

El otro como enemigo y la alternativa de Jesús Una tensión ineludible en las narrativas bíblicas

*The Other as Enemy and Jesus' Alternative.
An Inescapable Tension in Biblical Narratives*

Resumen

A lo largo del tiempo de composición bíblica surgieron distintas trayectorias teológicas en Israel. Entre ellas, propuestas de justicia y paz, pero también una corriente claramente excluyente, etnocéntrica, endogámica y agresiva hacia los pueblos circundantes. En tiempos del 'segundo Templo' el judaísmo retornante elaboró una 'teología de la pureza' que, sin embargo, mantenía una alianza de hecho con los sucesivos imperios que se instalaron en la región. Vemos en esa trayectoria 'de la pureza' antecedentes de la política genocida que hoy despliega el estado de Israel. Esa corriente fue hegemónica en tiempos del surgimiento del cristianismo —que buscó instalar una ética del amor y la justicia— y su principal opositor. Este artículo procura, en una visión a vuelo de pájaro, mostrar esa trayectoria y la respuesta del mesianismo de Jesús.

Palabras clave: Judaísmo; Etnocentrismo; Prejuicio racial; Pureza; Ética de la justicia.

Abstract

Throughout the time of biblical composition, different theological trajectories emerged in Israel. Among them calls for justice and peace, but also a clearly exclusionary current, ethnocentric, endogamous, and aggressive towards the surrounding peoples. At the time of the 'Second Temple', returning Judaism elaborated a 'theology of purity' which, however, maintained a *de facto* alliance with the successive empires that settled in the region. We see in this trajectory of 'purity' precursors of the genocidal policy that the state of Israel deploys today. This current was hegemonic at the time of the emergence of Christianity – which seeks to install an ethic of love and justice – and is its main opponent. This article attempts, in a bird's-eye view, to show that trajectory and the response of Jesus' messiahship.

Keywords: Judaism; Ethnocentrism; Racial prejudice; Purity; Ethics of justice.

¹ Néstor Oscar Míguez. Nacido en Rosario, Argentina. Doctor en Teología (Nuevo Testamento) y Magister en Antropología Social. Profesor emérito en las áreas de Nuevo Testamento y Teología Sistemática. Conferencista a nivel internacional y autor de numerosos artículos y libros. Ex-Presidente de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas y Presidente honorario de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, nestormiguez@gmail.com

Introducción y contexto

“Dios es amor”, dice la Primera carta de Juan (4,8) ... pero pareciera que no siempre. Al menos a lo largo de los textos bíblicos nos encontramos, así como llamados al amor, la justicia, la paz y la concordia, también con textos discriminatorios, condenas plenas de prejuicios, enemistades y anatemas, violencias y exclusión. Esta tensión se manifiesta más abiertamente en los textos de la Biblia hebrea, aunque no desaparece totalmente en el Nuevo Testamento. Y ciertamente, a lo largo de la historia podemos ver que tanto Israel como el cristianismo han protagonizado (y lo siguen haciendo) esa ambigüedad, como se han mostrado proclives a citar e interpretar textos bíblicos para justificar sus violencias, sus odios, incluso genocidios. Nuestra América puede proveernos abundantes ejemplos de ello, desde los días de la conquista hasta hoy². Esta tensión se sigue manifestando en múltiples formas, sea en temas propiamente religiosos como también en políticos, económicos y étnicos. Toda la llamada “cuestión Israel/Palestina”, y el actual genocidio que sufre la población palestina en Gaza nos muestra la conjunción de todos estos factores en la construcción de las dinámicas de venganza, la desmesura de la violencia desatada y los discursos de odio.

Por ello no es ocioso explorar en los propios textos bíblicos los antecedentes de cómo se formulan y desarrollan las argumentaciones y dinámicas con que se encienden estas pasiones destructivas. La exclusión y denostación del otro, de la otra, de la otredad en sí misma, de sus culturas y modos de vida, llegando a la eliminación total del enemigo, incluyendo el infanticidio, forman parte de esos textos que muchas veces nos gustaría ignorar, pero que están ahí, y que sin duda han sustentado ideológica y políticamente empresas imperiales, conquistas a sangre y fuego, opresiones y explotación, persecución, sometimientos crueles y cautiverios. Ambigüedad más dolorosa aún porque nos muestra a quienes los han padecido ejerciendo esa misma práctica destructiva sobre otros, haciendo a otros y otras lo que sufrieron y no quisieran que les volviera a ocurrir. A ir en la venganza más allá del “ojo por ojo, diente por diente y vida por vida”, y desatando saña homicida e infanticida sobre inocentes y población indefensa. Lo mismo que condenan cuando lo sufren lo exaltan cuando lo aplican.

Sin pretender abarcar la totalidad de los textos que nos muestran esta tensión, tomaré algunos pasajes del Antiguo Testamento y algunos del Nuevo donde se ponen en juego estos dispositivos de negación del prójimo, y los contrastaré con aquellas expresiones, quizás más recurridas, que nos invitan a superarlos en la construcción de una humanidad solidaria.

² Las “teologías de la conquista” han hecho uso y abuso de textos bíblicos, especialmente de la ‘conquista de Canaán’, para auto justificarse. Lo hicieron los ‘peregrinos’ reformados que invadieron lo que hoy es Norteamérica, exterminando a los pueblos originarios de esa región tanto como el catolicismo ibérico en la parte Sur del continente. También fue argumento de la conquista de África por parte de los imperios europeos, base posterior del ‘apartheid’.

La violencia contra los hermanos: algunas lecturas del Génesis

Desde sus páginas iniciales la Biblia nos muestra episodios de violencia fratricida. El episodio de la muerte de Abel a manos de su hermano Caín (Gen 4) inaugura una cadena de muertes violentas, exclusiones, desencuentros y odios que no cesan hasta el propio Apocalipsis. Violencias condenadas, pero también, en muchos casos sustentadas y justificadas, hasta demandadas, por una cierta comprensión de lo divino. No es mi intención en este acápite dar cuenta de todos estos hechos de violencia ni hacer un análisis de la etiología de los pueblos en estos primeros pasos de la narrativa bíblica. Menos aún inmiscuirme en la discusión sobre los orígenes de Israel y la historicidad o verosimilitud de la cronología de los hechos³. Mi interés aquí es mostrar como el texto que tenemos ha construido, imaginado, sentado las bases y propuesto una narrativa canónica sobre ello, y las diversas corrientes teológicas que lo informan. Lo que muestran algunos de estos textos, madurados durante el exilio/posexilio⁴, es como se marcan los caminos de cierta violencia excluyente, del etnocentrismo elitista, la endogamia y la xenofobia que caracterizará a una vertiente histórica, una trayectoria, una cierta teología y ciertas líneas de pensamiento del judaísmo posterior.

Hay una violencia ya en el propio concepto de sacrificio en esas primeras ofrendas que presentan Caín y Abel: lo que se ofrece a la divinidad es un ‘holocausto’ (todo quemado), es decir, muerte⁵. Von Rad llega a señalar que la ofrenda de Abel es preferida por ser “una ofrenda de sangre”⁶. La idea de que el sacrificio de sangre es lo que redime se verifica en los textos bíblicos, en los rituales prescritos en el culto israelita, especialmente en el libro del Levítico, y aparece en la argumentación de la Epístola a los Hebreos (9,22). Aunque, cabe reconocer, esto será cuestionado en algunos textos proféticos, fundamentalmente en Isaías, y también en el Salmo 50.

Esa primera “ofrenda de sangre” aceptada, convoca a otro derramamiento de sangre, el del homicidio. Caín mata a su hermano, y esa sangre derramada en tierra es la que alerta a Dios. Posiblemente detrás de este relato mitológico

³ Hay una amplia discusión sobre cuándo y cómo datar los orígenes de Israel, una verdadera ‘historia de la historia de Israel’. Un buen resumen sobre estas discusiones puede verse en Julio Treballe: “Origen de Israel: ciencia y mito”, accesible en <https://www.revistadelibros.com/origen-de-israel-ciencia-y-mito/>

⁴ El análisis histórico-crítico buscó, como principal interés, distinguir las fuentes detrás de la actual composición del Pentateuco, y especialmente en el Génesis. Las tensiones, incongruencias y las diversas trayectorias teológicas que configuran el texto son inescapables. Sin embargo, más allá de que hacer estas distinciones ayuda a una buena exégesis, lo que hoy tenemos es un relato unificado, y es también imprescindible para una buena hermenéutica tomar el texto como se nos presenta actualmente. La integridad de estos textos, y cómo fueron ubicados en la redacción final, el modo en que se entretajan y la dinámica narrativa que proponen es indicativa del momento y tendencia dominante al momento de la construcción final, canónica, y la proyección de estos en la continuidad histórica.

⁵ Sobre la relación violencia-sacrificio, y el derramamiento de sangre como expiación, ver R. Girard: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2006

⁶ Von Rad, G.: *Genesis. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961, 101: “The only clue we can find in the narrative is that the sacrifice of blood is more pleasant to Yahweh”.

se encuentra la lucha entre pastores y agricultores. En los hijos de Lamec se inician otros oficios, pero unos pocos versos más adelante la llamada “canción de Lamec” (4,23-24) exalta nuevamente la acción vengativa, llevándola a su máxima expresión. Hay como un *crescendo* de la violencia: la soberbia de querer ser como dioses lleva a la expulsión y la enemistad con la tierra de la cual el ser humano fue creado (*Adam/adamah*), luego el sacrificio cúllico, el fratricidio primario que derrama sangre sobre esa misma tierra, y luego la desmesura de la venganza.

No será el único fratricidio, tanto material como simbólico. La exclusión del hermano será una figura que se repite en la narrativa hebrea. Lo veremos en la sucesión abrahámica y en la sucesión davídica. Para afirmar una descendencia unívoca de la herencia, tanto material como emblemática, una y otra vez se niega la sucesión a los hermanos, a través del engaño, desconociendo el derecho de primogenitura, o abiertamente eliminándolos.

La descendencia de Noé explica el origen y ordenamiento de las naciones que posteriormente entrarán en contacto con Israel. La extensa genealogía que propicia las etiologías étnicas (Gen 9-11) tiene por objeto destacar el lugar de los semitas –la descendencia de Sem– y de alguna manera circunscribir, y eventualmente desconocer, o condenar a las otras naciones. Es en ese contexto (donde hay ciertas inconsecuencias en la trama narrativa) que los hijos de Noé maldicen a su hermano Canaán y le auguran una perpetua esclavitud (Gen 9,24-27). Por otro lado, los descendientes de Jafet aparecen vinculados con los reinos expansivos de Egipto, Asiria y Babilonia, aquellos que se constituyeron en opresores de Israel.

El desconocimiento, la denostación o exclusión de los otros pueblos se profundiza a medida que avanza el relato. Enumera los otros descendientes de Sem (11,10-31) pero sólo se nombran a los ascendientes de Abram. La genealogía culminará con Terah y su descendencia para introducir la figura emblemática de Abram, y abrir el particular estatuto privilegiado de sus descendientes.

Pero no de todos. Así, mientras en la bendición abrahámica se augura una amplitud “para todas las naciones de la tierra” (12,3), la secuencia se centra exclusivamente en su descendencia directa... pero no toda. La primera exclusión es la de Lot, su sobrino, a quien se lo presenta como alguien pendenciero, y se lo pone en la condenada Sodoma, para ser el origen incestuoso de moabitas y amonitas (19,33-38). De esa manera aparecen en la narrativa bíblica estos pueblos, luego considerados enemigos e impuros.

Agar e Ismael serán las próximas víctimas de esta visión excluyente que una larga tradición etnocéntrica nos acostumbró a tomar como normalizada. Ya el anuncio del ángel adelanta una visión negativa de los ismaelitas (16,11-12). Agar, la esclava, y su hijo Ismael son expulsados, incluso con el dolor del propio Abram (Gen 21). El capítulo 25 de Génesis nos señala el supuesto origen de otros pueblos vinculados con la descendencia del patriarca, así como una

pluralidad de descendientes de Ismael. Descendencia plural pues al renombrarse como Abraham se anuncia que de su seno saldrá una multitud de pueblos (17,4-8). Después de la muerte de Abraham, ya que a su sepultura aún concurren conjuntamente Isaac e Ismael, así como sus otros descendientes (Gen 25), esa diversidad será desconocida, a medida que el relato se centra en un único heredero, Isaac, y se establece una enemistad que se profundiza.

Una nueva exclusión se da en la sucesión de Isaac, con el engaño en la bendición de la primogenitura (Gén 27). La “bendición” que se le reserva a Esaú (27,39-40) contempla nuevamente un proceso de dificultades, conflictos y esclavitudes. Las amenazas que continúan y el mandato endogámico del cap. 28 no hacen sino mostrar la profundización de esos conflictos y las formas de las sucesivas alianzas bélicas. Desde estos relatos de la formación de pueblos ya se percibe un escenario de los sucesivas exclusiones, odios, guerras y matanzas que marcarán un aspecto inescapable de la narrativa bíblica, una narrativa necesariamente parcial y parcializadora.

Sin embargo, no terminan allí los conflictos entre hermanos. Los hijos de Jacob planean matar a su hermano José, y si bien no ejecutan el asesinato lo venderán como esclavo a los ismaelitas (37)⁷. Aquí los hermanos mayores esclavizan a su hermano menor y lo presentan a su padre como muerto. En términos actuales, lo ‘desaparecen’. La consecuencia final, destacada al principio del libro de Éxodo, será su propia esclavitud.

Un esclavo que esclaviza

La historia de José ocupa la cuarta parte final del libro de Génesis; es una fuente sustantiva para entender el modo en que se conforma la concepción histórica de los orígenes de Israel como nación. Más allá de la verosimilitud de esta narrativa como fuente histórica y su concordancia o no con otras fuentes, es significativa en la construcción de la teología israelita, al menos en algunas de sus variantes. Es allí donde se plantea su paso de pueblo nómada a una primera experiencia sedentaria, ocupando una tierra que le es otorgada como propia por el favor del Faraón a José.

No debe desconocerse que en la entrevista de Jacob con el Faraón (Gen 47,7-9) Jacob responde a la pregunta por su edad con la idea de ‘mi peregrinación’ (גֵּרִי Gen 47,9) y la de sus padres. Era un pueblo pastor y peregrino, que carece de tierras propias, y por primera vez tiene un lugar estable, en los bordes de Egipto, y con anuencia del Faraón. Esa tierra será, luego, el lugar de su esclavitud, pero persistirán en reclamarla como propia (Josué 10,41;11,16).

⁷ El texto presenta ciertas incongruencias, pues por un lado señala a los madianitas (descendientes de Abraham y Cetura) y por el otro a los ismaelitas como quienes compran a José y lo venden en Egipto (Gen 37,28.36). En todo caso, son siempre sus ‘primos’.

Pero antes de eso, José mismo hará de Egipto y del Faraón la potencia esclavizadora, propiciando la grandeza de Egipto.

José, en tanto favorito y administrador del Faraón, y a partir de la revelación de los sueños del rey, diseña la estrategia económica mediante la cual saca provecho de esta posibilidad de conocer anticipadamente las condiciones venideras en la producción agrícola. En primer lugar, acumula toda la producción en los graneros del Rey adquiriéndola en los años de bonanza (Gen 41,48-49), para posteriormente recuperar el dinero mediante su venta (Gen 41,56-57). Luego, en sucesivos pasos (Gen 47,13-26)⁸, mediante la extorsión del hambre, al haberse acabado la provisión de dinero (literalmente ‘plata’ – כֶּסֶף – Gen 47:14)⁹, se apropia del ganado de los pueblos que constituían la población del espacio denominado, en términos amplios, Egipto—מִצְרַיִם.

Siguiendo ese mismo esquema, al año siguiente se apropia, para el Faraón, de toda la tierra de las comunidades y pueblos que las habitaban y los reduce a esclavitud. Quedan exceptuadas las tierras de los sacerdotes, mostrando efectivamente la distribución de tierras y sometimientos propios del tiempo llamado ‘Imperio nuevo’ en Egipto (siglo XVI - siglo XI a.C.). Así, la gestión de José aparece como el instrumento mediante el cual, a través de la conquista económica, y no bélica, se sometió a esclavitud por parte de Egipto a la población circundante y la corona faraónica se apropió de sus territorios.

Lo llamativo para nosotros, en nuestra lectura posterior del relato en su conjunto, es cómo se presenta como un acto de astucia y sabiduría la capacidad de someter a otros pueblos a esclavitud. El José que fue vendido como esclavo al Faraón y liberado por el favor divino, es ahora el instrumento mediante el cual el Faraón esclaviza a otros pueblos y se apropia de sus recursos, ganados, tierras, gentes, y establece el sistema impositivo que en realidad es un ‘doble diezmo’. El que será el Dios liberador de Israel aparece aquí como el mentor del autor de otras esclavitudes.

La destrucción total: conquista y anatema

La liberación de la esclavitud en Egipto inicia otra saga, la de la conquista de las tierras de Canaán. Es lo que algunos historiadores han llamado el proto-Israel, que, en términos históricos, abarcaría el tiempo de los siglos XI-

⁸ En la continuidad del relato la secuencia lógica del cap. 41 parece ser el cap. 47. Sin embargo, como señalamos, es necesario considerar que la inserción de la narrativa de los caps. 42,1-47,12 no es azarosa. Busca destacar el lugar privilegiado que ocupará Israel en sus primeros tiempos en Egipto, y cómo, cuando todo el resto de la población de esos territorios es esclavizada, estos son los únicos que escapan a esa suerte.

⁹ La referencia a ‘plata’ en este contexto es extraña. El uso de una moneda o su equivalente no es conocido en Egipto hasta el S. V a.C. Hay alguna constancia del uso de anillos de plata u oro con figuras de animales como piezas de intercambio, pero no en grandes cantidades o como formas de pago, como sugiere el texto. Algunas investigaciones indican la existencia de algunas medidas de valoración de mercaderías para el intercambio, pero no necesariamente acumulables como moneda (ver: Schafik Allam: “Comprar y vender en el antiguo Egipto”, accesible en <https://www.aedeweb.com/assets/9-COMPRAR-Y-VENDER-EN-EL-ANTIGUO-EGIPTO-DURANTE-EL-IMPERIO-NUEVO.pdf>)

II-X a. C. Es probable, como señalan los estudios de G. Mendenhall¹⁰ y N. Gottwald¹¹ que lo que se encuentra por detrás de estos relatos es un largo proceso de conformación social, cultural, religiosa e ideológica, que no necesariamente es unívoco. Entre otras variantes, puede considerarse una rebelión campesina y de tribus nómades frente a las ciudades-estado feudales de la región. Pero también da cuentas de alianzas, acuerdos, la formación de ciertas ‘federaciones’ parciales, algunas sumamente transitorias y otras más duraderas, algunas con una continuidad que dio lugar a ciertos sincretismos en la formación de las deidades, pactos e identidades de lo que luego se denominó Israel (GOTTWALD, 67-71).

Es plausible que nos encontremos nuevamente con otro conflicto ancestral: el de las poblaciones rurales con los enclaves urbanos. Ya en el relato del Génesis Caín, el homicida, será visto como el constructor de la primera ciudad, exponiendo otra enemistad: la del mundo rural y los enclaves urbanos. Es claro que a través de este trasfondo mítico pone en evidencia un conflicto posterior, que toma cuerpo en la llamada ‘conquista de Canaán’. El control militar por parte de las ciudades y sus fortalezas sobre el entorno rural, el llamado feudalismo asiático cananeo, generaría un malestar y principio de rebelión, que al confluir con los grupos nómades de los ‘*apiru*’ habría desencadenado una serie de alzamientos que, a lo largo de cierto tiempo, modificó la composición social de la región, y dio lugar a nuevas formas de organización, probablemente más igualitarias y donde las tribus, que en realidad incluirían sectores variados de población, gozaban de cierta autonomía. Esto se habría prolongado hasta que adviene el proceso de la monarquía y la creación de Israel como ‘estado’¹².

Esta confrontación es lo que seguramente estará a la base del anatema a las ciudades-estado en la conquista de las tierras canaanitas “que fluyen leche y miel” (Josué-Jueces)¹³. Y si bien el libro de Jueces reconoce que no todo el territorio queda bajo el poder israelita, que subsisten los otros pueblos, y que hay una exogamia y sincretismo religioso (Jue 3,1-6), esto es para “probar a Israel” y eventualmente justificar sus derrotas por “la ira de YHWH”. Pero lo que quiero llamar la atención es el nivel de violencia y destrucción que supone y que hemos naturalizado y justificado teológicamente. Esa violencia aparece como una virtud, una forma de fidelidad, que se aplica tanto a las ciudades feudales conquistadas como en las luchas inter tribales en el propio Israel.

Josué 10 es el punto culminante de esta historia de conquistas y destrucción, con prácticas crueles y sanguinarias, tortura y humillación de los derrotados y donde una y otra vez se repite que “mató a todo lo que en ello tuviera

¹⁰ The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition. Johns Hopkins, 1973.

¹¹ Gottwald, N. *Las tribus de Yahveh*. Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia, 1989.

¹² Para el proceso de la formación de Israel como un estado, ver mi artículo: “Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo. Aproximación desde la antropología política”, en *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVI, 2007.

¹³ Ver Gottwald, 253 y 568-570.

vida”. Claramente marca una mirada que desconoce la realidad de la presencia de los otros pueblos, sino que asume una victoria total de Israel, su derecho de conquista. Es posible argumentar que eso refleja las dinámicas bélicas de aquellos tiempos. Pero el punto en el que quiero hacer énfasis es que todo esto es atribuido a la voluntad de YHWH, quien es el verdadero protagonista de estos actos, quien los promueve y aprueba, o rechaza y “enciende su ira” cuando no se cumplen exactamente según este ritual destructivo. Cuando, siglos después, al darle redacción final en los tiempos exílicos y post-exílicos se registra y canoniza esta teología, no es un acto inocente, o de simple “respeto por la memoria”: es como todo acto de memoria, una construcción de sentido, una manera de entender el origen y la identidad judía, la forma de la relación del judaísmo con su deidad, con la tierra, con los otros pueblos.

La pureza como principio excluyente

No voy a extenderme sobre otros episodios y momentos de la narrativa veterotestamentaria que ya han sido presentados en este y otros números de RIBLA y por una abundante literatura al respecto. Como señalara, mi propósito es mostrar la presencia de algunos ‘teologúmenos’ que han dado lugar al etnocentrismo y agresividad del judaísmo posexílico, y que se extienden hasta el presente. Y ver qué hace con ello el mesianismo ‘a la Jesús’.

Una de las consecuencias de las invasiones asiria y babilónica es la pérdida de la identidad de un Israel completo. En el posexilio será el judaísmo quien se asuma como el único heredero legítimo del legado abrahámico. El judaísmo del segundo templo elige ‘la pureza’ como condición de identidad. Para ello es necesario construir como impuro y enemigo, no sólo a los otros pueblos sino también al resto de las tribus, denominados ‘samaritanos’¹⁴.

Los extensos elencos genealógicos y listados de ‘retornantes’ que encontramos en los libros de Esdras y Nehemías tienen por objeto identificar a los puros (por ejemplo, Esd 2) y a los transgresores (Esd 10, 18-44), obligando a estos últimos a despedir a sus esposas y negar a sus hijos. Nehemías llega a torturar a sus propios compatriotas (Neh 13:25) para que expulsaran a sus esposas¹⁵. Es interesante que menciona a la lengua de Israel como ‘judaico’ – יהודי – (Neh 13,24). Israel es ahora sólo Judea, las tribus del sur. Los que mantienen contacto con el ‘pueblo de la tierra’ son los enemigos, los impuros, y deben ser expulsados.

¹⁴ Sobre ello ver mi trabajo “The Samaritans and the Empires of yesterday and today. A history of election, exclusion and inclusion of the people” en J. Havea y M. Melanchthon (eds.) *Bible Blindspots. Dispersion and Othering*. Eugene, Or: Pickwick Publication, 2021. Hay copia en español: “Los excluidos y los imperios de ayer y hoy - Los samaritanos” accesible en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Los-excluidos-y-los-imperios-de-ayer-y-hoy-samaritanos.pdf>

¹⁵ No deja de resultar interesante notar el contraste con el episodio de la acusación de Myriam y Aarón a Moisés de haber tomado una mujer ‘cusita’ y el favor de YHWH por Moisés (Num 12, 1-12). ¿Nehemías habría torturado a Moisés!

No es desacertado destacar que esta política se desarrolla con el favor y cierta alianza con el imperio persa. Sin ese sostén, y sin las negociaciones y concesiones llevadas a cabo con el poder imperial no sería posible la supuesta pureza étnica y cultural, la identidad ritual y la confrontación con sectores internos y los otros pueblos; todo ello se apoya en el acatamiento de los mandatos imperiales. Para mantener la ‘pureza’ identitaria hay que renunciar a la autonomía política y aceptar los condicionamientos de la potencia imperial de turno.

Más adelante, aunque no examinaré esto con profundidad en este momento, algo similar ocurrirá con el movimiento macabeo. Se inicia como un movimiento de purificación, agrediendo en primer lugar a los propios judíos que amenazan la pureza a través del sincretismo cultural. Pero al final del ciclo terminan acordando y forjando alianzas con las fuerzas romanas. Una vez más, un ciclo purificador étnico y doctrinal, dogmático, se vuelve instrumento de la presencia imperial. Esa será la realidad que encontraremos en los tiempos del surgimiento del movimiento de Jesús. El fariseísmo y los saduceos mantienen el culto y la pureza mediante negociaciones con los poderes imperiales. La propia muerte de Jesús, al estar de los evangelios, será el resultado de esa confluencia de fuerzas.

Cabe reconocer que no toda la teología israelita¹⁶ surgida en estos tiempos tiene ese mismo carácter. De hecho, encontraremos una distancia crítica a esta teología y a las prácticas culturales del posexilio en el llamado Trito Isaías y las tradiciones proféticas que inspiraron las líneas de una religiosidad ‘de los justos’ en el campo religioso judaico posterior, especialmente en el ámbito rural¹⁷. Por otro lado, lo que podemos llegar a conocer de otros movimientos que se dieron en el judaísmo posexilio y diaspórico nos muestra una gran dispersión teológica, en algunos casos, siguiendo el esquema de la pureza, pero con una fuerte impronta apocalíptica, o, como en el caso de Filón de Alejandría, acercándose a un cierto diálogo con la cultura greco-romana. O, ampliando a todo Israel, también en las teologías samaritanas, cuya influencia podría percibirse, por ejemplo, en el Evangelio de Juan¹⁸.

¹⁶ Aunque sé que es discutible, distingo la teología judía de la ‘israelita’. Si bien, como he afirmado, la reconstrucción de la escritura proto-israelita y del tiempo monárquico se hace en tiempos posexilicos, es posible verificar la existencia de una serie de diversas trayectorias, como claramente puede verse en el contraste entre la ley del Deuteronomio con la de los textos sacerdotales. Mientras que la construcción posterior sostiene un remanente exclusivamente de las tribus de Judá y parcialmente Benjamin, desechando a ‘los samaritanos’ no por ello desaparece la idea de la reconstrucción de un Israel total. Ejemplo de la persistencia de una expectativa del restablecimiento del todo Israel es visible en Ezequiel.

¹⁷ Ver mi propuesta sobre este tema en: “Cristianismo Primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas?”, en Zurutuza, H. Botalla, H. y F. Bertelloni (comp.) *El Hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedieval*, Homo Sapiens, Rosario, 1996 pp. 19-35 (accesible en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Sinagogas-cristianas-rurales.pdf>). Sobre la pluralidad de tradiciones israelitas en tiempos de Jesús: “Contexto sociocultural de Palestina”, en RIBLA No. 22, 1996.

¹⁸ Ver, por ejemplo, Pietrantonio, R. *El Mesías Asesinado. El Mesías ben Efraim en el Evangelio de Juan*, Buenos Aires: ISEDET, 2004.

En nuestro caso nos interesaba hacer este recorrido, aunque sea a vuelo de pájaro, porque nos encontraremos con la fuerte presencia de estas teologías de la pureza, etnocéntricas, y justificatorias de la violencia y el asesinato como parte del judaísmo hegemónico en tiempos de Jesús, pero también en ciertos sectores del judaísmo actual, que ocupan el gobierno del estado de Israel en el presente. También las podemos encontrar en ciertos sectores del cristianismo, especialmente en el fundamentalismo norteamericano, que constituye su principal aliado estratégico imperial.

La alternativa mesiánica

Entre las distintas corrientes de las teologías judaicas de fines del periodo del ‘segundo templo’, hay por cierto una variedad de comprensiones de ‘lo mesiánico’. Si bien se ha popularizado la idea de que el judaísmo esperaba un mesías guerrero liberador, hoy sabemos que las distintas vertientes teológicas alimentaban una variedad de concepciones de la mesiánico, algunas con un fuerte tono apocalíptico. Como es posible ver en las variantes traídas a la luz en los textos de Qumrán, son en sí mismas plurales en este sentido¹⁹. También están aquellas otras vertientes que se construyen con desatención a las figuras mesiánicas, con una casi total oposición entre la prioridad de la ley y la expectativa mesiánica. Los saduceos y los fariseos deben inscribirse fundamentalmente en esta última variante.

Con Jesús de Nazaret nace una forma de mesianismo distinta, lo que he llamado el mesianismo ‘a la Jesús’. Este movimiento del mesías (justamente será llamado ‘mesiánicos’— *cristianos*, Hch 11,26) tomará diferentes elementos de estas tradiciones y desechará otros. A su vez se diferenciará por características propias, y de alguna manera elegirá más claramente con cuáles establecer la mayor distancia y oposición. Y es claro, especialmente en el Evangelio de Mateo, que esa polémica se establece con el movimiento fariseo, que aparece desde el principio como quienes cuestionan y se oponen a Jesús, y a su vez a quienes Jesús señala como los principales adversarios de sus enseñanzas y misión (Mt 23). En el Evangelio de Juan ya se extiende esta generalización y quedan marcados dentro de la expresión “los judíos”²⁰, indicando que ellos representan la totalidad de los que se entiende, al tiempo de la redacción de este Evangelio, como la postura dominante en el judaísmo.

De esa manera se enciende una nueva postura conflictiva que dejará sembradas semillas de discordia que luego brotarán en algunos de los más criminales prejuicios. También dentro de la comunidad de los seguidores de Jesús nacen

¹⁹ Ver, entre otros, Barreda, J.J.: *La comunidad de Qumrán y los dos Mesías: esperanzas mesiánicas en los textos del Mar Muerto*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2020. También el mencionado texto de R. Pietrantonio sobre el Mesías Ben Efraim.

²⁰ Ver, entre otros: R. Pietrantonio: “Los ‘ioudaioi’ en el Evangelio de Juan”, en: *Revista bíblica*, Vol. 47, No. 1-2, 1985, pp. 27-41.

tensiones, y las cartas de Juan nos muestran cómo se generaron diferencias y exclusiones, tanto por cuestiones éticas como doctrinales, si bien es claro que, al menos en ese primer momento, no se buscará resolverla mediante la violencia.

En los escritos de Pablo y de Lucas en el Nuevo Testamento se nos ofrece una lectura del mesianismo de Jesús que constituye una alternativa a estas teologías. Y si bien no podemos ignorar que, como señalaremos, hay nuevos conflictos y tensiones, se puede decir que se procura desarmarlos a través de una ética que ya no pone su fuerza en los conceptos de pureza sino en los de justicia y solidaridad.

La justicia como igualdad: un camino distinto

Es dato común que ‘Lucas’²¹ posiblemente sea el único escritor no israelita de los textos canónicos. Nos muestra su propia versión de cómo entiende el mesianismo de Jesús. Y si bien sus fuentes coinciden en gran medida con los otros dos evangelios sinópticos, no por ello deben desconocerse sus particularidades, y lo que significa el modo en que nos lo presenta, su ‘poner en orden estas cosas’ (Lc 1,3). La continuidad y las discontinuidades de su obra en Hechos son también fuentes hermenéuticas para entender la intencionalidad y sentido de su postura teológica.

Es claro en todos los Evangelios, pero especialmente en Lucas, que el discurso de la pureza ha sido reemplazado por el discurso de la justicia. Quizás el texto dónde esta inversión es más visible sea el discurso ‘anti-fariseo’ que Mateo incluye en el largo sermón final (Mt 22-25), y que Lucas ubica, por el contrario, a la mitad de su escrito. Lo más significativo es que este discurso, en Lucas, es dicho en la casa de un fariseo (Lc 11, 37-12,12) y lo que enciende la arenga de Jesús es justamente el reproche del fariseo por no cumplir con el ritual purificador de lavarse las manos antes de comer (11,38). La respuesta de Jesús es presentada como palabras “del Señor” (*ho kyrios* –v. 39) por lo que el redactor quiere darle particular autoridad. En ese contraste entre pureza y justicia, o mejor aún, que la verdadera pureza reside en la justicia, se destaca: “Hagan dádivas de lo que tienen, y entonces todo será puro” (Lc 11,41), texto que sólo se encuentra en Lucas. Recomendación que luego también será dada a los discípulos (12,33-34).

Ya en el llamado “sermón del llano” (Lc 6, 20-49) se marca esta idiosincrasia lucana, al poner el acento en las dimensiones sociales de la justicia. Su versión de las bienaventuranzas (vv. 20-26) son más concisas que las que encontramos en el ‘Sermón del Monte’ de Mateo (5-7); están redactadas en segunda persona plural, dirigiéndose directamente a su auditorio, sus discípulos –que,

²¹ Mantenemos por convención el nombre de Lucas para el autor (autores) de los textos del Evangelio que lleva ese nombre y el libro de los Hechos. Más allá de las diferentes teorías redaccionales sobre estos escritos, lo que es consenso es que son escritos desde una mirada gentil y para un auditorio mayormente gentil.

en este caso, en función de los textos precedentes, debe entenderse no solo por los doce sino por toda la ‘multitud de sus discípulos’ (cf. Lc 19, 37; Hch 6, 2). Son palabras dirigidas sin eufemismos a quienes padecen (pobres, hambrientos, afligidos, perseguidos) equiparándolos con los profetas. Pero, además, en otra divergencia con la versión mateana, Lucas agrega los ‘ayes’ (vv.24-26), también en segunda persona, con lo cual marca su percepción de los contrastes económicos y su ubicación social. Las diferencias no son étnicas ni de pureza ritual, sino en cuanto a la ubicación económica y al *estatus* de poder, señalando así al sentido de justicia, entendida esta como compensación equitativa. Se verifica aquí el alcance que toma el propio ministerio de Jesús según Lucas lo da a entender en su discurso en Nazaret (4,16-21). La variante económica en cuanto a la comprensión de la justicia del Reino de Dios es fundamental en todo el evangelio²².

Este contraste con la teología de la pureza y su correlato en la construcción del enemigo se acentúa aún más en la continuidad de este ‘sermón’: “Pero les digo a ustedes que me oyen: Amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian” (Lc 6,27). Es de notar que también en este caso la aplicación casuística del precepto pasa inmediatamente al plano económico: la vestimenta, la dádiva, el préstamo. En el contexto marcado anteriormente por el contraste entre ricos y pobres, entre poderosos y vulnerables, estas recomendaciones toman un sentido particular: no es la pasividad frente a la agresión, sino que es convocatoria al gesto solidario, a la construcción de un *ethos* comunitario que busca desmontar las agresividades y remediar las desigualdades: no se presta solo a quienes pueden devolver (v. 34), circunscribiendo el circuito económico dentro de la misma clase social, sino de establecer una corriente empática con los otros, porque esa es la actitud divina (v. 36)²³.

Esa actitud de superar el prejuicio económico es seguida inmediatamente en el relato lucano por la superación del prejuicio racial: el siguiente episodio que nos trae el evangelista es la curación de un esclavo de un funcionario gentil (Lc 7,1-10), que además ha establecido una relación de empatía con los judíos²⁴. En la evaluación final del episodio (v. 9) el Jesús de Lucas destaca la confianza (*pistis*) que ha encontrado en este militar romano. Hay en esta actitud una puesta en práctica de lo que había indicado anteriormente, el amor al enemigo, la bendición de los que se oponen. Nuevamente se marca, como lo hará todo el evangelio, una estrategia de no-poder como forma de poder. No está de más destacar que justamente lo que pone en juego Jesús es su poder de curar, frente al poder de oprimir que tiene el centurión. Y que quien es beneficiado, si bien es

²² Ver R. Krüger: *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*. Buenos Aires: LUMEN, 2008.

²³ Aquí Lucas emplea el adjetivo οἰκτίμων, que significa compadecerse, sentirse afectado por el padecimiento ajeno.

²⁴ Si bien esta ‘empatía’ puede visualizarse como una actitud amigable por parte del centurión, no debe ignorarse que eventualmente puede también verse como parte de una política clientelar destinada a condicionar a la dirigencia sinagoga de Capernaún.

el centurión, lo es también el esclavo, una persona que no era considerada como tal en el mundo romano. Más adelante también puede verse esta ponderación de la fe de un samaritano (17, 11-19).

De esa manera la narrativa lucana busca introducir en el mundo gentil la figura mesiánica como una figura superadora de las injusticias sociales y de las enemistades étnicas. La *pistis* puede habitar en los discípulos, pero también en un centurión romano (el caso se repetirá en Hechos con Cornelio) y en los samaritanos (Hechos 8:4-17) lleva a superar las barreras étnicas y sociales, no solo como prejuicio sino como práctica solidaria.

Excede las posibilidades y el espacio de este artículo entrar en profundidad en la continuidad-discontinuidad de esta temática en la totalidad de la obra lucana, abarcando el libro de Hechos. Pero resulta claro, y es consenso entre casi todos quienes han comentado esta obra, que al darle continuidad al relato de la vida de Jesús a través de la expansión de la iglesia ‘hasta los confines de la tierra’ (Hch 1, 8) se busca superar el confinamiento étnico de la propuesta mesiánica. Se cumple así la profecía de Simeón consignada como proyecto mesiánico al principio del evangelio, que el niño presentado en el templo será: “luz para revelación a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel” (2,32).

No en vano será Pablo el artífice de los capítulos centrales de la segunda mitad de la obra.

La libertad para amar

Sería presuntuoso de mi parte resumir aquí todo el debate en torno de la apertura étnica del mensaje paulino²⁵. Más allá de diferentes interpretaciones y posturas, no exentas de improntas ideológicas y políticas, es claro que para Pablo la cuestión étnica solo puede ser un obstáculo para la comprensión del sentido mesiánico del ministerio, la cruz y resurrección de Jesús. Fue un discípulo del propio Pablo, el autor de la carta a los Efesios, quizás quien mejor resumió lo que aparece como el resultado final de su postura teológica: “Pero ahora en el mesías Jesús, quienes en otro tiempo estaban lejos, han sido hechos cercanos por la sangre del mesías. Él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades (la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas), para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo ser humano, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades [...] Por eso, ustedes ya no son extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios” (Ef 2,13-19).

²⁵ Este debate no solo se ha enriquecido con distintas posturas de los teólogos y biblistas cristianos, sino que también ha tomado cuerpo en el ámbito judaico tanto como en la filosofía. Entre otros, P. Eisenbaum: *Pablo no fue Cristiano*. Verbo Divino, 2014; A. Badiou: *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos Editorial, 1999; J. Taubes: *La teología política de Pablo*, Editorial Trotta, 2007; G. Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006. Para un resumen parcial de esta discusión ver mi artículo “Lecturas A-Teológicas de Pablo y Romanos”, en RIBLA No. 87 (2022).

Pero, en esa dinámica, Pablo no deja de reconocer las dificultades y aún las enemistades que se producen según las distintas percepciones culturales de ‘lo mesiánico’. Es que la superación de ciertos conflictos trae nuevos conflictos, pues se trata de deconstruir percepciones arraigadas que han sustentado los prejuicios. Pablo encuentra esto a través de los ‘partidos’ que se han formado en Corinto²⁶. Entre los diversos problemas que enfrenta el que parece indicar las mayores diferencias étnico-culturales tiene que ver con los sacrificios de los cultos locales y la carne que proviene de ellos (1Co 8-10).

Sin embargo, la condena a la idolatría no debe verse simplemente como un problema ‘religioso’ en torno del Dios único, sino que marca una división política: la llamada idolatría, es decir la adoración a las divinidades imperiales –incluido el César– y la participación en las festividades que las celebran, así como el consumo de la carne ofrecida en ellas, aparece como una forma de adhesión al imperio²⁷. Esta actitud produce un quiebre en la comunidad, entre quienes se mantienen solo en el plano ritual, y quienes, precisamente, toman conciencia de lo que significa esta participación como instancia sociopolítica. No se trata de pureza y doctrina, sino de las proyecciones simbólicas y de las relaciones de poder. Son estas relaciones de poder, esta asimetría manifestada en las deidades imperiales las que ponen en entredicho la solidaridad comunitaria. El enemigo no desaparece en una abstracción: sigue poniendo su fuerza destructiva en el seno de la comunidad. Solo que no se lo combate mediante la confrontación violenta o la exclusión, sino, por el contrario, convocando a una solidaridad que revierte las divisiones imperiales: los ídolos que la sostienen no son nada²⁸.

El problema también aparece en la Carta a los Romanos, y si bien uno puede apreciarlo en el sustrato de toda la argumentación, espacialmente al ver la ley como un ‘dispositivo de captura’²⁹, se hace evidente en la argumentación de los capítulos 14-15. Es necesario romper la doble captura, tanto de la ley judaica como de la imperial romana. Es la misericordia y el mutuo reconocimiento lo que permite superar las divisiones impuestas por los poderes gobernantes o las tradiciones rituales: “nada es impuro por sí mismo” (Ro 14,14). Sin embargo, es la autolimitación el camino de la solidaridad (v. 21). Esa solidaridad debe ser también activa y económica, interétnica, como lo muestra el esfuerzo por la ofrenda a favor de los pobres de Jerusalén (2Co 8-9; Gl 2,10, Ro 15,25-29).

²⁶ Un estudio detallado de estos conflictos, sus raíces y significación en Irene Foulkes: *Problemas pastorales en Corinto*, San José de Costa Rica: DEI, 1996.

²⁷ Además del estudio que nos ofrece Irene Foulkes sobre este tema, ver E. de la Serna: “La idolatría, una clave de interpretación de 1 Corintios. La militancia de la fe y sus adversarios”, en RIBLA No. 20, 1995. También Pablo M. Ferrer: *Imperio interno. Discurso, antropología y política en 1º Corintios 10*. Tesis doctoral; Buenos Aires: IUISEDET, 2008.

²⁸ “Notamos que Pablo expresa que ‘para nosotros’ la realidad de la idolatría no existe, Pablo y su grupo se sustraen del poder imperial desde su creer diferente”. Ferrer, *Imperio interno...*, 168.

²⁹ Ver mi artículo “Entre la libertad y la justicia: de Gálatas a Romanos”. *Revista Bíblica*, Año 81/1-2, 2019, pp. 137-153.

También la participación en la Cena (1Co 11,17-33) se ha transformado en un espacio de distinciones que ponen en riesgo ‘el cuerpo del Señor’ y los conflictos que se suscitan a partir de allí cuestionan la solidaridad social y económica en la comunidad³⁰.

Es en el plano simbólico, pero luego también en el económico, que se hacen sentir estas diferencias, y ambos deben ser superados por la actitud de lo que hoy llamamos solidaridad (que para Pablo tiene el peso de la justicia). La argumentación se continua con la metáfora del cuerpo para culminar con la llamada al amor del capítulo 13.

Pero, sin duda, la mayor y más directa expresión del conflicto que trae la superación del prejuicio la encontraremos en el episodio narrado en el capítulo 2 de la carta a los gálatas. Allí es donde más claramente aparece la continuidad de la teología de la pureza al interior de la comunidad mesiánica, a partir del grupo ‘de Jacob’, al pretender separar a los fieles judíos de la parcialidad gentil. El enfrentamiento es claro: “se lo dije a Pedro en su propia cara” (2,14). Lo que está en juego es ni más ni menos que los dos elementos que para Pablo son centrales en el mensaje mesiánico: la libertad frente a la ley y la justicia que es por la fe. Donde persiste una separación ritual, étnica, social o de género la totalidad del mensaje y acción mesiánica queda en entredicho: todas han sido superadas en la dimensión mesiánica (3,27-29). Allí todos son parte de la bendición abrahámica. Las divisiones elaboradas en el devenir histórico del judaísmo deben ser superadas en una nueva concepción de la justicia, que ya no será por la ley.

La libertad es, fundamentalmente, una liberación del pecado y la muerte que instalan el prejuicio y la agresión. No son meros conceptos abstractos: los propios cuerpos se transforman en instrumentos de justicia (Rom 6), o, en espacios de mutuo servicio: esa es la completa manifestación de la libertad (Gl 5,13-15). Los cuerpos deben ser preservados de las agresiones, tanto físicas como simbólicas, pues son los espacios e instrumentos de la manifestación del Espíritu (1Co 6). La ‘solidaridad posible’³¹ es el nuevo espacio donde se manifiesta la nueva humanidad, la nueva creación (2Co 5,17).

Alguna reflexión abierta...

Israel históricamente nos ha provisto de una rica teología de la justicia a través de sus profetas y de muchas de las leyes que constituyen su legado ancestral. Estas y otras tradiciones han generado la variopinta paleta de sus teologías, pasadas y actuales. La fe en el mesías Jesús tiene esa cuna. Pero también, en el devenir del tiempo, ha adoptado formas etnocéntricas y forjado teologías agresivas.

³⁰ Ver P. M. Ferrer: “Cena del Señor”, RIBLA No. 61, 2008.

³¹ El concepto de ‘solidaridad posible’ como superación de las divisiones de clase, étnicas, de género y la destrucción ecológica es desarrollado por G. Rieger en: *Theology in the Capitalocene: Ecology, Identity, Class, and Solidarity*, Fortress Press, 2022.

El actual gobierno de Israel ha optado por las trayectorias que se nutren de la agresión y la guerra. También lo han hecho algunas facciones palestinas. En ambos casos han apoyado sus opciones bélicas en sus interpretaciones religiosas. Y en el caso de Israel, en su alianza imperial. Para ello ha construido una teología de la exclusión, que remeda a aquella teología de la pureza farisea. Al hacerlo desconoce su propia afinidad étnico-cultural de los pueblos que lo circundan. Después de todo, según el propio texto hebreo, muchos de estos también son descendientes de Sem, de Abraham. Al ‘apropiarse’ del concepto de ‘antisemita’ como equivalente de antijudío, no hacen sino dar lugar a una nueva forma de antisemitismo, al negar los vínculos míticos que los religan y el común derecho a la tierra y al gobierno propio (o compartido, según las propuestas que en 1947 consideró las Naciones Unidas para la creación del estado de Israel y el estado Palestino, esta última sin ejecución aún). Y lo más trágico es el desmesurado costo en vidas y la tragedia humana y ética que desencadena.

Pero como contraparte no podemos ignorar que eminentes filósofos del judaísmo, como Martín Buber y Emanuel Levinas, por citar solo dos entre muchos, nos han provisto algunas de las más valiosas reflexiones sobre el otro, los otros y otras, la otredad, y la relación humana de proximidad. Ejemplos como el de la amistad de Daniel Barenboim y Edward Said, y sus propuestas artísticas y políticas, nos muestran que hay alternativas posibles para una convivencia pacífica y más justa, solidaria³². Entendemos que una lectura del mesianismo de Jesús como las que hemos expuesto aquí va en ese sentido.

Bibliografía

- Barreda, J.J., 2020. *La comunidad de Qumrán y los dos Mesías: esperanzas mesiánicas en los textos del Mar Muerto*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- De la Serna, E., 1995. *La idolatría, una clave de interpretación de 1 Corintios*. La militancia de la fe y sus adversarios. En: RIBLA No. 20.
- Ferrer, P.M., 2008. *Imperio interno. Discurso, antropología y política en 1º Corintios 10*. Tesis doctoral; Buenos Aires: ISEDET.
- Foulkes, I. *Problemas pastorales en Corinto*, San José de Costa Rica: DEI, 1996
- Gallazi, S., 1996, *Cristianismo Primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas?* En: Zurutuza, H. Botalla, H. y F. Bertelloni (comp.), “El Hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedievo”, Homo Sapiens, Rosario, pp. 19-35. Disponible en: <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Sinagogas-cristianas-rurales.pdf>, Visitado el: 15 abril 2024.
- _____, *Contexto sociocultural de Palestina*, en RIBLA No. 22, 1996.

³² Ver, por ejemplo, “Orquesta del diván: la concordia soñada por Said y Barenboim”, accesible en <https://sevillaworld.com/barenboim-said/>; también “Músicos de la academia Barenboim-Said, conmocionados por el conflicto en Oriente Medio”, accesible en <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20231029-m%C3%B4sicos-de-la-academia-barenboim-said-conmocionados-por-el-conflicto-en-oriente-medio>.

- _____, 2007, *Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo. Aproximación desde la antropología política*. En: *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVI.
- _____, *Entre la libertad y la justicia: de Gálatas a Romanos*. En: *Revista Bíblica*, Año 81/1-2, 2019, pp. 137-153.
- _____, 2021, *Los excluidos y los imperios de ayer y hoy - Los samaritanos*. Disponible en: <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Los-excluidos-y-los-imperios-de-ayer-y-hoy-samaritanos.pdf>. Visitado el: 15 abr. 2024
- Girard, R., 2006, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gottwald, N., 1989, *Las tribus de Yahveh*. Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia.
- Krüger, R., 2008, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*. Buenos Aires: LUMEN.
- Mendenhall, G., 1973, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Johns Hopkins.
- Pietrantonio, R., 2004, *El Mesías Asesinado. El Mesías ben Efrain en el Evangelio de Juan*, Buenos Aires: ISEDET.
- _____, *Los 'ioudaioi' en el Evangelio de Juan*. En: *Revista bíblica*, Vol. 47, No. 1-2, 1985, pp. 27-41.
- Schafik, A., *Comprar y vender en el antiguo Egipto*. Disponible en: Von Rad, G., 1961, *Genesis. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Trebolle, J. *Origen de Israel: ciencia y mito*. Disponible en: <https://www.revis-tadelibros.com/origen-de-israel-ciencia-y-mito/>

Néstor O. Míguez
Abril 2024