

## UNA LECTURA SOCIOLÓGICA DE LAS BIENAVENTURANZAS

*Carlos Gil Arbiol*

---

LAS CIENCIAS SOCIALES OFRECEN HERRAMIENTAS ÚTILES para interpretar textos antiguos, especialmente los valores y comportamientos que responden a modelos culturales diferentes al nuestro; sin su ayuda resulta fácil proyectar en el texto los prejuicios del lector. El caso de la tradición de Jesús no es una excepción: se ha interpretado muchos veces con modelos hermenéuticos que no respetan su carácter original. En este artículo tomo como ejemplo las bienaventuranzas de Jesús (y las que añadieron sus seguidores) para mostrar que una interpretación que respete el carácter alternativo y “desviado” de su propuesta puede devolverles la relevancia que quizá tuvieron en su origen y que explica, además, el histórico y trágico destino de su creador. Para ello voy a presentar, en primer lugar, una lectura de la desviación y de las propuestas que la utilizan como estrategia de transformación social para, en segundo lugar, aplicarla como modelo hermenéutico a las bienaventuranzas.

La historia de Jesús parece, desde el punto de vista de los datos históricos, una historia de fracasos: “los tres proyectos de Jesús”, por utilizar una expresión de Senén Vidal por la que se refiere al proyecto de Juan que Jesús pudo asumir inicialmente, al de Galilea donde quiso hacer realidad su idea del reino de Dios y al de Jerusalén donde quiso restaurar todo Israel,<sup>1</sup> fracasaron, al menos aparentemente. A estas alturas de la historia, parece una obviedad decir que es más que cuestionable la teoría del fracaso si nos atenemos al número de personas que hoy se declaran seguidoras o creyentes en Jesús el Mesías de Dios. Sin embargo, la idea del fracaso, desde el punto de vista del tiempo de Jesús, invita a pensar sobre las consecuencias que los sucesivos rechazos, dificultades y hostilidades tuvieron en el pro-

---

<sup>1</sup> Cf. Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente: un ensayo de reconstrucción histórica* (Salamanca: Sígueme, 2003).

yecto de Jesús. Los relatos evangélicos, si bien otorgan al fracaso y a las hostilidades a Jesús un sentido teológico, no dejan de tener una base histórica incuestionable; la muerte de Jesús en la cruz fue, al menos en parte, consecuencia de un cúmulo de enfrentamientos y hostilidades con las autoridades judeas y romanas. Este es, quizá, el dato menos controvertido de la historia de Jesús<sup>2</sup> y nos ofrece un punto de partida: Jesús tuvo que integrar el fracaso y la hostilidad porque fueron una constante en su vida.

No quiero decir con ello que Jesús hiciera una reflexión sobre el sentido del fracaso en su misión, o que pensara en la hostilidad y el rechazo como componentes objetivos de su misión; el fracaso no aparece a priori sino a posteriori, como consecuencia del anuncio del reino de Dios.<sup>3</sup> Esta constatación, aunque resulte obvia, no es en absoluto ociosa, porque hay que evitar las erróneas legitimaciones tanto del victimismo, que es el conformismo ante la hostilidad, el fracaso o la desdicha, como de la pertinaz oposición a las formas de autoridad o de gobierno consideradas hostiles a un determinado modelo eclesial.<sup>4</sup> El fracaso y oposición de los que hablamos en la vida de Jesús son los que él encontró como consecuencia del anuncio del reino de Dios, no realidades abstractas o tan generales que sirven para legitimar casi todo.

#### 1. LA AUTOESTIGMATIZACIÓN COMO MODELO DE SENTIDO PARA JESÚS

Todos los modelos bíblicos que Jesús pudo utilizar para dar sentido al fracaso y a la hostilidad (el del profeta perseguido, el del Siervo sufriente, el del hijo del Hombre, etc.)<sup>5</sup> tienen en común, entre otras cosas, la capacidad de invertir los valores dominantes y ofrecer un diagnóstico diferente de la

<sup>2</sup> Cf. James D. G. Dunn, *Jesus remembered* (Grand Rapids, Mich.; Cambridge: Eerdmans, 2003), 765.

<sup>3</sup> También aparece como criterio de discernimiento, tema del que trataremos más adelante.

<sup>4</sup> Ambas legitimaciones pueden verse todavía hoy entre creyentes que, afirman que "es voluntad de Dios" que mueran jóvenes inocentes en un accidente en una sala de fiestas llena de irregularidades, o que mujeres violadas conciban hijos como fruto de esa violencia. Así mismo, no es difícil escuchar argumentos que intentan criticar medidas políticas democráticas como parte de una estrategia para aniquilar a la Iglesia católica española.

<sup>5</sup> Cf. Scot McKnight, *Jesus and his death: historiography, the historical Jesus, and atonement theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005), 207-210 y Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (London: Spck, 1959), 2-5; Dunn, *Jesus remembered*, 759-762; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985), 239; Gerd Theissen y Annette Merz, *The historical Jesus: a comprehensive guide* (London: SCM Press, 1998), 538-540.

realidad, especialmente de aquella considerada negativa o indeseable. Los profetas aceptaron, como parte de su mensaje profético, una serie de rasgos y signos que fueron considerados por sus contemporáneos como desviados, tanto de las convenciones sociales como de las imágenes aceptadas de Dios (Jeremías se pone un yugo sobre el cuello: Jer 27,1-3; Isaías camina descalzo y desnudo durante tres años: Is 20,1-4; Oseas se casa con una prostituta y pone nombres metafóricos a sus hijos: Os 1,1-9; etc.). Jesús, en muchos de sus dichos y hechos (como en la bienaventuranza de la persecución), asume una estrategia que parece reproducir ese modelo profético que asume unos comportamientos desviados para darles un nuevo sentido que termina siendo profundamente transformador. Para comprenderlo, debemos acercarnos a los mecanismos profundos de la desviación socio-religiosa y de la creación de alternativas mediante esa autoestigmatización.

#### a) Una mirada positiva a la desviación social o cultural (y religiosa)

La desviación<sup>6</sup> la podemos describir como un proceso mediante el cual los miembros de un grupo, comunidad o sociedad: primero, interpretan una conducta como desviada; segundo, definen a los individuos que así se comportan como determinado tipo de desviados; y tercero, los tratan como consideran apropiado.<sup>7</sup>

Jack Katz, desarrollando el concepto de desviación, ha tomado mucho interés en distinguir entre, por una parte, la realización y reconocimiento de la trasgresión de una norma, y, por otra, la imputación de ser un desviado.<sup>8</sup> Así, la existencia de desviados sociales no está siempre relacionada con la ruptura de normas, ni siquiera con la acusación de trasgresión de las leyes. La categoría de desviación, asegura, debe ir más allá para que integre el hecho de la presión y el control social. Según Katz, así como el que trasgrede una norma es responsable de ello, el acusado de desviación no siempre lo es, puesto que, con frecuencia, es objeto de un control externo que la socie-

<sup>6</sup> El enfoque que seguimos proviene de la llamada Nueva Escuela de Chicago, y de autores como H.S. Becker, E.M. Lemert, E. Goffman, D. Matza, R. Tannenbaum, K.I. Kitsuse; cf. David Matza, *El proceso de desviación* (Madrid: Taurus, 1981), 51-55; Carlos Gil Arbiol, *Los valores negados: ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús* (Estella Navarra: Verbo Divino, 2003), 36-49.

<sup>7</sup> Cf. John I. Kitsuse, "Reacción de la sociedad ante la conducta desviada: problemas de teoría y método", en: R.d. Olmo (ed.), *Estigmatización y conducta desviada* (Maracaibo: Univ. de Zulia, 1973), 53-70 (54).

<sup>8</sup> Cf. Jack Katz, "Deviance, Charisma, and rule-defined behavior", *Social Problems* 20 (1972) 186-202 (192).

dad ejerce sobre él. Esta diferencia nos lleva a considerar que tal imputación de desviado constituye un fenómeno que concierne primero a quien lo imputa y a sus impresiones y prejuicios sobre el otro. La desviación es, dicho de otro modo, un mecanismo de control social.

En esta perspectiva, diferentes autores nos permiten entender esta nueva lectura de la desviación. Así, Kai Erikson plantea la desviación como un elemento necesario para la misma sociedad: “no está claro que todos los actos considerados desviados por una cultura sean de hecho (o incluso en principio) perjudiciales para la vida del grupo; de hecho, la conducta desviada puede desempeñar una importante función en el mantenimiento del orden social”.<sup>9</sup> Joseph Gusfield, por su parte, afirma que “el desviado que ha sido designado públicamente no es ni arrepentido ni enfermo, sino que es el defensor de una norma opuesta, puesto que la designación de la conducta desviada depende del poder superior y la organización de los designadores”.<sup>10</sup> Así lo recoge también Emilio Lamo de Espinosa: “los análisis históricos conocidos de procesos sociales de criminalización (un tipo de desviación) muestran una pauta común. Se trata siempre de movimientos sociales en que se dirime la definición de cuál es la moral dominante (es decir pública, sea positiva o no) y a través de ello cuál es el grupo dominante. (...) El tema central es invariablemente quién impone su *ethos* a quién, quién margina a quién, qué grupo pasa a representar la imagen arquetípica de esa sociedad”.<sup>11</sup>

Una de las estrategias más efectivas de desviación es el etiquetamiento (que es una forma sutil de hostilidad y persecución). La persona etiquetada como desviada es aquella cuyas actividades y comportamientos le han desplazado a los márgenes sociales y a quien la comunidad califica y determina de tal modo para explicar su marginación.<sup>12</sup> De esta manera el etiquetamiento es el proceso por el que al desviado se le califica e identifica socialmente como tal. Dicho de otro modo, “el desviado es aquel cuya etiqueta ha sido aplicada con éxito; y el comportamiento desviado aquel que la sociedad etiqueta como tal”.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Kai T. Erikson, “Notas sobre la sociología de la desviación”, en: R.d. Olmo (ed.), *Estigmatización y conducta desviada* (Maracaibo: Univ. de Zulia, 1973), 39-50 (42).

<sup>10</sup> Joseph R. Gusfield, “El paso moral: el proceso simbólico en las designaciones públicas de desviación”, en: R.d. Olmo (ed.), *Estigmatización y conducta desviada* (Maracaibo: Univ. de Zulia, 1973), 73-95 (81).

<sup>11</sup> Emilio Lamo De Espinosa, *Delitos sin víctimas: orden social y ambivalencia moral* (Madrid: Alianza, 1989), 31.

<sup>12</sup> Cf. Kai T. Erikson, *Wayward Puritans; a study in the sociology of deviance* (New York: Wiley, 1966), 12.

<sup>13</sup> Katz, “Deviance, Charisma, and rule-defined behavior”, 188-189.

Este proceso de etiquetamiento tiene una serie de consecuencias, tanto en la identidad del “desviado” como en la sociedad que lo etiqueta como tal. Esa etiqueta de “desviado” crea en la mente de la audiencia social, una cierta identidad para el individuo, que el mismo individuo acepta, porque las etiquetas inducen a la gente a creer que los individuos etiquetados como “desviados” se diferencian más de los “no-desviados” de lo que realmente se diferencian.<sup>14</sup> La audiencia social da por cierto que una persona marcada con una etiqueta particular no puede comportarse sino de una manera conforme a la “forma” o “molde” de la etiqueta que le ha sido asignada. La afirmación implícita en la etiqueta (“vago”, “ignorante”, “depravado”, “pervertido”, “excéntrico”, etc.) contiene la semilla de su propia realización; o dicho de otro modo, las personas se comportan en gran medida de acuerdo a lo que se espera de ellas. Aún cuando las etiquetas surgen para describir nuestras reacciones frente a los individuos, también permanecen para dirigir y movilizar las reacciones futuras, creando así una especie de prisión que se refuerza a sí misma.<sup>15</sup>

Esta estrategia de etiquetamiento crea, en resumidas cuentas, un estigma<sup>16</sup> que rompe la coherencia entre la identidad objetiva (lo que los demás piensan de él) y subjetiva (la que tenía el individuo de sí mismo) para crear una identidad diferente según el interés de los grupos de control.<sup>17</sup> El elemento central que propicia este cambio es la “vergüenza”, que se origina cuando el individuo percibe una de sus opciones o atributos (personales, sociales, etc...) como impuro.<sup>18</sup> La vergüenza, utilizada

<sup>14</sup> Cf. William D. Payne, “Etiquetas negativas. Pasadizos y prisiones”, en: R.d. Olmo (ed.), *Estigmatización y conducta desviada* (Maracaibo: Univ. de Zulia, 1973), 105-118 (108-109).

<sup>15</sup> “La manipulación de la desviación contribuye a organizar la conducta desviada, por cuanto etiquetar o suprimir una etiqueta, estimula a la comunidad para organizar su respuesta frente al individuo; en un grado tal que lo segrega por medio de respuestas especiales, que lo estimulan a comportarse de la manera como la comunidad espera que él se comporte (o sea, aceptar el papel). Así, el proceso de tratamiento crea la conducta estereotipada”; Payne, “Etiquetas negativas. Pasadizos y prisiones”, 116.

<sup>16</sup> Cf. Erving Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada* (Buenos Aires: Amorrortu, 1970), 11-14.

<sup>17</sup> Éste, “se define a sí mismo como igual a cualquier otro ser humano, mientras que, al mismo tiempo, es definido por él mismo y por quienes lo rodean como individuo marginal. Dada esta auto-contradicción básica del individuo estigmatizado, resulta comprensible que realice grandes esfuerzos para encontrar una solución a su conflicto o, por lo menos, una doctrina que otorgue un sentido coherente a su situación”; Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada*, 148.

<sup>18</sup> El modo como actúa la “vergüenza” en este proceso, puesta en relación con el honor, está magníficamente expresado por Bruce Malina: “Cuando una persona advierte que se le niega su estatus, es presa de la vergüenza, se siente humillada, desprovista de honor por aspirar a otro honor que socialmente no le corresponde. Las valoraciones del honor van del interior

de esta forma, no es sino un instrumento más del control social, basado esta vez en los valores morales de la sociedad.<sup>19</sup>

#### b) *La autoestigmatización como alternativa*

Pero, ¿y si alguien se estigmatiza voluntariamente? ¿Es posible despojar a esos mecanismos de control de su poder y autoridad mediante la desviación? Algunos sociólogos han explicado la posibilidad real de una alternación desde la desviación social.<sup>20</sup> No se trata solamente de hacer frente al estigma para minimizar los efectos o hacer que desaparezcan; ni siquiera hacer que el estigmatizado se reincorpore a la sociedad. La alternación desde la desviación va más allá: pretende “invertir mundos”; se trata de que un mundo social alternativo desplace al “oficial”, siquiera en la conciencia del estigmatizado.

Básicamente,<sup>21</sup> la autoestigmatización consiste en un proceso por el que un carismático propone una alternativa al mundo social hegemónico mediante la presentación de una serie de instituciones y valores culturales, legitimados por su propia autoridad carismática, que hacen de estructura de plausibilidad para que otros puedan internalizar la alternativa mediante un verdadero cambio de mentalidad (un nuevo modo de ver la realidad). Éste

---

(pretensión de una persona) al exterior (reconocimiento público). Las valoraciones de la vergüenza van del exterior (negativa pública) al interior (reconocimiento de la negativa por parte de la persona). Así pues, ser o quedar avergonzado significa ser impedido o estorbado en la aspiración personal al valor o estatus, junto con el reconocimiento de la pérdida de estatus implicada en este rechazo”, Bruce J. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995), 72-73.

<sup>19</sup> “Las consecuencias de estas estrategias son realmente nefastas para el propio individuo estigmatizado, puesto que, privado del intercambio social cotidiano con los demás, la persona que se aísla puede volverse desconfiada, depresiva, hostil, ansiosa y aturrida; incluso puede llegar a odiarse y denigrarse a sí mismo. Tener conciencia de la inferioridad significa que uno no puede dejar de formularse conscientemente cierto sentimiento crónico del peor tipo de inseguridad, y eso trae como consecuencia la ansiedad y, tal vez algo más grave, la envidia y los celos. De este modo aparece en el estigmatizado la sensación de no saber qué es lo que los demás piensan realmente de él. Es probable, además, que durante las interacciones sociales éste se sienta “en exhibición”, y al estar presente entre los normales se exponga, sin resguardo alguno, a ver invadida su intimidad”; Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada*, 18 y 24.

<sup>20</sup> Cf. por ejemplo: W. Lipp, *Selbststigmatisierung* (Neuwied: Luchterhand, 1975); W. Lipp, “Charisma-Social Deviation, Leadership and Cultural Change”, *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977), 59-77; Katz, “Deviance, Charisma, and rule-defined behavior”.

<sup>21</sup> Para una presentación detallada ver: Gil Arbiol, *Los valores negados: ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, 49-76.

consiste en invertir la evaluación que la sociedad hace de ciertos valores y comportamientos considerados desviados para presentarlos como deseables. Esta transformación se efectúa mediante una inversión simbólica que usa los mismos mecanismos que utilizó la sociedad para asignar los significados estigmatizantes. La transformación es posible gracias al reconocimiento de su autoridad.

Los candidatos que aceptan la propuesta deben repetir el proceso de alternación que pasaron quienes ahora guían esta fase; deben internalizar una serie de valores y comportamientos desviados (bien porque ya los vivan, bien porque los asuman a partir de ahora) apoyados en la estructura de plausibilidad que les aporta el grupo que se constituye con todos los que aceptan la propuesta. Ahí se gesta, como hicieran antes los que ahora son líderes, una nueva identidad para los candidatos, de modo que pueden releer su biografía desde las nuevas claves que les aporta su nueva situación, y pueden adquirir una nueva identidad y unos nuevos roles con los que participar efectivamente en el nuevo mundo social que han aceptado. Cuando este grupo de autoestigmatizados presentan ante la sociedad su nueva propuesta, la sociedad desarrollará una serie de mecanismos de defensa para neutralizar y aniquilar la amenaza del nuevo universo simbólico que desafía todo el orden social establecido (como el etiquetamiento, la hostilidad o la persecución). Si la sociedad oficial tiene éxito en esta estrategia, el grupo de autoestigmatizados se verá, de nuevo, integrado en el orden social, bien como un subgrupo, bien como parte del centro social, dependiendo de las intenciones y voluntad de este grupo. Si, por el contrario, la sociedad no consigue frenar la amenaza de esta alternativa, el grupo carismático puede comenzar a ocupar ciertos lugares sociales que antes dominaba el orden oficial.<sup>22</sup>

Vamos a acercarnos a los valores y comportamientos reconocidos en el contexto cultural del tiempo de Jesús y sus seguidores para entender el significado que tienen algunos dichos de Jesús (o de la tradición post-pascual) que propugna valores considerados desviados o vergonzosos y critica otros considerados honorables o morales.

---

<sup>22</sup> De este modo, comenzará un proceso de adaptación a lo cotidiano, de modo que el carisma se desgastará y se diluirá en el intento de defender la nueva alternativa (que va siendo la oficial) de las amenazas que puedan venir de disidentes internos o de atacantes externos. De este modo, los procesos de alternación que se suceden, abandonan la estrategia de autoestigmatización, propia de las alternativas, y son remplazadas por estrategias de normalización, mantenimiento y defensa de lo establecido; cf. Gil Arbiol, *Los valores negados: ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, 56-60.

c) *Los valores dominantes en el Mediterráneo oriental del siglo I*

Los estudios de antropología cultural de los últimos años han descubrieron la existencia de un sistema social compartido en gran parte de la cuenca mediterránea en el siglo I de nuestra era. Este sistema social estaba estructurado en dos ámbitos netamente diferenciados: el doméstico (la casa) y el político (la ciudad-aldea); entre ambos, el cabeza de familia (*paterfamilias*) ejercía de vínculo. En la casa se cultivaban las relaciones afectivas, se educaba a la descendencia, se configuraba la identidad de cada miembro, que adquiriría así una clara conciencia de su lugar en la sociedad, se asumían los valores fundamentales como el honor, la pertenencia, la autoridad, la tradición, etc. En la ciudad (o en la aldea) se cultivaban las relaciones sociales, dominadas por el esquema de patronazgo-clientela, que construía un sistema jerárquico basado en tres pilares: el poder, los privilegios y el prestigio.<sup>23</sup> Estos tres criterios determinaban el lugar que un *paterfamilias* (y con él todo el grupo familiar dependiente de él) tenía en esta jerarquía social que era también cultural, religiosa, política, etc., porque no existían, como hoy, diferencias entre el ámbito político y religioso; la ciudad y la casa, estaban imbuidos en un universo simbólico religioso que alcanzaba a todo.

Estos tres pilares (poder, privilegios, prestigio), mutuamente relacionados y de difícil separación, establecían el lugar de toda persona en un organigrama más o menos objetivo, aunque ese lugar no siempre coincidiera con la percepción de la gente. Si bien es cierto que quien tenía prestigio y acumulaba privilegios podía alcanzar con mayor facilidad sus propios intereses frente a los demás (expresión del poder), no todos los que tenían poder tenían prestigio.<sup>24</sup> Éste (el prestigio u honor) era el valor más apreciado

<sup>23</sup> Existían otros criterios que condicionaban enormemente la posición social, como la pertenencia a un *ordo*, el lugar de nacimiento, el género, la condición de libre o esclavo, etc. Sin embargo, los que más influían en la posibilidad de movimiento social eran el poder, los privilegios y el prestigio; cf. Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2ª ed. 2008), 87-101.

<sup>24</sup> Así, por ejemplo, un esclavo o un liberto podía disfrutar de muchas posesiones y de una posición social que le daba privilegios y gran influencia (cf. Tácito, *Anales* 14,39). Sin embargo, no tenía acceso al poder político porque su estatus jurídico no se lo permitía; su condición de esclavo era un obstáculo insalvable porque carecía de honor propio, siempre dependía del honor de su amo y sus tareas eran consideradas vergonzosas; era, aunque tuviera posesiones, prototipo del indignidad, y este estigma lo llevaba marcado a fuego para toda la vida. Por otra parte, en el senado, los nobles tenían más prestigio que los ricos y se situaban más alto en la escala social.

en las sociedades de orientación colectivista como la de Jesús. Por prestigio social (o “reconocimiento social positivo”) se entiende la valoración que cada individuo recibía por parte de los grupos a los que pertenecía y que dependía del modelo ideal de varón (o mujer<sup>25</sup>) de estos grupos y de la adecuación de un individuo a ellos; a este prestigio se le llamaba honor.<sup>26</sup> Así, cuanto más se adecuaba una persona a los valores, comportamientos y objetivos de su grupo de pertenencia, más positiva era la valoración que recibía de sus miembros: era considerada más honorable (y viceversa).

Por otra parte, para comprender este contexto, es muy importante tener en cuenta que en el Mediterráneo oriental del siglo I todos los bienes (materiales o inmateriales) eran considerados limitados, es decir, que si uno aumentaba su cuota de cualquiera de esos bienes, es porque había desprendido a otro de la parte que le correspondía. Nadie podía aumentar su honor (así como su cuota de poder, sus privilegios o sus bienes) si no era a expensas de los demás. Toda mejora (aunque fuese aparente) en el prestigio u honor durante la vida de alguien era contemplada como una amenaza para toda la comunidad. Cada persona, dependiendo del lugar social en el que nacía, tenía asignado desde su nacimiento la cuota que le correspondía. Cualquier cambio para mejor suponía, por tanto, la desapropiación de otro. Un proverbio mediterráneo del siglo IV dice: “Toda persona rica es injusta o heredero de una persona injusta”, o “Toda persona rica es un ladrón o heredero de un ladrón”.<sup>27</sup> Esto se aplica tanto a los bienes materiales como inmateriales.<sup>28</sup>

Por tanto, el varón honorable, a juicio de la mayoría de habitantes de la base de la pirámide social (no-élite), es aquel que tiene una justa consideración de uno mismo, que sabe vivir toda su vida de acuerdo a la cuota de honor que le ha correspondido por nacimiento, que ni usurpa ni deja que le

<sup>25</sup> Aunque aquí nos centramos en los valores asignados al modelo de varón por ser de mayor relevancia para el tema que tratamos, otro tema a desarrollar sería los valores que definen el ideal de mujer y la relación entre ambos en el contexto de una sociedad patriarcal; cf. Esther Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella, Navarra: EVD, 2011), 117-143.

<sup>26</sup> Cada cultura valoraba de modo diferente a las personas dependiendo del tipo de orientación que tuviera: una cultura guerrera valoraba más a quien demostraba destrezas bélicas; una cultura religiosa valoraba más a quien mostrara una vida de piedad; una cultura filosófica valoraba más a quien cultivaba el conocimiento y la sabiduría; otra cultura más materialista valoraba más a quien tenía éxito en los negocios y poseía bienes materiales; etc.: cf. Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 101-103 y 136-140.

<sup>27</sup> Cf. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, 115-144 (esp. 131).

<sup>28</sup> Cf. Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 103-106.

usurpen, que protege su estatus de cualquier cambio. Para ello era fundamental mantener la propia imagen y la de su familia (todos los miembros de la familia, de hecho, cada uno a su modo, estaban implicados en esta tarea). Esta actitud “defensiva” no era pasividad, sino que exigía, por el contrario, una disposición a la agresión.<sup>29</sup>

Se habían generalizado lo que podemos llamar contratos recíprocos o de colaboración, por los que dos personas se comprometían a mantener una reciprocidad en lo dado y recibido de la otra persona. En la medida de lo posible, estas alianzas se buscaban con personas de mayor estatus, con el fin de que resultase de esa relación algún tipo de beneficio. Estos contratos tomaban forma de invitaciones a banquetes, regalos, debates sobre asuntos legales, compra y venta de bienes materiales, acuerdos matrimoniales, negocios, ayuda mutua en las tareas laborales, etc.

Estos contratos (de hecho, toda interacción social) eran un continuo desafío que el individuo honorable debía saber resolver para no perder su honor. Se basaban en el mecanismo de desafío y respuesta, por el que una persona (casi siempre un varón) interpretaba una acción de otra persona bien como una oportunidad de mejorar su posición, bien como un menoscabo de su imagen social, de su valoración y, por tanto, de su honor; cualquier desvío de la reciprocidad pactada era una amenaza de usurpación de la reputación de otro.<sup>30</sup> En una cultura agonística o competitiva como la que está detrás del Nuevo Testamento, todo es percibido como una contienda por el honor;<sup>31</sup> cada acción de la vida de un individuo ponía en juego su valoración social según su honor.<sup>32</sup>

Raymond Jamous, en un estudio sobre el honor en el Mediterráneo (en concreto de los pueblos de la cordillera del Rif, Marruecos), describe ilustrativamente esta situación:<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Bruce Malina habla de una “actitud defensiva”, pero quizá no se ajusta a los datos que él mismo ofrece. Aunque la sabiduría tradicional insistía en la tranquilidad y conformarse con lo poco (cf. Qo 2,22; Pr 15,16; 16,8; 17,1; Sal 37,16) la realidad era bastante más agresiva y la actitud continua de defensa no suponía una defensa real. Ver la cita de Raymond Jamous de la nota 33.

<sup>30</sup> Cf. Pierre Bourdieu y Hans Haacke, *Free exchange* (Cambridge: Polity Press, 1995), 197-211.

<sup>31</sup> Es de señalar que algunos grupos y filósofos conocidos (estoicos como Séneca, *Epístolas* 57,1 o Epicteto, *Dissertatio* I 13,3-4) defendían también alternativas a este sistema social del honor.

<sup>32</sup> Cf. El valioso trabajo en colaboración sobre los valores convencionales de la época Helenística en el Mediterráneo oriental en: Per Bilde, et al., *Conventional values of the Hellenistic Greeks* (Aarhus: Aarhus University Press, 1997).

<sup>33</sup> Raymond Jamous, *Honneur et Baraka: Les structures sociales dans le Rif* (Cambridge: Cambridge Univ Pr, 1981), 223.

El honor aparece ante todo como ejercicio de la autoridad de un hombre sobre sus dominios (...). Pero un hombre de honor no puede contentarse con ejercer su autoridad sobre su casa, su mujer, sus tierras; debe tomar la delantera de los demás, desafiarlos y aceptar sus desafíos... ya sea denigrando la autoridad que el otro ejerce, ya sea atacando o destruyendo su dominio de lo propio, es decir, transgrediendo... En este contexto, desempeñar la trasgresión es una modalidad principal de intercambio de violencia. Estos intercambios toman tres formas; los gastos ostentosos, la violencia física y las justas oratorias, en las que el menor paso en falso acarrea la humillación y el deshonor.

Todos estos datos dibujan un panorama agonístico en el que la conservación del honor, el valor máspreciado y que definía la identidad y el reconocimiento de una persona por parte de sus congéneres, está continuamente en pugna. La mirada de cada varón mediterráneo está puesta en el otro hombre como si de un rival se tratara, del que se debe defender y a costa del cual buscará ascender en esa escala social. Esta situación dibuja una lucha por desposeer a los demás de su honor e incrementar así el propio en una rivalidad socialmente aceptada que pocos cuestionan y que legitiman religiosamente.<sup>34</sup>

Pero, ¿qué ocurre si, como hemos dicho, alguien presenta un comportamiento desviado que no responde a esos valores masculinos dominantes? ¿Qué ocurre cuando alguien asume voluntariamente un comportamiento desviado y lo legitima teológicamente?

## 2. LA ESTIGMATIZACIÓN VOLUNTARIA DE JESÚS

El mensaje de Jesús, en este contexto, resulta extremadamente chocante y no porque se enfrente a este sistema cultural, sino porque su comportamiento parece ser el de un desviado social, el de alguien que se aleja de lo que su entorno espera de él respecto al modo de mantener el propio honor y prestigio. Jesús, como todo habitante del Mediterráneo del siglo I, entra en el “juego del honor”; sin embargo, los criterios por los cuales entra en la competición del desafío-respuesta son profundamente contrapuestos a los que hemos descrito. Veámoslo en algunos de sus dichos.

<sup>34</sup> También en la tradición judía se justifica esta cultura agonística, bien a través de la normativa (Torah) bien a través de los relatos fundacionales didácticos (Haggadah); cf. Mark W. Bartusch, “From honor challenge to false prophecy: rereading Jeremiah 28’s story of prophetic conflict in light of social-science models”, *Currents in Theology and Mission* 36 (2009), 455-463; Zeba A. Crook, “Honor, shame, and social status revisited”, *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 591-611; Philip Francis Esler, “Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style: A New Reading of Galatians 2:1-14”, *Biblical Interpretation* 3 (1995), 285-314 (esp. 289-292).

a) *Las primeras bienaventuranza y el amor a los enemigos (Mt 5,3-9.44; Lc 6,20-21.27)*

El discurso del Sermón del monte (Mt 5-7 o “sermón de la llanura”, Lc 6,20-49) forma un complejo conjunto de enseñanzas de Jesús que resultan, desde el punto de vista de los valores dominantes del Mediterráneo, instrucciones “desviadas”. Podemos constatar dos bloques en el texto: el de las bienaventuranzas (con las malaventuras: Mt 5,3-10 y Lc 6,20-23.24-26) y el del amor al enemigo (Mt 5,44 y Lc 6,27; con la renuncia a la violencia -Lc 6,29-30- y la regla de oro -Lc 6,30-31-); cada uno parecen haber tenido su propio desarrollo.

La exégesis histórico-crítica nos pide cautela a la hora de atribuir a Jesús todos los dichos que aparecen en el Sermón del monte, aunque no pueda ofrecernos certezas. Como no es este lugar para entrar en los detalles,<sup>35</sup> podemos resumir diciendo que lo más probable es que las tres primeras bienaventuranzas (Lc 6,20-21) procedan de Jesús (motivadas, quizá, en diferentes contextos); así como el imperativo del amor a los enemigos (Lc 6,27.35ac) y los tres ejemplos sobre la renuncia a la violencia (Lc 6,32-34). Posteriormente y en un primer momento, quizá durante la transmisión oral, las tres bienaventuranzas se agruparon y se añadió otra cuarta sobre la persecución (Lc 6,22-23) reflejando la situación sociológica de los seguidores de Jesús tras la Pascua. Esta colección se puso en relación con la tradición del amor a los enemigos a la vez que se prometía una recompensa futura por el comportamiento urgido en ambas tradiciones (Lc 6,23b). Más tarde, en un segundo momento (quizá durante alguna de las redacciones del documento Q), fue ampliada con la referencia a los profetas de Lc 6,23c (“pues de ese modo trataban sus padres a los profetas”) y la creación de una serie de malaventuras construidas en paralelismo antitético con las bienaventuranzas, para reforzar estas (Lc 6,24-26).

Por su parte, el imperativo sobre el amor al enemigo (Lc 6,27.35a) se amplió con otros imperativos y objetos (Lc 6,28-30), reflejando la situación de quienes lo añadieron.<sup>36</sup> Enseguida se introdujo un motivo futuro para

<sup>35</sup> Para la discusión sobre la historia de la transmisión y la historicidad de cada bienaventuranza y de los demás dichos del Sermón del monte ver: Gil Arbiol, *Los valores negados: ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, 235-286.

<sup>36</sup> La Didajé 1,3, por ejemplo, nos muestra cómo esta tendencia a ampliar un dicho original con otros paralelos adecuados a la situación del momento todavía estaba vigente cuando se incorporó la *Seccio Evangelica* a los primeros capítulos de la Didajé, puesto que se añadió en ese momento el imperativo sobre el ayuno.

este imperativo (“entonces vuestra recompensa será grande”, Lc 6,35b), a la vez que en el caso de la bienaventuranza de la persecución (donde se añade también “que vuestra recompensa será grande en el cielo”, Lc 6,23b). En ambos casos se percibe la nueva situación de los seguidores de Jesús, que ven crecer la hostilidad y el fracaso más rápido que la llegada del reino como había anunciado Jesús (como en Lc 9,60; 14,26-27). Esto ocurre en el mismo momento en el que se incorporó la cuarta bienaventuranza a las tres primeras y se asoció el amor al enemigo con las bienaventuranzas. Igualmente, fueron incorporados una serie de ejemplos (preguntas retóricas) para contrastar la ética de este mensaje con la de los demás grupos de su entorno (Lc 6,32-34).

Por lo tanto, lo que, con mayor seguridad podemos atribuir a Jesús son las tres primeras bienaventuranzas que recoge Lucas en Lc 6,20-21 (cf. Mc 5.3.5.6) y el dicho sobre el amor al enemigo (Lc 6,27-28 y Mt 5,44-45). Estos decían así:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.

Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis (Lc 6,20-21).

Quizá sea necesario aclarar que Jesús habla aquí de los πτωχοί (traducción del hebreo עניים),<sup>37</sup> es decir, los pobres materiales, los miserables y por-dioseros, no de los que viven en el umbral de la pobreza (los πένητες), que pasan necesidad pero pueden y deben trabajar todos los días para poder comer, los que son humildes (o pobres en sentido religioso). Los salmos que piden el auxilio de los pobres utilizan preferentemente el término πένητες para traducir el hebreo עניים, que tiene el sentido de “humilde” o pobre en sentido religioso,<sup>38</sup> porque el que utiliza Jesús tenía una connotación material y negativa, tiene una cierta dosis de culpabilidad: ha perdido todo y se supone que algo ha hecho mal.<sup>39</sup> De hecho, las tres situaciones mencionadas en las bienaventuranzas eran utilizadas en el Antiguo Testamento como signos de la desgracia,<sup>40</sup> del abandono de Dios y estaban estrechamente ligadas al deshonor.

<sup>37</sup> Cf. R. Laird Harris, Gleason L. Archer y Bruce K. Waltke, *Theological wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980), 4-5.

<sup>38</sup> Como en Sal 9,19, donde se utilizan los dos términos; cf. Harris, et al., *Theological wordbook of the Old Testament*, 682-684.

<sup>39</sup> Algunos textos en los que se pide el auxilio a Yahvé para los πένητες: Sal 9; 12,6; 22,27; 35,10; 40,18; 41,2; etc.

<sup>40</sup> Aunque en la literatura bíblica predominan los textos en los que se habla negativamente de la pobreza (por ejemplo: Sal 1,3; 112,1-3; Pr 11,16; 13,18; Si 13,15-24), en la literatura apócrifa de los siglos I y II a.C., la pobreza era también objeto de esperanza; así, por

Así leemos en Si 13,20-24: “buena es la riqueza adquirida sin pecado, mala es la pobreza en boca del impío”; Sal 1,3: “[Feliz] el que se recrea en la ley de Yahvé, susurrando su ley día y noche. Será como árbol plantado entre acequias, da su fruto en sazón ... y todo cuanto emprende prospera”; Sal 112, 1-3: “Dichoso quien teme al Señor y ama sus mandatos... Su casa abundará en riqueza y bienestar y se afianzará su justicia para siempre”; Pr 13,18: “El hombre prudente actúa con conocimiento, el necio esparce necesidad. ... Miseria y deshonra para quien rechaza la instrucción, el que acepta la corrección recibirá honor”; Dt 28,47-48: “Por no haber servido a Yahvé tu Dios en la alegría y la dicha de corazón, cuando abundabas en todo, <sup>48</sup> servirás a tus enemigos, los que Yahvé enviará contra ti, con hambre, con sed, con desnudez y con privación de todo. Él pondrá en tu cuello un yugo de hierro hasta que te destruya”; Am 5,16: “por eso, así dice Yahvé, el Dios Sebaot, el Señor: En todas las plazas habrá lamentación y en todas las calles se dirá: “¡Ay, ay!” Convocarán a duelo al labrador, y a lamentación a los que saben plañir”. También en el mundo griego el hambre estaba relacionado estrechamente con el honor de modo que se pensaba que nadie honrado podía pasar hambre si se daban unas mínimas condiciones sociales, y por lo tanto se le achacaba algún grado de culpabilidad en su situación.<sup>41</sup> Algo parecido ocurría en el entorno rabínico, donde el hambre es visto, generalmente, como desgracia.<sup>42</sup>

Esto nos invita a hacer una aclaración sobre el peligro de idealizar estas situaciones; cuando leemos hoy en el Sermón del monte “Pobres”, “hambrientos” y “tristes” tenemos el peligro de idealizar esas situaciones desprendiéndolas de la dureza, repulsión y horror que nos causarían fuera de ese texto. El contexto literario y nuestros prejuicios (positivos en este caso) pueden hacernos perder de vista que estas situaciones son, sin ningún paliativo, absolutas desgracias, totalmente indeseables, repulsivas y repugnantes al sentir humano. Los pobres de los que habla Jesús (los πτωχοί) viven en la pobreza absoluta, la que no tiene horizonte porque va a ser así siempre;

ejemplo, Test. Jud. 25,4: “Los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo y los que hayan vivido en pobreza por el Señor se enriquecerán; los necesitados se hartarán; se fortalecerán los débiles” (siglo I a.C.). Igualmente 1 Henoc 96,4-5: “¡Ay de vosotros pecadores, pues vuestra riqueza os hace parecer justos, pero vuestros corazones os reprochan que sois pecadores; este hecho será contra vosotros testimonio y recuerdo de maldades! ¡Ay de vosotros que coméis la flor del trigo y bebéis lo mejor de la cabecera de la fuente y pisáis a los humildes con vuestra fuerza!” (siglo II a.C.).

<sup>41</sup> Cf. Platón, *Leg* XI 936bc.

<sup>42</sup> Cf. Hermann Leberecht Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. vol 1, das Evangelium nach Matthaus* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922), 818-826.

el hambre del que habla Jesús es el que mata a los hijos, el que es fruto de las injustas condiciones sociales que han enriquecido a unos pocos a costa de muchos;<sup>43</sup> el llanto y sufrimiento del que habla Jesús es el que rompe por dentro, el que es fruto de la desesperanza porque las autoridades religiosas han deslegitimado la posibilidad de esperar una justicia divina... Nadie que haya sufrido estas situaciones puede idealizarlas; son, realmente, una malaventura, una maldición, no una bienaventuranza.

Según el modelo que hemos visto antes del etiquetamiento negativo, los pobres, hambrientos y tristes son aquellos a quienes se les ha etiquetado como desgraciados, fracasados y malogrados. Su sufrimiento (la pobreza, el hambre y la tristeza) es signo del abandono de Dios y, por tanto, de su culpabilidad religiosa en una cultura en la que no hay división entre el ámbito político y religioso.<sup>44</sup> Los pobres, hambrientos y tristes son, así, etiquetados como desgraciados y se convierten en desviados sociales, marginados para la vida normal del grupo e incapaces, por tanto, de ofrecer ningún valor moral para el sistema de convivencia. Así, los etiquetados como tales (pobres, hambrientos, tristes) tienden a asumir como propia la identidad de la etiqueta y a reproducir aquellos comportamientos que describe; la etiqueta genera vergüenza con la que se causa la culpabilidad. Dicho de otro modo, generan (más) pobreza, hambre y tristeza, (más) desgracia, porque hunden a sus portadores en la desesperanza y les hacen creer que no existe más realidad que la descrita por la etiqueta.

Efectivamente, desde la lógica de todo sistema social que busca su supervivencia, esas situaciones aparecen como una amenaza de muerte; todo grupo humano tiende a separarse de quienes fracasan, de quienes no tienen éxito o prosperan, de quienes no realizan los valores ideales de triunfo, de prestigio, de poder... Es como si pudieran contagiar su fracaso y arrastrar consigo a quienes se les acercan. Así, toda sociedad tiende a buscar mecanismos que legitimen tu etiquetamiento negativo y su marginación: o son abandonados por Dios, o son culpables de su propia incapacidad, ociosidad o negligencia (o ambas situaciones).

Sin embargo, las bienaventuranzas parecen manejar otra lógica y otra sabiduría. Las categorías sociales que hemos mencionado, en base a las cuales se jerarquiza la sociedad (poder, privilegios, prestigio) son reemplazadas aquí por otras radicalmente opuestas (pobreza, hambre, tristeza); estos son ahora los criterios que jerarquizan a los seguidores de Jesús y en base a los cuales el más honorable es aquel considerado más deshonesto y desgraciado para los demás. Entonces, ¿qué es lo que ha visto Jesús en es-

<sup>43</sup> Cf. Miquel Pericás, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 71-90.

<sup>44</sup> Cf. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, 109.



tas situaciones para hacerlas objeto de bienaventuranza? ¿Cómo pueden ser fuente de felicidad? ¿Cómo hace esto posible Jesús?

Según el modelo de autoestigmatización que hemos presentado antes, estos dichos provocan inicialmente una sacudida, un golpe a la conciencia que genera perplejidad. El objetivo de esta sacudida es suscitar una crisis de valores que obligue a un replanteamiento teórico de los principios sobre los que se sostiene la estratificación social y, sobre todo, de los modos de legitimación que justifican ese statu quo. La primera consecuencia de las bienaventuranzas de Jesús es que alguien (especialmente los pobres, hambrientos y desgraciados) se pregunten el porqué de su situación, no tanto de las razones inmediatas (lo que les hace sufrir directamente), sino el porqué del sufrimiento moral, del etiquetamiento negativo, del estigma social de ser unos desgraciados, dejados de la mano de Dios y fuente de contagio de infelicidad, desdicha y desventura.

La segunda consecuencia es el desenmascaramiento de los mecanismos inconscientes y ocultos que se utilizan para la marginación junto con los intereses de los grupos de poder. Si Jesús es capaz de afirmar que la pobreza, el hambre y la desgracia no son abandono ni castigo de Dios, está obligando a mirar a las verdaderas causas, que no son otras que la injusticia y los intereses de quienes siempre se enriquecen con la pobreza de otros, de quienes se hartan a costa del hambre de los demás, de quienes se alegran de las desgracias ajenas... Jesús, pues, también deja en evidencia que no es Dios el causante de la desgracia y que se puede y debe cambiar la situación; el conformismo (“Dios lo ha querido”) es lo más contrario al anuncio del reino de Dios. Jesús proclama, con un entusiasmo que resulta enormemente subversivo, que la pobreza, el hambre o la desgracia pueden y deben cambiar; sólo hay que creer en lo que dice Jesús, en él, creer que es posible.

En segundo lugar, las bienaventuranzas ofrecen una alternativa a esa situación, especialmente a quienes se encuentran en las situaciones de desgracia. Obviamente, no se sentirán muy atraídos por el mensaje de Jesús quienes se sientan ricos, hartos y contentos con su situación, sino los desgraciados. A ellos Jesús les ofrece la oportunidad de repensar su situación, valorarla desde otros criterios diferentes a los hegemónicos. Jesús les invita a asumir su propia situación de pobreza, de hambre o de desgracia, primero como forma de denuncia contra quienes se han enriquecido y alegrado con su desgracia y, así, se vean acusados y descubiertos; y segundo, como nueva comunidad en la que se viven unos nuevos valores que van a hacer posible una nueva convivencia, una nueva comunidad de personas que trabajen por la desaparición de toda pobreza, todo hambre, toda desesperación. El grupo de seguidores de Jesús se empezó a formar a partir de gente como esta; una comunidad de desgraciados a los ojos de los demás, pero de elegi-

dos y bienaventurados por Dios a sus propios ojos. Ya pueden dejar de considerarse unos desgraciados porque su identidad ha cambiado: son los más queridos a los ojos de Dios y pueden empezar a vivir como lo que de verdad son: hijos de Dios (cf. Mt 5,9). Así, quienes son pobres, tienen hambre y sufren ahora, no por su elección sino porque no pueden cambiar su situación, encontrarán en las bienaventuranzas un intenso reclamo para atraer su atención y sus vidas; serán probablemente agentes activos de esta nueva escala de valores que Jesús instaura.

Por otra parte, la petición de amar al enemigo encaja perfectamente en esta estrategia: “Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial” (Mt 5,43-45; cf. Lc 6,27).

La tradición veterotestamentaria, como en el caso de la pobreza, constata que el que no “ama al que le ama” y “odia al que le odia” no es “fiable”, no puede ser considerado una persona con honor sino, más bien, una amenaza para el sistema social basado en el honor de cumplir la Torah.<sup>45</sup> Así, por ejemplo, Si 12,10: “No te fíes nunca de tu enemigo, pues su maldad es como bronce que se oxida”; Si 25,15: “No hay veneno como el de la serpiente, ni furia como la del enemigo”; Si 36,6: “Despierta tu furor y derrama tu ira, extermina al adversario y aniquila al enemigo”; Ex 21,24: “ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie...” (= Lv 24,20). El Deuteronomio deja muy claro el mecanismo de desafío y respuesta que hemos mencionado antes respecto del enemigo aplicando la ley del talión; dice Dt 19,16-21: “Si un testigo injusto se levanta contra un hombre acusándolo de transgresión, los dos hombres que por ello tienen pleito comparecerán en presencia de Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces que estén entonces en funciones. Los jueces indagarán a fondo, y si resulta que el testigo es un testigo falso, que ha acusado falsamente a su hermano, haréis con él lo que él pretendía hacer con su hermano. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti. Los demás se enterarán y temerán, y no volverán a cometer una maldad semejante en medio de ti. No tendrá piedad tu ojo. Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie”.

Por tanto, la petición de amar a un enemigo choca frontalmente con la dinámica del desafío como mecanismo básico del juego del honor, tal como hemos visto. El enemigo es, por definición, uno que resta honor, que puede

<sup>45</sup> Sin embargo, también como en el caso de la pobreza, algunos textos presentan lecturas alternativas donde se promueve otro trato diferente al enemigo; cf. Pr 25,21-22: “Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; así lo pondrás colorado y Yahvé te recompensará” (cf. Rom 12,20).

hundir en la vergüenza. La obligación de todo varón mediterráneo era defender su honor desafiando su enemistad, buscando su derrota, para conservar el propio honor y, si acaso, lograr también el del adversario. Por tanto, la petición de amar al enemigo, algo muy extraño en tiempo de Jesús, parece que trabaja en contra de la tarea de supervivencia social. Este dicho y la actitud que propone constituye un menoscabo del honor de la persona que lo realiza, puesto que no responder a un desafío era considerado como un deshonor.

Jesús, sin embargo, contra esa tradición, fundamenta sus palabras en la “imitación” de Dios: Mt 5,45: “...para que seáis hijos de vuestro Padre...”.<sup>46</sup> Con este dicho Jesús provoca, de nuevo, perplejidad e incertidumbre sobre esos valores aceptados; pero, además, plantea profundas cuestiones sobre las etiquetas y clasificaciones sociales al pedir un comportamiento antagónico al predominante pero que imita a Dios. Así urge a una revisión de los mecanismos de asignación de honor, cuestionando de raíz el desafío, el odio o la agresión como mecanismos de intercambio social. Su propuesta está basada, aparentemente, en la búsqueda del deshonor, y el seguidor de Jesús que ponga en práctica este dicho será considerado muy pronto una persona deshonrada y estigmatizada por su entorno. El grupo de seguidores de Jesús, por tanto, va adquiriendo ya un perfil bastante definido: son estigmatizados a los ojos de los demás, pero hijos de Dios a sus ojos y a los de quienes acepten la propuesta de Jesús. Esto es lo que crea la identidad del seguidor de Jesús: que por creer en el reino de Dios (y en el Dios del reino) que Jesús anuncia, se comienza a hacer realidad ese mismo reino mediante aquellos que el mundo considera desgraciados, indeseables, repulsivos.

b) *La bienaventuranza de la persecución (Mt 5,10-12; Lc 6,22-23)*

Según la exégesis histórico-crítica que hemos mencionado, la bienaventuranza sobre la persecución con la promesa de recompensa futura (Lc 6,22-23: “Bienaventurados seréis cuando los hombres os odian, cuando os expulsan, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas”) se añadió tras la Pascua, en el momento de la transmisión oral de la tradición sobre Jesús por parte de sus seguidores. También en este momento se añe-

<sup>46</sup> Cf. Mt 5,48: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial”; cf. también Lc 6,36.

dieron otros imperativos al del amor al enemigo (Lc 6,28-30: “benedicid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que te tome lo tuyo, no se lo reclames”) con otra promesa de recompensa futura (Lc 6,35b “entonces vuestra recompensa será grande”), formando todo ello una instrucción que usaban los discípulos de Jesús para legitimar su situación de desviados sociales en un entorno hostil. Todo esto refleja un nuevo escenario: Jesús ya no está presente como antes y sus discípulos, tras el fracaso inicial y las experiencias de encuentro con el Resucitado, se vieron lanzados a la misión del anuncio del Reino asumiendo el estilo de vida de Jesús y sus consecuencias. Precisamente por estas nuevas circunstancias se recopiló (recreó y actualizó) la tradición de los dichos de Jesús, para dar sentido y justificar el nuevo modo de vida marginal (desviado) de los seguidores de Jesús.

Jesús, con las bienaventuranzas y el imperativo del amor al enemigo había generado una sacudida social y había provocado una profunda revisión de los mecanismos malévolos que establecían quiénes eran las personas honorables y dignas, mientras defenestraban a quienes consideraban desgraciados, indeseables, vergonzosos, precisamente desde los intereses de aquellos. Su denuncia era un ataque directo al conformismo y a las legitimaciones religiosas (“Dios lo ha querido”) del abuso y de la injusticia; eran una invitación a transformar la realidad. Además, había ofrecido una alternativa a las personas estigmatizadas creando un grupo de personas indeseables a los ojos de Dios, pero que habían sido capaces de reconstruir su identidad como hijos de Dios (es decir, se parecían a Dios) basados en la autoridad de Jesús, en su carisma. Esto había creado un grupo de trabajadores del reino de Dios que, tras la desaparición de Jesús y la confirmación de su proyecto por parte de Dios, siguieron desarrollando su propuesta en una situación de hostilidad por parte de los mecanismos de control social y de los guardianes del statu quo. Por tanto, en esta nueva fase del reino de Dios es fundamental repetir con otros desviados sociales los mismos procesos de autoestigmatización que había propuesto Jesús (asumiendo positivamente valores y comportamientos considerados inicialmente indeseables); sin embargo, la diferencia es que la legitimación no viene directamente de Jesús sino de su Espíritu (su carisma) que vive en el grupo y que les permite recrear su memoria para hacer frente a la hostilidad social por ser una amenaza al statu quo. Este es el contexto que está detrás de la creación de la bienaventuranza de la persecución, que decía así:

Bienaventurados seréis cuando los hombres os odian,  
cuando os expulsan, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo  
por causa del Hijo del hombre.

Alegraos ese día y saltad de gozo,  
que vuestra recompensa será grande en el cielo.  
Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas (Lc 6,22-23).

Esta bienaventuranza, por tanto, supone una vuelta de tuerca de las anteriores; ahora es necesario legitimar la hostilidad y la persecución por la causa de Jesús que es la del reino.<sup>47</sup> Esto significa, como en el caso de la pobreza, el hambre y la desgracia, asumir positivamente lo que aparentemente es indeseable: la presión social y la hostilidad.<sup>48</sup> Esta oposición será, pues, no sólo inevitable sino, además, será también el criterio de verificación del seguidor de Jesús: nadie que quiera seguir a Jesús (vivir de acuerdo al Dios del reino) puede evitar los mecanismos de control social que intentarán ahogar, engullir la alternativa del reino de Dios que propone. Dicho de otra manera, el criterio del verdadero seguidor de Jesús será, a partir de la Pascua (y la presencia de Jesús, de su Espíritu –su carisma–, entre sus seguidores) el de ser perseguido: si un seguidor de Jesús no provoca hostilidad por parte de los instrumentos de poder sociales, no es verdadero seguidor de Jesús, asesinado en la cruz por las autoridades políticas y religiosas de su tiempo. Esto lo explicaron muy bien añadiendo la malaventura de la convivencia social: “¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas” (Lc 6,26). La hostilidad y persecución se convierte pues en el signo y distintivo del seguidor.

Ciertamente, se podría argumentar que este signo distintivo no se pudo elegir puesto que, tal como muestran casi todas las fuentes literarias de los orígenes del cristianismo, los seguidores de Jesús sufrieron hostilidad por parte de su entorno en muchos lugares, de modo que no pudieron evitarla y tuvieron que legitimarla para evitar que se convirtiera en un agente de desintegración. Sin embargo, también es cierto que las razones por las que sufrieron hostilidad no fueron en todos los lugares y momentos las mismas

<sup>47</sup> Cf. James A. Kelhoffer, *Persecution, persuasion and power : readiness to withstand hardship as a corroboration of legitimacy in the New Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 353-361.

<sup>48</sup> “La gente suele tender a reconocerse en la pertenencia que es más atacada; a veces, cuando no se sienten con fuerzas para defenderla, la disimulan, y entonces se queda en el fondo de la persona, agazapada en la sombra, esperando el momento de la revancha; pero, asumida u oculta, proclamada con discreción o con estrépito, es con ella con la que se identifican. Esa pertenencia –a una raza, a una religión, a una lengua, a una clase...– invade entonces la identidad entera. Los que la comparten se sienten solidarios, se agrupan, se movilizan, se dan ánimos entre sí, arremeten contra ‘los de enfrente’. Para ellos, ‘afirmar su identidad’ pasa a ser inevitablemente un acto de valor, un acto liberador...”; Amin Maalouf, *Identidades asesinas* (Madrid: Alianza, 2009), 34.

(por diferencias políticas, por envidias grupales, por rivalidades entre cultos, por amenazas de irrelevancia, por competición, etc...), y sería un error metodológico considerar todos los episodios de persecución que relatan las fuentes como testimonios de un único y mismo fenómeno con significado teológico o identitario (como en 1Pe 2,12; 3,1-2.13-16).<sup>49</sup>

La persecución de la que habla nuestra bienaventuranza no es la que nace por odio étnico, social o religioso, que, desafortunadamente, muchas personas sufren hoy en muchas partes del mundo por ser mujeres, albinos, judíos, gitanos, extranjeros, ... o cristianos por ser cristianos; esa es una consecuencia de los conflictos de un mundo cada vez más complejo y plural. Tampoco es la hostilidad que pueden sufrir instituciones religiosas (incluida la Iglesia) por parte de estados y políticas seculares (o laicistas) y que en el caso de Europa se trata, generalmente, de un mero recorte de privilegios sociales o políticos. La hostilidad y persecución de la que habla el evangelio de Jesús no es esa, sino la que es consecuencia de la rebeldía ante el conformismo, de la fe en que cada uno es mucho más que lo que los poderosos determinan que pueden ser; la que nace de creerse verdaderamente que los pobres, hambrientos o desgraciados no son malditos, sino hijos de Dios, capaces de crear algo nuevo. La hostilidad y persecución de la que habla el evangelio es consecuencia de la denuncia de las injusticias que generan pobreza, hambre y desgracia, de la condena de los abusos que permiten que unos pocos marginen y condenen a muchos con el único objeto de conservar su poder, aumentar su influencia y generar más dependencia y sumisión. La hostilidad de la que habla el evangelio es la que nace como fruto de la conciencia de los estigmatizados de ser hijos de Dios, de asumir la vida en sus manos, de ser protagonistas de su propio destino porque han creído en el Dios del reino y en el reino de Dios que anunciaba Jesús, y han creado una alternativa social, una fraternidad de hombres libres que defiende unos valores alternativos que desenmascaran a los explotadores. La hostilidad y persecución de la que habla el evangelio es consecuencia de la denuncia del conformismo de quienes aceptan el statu quo y del desenmascaramiento de los intereses de cualquier tipo, especialmente religiosos, que

<sup>49</sup> Llama la atención que la reciente monografía de Kelhoffer, *Persecution, persuasion and power : readiness to withstand hardship as a corroboration of legitimacy in the New Testament*, no distinga una cuestión tan importante y considere persecución “cualquier castigo o pena inmerecida (sea real, imaginada, anticipada o exagerada) que alguien sufre en el transcurso de su vida cristiana” (p.8). Muy diferente es la monografía de Travis B. Williams, *Persecution in 1 Peter: differentiating and contextualizing early Christian suffering* (Leiden: Brill, 2012), que se detiene en preguntarse por la naturaleza de las condiciones sociales de los destinatarios de 1Pe y de la persecución que sufren, así como de las causas de ésta (pp. 295-297).

legitiman sistemas injustos. La hostilidad y persecución de la que habla el evangelio es, por fin, la que nace del empeño por la desaparición de toda pobreza, de todo hambre, de todo sufrimiento, del esfuerzo y la confianza de que el reino de Dios está naciendo ya.

### 3. CONCLUSIONES

Después de este breve recorrido podemos recoger, a modo de síntesis, algunas de las conclusiones subrayando la relevancia actual que tienen, tanto para los seguidores de Jesús como para cualquier persona que reconoce el impacto del proyecto de Jesús en la sociedad en que vivimos.

En primer lugar, hemos visto que la desviación social no está siempre relacionada con la ruptura de normas, ni siquiera con la acusación de transgresión de las leyes; el acusado de desviación no siempre lo es, puesto que, con frecuencia, es únicamente el defensor de una norma diferente que sido objeto de un control externo que los grupos dominantes ejercen sobre él. Así mismo hemos visto que los comportamientos considerados desviados en una sociedad pueden tener una función positiva: en primer lugar porque generan debate sobre cuestiones sobre identidad, moral y cohesión y, en segundo lugar, porque puede sacar a la luz los malévolos intereses de unos para abusar de otros.

En segundo lugar, hemos visto que es posible asumir algunos valores y comportamientos desviados y darles un sentido positivo; a esto se le ha llamado autoestigmatización, es decir, la opción voluntaria de asumir positivamente un estigma social y darle una proyección creativa. El carismático que así hace, busca provocar una revisión del statu quo, sacudir la conciencia generando una crisis de valores mediante la atribución de sentido positivo a valores o comportamientos considerados negativos, asumiéndolos como propios, por ejemplo. Así se rompe el inmovilismo y es capaz de congregarse en torno a sí a los convencidos y creyentes en su causa, que pueden formar con él un grupo que comience a vivir la alternativa propuesta.

En tercer lugar, hemos visto que la estrategia de Jesús con sus dichos y hechos, concretamente con las bienaventuranzas y el imperativo del amor al enemigo, puede interpretarse desde este modelo de autoestigmatización como un modo de desenmascarar y denunciar las injusticias que causan pobreza, hambre y desgracia, de deslegitimar las etiquetas negativas que marginan y perpetúan esa injusticia, de ofrecer una explicación diferente de la realidad que genere una identidad positiva en los estigmatizados y de suscitar una esperanza que mueva a los que confían en Jesús a hacer realidad la propuesta del reino de Dios.

En cuarto lugar, esta estrategia de Jesús permite mirar al mundo, herido y roto por tantas desgracias que desangran siempre a los más débiles, como un lugar con esperanza y donde la salvación de la actual situación depende, precisamente, de los marginados, estigmatizados, desgraciados que sean capaces de creer en sus posibilidades, en su identidad de hijos de Dios, en su potencial de transformación.

En quinto lugar, la hostilidad y la persecución de las que habla Jesús son, únicamente, aquellas que nacen de este estilo de vida, no del conformismo, ni de la pasividad, ni de la pérdida de privilegios. La hostilidad que hizo que los seguidores de Jesús actualizaran la tradición de Jesús, la recrearan, es la que nace de la rebeldía ante el conformismo, de creerse que los últimos y desgraciados son hijos de Dios, de la denuncia de las injusticias que generan más dolor y desgracia, de la condena de los abusos de los poderosos, del desenmascaramiento de las legitimaciones religiosas que han perpetuado las desigualdades, de crear una alternativa para hombres y mujeres libres que creen en el Dios del reino. Ésta es la hostilidad de la bienaventuranza.

En sexto lugar, este podría ser un buen criterio para evaluar la fidelidad de los seguidores actuales de Jesús, así como de las instituciones que viven en su nombre. Preguntarse por el grado de hostilidad que cada seguidor y cada institución sufre respecto de los grupos, instrumentos y mecanismos del poder establecido, económicos, políticos, medios de comunicación... Si un seguidor o una institución sufre hostilidad por las razones expuestas aquí, al menos en este aspecto (no menciono otros), creo que puede decirse que es más fiel al seguimiento de Jesús que el que no la sufre.