fiestas de peregrinación —la Pascua, las Tiendas y las Semanas—, se ofrecían sacrificios adicionales, junto con sacrificios de particulares. El grupo de los sacerdotes estaba formado por los jefes de los sacerdotes, de nivel superior, y los sacerdotes, de categoría inferior. Para ser sacerdote o levita se requería descender de una familia sacerdotal o levítica. Las familias de los sumos sacerdotes supervisaban al personal responsable del culto del templo (sacerdotes, levitas), la economía (proveyendo el templo de todo lo necesario, gestionando fondos), la administración y el orden (policía del templo: Hch 5,22; mantenimiento de los edificios). Los sacerdotes de categoría inferior, como Zacarías, viajaban periódicamente hasta Jerusalén desde las poblaciones rurales para desempeñar su servicio en el templo (Lc 1,8).

Desde sus comienzos, el templo de Jerusalén estuvo profundamente inserto en la política, la economía y las estructuras sociales de su mundo. Cuando el rey Salomón construyó el primer templo en el siglo X AEC, utilizó los impuestos para adquirir los suministros (1 Re 4,7-5,8; 5,15-25; recaudados en especie) e impuso trabajos forzados (1 Re 5,27-32). Salomón afirma la existencia de un vínculo, sancionado por Dios, entre su poder regio y el templo construido estratégicamente sobre el sagrado monte Sión (1 Re 8,14-26; 9,1-5; también 2 Sm 7).

Cuando los babilonios tomaron Jerusalén en el 587 AEC, destruyeron el templo. En el 539, el rey persa Ciro permitió que los exiliados regresaran a su hogar y ordenó la reconstrucción del templo (Esd 1,1-4; 6,1-12). Cuando la reconstrucción empezó a retrasarse, el profeta Ageo abogó con éxito en su favor (Ag 1,12). Tras la dedicación del templo en el año 515 AEC, aproximadamente (Esd 6,8.15), el poder quedó concentrado en las manos de un sacerdote, Esdras, y en las de otras familias sacerdotales (Esd 7-10).

En torno al año 20 AEC, el rey Herodes, rey títere de los judíos a instancias de Roma, inició un nuevo capítulo de su reinado empobrecedor y cruel comenzando la ampliación y reconstrucción de este templo (Josefo, *Ant.* 15.380-425; 16.154; 17.304-308). El historiador judío Josefo atribuye esta actuación de Herodes no a la devoción religiosa, sino a su ambición de honores públicos y de “eterna memoria” (*Ant.* 15-380; 16.153, 157). La construcción del templo, que empleó a unos 18.000 hombres (Josefo, *Ant.* 20.219), tuvo importantes consecuencias económicas. Se terminó a principios de los años sesenta EC, justo antes de que Jerusalén y el templo fueran destruidos por Roma en el año 70 EC. Josefo y Mateo consideran esta destrucción político-militar como un castigo de Dios, aunque aducen

razones diferentes. Josefo, que es sacerdote, la considera la pena que llevaba aparejada la sublevación (G J 5.559; 6.409-412; 7.358-360), mientras que Mateo la considera, lamentablemente, un castigo por haber rechazado a Jesús (Mt 22,7).

Las familias de los sumos sacerdotes controlaban la actividad diaria del templo. A estos jefes de la élite, poderosos, acaudalados y privilegiados, les estaba “confiada la jefatura de la nación” (Josefo, *Ant.* 20.251). El templo en el que se apoyaban proporcionaba sanción divina a su poder social. Ellos y el templo mantenían una relación ambivalente con Roma. Les estaba confiada la fiel supervisión de las vibrantes prácticas culturales del templo, que celebraban la particular relación de alianza de Israel con Dios. Al recordar la liberación de Egipto, por ejemplo, la fiesta de la Pascua mantenía las esperanzas de libertad respecto a un dominio opresor. Josefo señala que es en “ocasiones festivas cuando hay más tendencia a que la sedición estalle” (*GJ* 1.88), un dato que no pasó desapercibido a los gobernadores romanos, que estacionaban tropas en Jerusalén para mantener el orden durante las fiestas (*GJ* 5.244).

Sin embargo, los jefes del templo también tenían que atender las exigencias romanas de lealtad y cooperación. Roma no obligaba a la población autóctona a abandonar sus prácticas religiosas, pero sí imponía a la observancia religiosa local la obligación de mantener con el imperio una relación de apoyo y ejercía cierto control sobre ella. Por lo general, Roma gobernaba mediante alianzas de beneficio mutuo con las élites locales, que mantenían el *statu* quo dominado por Roma. El gobernador romano nombraba al sumo sacerdote (Josefo, *Ant.* 18,33-35-95). Los romanos guardaban en la fortaleza Antonia de Jerusalén los ornamentos del sumo sacerdote, y los entregaban para las fiestas (Josefo, *Ant.* 15.403-408; 18.93-95). En el templo se ofrecían sacrificios no a l emperador y a Roma, sino por ellos (Josefo, *GJ* 2.416).

En el año 66 EC, cuando la guerra contra Roma parecía probable, los “jefes de los sacerdotes y los notables” y “los ciudadanos principales (‘poderosos’), los jefes de los sacerdotes y los fariseos más notables” intentan impedirla (Josefo, *GJ* 2.410-424; *Vita* 21). Se apresuran a tranquilizar a Roma asegurándole su lealtad, hacen un llamamiento a quienes propugnan la guerra para que desistan de una empresa sin esperanza y le piden al gobernador romano que intervenga con sus tropas. Estas actuaciones demuestran el pragmatismo y la posición ambivalente que entrañaba ser aliados de Roma.

Los sacerdotes ejercían el poder económico y se beneficiaban de él. El templo requería productos agropecuarios: madera, aceite, trigo, especias, vino, sal, corderos, toros, bueyes, carneros y palomas (*Carta de Aristeeas* 92-95). Estos suministros procedían de fincas sacerdotales (Josefo, *Vita* 422), del comercio y de los diezmos de “primicias” pagados en especie por los pequeños agricultores y ganaderos (Neh 10,32-39). El templo era en parte matadero, ya que se ofrecían sacrificios, en parte almacén donde se guardaban suministros y en parte banco con cámaras en las que se depositaban riquezas (Josefo, *GJ* 5.200; Jn 8,20). Varias autoridades romanas —los gobernadores Sabino en el 4 AEC, Pilato en los años veinte y Floro en los años sesenta— saquearon las riquezas guardadas en el tesoro del templo (Josefo, *GJ* 2.50, 175-177, 293).

Josefo señala que los sacerdotes se enriquecían gracias a los diezmos y las ofrendas (*Vita* 63) y, de hecho, algunos descubrimientos arqueológicos realizados en Jerusalén confirman la existencia de ricas viviendas sacerdotales. A veces, los sacerdotes de Jerusalén se apoderaban violentamente de los diezmos aunque los sacerdotes de la localidad en cuestión, más pobres, pasaran hambre (*Ant.* 20.181). El templo recaudaba además un impuesto que gravaba incluso a quienes residían fuera de Judea (Filón, *Spec. Leg.* 1.78; Josefo, *Ant.* 18,312). El emperador Vespasiano se apropió de este impuesto después del año 70 ¡para reconstruir el templo de Júpiter Capitolino en Roma (Josefo, *GJ* 7.218)! Estos impuestos y diezmos, sumados a los recaudados por Roma y por los terratenientes locales, tal vez ascendieran con frecuencia a una cantidad que representaba entre el 20 y el 50 por ciento de la producción de un pequeño agricultor. El impago iba seguido inevitablemente por el endeudamiento y la expropiación de la tierra.

Entre quienes no pertenecían a la élite, las actitudes ambivalentes respecto al templo eran evidentes. Los campesinos pagaban diezmos; algunos iban en peregrinación a Jerusalén con ocasión de ciertas fiestas y participaban en una extraordinaria defensa del templo. En el año 40 EC, el emperador Cayo Calígula ordenó que se erigiera en el templo una estatua de sí mismo con los atributos de Zeus. Muchos, entre ellos los sacerdotes y otros jefes, lanzaron una prolongada protesta no violenta. Abandonaron sus casas y campos para comparecer ante Petronio, el gobernador de Siria, y hacerle saber que morirían antes que ver el templo profanado (Filón, *Embajada* 222-242). Otros no parecían tan contentos con el templo. Durante los años sesenta EC, “un tosco campesino” llamado Jesús, hijo de Ananías, anunció la desaparición del templo, lo cual le valió ser vapuleado por “algunos de los ciudadanos principales” y por el gobernador romano (Josefo, *GJ* 6.300-309). Cuando empezó la guerra, en el año 66, violentas protestas

expresaron la hostilidad y el resentimiento existentes contra los jefes sacerdotales de Jerusalén, aliados de Roma. Algunos que no pertenecían a la élite atacaron la casa del sumo sacerdote, le dieron muerte, persiguieron a “los notables y los jefes de los sacerdotes” y quemaron los archivos donde estaban registradas las deudas (Josefo, *GJ* 2.426-429). Para consternación de Josefo y de otros sacerdotes, los violentos pasaron por alto a las familias sacerdotales de la élite a la hora de elegir a suertes a “individuos de baja e innoble cuna” como nuevos jefes de los sacerdotes (Josefo, *GJ* 4.147-161).

Los conflictos de Jesús con la enseñanza fundada en el templo

Los evangelios presentan a Jesús en conflicto con estos jefes que tienen su sede en Jerusalén. En Mt 15,1, por ejemplo, tiene que lidiar con “fariseos y escribas venidos de Jerusalén”, la ciudad sobre la que ejercen el poder los “jefes de los sacerdotes y los escribas”, aliados de Herodes y más tarde de Pilato (16,21; 26,3.57; 27,1-2). Jesús cuenta parábolas en contra de estos jefes (Mt 21,45). En Juan, “los jefes de los sacerdotes y los fariseos” mandan a la policía del templo a detener a Jesús (Jn 7,32-45; véase también 11,47-53). Judas traiciona a Jesús facilitando su prendimiento por parte de los soldados (del gobernador romano) y de la “policía de los jefes de los sacerdotes y los fariseos” (18,3). La protesta de Jesús no va contra la Torá, puesto que la cita y ofrece sus propias interpretaciones. Su ataque consiste, más bien, en decir que las interpretaciones que ellos hacen de la Torá benefician a la élite a costa del resto y que esta injusticia se hace pasar por voluntad de Dios y como tal queda sancionada. Con ello, Jesús se enfrenta a las estructuras sociales de esos jefes y a sus maneras de proceder. Por ejemplo:

- Protesta contra su insistencia en que respetar el sábado significa no trabajar, modo de proceder que podía provocar penurias y empobrecimiento a los pobres, que constituían la mayoría. Al traer a colación que David comió de las ofrendas de acción de gracias depositadas en el templo, que estaban reservadas para los sacerdotes, Jesús se declara “mayor que el templo” (12,6). En vez de eso, él propone respetar el sábado con obras buenas y de misericordia que remedien el daño infligido por el sistema de la élite (Mt 12,1-14).
- Protesta contra el modo en que fomentan entre el pueblo las donaciones al templo que privan de recursos valiosos a los mayores (Mt 15,1-9).

- Declara que Dios no legitima a esos jefes de la élite que tienen su centro en Jerusalén y su base en el templo (Mt 15,13-14).
- Le preocupa menos la pureza que los actos codiciosos y pecaminosos que destruyen las comunidades humanas (Mt 15,10-20).
- Condena el hincapié que ellos hacen en el pago de los diezmos, en la pureza exterior y en honrar a los profetas del pasado no porque estas prácticas sean malas o innecesarias, sino porque los jefes pasan por alto la justicia, la misericordia y la fidelidad, practican la extorsión y la codicia y no admiten críticas a su sistema (Mt 23,23-36).
- Anuncia que ellos y su sistema basado en el templo están bajo el juicio de Dios (23,38).

Los conflictos de Jesús con el templo de Jerusalén

El enfrentamiento directo de Jesús con los jefes del templo surge de esta mezcla de religión y política, y del considerable poder político, económico, social y religioso ejercido por los dirigentes del templo. En los evangelios sinópticos, este enfrentamiento se produce al comienzo de la última semana de Jesús, cuando éste entra en Jerusalén (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48), y le lleva a la muerte, intensificando así el conflicto que ha impregnado cada uno de estos evangelios. En Juan, este episodio se produce al comienzo del ministerio de Jesús (2,13-22), con lo cual el conjunto de dicho ministerio se presenta como un conflicto con este centro de poder.

Jesús expulsa del templo a quienes estaban comprando y vendiendo y a los cambistas. Los primeros pueden ser quienes estaban comprando los animales sacrificiales que necesitaban ofrecer, o tal vez funcionarios del templo que procuraban los suministros precisos para los ritos que tenían lugar en él. Los cambistas proporcionaban los shekels y medios shekels, la única divisa que se aceptaba en el pago del impuesto del templo que financiaba las actividades de éste. Ambos grupos son el rostro del enorme poder del templo. Atacar a estos grupos no es purificar el templo; es cerrarlo.

Las narraciones evangélicas presentan la actuación de Jesús como un exorcismo, con lo cual, por desgracia, demonizan el templo. Los evangelios dicen que “expulsó” a los vendedores y compradores (Mc 11,15; Mt 21,12; Lc 19,45; Jn 2,15). Los evangelios sinópticos utilizan el mismo verbo

“expulsó” para describir la acción de Jesús de echar a los demonios. Este verbo presenta el templo como demoníaco, y la actuación de Jesús, como un exorcismo. Con todo su poder político, económico, social y religioso que beneficia a la élite gobernante a costa del resto, el templo está controlado por el diablo, quien controla todos los imperios del mundo (Mt 4,8; Lc 4,5-6).

Jesús pasa luego a condenar el templo como una “cueva de ladrones”, en lugar de ser “casa de oración”. La primera expresión procede del famoso sermón de Jeremías en el que el profeta condena al rey y a los jefes del templo por oprimir al pueblo (Jr 7,11). Jeremías habla contra aquellos, especialmente los jefes, que actúan injustamente, que oprimen al forastero, al huérfano y a la viuda, que vierten sangre inocente, que roban, asesinan, cometen adulterio, juran en falso y dan culto a otros dioses (7,5-9). Los condena a ellos, y a su economía basada en el templo, como ladrones que roban la vida y las posesiones del pueblo. Jesús utiliza esta expresión de Jeremías para condenar el sistema del templo existente en su tiempo, presidido por la élite aliada de Roma, especialmente por los jefes de los sacerdotes.

Pero el término “ladrón” también se puede traducir por “bandido”. En tiempos de Jesús existían numerosos grupos de bandidos de extracción campesina. Ante la experiencia de penurias económicas y sociales cada vez mayores, éstos reivindicaban, bajo la jefatura de una figura carismática, el poder de saquear las propiedades de la élite y de atacar a su personal. Con una brusca inversión de papeles, Jesús aplica el término “bandido” a los jefes de Jerusalén para acusarles de robar al pueblo y de destruir y saquear la nación.

Como alternativa, Jesús ve el templo como una casa de oración. Jesús cita Is 56,7, donde el profeta prevé un pueblo y un templo incluyentes, que acogen a personas marginales como los eunucos (cf. Lv 21,16,23; Dt 23,1) y los extranjeros. Jesús evoca esta visión de bienvenida y de inclusión misericordiosa que caracteriza todo su ministerio. Ha afirmado ser mediador del perdón de Dios, de su integridad sanadora y de la inclusión social, independientemente de las tentativas de la élite del templo encaminadas a controlar esas bendiciones. En la versión de Mateo (Mt 21,14), Jesús cura a ciegos y cojos, lo cual le convierte en mediador de la presencia transformadora de Dios con aquellos a quienes la élite había excluido previamente del templo (Lv 21,16-24; 2 Sm 5,8).

Los jefes del templo entienden estos actos y estas palabras de Jesús como un rechazo de su autoridad y su sistema basado en el templo, y como el ofrecimiento de una peligrosa visión de estructuras políticas, económicas

y sociales alternativas. En todos y cada uno de los evangelios se hace a continuación referencia a los intentos de esos jefes de matar a Jesús o a la muerte de éste (Mt 21,15.23.45-46; Mc 11,18; Lc 19,47; Jn 2,18-22). Lo que pueden perder es demasiado para tolerar un ataque así.

Los primeros cristianos y el templo

Mientras que el evangelio de Lucas incorpora la condena del templo de Jerusalén por parte de Jesús (19,45-48), Lucas-Hechos resulta en conjunto algo ambivalente en relación con el templo (un análisis completo resulta aquí imposible). Al menos en los capítulos iniciales tanto del evangelio como de Hechos, en el templo se producen encuentros positivos. A medida que el conflicto aumenta de intensidad en Hechos, los seguidores de Jesús centran más su atención en el ámbito doméstico.

El evangelio de Lucas empieza con la escena en la que Zacarías está cumpliendo sus deberes sacerdotales en el templo. Mientras está en ello, un ángel interrumpe la liturgia del templo para anunciar que Isabel va a concebir un hijo que se ha de llamar Juan (1,5-23). El templo es un lugar de revelación. El evangelio concluye con la escena en la que los discípulos, tras haberse encontrado con Jesús resucitado y haber sido testigos de su ascensión, regresan obedientes a Jerusalén. Estaban “continuamente en el templo bendiciendo a Dios” (24,53). El templo es un lugar de culto.

Los capítulos iniciales de Hechos alternan escenas que sitúan a los discípulos en un ámbito doméstico y en el templo. En ámbitos domésticos se reúnen, rezan, escogen a otro dirigente, reciben el Espíritu, predicán, acogen a nuevos conversos, aprenden, lo comparten todo, parten el pan y experimentan persecución (1,12-2,47; 4,23-5,11; 6,1-11; 8,3). También frecuentan el templo (2,46), pero cada vez entran más en conflicto con los jefes del mismo. Una curación y una predicación sobre Jesús resucitado (cap. 3) que incluye la acusación de que los jefes habían matado al Maestro (3,15), provocan la cólera de los jefes del templo, que va acompañada de encarcelamientos (4,3) y amenazas (4,21). Posteriores curaciones y la predicación conducen a encarcelamientos y flagelaciones (5,12-42). Esteban predica contra el templo y proclama su destrucción (6,13-14). Los jefes del templo lo lapidan hasta la muerte (7,59). A partir de este momento, los seguidores de Jesús tienen, por lo general, poco que ver con el templo y las reuniones en el ámbito doméstico cobran mayor importancia. Más tarde, Pablo es acusado de predicar contra el templo y de haberlo profanado (21,28-40). Las consecuencias, que se cuentan en los capítulos 21-28, ponen de manifiesto lo profundamente inserto que estaba el templo en el

sistema político romano. Los jefes del templo se alían con las autoridades romanas para defender sus intereses comunes y el *statu quo* jerárquico contra una posible amenaza. Estos conflictos demuestran que los jefes se oponen a la predicación sobre Jesús como mensajero de Dios, a las curaciones como signos de los designios de Dios de vida e integridad, y a cualquier cosa que amenace su poder y el control del templo sobre la vida de la gente.

Pablo, Éfeso y la diosa Artemisa (Hch 19,23-41)

Roma no insistía en que quienes habitaban dentro del imperio se convirtieran a los dioses romanos, sino que toleraba las observancias religiosas de cada lugar y fusionaba los dioses romanos con los dioses locales siempre y cuando la lealtad a la urbe quedara asegurada. En el caso del templo de Jerusalén, por ejemplo, Roma ejercía el control a través de sus aliados, los jefes de los sacerdotes, que aceptaban sacrificar dos corderos y un toro dos veces al día por Roma y por el bienestar del emperador, pero no al emperador. La negativa de los sacerdotes de rango inferior a ofrecer estos sacrificios en el año 66 EC, pese a las protestas de los jefes de los sacerdotes, se entendió como una rebelión y contribuyó al estallido de la guerra (Josefo, *GJ* 2.197.409-410).

De acuerdo con esto, en Éfeso, capital de la provincia romana de Asia e importante centro del movimiento cristiano primitivo, Roma no opuso resistencia al culto predominante y tradicional de la diosa Artemisa, pero se aseguró de que estuviera bajo control romano. Cuando Pablo y otros predicadores de “el Camino” se encontraban en Éfeso con devotos de Artemisa, tenían que afrontar a esta diosa no sólo como un fenómeno religioso, sino también como una realidad pública e imperial fundamental.

Artemisa era una diosa madre o esposa (o ambas cosas) que escultóricamente se representaba a menudo con varios pechos. La gente de Éfeso consideraba a esta diosa-madre como la protectora y sostenedora divina de la vida pública de la ciudad. Según se creía, había salvado a la urbe. Su templo, el Artemisión, impresionante por su tamaño y riqueza, y una de las siete maravillas del mundo antiguo, ponía visualmente de manifiesto la importancia de esta diosa y la gran estima en que era tenida. No resulta sorprendente que numerosas inscripciones y monedas de Éfeso vinculen a menudo a los emperadores con este templo.

El templo de Artemisa desempeñaba un papel importante en la vida religiosa y pública de la provincia. El nombre “Artemisa” se creía derivado de una palabra griega que significaba “seguro y feliz”. Se le consideraba una

diosa misericordiosa y benevolente que satisfacía las necesidades de la gente. A través del personal del templo, tenía el poder de pronunciar oráculos y de intervenir para mejorar situaciones. También se creía que Artemisa salvaba con su poder a la gente de las crueles y ciegas potencias cósmicas. Predicar a Jesús suponía entrar en competencia con esas afirmaciones.

El templo desempeñaba un papel crucial en la vida económica de la provincia. Quienes acudían a Éfeso para admirar la magnificencia del santuario o para buscar la intervención de la diosa tenían necesidad de alimento, hospedaje y ofrendas. Debido a que la seguridad del lugar contaba, según se creía, con garantías divinas, el templo ofertaba servicios de custodia para que la gente depositara allí sus riquezas. Más riqueza aún obtenía el templo gracias a las vastas fincas, los estanques sagrados y los rebaños que poseía. En sus testamentos, la gente dejaba legados para el templo. Quienes habían buscado los favores de la diosa hacían sacrificios y quienes los habían experimentado hacían donaciones. En consecuencia, los supervisores del templo, pertenecientes a la élite, obtenían sustanciosos beneficios, con los que podían hacer préstamos importantes. ¿Podía un seguidor de Jesús tomar uno de esos préstamos?

Además de tener esta influencia económica, el templo era importante para la vida pública y legal de la ciudad. Las inscripciones que daban fe de las decisiones tomadas por el consejo de la ciudad se depositaban en el templo. El uso de éste como archivo daba a entender que la administración de la ciudad, controlada por la élite, contaba con la sanción de la diosa. El templo era también lugar de asilo para quienes se hallaban en peligro por razones políticas, para los deudores, para los fugitivos y para quienes estaban necesitados de asistencia por cualquier razón. Es importante recordar que la administración de los asuntos religiosos, económicos, públicos y legales era responsabilidad de figuras y grupos de la élite. Estos preconizaban el poder y el prestigio de Artemisa, y se beneficiaban de ellos.

Según se creía, el hecho de que Éfeso se beneficiara de la presencia de Artemisa llevaba aparejado que la ciudad, y en particular su élite, era responsable de la administración del templo y depositaria de la tarea de honrar a la diosa (Hch 19,35). Esto lo hacía de diversas maneras. Había importantes festividades anuales: una que celebraba el nacimiento de Artemisa y otra que celebraba sus diversos papeles. Estas conmemoraciones llevaban aparejadas fiestas callejeras, banquetes, procesiones y celebraciones culturales especiales.

Hay también indicios de una procesión que se celebraba cada dos semanas y que seguía una ruta que desde el templo salía de la ciudad para luego volver a ella y llegar hasta el teatro. En dicha procesión se portaban numerosas estatuas de Artemisa, y el número de participantes superaba los 250. Algunos miembros de la élite desempeñaban papeles cruciales en la financiación, organización y realización de estas celebraciones, proporcionando entretenimiento, comida y personal. Mediante su participación en estas responsabilidades públicas, obtenían honor social y poder.

Los plateros mencionados en Hch 19,24, que hacían santuarios de Artemisa en plata, forman parte de esta glorificación pública de Artemisa como protectora de Éfeso. No se ha descubierto ninguno de esos santuarios de plata, pero sí objetos comparables hechos de otros materiales y que fueron depositados como ofrendas votivas. La pérdida de esos objetos de plata a lo largo de un lapso temporal de varios miles de años no resulta sorprendente, dado el valor de ese metal.

Los plateros de Hch 19 probablemente constituyen un grupo profesional o gremio de trabajadores de la plata. Una inscripción de Éfeso confirma la existencia de tal grupo. Demetrio, su jefe, bien puede ser el patrono de la élite que les financia sus reuniones mensuales —y tal vez les proporciona un lugar donde celebrarlas— y protege sus intereses, todo a cambio de obtener honor de ello. Se ha encontrado una inscripción que sitúa a un tal Demetrio en el consejo de guardianes del templo de Artemisa. Sin embargo, el nombre “Demetrio” aparece en numerosas inscripciones, de manera que tal vez no se trate de ese Demetrio en concreto. Los plateros están preocupados por la repercusión de dos años de predicación de Pablo (19,10), en particular de su afirmación de que “no son dioses los que se fabrican con las manos” (19,26; compárese el planteamiento que el apóstol hace en Atenas: Hch 17,22-34). Una de las preocupaciones de los plateros es económica (19,24-27a) y otra se centra en el honor de Artemisa: si la predicación cristiana consigue que la gente deje de honrar a la diosa, el papel de ésta en Éfeso quedará menguado; ella, ofendida (19,27b), y a la ciudad podría ocurrirle una tragedia. Es decir, la especial relación existente entre Éfeso y Artemisa quedaría destruida y se perdería el papel de Artemisa como proveedora de protección y sostenimiento divino a los efesios.

Estas preocupaciones provocan gritos de lealtad a Artemisa (19,28), confusión pública y una concentración espontánea en el teatro. Echan mano a algunos de los compañeros de Pablo, pero no a Pablo (19,29-31). A continuación se producen más confusión y más gritos de lealtad a Artemisa

(19,32-34), que requieren que el canciller de la ciudad tranquilice a la muchedumbre reunida asegurándole que la relación entre Artemisa y Éfeso, la ciudad custodia o guardiana del templo de la diosa, cuenta con garantías divinas y es irrefutable (19,35). Les recuerda que para las quejas existen procedimientos legales admitidos, bajo supervisión romana (19,36-40). Despide a la asamblea y, al parecer, la gente, tranquila con la garantía de la permanencia de Artemisa, se marcha pacíficamente (19,41).

Varias pistas indican lo profundamente inserta que se encuentra esta escena en las realidades imperiales romanas. Como he señalado, la atención que se presta a Artemisa, a su templo y a todas las actividades con él asociadas da a entender numerosos papeles clave para miembros de la élite de la sociedad efesina. La mentalidad imperante de responsabilidad cívica alentaba los actos de euergetismo (“obras buenas públicas”) o de beneficencia social con los que los miembros de la élite se aplicaban a desempeñar papeles públicos y a financiar actividades con el fin de engrandecer su posición y su poder personales. Tales actos eran una expresión de lealtad a las autoridades romanas y buscaban su favor, y éstas recompensaban a los ciudadanos principales con nuevas oportunidades de incrementar su riqueza, honor y poder.

Del versículo 31 de Hch 19 parece deducirse que Pablo ha entablado amistad con algunos miembros de la élite, unos altos cargos llamados “asiarcas”. Este título hace referencia a varias funciones tocantes a la administración de la ciudad llevadas a cabo por miembros de la élite. Algunas de esas funciones estaban asociadas con el poderoso consejo de la ciudad, mientras que otras llevaban aparejadas obligaciones vinculadas con el templo. No contamos con ninguna información que nos aclare cómo entró Pablo en contacto con esos asiarcas, y algunos intérpretes incluso consideran históricamente improbable que semejante contacto se diera. Pero la narración nos hace preguntarnos cómo podría haberse encontrado con ellos. Quizá le hubieran oído predicar en la escuela de Tirano (Hch 19,9). De algunos de ellos se dice que son amigos de Pablo. La categoría “amistad” indica la obligación que tienen de mantener a Pablo a salvo.

El canciller de la ciudad desempeña un papel principal en la escena. Es un miembro poderoso de la élite, está vinculado al consejo de la ciudad y sobre él recae a menudo la responsabilidad de conservar el archivo. Su importancia queda también reflejada en el hecho de que se dirige a la muchedumbre, la calma y la despide (19,35-41). Cumple con estos cometidos no por defender a Pablo, como han afirmado erróneamente

muchos intérpretes, sino por repetir afirmaciones cívicas fundamentales, defender a Artemisa y mantener el control romano. Este efesio de la élite y amigo de Roma respeta y defiende el papel central de Artemisa en la ciudad y mantiene el gran valor que Roma concede al orden público. Artemisa y Roma garantizan y protegen el control de la élite, es decir, la riqueza de la élite y su poder sobre la ciudad. Por consiguiente, este personaje:

- Declara el papel primordial de Éfeso por ser la ciudad custodia del templo de Artemisa (19,35a). La relación de Éfeso con Artemisa y su papel a la hora de honrar a esta diosa no van a cambiar en absoluto.
- Les recuerda la piedra sagrada o estatua que cayó del cielo, una referencia al signo de Zeus que legitimaba el poder de Artemisa. Esto refuta las afirmaciones de Pablo de que la diosa fue hecha por manos humanas y, por tanto, no es un dios (19,26.35b).
- Les tranquiliza asegurándoles que nada puede debilitar o contradecir estas afirmaciones fundamentales (19,36a). El disturbio público encabezado por Demetrio es innecesario (19,37). El canciller de la ciudad no piensa que la predicación cristiana represente una amenaza.
- Señala que Pablo y sus compañeros no han profanado el templo de Artemisa como “ladrones de templos” ni blasfemos (19,37).
- A Demetrio y su gremio de artesanos les recuerda (haciéndoles con ello objeto de una reprensión) que existen cauces admitidos para expresar una queja, a saber, los tribunales y el procónsul romano (19,38) y la asamblea ordinaria (y no una espontánea) (19,39). Los procedimientos romanos protegen a Artemisa. Irónicamente, es sobre Demetrio, y no sobre Pablo, sobre quien recae la acusación de poner en peligro el orden público.
- Advierte a todos del gran peligro de que los romanos interpreten que se han amotinado (19,40). Está claro que el canciller de la ciudad, que es un aliado de Roma perteneciente a la élite y encargado de proteger el *statu quo*, procura evitar los desórdenes y sus consecuencias.

El canciller de la ciudad tiene buenas razones para preocuparse por una intervención romana, especialmente en relación con disturbios vinculados

con Artemisa. En las décadas precedentes, Roma había intervenido dos veces. Preocupados porque el derecho de asilo en los templos estaba siendo quebrantado de manera habitual, con lo cual esclavos fugitivos, deudores y delincuentes encontraban una protección injustificada, el emperador Tiberio (14-37 EC) y el Senado requirieron a algunas ciudades, entre ellas Éfeso, para que elevaran una petición solicitando el derecho a dispensar asilo en el templo de Artemisa. Este derecho fue renovado, pero juntamente se emitió una notificación según la cual el templo de Artemisa tenía que garantizar que dicho derecho mantenía, y no socavaba, el orden público (Tácito, *Ann.* 3.60-63).

Además, en torno al año 44 EC, el emperador Claudio y el procónsul Pérsico se ocuparon de algunos manejos financieros corruptos que se habían realizado en el templo de Artemisa y habían reducido de manera importante los ingresos de dicho santuario. Promulgaron decretos encaminados a evitar que la situación se repitiese. Un desorden público, ciertamente, traería consigo otra intervención.

¿Por qué cuenta Hechos esta historia? ¿Cómo ayuda ésta a los seguidores de Jesús a afrontar el imperio romano? Los intérpretes afirman con frecuencia que esta historia declara la victoria del movimiento cristiano sobre diosas como Artemisa y sobre la élite aliada de Roma. Los predicadores como Pablo, prosigue la argumentación de esos intérpretes, están protegidos ante las turbas difíciles de controlar y son defendidos por las autoridades públicas pertenecientes a la élite.

Pero esta interpretación es difícil de sostener y pasa por alto las maneras con las que tanto Artemisa como Roma ejercían su poder sobre núcleos como Éfeso. Por el contrario, esta escena no sólo pone al descubierto conflictos fundamentales entre los seguidores de Jesús y los de Artemisa, sino que además demuestra la dificultad y la amenaza que entraña proclamar el mensaje cristiano en un contexto así. Predicar puede suscitar oposición. La predicación de Pablo entra en colisión con algunas pretensiones de la ciudad y provoca la reacción de Demetrio y un tumulto público. La escena no señala si Demetrio lleva después sus quejas ante los tribunales, los procónsules o la asamblea ordinaria. Pero dada la gravedad de sus acusaciones y el amplio apoyo con que éstas cuentan, parece improbable que el problema se resolviera por sí solo. Los predicadores deben estar preparados para una reacción hostil.

El conflicto, además, silencia la predicación. Pablo no puede llegar hasta el teatro para dirigirse a la muchedumbre; sus amigos de la élite que ocupan cargos oficiales le disuaden de presentarse allí (19,30-31). Gayo y

Aristarco no consiguen hablar (19,29). A Alejandro no le va mejor (19,33-34). Pablo se marcha de Éfeso poco después, dejando que los creyentes sigan afrontando a diario la vida en la ciudad (20,1). Quizá lo hagan no participando en nada que tenga que ver con Artemisa (15,19-20). Pero, después del fallido intento de Pablo de enfrentarse directamente a las actividades del templo, parece improbable que esta escena les anime a hacer otro tanto. Más bien deben vivir en este mundo multirreligioso y encontrar dentro de él un lugar propio que les permita mantenerse fieles, sin esperar necesariamente acabar con sus estructuras cívicas e imperiales.

El culto imperial: 1 Pedro y Apocalipsis

1 Pedro

Del mismo modo que Roma no prohibía el culto a deidades locales, ya fuera en el templo de Jerusalén o en el de Artemisa, en Éfeso, tampoco forzaba a la gente a dar culto al emperador. He señalado anteriormente la adaptación de dicho culto al monoteísmo realizada para el templo de Jerusalén. Roma, sin embargo, sí alentaba cada vez más ese culto público y colectivo, y las élites de ciudades de todo el imperio abogaban cada vez más por él, en parte para honrar al emperador, en parte para realzar el prestigio de sus propias ciudades, y como otro modo de enaltecer su propio honor, rango y poder. Aunque la participación en el culto al emperador no era obligatoria, quienes no pertenecían a las élites recibían presiones importantes encaminadas a que tomaran parte en él.

El culto imperial expresaba y creaba la relación entre gobernante y gobernado. Hacía al emperador visible para sus súbditos. Su expresión más clara tenía relación con los templos de ciudades que eran guardianas o custodias de templos imperiales. Por ejemplo, en la provincia de Asia, en el año 23 EC, el emperador Tiberio permitió a Esmirna que construyera un templo imperial, pero no a Éfeso, debido en parte a la ferviente devoción que esta última ciudad tenía a Artemisa. Sin embargo, en el año 89 o 90 EC, Éfeso pudo erigir otro templo destinado al culto imperial. Para finales del siglo I, en Asia Menor había al menos 35 ciudades “guardianas de un templo”. Además de en los templos, se podían colocar estatuas de los emperadores en termas, gimnasios, teatros, pórticos y hogares.

Las oportunidades de participar en el culto imperial eran numerosas tanto para quienes pertenecían a la élite como para quienes no. Las fiestas tenían un papel fundamental a la hora de señalar acontecimientos importantes: el cumpleaños del emperador, su subida al trono, sus victorias militares, etc. Las fiestas tenían múltiples dimensiones y ofrecían numerosos

medios de participación, entre los cuales estaban las procesiones por las calles, las plegarias e himnos, los juramentos de lealtad, el ofrecimiento de sacrificios (vino, pasteles, incienso, animales) tanto en lugares céntricos (casas del consejo, plazas, estadios, teatros, etc.) como en pequeños altares situados a lo largo del recorrido seguido por las procesiones. También había banquetes en las calles, competiciones, entretenimientos (exhibiciones de gladiadores, carreras de caballos, luchas de animales, competiciones de atletismo) y repartos de comida. Las asambleas de gremios o asociaciones de comerciantes y artesanos (trabajadores de la plata, carniceros, panaderos, pescateros, trabajadores de la lana, etc.) honraban a los emperadores en sus reuniones ordinarias ofreciendo plegarias, haciendo sacrificios y consumiendo comidas en las que se servían alimentos ofrecidos a los dioses. También se colocaban imágenes imperiales en las casas, especialmente en las de la élite, donde se les ofrecían incienso, sacrificios y plegarias. Además de sumas de dinero público y del templo, las élites proporcionaban personal y financiación para muchas de estas actividades.

Estas fiestas unificaban las poblaciones; el calendario cultural brindaba ritmo y organización sociales, y los sacrificios culturales eran el origen habitual de la carne vendida en los restaurantes, a menudo asociados con los templos. ¿Cómo afrontaban estas observancias los cristianos en las provincias a las que va dirigida 1 Pedro (Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia: 1 Pe 1,1) y en las siete ciudades de Asia a las que se dirige el Apocalipsis (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea: Ap 2-3)? ¿Qué hacían los días en los que se celebraba una de esas fiestas? ¿Acudían a los banquetes? ¿Salían a ver las procesiones? ¿Participaban en las asambleas gremiales, que eran ámbitos cruciales para la interacción social y la construcción de redes económicas? ¿Se sumaban al ofrecimiento de incienso, pasteles o vino a las imágenes imperiales, o iban tarde para evitar los sacrificios?

Estas preguntas son difíciles de responder. 1 Pedro, por ejemplo, instruye a los cristianos para que adopten comportamientos que les permitan ajustarse a las normas del resto de la sociedad. Han de “mantener una buena conducta entre los gentiles, para que si os acusan de obrar mal puedan ver vuestras buenas obras y glorifiquen a Dios” (1 Pe 2,12; la traducción es mía). Deben someterse a las instituciones humanas (2,13), porque la voluntad de Dios atañe a su “hacer el bien” (2,15). Los esclavos han de someterse a sus amos (2,18), las esposas a sus maridos (3,1). Este comportamiento sumamente convencional lleva aparejada la obligación de estar sujetos al emperador (2,13) y honrarle (2,17).

En la descripción de antes hemos visto la “buena conducta” de quienes honraban al emperador con sacrificios, fiestas, banquetes, competiciones, etc. ¿Qué hacían los cristianos? Algunos intérpretes han dicho que, por supuesto, los cristianos no participaban en el ofrecimiento de sacrificios, pero no podemos descartar con excesiva rapidez la posibilidad de un culto a los ídolos. Algunos cristianos de Corinto no “rechazan el culto a los ídolos”, y Pablo estaba dispuesto a comer alimentos ofrecidos a los ídolos, pero otros no (1 Cor 8-10). Un decreto emitido por el Concilio de Jerusalén prohíbe el consumo de alimentos ofrecidos a los ídolos, pero esa prohibición sería innecesaria a menos que algunos cristianos pensarán que tomar dicha comida era aceptable (Hch 15,28-29). Tertuliano, autor cristiano de finales del siglo II, que escribió aproximadamente cien años después de 1 Pedro, tiene que argumentar en contra de algunos cristianos que se están viendo involucrados en la idolatría (*De Idol.* 17.1). Y Orígenes, un cristiano del siglo III, sabe de cristianos que se inclinan ante las imágenes, fingiendo adorar tal como dictaba la costumbre social, pero sin hacerlo de corazón (*In Exodum Homilía* 8.4).

La insistencia de 1 Pedro en la “buena conducta” y la sumisión puede hacer pensar que el autor de esa carta esperaba de los cristianos que participaran en las celebraciones imperiales. Si un amo se ponía al frente de los miembros de su casa para hacer una ofrenda a una imagen doméstica del emperador, la manera como los esclavos cristianos obedecían la enseñanza de la carta sobre la sumisión era participar. Y lo mismo hacía una esposa cristiana. En ninguna de las dos situaciones contiene la carta la posibilidad de una excepción: “someteos *salvo en* circunstancias que entrañen sacrificios”. Resulta interesante que, aunque la carta emplea muchas citas del Antiguo Testamento, ni una sola vez menciona una prohibición de la idolatría. Sí proscribía la participación en “nefandos cultos idolátricos” (4,3-4), pero esta prohibición forma parte de una lista que condena los comportamientos inmoderados o excesivos. La carta no prohíbe a los cristianos que mantengan relaciones sexuales, que beban algo de vino o se junten con amigos, pero sí proscribía maneras de proceder socialmente perjudiciales, excesivas e imprudentes.

Además, en 3,15 exhorta a los creyentes a “reverenciar a Cristo como Señor en vuestros corazones” (RSV). El corazón es el centro de los compromisos y lealtades de una persona. Reverenciar a Cristo como Señor en lo más íntimo del propio ser equivale a reconocerlo como aquel en quien quedan manifiestos los designios salvíficos de Dios. Sólo Dios conoce el corazón. Esa insistencia deja abierta la posibilidad de asumir otros papeles, como el de participar públicamente en celebraciones y sacrificios del culto

imperial como una convención social, sin que esto afecte al corazón, a lo más íntimo del propio ser. Éste es el modo de proceder señalado por Orígenes (expuesto antes) y que algunos cristianos del siglo III parecen haber adoptado como una manera de hacer frente a las expectativas de su sociedad y, al mismo tiempo, mantener su compromiso con Cristo. Esto podría significar que los cristianos a los que va dirigida 1 Pedro participaban en los actos en honor del emperador en las fiestas callejeras o cuando se ofrecía incienso en la asamblea de un gremio comercial o en un rito doméstico.

Apocalipsis

La comprensión de lo que 1 Pedro requiere de sus lectores cristianos se puede complicar, y a la vez aclarar, a la luz de otro documento, el libro del Apocalipsis. El Apocalipsis va dirigido a siete iglesias de Asia, parte de la misma región a la que iba dirigida 1 Pedro. No es sólo que sus destinatarios coincidan parcialmente, sino que, además, ambos textos se escriben en torno al mismo tiempo, en las últimas décadas del siglo I.

El Apocalipsis es, en parte, una carta a esas siete iglesias (véase Ap 1,4-5), pero en su interior contiene cartas específicamente dirigidas a cada una de ellas. Estas cartas particulares abarcan los capítulos 2 y 3. Resulta significativo que, quizá en cuatro de las siete iglesias, el autor del Apocalipsis reconozca que algunos miembros de la iglesia participan en el culto a los ídolos y exprese una enérgica oposición a esta manera de proceder.

Por ejemplo, al dirigirse a la iglesia de Éfeso, plaza fuerte de Artemisa y sede de un templo imperial (2,1-7), señala que los miembros de esa iglesia “aborrece [n] el proceder de los nicolaítas, como yo también lo aborrezco” (2,6). ¿Quiénes son los nicolaítas? En la carta a la iglesia de Pérgamo (2,12-17), también sede de un templo imperial, el autor se opone enérgicamente a los que “profesan la doctrina de Balaán” para “comer carne sacrificada a los ídolos y entregarse a la fornicación [inmoralidad]” (2,14). “Inmoralidad” puede ser una afirmación en sentido literal o bien una metáfora, corriente en la Biblia hebrea, referida al culto idolátrico. Algunos miembros de la iglesia de Pérgamo participan en el culto a las imágenes; entre ellas, probablemente, imágenes del emperador. El versículo 15 parece compendiar el anterior al llamar a esta gente nicolaítas. Si esto es correcto, aclara el problema de la iglesia de Éfeso al que se hacía referencia en el versículo 6.

Algunos miembros de esa iglesia participan también en el culto dado a los ídolos. La carta siguiente, dirigida a la iglesia de Tiatira (2,18-29), hace referencia a que esta iglesia tolera a una maestra que defiende esas dos mismas prácticas: comer alimentos ofrecidos a los ídolos e inmoralidad (2,20-23). También es posible que la referencia de 3,4-5 a los pocos de Sardes que no han manchado sus vestiduras aluda a la participación en el culto de imágenes.

Lo que está claro en estas cartas es que las iglesias de Asia como tales están divididas acerca del modo de entablar relación con el imperio. Algunos cristianos adoptan una actitud muy participativa y acomodaticia, al sumarse a la actividad cültica imperial. Otros adoptan modos de proceder mucho más distantes, que probablemente lleven aparejadas algunas dificultades sociales y económicas. El autor del Apocalipsis apoya claramente esta segunda actitud y condena la primera. En esto se muestra inflexible: no cabe transigencia alguna con el culto a los ídolos, y menos aún participar en él. Una de las revelaciones de este libro es que el imperio es maligno y está bajo el poder del diablo. La participación en el culto imperial no supone simplemente dar culto al emperador, sino dar culto al diablo (cap. 13). La vida política y económica del imperio está bajo el juicio de Dios (cap. 18). Resulta interesante que, cuando este maligno mundo imperial romano es juzgado y destruido por Dios, y cuando los designios vivificadores y justos de Dios se realizan en un “cielo nuevo y una tierra nueva” y en la nueva Jerusalén (21,1-21), en esta ciudad no haya templo (21,22). Con el final del mundo imperial dejan de ser necesarios los templos, profundamente insertos en los sistemas políticos, sociales, económicos y religiosos que constituyen el imperio.

Una de las consecuencias que se desprenden del análisis hecho por el Apocalipsis es que los creyentes deben distanciarse de toda fiesta cívica, de las asambleas gremiales y de las observancias domésticas del culto imperial. Pero, por supuesto, esta actitud entra directamente en conflicto con la instrucción de 1 Pedro de “honrar al emperador”. A los cristianos de Asia se les manda que adopten dos estrategias muy diferentes para afrontar el imperio. Tienen que escoger entre dos maneras de proceder muy diferentes: ¿deben participar libremente en la vida del imperio, reverenciando al mismo tiempo a Cristo como Señor en sus corazones, o deben retirarse de las demoníacas estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas de dicho imperio? Es muy posible que el conflicto patente en las iglesias a las que va dirigido el Apocalipsis envuelva, por un lado, a quienes siguen la enseñanza acomodaticia de 1 Pedro y, por otro, a aquellos cuya oposición cuenta con el apoyo del Apocalipsis mismo.

Conclusión

En el mundo romano, la religión no era un asunto privado. Por el contrario, su observancia era explícitamente pública, hondamente colectiva y absolutamente política. Los templos no eran realidades religiosas aparte, alejadas del mundo político, económico y social. El templo de Jerusalén, el templo efesino de Artemisa y los múltiples aspectos de la observancia del culto imperial en santuarios y ciudades de todo el imperio estaban profundamente insertos en las estructuras imperiales romanas. Los cristianos no estaban ni mucho menos de acuerdo acerca del modo de afrontarlos. En este capítulo hemos visto un abanico de reacciones que iban desde la oposición hasta la participación activa, pasando por la acomodación.

La teología imperial: un choque entre afirmaciones teológicas y sociales

En el siglo I estaba ya establecido un conjunto importante de ideas teológicas que expresaban y legitimaban el imperio y el poder de Roma.

- Los dioses han escogido Roma.
- Roma y sus emperadores son mediadores del dominio, la voluntad y la presencia de los dioses entre los seres humanos.
- Roma manifiesta las bendiciones de los dioses — seguridad, paz, justicia, fidelidad, fecundidad— entre quienes se someten al dominio del imperio.

Roma y sus aliados de la élite fomentaban activamente en las provincias del imperio estas afirmaciones, que expresaban su modo de entender que el puesto dominante del imperio en el mundo se debía a la voluntad de los dioses. Estas ideas justificaban los esfuerzos por obligar a la gente a someterse a Roma y justificaban igualmente la sociedad jerárquica del imperio, el gobierno de la élite para su enriquecimiento propio y la privilegiada existencia de ésta. Estas afirmaciones fomentaban, además, maneras de vivir que eran “adecuadas” para los habitantes del imperio, especialmente la sumisión y la cooperación. Someterse a Roma era someterse a la voluntad de los dioses y era el medio de participar en la bendición de éstos. Es decir, estas afirmaciones tenían profundas consecuencias en el modo como la sociedad se estructuraba bajo el control de Roma y en el modo de vida de las personas.

Diversos “medios de comunicación” garantizaban que estas expresiones y sanciones del dominio de Roma circularan por todas las partes del imperio. Las monedas, auténticas vallas publicitarias de mano del imperio, las proclamaban en cada plaza de mercado con imágenes de figuras imperiales y dioses y diosas. Lo mismo hacían las estatuas de figuras imperiales. Las fiestas las anunciaban al tiempo que celebraban el cumpleaños, la sucesión

o una victoria militar del emperador. Los miembros del personal imperial y militar eran el rostro de este imperio, que contaba con sanción divina, y también los representantes de la voluntad de los dioses. Los arcos o puertas y los edificios imperiales declaraban esa expresión y esa sanción. Numerosos autores, que habitualmente escribían para el alfabetizado público de la élite, las repetían.

El poeta Virgilio, por ejemplo, hace que Júpiter designe a Rómulo para fundar Roma y su imperio, del cual este dios declara: “No le pongo límite de espacio ni tiempo, sino que he dado un imperio sin fin” a los romanos, que serán “señores del mundo” (*Eneida* 1.254-282). Más tarde, Anquises le anuncia a Eneas que la misión de Roma es “gobernar el mundo... coronar la paz con la justicia, perdonar al vencido y aplastar al orgulloso” (*Eneida* 6.851-853).

En torno al tiempo de la misión de Pablo, Séneca pone en labios del emperador Nerón esta declaración: “¿He encontrado yo, entre todos los mortales, el favor del cielo y he sido escogido para desempeñar en la tierra el papel de vicario de los dioses? Yo soy el árbitro de la vida y la muerte para las naciones” (*Clem.* 1.1.2). En una de las páginas del historiador judío Josefo, Agripa, títere de Roma, reconoce que “sin la ayuda de Dios, nunca se podría haber construido tan vasto imperio” (*GJ* 2,390-391). Tácito pone en boca de un gobernador romano el recordatorio, dirigido al jefe de una tribu germana, de que “todos los hombres tenían que inclinarse ante los mandatos de sus superiores; aquellos dioses a los que ellos imploraban habían decretado que correspondiera al pueblo romano tomar la decisión de qué dar y qué quitar” (Tácito, *Ann.* 13.51).

Las afirmaciones de la elección de Roma como la representante de los dioses se aplicaban no sólo al imperio como un todo, sino también a los emperadores concretos. Antes del ministerio de Jesús, el emperador Augusto (31 AEC-14 EC) fomentó activamente estas opiniones, y lo mismo hizo Vespasiano, el emperador reinante en torno al tiempo en que se escribieron los evangelios. Tras la gran inestabilidad política de los años 68-69 EC, Vespasiano aparece como el emperador triunfante. Suetonio recoge varios augurios y signos que, según él, indican que los dioses han elegido a Vespasiano y le han otorgado su favor. Uno de esos signos incluía un sueño en el cual Nerón tenía que “llevar la sagrada carroza de Júpiter Óptimo Máximo desde su santuario hasta la casa de Vespasiano” (*Vespasiano* 5.7). Según la interpretación que de él se hizo, este sueño significaba la transferencia del favor de Júpiter, del emperador Nerón, a Vespasiano como su sucesor por elección divina. Cuando Vespasiano se convierte en emperador en el 69 EC, termina la guerra civil de los años 68-69, y un año

más tarde su hijo Tito destruye Jerusalén y acaba con la rebelión en Judea. Vespasiano acuña monedas que proclaman su llegada al poder como obra de varias deidades concretas. Algunas monedas muestran a Júpiter con un globo, otorgando el dominio universal a Vespasiano. Otras monedas presentan en lugar destacado a las diosas Paz (Pax) y Victoria (o Nike). Estas representaciones muestran el reinado de Vespasiano como la voluntad de los dioses y, además, anuncian particulares bendiciones divinas que él manifiesta entre sus súbditos.

En referencia al emperador Domiciano (81-96 EC), el poeta Estacio pone de relieve su papel representativo como intermediario de Júpiter, al declarar: “Por mandato de Júpiter rige [Domiciano] para él el mundo bendecido” (Estacio, *Silvae* 4.3.128-129). Y en referencia al emperador Trajano (98-117 EC), Plinio presenta a los dioses como “los guardianes y defensores de nuestro imperio” y ora a Júpiter por “la seguridad de nuestro príncipe” (*Pan.* 94).

Esta teología imperial romana afirmaba que, a través del imperio de Roma, controlado por la élite, los dioses eran soberanos del mundo, tenían el derecho de dirigirlo y podían determinar qué tipo de sociedad humana, relaciones y conductas debían seguirse de ello. El acatamiento del dominio de Roma se alentaba presentando el orden del imperio como provisto de sanción divina.

A los seguidores de Jesús, estas afirmaciones les planteaban problemas. Los cristianos seguían a uno que había sido crucificado por el imperio. La crucifixión era el método definitivo con que contaba el imperio para eliminar a quien lo cuestionaba o amenazaba. Los cristianos entendían que el Señor es Jesús, no Júpiter. Entendían que Jesús había manifestado el reino, reinado o imperio de Dios, no el de Júpiter y Roma. ¿Cómo debían afrontar esta red de ideas entreteljadas, el imperio y la sociedad que éstas legitimaban y los comportamientos y usos cotidianos a los que daban forma? Vamos a examinar a tres autores del Nuevo Testamento que refutan e imitan estas afirmaciones con visiones teológicas y sociales alternativas.

Pablo

Como vimos en el capítulo 4, Pablo dirige sus cartas a pequeñas comunidades de seguidores de Jesús que viven en centros urbanos diseminados por el imperio. Era frecuente que esas comunidades se esforzaran por determinar cuál era la relación adecuada con los colectivos ciudadanos que constituían su entorno. ¿Cómo debían afrontar las afirmaciones sobre el papel de Roma, dotado de sanción divina? ¿Tenían

que participar en las fiestas que honraban al emperador? ¿Cuáles debían ser sus actitudes y sus maneras de proceder con respecto a las autoridades, las fiestas y la propaganda imperiales?

Pablo no insta a estas comunidades de Jesús a abandonar sus ciudades ni a volver la espalda a los asuntos públicos. No aboga por escapar de los problemas político-cívico-sociales del imperio, ni por hacer caso omiso de ellos. Tampoco les insta a emplear tácticas violentas para derrocar al imperio.

Por el contrario, les ayuda a afrontar estos contextos públicos y estas afirmaciones imperiales para permanecer fieles a los designios de Dios sobre el mundo. Al hacer hincapié en la identidad especial de sus comunidades dentro de los designios de Dios todavía incompletos, el apóstol refuerza su identidad grupal y sus límites, en cuanto distintos de la colectividad que les rodea pero partícipes de ella. Además, enmarca sus dificultades presentes dentro del contexto cósmico más amplio de la participación en los justos designios de Dios sobre el mundo, que, aunque todavía incompletos, acabarán alcanzando la victoria. Es decir, los cristianos pertenecen al imperio de Dios (Rom 14,17; Flp 3,20).

Las nociones relativas a la alianza influyeron de manera importante en el pensamiento teológico de Pablo. Dios era doblemente fiel: a las promesas que él mismo había hecho a Israel como pueblo de Dios, y a la de bendecir con vida a toda la creación de Dios (2 Cor 1,20). Además, Pablo era un pensador apocalíptico que entendía que los designios de Dios todavía no se habían completado. Con el regreso inminente de Jesús, Dios pondría fin a este mundo marcado por el pecado y la muerte y cumpliría de manera definitiva sus buenos y vivificantes designios. En estas afirmaciones era fundamental la convicción de que la soberanía sobre el mundo no pertenecía a Júpiter y Roma, sino a Dios (Rom 1,18-32; 11,33-36; 1 Cor 8,6; 10,26 citando Sal 24,1: "Del Señor es la tierra"). Y la soberanía universal e incluyente de Dios se hacía

realidad en comunidades incluyentes, étnicamente mixtas, que proporcionaban experiencias y maneras de proceder colectivas que constituían una alternativa a las estructuras sociales del imperio dominadas por la élite, jerárquicas y excluyentes. Pablo entiende que el Evangelio de Dios y sobre Dios (Rom 1,1) revela los soberanos designios divinos en el mundo de Roma.

El evangelio de Pablo y sus comunidades representa un importante cuestionamiento teológico de las pretensiones de Roma. En su evangelio es fundamental la afirmación de que hay un solo Dios (Rom 3,27), el creador de

todo (Rom 1,18-32). “Existen, en verdad, quienes reciben el nombre de dioses, tanto en el cielo como en la tierra —y ciertamente son muchos esos dioses y señores-; sin embargo, para nosotros no hay más que un Dios: el Padre” (1 Cor 8,5-6). A Júpiter/Zeus se le denominaba habitualmente Padre (Virgilio, *Eneida* 1.254: “el padre de hombres y dioses”), y al emperador se le conocía como “padre de la patria”. Se le consideraba como un padre que tenía autoridad sobre los miembros de su vasta (y sumisa) casa, su imperio, y que derramaba sobre ellos su bendición.

Frente a estas afirmaciones, Pablo echa mano de las tradiciones de la Biblia hebrea para presentar al Dios de Israel como el padre de los creyentes (Dt 32,6; Jr 3,19-20; Rom 1,1.7b). En Gál 4,8 rechaza a esos “supuestos dioses” como “seres que por naturaleza no son dioses”, y en Rom 8,38-39 declara que todas las potencias cósmicas carecen de poder en lo tocante a las actuaciones amorosas y salvíficas de Dios. Para los creyentes hay “uno solo Señor, Jesucristo” (1 Cor 8,6; Rom 1,1). Pablo vuelve a utilizar aquí un lenguaje que habitualmente se aplicaba al emperador (“Señor”). El uso constante que Pablo hace de un lenguaje estrechamente asociado al poder imperial, y la nueva definición con contenido cristiano que da de esos términos, es indicio de un cuestionamiento directo del evangelio del César.

El ataque de Pablo no sólo rechaza el politeísmo, sino que además se enfrenta a la teología imperial romana, poniendo en tela de juicio la sanción divina que ésta atribuye al imperio. Si no hay otros dioses, sino un único Padre divino, las pretensiones de Roma de gobernar y moldear el mundo de acuerdo con la soberana voluntad de Júpiter y el resto de los dioses quedan desenmascaradas como vacuas. Los cristianos podían encontrar en este planteamiento paulino razones más que suficientes para no participar en los ritos imperiales que se celebraban en casas, asambleas gremiales o fiestas públicas.

Además, el análisis que Pablo hace pone de manifiesto que el mundo sometido al poder de Roma no está ordenado según los designios de Dios. No reconoce la soberanía de Dios. Asegura lealtades a quienes no las merecen, con lo cual las personas dan culto a las criaturas, no al creador (Rom 1,18-32). Pablo dice que los ídolos o imágenes, entre los que se deben incluir las de los emperadores, son el lugar donde habitan los demonios (1 Cor 10,20-21). El culto a los ídolos es expresión de que no se ha reconocido a Dios, y esta falta de reconocimiento va acompañada por unas relaciones sociales destructivas (Rom 1,29-31). Este mundo está regido por poderes hostiles a los designios de Dios: el pecado y la muerte (Rom 6,9.14), la carne (Rom 8,7) y Satanás (Rom 16,20). Este mundo

presente, situado bajo el dominio de Roma (en contraste con el mundo venidero del reinado de Dios), es perverso (Gál 1,4). Está marcado por “la impiedad y la maldad” (Rom 1,18). Su sabiduría es necedad en comparación con los caminos de Dios (1 Cor 2,6). Se trata de una feroz condena del imperio jerárquico, explotador y legionario de Roma.

La intervención de Dios, sin embargo, está llevando esta situación a su final (Rom 16,20). La perspectiva de Pablo se opone claramente a las afirmaciones de que el emperador había salvado al mundo y había instituido la edad de oro bendecida por los dioses. La noción de edad de oro, el *saeculum aureum*, estuvo especialmente asociada con el emperador Augusto (muerto en el año 14 EC) y hacía referencia a un orden social marcado por la virtud y la tranquilidad, y alcanzado mediante la guerra, el triunfo y la dominación. Durante los años cincuenta, la época de Pablo, Séneca la emplea en su obra *Sobre la clemencia*, escrita para instruir al emperador Nerón (54-68 EC). Séneca presenta a Nerón ¡como la única esperanza para rescatar al mundo del pecado mediante su “clemente” reinado! A Séneca no le pasa en ningún momento por la cabeza que el imperio de Roma caiga, sino que escribe para sostenerlo. Pablo tiene otros objetivos. Dios, “el Padre de las misericordias” (2 Cor 1,3-4), y no Roma, es quien, en su fidelidad, dará vida a todos los seres humanos (Ef 2,4-5). El imperio y la justicia de Dios salvarán al mundo (Rom 14,17).

El representante de Dios a la hora de hacer valer la soberanía de éste es Jesús. Pablo centra la atención en su muerte, resurrección y regreso. La fidelidad de Jesús a los designios de Dios tuvo como resultado su crucifixión. Roma utilizaba la crucifixión como una forma de tortura que eliminaba las amenazas al sistema imperial e intimidaba a los demás para que adoptaran una actitud de acatamiento sumiso. Pablo menciona a “los poderosos de este mundo” (1 Cor 2,8) como los responsables de la muerte de Jesús. Esta expresión se ha interpretado como una referencia a potencias celestes o a gobernantes humanos. Es muy probable que haga referencia a ambos, de modo que designe a los representantes imperiales y a las potencias sobrenaturales que actúan entre bastidores. La proclamación por parte de Pablo de “Cristo crucificado” (1 Cor 1,23; 2,2) pone de manifiesto la profunda hostilidad existente entre los designios de Dios, expresados en Jesús, y el mundo imperial. Los gobernantes de éste emplean la violencia para proteger su orden y su poder contra la amenaza de Jesús. Este experimenta el destino de muchas personas esclavizadas por el emperador que se atreven a imaginar un orden diferente (Flp 2,7).

Pese a las pretensiones de una “Roma eterna” que gobernará su imperio para siempre, la cruz pone también de manifiesto los límites del

poder romano. Roma no puede mantener muerto a Jesús: Dios da “vida a los muertos” (Rom 4,17). La resurrección de Jesús anticipa la destrucción de los poderes gobernantes (1 Cor 2,8), la resurrección universal y el establecimiento del imperio de Dios sobre todo (1 Cor 15,20-28). Dios acabará con este sistema imperial injusto e idolátrico en la “venida” final de Jesús (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23). Una vez más, Pablo toma un término imperial, *parousia*, que habitualmente se usaba para referirse a la llegada de una autoridad imperial, un general o un emperador (por ejemplo, Josefo, *GJ* 5.410, Tito), y lo aplica a Jesús y a la realización de los designios de Dios.

Pablo presenta al “Señor Jesucristo”, que vendrá del cielo para cumplir estos designios, como el “salvador” (Flp 3,20). De nuevo utiliza un término, “salvador” (*soter*), que comúnmente se aplicaba al emperador (Josefo, *GJ* 3.459; *Vespasiano*). Al aplicárselo a Jesús, Pablo indica que no cree que Roma y sus emperadores hayan salvado al mundo de nada. La pretensión de Roma de haber traído la seguridad y haber efectuado la liberación del peligro (*soteria*) es falsa. Por el contrario, es Dios quien salva al mundo de las manos de Roma y de sus falsas pretensiones. En el momento de la venida de Jesús, en una visión que imita los triunfos imperiales, “todo principado, toda potestad y todo poder” quedan destruidos; “todos sus enemigos” son puestos “bajo sus pies” y sometidos al reinado de Dios (1 Cor 15,23-28; Flp 2,5-11).

El momento en el que tendrá lugar esta “venida” de Jesús (1 Tes 4,15), este “día del Señor” (5,2), se desconoce. Jesús invadirá el mundo romano, en el que la gente declara que “hay paz y seguridad” (1 Tes 5,3). Esta frase evoca abiertamente el hecho de que Roma se jacta de haber otorgado al mundo estas bendiciones (Josefo, *GJ* 6.345-346). La *Pax romana* (“paz romana”) se celebraba, por ejemplo, en Roma en el Ara Pacis Augustae, el altar de la paz augustal. Este monumento de forma cúbica, con muros sumamente decorados, fue testigo de las victorias de Roma en las guerras derivadas de su fidelidad a la misión que los dioses le habían encomendado de gobernar el mundo. La fidelidad producía victorias militares, lo cual a su vez producía la paz. “Paz” denotaba la sumisión a Roma impuesta por la fuerza de las armas o negociada mediante tratados y alianzas. “Paz” y “seguridad” describían un mundo bajo el control jerárquico de la élite y gobernado para el provecho de unos pocos. Pablo critica este mundo imperial llamándolo “noche” y “tinieblas” (1 Tes 5,5). Es lo contrario a un mundo ordenado según los justos designios de Dios para el bienestar (salvación) de todos.

En el tiempo que precede a la venida de Jesús, Pablo ve a Dios en acción en medio, y enfrente, del mundo de Roma. Denomina la actividad de Dios “gracia y paz” (1 Tes 1,1). La gracia es el poderoso don gratuito de Dios que crea paz, un mundo marcado por la integridad y la justicia para todos. Entretanto, los creyentes toman parte en los designios de Dios viviendo la fidelidad, el amor y la esperanza de la inminente salvación divina de las manos de ese mundo, que se llevará a cabo en el momento de la venida de Jesús (5,8-11).

En Romanos, Pablo declara que Dios está ya actuando, poderosa y fielmente, con vistas a la salvación (Rom 1,16-17). Este es el Evangelio, la buena noticia que pone de manifiesto la justicia o rectitud de Dios mediante su fidelidad (1,16-17). Pablo declara: “No me avergüenzo del Evangelio; es el poder de Dios para la salvación de todo el que tiene fe [o fidelidad], de los judíos primero y también de los griegos. Pues en él la rectitud [o justicia] de Dios se revela por la fe y para la fe”. Estos versículos de los capítulos iniciales de Romanos compendian la afirmación central de la carta. Resulta significativo que estos dos versículos estén llenos de palabras que eran términos imperiales de uso corriente. Pablo se enfrenta de nuevo a las pretensiones imperiales y les niega su legitimidad al compararlas con los designios considerablemente diferentes de Dios, de justicia para todos.

- *Evangelio/Buena Noticia:* Este término/expresión designaba con frecuencia los bienes del imperio, tales como el nacimiento de un emperador, una conquista militar suya o su accesión al poder (Josefo, *GJ* 4.618). Siguiendo la tradición de Isaías (especialmente Is 40 y 52), Pablo utiliza el mismo lenguaje para hablar no de las “bendiciones” de Roma, sino de la actividad salvadora de Dios y del establecimiento de su reinado o imperio en lugar del de Roma (Is 52,7). Creer en el Evangelio es comprometerse con Dios obedeciéndole como rey o emperador (Rom 1,5).

- *Salvación:* Este término también designaba las bendiciones del mundo de Roma, especialmente su seguridad y orden, alcanzado mediante la liberación de toda amenaza y peligro. Pero, por supuesto, este orden no era otra cosa que beneficio para unos pocos —el poder militar de Roma— y sumisión forzada para la mayoría. Evocando de nuevo la tradición de Isaías, Pablo presenta una realidad alternativa en la cual el poder salvador de Dios libera de las potencias imperiales (Is 45,17; 46,13) y crea integridad y bienestar para todos (49,6; 52,10).

- *Rectitud o justicia:* El evangelio de Pablo es un ataque a Roma, y el apóstol utiliza el lenguaje de la victoria, con resonancias imperiales, para afirmar el inevitable triunfo de Dios (1 Cor 15,57). Pero al menos un dato hace pensar que Pablo no está simplemente imitando al imperio. Lo que está haciendo Dios es fundamentalmente diferente. Roma proclamaba su misión de dar la justicia al mundo “para coronar la paz con la justicia” (Virgilio, *Eneida* 6.851-853; *Hechos de Augusto* 34). En Roma existía un templo dedicado a Iustitia, la diosa Justicia, que, según se creía, actuaba a través de Roma. La justicia romana, sin embargo, era inevitablemente representante de su sistema imperial. Su función era mantener el control de la élite sobre el resto castigando y eliminando a quienes (como Jesús) amenazaban su poder. Pablo entiende que la justicia (o rectitud) de Dios no queda revelada por Roma, sino por el Evangelio. Y esta justicia no es punitiva, ni busca su propio interés beneficiando únicamente a la élite. Esta justicia entraña que Dios actúa recta o fielmente respecto a sus designios de alianza anunciados en la promesa hecha a Abrahán de bendecir a todas las naciones de la tierra (Gn 12,1-3). La actuación de Dios en el mundo consiste en rectificar las cosas para todos, “para los judíos primero y también para los griegos”. Esta obra se ha iniciado ya en la muerte y resurrección de Jesús, con la cual, por el hecho de resucitar a Jesús, Dios vence la injusticia romana. Esta obra de “rectificación”, de aportación de justicia, quedará completada en el momento del regreso de Jesús.

- *Fe/plenitud:* Los actos de Dios que llevan consigo salvación, justicia o rectitud tienen su origen en la fidelidad divina. Quedan expresados mediante la fidelidad de Jesús (Rom 3,21-26), y uno se encuentra con ellos en la fidelidad humana (a menudo traducida por “creer” o “fe”), que abarca la confianza, el compromiso, la lealtad y la obediencia vitales (Rom 1,5). Pablo utiliza un lenguaje que era fundamental en las afirmaciones imperiales. En éstas se expresaba la creencia de que la diosa Fides, lealtad o fidelidad, actuaba a través de los gobernantes del imperio. El emperador representaba la lealtad o fidelidad de Roma a tratados y alianzas (*Hechos de Augusto* 31-34). Pero esa lealtad requería una lealtad recíproca que entrañaba la sumisión a la voluntad de Roma y

la cooperación con su dominio, centrado en su propio beneficio. Pablo anuncia la fidelidad de Dios a designios muy diferentes (justicia para todos) e invita a los oyentes del Evangelio a confiarse a esos designios, participando con lealtad en la obra de Dios, que trae la justicia.

Pablo ve que este ataque teológico a las pretensiones de Roma va tomando forma social. La obra de Dios, proclamada por medio de la misión de Pablo, da forma a comunidades que encarnan una identidad diferente y unos modos de proceder alternativos, en cuanto toman parte en los designios divinos. Los creyentes de Filipos hacen presentes los designios de Dios en la tierra, aunque su ciudadanía o “mancomunidad” está en el cielo. Pese a que su destino propio es la morada de Dios desde la que vendrá Jesús, en el presente viven como una colonia de extranjeros o de veteranos reasentados en territorio extranjero. Pablo suele dirigirse a las comunidades llamándolas *ekklesia* (1 Cor 1,2; Gál 1,2; Flm 2). Este término se hace eco del lenguaje que la traducción griega del Antiguo Testamento (los Setenta) aplica a la asamblea del pueblo de Dios, y también del nombre dado a la asamblea ciudadana de las ciudades de habla griega en la parte oriental del imperio romano. Así, el uso de esta palabra por parte de Pablo presenta sus iglesias como asambleas rivales.

También utiliza frecuentemente el lenguaje doméstico para denotar la identidad de esas iglesias y sus relaciones. Dado que Dios es su Padre, sus miembros son hermanos y hermanas (Rom 12,1; 1 Cor 1,10-11). Deben mostrarse un amor “familiar” unos por otros (Rom 12,10). Estas asambleas tienen que manifestar unas relaciones sociales diferentes, que sustituyan las explotadoras jerarquías sociales y de género del imperio por unas relaciones más igualitarias y humanitarias (Gál 3,28). Las comidas han de hacer realidad estas relaciones diferentes (1 Cor 11,17,34), lo mismo que las ha materializado ya el procedimiento económico alternativo de la colecta de las iglesias gentiles en favor de los pobres de Jerusalén (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-33).

Se debe señalar, no obstante, que, en la misma medida en que Pablo esboza esta alternativa y este ataque teológicos y sociales al imperio, se encuentra también profundamente influido por este mundo del imperio. A la hora de hacer su presentación del abrumador poder de Dios, echa mano de nociones imperiales. Celebra su ministerio como ejercido siempre triunfalmente (2 Cor 2,14). Emplea su propia autoridad “imperial” y patriarcal para exigir de las iglesias lealtad y obediencia (1 Cor 4,15). Disfruta del patronazgo de quienes apoyan su ministerio (Febe: Rom 16,1-4). Declara que la esclavitud no importa (Gál 3,28), pero no parece oponerse a ella. En

el difícil pasaje de Rom 13,1-7, que analizaremos en el capítulo 8, insta a la sumisión a Roma. Sin embargo, en todo momento anuncia también el juicio de Dios sobre el imperio de Roma, y sus designios alternativos, vivificadores y justos. En su calidad de comunidades de resistencia y de solidaridad con los oprimidos por el poder de Roma, las comunidades deben vivir como partícipes de los designios de Dios hasta que éste cumpla esos designios en el momento del regreso de Jesús.

Los evangelios

También los evangelios refutan teológica y socialmente esas afirmaciones de que los dioses han escogido a Roma para manifestar la soberanía, presencia, representación y bendiciones de los dioses.

Mateo

Soberanía

El evangelio de Mateo afirma reiteradamente que el mundo pertenece no a Roma a instancias de Júpiter, sino a Dios. Los designios soberanos de Dios se imponen sobre los de Roma.

La genealogía inicial de Mateo pasa revista a la historia de Israel poniendo de relieve tres grandes acontecimientos que revelan los designios soberanos de Dios (1,1-17). Dios le promete a Abrahán que por él bendecirá a todas las naciones de la tierra (Gn 12,1-3). Dios le promete a David un reino que durará por siempre (2 Sm 7,14). Pero el tercer gran acontecimiento, la caída de Jerusalén y el exilio de su clase dirigente a Babilonia en el 587 AEC, parece haber puesto en peligro esos designios. La pérdida del país, la destrucción de Jerusalén y el exilio de sus dirigentes parecen ser el final de cualquier bendición para los demás y, con mayor razón aún, el final del reino eterno prometido. Los versículos 12-16 indican, sin embargo, que los designios de Dios continúan con un sorprendente regreso del exilio. El poder imperial no puede desviar ni derrotar la obra de Dios. Entremedias de estos grandes acontecimientos, Dios actúa a través de todo tipo de personajes —masculinos y femeninos, reyes buenos y malos, judíos y gentiles, importantes y marginales— para llevar adelante sus designios en Jesús el Cristo. Significativamente, Roma no aparece en este repaso histórico.

Dios hace valer su soberanía en la concepción de Jesús por medio del Espíritu (1,18-25). Dios encomienda a Jesús la misión de manifestar la

presencia salvadora de Dios en un mundo de pecados (1,21-23). El imperio de Roma no ordena el mundo según los designios de Dios. Como era de esperar, en el capítulo 2, uno de los representantes de Roma pone en peligro la obra de Dios. Herodes, que ostenta el poder en su calidad de rey títere de Roma, utiliza a sus aliados, los jefes que tienen su sede en Jerusalén, y a los Magos de oriente para intentar matar a Jesús por representar una amenaza para su reinado. Sin embargo, Dios protege a Jesús utilizando ángeles y sueños para frustrar los esfuerzos de Herodes. En este capítulo de Mateo se señala irónicamente en tres ocasiones la muerte de Herodes (2,15.19.20).

En 4,1-11, el diablo ataca la realización de los designios de Dios tentando a Jesús. El núcleo de las tentaciones atañe a si éste será leal a los designios de Dios, en su calidad de hijo y representante de Dios (3,13-17), o si obedecerá al diablo. En la tercera tentación (4,8-9), el diablo ofrece “todos los reinos [imperios] del mundo” a Jesús si le obedece. Esta oferta es una sorprendente afirmación de la soberanía del diablo sobre el mundo y sus imperios. Revela una alianza entre el diablo y Roma y desenmascara al Maligno como el poder que está detrás del imperio de ésta.

Varios versículos más tarde, en el diabólico mundo de Roma, Jesús empieza su ministerio público con una afirmación contraria. Anuncia la soberanía de Dios con estas palabras: “Está llegando el reino [imperio] de los cielos” (4,17). La palabra “reino” o “imperio” (en griego, *basileia*) es la misma que el diablo usó en 4,8 y se aplica de manera habitual al imperio de Roma. La expresión “reino [imperio] de los cielos” compendia la misión de Jesús de manifestar la presencia salvadora de Dios. El resto del evangelio expone en detalle el imperio o presencia salvadora de Dios en escenas que ponen de manifiesto la afirmación de la soberanía de Dios: sobre las vidas humanas, en la vocación de los discípulos (4,18-22; 9,9); sobre las enfermedades (4,23-25; caps. 8-9); el viento y el mar (8,23-27); los demonios (8,28-34; 12,28); el pecado (9,2-8); la muerte (9,18-26; cap. 28); sobre el templo de Jerusalén y los adversarios de Jesús, el grupo dirigente aliado con Roma (caps. 21-22). El lenguaje de Jesús afirma la soberanía de Dios como “Padre nuestro que [estás] en el cielo” (6,9) y “Señor del cielo y de la tierra” (11,25). El enseña a los discípulos a orar para que se establezca la soberanía de Dios: “Venga tu reino [imperio]. Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (6,10). Su resurrección hace valer la soberanía de Dios sobre la muerte y también sobre el poder de Roma. Roma no es capaz de mantener muerto a Jesús. Jesús resucitado declara que él comparte con Dios “toda autoridad en el cielo y en la tierra” (28,18).

La afirmación definitiva de la soberanía de Dios llega cuando Jesús regresa como Hijo del hombre. En 24,27-31, su regreso se hace eco de Dn 7, donde Dios destruye todos los imperios y establece su imperio sin fin. Jesús destruye el ejército de Roma (el águila: 24,28) y las deidades cósmicas que supuestamente sancionan el imperio de Roma (24,29). El juicio universal (24,31; 13,39-42) valora si la gente ha dado de comer al hambriento, ha vestido al desnudo y ha cuidado del enfermo y el encarcelado (25,31-46). Los discípulos deben vivir atendiendo a estas tareas hasta que se establezca sobre todas las cosas la soberanía de Dios, no la de Roma. Hay que señalar que, al tiempo que Mateo utiliza esta expectativa escatológica para refutar la soberanía de Roma, en esta escena su evangelio imita los modos de proceder imperiales, al hablar de la imposición violenta y forzada del imperio de Dios sobre todos los seres humanos.

Presencia

El evangelio de Mateo rechaza la afirmación de que Roma y el emperador manifiestan la presencia de los dioses. Por el contrario, afirma que quien manifiesta la presencia de Dios para salvar y regir el mundo es Jesús.

En tres lugares sumamente estratégicos, el evangelio afirma que la presencia de Dios se manifiesta en Jesús. En 1,22-23, la misión de Jesús de salvar de los pecados se detalla con una cita de Is 7,14 (e Is 8,8.10) que presenta a Jesús como “Emmanuel”, que significa ‘Dios está con nosotros’. Esta declaración inicial enmarca toda la narración del evangelio. Todas las obras y palabras de Jesús —su enseñanza, sus curaciones, sus multiplicaciones de alimentos, sus comidas, sus exorcismos, sus conflictos— manifiestan la presencia salvadora de Dios.

La cita de Is 7,14 pone de relieve otra dimensión. Is 7-9 se ocupa de la amenaza que para el reino sureño de Judá suponen el reino norteño de Israel y su aliado, Siria. Dios ofrece al rey Ajaz y a su pueblo un signo de la presencia de Dios junto a ellos y de la salvación que van a recibir. El nacimiento de un bebé, la siguiente generación, promete su liberación de la amenaza imperialista. Este futuro, no obstante, requiere que en este momento confíen en Dios. La evocación de esta historia interpreta las circunstancias de la comunidad de Mateo. También ellos viven con una amenaza imperial. El bebé Jesús es para ellos un signo de la presencia de

Dios y de su liberación de esa amenaza. También ellos deben confiar en que Dios va a realizar sus designios salvíficos.

La segunda declaración explícita de la presencia de Dios manifestada por Jesús se produce en mitad del evangelio, en 18,20. Jesús promete estar presente junto a la comunidad de discípulos reunidos para orar. Significativamente, esta garantía dada por Jesús forma parte de un capítulo que con frecuencia recibe el nombre de “discurso eclesiástico”. En el capítulo 18, Jesús explica qué tipo de comunidad es la que constituyen los discípulos comprometidos con el imperio de Dios. Esta comunidad acoge a los vulnerables y los últimos y cuida de ellos (18,1-14), practica la reconciliación (18,15-20) y ofrece el perdón (18,21-35). Estos compromisos con la misericordia, la inclusión, el servicio y la reconciliación difieren enormemente de los compromisos del imperio con la dominación, la explotación, el dominio encaminado al enriquecimiento propio y con la sumisión. La presencia de Jesús constituye una experiencia social alternativa.

La tercera declaración explícita de la presencia de Dios manifestada por Jesús aparece al término del evangelio (28,18-20). Jesús resucitado envía a sus discípulos en misión al mundo sometido al poder de Roma. Pero, a diferencia de la misión de Roma de dominar y sojuzgar, los discípulos deben anunciar y realizar los designios de Dios y su presencia, revelados por Jesús, quien promete estar con ellos “siempre, hasta el fin del mundo”. Su presencia les guía en su discipulado, pero también anticipa el cumplimiento final de los designios de Dios.

Representación

El evangelio pone en tela de juicio la afirmación imperial de que el emperador y Roma son representantes escogidos para manifestar la soberanía, voluntad y presencia de los dioses entre los seres humanos. Muestra a Jesús como representante escogido de Dios, encargado de hacer realidad la presencia salvadora de Dios y su imperio vivificador entre los seres humanos.

Como hemos señalado, el nombre dado a Jesús denota la misión que se le ha encomendado de ser representante de Dios. El ángel del Señor da instrucciones a José para que le ponga el nombre de “Jesús”, porque “él salvará a su pueblo de sus pecados” (1,21). Su nombre, utilizado unas 150

veces en el evangelio, expresa constantemente su identidad como representante de los designios de Dios.

Además, el evangelio aplica a Jesús varios “títulos” que denotan su identidad como representante de Dios. El versículo inicial lo presenta como “Cristo” (1,1.17), término cuya forma hebrea es *Messiah* y que significa ser “ungido”. Ungir con aceite representaba que un sacerdote (Lv 4,3-5), un rey (Sal 2,7), un profeta (1 Re 19,16) e incluso un soberano gentil, el persa Ciro (Is 44,28; 45,1), quedaban puestos aparte —o encargados por Dios— para desempeñar tareas especiales. Algunas tradiciones judías —pero no todas, ni mucho menos— esperaban varios tipos de figuras mesiánicas. Algunas de esas figuras serían ungidas o recibirían la misión de liberar de Roma al pueblo (Salmos de Salomón 17; 4 Esdras 12,32-34) o de desempeñar un papel en la instauración del imperio de Dios (1 Henoc 46-48). Al presentar a Jesús como Cristo, el evangelio señala que él es el representante escogido de Dios.

Otras expresiones formulan una afirmación similar. El Evangelio presenta a Jesús como hijo de Dios (2,15; 3,17; 4,3.6; 11,25-27; 16,16). Para los cristianos del siglo I, esta expresión denota a alguien que tiene una especial relación con Dios y es representante de sus designios y su voluntad. Por ejemplo, en la Biblia hebrea, el término *hijo* denota al rey (Sal 2,7), a Israel (Os 11,1) y al sabio (Sab 2), personas o colectivos todos ellos que hacen presentes los designios de Dios. En su calidad de hijo de Dios, Jesús es el representante de su imperio y su presencia salvadora (1,21-23; 4,17). Con sus obras y palabras hace realidad la voluntad de Dios. Quienes se comprometen con Jesús prolongan esta tarea de ser representantes de los designios de Dios (10,7-8; 28,19-20). Son llamados “hijos” de Dios. Crean una paz no basada en el poder militar, sino en la justicia de Dios (5,9). Aman a sus enemigos y perseguidores y oran por ellos, en lugar de destruirlos (5,44-45), personificando así el amor de Dios por todos los seres humanos sin excepción.

Bendición o bienestar social

Los dueños del imperio afirmaban que, en su calidad de representantes exclusivos de la soberanía, presencia y voluntad de los dioses, ellos aportaban al mundo el bienestar o bendiciones tales como la paz, la fecundidad, la armonía, la seguridad, etc. Mateo no acepta esta opinión de la élite y la pone en evidencia como falsa. Por el contrario, es la obra de Dios realizada en el mundo a través de Jesús y sus seguidores lo que manifiesta la bendición de Dios, es decir, el imperio de Dios (4,17; 5,3.10), su Buena

Noticia (4,23) y su justicia/rectitud (5,10.20; 6,33). Como Pablo, Mateo utiliza un vocabulario en el que aparecen con frecuencia afirmaciones imperiales.

El evangelio de Mateo pone de manifiesto que el mundo sometido al dominio de Roma es, para la mayoría de sus habitantes, un lugar de desesperación, no de bendición. El evangelio está poblado por personas enfermas (4,23-24; caps. 8-9). Jesús trae curación. El mundo de Roma está poblado por gente sometida al control de los demonios (4,24; 8,28-34). Los exorcismos de Jesús traen liberación. El mundo de Roma es un lugar de hambre. Los discípulos rezan pidiendo el pan de cada día (6,10) y en dos ocasiones Jesús cura y alimenta a grandes muchedumbres, proporcionándoles comida abundante (14,13-21; 15,29-39).

El sermón de la montaña, el primer discurso doctrinal de este evangelio, empieza con la declaración por parte de Jesús de unas bendiciones que son el resultado de la instauración del imperio de Dios (4,17; 5,3-12). La primera bienaventuranza bendice a los “pobres en el espíritu”. Mateo no espiritualiza las bienaventuranzas bendiciendo una condición “espiritual”. Por el contrario, Jesús acaba de curar a numerosos enfermos (4,24-25). Sus enfermedades han vuelto aún más precarias sus vidas ya pobres y desesperadas. La pobreza nunca es un mero fenómeno físico, sino que destruye el núcleo mismo de una persona: corroe su espíritu. Jesús declara benditos a estos “pobres en el espíritu”, a esos material y físicamente pobres en sentido literal, que constituían aproximadamente el 97 por ciento del mundo de Roma. ¿Por qué son benditos? El imperio de Dios está ya en acción para reconducir el mundo a los justos designios de Dios, y estos designios van a cumplirse.

De manera parecida, en 5,5 Jesús bendice a los humildes. Por humildes no se ha de entender a los peleles o a quienes se dejan pisotear; por el contrario, Jesús cita el salmo 37, en el cual los humildes son los pobres literales que son explotados por los poderosos y acaudalados y se ven despojados de sus tierras. Jesús cita la reiterada promesa del salmo 37, según la cual se puede confiar en que Dios va a devolverles su tierra, el recurso básico necesario para la supervivencia. Esta bienaventuranza anticipa la consumación escatológica de los designios de Dios.

Las bienaventuranzas expresan además la bendición de Dios sobre los que viven según los designios divinos en el presente. Quienes tienen hambre y sed de justicia, quienes son misericordiosos, quienes son puros de corazón, quienes crean paz y pagan las consecuencias en forma de oposición, experimentan el favor de Dios. Sus obras se oponen radicalmente a los valores y modos de proceder del imperio. Participan de una realidad

social alternativa. En 20,25-26, Jesús compara esta vida basada en la misericordia y el servicio con la del imperio. En contraste con los “jefes de las naciones” y sus “magnates [que] las oprimen”, la comunidad de los discípulos se identifica con quienes carecen de poder y son vulnerables. Como los esclavos, deben buscar el bien, no los bienes, de los demás.

Al igual que Pablo, Mateo cuestiona teológicamente las pretensiones de Roma e imagina una experiencia social alternativa en la cual la soberanía de Dios, su presencia y su bendición se pueden encontrar, ahora y en el futuro, a través de Jesús, el representante de Dios.

Lucas

Hasta este momento he centrado la atención en Pablo y Mateo, pero ahora voy a señalar brevemente otro ejemplo más en el que un evangelio refuta algunos aspectos de las pretensiones de Roma de contar con una sanción divina.

Los capítulos iniciales del evangelio de Lucas presentan a Jesús con un lenguaje que rechaza las pretensiones de Roma. El ángel le anuncia a María que va a concebir a Jesús y que éste va a recibir de Dios la misión de ser representante de la soberanía divina: “El Señor Dios le dará el trono de su antepasado David. Reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin” (1,32-33). Contra la pretensión de Roma de un dominio sancionado por los dioses que ha de durar para siempre, Lucas recuerda la promesa hecha a David de un reino que durará para siempre (2 Sm 7). Y contra el dominio cruel y explotador de Roma, Lucas recuerda la tradición según la cual David es un representante del dominio misericordioso y justo de Dios (Sal 72). Se produce un choque de diferentes soberanías, representaciones y maneras de entender el bienestar social.

María prolonga este tema en su himno de alabanza, llamado habitualmente “el Magníficat”: “Proclama mi alma la grandeza del Señor, se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador, porque ha mirado con favor la bajeza de su sierva... Él dispersó a los de corazón soberbio. Derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió sin nada” (Lc 1,46-56, fragmentos seleccionados). Las palabras de María celebran el derrocamiento del mundo de Roma por parte de Dios.

Lucas hace hincapié en el nacimiento de Jesús en el mundo regido por el emperador Augusto y el gobernador Quirino de Siria (2,1-2). Todos los habitantes participan en un censo, registro que a Roma le servía de base para recaudar impuestos y tributos (2,1-5). El ángel anuncia a los pastores el

nacimiento de Jesús utilizando un lenguaje que, como hemos analizado anteriormente, refuta las pretensiones de Roma: “Os traigo una *buena noticia* de gran alegría *para todo el pueblo*: hoy os ha nacido en la *ciudad de David un Salvador*, que es *el Mesías, el Señor*” (2,11, la cursiva es mía). Este anuncio presenta como buena noticia el nacimiento de Jesús, no el del emperador. Jesús, y no el emperador, es Salvador y Señor. Jesús, y no el emperador, es el representante legítimamente ungido (Mesías) y el rey de la dinastía de David, al que se le ha confiado hacer presentes los designios de Dios. Y estos designios no reservan la bendición para un puñado de privilegiados, poderosos y acaudalados, sino que la extienden a todo el pueblo.

Como hemos señalado en el capítulo 2, en la versión de Lucas, Jesús da comienzo a su ministerio público citando Is 61. Con esta cita declara que su ministerio le ha sido encomendado por Dios y que él mismo es el representante de la bendición de Dios que transformará el mundo de Roma.

“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y dar vista a los ciegos, a libertar a los oprimidos y a proclamar el año de gracia del Señor” (4,18-19).

El lenguaje de “liberación” y “año de gracia del Señor” recuerda Lv 25. Este capítulo anuncia un año jubilar cada cincuenta años en el cual los esclavos son liberados, las deudas, canceladas, y las tierras, devueltas a sus propietarios originarios. El año jubilar era un mecanismo para impedir que una sociedad llegara a quedar dominada por los ricos y poderosos. El mundo de Roma no es la voluntad de Dios. Jesús anuncia que la actividad de Dios para salvar y transformar este mundo está en marcha. Como Pablo y Mateo, Lucas lanza un ataque teológico y social contra las pretensiones de Roma.

Conclusión

Roma afirmaba que su imperio gozaba de sanción divina, pues sostenía que los dioses habían escogido Roma para manifestar en la tierra la soberanía de los dioses, su presencia, representación y bendiciones. Los escritos del Nuevo Testamento rechazan las pretensiones de Roma y afirman, en contra de ellas, que los designios de Dios acabarán prevaleciendo sobre los asuntos humanos. Las cartas de Pablo y los evangelios de Mateo y Lucas presentan a Jesús como el representante de la soberanía de Dios, de su presencia, voluntad y bendiciones en el presente y

el futuro. Entretanto, los discípulos de Jesús deben continuar desempeñando el papel de éste.

Economía, alimentación y salud

El imperio de Roma influía en todos y cada uno de los aspectos de la vida de una persona. En este capítulo vamos a examinar algunas maneras como los primeros cristianos y los autores del Nuevo Testamento afrontaban tres cuestiones cotidianas: mantenerse (economía), alimentarse (alimentación) y cuidarse (enfermedades y curación).

Economía

Entre el 2 y el 3 por ciento de la población, aproximadamente, poseía la mayor parte de la riqueza del imperio. La inmensa mayoría de sus habitantes carecían de ella y luchaban constantemente por mantener la existencia en un nivel de subsistencia. Esta lucha era cíclica. Se daban momentos en los que había suficiente (o incluso un pequeño superávit) y momentos frecuentes en los que había demasiado poco.

En el capítulo 4 he comentado que la riqueza del imperio se basaba en la propiedad de la tierra. Las élites controlaban la producción, la distribución (comercio) y el consumo de sus productos. Es decir, la economía estaba inserta en las jerárquicas y oligárquicas estructuras sociopolíticas del imperio, y las reflejaba. También vimos que la élite utilizaba los impuestos, los arrendamientos, los préstamos, los intereses, los tributos y el comercio para redistribuir la producción haciéndola llegar hasta ella desde los pequeños agricultores, artesanos y trabajadores no cualificados. Los pocos que mandaban ganaban una riqueza considerable, gozaban de un tren de vida de derroche y consumían gran parte de la producción. El duro trabajo manual de la mayoría sustentaba el desmesurado tren de vida de esos pocos. Es decir, las estructuras económicas eran explotadoras e injustas.

Mateo

Dentro de este contexto de carencia, ¿cómo ha de vivir la gente? ¿Qué es la riqueza? ¿Es algo malo, algo que se ha de amontonar o algo que se ha de redistribuir?

El evangelio de Mateo, como numerosos escritos del Nuevo Testamento, advierte de los peligros de la riqueza. Al tiempo que habla de la “justicia mayor” (5,20) que ha de caracterizar la vida de los discípulos comprometidos con el imperio de Dios, el Jesús de Mateo insta a sus discípulos a compartir las posesiones que tengan, sean cuales sean. Han de dar a aquellos que piden (los desesperados: 5,42a), a quienes deseen tomar prestado (igualmente pobres: 5,42b) y a quienes pasan necesidad (6,1-4: como ellos mismos). Jesús condensa esta actitud de poner las posesiones a disposición de los demás en su posterior instrucción de no “acumular” (adquirir, tener aprecio) riquezas (6,19-21). Esta responsabilidad colectiva refleja corazones que están centrados en “los tesoros celestiales” y hacen la voluntad de Dios (6,19-23). Éste es el modo de vivir de quienes están en contra de servir a Mammón (las propiedades, las posesiones) y se han hecho esclavos de los justos designios de Dios (6,24). Este es el tipo de comportamiento que anticipa el pleno cumplimiento de dichos designios (25,31-46).

Estas mismas cuestiones quedan patentes en el encuentro de Jesús con el joven “rico” (19,16-30). Este hombre anónimo, miembro de la élite, tiene “muchas posesiones” (19,22-23). Le pregunta a Jesús sobre la “vida eterna”, expresión sinónima de entrar en la vida (19,17), ser perfecto (19,21), entrar en el imperio de los cielos (19,23-24) y ser salvado (19,25). Quiere tener parte en los designios de Dios. En respuesta a las preguntas de Jesús acerca de su ética social, declara que ha guardado los mandamientos que prohíben el asesinato, el adulterio, el robo y el falso testimonio, al tiempo que ha honrado a sus padres y ha amado a su prójimo (19,18-19).

Su respuesta, no obstante, pone de manifiesto sus compromisos con la riqueza, y no con la justicia de Dios. Sus “muchas posesiones” indican que este hombre de la élite ha despojado a otros de lo que necesitan (ha robado). No ha amado a sus prójimos.

Jesús le ofrece un programa que, de ser seguido, dismantelaría el mundo de elevada posición de los poderosos y acaudalados del imperio (19,21). Jesús esboza un proceso de arrepentimiento que empieza con la venta de las posesiones de ese hombre. Es de suponer que esas posesiones incluyen sus tierras, sus esclavos, su casa y sus propiedades de capital invertido, indicadores todos ellos de su posición y su poder. Luego debe desprenderse de su riqueza dándosela a los pobres, a quienes

carecen de recursos, a los despreciados y explotados por la élite. Este es un acto de restitución que invierte el movimiento de transferencia de riqueza que llega hasta la élite desde quienes no forman parte de ella, y que anticipa la redistribución de recursos que tendrá lugar cuando los designios de Dios se cumplan con plenitud (cf. 5,5). Finalmente ha de unirse a la comunidad de seguidores de Jesús en unas relaciones sociales nuevas, marcadas por los recursos compartidos.

Pero el hombre declina la invitación de Jesús (19,22). Es alguien que, como la simiente sembrada en terreno pedregoso, prefiere la “seducción de la riqueza” (13,20-22). Su corazón está regido por la riqueza imperial, no por el imperio de Dios (6,24). Es un hombre que respeta y defiende el sistema imperial.

En cambio, los discípulos lo han dejado todo para seguir a Jesús (19,27). Esta declaración no hay que tomarla en sentido literal, puesto que quien la hace, Pedro, tiene casa y familia (8,14-15). Sin embargo, sí denota prioridades diferentes. Jesús promete una recompensa que se hará efectiva cuando se produzca la redistribución de los recursos y la remodelación de la colectividad que son características del cumplimiento pleno de los designios de Dios (19,29).

Santiago

La carta de Santiago se dirige a una comunidad que experimenta una importante opresión económica en un lugar desconocido. En 1,1, sus miembros son presentados como “las doce tribus de la Dispersión”. Si este modo de dirigirse a ellos se toma al pie de la letra, podrían vivir en cualquier lugar fuera de Palestina; si se toma en sentido metafórico, se referiría a su situación marginal con respecto a los derechos cívicos, políticos y económicos.

Los miembros de la comunidad, comprometida con Jesús (2,1), son en su mayoría gente pobre no perteneciente a la élite. La carta hace referencia a los de humilde condición (1,9); a viudas y huérfanos (1,27); a los pobres (2,2.5-6); a mujeres y hombres que viven de limosnas (2,15); a quienes hacen negocios (5,13); a trabajadores rurales y segadores (5,4); a pequeños labradores (5,7). Estas gentes padecen diversas injusticias. Las viudas y los huérfanos eran vulnerables en un mundo androcéntrico que requería una protección masculina. Los pobres llevan ropas sucias y sufren los prejuicios sociales (2,2-5). Son “arrastrados a los tribunales” (2,6). El verbo

“arrastrados” hace pensar en violencia física o legal. Algunos, hombres y mujeres, carecen de ropa y alimentos (2,15). A los trabajadores del campo no se les paga su salario (5,4).

La carta no atribuye este padecimiento a defectos de carácter (por ejemplo, la pereza), al origen étnico o al género, sino a sus opresores. Los ricos visten con elegancia y hacen alarde de su riqueza con delicado ornato, en lugar de utilizarla para asistir a los pobres (2,2). Oprimen a los pobres en los tribunales (2,6). Blasfeman el nombre de Dios o de Jesús que identifica a esta comunidad de los pobres (2,7). Los ricos acumulan riqueza y la consumen (5,1-3). Estos terratenientes acaudalados y poderosos niegan a los trabajadores del campo su salario (5,4). Viven entre lujos y placeres (5,5). Condenan y asesinan al justo pobre (5,6), probable referencia al efecto de retener los salarios y privar a una casa de los recursos necesarios. Su opresión es social, legal y económica.

Dentro del grupo hay además “conflictos y luchas” (4,1). No está claro que los conflictos hayan terminado. Tal vez tengan un fundamento de clase y se produzcan entre pobres y ricos, pero no está claro que los ricos opresores pertenezcan al grupo. Quizá los conflictos se den entre los pobres y los “no tan pobres” mencionados en 4,13-17. Estos últimos tienen ciertas destrezas mercantiles y oportunidades de hacer dinero en otras ciudades. La carta les reprende por su osadía respecto al futuro (4,14), por su falta de atención a la voluntad del Señor (4,15), por su arrogante jactancia (4,16) y por no hacer lo correcto, es decir, atender a quienes pasan necesidad (4,17).

Otra posibilidad es que los conflictos surjan dentro del grupo de los pobres oprimidos. En 2,1-4, por ejemplo, algunos de los pobres que parecen haber interiorizado los modos de proceder de su sociedad son reprendidos por imitar los comportamientos deferentes de ésta y no respetar a los pobres como ellos. En 4,1-10, los destinatarios de la carta son reprendidos por ser “amigos del mundo” y no amigos de Dios. La amistad con el mundo se opone a los designios de Dios y parece conllevar la imitación o el deseo de valores y usos culturales, y no el modo alternativo de vida de Dios. En 4,11-12 se les prohíbe hablar mal unos de otros. Tienen que escucharse mutuamente, siendo lentos para hablar y lentos para la ira (1,19).

En respuesta a su opresión y conflicto, la carta trata de sustentar vidas que sean fieles a los designios de Dios:

1. Les garantiza que Dios tiene preferencia por los pobres y está presente junto a ellos (2,5). Rajab, la prostituta, es un ejemplo de persona culturalmente marginal y despreciada a la que Dios acredita (2,25; véase Jos 2). Dios ha escogido a los pobres y les ha

prometido participación en su imperio (2,5). La aflicción actual no es obra de Dios (1,13). El los acreditará cuando sus designios se vean finalmente cumplidos (1,12; 5,7-8).

2. Por el contrario, la carta les asegura a los pobres la inevitable desaparición de los ricos y poderosos que están bajo el juicio de Dios. Dios abaja a los ricos, pues éstos desaparecen como una flor que se marchita ante un calor abrasador (1,10-11). En su calidad de amigos del mundo, los ricos son enemigos de Dios (4,4). Les aguardan desgracias futuras, el final de su riqueza y la destrucción (5,1-6).

3. Entretanto, los pobres han de formar una comunidad fiel. La carta habla 19 veces de “hermano y hermana” para afianzar su identidad (1,2.9.16.19; 2,1.5.14-15; 3,1.10.12; 4,11 [3 veces]; 5,7.9.10.12.19). Les llama a “[amar] a [su] prójimo como [a sí mismos]” (2,8) y a mostrar misericordia (2,13).

4. Esta comunidad se debe caracterizar por la perseverancia (1,3-4.12; 5,11). Esta perseverancia no es pasividad ni resignación si no se producen cambios importantes en las estructuras políticas, legales y económicas del imperio, sino que es más bien una forma de resistencia, por cuanto se niega a quedar doblegada por las circunstancias opresoras. En 1,4, esa perseverancia atañe a la madurez o perfección en la fe mediante la participación en los designios de Dios en el presente. En 1,12 denota la futura participación en la vida de Dios cuando se vean finalmente cumplidos sus justos designios. Tener paciencia significa confiar en que Dios llevará a término sus designios (5,7-9). En 5,11, se propone como modelo de paciencia a Job, que se negó a aceptar su sufrimiento como normativo, protestando enérgicamente contra él y exigiendo la justicia de Dios.

5. La comunidad también se ha de caracterizar por la integridad. El autor les insta a la coherencia entre lo que confiesan y lo que viven. Han de oír la palabra y ponerla en práctica (1,22-24). En 2,1-7, el autor señala que el favoritismo que muestran por los ricos no es coherente con la preferencia de Dios por los pobres, y les espolea a la coherencia. Asimismo, debe haber coherencia entre su fe y sus obras (2,14-26), y entre su fe y sus palabras (3,2-12). Esta integridad del lenguaje elimina la necesidad de juramentos (5,12).

6. La comunidad ha de practicar la no violencia con sus opresores (5,6). No violencia no significa acatamiento fácil. La carta no manda

en ningún momento obedecer a los gobernantes o someterse a los ricos y poderosos. En lugar de a la condescendencia o a las represalias, les exhorta a la paciencia (antes) y a promover la paz (3,18). Como en el caso de la bienaventuranza de Mateo (cf. Mt 5,9), promover la paz significa vivir para la integridad y el bienestar que resultan de los designios de Dios. Por supuesto, esta paz difiere enormemente de la *Pax romana* (“paz romana”), de la que se benefician los ricos y poderosos.

7. La comunidad ha de orar en medio de sus padecimientos (5,13). Tienen que orar por los enfermos (5,14-15) y unos por otros (5,16), afianzando de este modo sus relaciones comunitarias. Elías sirve de ejemplo de la oración poderosa y eficaz, al hacer que Dios retenga y luego dé la lluvia para la cosecha. La oración es, pues, otra estrategia contra la injusta acumulación de recursos por parte de la gente acaudalada, acumulación que provoca que algunos no tengan suficiente para vestir o para comer (3,15).

Apocalipsis

En el capítulo 18 del Apocalipsis, el anuncio de la caída del imperio de Roma hace hincapié de manera particular en su opresión económica. ¿Cómo se hace este anuncio a las iglesias de las siete ciudades de la provincia de Asia (Ap 2-3)?

El capítulo empieza con un ángel que proclama: “¡Ha caído, ha caído la gran Babilonia!” (18,2). Al llamar a Roma “Babilonia”, se hace eco de la condena del imperio babilónico por parte del profeta Jeremías (Jr 50-51). La elección de Babilonia les recuerda a los lectores que este imperio, dominante en otro tiempo, ha desaparecido de la escena mundial debido al juicio de Dios. Roma sufrirá el mismo destino. Otro profeta, Ezequiel, también había proclamado el juicio sobre el vasto imperio económico y comercial de Tiro (Ez 26-28).

Como ya he señalado en el capítulo 4, Babilonia/Roma también es presentada como una prostituta (17,1.5.15.16; 19,2). Esta imagen denota una actividad desleal que beneficia sólo a Roma y corrompe a los demás: “Los reyes de la tierra han fornicado con ella” (18,3). La imagen de la actividad sexual ilícita (“fornicación”) aparece habitualmente en las condenas proféticas del pueblo infiel a los designios de Dios. La aplicación de estas imágenes al imperio de Roma, y particularmente a su actividad económica, lo presenta como centrado en su propio provecho, explotador, dañino para los demás y bajo el juicio de Dios. Las ulteriores referencias a

Babilonia/Roma como “morada de demonios” (18,2) y dedicada a embaucar a las naciones con “[sus] maleficios” la presentan como demoníaca y embrujadora (18,23).

El Apocalipsis sitúa la ilícita actividad económica de Roma dentro del contexto más amplio de su dominio imperial, asegurado por el poderío militar y las prácticas religiosas. En el capítulo 13, el Apocalipsis describe a Roma como una bestia con “poder sobre las gentes de toda raza, pueblo, lengua y nación. Y todos los habitantes de la tierra... le rendirán pleitesía” (13,7-8a). El culto imperial —que hemos analizado ya en los capítulos 4 y 5— presenta el poder político romano como sancionado por los dioses y promueve un acatamiento sumiso. Además, otra bestia “hizo... que todos... llevaran tatuada una marca en la mano derecha o en la frente. Y sólo quien [la] llevaba tatuada... podía comprar o vender” (13,16-17). La actividad económica entraña participación en este poder político-militar-religioso.

El capítulo 18 hace hincapié en las mismas conexiones. El versículo 7 conecta el despilfarro económico (“su lujo”) con la autoglorificación idolátrica de la observancia religiosa (“su jactancia”) y el control político de un imperio eterno (“Estoy sentada como reina... no he de conocer el llanto”). El capítulo termina haciendo explícita, en el versículo 24, la cuarta dimensión, la sanguinaria conquista militar sobre la cual estaba fundado el imperio: “Estás manchada con la sangre de profetas y creyentes, con la sangre de todos los que han sido asesinados sobre la tierra”. La opresión económica está inserta dentro del control político-religioso del imperio y sustentada por la brutalidad militar de éste.

El capítulo anuncia el juicio de Dios sobre Roma con plagas: peste, luto, hambre y fuego (18,4-8). El juicio es la actividad presente del Señor Dios, que es “poderoso”, superior a Roma en poder (18,8). Este anuncio de juicio provoca tres lamentos o endechas funerarias de tres grupos que tienen intereses personales y económicos en mantener el opresor *statu quo* de Roma. Lamentan la pérdida de la fuente de su riqueza.

Los primeros que se lamentan son “los reyes de la tierra” (18,9-10). En el salmo 2, los “reyes de la tierra” oponen resistencia a Dios. Esta denominación presenta teológicamente a los soberanos aliados de Roma como adversarios de los designios de Dios, pero incapaces de competir con ellos. Habitualmente, Roma establecía alianzas con élites locales tales como los reyes clientes (véase el análisis que hemos hecho en el capítulo 3) y los miembros de las clases dirigentes de las provincias y las ciudades de todo el imperio. Estos aliados políticos y económicos se beneficiaban del poder de Roma. Al cometer “fornicación” con la prostituta Babilonia adoptaron un

lujoso tren de vida. Su lamento hace hincapié en el gran poder de Roma (“gran ciudad”, “ciudad poderosa”), pero, al señalar la rápida desaparición de Roma (“en una hora”), irónicamente dan testimonio de su debilidad ante el poderoso juicio de Dios.

Los segundos que se lamentan son los mercaderes o comerciantes (18,11-14.15-17a). Estos no son miembros de la élite, aunque se han beneficiado enormemente del poder y el alcance económico del imperio (18,15a). Las élites participaban a menudo en el comercio de manera indirecta, invirtiendo dinero y proporcionando productos agropecuarios y derivados. Los mercaderes desempeñaban un papel crucial a la hora de llevar los bienes desde las provincias hasta Roma, el centro del imperio. Si era verdad que “todos los caminos llevan a Roma”, lo mismo se podía decir, y aún con mayor razón, de los barcos. El transporte marítimo era menos caro que el transporte por carretera y permitía cargar cantidades mayores.

El primero de sus dos lamentos se ocupa, interesadamente, de la pérdida de Roma como mercado: “Ya nadie compra sus mercancías” (18,11). Los versículos 12 y 13 enumeran 28 artículos que se llevaban a Roma desde las provincias. Muchos de los artículos de la lista eran caros y estaban dirigidos al ostentoso consumo de la élite con su desmesurado tren de vida. La lista abarca distintas categorías: artículos decorativos sumamente valorados (oro, plata, piedras preciosas, perlas); textiles (lino fino, púrpura, seda, escarlata); maderas aromáticas o de cidro (utilizada especialmente para hacer mesas caras); artículos hechos de marfil y de maderas preciosas; metales (bronce, hierro); mármol; especias (canela, clavo, mirra, incienso); artículos alimenticios (vino, aceite de oliva, trigo); animales (ganado vacuno, ovejas, caballos); medios de transporte (carros); esclavos. Entre los artículos de lujo hay algunos cotidianos, especialmente los relacionados con la alimentación. Según una estimación, para mantenerse alimentada, la ciudad de Roma necesitaba que cada año llegaran a su puerto de Ostia seis mil buques cargados de trigo. En Hch 27,6, Pablo viaja desde Alejandría en uno de esos buques.

Pero, al tiempo que los mercaderes lamentan la pérdida de un mercado, los artículos de la lista ponen de manifiesto los usos explotadores de Roma, que son el resultado de su avaricioso poder. La derrota militar, la codicia y los impuestos aseguran la transferencia de bienes desde las provincias hasta Roma. El oro y la plata, por ejemplo, se obtenían en Hispania, donde las minas se habían convertido en propiedad estatal, a menudo mediante confiscaciones. Los bosques de cidro crecían a lo largo de la costa del norte de África, y para finales del siglo I se habían visto tremendamente reducidos. La enorme demanda de marfil y su uso generalizado tuvieron una

repercusión destructiva parecida en los elefantes del norte de África. La canela, como otras especias y como las perlas, probablemente procedían del exterior del imperio de Roma, del Lejano Oriente (India, China). Los romanos, sin embargo, pensaban que tenían su origen entre los mercaderes del sur de Arabia, quienes, según parece, engañaron a los mercaderes romanos para proteger sus suministros de las avariciosas manos romanas. El trigo y el vino se obtenían frecuentemente mediante los impuestos y tributos pagados en especie por las provincias. Y la referencia final a los esclavos abarca tanto el uso de mano de obra forzada como el enorme tráfico de desgracia humana que afectaba a los prisioneros de guerra (70.000 de la guerra judía de los años 66-70, según Josefo, *GJ* 6.420), a los niños y adultos vendidos como esclavos, a los bebés desprotegidos y a las esclavizaciones voluntarias. Esta lista muestra las pérdidas de las provincias y a menudo el trabajo de muchos de sus habitantes, que recibían una compensación mínima.

Los mercaderes prosiguen su lamentación, centrada en sí mismos (18,14-17a). Sin lamentarse por la ciudad como tal, pasan a lamentarse por la pérdida de tan gran riqueza. Su descripción de la ciudad recuerda la descripción de la prostituta en 17,4 y repite algunos de los artículos comerciales de la lista de 18,12-13. A Roma la define la explotación económica.

El tercer grupo de personas que se lamentan comprende a quienes viajan por el mar: capitanes de barco, navegantes, marineros y comerciantes (18,17b-19). Ellos se beneficiaban del desplazamiento masivo de bienes hacia Roma y eran quienes lo efectuaban. La destrucción de “la gran ciudad” es un serio revés para sus intereses, pues también ellos “se enriquecieron con su opulencia” (18,19). Como los mercaderes, señalan la rápida desaparición de Roma “en una hora”.

El juicio es total. En contraste con la lista del comercio explotador de Roma (18,12-13), el ángel hace inventario de su destrucción (18,21-23). Se acaban todos los sonidos y actividades. Ya no hay música, ni actividad artesana, ni producción de alimentos, ni luz, ni relaciones humanas. A los lectores de este capítulo se les invita a regocijarse, “porque, al condenarla a ella, Dios ha juzgado vuestra causa” (18,20). Este regocijo contrasta con el duelo y el llanto de los reyes (18,9), los mercaderes (18,11) y los marinos (18,19).

¿Qué función desempeña esta escena de juicio para las siete iglesias de las ciudades de Asia a las que se dirige el Apocalipsis (caps. 2-3)? ¿Por qué incluye las lamentaciones de los mercaderes y los marinos? ¿Harán

duelo los lectores o se regocijarán? Que el capítulo va dirigido a las iglesias es algo que se afirma claramente. Una voz del cielo les manda: “Sal de ella, pueblo mío; no te hagas cómplice de sus pecados, para que no tengas que compartir sus castigos” (18,4). La voz celestial les llama a distanciarse de su cultura y de las prácticas económicas de ésta. La insistencia es parecida a la de las cartas de los capítulos 2 y 3.

Es probable que entre los miembros de las iglesias de Asia hubiera personas dedicadas al comercio y el transporte. Tal vez algunos de la iglesia de Laodicea, por ejemplo, habían acumulado una riqueza considerable, mientras que otros (como en la iglesia de Esmirna) quizá sobrevivían día a día gracias a un trabajo relacionado con el comercio y el transporte. No veían ningún problema en esta actividad. La necesitaban para sobrevivir. El autor del Apocalipsis no está de acuerdo. El ángel y la voz celestial ponen de manifiesto la índole explotadora de la actividad económica de Roma y anuncian el juicio de Dios sobre ella. No se trata simplemente de que las agrupaciones de comerciantes y de artesanos rindan homenaje al emperador en sus asambleas. Su participación misma en la economía imperial les compromete. Según el autor, su manera de afrontar la economía de Roma es demasiado acomodaticia. En el capítulo 18 les plantea una disyuntiva radical que les exige cambiar su forma de vivir, pase lo que pase. El capítulo les llama a apartarse de su acomodación cultural. Les exige dejar de beneficiarse del imperio. Tienen que distanciarse de la actividad de éste. Sin embargo, no explica en detalle cuál es su alternativa. Pone el acento en las consecuencias. Si no atienden a su llamamiento a “salir”, también ellos quedarán atrapados en el juicio. Para algunos de los miembros de las iglesias se trata de una disyuntiva difícil. Según el Apocalipsis, es cuestión de vida o muerte. No sabemos si los miembros de las siete iglesias acataron la orden de su autor.

Alimentación

Los escritos del Nuevo Testamento abordaban otra cuestión cotidiana que entrañaba afrontar el imperio: la alimentación. Un especialista ha demostrado que todos y cada uno de los capítulos del evangelio de Lucas contienen referencias a la comida. Los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) hablan de las comidas de Jesús, incluida su última cena. Dos de los siete “signos” que Jesús realiza en el evangelio de Juan son proporcionar vino (Jn 2,1-12) y dar de comer a una muchedumbre con panes y peces (6,1-14). Pablo y Pedro tienen un enfrentamiento y un desencuentro importante acerca de quién puede comer con quién (Gál 2,11-14). Pablo reprende a los creyentes de Corinto por sus comidas, que fomentan la

división y humillan (1 Cor 11,17-34). Sant 3,15 y 1 Jn 3,16 instan a proveer a las necesidades de los hambrientos y menesterosos. El devorador comercio de Roma, que desvía hasta esta ciudad los productos de las provincias, incluye los alimentos (Ap 18,13-14).

Es importante entender este interés por los alimentos dentro del contexto del sistema imperial romano. La alimentación era una cuestión de poder. La producción de dicho sistema (basada en la tierra), su distribución y su consumo reflejaban el control de la élite. De acuerdo con esto, los ricos y poderosos disfrutaban de un suministro abundante y variado de comida. Los alimentos de calidad y en cantidad eran un signo de rango y riqueza, un indicador más (junto con la ropa, la vivienda, el medio de transporte, el trabajo no manual, la educación, etc.) que distinguía a las élites de quienes no pertenecían a ellas. Establecía a las primeras como privilegiadas y poderosas, y a los segundos como inferiores y con escasos derechos. Estos luchaban para adquirir comida suficiente y que tuviera, además, un valor nutricional aceptable. Para la mayoría se trataba de una lucha constante. Y era cíclica, por lo cual la mayoría caían por debajo de los niveles de subsistencia varias veces a lo largo del año. La alimentación, pues, ponía a diario de manifiesto la injusticia del imperio. Lo irónico de esta situación era que la propaganda romana afirmaba que uno de los dones que el imperio romano hacía a sus habitantes era ¡la fecundidad y la abundancia!

En una época de supermercados bien abastecidos, numerosos restaurantes, puntos de venta de comida rápida por doquier, libros de cocina, frigoríficos, alimentos congelados y envasados, obesidad, dietas pasajeras y escasas noticias sobre las situaciones de hambre, a muchos nos resulta difícil entender los problemas relacionados con el suministro de alimentos. El mundo del siglo I, sin embargo, era muy diferente. Las *hambrunas* eran relativamente raras porque tanto las élites como quienes no pertenecían a ellas tenían estrategias para prevenirlas. Las élites proporcionaban donativos y una distribución controlada; los campesinos diversificaban los cultivos y almacenaban los excedentes, cuando los había. Pero mientras que las hambrunas eran raras, *las carestías de alimentos*, de intensidad variable, se daban con frecuencia. Eran el resultado de factores como los siguientes:

- La naturaleza: tiempo atmosférico desfavorable, escasa producción, enfermedades de los cultivos, cambios estacionales.
- Las costumbres agrícolas: sobreexplotación de la tierra.
- El mercado: precios altos, suministro limitado.

- Los acontecimientos políticos: guerras, impuestos, tributos, la prioridad de abastecer a Roma antes que a otras regiones.
- La distribución: ataques de piratas, mal almacenamiento, especulación por parte de los comerciantes, control del almacenamiento por parte de la élite encaminado a proteger los intereses de ésta.
- La ubicación: ciudades con regiones circundantes incapaces de sustentar una gran población urbana, lejanía respecto a los abastecedores, lejanía respecto a los puertos.

Nuestras fuentes, en su mayoría de autores procedentes de la élite, prestan escasa atención a las luchas cotidianas para conseguir comida. No obstante, sí señalan momentos de lucha especial —unas veces de ámbito local; otras, de ámbito más amplio— que probablemente fueron lo bastante graves como para amenazar a las mismas. Por supuesto, para quienes no pertenecían a las élites, el sufrimiento era mucho mayor. Al parecer, las décadas de los años cuarenta y cincuenta del siglo I EC —el tiempo de la misión de Pablo— fueron especialmente difíciles. A principios de los años cuarenta, el emperador Claudio autorizó una ampliación del puerto de Roma, Ostia, tras una carestía de trigo. A mediados de los años cuarenta, en Egipto, las crecidas del Nilo dañaron las cosechas de trigo, lo que afectó seriamente al suministro a Roma. Siria, Judea y Jerusalén padecieron graves carestías de alimentos en torno a los años 46-48, probablemente la hambruna “universal” profetizada por Ágabo en Hch 11,27-30.

En la segunda mitad de los años cuarenta y principios de los cincuenta, también se produjeron inundaciones y pérdida de cosechas en Grecia. Pruebas procedentes de Corinto dan testimonio de que, durante los años cuarenta y cincuenta, un personaje de la élite llamado Tiberio Claudio Dinippo fue designado tres veces *curator annonae*. Este costoso cargo entrañaba administrar las limitadas existencias de trigo en momentos de escasez. La persona designada hacía las veces de benefactor. Utilizaba sus propios recursos (y su influencia para persuadir a otros personajes de la élite a hacer otro tanto) con el fin de adquirir caros suministros de trigo para la ciudad. La triple designación de Dinippo y los honores que se le dispensan en inscripciones dan un triple testimonio: de las reiteradas carestías, de la considerable riqueza de Dinippo y de que llevó a cabo su tarea de manera satisfactoria. Algunos intérpretes han entendido la referencia de Pablo a “la angustia presente” de 1 Cor 7,26 como una posible alusión a una carestía de alimentos.

Cuando los autores de la élite sí hacen referencia a carestías de alimentos, su preocupación fundamental no suele ser el sufrimiento humano. A menudo, su principal preocupación son los disturbios públicos que acompañan inevitablemente a dichas carestías. Con frecuencia, la desesperación de las muchedumbres urbanas descargaba contra las autoridades de la élite, los terratenientes y sus propiedades. Estos siempre eran sospechosos —y no sin algo de razón— de acumular provisiones, privando de alimentos a quienes no pertenecían a la élite e impulsando la subida de los precios. Las élites eran conscientes de que ese desorden público, probablemente saqueos y ataques personales, amenazaba el *statu quo* jerárquico que ellos presidían y del cual se beneficiaban. Las reacciones prácticas variaban. En ocasiones se ponía un tope a los precios. Las élites patrocinaban donativos. Las ciudades designaban una autoridad para que se hiciera cargo de la difícil situación. Rara vez, sin embargo, creaban las ciudades provisiones de emergencia.

Mateo

Los textos del Nuevo Testamento reflejan y afrontan estas realidades de maneras diversas. El evangelio de Mateo, probablemente dirigido a seguidores de Antioquía de Siria, menciona, por ejemplo, diversos aspectos de la producción de alimentos: extensas haciendas, viñas, esclavos (20,1-16; 21,33-43), pesca (4,18-22) y trabajadores manuales (11,28-30). Menciona alimentos básicos (pan, pescado, vino, trigo). Tiene claro que la comida establece una línea divisoria entre quienes tienen poder y quienes no lo tienen. El soberano Herodes Antipas, aliado de Roma, disfruta de una suntuosa fiesta de cumpleaños (14,1-12), mientras que otros andan preocupados por qué comerán y beberán (6,25-34). Algunos mendigan (20,29-34). Hay carestías de alimentos (24,7).

Jesús ataca a los jefes asentados en Jerusalén, y aliados de Roma, por el control que ejercen sobre el suministro de alimentos. Al describir a la gente “cansada y abatida”, que no pertenece a la élite, como “ovejas sin pastor”, emplea una imagen comúnmente aplicada a los gobernantes (9,36). Esta imagen recuerda especialmente la condena por parte de Dios, en Ez 34, de los jefes que rigen al pueblo con “crueldad y violencia” (Ez 34,4). Los gobernantes comen en abundancia (34,2-3.8) al tiempo que devoran a las ovejas mediante directrices y modos de proceder dañinos (34,10). Ezequiel prevé que serán sustituidos por un representante del dominio de Dios que proporcionará abundante alimento (34,13-31).

Mateo aplica esta crítica al sistema imperial de Roma. En Mt 12,1-8, Jesús se opone al intento, por parte del grupo dirigente, de prohibir recoger comida en sábado. En 15,5-6 rechaza sus esfuerzos por alentar donaciones al templo que privan a los ancianos vulnerables de recursos necesarios para obtener alimento. En 23,23-24, la atención que prestan al diezmo de “la menta, el anís y el comino” resulta ridícula en comparación con su olvido de asuntos de más peso, como la justicia, la fidelidad y la misericordia. Prestar atención a estas tres cosas supondría una reforma radical del imperio y del suministro de alimentos. Pero, por supuesto, los guardianes del imperio, pertenecientes a la élite, no están interesados en esta reforma. Jesús muere debido a los ataques que lanza.

¿Cómo han de afrontar este mundo los seguidores de Jesús? En lugar de imitar la cultura urbana y apelar a acaudalados benefactores públicos, el evangelio pone la responsabilidad en cada discípulo (compárense la reacción parecida ante la hambruna de Hch 11,29 y la colecta de Pablo en 1 Cor 16,1-4). Los discípulos deben compartir la comida que tengan con quienes están hambrientos. Una de las tradicionales “obras de misericordia” requeridas de los discípulos (la limosna: 6,2-4) entraña proporcionar alimento (Prov 25,21; Tob 1,16-17). La comida se comparte no para agrandar el honor y la reputación propios, sino por el bien del otro. Los discípulos también tienen que ayunar (6,16-18). Por lo general, ayunar significa renunciar al alimento. Sin embargo, el profeta Isaías describe el “verdadero ayuno” como combatir la injusticia, liberar a los oprimidos, dar de comer a los hambrientos y brindar hospitalidad a los sin techo y desnudos (Is 58,6-10). Proporcionar comida a los hambrientos, los “más pequeños”, es un criterio para el juicio (25,35.37.42.44). Esta obra, requerida de todos los discípulos, sea cual sea su nivel de recursos, caracteriza especialmente a quienes son bendecidos por tener hambre y sed de justicia (5,6). Contribuye a crear unas relaciones sociales y económicas alternativas. El mandato de orar “danos hoy nuestro pan de cada día” sustenta esa obra y la enmarca dentro del contexto de oración por la venida del imperio de Dios y para que se haga su voluntad “en la tierra como en el cielo” (6,9-13). Proporcionar alimento es voluntad de Dios.

Además de estas estrategias, el evangelio incluye dos escenas en las que Jesús hace realidad los designios de Dios de fecundidad y comida abundante. Dos veces da Jesús de comer a grandes muchedumbres (14,13-21; 15,32-39). Toma una limitada aportación humana (un desierto; gran cantidad de gente; pocos recursos) y genera tanta comida que todos quedan saciados e incluso sobra. Estas escenas hacen realidad visiones de tradiciones proféticas que describen el futuro reinado de Dios, y la

consumación de sus designios, como un banquete de comida abundante y de buena calidad. Isaías prevé un festín en el monte Sión (la montaña de Mt 15,29) “de manjares succulentos, un festín de vinos de solera, manjares exquisitos” (Is 25,6-10; Ez 34,25-31) “para todos los pueblos”. Los autores apocalípticos contemporáneos de Mateo, como 4 Esdras 7-8, 2 Baruc 72-73 y Apocalipsis de Abrahán 21, prevén asimismo la consumación de los designios de Dios, que llegará con el establecimiento de un mundo de abundante fecundidad. Estas visiones de la obra futura de Dios ponen de manifiesto, como la de Mateo, que las afirmaciones propagandísticas de Roma, según las cuales ésta había creado ya un mundo de plétora y abundancia, son falsas y presuntuosas. La obra de Dios que traerá la justicia volverá del revés el insuficiente suministro de comida que caracteriza al imperio de Roma.

La instauración del reinado de Dios en un nuevo cielo y una nueva tierra (Mt 19,28; 24,35) restablecerá también el acceso a la tierra, necesario para el suministro de alimentos. Recordando la situación del salmo 37, Jesús les promete a los pobres que sufren (“los humildes”) que Dios vencerá a los poderosos y ricos opresores. Dios dará la vuelta a la injusticia actual y los pobres heredarán la tierra (Mt 5,5, que cita Sal 37). La victoria final de Dios establecerá su justicia y hará que la desnutrición y la insuficiencia de alimentos sean reemplazadas por comida abundante. Entretanto, los discípulos anticipan esta futura “comida de todas las comidas” comiendo juntos en honor de Jesús “hasta ese día” (26,26-29; cf. 8,11-12).

Comidas y comunión de mesa

El alimento —su abundancia o su carencia— representa las estructuras de poder del imperio romano. Asimismo, las comidas plasman las formas de relación social propias del imperio. Las comidas eran ocasiones en las que se creaban vínculos sociales, solidaridad, intimidad y unidad. Las listas de invitados indicaban la inclusión o exclusión de un grupo, con lo cual se reforzaban las fronteras del grupo o clase. Pero, además, las comidas de la élite ponían de relieve las obligaciones sociales existentes entre los invitados en su calidad de iguales o inferiores. Requerían una acción recíproca. Las comidas subrayaban la estratificación social. A los invitados se les asignaba asiento según la posición social que se les atribuía. Se les servían diferentes cantidades y calidades de alimentos en vajilla de diferente calidad.

El evangelio de Lucas presenta a Jesús ejerciendo su ministerio en medio de comidas. Lo hace no sólo enseñando (como un maestro distinguido, dentro de la tradición grecorromana del banquete-simposio),

sino también escenificando su mensaje. En los relatos de Lucas destacan en particular los compañeros de mesa de Jesús y la controversia que provocan. En Lc 5,27-32, Jesús come con Leví y otros recaudadores de impuestos. Los fariseos y escribas, gente de poder y privilegios, protestan. Los recaudadores de impuestos suscribían contratos con las élites dominantes —romanos, terratenientes locales, gobernantes de la ciudad— para recaudar peajes, derechos arancelarios e impuestos. Recaudaban lo suficiente para pagar la cuantía contratada y para embolsarse pingües beneficios. Eran objeto de un desprecio generalizado por extorsionistas y ladrones. En esta escena, los observadores de la élite los llaman pecadores. En opinión de esos observadores, Jesús no debería tratar con esa gente a la que ellos consideran infieles a Dios y fuera del alcance de los designios divinos. Jesús no acepta esas fronteras. Su misión es traer la buena noticia del favor de Dios a todos, especialmente a los considerados como marginales e indignos por los círculos de la élite (4,18-19). Jesús escenifica su mensaje y su misión, marcados por la inclusión y el amor, comiendo con ellos.

La élite (7,30) reacciona atacando la reputación de Jesús, llamándolo “comilón y... borracho, amigo de los recaudadores de impuestos y pecadores” (7,34). La expresión “comilón y borracho” se utiliza en Dt 21,18-21 para presentar al hijo rebelde que es expulsado (mediante lapidación) de una comunidad. La élite ha decidido que Jesús ha roto demasiadas fronteras y que se aparta demasiado de la norma para ser aceptable. El confirma inmediatamente las sospechas que abrigan —y escenifica su misión— aceptando los actos de amor de una “pecadora” durante una comida en casa de un fariseo. Hace extensivo a esa mujer el perdón incluyente de Dios (7,36-50).

El capítulo 14 constituye un *collage* de escenas de comidas encaminado a describir el transformador imperio o reinado de Dios manifestado en el ministerio de Jesús. En 14,1-6, durante una comida celebrada en sábado en casa de un fariseo, Jesús extiende el poder misericordioso de Dios a un enfermo y lo cura. En 14,7-11, Jesús ataca el código de honor social de la élite al criticar la costumbre de sentar a la gente de acuerdo con su posición social. Su ataque rechaza un fundamento de la sociedad imperial, a saber, la estratificación y la jerarquía sociales. En 14,12-14 ataca la costumbre de la reciprocidad. Esta costumbre formaba parte del sistema de patronazgo, que entendía que los “regalos”, favores o invitaciones obligaban a la gente a corresponder de manera igual y apropiada. Esta costumbre reforzaba la división existente entre quienes pertenecían a las élites y quienes no, porque estos últimos carecían de recursos para corresponder de igual manera. En

vez de eso se veían obligados a proporcionar servicios y bienes. Jesús propone una modalidad diferente de relaciones sociales, que rechaza las fronteras entre los de dentro y los de fuera, entre los privilegiados y las personas sin poder. Por el contrario, valora la generosidad y la inclusión, en especial la de los socialmente despreciados (14,13). De esta manera, las relaciones sociales materializan e imitan los designios de Dios. En 14,15-24, Jesús refuerza esta idea contando la parábola de la “gran cena”. El anfitrión incluye a personas que no son de la élite y a los desposeídos que no pueden corresponder y cuya presencia establece unas relaciones sociales diferentes.

En estas escenas de comidas, Jesús rechaza reglas sociales básicas de la sociedad imperial, compendiadas en la etiqueta que se observaba en las comidas: valoración de la posición social, estratificación, jerarquía; reciprocidad; fronteras entre la élite y quienes no pertenecían a ella; exclusión. Jesús verbaliza y escenifica reglas sociales alternativas de inclusión y de indiferencia hacia la posición social. El da testimonio de la hospitalidad incluyente que los lectores de Lucas han de practicar a la hora de prolongar la misión de Jesús.

Enfermedad y curación

Además de controlar el acceso a los alimentos y de configurar modalidades de interacción social que se expresaban en las comidas, el sistema imperial de alimentación tenía otra desastrosa consecuencia para la mayoría de los habitantes del imperio: les hacía enfermar.

La “dieta mediterránea” es teóricamente saludable. Alimentos básicos como los cereales, las aceitunas, el vino y las legumbres aportan energía, proteínas, vitaminas B y E, calcio y hierro. Sin embargo, numerosos factores, como las cantidades limitadas de comida, su calidad inferior y la irregularidad de los suministros, reducían su salubridad *real*, lo cual se traducía en una desnutrición generalizada. La desnutrición se manifestaba en enfermedades carenciales e infecciosas. Entre las enfermedades carenciales se encontraban los dolorosos cálculos de vejiga, producidos por falta de productos animales; enfermedades de los ojos, provocadas por falta de vitamina A y por dietas bajas en productos derivados de animales y verduras; el raquitismo o deformación de los miembros debida a la carencia de vitamina D.

La desnutrición también hace a la gente más vulnerable frente a enfermedades infecciosas como la malaria, la diarrea y la disentería. La amplia difusión de las infecciones quedaba asegurada por numerosos

factores: la alta densidad de población en las ciudades; la pobreza; una deficiente red de aguas residuales y de recogida de basuras; unas condiciones limitadas de salubridad; una deficiente distribución del suministro de agua y un almacenaje poco higiénico de ésta en cisternas; la transmisión de enfermedades en las termas; la presencia de animales y excrementos; las moscas, mosquitos y otros insectos; una ineficaz intervención médica. Los ojos hinchados, las erupciones cutáneas y los miembros perdidos eran algo corriente, lo mismo que el cólera, el tifus y la peste. La meningitis, el sarampión, las paperas, la escarlatina y la viruela afectaban a muchas personas, provocando sordera y ceguera.

No cabe sorprenderse de que el índice de mortalidad fuera elevado, y la esperanza de vida, baja. Hasta el 50 por ciento de los niños morían antes de los diez años. Algunas costumbres relacionadas con la crianza de los hijos, como la de negarles a los recién nacidos el calostro —rico en proteínas y anticuerpos— y la de introducir pronto alimentos nutricionalmente deficientes, contribuían a los elevados índices de mortalidad infantil. La manera de envolver a los bebés contribuía a la deformación de los miembros. Según las estimaciones sobre esperanza de vida, mientras que los miembros de la élite podían vivir hasta más allá de los sesenta o los setenta años, la esperanza de vida de quienes no pertenecían a la élite era mucho más baja y se situaba a menudo en torno a los treinta.

Los evangelios describen las consecuencias de un mundo en el que el suministro de comida es precario, y su calidad nutricional, escasa. Los enfermos y las personas con lesiones físicas son una constante de los evangelios. El evangelio de Juan recoge tres historias en las que Jesús cura al hijo de un funcionario (Jn 4,46-54, fiebre), a un parálítico (5,1-18) y a un ciego (cap. 9). Estos relatos de curación dan testimonio de los prolongados padecimientos y la escasa calidad de vida de la gente. El parálítico, por ejemplo, ha estado enfermo durante 38 años, no tiene quien le ayude y coexiste con muchos otros que están ciegos, cojos y paralizados (5,3-5). El ciego es un mendigo (9,8) y parece desvinculado de sus padres (9,19-23). La curación entraña no sólo recuperar la salud, sino también vivir una vida y una experiencia social nuevas.

Mateo incluye numerosos resúmenes que hacen referencia a muchas enfermedades y curaciones (Mt 4,23-25; 9,35; 11,4-5; 12,15-17; 14,34-36; 15,29-31; 21,14). También personaliza el sufrimiento y la transformación, insertando escenas de curación individual, bien en forma de secuencia (caps. 8-9; 12,9-14.22), bien sueltas (15,21-28; 17,14-20; 20,29-34). Entre las enfermedades que se especifican están la contagiosa lepra (8,1-4; 11,5), la ceguera (9,27-31; 11,5; 12,22; 15,30-31; 20,30; 21,14), los dolores (4,24) y

diversas deformidades y parálisis (4,24; 8,6; 9,2; 11,5; 12,9-14; 15,30; 21,14).

Asimismo, se debe señalar que hay estudios que vinculan los entornos imperiales y opresores con las dolencias psicosomáticas y la posesión demoníaca. Los especialistas han observado el predominio de los síntomas físicos —dolores, desarreglos menstruales, mudez, rigidez muscular y parálisis— en contextos de explotación y trauma. En el evangelio de Mateo, un centurión tiene a un esclavo paralizado (8,6; ¿hijo?), y hay otras personas paralizadas (4,24; 9,2.6), junto a la hemorroísa (9,20-22), el hombre de la mano atrofiada (12,10) y los sordomudos (9,32-33; 11,5; 12,22; 15,30-31). Mateo también hace referencia a numerosos endemoniados (4,24; 8,16.28.33; 9,32; 12,22; 15,22).

Las curaciones y exorcismos de Jesús son enfrentamientos directos con los efectos del dominio romano. Con sus exorcismos entabla batalla con el poder demoníaco que se encuentra “detrás del trono” (4,8) y lo vence (8,26-34). Al dar nueva vida a los endemoniados y a los enfermos, Jesús hace retroceder la influencia destructiva del imperio. Afirma los designios vivificantes de Dios (Mt 11,2-6; 12,15-21) y manifiesta el imperio o reinado de Dios (12,28). Al hacerlo anticipa el cumplimiento final de los designios de Dios, que estará marcado no sólo por la abundancia y la fecundidad (véase la página 167), sino también por la integridad física. Las curaciones acompañan a los actos de dar de comer (14,14; 15,29-31). El profeta Isaías prevé la instauración del reinado de Dios como un tiempo que volverá del revés el daño físico causado a las personas por los imperios. “Se despegarán los ojos de los ciegos, los oídos de los sordos se abrirán, brincará el cojo como un ciervo, la lengua del mudo cantará” (Is 35,5-6). Mateo cita este pasaje en 11,2-6 para interpretar las curaciones de Jesús como un signo de la presencia del imperio de Dios en medio del de Roma y como un anticipo de su futura instauración.

Los seguidores de Jesús prosiguen esta labor de curación que es signo de la presencia del imperio de Dios y anticipa su instauración futura. Pablo les recuerda a los corintios que él realizó “señales milagrosas, prodigios y portentos” entre ellos (2 Cor 12,12). Hechos de los Apóstoles cuenta curaciones llevadas a cabo por Pedro y Juan (Hch 3,1-10), los apóstoles (5,12), Felipe (8,6-8), Pablo y Bernabé (14,3) y Pablo (19,11-12). El Jesús de Mateo manda a los discípulos: “Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, expulsad a los demonios” (Mt 10,8). Santiago exhorta a los enfermos a que llamen a los ancianos para que les unjan con aceite y oración (Sant 5,14-15).

El Apocalipsis sitúa esta actividad curativa dentro del contexto de la consumación de los designios de Dios. En la nueva Jerusalén que reemplaza a la Babilonia/Roma condenada, ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto ni dolor (Ap 21,4). Dios volverá completamente del revés la influencia morbosa del imperio de Roma, reemplazando la enfermedad y la dolencia por nueva vida, abundancia e integridad.

Conclusión

La riqueza, el alimento y la salud, y sus respectivas carencias, constituyen tres expresiones cotidianas del sistema imperial romano. En este capítulo he comentado diversas maneras como algunos autores del Nuevo Testamento afrontaban estas realidades cotidianas.

Otros dinamismos de resistencia

Las jerárquicas relaciones sociales del imperio romano, y sus estructuras explotadoras, fomentaban el resentimiento social, la ira y la hostilidad. No había procesos democráticos de reforma. En cambio, los autores del Nuevo Testamento ofrecen, como hemos visto, varias maneras de afrontar el imperio de Roma. Hemos analizado los diversos aspectos de ese proceso de afrontamiento, que incluye:

- La estructura jerárquica del imperio (capítulo 1).
- Diferentes valoraciones del imperio (capítulo 2).
- Los rostros que regían el imperio (capítulo 3).
- Los lugares del imperio, especialmente la ciudad, el campo y los templos (capítulos 4-5).
- La teología imperial (capítulo 6).
- La economía, la alimentación y la enfermedad y la curación (capítulo 7).

Este capítulo conclusivo examina más a fondo algunos dinamismos relacionados con la resistencia ofrecida al dominio de Roma. Hemos comentado que, con frecuencia, la acomodación y la resistencia coexisten. Pero la resistencia adopta formas diferentes. Puede ser violenta y no violenta, soterrada y abierta, en confrontación directa o más interesada por las maneras de proceder y la teología peculiares de una colectividad alternativa. En este capítulo voy a analizar tres expresiones de esa resistencia: imaginar el derrocamiento violento de Roma, emplear la protesta disimulada y ambigua, y utilizar la adulación.

1. Imaginar el derrocamiento violento de Roma

Como he indicado en el capítulo 1, a menudo pensamos que la antítesis evidente de la dominación, y la única o principal forma de resistencia, es la protesta pública y violenta. En el siglo I se produjeron, en efecto,

sublevaciones violentas contra Roma en Germania, la Galia, Britannia y Judea, por ejemplo. Especialmente en zonas rurales, surgieron grupos de bandidos y rebeldes que gozaban del favor del pueblo y que atacaban al personal y las propiedades de la élite. También hubo estallidos de violencia en las ciudades. En torno al año 70 EC, tanto en Jerusalén como en Antioquía de Siria, por ejemplo, las turbas atacaron e incendiaron el edificio del registro de deudas.

Como hemos visto, los autores del Nuevo Testamento prohíben a los seguidores de Jesús realizar ataques físicamente violentos contra objetivos romanos (Mt 26,52-53). Según Jesús, la violencia es el rasgo definitorio del imperio de Roma, pero debe estar ausente entre sus seguidores comprometidos con el imperio de Dios (Jn 18,36).

En cierto sentido, los autores del Nuevo Testamento tal vez insistan en que los cristianos no utilicen la violencia contra Roma porque destruir el imperio de ésta es una tarea que corresponde a Dios. No es necesario que los cristianos se opongan violentamente a Roma en el presente porque pronto Dios derrocará violentamente el imperio. Es frecuente que los pueblos oprimidos alimenten visiones en las que sus opresores son destruidos violentamente. Los autores del Nuevo Testamento imaginan a Dios castigando y destruyendo el imperio de Roma igual que en el pasado confundió a los faraones egipcios, a los soberanos asirios y al imperio babilónico. Este derrocamiento será absolutamente público y cósmico. Los escritos del Nuevo Testamento ofrecen varios guiones de dicho derrocamiento.

Retórica punitiva

Uno de esos guiones dirige una retórica punitiva contra las élites, prometiendo su destrucción y la inversión del orden social. Pablo declara repetidamente el final de las dominadoras autoridades de Roma. En 1 Cor 15,24 proclama que Cristo destruirá “todo principado, toda potestad y todo poder” cuando se instaure el imperio de Dios.

Las declaraciones de Pablo son internas y ocultas, por cuanto van dirigidas a los creyentes y no a la opinión pública. Los evangelios también presentan a Jesús hablando a las élites y acerca de ellas. Jesús pronuncia palabras indignadas contra ellas, negando y refutando los valores de éstas y las estructuras sociales que redundan en su propio beneficio. El Jesús de Lucas, por ejemplo, denuncia en una serie de ayes, o juicios proféticos, a los que son ricos y están saciados, prometiendo que Dios volverá del revés el *statu quo* (Lc 6,24-25). Posteriormente condena en 11,37-54 a los

gobernantes de Jerusalén con una serie de ayes dirigidos contra la “rapiña y... maldad” (11,39) de éstos. No entrarán en el reinado de Dios (13,28-29) y su centro de poder, Jerusalén, será destruido (19,41-44).

El Jesús de Marcos presenta Roma y el poder militar de sus legiones como demoníacos (Mc 5,1-20). Anticipa la imponente destrucción de Roma por parte de Dios arrojando al mar a los demonios llamados Legión (5,9-13). En Mc 7,1-13 condena a los jefes de Jerusalén, que asientan su poder en el templo, por “dej[ar] a un lado el mandamiento de Dios” (7,8) y “anul[ar] la palabra de Dios” (7,13). Les dice a los campesinos de las aldeas galileas que no apoyen al templo, porque las ofrendas a Dios que privaban de sustento a los ancianos vulnerables quebrantaba el mandamiento de honrar a los padres. La condena que hace Jesús de los jefes entraña el inevitable castigo de éstos. En 8,15 aconseja a la gente que se cuiden de los jefes en cuanto “levadura”, una referencia a la corruptora maldad de éstos que es el resultado de su rechazo de los designios de Dios. En todos los evangelios, el ataque de Jesús contra el templo (véase el estudio realizado ya en el capítulo 5) es un enfrentamiento abierto y público con los jefes. Al llevar a cabo su juicio, Jesús mina el orden social porque no cumple los designios de Dios. Este ataque abierto y directo es lo que le lleva a la muerte.

Juan el Bautista también se enfrenta directamente a los jefes de Jerusalén y los condena verbalmente, al decirles: “Ya está puesta el hacha en la raíz de los árboles” (Mt 3,7-10). Los profetas utilizaron la imagen del hacha para denotar el juicio y la destrucción realizados por Dios contra los imperios asirio (Is 10,33-34; Ez 31) y babilónico (Dn 4,9-27). Pero el hacha también era un símbolo de la autoridad romana. Formaba parte de las *fascas*, un haz de varas y un hacha con el que los gobernantes romanos desfilaban y que era símbolo intimidatorio del poder de Roma para garantizar la sumisión apaleando y decapitando. Juan el Bautista vuelve la imagen contra los aliados provinciales del imperio como un símbolo del orden de Dios que destruirá a Roma y a sus aliados. Añade otra imagen de juicio al declarar que los árboles no sólo serán talados, sino también quemados. Roma había quemado Jerusalén en el año 70 EC al destruir la ciudad. La promesa de Juan es que Dios destruirá Roma. Herodes, el títere de Roma, se asegura de que Juan muera... decapitándolo (Mt 14,8-12).

Destrucción imaginada

Otros guiones imaginan el juicio violento que se produce a raíz del regreso de Jesús y que precede a la transformación del mundo mediante la plena instauración del imperio de Dios. Quienes se “avergüencen” ahora de

Jesús y sus palabras serán condenados cuando él regrese (Mc 8,38). Quienes nieguen a Jesús ahora serán negados (condenados) por él entonces (Lc 12,8).

Mateo prevé en 24,27-31 la caída de Roma al regreso de Jesús. La primera parte de Mt 24 hace hincapié en que el discipulado en el tiempo anterior al regreso de Jesús está marcado por una agitación cada vez mayor y requiere perseverancia y fidelidad a la misión (24,12-13). Pero, cuando se produzca, la “venida” de Jesús será espectacular, como los rayos y relámpagos (24,27). El rayo denota con frecuencia el poder y la presencia de Dios (Ex 19,16), pero también está asociado con Júpiter y señala el favor o la desaprobación de los dioses con respecto a Roma, expresados en acontecimientos terrenales tales como las batallas y el acceso al trono. Esta ambivalente referencia al rayo indica que el regreso de Jesús entraña un choque de poderes. La soberanía de Dios entra en colisión con la de Roma.

El regreso de Jesús es denominado “venida” (Mt 24,3-27). El sustantivo griego *parousia* indica, de manera semejante, una colisión de poderes. Denota la poderosa presencia de Dios y también la llegada de un emperador, general o gobernador romano a una ciudad en la que es recibido con honor y respeto. En 24,27, Jesús es llamado el “Hijo del hombre”, denominación que evoca la figura de Dn 7 que actúa en nombre de Dios, destruye todos los imperios humanos y establece el “dominio perpetuo” de Dios (Dn 7,14).

El versículo 28 describe la destrucción que se produce a raíz de la venida de Jesús como Hijo del hombre: “Donde esté el cadáver, allí se reunirán las águilas” (traducción literal). Las águilas (no la traducción errónea “buitres”) representan los poderes imperiales sujetos a los designios de Dios (Dt 28,49). Por supuesto, el águila era el símbolo del imperio romano. Los soldados llevaban imágenes de águilas a la batalla. En el versículo 28 se juntan las águilas, símbolos del poder militar romano, con los cadáveres. Tanto las imágenes de águilas como los soldados son destruidos en la batalla final contra las fuerzas de Jesús. Otros textos judíos de la época de Mateo hablan de una batalla final entre las fuerzas de Dios y Roma, como resultado de la cual Roma es destruida (4 Esdras 11-13; 2 Baruc 39-40; Rollo de la Guerra, de Qumrán).

En el versículo 29, la victoria de Dios va acompañada de signos cósmicos. El sol se oscurece, lo mismo que la luna, y las estrellas caen del cielo. Algunos entienden estas “potencias del cielo” como deidades solares, lunares y astrales que bendecían a Roma y la guiaban. La victoria de Dios en la venida de Jesús extingue con su juicio estas deidades cósmicas y

reafirma la soberanía de Dios sobre esta parte de su creación (Gn 1). La venida de Jesús es el momento del “apagón” para Roma.

Un signo, o emblema militar, aparece en los cielos anunciando la victoria de Dios y la instauración de su imperio o reinado (24,30). Jesús despacha ángeles que, con un toque de trompeta —convencional llamamiento a la batalla—, congregan al pueblo de Dios. El imperio de Dios destruye Roma y cumple los designios divinos.

En esta escena de destrucción imaginada se da una paradoja interesante. La escena presenta la caída de Roma como absolutamente pública y cósmica, pero la visión queda encubierta y oculta. No es de dominio público ni se da a conocer a Roma. Sólo la conocen quienes están comprometidos con Jesús y oyen el Evangelio “interno”. La visión no tiene como función avisar a Roma, sino tranquilizar a los seguidores de Jesús asegurándoles justicia y cambios radicales cuando se produzca la violenta intervención cósmica de Dios. Los sostiene a la hora de vivir fielmente su comunidad y su comprensión de la vida, realidades ambas de carácter alternativo.

No resulta sorprendente que los escritos del Nuevo Testamento prevean el violento castigo infligido a Roma, la inversión del orden social de ésta y su imponente derrocamiento. Estos escritos están influidos por las circunstancias culturales de violencia militar y subyugación en las que tuvieron su origen. Los valores y maneras de proceder de los dominadores modelan a los oprimidos. Los pueblos oprimidos absorben el espíritu cultural, que constantemente toma como modelo el poder violento como el medio para alcanzar un fin muy deseable. Por consiguiente, quieren estar al mando. Quieren lo que odian. Como vimos en los capítulos 1 y 2, numerosos estudios han demostrado que, en sus “transcripciones ocultas”, los pueblos oprimidos imaginan a menudo una violenta venganza sobre sus opresores y una inversión de papeles. Se vuelven como aquello a lo que se oponen. Se imaginan a sí mismos ejerciendo el poder y disfrutando de riqueza y categoría. Es decir, sus fantasías de inversión y venganza imitan con frecuencia a sus opresores tanto en los medios —el uso de un poder violento y abrumador— como en el resultado —la obtención de riqueza, poder y categoría—. Esta tensión refleja su existencia híbrida, atrapada en la intersección entre la cultura de los opresores y su propia cultura en cuanto oprimidos.

Violencia imaginaria y Apocalipsis

El libro del Apocalipsis imagina gráficamente la violenta derrota de Roma. A lo largo de sus páginas anticipa, describe y celebra la caída de la demoníaca Roma, destruida por el juicio de Dios. El capítulo 18 prevé su hundimiento económico y político, como hemos visto en el capítulo 7 de este estudio. En 19,17-21 esboza una batalla final en la cual el poderío militar de Roma —que constituye la columna vertebral del imperio y el medio con el que éste impone su voluntad y disuade de toda sublevación— es derrotado por el ejército de Cristo, que ha regresado. En el capítulo 2 incluso se amenaza con la violencia a los miembros de la iglesia de Tiatira que discrepen del autor. El Hijo de Dios amenaza con arrojar “a un lecho” a una cabecilla llamada Jezabel, con provocar profunda angustia a sus seguidores y con matar a sus hijos/seguidores (2,21-23a) si persisten en su manera acomodaticia de vivir. Estos guiones de juicio violento y caída quedan claramente presentados desde el principio como una visión (1,10-20; 9,17; 18,1). Constituyen una fantasía continuada de venganza violenta.

Pero el Apocalipsis es más complejo que una violenta venganza encaminada a invertir la suerte de los pisoteados o que una visión de Dios que lleva a cabo violentamente lo que los seres humanos no pueden soñar hacer por ellos mismos. La violencia del libro refleja la interacción de diversas tradiciones entre las que se encuentran no sólo el dinamismo de opresores y oprimidos, sino también tradiciones procedentes de la Biblia hebrea relativas a los caminos de Dios, además de tradiciones neotestamentarias sobre Jesús. Esto significa, entre otras cosas, que las visiones de castigo violento quedan matizadas de diversas maneras. Lo que está sucediendo es mucho más que una pura venganza de Dios. Estas siete matizaciones no excusan la violencia, pero sí la sitúan dentro de un contexto mucho más amplio y ponen de manifiesto lo complicado que es su papel.

El deseo de que Dios castigue a Roma, por ejemplo, queda matizado por un reconocimiento de que el imperio provoca su propia desaparición. En 5,6, el Cordero toma el rollo y empieza a abrir sus sellos. Cada vez que se rompe un sello, al mundo le sobreviene una terrible consecuencia. Los cuatro primeros sellos, descritos en 6,1-8, desencadenan la conquista, la guerra, la explotación económica, la hambruna y la peste. En cierto sentido, estos desastres representan el violento castigo de Dios. Sin embargo, la destrucción violenta no se produce porque intervenga Dios. La conquista, la guerra, la explotación económica y la hambruna son expresiones y consecuencias del imperio. El poderío militar era fundamental para el imperio de Roma. La explotación económica era el modo de vida de la élite.

La hambruna y las enfermedades eran sus consecuencias inevitables (véase, *supra*, el capítulo 7). Estas son realidades imperiales cotidianas, perfectamente conocidas por los habitantes del imperio. Son presentadas como el juicio de Dios. El juicio de Dios, que ya está teniendo lugar, no consiste tanto en rayos coléricos como en una actitud permisiva respecto al mundo. Dios permite que Roma experimente las consecuencias de su propio dominio. Parece que lo que está en funcionamiento es la justicia y no la venganza.

Sin embargo, la venganza no queda lejos, porque la permisiva justicia de Dios entraña injusticia para muchos. De la inactividad o actitud permisiva de Dios se sigue una trágica secuela. No se da sólo un padecimiento generalizado, pues el quinto sello saca a la luz a los mártires asesinados por el imperio (6,9-11), que claman a Dios: “¿Cuándo nos harás justicia y vengarás la muerte sangrienta que nos dieron?”. El sexto sello pone de manifiesto una catástrofe cósmica en la que el mundo se desmorona (6,12-17). Esta es la “ira del Cordero” en acción (6,16-17).

Un segundo factor matiza el deseo de venganza. En los capítulos 8 y 9 resuenan sucesivamente siete trompetas. Con el toque de cada una de las cuatro primeras, se producen terribles desastres en la tierra y por todo el cosmos (8,6-12). Estos desastres se hacen eco de las diez plagas que afligieron al faraón antes de que éste dejara partir de Egipto a los israelitas esclavizados (Ex 7-12). Un tercio de la tierra queda destruido, junto con un monte y un tercio de los ríos y un tercio del sol, la luna y las estrellas. La quinta trompeta desencadena una plaga de langostas o de criaturas parecidas a escorpiones, procedentes del mundo inferior, que atacan a quienes se oponen a Dios (9,1-11). La sexta trompeta produce un ataque que mata a un tercio de la población. Como en el caso de los cuatro primeros sellos, este ataque es una consecuencia del imperio. Los imperios siempre suscitan rivales. Los atacantes se asemejan al archienemigo de Roma, el imperio parto (9,13-19).

Lo importante de esta serie de desastres desencadenados por los toques de trompeta es su limitada extensión y su propósito. Los desastres no destruyen todo, sino un tercio de los objetivos. La misericordia atempera la destrucción. Los versículos 20 y 21 dejan muy claro que esta violencia se ha de entender no como una venganza o un juicio, sino como una advertencia misericordiosa. Lo que se pretende es incitar al arrepentimiento. Así, la primera trompeta no destruye toda la tierra, sino sólo (!) un tercio (8,7). A las langostas/escorpiones se les autoriza a torturar, pero no a matar (9,5). Sólo pueden atacar a quienes se oponen a los designios de Dios (9,4). El deseo de castigo violento queda modificado por una oportunidad

misericordiosa de arrepentimiento. Sin embargo, los versículos 20 y 21 reconocen que esta tentativa fracasa.

El deseo de venganza violenta recibe una tercera matización que atañe al uso por parte de Dios del poder de vivificar. La figura central en los designios de Dios es “un Cordero en pie como si hubiera sido degollado” (5,6). En el versículo anterior, uno de los ancianos invita al vidente diciendo: “Ha vencido el León de la tribu de Judá, el Retoño de David” (5,5). Pero con una yuxtaposición sorprendente, lo que es invitado a ver difiere grandemente de lo que en realidad ve. En 5,6, el poderoso León victorioso, rey de los animales, resulta ser un “Cordero en pie”. En lugar de causar padecimientos mediante el ejercicio de un gran poder, el Cordero parece haber padecido a manos del poder. En lugar de degollar, ha sido degollado, verbo que en el Apocalipsis denota habitualmente la violencia imperial (6,4.9). El representante de los designios de Dios ha sido víctima de la violencia imperial (crucifixión), pero no ha sido destruido. Está en pie, alusión a la resurrección de Jesús, y se encuentra en los cielos (su ascensión o acreditación por parte de Dios). Dios ha superado el poder de Roma y ha triunfado sobre ella, pero no lo ha hecho con un acto de violencia, sino con un acto poderoso de dar vida a uno que fue quebrantado y asesinado. La manera de obrar de Dios es una alternativa a los métodos de Roma.

Pero, en cuarto lugar, si el Cordero manifiesta el designio vivificador de Dios, ¿qué decir de la escena de batalla de 19,17-21? La fantasía violenta vuelve a quedar matizada, en este caso mediante la elección de las armas. El Cordero, o en el capítulo 19 el jinete del caballo blanco (19,11-21), no pelea con armas propiamente dichas, sino con una espada que le sale de la boca (19,15). Viste un manto manchado no con sangre ajena, sino con la suya propia entregada por los demás (19,13). Es presentado como “Palabra de Dios” (19,13) que revela o comunica los designios de Dios. Él captura a la bestia y a su profeta (19,20) y mata al resto con su espada, pero se trata de “la espada que salía de su boca” (19,21). Para alcanzar la victoria, Dios no imita la violencia militar imperial, sino que la hace realidad mediante palabras que revelan, persuaden y juzgan.

Una quinta matización de la fantasía de venganza violenta aparece en otro ciclo de juicios, en los capítulos 15 y 16. Tras las series de sellos abiertos (cap. 6: consecuencias del imperio) y trompetas tocadas (caps. 8-9: advertencias que instan al arrepentimiento), esta tercera serie de los capítulos 15 y 16 expresa el juicio de Dios a través de siete copas o plagas (que se hacen eco, de nuevo, de las plagas del Éxodo). Estas copas o plagas expresan la “ira de Dios” (16,1.19) contra quienes “no se arrepintieron de sus [malas] obras” (16,9.11), referencia retrospectiva a las trompetas de

los capítulos 8 y 9 y a 9,20-21 en particular. Sólo después de que a la gente se le ha dado la oportunidad de arrepentirse se produce una batalla final (16,12-16) y una gran destrucción. Un ángel declara que los “juicios [de Dios] son verdaderos y justos” y celebra la venganza: “¡Bien se lo han merecido!” (16,5-7).

Sin embargo, en sexto lugar, yuxtapuesto a esta violencia y destrucción hay otro hilo, que es de salvación, transformación e inclusión. Los dos capítulos empiezan con un himno de alabanza (15,3-4). El himno no se refocila con la destrucción de los enemigos. No se burla de los vencidos. Por el contrario, alaba a Dios por ser “justo y fiel” y “rey de las naciones”. Y en vez de celebrar el juicio y la destrucción, declara: “Todas las naciones vendrán a postrarse ante ti dándote culto” (15,4). El objetivo global parece ser la salvación, no una destrucción vengativa.

Una insistencia parecida se produce al final del libro, en 21,24-26. Aun cuando se supone que las naciones son destruidas (19,15), vuelven a la vida en virtud de la luz (presencia salvadora) de Dios que resplandece desde la nueva Jerusalén. Los “reyes de la tierra” son destruidos en 19,19-21 en cuanto adversarios de Dios; sin embargo, son atraídos hasta esta luz y hasta las puertas siempre abiertas de la ciudad (21,24-25). La visión del Apocalipsis termina con la curación para las naciones (22,2). Completa el libro una visión de transformación e inclusión para todos aquellos a quienes llega el poder vivificante de Dios.

Conviene señalar también como séptima matización que el Apocalipsis insiste en que los seres humanos no utilicen la violencia para atacar al imperio. Los seguidores del “Cordero en pie, como si hubiera sido degollado” (5,6), que viven en las siete iglesias de la provincia de Asia, donde la participación económica, cívica y religiosa en el imperio estaba entretejida con la estructura de la vida cotidiana, deben emplear los mismos medios de resistencia que el Cordero. Afrontar el mundo de Roma dando “testimonio fiel” (1,5), negándose a las transigencias y saliendo “de ella” (18,4). Su fidelidad entraña dificultades sociales y económicas, e incluso sufrir el martirio, si es necesario, como consecuencia de su fidelidad no violenta. Estos testigos fieles constituyen el ejército de Dios y del Cordero (cap. 7). Obtienen la victoria no mediante la violencia, ni causando padecimientos a otros, sino mediante la fidelidad (7,14-17). Su martirio es el resultado de una resistencia activa, pero no violenta, que rehúsa dejarse intimidar por la violencia del imperio y le niega a éste el poder de determinar sus lealtades.

Estas maneras de imaginar el derrocamiento violento y cósmico de Roma, su vuelta del revés y su castigo, servían de apoyo a grupos sin poder

de seguidores de Jesús y eran sustentadas entre ellos. Comprometidos con los designios de Dios manifestados en Jesús, estos grupos se imaginan el día en el que sus maneras de proceder y sus relaciones sociales alternativas sustituyan el opresivo sistema de Roma en virtud de la intervención de Dios. Estas imaginaciones son las protestas de puertas para adentro de una colectividad alternativa: van dirigidas contra Roma, pero no se hacen públicas ni se expresan abiertamente ante Roma. Dicen “la verdad acerca del poder”, pero no “la verdad al poder”. Sí apoyan, no obstante, métodos de confrontación directa y abierta (no violenta) con las autoridades imperiales y con los vecinos o colegas de gremios o grupos de artesanos, tales como no hacer sacrificios al emperador y retirarse, pese al coste que esto entrañaba, de la participación económica y social en el imperio.

2. *Protesta disimulada y ambigua*

Como hemos visto en los capítulos 1 y 2, los grupos dominados suelen fingir acatamiento para sobrevivir, pero al mismo tiempo practican actos disimulados de resistencia que expresan su negativa a aceptar los objetivos de la élite. Estas protestas están cuidadosamente calculadas, buscan la protección y dignificación de quien las hace y a menudo son ambiguas. Con frecuencia van dirigidas tanto hacia dentro de la comunidad como hacia enemigos exteriores.

Por ejemplo, la escena en la que Jesús entra en Jerusalén el Domingo de Ramos está llena de ambigüedad y disimulo (Mc 11,1-10; Mt 21,1-11). El contexto es la Pascua, pero Jesús emplea símbolos que, para quienes están al tanto, apuntan a la intervención futura de Dios.

Roma permitía que la fiesta de Pascua tuviera lugar. Aunque podía amenazar el control romano, porque celebraba la libertad del pueblo de la esclavitud a la que los egipcios lo tenían sometido, Roma procuraba controlar este deseo permitiendo que se expresara de manera limitada. Jesús actúa dentro de lo que está sancionado. Todo parece estar bajo control.

Jesús entra en Jerusalén desde el monte de los Olivos. Esto puede parecer un lugar cotidiano y ordinario, pero para quienes están al tanto tiene una gran importancia. Es el lugar desde el cual Dios llevará a cabo el juicio y la salvación definitivos, según Zac 14. Jesús evoca tradiciones peligrosas en las que los gobernantes de Jerusalén no hacen hincapié y que los gobernantes romanos probablemente desconocen. Apela a una tradición “menor” o alternativa frente a tradiciones más aceptables que sancionan el *statu quo* (a menudo llamadas “grandes tradiciones”). Explota la ambigüedad

de lo ordinario y lo especial. Disimula su mensaje de resistencia con esta ambigüedad.

Algo parecido sucede con la entrada como tal. Para las autoridades romanas, tales como emperadores, generales o gobernadores, que entraban en una ciudad, existía un protocolo establecido. Este protocolo entrañaba varias cosas: que la élite diera escolta a esa autoridad hasta el interior de la ciudad; muchedumbres dando un caluroso recibimiento; himnos; discursos de bienvenida y ofrecimiento de un sacrificio en el templo de la ciudad. Este protocolo reconocía la grandeza romana y se sometía a ella por su poder y capacidad para dominar.

La mayoría de estos elementos aparecen en la escena de la entrada de Jesús. Jesús avanza desfilando. Las muchedumbres que le dan la bienvenida festejan. Recitan un himno (Sal 118). El entra en el templo, sin embargo, para anunciar un juicio sobre la mortífera influencia de éste. La bienvenida por parte de las élites está totalmente ausente. Jesús no es reconocido por su grandeza ni su poder para dominar. De hecho, la escena está precedida por la declaración de Jesús de que ha venido a servir y no a ser servido (20,28) y por una demostración de este servicio vivificador con la curación de dos ciegos (20,29-34). Su entrada hace hincapié en una manera de vivir y unos modos de proceder que son antitéticos a los de Roma.

Además, conseguir el borrico ocupa media escena, aproximadamente. En su entrada triunfal, un general o un emperador montaban un caballo o un carro de guerra, no una humilde y cotidiana bestia de carga como un borrico. El burro era símbolo corriente de la irrisión y el desprecio de los gentiles respecto a los judíos. Algunos autores gentiles afirmaban que los judíos daban culto en el templo a una cabeza de burro. Jesús se identifica con el desvalido. Parece un campesino pobre corriente que monta una bestia común, igual que probablemente hacían los demás.

Sin embargo, el burro era ambiguo. Para quienes estaban al tanto, el burro tenía una importancia mucho mayor. En Zac 9 es el animal que Dios va a montar al entrar en Jerusalén —cuando derrote a quienes, como Roma, ofrecen resistencia a los designios divinos— e instaurar plenamente su reinado. Marcos deja implícito y disimulado este significado del burro, dando por supuesto que sus lectores poseerán esta información de carácter interno (Mc 11,7). Mateo lo explicita: inserta en Mt 21,4-5 una cita de Zac 9,9, que hace referencia a la entrada de Dios en Jerusalén, para asegurarse de que entendamos la trascendencia de la actuación ambigua y oculta de Jesús.

De manera parecida, el salmo que recitan las muchedumbres está rodeado de ambigüedad. Gritan (con una formulación ligeramente diferente

en Marcos y Mateo): “Hosanna al hijo de David. Bendito el que viene en el nombre del Señor”. Recitan unas palabras del Sal 118 para celebrar que Dios salva al pueblo mediante su victoria sobre las naciones. Se trata de un salmo cuya recitación era especialmente apropiada y corriente con motivo de la Pascua, en la que se celebraba la libertad respecto a Egipto. Pero, para quienes están al tanto, el salmo adopta un significado nuevo cuando se pone en relación con Jesús. No se limita a volver retrospectivamente la mirada al pasado. Se suma a las referencias a Zac 9-14, relativas al “monte de los Olivos” y al “burro”, para anticipar la salvación final de Dios y su victoria definitiva sobre las fuerzas enemigas, como Roma. El salmo tiene un significado que permanece oculto para los poderes dominantes, pero que es conocido para los seguidores de Jesús. Lo que parece ser una celebración festiva autorizada adopta un significado oculto, subversivo y amenazador.

Podemos considerar la entrada de Jesús como una especie de teatro callejero o de parábola en acción. Jesús utiliza la ambigüedad para escenificar un mensaje que restablece la dignidad de quienes sufren bajo el dominio de Roma y les ofrece esperanza. Para quienes están al tanto, sus actuaciones son extremadamente amenazadoras para Roma, aunque en su aspecto exterior no parecen nada más que una participación en las actividades festivas autorizadas. Aprovecha la ocasión de la fiesta para esconder y poner de manifiesto a la vez los designios de Dios, evitando la confrontación directa con los gobernantes al tiempo que realiza una protesta soterrada.

Sin embargo, cuando en la escena siguiente entra en el templo, adopta una actitud muy diferente. Al volcar las mesas y citar a profetas como Jeremías, se enfrenta abierta y directamente a las autoridades del templo, dotadas de un inmenso poder económico, político, religioso y social (véase el capítulo 5, *supra*). Mina con energía el orden dominante para poner al descubierto su explotación. Este ataque le lleva a la muerte.

Maneras disimuladas y ambiguas de proceder para seguidores

Los seguidores de Jesús deben practicar el mismo tipo de ambigüedad y de protesta indirecta. Estas actuaciones no cambian el sistema en el que los carentes de poder no tienen acceso al poder político, pero restablecen la dignidad, anticipan otro modo de vida, alientan la iniciativa y protestan por la injusticia del presente. Vamos a examinar brevemente dos episodios.

a) El sermón de la montaña

En el sermón de la montaña, Jesús da a sus discípulos las siguientes instrucciones (Mt 5,39-41): “No os resistáis [violentamente] al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte el manto, dale también la túnica, y si alguien te fuerza a llevar una carga durante mil pasos, llévasela durante dos mil”. Estas extrañas instrucciones se han malinterpretado a menudo en el sentido de que Jesús manda a sus seguidores que sean personas debiluchas que se dejen pisotear, pasivas ante la injusticia. Es más exacto decir que estas instrucciones brindan ejemplos de resistencia ambigua, activa, pero no violenta.

En ellas es fundamental la negativa a responder con violencia a la violencia. La traducción de la NRSV: “No resistáis al que os hace mal”, no tiene sentido, puesto que las instrucciones de Jesús en 5,21-37 han exhortado a los discípulos a resistirse a hacer el mal. El verbo utilizado aquí denota “resistencia armada” o “lucha violenta”. La cuestión no es si se debe ofrecer resistencia o no. No se trata de elegir entre pelear o huir, violencia o pasividad. La cuestión atañe a *cómo* ofrecer resistencia. Una traducción mejor rezaría así: “No os resistáis violentamente al que os hace mal”. Jesús prohíbe la venganza violenta (5,38), pero aboga por una resistencia activa no violenta.

El primer ejemplo que pone Jesús se ocupa de las desigualdades sociales. Hace referencia a la insultante bofetada en la cara propinada por un superior a un inferior: el amo al esclavo, el rico al pobre, el romano al provinciano (cf. 26,67). La bofetada pretende humillar. Jesús insta a una reacción diferente y activa, pero no violenta. En lugar de continuar el ciclo de la violencia tomando represalias, o de dejar estar las cosas de manera pasiva, el inferior decide demostrar que no ha quedado humillado, ni obligado por el golpe a la sumisión. Al poner la otra mejilla rechaza la sumisión, afirma su dignidad, rechaza la humillación y pone en tela de juicio lo que supuestamente degrada. Para el superior, este gesto es ambiguo: ¿se ha conseguido la sumisión o no?

El segundo ejemplo atañe a un procedimiento forense relativo a desigualdades económicas. Probablemente éste afecta a una persona pobre que ha presentado un manto, o ropa exterior, como prenda para un préstamo que ahora no puede devolver, por lo cual está a punto de perder su tierra. Entregar la túnica, o ropa interior, significa desnudarse en el tribunal. Simboliza el acto de quitar las propiedades y la dignidad. Deja al descubierto, entre otras cosas, la humanidad básica del pobre y la exigencia inmisericorde del poderoso.

La tercera exigencia de Jesús atañe al poder militar de Roma. Lo de “forzar” alude al derecho de Roma a requerir del pueblo sometido mano de obra, transporte y alojamiento (véase Mt 27,32). El mandato de Jesús de llevar la carga mil pasos más parece, en principio, un acto de acatamiento, pero, como los dos ejemplos anteriores, es una estrategia activa para negarse a ser humillado, tomando la iniciativa y afirmando la propia dignidad para inquietud del opresor. Caminar esos mil pasos de más es un acto sorprendente. Se niega a tratar con Roma aceptando únicamente sus reglas. Configura de manera nueva la distribución del poder. Quien ha decidido esa actuación es el oprimido, no el soldado. Deja al soldado descolocado y sin control sobre la situación, preguntándose si el paisano está siendo servicial o malicioso, y si no le denunciarán por hacerle recorrer dos mil pasos.

El cuarto ejemplo de Jesús (5,42) habla de no rechazar a quienes mendigan. Esta manera de actuar no centra la atención en la riqueza, sino en hacer justicia. Los cuatro ejemplos proporcionan estrategias activas, imaginativas y creativas para alterar los repartos del poder, restablecer la dignidad y romper el ciclo de la violencia. Afirman la iniciativa, la dignidad y la humanidad de maneras ambiguas frente a la injusticia y la opresión.

b) El pago de impuestos

Jesús da otra indicación, esta vez acerca del pago de impuestos, que esconde la resistencia y, sin embargo, la expresa. En Mt 17,24-27, Jesús manda a Pedro que pague el impuesto de medio shekel con una moneda encontrada en la boca de un pez. Antes del año 70 EC, el impuesto en cuestión se pagaba al templo de Jerusalén. Pero después de la derrota de Jerusalén en el año 70, cuando se escribió el evangelio de Mateo, el emperador Vespasiano se apropió de él y lo convirtió en un impuesto punitivo que gravaba a los judíos. Lo utilizó, de manera insultante, para reconstruir y mantener el templo de Júpiter Capitolino en Roma, recordándoles con ello a los judíos no sólo el poder superior de Roma, sino también la superioridad de Júpiter respecto al Dios de Israel. Pagar este impuesto era humillante.

La conversación de Jesús con Pedro acerca del pago del impuesto resitúa su significado. En los versículos 25 y 26, Jesús le recuerda a Pedro la conocida manera como los reyes y emperadores gravan a la gente con impuestos. Todo el mundo paga impuestos, excepto los hijos del soberano. No pagar el impuesto no es una opción, porque acarrearía represalias (17,27a). En vez de eso, Jesús le manda a Pedro que pesque un pez: allí encontrará la moneda para pagar el impuesto.

La clave para entender esta indicación de Jesús se encuentra en las escenas previas del evangelio en las que se habla de peces. En los capítulos 14 y 15, Jesús ha ejercido dos veces la soberanía de Dios sobre el pescado, al multiplicar varios pececillos para alimentar a grandes muchedumbres. Contra las pretensiones de Roma de que el emperador domina el mar, posee todas sus criaturas y controla rigurosamente la industria pesquera, al tiempo que la grava con impuestos, el evangelio afirma que el mar y sus criaturas pertenecen a Dios y están sujetos a su soberanía (recuérdese Gn 1,9-13.20-23). Dios proporciona el pez con la moneda en la boca. La moneda expresa la soberanía de Dios. Los discípulos pagan el impuesto. A los ojos de Roma, son sumisos y dóciles, pero para ellos la moneda del impuesto tiene un significado especial: da testimonio de la soberanía de Dios. El impuesto que supuestamente materializa el control de Roma y lo reconoce ha quedado resituado. Sin saberlo Roma, pero sí los seguidores de Jesús, da testimonio del reinado de Dios. Pagar el impuesto es un acto ambiguo, expresión de una protesta soterrada.

3. La adulación y la sumisión a Roma

En Rom 13,1-7, Pablo indica a las iglesias de la capital del imperio que “deben someterse a las autoridades constituidas” (13,1). Da una razón teológica. En los versículos 1 y 2, en tres ocasiones parece adular a Roma al declarar que la autoridad que ésta posee para gobernar viene “de Dios”, está “instituida” y “establecida” por Dios. En los cuatro versículos siguientes les llama tres veces “servidores de Dios”, que recompensan la buena conducta, castigan la mala y gobiernan “para vuestro bien” (13,3-5). En los versículos 6 y 7 pone algunos ejemplos de comportamiento “sometido”.

Que esto es adulación resulta evidente por algunas fisuras que se detectan en la presentación, extremadamente positiva, que hace Pablo. Parece extraño que, al tiempo que presenta a los gobernantes como figuras benéficas y dotadas de autoridad divina que supuestamente buscan siempre el bien, reconozca en el versículo 2 que algunos se rebelan contra las autoridades. No examina, sin embargo, por qué se rebelan si las autoridades son tan justas. Y en el versículo 7, la sección termina con esta exhortación de Pablo: “Temed a quien se le debe temor” (la traducción es mía). ¿Por qué exhorta a “temer” si acaba de decir que quienes se someten no temen porque los gobernantes recompensan el buen comportamiento (13,3)?

Estas fisuras hacen pensar que Pablo sabe que ésta no es la historia completa. No entra en la complejidad del problema y deja cuestiones

importantes sin abordar. No toma en consideración, por ejemplo, a las autoridades que gobiernan sin cumplir la voluntad de Dios, oponiéndose a los designios divinos y no haciendo justicia “por vuestro bien”.

Además, esta aduladora exhortación de 13,1-7 a la sumisión no es demasiado coherente con lo que Pablo ha dicho anteriormente en Romanos. En 1,18-32 describió el hostil y corrompido mundo gentil sujeto a la ira de Dios. Pero, en la exhortación que nos ocupa, las autoridades que gobiernan parecen no estar salpicadas por “el malvado mundo presente” y son designadas representantes de la ira de Dios, y no objetos de esta. En 8,18-25, la perspectiva escatológica de Pablo hace hincapié en que Dios pondrá fin a este malvado mundo presente y cumplirá los designios de Dios. En 13,11-12 reitera esta insistencia, pero en 13,1-7 no se menciona. En 12,2 les mandaba que no se “acomod[asen] a este mundo”, pero ahora les insta a someterse a las autoridades que lo gobiernan. En 12,2b mandaba a los creyentes “discernir cuál es la voluntad de Dios”, pero en 13,1-7 el discernimiento no aparece. En 12,14-21, el apóstol reconocía el inevitable conflicto con los vecinos y que haciendo el bien (viviendo los designios de Dios) podían convertirse en blanco de su hostilidad; sin embargo, en 13,3 afirma (¿ingenuamente?) que los gobernantes reconocen y recompensan el buen comportamiento. En 12,17-21 declara que Dios castiga el mal; sin embargo, en 13,4 presenta a las autoridades que gobiernan como instrumentos del castigo de Dios.

Las propias experiencias de Pablo indican que la adulación no es su única manera de hacer frente a los representantes oficiales de Roma y que, además, con frecuencia resulta inadecuada. El apóstol ha pasado por encarcelamientos y palizas (2 Cor 11,23-25), las últimas de las cuales hacen referencia a un castigo infligido por autoridades romanas (en contraste con las autoridades sinagógicas del versículo 24). Hechos presenta a Pablo apaleado y encarcelado en Filipos (Hch 16,23-40), y casi torturado con la flagelación en Hch 22,24-29. El apóstol reconoce que las autoridades gobernantes se oponen a los designios de Dios y están bajo su juicio (1 Cor 2,6-8; 1 Tes 5,3). Sabe que los creyentes no pueden prestar una lealtad última al imperio, ni someterse a él sin discernimiento, porque para los creyentes sólo hay un Señor. Pablo recordaba a los creyentes de Roma su compromiso en Rom 10,9 (cf. 1 Cor 8,5-6; 12,3).

El pensamiento teológico de Pablo, configurado por perspectivas escatológicas y cristianas, sitúa el poder romano dentro del contexto más amplio de los designios triunfantes de Dios. Las convicciones escatológicas de Pablo guardan relación con su confianza en que Dios pondrá fin a este mundo y esta era presentes y cumplirá plenamente sus designios justos y

vivificadores (véase el capítulo 6, *supra*). Los creyentes no quedan definidos por su pertenencia al imperio de Roma, sino en relación con los designios de Dios. Su lealtad política y su patria están, en última instancia, con Dios. Al analizar Filipenses hemos visto que Pablo distingue claramente la identidad de los creyentes de las afirmaciones romanas sobre la ciudadanía y sobre el emperador como salvador (véase el capítulo 4, *supra*) “Nosotros... tenemos *nuestra* ciudadanía en los cielos, de donde esperamos un Salvador” (Flp 3,20; la cursiva es mía).

Las convicciones cristológicas de Pablo tienen su centro en Cristo crucificado (1 Cor 2,2). Roma utilizaba la crucifixión como método de tortura y pena de muerte para los rebeldes de clase baja (rebeldes contra el control de Roma), los ladrones (que atacaban las propiedades de la élite), los esclavos rebeldes (mano de obra y propiedad esencial de la élite) y para otros que amenazaban el orden romano. Roma crucificaba a súbditos de las provincias, pero no a ciudadanos, excepto en caso de traición. Así, la crucifixión defendía las estructuras y los valores de la élite. Se ejecutaba públicamente para disuadir, intimidar y coaccionar. Jesús había sido crucificado como un aspirante a rey cuyo mensaje y maneras de actuar amenazaban el *statu quo* romano. Proclamar a “Cristo crucificado” como hacía Pablo era anunciar un mensaje políticamente amenazador. Pero también anunciaba los límites del poder romano, puesto que Pablo proclamaba a Jesús como resucitado de entre los muertos (Rom 10,9; 1 Cor 15). El poder de Roma no podía impedir el cumplimiento inminente de los designios de Dios.

Estos datos hacen pensar que en Rom 13,1-7 Pablo ha decidido presentar a Roma de manera aduladora debido a ciertas circunstancias particulares por las que la Iglesia estaba pasando. Los especialistas han elaborado numerosas conjeturas acerca de la situación que podría haber justificado tan aduladora presentación.

- Tal vez algunos creyentes se vieran como instrumentos del juicio de Dios contra el imperio. Pablo previene contra los actos de violencia. Según algunos, el incendio del 64 EC, que se produjo unos diez años después de que Pablo escribiera esta carta, tal vez fuera el resultado de que algunos cristianos se entendieran como quienes debían apresurar la llegada del día del juicio. Si esto es correcto (no nos consta que lo sea), recurrieron al tipo de actuación que Pablo rechaza aquí. Está claro que habrían hecho caso omiso de las indicaciones de Pablo.

- Tal vez, en medio del descontento generalizado de los años cincuenta con los onerosos impuestos del emperador Nerón (Tácito, *Ann.* 13.50-51), Pablo prevenga a los creyentes contra el impago de impuestos. Una negativa podía provocar represalias contra la comunidad judía de Roma, en la que estaban incluidos los creyentes de esta etnia, ya vulnerables a los sentimientos antijudíos.
- Tal vez, como Pablo planea visitar Roma (1,11-15; 15,22-29), considere necesario defenderse de interpretaciones según las cuales su Evangelio sobre el cumplimiento de los designios de Dios alienta a cometer actos de deslealtad contra Roma.
- Tal vez Pablo tema que los cristianos judíos no soporten adecuadamente las crecientes tensiones entre los judeanos y Roma, y que ello cause problemas a las comunidades cristianas de la ciudad imperial.

Todas estas posibilidades son conjeturas, porque Pablo no precisa cuál es la situación que aborda. No obstante, dichas conjeturas admiten que estos versículos guardan relación con una situación concreta en la cual la retórica aduladora del apóstol resulta adecuada. Las indicaciones de Pablo en Rom 13,1-7 no son, como hemos visto, una descripción completa de su manera de entender el imperio de Roma. Aunque exhorta a la sujeción, en otros pasajes pone de relieve aspectos diferentes: el mayor peso que los designios de Dios tienen para los creyentes; el triunfo inevitable e inminente de Dios; un mundo y unos gobernantes sometidos a juicio; las maneras alternativas de proceder de las comunidades de creyentes; las inevitables dificultades que los creyentes experimentarán a la hora de ser fieles a los designios de Dios. Estos versículos no contienen un tratado político que exponga una ética fija de sumisión, aplicable en todos los casos.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado algunos de los dinamismos relacionados con la resistencia ofrecida al dominio de Roma. A menudo, la acomodación y la resistencia coexisten. La resistencia adopta formas diferentes. Puede ser violenta y no violenta, soterrada y abierta, de enfrentamiento directo o más interesada por las maneras de proceder y la teología características de una colectividad alternativa. Cabe imaginar el derrocamiento violento de Roma, emplear una protesta disimulada y ambigua, y utilizar la adulación. A lo largo de este libro hemos examinado

algunas de las complejas y diversas maneras como los escritos del Nuevo Testamento afrontan el mundo imperial romano.

Epílogo

Es prácticamente imposible abordar un tema como el analizado en el presente libro sin pensar acerca de acontecimientos de nuestro mundo. El término *imperio* se ha utilizado ampliamente para describir el papel y las actuaciones de los Estados Unidos en su intento de extender por el mundo su poder valiéndose de diversos medios. También se ha utilizado para describir empresas multinacionales que extienden su enorme alcance por todo el planeta. En algunos aspectos, nuestra experiencia de imperio es muy diferente de la del siglo I. Tenemos diferentes sistemas políticos. Podemos participar en elecciones, escribir cartas a autoridades elegidas y hacer campaña en favor de un candidato concreto. Hemos pasado por una historia diferente, de lucha en favor de los derechos humanos básicos. Sin embargo, nuestro mundo se asemeja extrañamente a aquél. Sabemos de la importancia del poderío militar para asegurar la influencia. En el mundo que conocemos, un porcentaje relativamente pequeño de los muy ricos controla y consume mucho más de la porción de riqueza que les correspondería. Sabemos que el Estado se encuentra a menudo en manos de la élite, que con frecuencia toma decisiones encaminadas a asegurar sus propios intereses. En el mundo que conocemos, el nombre del juego es, en muy gran medida, “hacer girar la ruleta”.

¿Cómo podrían los cristianos —vivan o no en el centro del más poderoso imperio que ha existido nunca en el mundo, o conozcan la repercusión, el alcance y el poder de esos imperios— hacer frente a estas realidades? ¿Brinda alguna ayuda nuestro análisis de textos del Nuevo Testamento?

Abordar este tema tan importante que se les plantea a las comunidades contemporáneas de fe y a los ciudadanos de la aldea global, requiere mucha reflexión, conversación y lectura atenta de libros que centran específicamente su atención en esta cuestión contemporánea. Esa tarea desborda los límites del presente libro. Como pequeña aportación a una conversación y una investigación mucho más extensas, voy a hacer seis breves comentarios. No tengo reparos en admitir que los problemas son

mucho más complejos y requieren mucha más atención que la que suponen estas observaciones mías, excesivamente breves.

1. El Nuevo Testamento es un documento muy político

Nuestro análisis de numerosos textos del Nuevo Testamento pone de manifiesto lo profundamente entrelazados que están los asuntos de religión y de política. No podemos desechar los interrogantes relativos a cómo vivimos en un mundo de imperio. No podemos pasar por alto esos interrogantes afirmando que seguir a Jesús atañe a la religión, no a la política. La primera engloba la segunda. Dos rápidas observaciones indican que el discipulado es una cuestión de política.

En primer lugar, Jesús fue crucificado por el imperio de Roma. Este relato es fundamental para el movimiento cristiano. La muerte de Jesús ha sido de enorme importancia para los cristianos y se ha entendido de muchas maneras. Pero ninguna interpretación de su significado puede cambiar el hecho de que la crucifixión era un acto político y absolutamente público. Era un medio de control social manejado por Roma para eliminar a quienes ponían en tela de juicio su sistema y para intimidar al resto forzándolos a la sumisión.

Y, en segundo lugar, a lo largo de los ocho capítulos anteriores hemos visto que los autores del Nuevo Testamento estaban muy interesados en considerar detenidamente lo que en un mundo de imperio podía significar ser seguidor de Jesús, crucificado por Roma pero resucitado por Dios. No se trata de una inquietud periférica. Es fundamental para sus maneras de entender el modo como se podían vivir los designios de Dios en el mundo de Roma. Nosotros, que leemos y vivimos estos textos unos dos milenios después, tenemos como tarea sacar las consecuencias de dicha inquietud para nuestro mundo.

2. Afrontar imperios es complicado

Este análisis de textos del Nuevo Testamento, entendidos como afrontamientos del imperio romano, pone de manifiesto que la tarea de afrontar un poder imperial es complicada. Los textos del Nuevo Testamento no brindan una estrategia sencilla ni única. Ofrecen diversas perspectivas sobre el imperio de Roma y diversas estrategias para hacerle frente. Estas estrategias van desde demonizarlo, anticipar el juicio de Dios sobre él y oponerse a él con actos no violentos y desafiantes (pero cautos), hasta orar por él, someterse a él e imitarlo.

Si nos gustan las cosas claras y sencillas, esta diversidad de estrategias nos resultará muy decepcionante. Si lo que queremos es una única fórmula que se ajuste a todas las situaciones, en el Nuevo Testamento no la encontraremos. Esta complejidad, no obstante, nos da que pensar. Estos escritos de los primeros cristianos ponen de manifiesto lo difícil que es vivir en/con/bajo/contra un imperio. Las cuatro preposiciones que he escogido en esta última frase únicamente aluden al diverso afrontamiento que se necesita para ser fiel. Las dificultades con los imperios surgen en parte debido a que éstos tienen con frecuencia pretensiones totalitarias. Pretenden ejercer una soberanía completa. Reclaman un poder sin parangón. Afirman saber más que los demás. Tienen los medios para cumplir su voluntad piense lo que piense el resto del mundo. Exigen lealtad. Sancionan sus actos con un lenguaje religioso (“Dios bendiga a los Estados Unidos”). No toleran la discrepancia.

A los cristianos, estas pretensiones les plantean interrogantes profundos. La enseñanza de Jesús señala como lealtad suprema para sus seguidores el amor a Dios. Este amor se ha de expresar en el amor al prójimo. Y los cristianos saben que Jesús mismo puso en tela de juicio el imperio, chocó con él y fue crucificado por un imperio. Es decir, los imperios plantean interrogantes sobre la lealtad (¿a quién pertenece el mundo?), sobre la identidad (¿quiénes somos?), sobre la colectividad (¿en qué tipo de mundo queremos habitar?, ¿quién es nuestro prójimo y cómo lo tratamos?), sobre el poder (¿quién lo ejerce y con qué fin?, ¿quién se beneficia?, ¿quién paga?). Se trata de interrogantes importantes y difíciles, para los que no existen respuestas sencillas. Pero son interrogantes que nos llevan al núcleo de lo que supone vivir las afirmaciones cristianas. Los escritos del Nuevo Testamento las ponen en nuestra lista de objetivos y nos invitan a lidiar también con ellas.

3. Someterse sin hacer preguntas no es la única manera de actuar según la Biblia

Como hemos visto, algunos fragmentos de los escritos del Nuevo Testamento mandan a los seguidores de Jesús que recen por el emperador y se sometan a las autoridades que los gobiernan. Los cristianos han apelado con frecuencia a este mandato como si fuera la única actitud que los seguidores de Jesús han de manifestar respecto al Estado. Venga lo que venga, reza esta argumentación, los cristianos deben obedecer. Esta opinión alienta una sumisión dócil, una confianza pronta y una aceptación incondicional de las directrices y decisiones del Estado. Rom 13 se

interpreta con frecuencia en el sentido de que todo cuanto haga el Estado obedece a una orden de Dios y, por consiguiente, se debe aceptar sin ofrecer resistencia. Una consecuencia de esto es considerar que lo más importante es mantener el orden social o la cooperación con él.

No se puede negar que Rom 13 y 1 Pe 3 forman parte de las Escrituras cristianas. Como he indicado en el último capítulo, resulta discutible que Rom 13 ofrezca ese planteamiento global de docilidad ante los asuntos políticos. Pero hay algo que sí es indiscutible: los escritos del Nuevo Testamento no ofrecen sólo una estrategia de acatamiento y sumisión para determinar el modo como los cristianos podrían hacer frente a los asuntos políticos. No aprueban la actual estructura social como inatacable. No la convierten en sagrada e intocable diciendo que ha sido ordenada por Dios. No aprueban el *statu quo* sean cuales sean sus fechorías. Algunos cristianos han intentado erróneamente hacer valer esas afirmaciones en relación con realidades pecaminosas tales como la esclavitud, la misoginia o el racismo. El análisis realizado en los capítulos anteriores pone de manifiesto que, tras hacer su evaluación del imperio romano, estos primeros escritores cristianos no se mostraban reacios a declararlo, en general, incompatible con los designios de Dios. No instan a mostrar una sumisión ciega ante él. Por el contrario, el análisis llevado a cabo en los capítulos anteriores demuestra que con frecuencia recomendaban encarecidamente estrategias de oposición y cuestionamiento, de protesta y subversión. Nuestros escritos del Nuevo Testamento ponen en tela de juicio una “posición por defecto” de sumisión inquebrantable.

Por supuesto, la dificultad estriba en saber cuándo se debe emplear cada estrategia. ¿Cuándo es adecuado el acatamiento y cuándo la resistencia? El proceso de discernimiento es difícil. Yo diría que entraña mucha oración, estudio, reflexión y debate.

4. La oposición constante no es la única manera de actuar según la Biblia

Ésta es la otra cara de la moneda. Lo mismo que no podemos adoptar siempre una relación sumisa, tampoco podemos adoptar siempre una postura de oposición. Los escritos del Nuevo Testamento muestran una honda inserción en el mundo del imperio y una conciencia profunda de su limitada capacidad para influir en él. Jesús utiliza metáforas relacionadas con el imperio para describir los modos de obrar de Dios. Habla del “imperio o reino de Dios”. Anuncia el triunfo venidero de Dios, en el que los métodos divinos superan violenta y forzosamente a Roma. Pablo escribe en una línea parecida. Emplea gustosamente metáforas militares para describir la

existencia cristiana. A veces los imperios, especialmente el imperio de Dios, hacen cosas buenas. Los imperios pueden ser ambiguos y no podemos fingir que no nos beneficiamos a menudo de sus maneras de actuar.

La dificultad vuelve a ser la misma: saber qué estrategia emplear. ¿Cuándo es adecuada la oposición y cuándo lo es el apoyo? Este proceso de discernimiento cuestiona nuestras posiciones por defecto.

5. No violencia activa, no violencia

Los textos del Nuevo Testamento coinciden en rechazar la violencia humana como modo de hacer frente a los imperios. La violencia queda reservada para Dios y su futura intervención. A los seres humanos les está prohibido emplear la violencia en el presente. Pero la ausencia de violencia no equivale a ausencia de discrepancia y oposición. La tercera vía entraña intervenciones activas, no violentas y calculadas, que vuelvan del revés la influencia destructiva del imperio.

Estos acentos plantean interrogantes tremendos acerca del uso de la violencia militar en nuestro mundo contemporáneo como un instrumento imperial. Plantean grandes interrogantes acerca de la participación de la Iglesia en acciones militares y su frecuente apoyo a éstas. Tengo el presentimiento de que éste es un campo cuyo abordamiento nos exigirá mucho coraje.

6. Cosmovisiones y comunidades alternativas

Tal vez este elemento constituya el tema que con más frecuencia se repite a lo largo de este estudio de textos del Nuevo Testamento. Los autores del Nuevo Testamento ofrecen a los seguidores de Jesús una manera alternativa de entender el mundo no como perteneciente a un imperio, a un partido o a un sistema político, sino como perteneciente a Dios. Ofrecen a los seguidores de Jesús un modo de entenderse a sí mismos como reivindicados por el amor de Dios y como representantes de los designios vivificantes de Dios. Cuestionan a las comunidades cristianas y les invitan y moldean para que se conviertan en lugares que materialicen los designios de Dios y una manera alternativa de ser persona humana en medio del imperio.

Estas estrategias de renovación de conceptos y de experiencias y relaciones sociales alternativas son, en parte, el resultado de un hecho: el de que los primeros cristianos carecían de todo acceso al poder y no tenían ninguna oportunidad de llevar a cabo cambios sistémicos. Por supuesto,

ésta es una diferencia muy importante entre nuestro mundo y el suyo. No resulta inmediatamente obvio lo que Jesús, Pablo, Mateo, Marcos, Lucas o Santiago nos dirían con exactitud hoy. Al menos, nuestra diferente situación plantea cuestiones importantes acerca de cómo utilizamos el acceso al poder y qué visión de la sociedad promovemos por medio de ese acceso. ¿Promovemos designios de exclusión y odio, o de inclusión de todos los seres humanos en los designios vivificadores de Dios? También entraña un estímulo para que las comunidades de fe discernan cuidadosa y fielmente los designios de Dios y los encarnen en su propia vida.

¿Que lleva aparejado este discernimiento? Tal vez los temas de nuestros ocho capítulos aporten algunas pautas a ámbitos en los que necesitamos algo de reflexión y análisis para elaborar estrategias adecuadas para un compromiso fiel.

1. El análisis del capítulo 1 hace pensar que es importante entender la naturaleza y las estructuras de nuestros imperios contemporáneos.
2. El análisis del capítulo 2 señala que es responsabilidad nuestra hacer una evaluación teológica de los imperios contemporáneos desde la óptica del designio que Dios ha declarado de bendecir a todas las familias o naciones de la tierra (Gn 12,1-3). ¿Hasta qué punto están a la altura de este designio?
3. El análisis del capítulo 3 nos insta a discernir los rostros actuales del imperio para determinar aspectos de la vida en los que necesitamos afrontar las exigencias y afirmaciones del mismo. Una de las razones de este discernimiento es impedir que demos por supuesto lo que experimentamos cada día como si fuera la única realidad posible (diciendo, por ejemplo: “Así son las cosas”).
4. El análisis del capítulo 4 centra nuestra atención en la influencia del imperio sobre la vida rural y urbana. ¿Cómo afecta a estos ámbitos?
5. El análisis del capítulo 5 nos invita a examinar los papeles que los lugares, grupos y jefes “religiosos” desempeñan en los imperios. ¿Qué alianzas existen con el imperio? ¿Son esas alianzas fuente de vida o portadoras de muerte?
6. El análisis del capítulo 6 lleva más lejos esta investigación y llega a incluir el papel de las sanciones religiosas o los fundamentos teológicos. ¿De qué maneras son las iglesias aliados, representantes o socios bien dispuestos del imperio? ¿Hasta qué

punto estamos involucrados nosotros? ¿Qué afirmaciones teológicas se utilizan para justificar el imperio o para oponerse a él?

7. El análisis del capítulo 7 centra la atención en las maneras como la economía, el suministro de alimentos y las enfermedades guardan relación con el poder imperial. ¿Cuál es la relación existente entre nuestra búsqueda capitalista de más y mayores beneficios y las estructuras imperiales? Pese a la voluntad de Dios de que los hambrientos reciban alimentos, el hambre sigue siendo un problema importante en este país y en el mundo. El acceso a la atención sanitaria varía enormemente de unas partes a otras del planeta.

8. El análisis del capítulo 8 nos invita a pensar maneras apropiadas de intervenir para oponerse a los métodos y efectos destructivos del imperio y repararlos cuando no estén a la altura de los designios de Dios.

Cada uno de estos ámbitos requiere una consideración bastante más detenida, y, sin duda, hay muchas otras dimensiones que también se deben abordar. Pero los aspectos que acabo de exponer proporcionan una especie de marco para la reflexión y unos objetivos que las comunidades eclesiales deben perseguir a la hora de crear cosmovisiones y comunidades alternativas que encarnen maneras de proceder alternativas y antiimperiales.

Bibliografía

- Arlandson, James M., *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody (MA) 1997.
- Bauckham, Richard, "The Economic Critique of Rome in Revelation 18", en *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, T & T Clark, Edimburgo 1993.
- Blasi, Anthony J., et al. (eds.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2002.
- Carter, Warren, "Are There Imperial Texts in the Class? Intertextual Eagles and Matthean Eschatology as 'Lights Out' Time for Imperial Rome (Matthew 24:27-31)", *Journal of Biblical Literature* 122 (2003) 467-487.
- _____, "Constructions of Violence and Identities in Matthew's Gospel", en Shelly Matthews - Leigh Gibson (eds.), *Violence in the New Testament*, T & T Clark, Londres 2005, 81-108.
- _____, "Honoring the Emperor and Sacrificing Wives and Slaves: 1 Peter 2:13-3:6", en A.-J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to the General Epistles*, T & T Clark, Londres 2004, 13-43.
- _____, *Households and Discipleship: A Study of Matthew 19-20*, JSNT Sup. 103, Sheffield Academic Press, Sheffield (GB) 1994.
- _____, "Imperial Paradigms in the Parables of Matthew 18:21-35 and 22:1-14", *Interpretation* 56 (2002) 260-272.
- _____, *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2001.
- _____, "Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation", JSNT 26 (2004) 259-282.
- _____, *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, Orbis, Maryknoll (NY) 2000 (trad. esp.: *Mateo y los márgenes: una lectura sociopolítica y religiosa*, trad. Serafín Fernández Martínez, Verbo Divino, Estella 2007).

_____, *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2003.

_____, "Proclaiming (in/against) Empire Then and Now", *Word and World* 25 (2005) 149-158.

Crossan, John Dominic - Jonathan L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2004 (trad, esp.: *En busca de Pablo: el imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, trad. José Pedro Tosaus Abadía, Verbo Divino, Estella 2006).

De Vos, Craig Steven, *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities*, SBLDS 168, Scholars Press, Atlanta 1999.

Garnsey, Peter, *Cities, Peasants, and Food in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 226-252.

_____, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 1-61.

Garnsey, Peter - Richard Saller, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, University of California Press, Berkeley 1987 (trad, esp.: *El imperio romano: economía, sociedad y cultura*, trad. Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona 1991).

Gill, David - Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Eerdmans, Grand Rapids 1993.

Hanson, K. C. - Douglas E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

Herzog II, William R., *Jesus, Justice, and the Reign of God*, Westminster John Knox Press, Louisville 2000.

_____, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox Press, Louisville 1994.

Horsley, Richard A., *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Fortress Press, Minneapolis 2003 (trad, esp.: *Jesús y el imperio: el reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, trad. Ricardo López Rosas, Verbo Divino, Estella 2003).

_____ (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1997.

- _____ (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2000.
- _____ (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2004.
- Horsley, Richard A. - John S. Hanson, *Bandits, Prophets & Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Trinity International, Harrisburg (PA) 1999.
- Howard-Brook, Wes - Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*, Orbis, Maryknoll (NY) 2001.
- Huskinson, Janet (ed.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Routledge Press, Londres 2000.
- Kautsky, John H., *The Politics of Aristocratic Empires*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1982.
- Lenski, Gerhard E., *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1984 (trad, esp.: *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, trad. Roberto Bixio, Paidós Ibérica, Barcelona 1993).
- Myers, Ched, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis, Maryknoll (NY) 1988.
- Neyrey, Jerome H. (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991.
- Oakes, Peter (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Baker, Grand Rapids 2002.
- Pilgrim, Walter E., *Uneasy Neighbors: Church and State in the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- Price, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Rohrbaugh, Richard L. (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996.
- Saldarini, Anthony J., *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans, Grand Rapids 2001.
- Scott, James, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven 1990.
- _____, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.

- Stambaugh, John E. - David L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, Westminster Press, Filadelfia 1986 (trad. esp.: *El Nuevo Testamento en su entorno social*, trad. Blanca Avalos Cadena, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993).
- Stegemann, Wolfgang, et al. (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 2002.
- Tamez, Elsa, *The Scandalous Message of James: Faith Without Works Is Dead*, Crossroads, Nueva York 1992.
- Van Tilborg, Sjef, *Reading John in Ephesus*, E. J. Brill, Leiden 1996.
- Wengst, Klaus, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Fortress Press, Filadelfia 1987.
- Whittaker, C. R., "The Poor", en Andrea Giardina (ed.), *The Romans*, University of Chicago Press, Chicago 1993, 272-299 (trad. esp. del or. ital.: *El hombre romano*, trad. Jimena Castaño Vejarano y otros, Alianza, Madrid 1991).
- Williams, David J., *Paul's Metaphors: Their Context and Character*, Hendrickson, Peabody (MA) 1999.
- Zanker, Paul, *The Power of Images in the Age of Augustus*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1988 (trad. esp. del or. al.: *Augusto y el poder de las imágenes*, trad. Pablo Diener-Ojeda, Alianza, Madrid, 2008).

Bibliografía de obras clásicas citadas

- Augusto, "Res Gestae" o "Acts of Augustus", trad. S. A. Takács, en W. Eck, *Augustus*, trad. Deborah Lucas Schneider, Blackwell Publishing, Oxford 2003 (trad. esp. del or. lat. y gr.: *Res gestae divi Augusti*, trad. Juan Manuel Cortes, Ediciones Clásicas, Madrid 1994).
- Cicerón, "De provinciis consularibus", en *Cicero*, 28 vols., vol. 13, trad. Robert Gardner, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1958 (trad. esp. del or. lat. en: *Discursos*, 3 vols., trad. José María Requejo Prieto - Jesús Aspa Cereza, Gredos, Madrid 2001).
- Filón, "De Specialibus Legibus", en *Philo*, 11 vols., vol. 7, trad. E. H. Colson, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1937 (trad. esp. del or. gr. en: *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., trad. José María Triviño, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975).
- _____, "The Embassy to Gaius", en *Philo*, 11 vols., vol. 10, trad. E. H. Colson, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge

(MA) 1962 (trad. esp. del or. gr. en: *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. 5, trad. José Pablo Martín – Sofía Torallas Tovar, Trotta, Madrid 2009).

Josefo, “Vita”, “The Jewish War” y “Jewish Antiquities”, en Josephus, 13 vols., trad. H. St. J. Thackeray - Ralph Marcus - Louis H. Feld, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1926-1963 (trad. esp. del or. gr.: *Autobiografía; Sobre la antigüedad de los judíos*, trad. Luis García Iglesia, Gredos, Madrid 1994; *La guerra de los judíos*, 2 vols., trad. J. María Nieto Ibáñez, RBA, Barcelona 2008).

Orígenes, *Homilies on Genesis and Exodus*, trad. Ronald E. Heine, Catholic University Press, Washington DC 1982 (trad. esp. del lat.: *Homilías sobre el Génesis*, trad. José Ramón Díaz Sánchez-Cid, Ciudad Nueva, Madrid 1999; *Homilías sobre el Éxodo*, trad. Ángel Castaño Félix, Ciudad Nueva, Madrid 1992).

Suetonio, “The Deified Vespasian”, en *Suetonius*, 2 vols., vol. 2, trad. J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1913-1914 (trad. esp. del or. lat.: *Vidas de los doce Césares*, 2 vols., trad. Rosa María Agudo Cubas, RBA, Barcelona 2009).

Tácito, “Histories”, en *Tacitus*, 5 vols., vol. 2, trad. Clifford H. Moore, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1925 (trad. esp. del or. lat.: *Historias*, trad. Adelaida Andrés Sanz, Cátedra, Madrid 2006).

Tertuliano, “De idololatria”, en J. H. Waszink - J. C. M. van Winden, *De idololatria*, E. J. Brill, Leiden - Nueva York 1987.

Virgilio, “Aeneid”, en *Virgil*, 2 vols., vol. 1, trad. H. Rushton Fairclough, rev. G. P. Goold, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1916-1918, ed. rev. 1999 (trad. esp. del or. lat.: *Eneida*, trad. Javier de Echave-Sustaeta Arilla, RBA, Barcelona 2008).