

# LA CUESTIÓN SOCIAL

3

AÑO 25, N. 3, JULIO-SEPTIEMBRE, 2017

*Documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social*



Papa Francisco  
**Mensaje para la Jornada Mundial de la Juventud 2019** / págs. 281-287.

David Rodolfo Díaz Méndez  
**Nueve textos contemporáneos para entender las dinámicas del Poder** / págs. 288-297.

Wanda M. Rodríguez Mangual  
**Comunidades en resistencia en el cristianismo primitivo** / págs. 298-303.

Antonio Lebeo Guzmán Raya  
**El uso de Adelphós** / págs. 304-325.

Mons. Jorge Carlos Patrón Wong  
**La renovación de la formación y la vida sacerdotal** / págs. 326-331.

Mons. Gustavo Rodríguez V  
**Migración, Refugio y tráfico de personas** / págs. 332-336.

# Presentación

En este tercer número de *La cuestión social* de 2017 presentamos una selección de textos que cubren temas de sociedad, de fe y de pastoral. Esperamos sean de su agrado.

El Papa Francisco nos ofrece el “Mensaje para la Jornada Mundial de la Juventud (2017)”, donde no sólo se acerca a los jóvenes, sino a toda la sociedad en preparar e impulsar a las nuevas generaciones a no ser ‘jóvenes-sofá’, sino que actúen conforme las necesidades de los tiempos actuales requieren. Gran mensaje de Francisco, imperdible si aún no lo conoce.

El segundo artículo lleva por título “Nueve textos contemporáneos para entender las dinámicas del Poder”. David Rodolfo Díaz Méndez hace una invitación a investigar y leer acerca de este tema tan importante de las clases hegemónicas y la influencia que buscan perpetuar en nuestra comunidad. No es un resumen de nueve artículos, sino una interpretación con una línea muy definida de pensamiento, que va desde el racismo referente al narcotráfico, hasta cómo las nuevas tecnologías fungen como un ojo omnipresente con el que nos entregamos, de forma voluntaria, al escrutinio del poder. Vale la pena analizar este artículo, pero también profundizar en la bibliografía

de esos nueve textos citados, para comprender mejor o darnos cuenta de cómo esa supuesta libertad de la sociedad moderna es meramente ilusoria.

Wanda M. Rodríguez Mangual escribe “Comunidades en resistencia en el cristianismo primitivo”, valioso texto acerca del binomio dominación-resistencia en la época del Imperio Romano, y cómo el cristiano de aquella época concebía una resistencia activa sin recurrir a la violencia. Éste es un artículo para quienes quieran ahondar en el pasaje bíblico de ofrecer la otra mejilla al prójimo. Asimismo, se menciona el proyecto de Jesús, que era —y es hoy mismo— contracultural, ya que privilegiaba a los “inferiores” por encima de los poderosos, los influyentes, los adinerados. Jesús reivindica el honor de los excluidos de la sociedad, y es así que la resistencia de las primeras comunidades cristianas toma sentido, al enfrentar un sistema opresor e injusto.

Antonio Lebeo Guzmán Rayanos lleva de la mano a través de un extenso, detallado y profundo análisis titulado “El uso de *adelphós* (hermano) en el Nuevo Testamento, un estudio a partir de la antropología parental judeocristiana del siglo I d.C.”. En este artículo se explora desde la lingüística y la antropología el uso

de la palabra *adelphós* (hermano) en las Sagradas Escrituras y cómo a través del tiempo, ya sea por traducciones o interpretaciones, se ha desvirtuado el uso de la palabra 'hermano', confundiendo a "hermano de sangre" con "hermano del Señor". Esa simple palabra (hermano) que tiene un significado muy profundo dentro de la tradición judeo-cristiana, y que fácilmente es malinterpretada. Todo este contexto está sustentado en pasajes bíblicos, análisis de la estructura patriarcal de Judea en tiempos de Cristo y similitudes en textos griegos. Un texto que vale la pena para comprender mejor la estructura familiar que imperaba cuando Jesús estuvo entre nosotros.

"La renovación de la formación y la vida sacerdotal" es una entrevista realizada por la *Revista Palabra* a Mons. Jorge Carlos Patrón Wong en febrero de este año. A través de las preguntas se hace notoria la necesidad de un buen pastor para la comunidad religiosa. Se hace hincapié, igualmente, en la importancia de la amistad sacerdotal, ya que se trata de una comunidad cristiana que se debe acompañar en todo momento, dar apoyo, soporte, compartir la vida consagrada a Dios. Asimismo, se toca el tema de la vocación, acerca de la trascendencia que para una persona dedicada a la vida religiosa implica Dios en su vida y cómo permea en el amor hacia sus semejantes. Sin duda, una valiosa aportación de la *Revista Palabra* para asimilar

la importancia de los seminarios y una adecuada formación integral del aspirante a sacerdote.

Gustavo Rodríguez Vega, arzobispo de Yucatán, nos comparte su texto "Migración, refugio y trata de personas", donde pone de manifiesto esa noble actividad que es el paliar y ofrecer ayuda al sector de la población más vulnerable: los migrantes. Es a través del clamor y el sufrimiento de los migrantes que la esencia del cristianismo brota al compartir su sufrimiento y acompañarlos; personas que tuvieron que abandonar su lugar de origen por violencia, carencia y persecución, pero en el camino padecen esas mismas dificultades. Además de las incipientes leyes de migración y el trato infrahumano que reciben, también están expuestos a uno de los peores terrores de nuestra sociedad actual: la trata de personas, un mal que mientras no se visibilice y se ataque, cobrará víctimas cada día. Más allá del valor académico que este artículo aporta, es una valiosa fuente de concientización del problema, así como una invitación a actuar a favor de nuestros hermanos en movilidad.

Por último, les compartimos una reseña de libro: Bryan Bennetts Medellín y Gerardo Cruz González nos comparten su visión de *Un cristiano en la vida pública: Carlos María Abascal Carranza*, de María Luisa Aspe Armella.

# LA CUESTIÓN SOCIAL

**Documentos, ensayos, comentarios  
y reseñas de libros acerca de lo social**

## Directorio

### CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio: Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray.

Presidente Honorario Vitalicio: †Lorenzo Servitje Sendra.

Presidente Honorario Vitalicio: †Salvador Domínguez Reynoso.

### PRESIDENTE

María Lucila Servitje Montull.

### VICEPRESIDENTES

José Enrique Mendoza Delgado.

Eduardo Garza Cuéllar.

### TESORERO

Sergio Castro Toledo.

### SECRETARIO

Manuel Gómez Díaz.

### VOCALES

Maria del Pilar Mariscal Servitje

P. J. Benjamín Fernando Bravo Pérez

### VOCALES DEL CONSEJO

Raúl González Schmal, Francisco Javier Albarrán González, Rosario del Carmen Alfaro Osorio, Federico Altbach Núñez, Germán Araujo Mata, Martha Aviña de Chávez, Mariano Azuela Güitrón, Javier Ballesteros de León, Jesús Antonio Damian Basurto, Constantino de Llano Marhx, Mons. Guillermo Francisco Escobar Galicia, P. Mario Ángel Flores Ramos, Rafael Ibarra Farfán, Conrado Antonio Larios Prado,

Mauricio Limón Aguirre, Alejandro Ma. Latapí Díaz, P. Manuel Olimón Nolasco,  
Tomas G. Reynoso Ruíz, Adrián Ruiz de Chávez, María Eugenia Romo de Murrieta,  
María de la Paz Sáenz de Soberón, Arcadio Valenzuela Valenzuela,  
Luis Javier Rubio Guerrero, OP.

### COMISIÓN DE VIGILANCIA

María Luisa Aspe Armella, Rogerio Casas-Alatraste Hernández, José Ignacio Mariscal  
Torroella, Juan Murguía Pozzi, Óscar Ortiz Sahagún y Román Uribe Michel.

**Director General:** Jorge Navarrete Chimés.

**La Cuestión Social**, es una publicación trimestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del **Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana**, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, CP 01020, México, DF, Tels. 56614465, 56614169.

E-mail: [comunica@imdosoc.org](mailto:comunica@imdosoc.org) [www.imdosoc.org](http://www.imdosoc.org)

**Responsable de la edición:** Jorge Navarrete Chimés. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Contenido (pendiente). Certificado de Licitud de Título (pendiente). No. de Reserva al Título del Derecho de Autor (pendiente). Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Esta edición de La Cuestión Social constan de 700 ejemplares y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V. Canal Leningrado Mz. 34 Lt. 12, Col. Insurgentes, 09750, Ciudad de México, Tel: 5690 0463, [impvarel@hotmail.com](mailto:impvarel@hotmail.com).

**Coordinador de contenidos:** Gerardo Cruz González

**Diseño:** Minerva Lizeth Mondragón Garduño

**Corrección de estilo:** A. Alfonso Muñoz Chávez

**Suscripciones:** [martha.crm@imdosoc.org](mailto:martha.crm@imdosoc.org)

Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

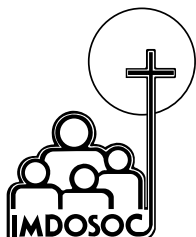
No se devuelven originales no solicitados.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

Precio del ejemplar: \$ 100.<sup>00</sup>

Suscripción anual: \$ 330.<sup>00</sup>

Suscripción para el extranjero Dlls. 80.<sup>00</sup>



# Mensaje para la Jornada Mundial de la Juventud 2019

“El Todopoderoso ha hecho cosas grandes en mí” (Lc 1,49)

Queridos jóvenes:

Nos hemos puesto de nuevo en camino después de nuestro maravilloso encuentro en Cracovia, donde celebramos la XXXI Jornada Mundial de la Juventud y el Jubileo de los Jóvenes, en el contexto del Año Santo de la Misericordia. Allí dejamos que san Juan Pablo II y santa Faustina Kowalska, apóstoles de la divina misericordia, nos guiaran para encontrar una respuesta concreta a los desafíos de nuestro tiempo.

Experimentamos con fuerza la fraternidad y la alegría, y dimos al mundo un signo de esperanza; las distintas banderas y lenguas no eran un motivo de enfrentamiento y división, sino una oportunidad para abrir las puertas de nuestro corazón, para construir puentes.

Al final de la JMJ de Cracovia indiqué la próxima meta de nuestra peregrinación que, con la ayuda de Dios, nos llevará a Panamá en 2019. Nos acompañará en este camino la Virgen María, a quien todas las generaciones llaman *bienaventurada* (cf. Lc 1,48). La siguiente etapa de

nuestro itinerario está conectada con la anterior, centrada en las bienaventuranzas, pero nos impulsa a seguir adelante. Lo que deseo es que vosotros, jóvenes, caminéis no sólo haciendo memoria del pasado, sino también con valentía en el presente y esperanza en el futuro. Estas actitudes, siempre presentes en la joven Mujer de Nazaret, se encuentran reflejadas claramente en los temas elegidos para las tres próximas JMJ.

Este año (2017) vamos a reflexionar sobre la fe de María cuando dijo en el Magnificat: “El Todopoderoso ha hecho cosas grandes en mí” (Lc 1,49). El tema del próximo año (2018): “No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios” (Lc 1,30), nos llevará a meditar sobre la caridad llena de determinación con que la Virgen María recibió el anuncio del ángel. La JMJ 2019 se inspirará en las palabras: “He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,38), que fue la respuesta llena de esperanza de María al ángel.

En octubre de 2018, la Iglesia celebrará el Sínodo de los Obispos sobre el tema: “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”. Nos preguntaremos sobre cómo vivís vosotros, los jóvenes, la experiencia de fe en medio de los desafíos de nuestra época. También vamos a abordar la cuestión de cómo se puede desarrollar un proyecto de vida discerniendo vuestra vocación, tomada en sentido amplio, es decir, al matrimonio, en el ámbito laical y profesional, o bien a la vida consagrada y al sacerdocio. Deseo que haya una gran sintonía entre el itinerario que llevará a la JMJ de Panamá y el camino sinodal.

### **Nuestra época no necesita de jóvenes-sofá**

Según el evangelio de Lucas, después de haber recibido el anuncio del ángel y haber respondido con su “sí” a la llamada para ser madre del Salvador, María se levanta y va de prisa a visitar a su prima Isabel, que está en el sexto mes de embarazo (cf. 1, 36.39). María es muy joven; lo que se le ha anunciado es un don inmenso, pero comporta también un desafío muy grande; el Señor le ha asegurado su presencia y su ayuda, pero todavía hay muchas cosas que aún no están claras en su mente y en su corazón. Y, sin embargo, María no se encierra en casa, no se deja paralizar por el miedo o el orgullo. María no es la clase de personas que para estar bien necesita un

buen sofá donde sentirse cómoda y segura. No es una *joven-sofá* (cf. Discurso en la Vigilia, Cracovia, 30 de julio de 2016). Si su prima anciana necesita una mano, ella no se demora y se pone inmediatamente en camino.

El trayecto para llegar a la casa de Isabel es largo: unos 150 km. Pero la joven de Nazaret, impulsada por el Espíritu Santo, no se detiene ante los obstáculos. Sin duda, las jornadas de viaje le ayudaron a meditar sobre el maravilloso acontecimiento en el que estaba participando. Lo mismo nos sucede a nosotros cuando empezamos nuestra peregrinación: a lo largo del camino vuelven a la mente los hechos de la vida, y podemos penetrar en su significado y profundizar nuestra vocación, que se revela en el encuentro con Dios y en el servicio a los demás.

### **El Todopoderoso ha hecho cosas grandes en mí**

El encuentro entre las dos mujeres (la joven y la anciana) está repleto de la presencia del Espíritu Santo, y lleno de alegría y asombro (cf. Lc 1, 40-45). Las dos madres, así como los hijos que llevan en sus vientres, casi bailan a causa de la felicidad. Isabel, impresionada por la fe de María, exclama: “Bienaventurada la que ha creído, porque lo que le ha dicho el Señor se cumplirá” (v. 45). Sí, uno de los mayores regalos que la Virgen ha recibido es la fe. Creer en Dios es un don inestimable, pero exige también

recibirlo; e Isabel bendice a María por eso. Ella, a su vez, responde con el canto del Magnificat (cf. Lc 1, 46-55), donde encontramos las palabras: “El Todopoderoso ha hecho cosas grandes en mí” (v. 49).

La oración de María es revolucionaria, es el canto de una joven llena de fe, consciente de sus límites, pero que confía en la misericordia divina. Esta pequeña y valiente mujer da gracias a Dios porque ha mirado su pequeñez y porque ha realizado la obra de la salvación en su pueblo, en los pobres y humildes. La fe es el corazón de toda la historia de María. Su cántico nos ayuda a comprender cómo la misericordia del Señor es el motor de la historia, tanto de la persona de cada uno de nosotros, como del conjunto de la humanidad.

Cuando Dios toca el corazón de un joven o de una joven, se vuelven capaces de grandes obras. Las *cosas grandes* que el Todopoderoso ha hecho en la vida de María nos hablan también del viaje de nuestra vida, que no es un deambular sin sentido, sino una peregrinación que, aun con todas sus incertidumbres y sufrimientos, encuentra en Dios su plenitud (cf. Ángelus, 15 de agosto de 2015). Me diréis: “Padre, pero yo soy muy limitado, soy pecador, ¿qué puedo hacer?”. Cuando el Señor nos llama, no se fija en lo que somos, en lo que hemos hecho. Al contrario, en el momento en que nos llama, él está mirando todo lo que podríamos dar, todo el amor que somos capaces de ofre-

cer. Como la joven María, podéis hacer que vuestra vida se convierta en un instrumento para mejorar el mundo. Jesús os llama a dejar vuestra huella en la vida, una huella que marque la historia, vuestra historia y la historia de muchos (cf. Discurso en la Vigilia, Cracovia, 30 de julio de 2016).

### **Ser joven no significa estar desconectado del pasado**

María es poco más que una adolescente, como muchos de vosotros. Sin embargo, en el Magnificat alaba a su pueblo, su historia. Esto nos enseña que ser joven no significa estar desconectado del pasado. Nuestra historia personal forma parte de una larga estela, de un camino comunitario que nos ha precedido durante siglos. Como María, pertenecemos a un pueblo. Y la historia de la Iglesia nos enseña que, incluso cuando tiene que atravesar mares revueltos, la mano de Dios la guía, le hace superar momentos difíciles. La verdadera experiencia en la Iglesia no es como un *flashmob*, en el que nos damos cita, se realiza un *performance* y luego cada uno se va por su propio camino. La Iglesia lleva en sí una larga tradición, que se transmite de generación en generación, y que se enriquece al mismo tiempo con la experiencia de cada individuo. También vuestra historia tiene un lugar dentro de la historia de la Iglesia.

Hacer memoria del pasado sirve también para recibir las obras nuevas que Dios quiere hacer en

nosotros y a través de nosotros. Y nos ayuda a dejarnos escoger como instrumentos suyos, colaboradores en sus proyectos salvíficos. También vosotros, jóvenes, si reconocéis en vuestra vida la acción misericordiosa y omnipotente de Dios, podéis hacer grandes cosas y asumir grandes responsabilidades.

Me gustaría haceros algunas preguntas: ¿cómo *guardáis* en vuestra memoria los acontecimientos, las experiencias de vuestra vida? ¿Qué hacéis con los hechos y las imágenes grabadas en vuestros recuerdos? A algunos, heridos por las circunstancias de la vida, les gustaría *reiniciar* su pasado, ejercer el derecho al olvido. Pero me gustaría recordaros que no hay santo sin pasado, ni pecador sin futuro. La perla nace de una herida en la ostra. Jesús, con su amor, puede sanar nuestros corazones, transformando nuestras heridas en auténticas perlas. Como decía san Pablo, el Señor muestra su fuerza a través de nuestra debilidad (cf. 2 Co 12,9).

Nuestros recuerdos, sin embargo, no deben quedar amontonados como en la memoria de un disco duro. Y no se puede almacenar todo en una nube virtual. Tenemos que aprender a hacer que los sucesos del pasado se conviertan en una realidad dinámica, para reflexionar sobre ella y sacar una enseñanza y un sentido para nuestro presente y nuestro futuro. Descubrir el hilo

rojo del amor de Dios que conecta toda nuestra existencia es una tarea difícil pero necesaria.

Muchos dicen que vosotros, los jóvenes, sois olvidadizos y superficiales. No estoy de acuerdo en absoluto. Pero hay que reconocer que en nuestros días tenemos que recuperar la capacidad de reflexionar sobre la propia vida y proyectarla hacia el futuro. Tener un pasado no es lo mismo que tener una historia. En nuestra vida podemos tener tantos recuerdos, pero ¿cuántos de ellos construyen realmente nuestra memoria? ¿Cuántos son significativos para nuestros corazones y nos ayudan a dar sentido a nuestra existencia? En las *redes sociales*, aparecen muchos rostros de jóvenes en multitud de fotografías, que hablan de hechos más o menos reales, pero no sabemos cuánto de todo eso es historia, una experiencia que pueda ser narrada, que tenga una finalidad y un sentido. Los programas en la televisión están llenos de los así llamados *reality show*, pero no son historias reales, son sólo minutos que corren delante de una cámara, en los que los personajes viven al día, sin un proyecto. No os dejéis engañar por esa falsa imagen de la realidad. Sed protagonistas de vuestra historia, decidid vuestro futuro.

### **Cómo mantenerse unidos, siguiendo el ejemplo de María**

De María se dice que conservaba todas las cosas, meditándolas en

su corazón (cf. Lc 2, 19.51). Esta sencilla muchacha de Nazaret nos enseña con su ejemplo a conservar la memoria de los acontecimientos de la vida, y también a reunirlos, recomponiendo la unidad de los fragmentos, que unidos pueden formar un mosaico. ¿Cómo podemos, pues, ejercitarnos concretamente en tal sentido? Os doy algunas sugerencias.

Al final de cada jornada podemos detenernos unos minutos a recordar los momentos hermosos, los desafíos, lo que nos ha salido bien y, también, lo que nos ha salido mal. De este modo, delante de Dios y de nosotros mismos, podemos manifestar nuestros sentimientos de gratitud, arrepentimiento y confianza, anotándolos también, si queréis, en un cuaderno, una especie de diario espiritual. Esto quiere decir rezar en la vida, con la vida y sobre la vida y, con toda seguridad, os ayudará a comprender mejor las grandes obras que el Señor realiza en cada uno de vosotros. Como decía san Agustín, a Dios lo podemos encontrar en los anchos campos de nuestra memoria (cf. *Confesiones*, Libro X, 8, 12).

Leyendo el Magnificat, nos damos cuenta del conocimiento que María tenía de la Palabra de Dios. Cada versículo de este cántico tiene su paralelo en el Antiguo Testamento. La joven madre de Jesús conocía bien las oraciones de su pueblo. Seguramente, se las habían enseñado sus padres y abuelos. ¡Qué importante

es la transmisión de la fe de una generación a otra! Hay un tesoro escondido en las oraciones que nos han enseñado nuestros antepasados, en esa espiritualidad que se vive en la cultura de la gente sencilla y que conocemos como piedad popular. María recoge el patrimonio de fe de su pueblo y compone con él un canto totalmente suyo y que es también el canto de toda la Iglesia. La Iglesia entera lo canta con ella. Para que también vosotros, jóvenes, podáis cantar un Magnificat totalmente vuestro y hacer de vuestra vida un don para toda la humanidad, es fundamental que conectéis con la tradición histórica y la oración de aquellos que os han precedido. De ahí la importancia de conocer bien la Biblia, la Palabra de Dios, de leerla cada día confrontándola con vuestra vida, interpretando los acontecimientos cotidianos a la luz de cuanto el Señor os dice en las Sagradas Escrituras. En la oración y en la lectura orante de la Biblia (la llamada *Lectio divina*), Jesús hará arder vuestros corazones e iluminará vuestros pasos, aún en los momentos más difíciles de vuestra existencia (cf. Lc 24, 13-35).

María nos enseña a vivir en una actitud eucarística, esto es, a dar gracias, a cultivar la alabanza y a no quedarnos sólo anclados en los problemas y las dificultades. En la dinámica de la vida, las súplicas de hoy serán mañana motivo de agradecimiento. De este modo, vuestra participación en la Santa Misa y los momentos en que celebraréis el sacramento de la Reconciliación

serán a la vez cumbre y punto de partida: vuestras vidas se renovarán cada día con el perdón, convirtiéndose en alabanza constante al Todopoderoso. “Fiaros del recuerdo de Dios [...] su memoria es un corazón tierno de compasión, que se regocija eliminando definitivamente cualquier vestigio del mal” (Homilía en la S. Misa de la JMJ, Cracovia, 31 de julio de 2016).

Hemos visto que el Magnificat brota del corazón de María en el momento en que se encuentra con su anciana prima Isabel, quien, con su fe, con su mirada perspicaz y con sus palabras, ayuda a la Virgen a comprender mejor la grandeza del obrar de Dios en ella, de la misión que Él le ha confiado. Y vosotros, ¿os dais cuenta de la extraordinaria fuente de riqueza que significa el encuentro entre los jóvenes y los ancianos? ¿Qué importancia les dais a vuestros ancianos, a vuestros abuelos? Vosotros, con sobrada razón, aspiráis a *emprender el vuelo*, lleváis en vuestro corazón muchos sueños, pero tenéis necesidad de la sabiduría y de la visión de los ancianos. Mientras abris vuestras alas al viento, es indispensable que descubráis vuestras raíces y que toméis el testigo de las personas que os han precedido. Para construir un futuro que tenga sentido, es necesario conocer los acontecimientos pasados y tomar posición frente a ellos (cf. exhort. ap. postsin. *Amoris Laetitia*, 191, 193). Vosotros, jóvenes, tenéis la fuerza; los ancianos, la memoria y

la sabiduría. Como María con Isabel, dirigid vuestra mirada hacia los ancianos, hacia vuestros abuelos. Ellos os contarán cosas que entusiasmarán vuestra mente y emocionarán vuestro corazón.

### **Fidelidad creativa para construir tiempos nuevos**

Es verdad que tenéis pocos años de vida y, por esto mismo, os resulta difícil darle el debido valor a la tradición. Tened bien presente que esto no significa ser tradicionalistas. No. Cuando María en el Evangelio dice que “El Todopoderoso ha hecho cosas grandes en mí” (Lc 1, 49), se refiere a que aquellas “cosas grandes” no han terminado, sino que continúan realizándose en el presente. No se trata de un pasado remoto. El saber hacer memoria del pasado no quiere decir ser nostálgicos o permanecer aferrados a un determinado período de la historia, sino saber reconocer los propios orígenes para volver siempre a lo esencial, y lanzarse con fidelidad creativa a la construcción de tiempos nuevos. Sería un grave problema que no beneficiaría a nadie el fomentar una memoria paralizante, que impone realizar siempre las mismas cosas del mismo modo. Es un don del cielo constatar que muchos de vosotros, con vuestros interrogantes, sueños y preguntas, os enfrentáis a quienes consideran que las cosas no pueden ser diferentes.

Una sociedad que valora sólo el presente tiende también a despreciar todo lo que se hereda del pasado, como por ejemplo las instituciones del matrimonio, de la vida consagrada, de la misión sacerdotal. Las mismas terminan por ser consideradas vacías de significado, formas ya superadas. Se piensa que es mejor vivir en las situaciones denominadas 'abiertas', comportándose en la vida como en un *reality show*, sin objetivos y sin rumbo. No os dejéis engañar. Dios ha venido para ensanchar los horizontes de nuestra vida, en todas las direcciones. Él nos ayuda a darle al pasado su justo valor para proyectar mejor un futuro de felicidad. Pero esto es posible solamente cuando vivimos experiencias auténticas de amor, que se hacen concretas en el descubrimiento de la llamada del Señor y en la adhesión a ella. Ésta es la única cosa que nos hace felices de verdad.

Queridos jóvenes, encomiendo a la maternal intercesión de la Bienaventurada Virgen María nuestro camino hacia Panamá, así como también el itinerario de preparación del próximo Sínodo de los Obispos. Os invito a recordar dos aniversarios importantes en este año 2017: los trescientos años del descubrimiento de la imagen de la Virgen de Aparecida, en Brasil; y el centenario de las apariciones de Fátima, en Portugal, donde, si Dios quiere, iré en peregrinación el próximo mes de mayo. San Martín de Porres, uno de los santos patronos de Amé-

rica Latina y de la JMJ de 2019, en su humilde servicio cotidiano tenía la costumbre de ofrecerle las mejores flores a María, como signo de su amor filial. Cultivad también vosotros, como él, una relación de familiaridad y amistad con Nuestra Señora, encomendándole vuestros gozos, inquietudes y preocupaciones. Os aseguro que no os arrepentiréis.

La joven de Nazaret, que en todo el mundo ha asumido miles de rostros y de nombres para acercarse a sus hijos, interceda por cada uno de nosotros y nos ayude a proclamar las grandes obras que el Señor realiza a través de nosotros.

Vaticano, 27 de febrero de  
2017

Memoria de San Gabriel de  
Nuestra Señora de los Dolores  
FRANCISCO

# Nueve textos contemporáneos para entender las dinámicas del Poder

David Rodolfo Díaz Méndez\*

*La siguiente recopilación de textos se realiza con la única intención de hacer un análisis de algunas problemáticas económicas, sociales y culturales que están presentes en el desarrollo de las sociedades globales modernas. Los textos se articulan a través de las violencias tanto físicas, aquellas que son explícitas y que se vinculan al narcotráfico, pandillas y violencia del Estado, hasta la dimensión simbólica, pasando por cuestiones de género, raza, identidad o clase.*

*Muchas de estas propuestas están basadas en el pensamiento foucaultiano, sobre todo en lo que corresponde a la biopolítica, aquellas tecnologías del poder [las maneras en cómo se aplican dichas disputas del poder] que atraviesan el ámbito biológico, tanto de poblaciones enteras o determinados grupos para tener cierto control sobre ellos.*

*Los textos y autores recopilados se vuelven referentes claves para el entendimiento de las dinámicas que las estructuras del Poder aplican en el control y manejo de las sociedades actuales.*

## 1. “Cocaína, capitalismo e Imperio: encadenamientos globales y política del narcotráfico” (Wilson, Suzzane y Zambrano)

A lo largo de sus diversas *transformaciones*, la planta de coca (principal materia prima para la extracción de la cocaína) ha sido un elemento que ha atra-

vesado diversos planos en distintas sociedades, ya sea como un componente clave en la socialización, en la medicina o en el ámbito simbólico como parte ritual de algunas etnias indígenas en América del Sur, hasta en artículo de consumo cotidiano en forma de una mortífera Coca-Cola.

La extracción y producción de la cocaína (alcaloide procedente

de dicha planta) se ha mantenido en los países productores, en las llamadas “periferias” de los grandes centros de distribución y consumo, ya que implica una reducción considerable en los costos de producción.

La lucha y la prohibición de dicho narcótico en Estados Unidos, se ha visto sostenido bajo diversos discursos clasistas y racistas, donde es a las personas afroascendientes a quienes se les adjudica la distribución y consumo de la droga, aunque se tiene noción de que los mayores consumidores son personas consideradas “blancas”. Manteniendo un cierto control y dominio de determinados sectores que se pueden ver beneficiados de dicho mercado ilegal.

Más allá del lado histórico y narrativo, el texto hace evidente una preocupación clara, por parte de los autores, en cómo las ciencias —en este caso las sociales— han abordado o intentado abordar la distribución de la droga y el narcotráfico, tanto en Estados Unidos como en América Latina, quedando estas aproximaciones escasas e inconclusas, frente al fenómeno que representa el tráfico de estupefacientes, así como a todas las redes tanto nacionales como transnacionales que se articulan, conectan y atraviesan diversas latitudes desde la producción hasta el usuario final; haciendo entender que el narcotráfico forma parte o se articula como una cadena global de mercancías, y la droga —en este caso la cocaína— es el producto final de dicha cadena.

Donde se involucran otro tipo de factores como el poder, la biopolítica, el control de los cuerpos a través de sistemas clasificatorios de raza y clase juegan un papel importante para la consolidación de dichas redes. Así, al parecer, la desarticulación de las ciudadanías, la criminalización y victimización, la necropolítica, son importantes en los discursos hegemónicos para dar determinada legalidad y legitimidad a lo que en un principio parece ser ilegítimo.

## 2. “La economía callejera en las ciudades contemporáneas” (Cervantes Corazzina, Julia)

“La economía informal se refiere al espacio donde normalmente se expresa el embate entre lo global y lo local, entre lo regulado por el Estado y lo que escapa a éste. Entre el lado excluyente de la conexión a las redes del capitalismo mundializado y la producción de un excedente de ‘mano de obra’ que no es absorbida”.<sup>1</sup>

Me parece importante hacer un énfasis en lo que Robert Neuwirth menciona como *System D*, aquella economía que se encuentra en un subnivel paralelo al mercado legítimo, sirviendo o actuando como un tipo de resistencia que puede hacer frente a diversos momentos de crisis; puede incluso llegar a construir

---

<sup>1</sup> Jáuregui, Jorge Mario. *The Evolving City: Informal Economies/Temporary Spaces*. Disponible online: <http://www.ciuitatsocasionals.net/textos/textosprincipalcast/jauregui.htm>

nuevos tipos de espacios urbanos que se articulan con otro tipo de ciudadanías, identidades y actividades multidinámicas y particulares.

La informalidad, a mi parecer, queda como en un tipo de zona liminal donde no se le puede encasillar dentro o fuera de un medio de producción capitalista, ya que estos individuos de algún modo tienen los medios de producción mediante los cuales crean las mercancías; ejemplo vago, una persona que se dedica a la venta de películas piratas, donde en su casa con tres computadoras crean determinada cantidad de DVD's y que son distribuidas y vendidas en diversos puntos de la ciudad o incluso del país; a partir de esta distribución se crean redes y se articulan diversos niveles, tanto legales como ilegales, que aprovechan la derrama económica dejada por dicha actividad.

Con base en estas actividades económicas se van creando nuevos espacios urbanos que se encuentran alejados de las dinámicas de la ciudad hegemónica, así se crean los 'no espacios'. El énfasis que la autora pone en el urbanismo como parte importante para reconsiderar a la informalidad me parece acertado, sirviendo este factor como constructor de actores sociales y políticos capaces de intervenir —de alguna manera— en su entorno, incluso pueden llegar a hacerlo de manera indirecta, un ejemplo de ello sería en alguna colonia de las llamadas 'periferias', donde el alumbrado público sea escaso, el

hecho de que un puesto donde se vende cualquier tipo de artículos de manera informal, genera nuevos espacios donde se pueden llevar a cabo nuevas dinámicas en el aprovechamiento y utilización de los mismos. Así, en barrios como Tepito, Lagunilla o Santa Martha se generan el derecho a la ciudad, y a habitar los espacios.

### **3. “La globalización popular y el sistema mundial no-hegemónico” (Lins Ribeiro, Gustavo)**

El análisis que propone Lins Ribeiro se conecta inmediatamente con los dos textos descritos anteriormente. Como idea general, Lins propone analizar lo que él llama 'globalización desde abajo' o bien 'globalización popular', un tipo de estructura social en la que participan, principalmente, aquellos agentes sociales que quedan excluidos sistemáticamente de los llamados 'estudios de globalización'.

Apuntando a los *informales* o a la *prole* —Lins prefiere usar 'pueblo' de una manera un tanto elegante—, mostrando una vez más que los estudios que se hacen para obtener datos sobre la globalización no alcanzan o se quedan cortos, dejando de lado la existencia de dicha estructura, así como los alcances, la inmensidad y todas las interconexiones y redes que se configuran a través de la misma en una escala global.

Retomando la cita que hace de Canclini, las globalizaciones popu-

lares “se configuran en un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales del mundo globalizado por parte de los ‘sectores subalternos’”.<sup>2</sup>

Así, la economía callejera o informal se hace presente, donde es el mismo poder que ejercen los agentes dentro de dicho sistema para compartir colectivamente —éste es uno de los puntos más importantes para la perpetuación y distribución de dicha globalización— todas las condiciones generales para la producción, circulación y consumo del sistema en el cual están inmersos. Produciéndose una distinción conflictiva de lo que se considera hegemónico, lo de las clases altas o lo legítimo con lo considerado ilegítimo, contrabando, *naco*, copia o no hegemónico.

Ribeiro divide al sistema mundial no hegemónico en tres sectores que se estructuran dentro de una forma piramidal. En la parte superior o vértice se encuentran aquellos actores que intervienen en el proceso desde la legitimidad (Estado, empresario o instituciones) actuando a través del lavado de dinero, la corrupción u otro tipo de actividades ilícitas; estos actores, para intervenir en el sistema, necesitan ineludiblemente de los dos siguientes escalones de la pirámide. Debajo de éstos se sitúan las personas pobres, el *pueblo*, aquellos agentes sociales que dicho sistema no-hegemónico representa un modo de vida, su cotidianeidad,

todo aquello que conocen y en el cual viven todos los días y que además se presenta como un mecanismo de supuesta movilidad social, donde la idea de una “vida mejor” se vuelve una promesa aspiracional para mantener la perpetuación del poder y control en manos del sector más alto.

En la base o cimientos, Lins sitúa al *networking*, que es el lugar donde verdaderamente se lleva a cabo la globalización desde abajo; el *networking* es la vía de flujos a través de la cual las riquezas de la supuesta globalización hegemónica pueden llegar a manos de los sectores bajos. Es así que el mecanismo de supervivencia se aplica para contrarrestar a lo hegemónico, pero que corre de manera paralela al mismo, interactuando o encontrándose en diversos puntos.

#### **4. “En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem” (Bourgeois, Phillipe)**

En el punto del texto que quisiera detenerme y analizar es lo que el autor nos presenta como la ‘cultura callejera de la *inner city*’, entendida como una red que se desarrolla, se mueve y se manifiesta bajo el ámbito simbólico conjugando sistemas de creencias, formas de interacción, valores e ideologías que se forman como una respuesta a las diversas exclusiones socioeconómicas.

El texto me parece muy acertado para trasladarlo a un contexto

<sup>2</sup> Nueva Imagen, México, DF, 1982.

más cercano al nuestro, donde para la mayoría de los jóvenes latinoamericanos las pocas o nulas posibilidades para poder incorporarse al proyecto de globalización —que excluye y segrega a quienes no parecen pertenecer a las clases dominantes—, se ven continuamente marcados por barreras simbólicas que ligan el supuesto concepto de ‘raza’ con las capacidades físicas y mentales que los limitan, bajo las cuales el proyecto intenta moverse.

La violencia presentada en muchos países, podemos decir, es una respuesta inmediata a las condiciones adversas a las que se enfrentan en la cotidianeidad las pandillas —en el caso de las Maras, en Centroamérica— son simbólicamente un mecanismo donde el sentido de pertenencia e inclusión se hace evidente, llenando esos huecos que los Estados modernos no han podido alcanzar.

Estas connotaciones simbólicas se empalman a los espacios donde se concentran las poblaciones que son socialmente marginadas y se crea lo que se conoce como ‘cultura de las calles’, a manera de desafío y resistencia de las subordinaciones socioeconómicas.

Por lo que el autor, al decir que dichas expresiones, más allá de tener un posicionamiento político sólo se presentan como espontáneas acciones rebeldes, está dejando a un lado todos los entramados simbólicos, de pertenencia y de causa que suelen desarrollarse en los núcleos de la cultura callejera.

Ya sea en el ámbito de reivindicación o reestructuración —como el caso del movimiento Queer en comunidades chicanas en el sur de Estados Unidos— de alguna connotación identitaria, hay detrás diversos procesos históricos que dan cohesión al movimiento y logran dar algún tipo de posicionamiento viable frente a los discursos hegemónicos mundiales.

## 5. “Cómo sobreviven los marginados” (Adler de Lomnitz, Larissa)

El texto, de forma general, tiene un recuento histórico de cómo se fueron habitando las periferias de la Ciudad de México a partir de la década de los 50’s. Surgen los nuevos espacios gracias a las diversas olas de migración, provenientes de diversos estados de la República, a trabajar en lo que fue una creciente ola industrial, y a quienes se les fue consignado el habitar los espacios menos habitables de la misma.

Así también, se revisan los mecanismos mediante los cuales dichos habitantes de los nuevos espacios (los “marginados”) utilizan para asegurar su supervivencia a los márgenes de la *sociedad dominante*.

Una herramienta de supervivencia que al parecer se denota como clásica en la supuesta mayoría de la sociedad mexicana, son los sistemas de compadrazgo; unidad socio-parental que da una suerte de seguridad económica a los *marginados* creando la supuesta idea de que sólo en las clases bajas se llevan

a cabo dichas relaciones simbólicas, algo en lo que a mi parecer Lomnitz falla, puesto que también se pueden encontrar este tipo de relaciones en sectores más adinerados y que funcionan bajo la misma función —aunque tal vez no bajo el mismo método—, el perpetuar o asegurar algún tipo de bien, ya sea económico o de prestigio, a través del intercambio recíproco de favores.

El análisis de la supuesta marginalidad se podría extender más, si pudiéramos entender que la misma no es un hecho con el cual se nace, sino algo que históricamente viene estipulado y que se asigna cuando entramos en el juego de las relaciones sociales a través de los diversos sistemas clasificatorios de control y poder; así, la pregunta que la autora se hace al principio (¿quiénes son los marginados?), nos haría llegar a las causas que influyen o definen a la marginalidad. ¿Son las personas indígenas, afros, musulmanes, latinas y demás connotaciones *periféricas*, necesariamente marginados? ¿Quién o cómo se define eso?

Creo que en el texto falta poner más atención en el punto de que la marginalidad no es un proceso de corta o reciente creación. Tampoco son connotaciones socioculturales estáticas que se mueven sólo a partir o alrededor de lo que la ciudad hegemónica hace; tiene mecanismos propios de supervivencia —como ya se vio en los textos anteriores— que hacen frente a su supuesta condición de mar-

ginación, con la necesidad de estudiar los rumbos que se utilizan en estos enclaves sociales para la supervivencia de los mismos.

## 6. “Esquilación inmediata” (Abal Medina, Paula)

La autora nos hace una breve introducción al mundo de los *call centers* en Argentina, que bien podría ser utilizado en la mayoría de los países *periféricos* donde ha tenido un *boom* la aparición de éstos. Al ser empresas donde, en teoría, más de la mitad del capital total se debería otorgar al área de recursos humanos, el abaratamiento de los salarios en estos países resulta ser un punto meramente atractivo.

Así, las empresas se dirigen hacia las geografías donde sea garante la combinación de salarios bajos, sectores donde los trabajadores sean en su mayoría jóvenes, mismos que han quedado rezagados dentro de un sistema que no les permitió tener acceso a otro tipo de capitales socio-culturales; por tanto, se vuelven también una fuerza de trabajo que fácilmente puede ser renovada y que pareciera ser inagotable. Donde se vean mermadas las capacidades sindicales y de agrupamiento de los mismos trabajadores, para así mantener un control sobre los mismos que se ligan directamente al biopoder de Foucault, una manera específica de hablar, control en los tiempos y en la corporalidad usada por los trabajadores, una intromisión en la psique de los mismos, en donde se interioricen

determinadas acciones para aumentar la productividad y abaratar los tiempos de producción.

Todo esto se ejecuta a través de una especie de panóptico, que resulta ser su mismo instrumento de trabajo: la computadora. Un dispositivo que, ligado al espacio asignado para ejecutar dichas acciones (*boxes*), busca “ganar una batalla contra el tiempo”, privilegiando el convertir cada segundo que el trabajador pasa en el interior del recinto en trabajo útil y eficiente para los usuarios, quienes solicitan cualquier tipo de atención telefónica y que bien pueden estar situados en cualquier parte del mundo.

Así también, bajo el supuesto de aprovechar las capacidades de sus trabajadores, muchos migrantes deportados de Estados Unidos encuentran un lugar de trabajo en muchos de los *call centers* situados en la frontera norte de México, al ser —la mayoría— bilingües, la facilidad de poder contactar y ayudar a usuarios angloparlantes facilita la relación con ellos y acorta los tiempos de asistencia.

A pesar de que algunos están conscientes de su condición, encuentran en estos lugares una manera de mantenerse o mantener a su familia, puesto que la oferta de trabajo para muchos de ellos se ve limitada del otro lado de la frontera.

Por último, retomando la idea del biopoder, la infantilización del trabajo me parece uno de los puntos más importantes del texto, puesto que la idea de que la infancia es la

única etapa de donde el ser humano puede estar pleno y, por tanto, prolongar su duración hasta la etapa adulta, para así conseguir que sus trabajadores se sientan en un ambiente más agradable, familiar y así incentivar su productividad; evidencia el claro control que las empresas ejercen sobre los cuerpos de sus trabajadores en aras del capital.

## 7. “La fábrica abandonada” (Klein, Naomi)

El texto nos da indicios de la lógica que en muchas de las empresas transnacionales se ha venido suscitando en la actualidad. Grandes multinacionales han venido desarrollando una lógica que pueda trascender la antigua manera que empleaban para reconocerse en sus propias mercancías. La separación de la parte creativa (mente) de las oficinas centrales de la marca (cuerpo), esa parte un tanto indeseable que es necesario trasladar hacia los márgenes para concentrarse en el espíritu, en la construcción de una supermarca a través del extensivo uso del *marketing*.

No está por demás retomar los bajos costos que representa movilizar dicho cuerpo a países donde existan zonas *amigables* para las inversiones extranjeras, trayendo así lo ya mencionado anteriormente: explotación laboral, bajos salarios y condiciones precarias para cantidades enormes de trabajadores que encuentran en estas fábricas su única manera de sobrevivir.

Al centrarse los ejecutivos en el desarrollo de la identidad y esencia de la marca, empieza a surgir lo que se conoce como el fetiche del producto mismo. Se genera una veneración que se interioriza en los consumidores y que legitima la existencia del producto sólo por el hecho de tener determinada marca; el punto es cegar todos los procesos de explotación y abusos que existen durante el proceso de fabricación.

En el punto del fetichismo que se genera alrededor de la marca, me gustaría entramarlo con la llamada industria de la nostalgia, aquella que involucra como *marketing* sentimientos y emociones en sus productos para su comercialización en sectores específicos de la población.

Un ejemplo de ello son las tiendas de productos mexicanos en Estados Unidos. ¿Por qué en dichas tiendas se vende el Gansito aún con la imagen antigua del producto? Muchos de los mexicanos que actualmente residen en Estados Unidos salieron de México en un periodo donde tal imagen del producto se encontraba en el mercado, por lo tanto, dicha mercancía lleva consigo un fetiche, una carga simbólica y emotiva que es precedida al consumidor, la cual le es asignada desde su diseño y distribución por las marcas.

Así, la idea de consumir algo que les represente o genere una emoción es el gancho para la cadena de distribución en estos sectores y así la supermarca habrá logrado su objetivo.

## 8. “*Post-scriptum* sobre las sociedades de control” (Deleuze, Gilles)

La idea central del texto se ubica en los análisis de Foucault acerca del cambio y transición que han presentado las sociedades disciplinarias (siglos XVIII–XIX) hacia las sociedades de control. Para las disciplinarias, se entienden bajo dinámicas que operan por medio de los grandes lugares de encierro, donde los individuos transitan a través de círculos, de un lugar a otro, concluyendo algo para pasar de manera inmediata a algo nuevo (familia-escuela-cuartel-fábrica-hospital-cárcel, etc.). Así, estos lugares se dedicaron a concentrar, ordenar y componer los espacios y tiempos de la fuerza productiva de las masas que se forjaban en ellas.

Deleuze apunta que dichos espacios entraron en crisis, por lo que la necesidad de reformar dichas instituciones conlleva a la transición hacia las sociedades de control, sociedades al *aire libre* que en apariencia parece formar individuos divididos, a través de mecanismos de *sana competencia* que se efectúan a través de las empresas, contraponiendo a unos individuos frente a otros para así lograr una división interna de los mismos.

En las sociedades de control, terminar o concluir algo se vuelve inexistente; el individuo se mantiene en un flujo constante de actividades y cosas que no terminan,

volviéndose las cifras elementos característicos para permitir o no el acceso a la información.

Las tecnologías y el *marketing* son aliados importantes en el desarrollo de las sociedades de control: se presentan como una mutación notable del capitalismo. El capitalismo actual ha dejado de vender productos terminados, se ha volcado hacia la venta de servicios y experiencias que no pertenecen al consumidor; si éste no paga, no puede tener acceso al mismo.

Y aunque pague, nunca será dueño del servicio o producto adquirido (ejemplos notables en servicios de multimedia mediante *streaming*, como Netflix o Spotify). Así, “la familia, la escuela, el ejército, la fábrica [...] se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores” (Deleuze, 1999, pp: 8), pues es más fácil y económico endeudar al pobre que encerrarlo.

## **9. Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder (Chul-Han, Byung)**

El texto de Chul-Han se puede conectar de manera inmediata con el anterior; aunque influenciado por la propuesta de Foucault del biopoder; el autor considera que éste no logra dar el alcance necesario para el análisis del dominio en la era digital, así que nos introduce bajo el concepto de ‘psicopolítica’ aquellas nuevas tecnologías

que usa el poder para ir más allá del control de los cuerpos. Estas nuevas herramientas actúan directamente sobre la psique, interviniéndola y configurándola a un nivel prerreflexivo.

La libertad en la era digital, dice el autor, es inexistente. Los individuos se *desnudan*, se entregan al control de las redes sociales compartiendo y subiendo a la red todo tipo de información sin lograr saber cómo, dónde o quién tendrá acceso a la misma. Las tecnologías se vuelven objetos de devoción, el fetiche logra materializar y estabilizar el dominio sobre los individuos desde un control propio, puesto que se delega a los mismos su propia vigilancia. Ya no es el rosario ni la iglesia, ambos se transformaron en el *smartphone* y en Facebook, los nuevos panópticos digitales.

Por último, los sujetos adecuados para el psicopoder son aquellos que se dejan llevar por sus deseos, ofreciendo de manera voluntaria la información, siempre ligada al manejo de las emociones como empatía o rabia para generar nuevas acciones que faciliten el control de los sujetos. “No se genera escasez, sino abundancia, incluso exceso de positividad [...] Se nos anima a comunicar y a consumir [...] No se reprimen las necesidades, se las estimula. En lugar de confesiones extraídas con tortura, tiene lugar un desnudamiento voluntario [...] La eficiencia de su vigilancia reside en su *amabilidad*”. (Chul-Han, 2014, pp: 61).

## Bibliografía

- **ABAL MEDINA, Paula.** “Esquilación inmediata. El dispositivo de empresas tercerizadoras de call centers en Argentina”, *Sociología del Trabajo, Siglo XXI España*, núm. 72, primavera de 2011, pp. 97 – 117.
- **ADLER DE LOMNITZ, Larissa.** *Cómo sobreviven los marginados.* México: Siglo XXI, 2011 (1975), pp. 11 – 70, 218 – 223.
- **BOURGOIS, Philippe.** *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem.* Trad. de Fernando Montero Castrillo. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010 (1995), pp. 31 – 73.
- **CERVANTES CORAZZINA, Julia.** “La economía callejera en las ciudades contemporáneas. Las redes efímeras de venta ambulante como modelo para la reconstrucción de lo urbano”, *Innovación e investigación en Arquitectura y Territorio, Universidad de Alicante*, núm. 2, noviembre, 2014, pp. 1 – 19.
- **CHUL-HAN, Byung.** *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder.* Trad. de Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2014, pp. 11 – 73.
- **DELEUZE, Gilles.** “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones. 1972 – 1990.* Trad. de José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 1999 (1990), pp. 277 – 281.
- **KLEIN, Naomi.** “La fábrica abandonada. La degradación de la producción en la época de las supermarcas”, en *No logo. El poder de las marcas*, Trad. de Alejandro Jockl. Barcelona: Paidós, 2009 (2000), pp. 237 – 276.
- **LINS RIBEIRO, Gustavo.** “La globalización popular y el sistema mundial no-hegemónico”, *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, núm. 241, septiembre – octubre de 2012, pp. 36 – 62.
- **WILSON, Suzzane y Marta ZAMBRANO.** “Cocaína, capitalismo e imperio: encadenamientos globales y políticas del narcotráfico”, *Análisis político, Universidad Nacional de Colombia*, núm. 24, enero – abril, 1995, pp. 3 – 21.

\* Antropólogo social,  
UAM Iztapalapa

# Comunidades en resistencia en el cristianismo primitivo

Wanda M. Rodríguez Mangual\*

El cristianismo surge en un contexto donde el tejido social estaba roto: una sociedad sometida al poder romano, que se traducían en violencia, exclusión, dominio, pobreza, desarraigo. ¿Cómo se situaron Jesús y sus seguidores ante esa realidad? ¿Cuál fue la propuesta ante una realidad tan apabullante? ¿Qué valores y conductas promovió Jesús con su mensaje y su práctica?

El presente artículo busca dar pistas que ayuden a dar respuestas a estas interrogantes. Se parte de la premisa que Jesús y el cristianismo que surge a partir de la Pascua, proponen un mensaje y un estilo de vida alternativo, que resulta contracultural en el contexto del mundo imperial romano. El objetivo de este artículo es hacer una reflexión que, desde la categoría 'resistencia', permita recuperar valores y pautas de conducta que permitieron a los primeros cristianos vivir y resistir en un ambiente hostil.

Comprendiendo el contexto social donde surgió el movimiento de Jesús y el cristianismo se puede hacer una lectura más encarnada de los textos del Nuevo Testamento e identificar criterios de acción y estrategias de resistencia que puedan servir de referencia para los creyentes del siglo XXI.

## Dominación y resistencia

Cuando un individuo, grupo o nación se impone a otro individuo, grupo o nación, se puede hablar de dominación.<sup>1</sup> El que

domina suele mantener el control a través de la fuerza y la hegemonía.<sup>2</sup> Cuando esto sucede, se

---

1 Se entiende por 'dominación', la capacidad de imponer a otros determinada conducta, manteniéndolos en un estado de subordinación. Esta relación de dominación se perpetúa mientras los dominados se perciban incapaces de alterar su condición de subordinación. Cf. Mendoza García, Jorge, "Movimientos sociales: entre la resistencia y la confrontación, entre lo privado y lo público", *Revista Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* (en línea), 2006 2 (primer semestre), p. 184. [Fecha de con-

---

sulta 5 de octubre 2017] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72620107>>ISSN 1870-2333.

2 Portier-Young entiende la hegemonía como formas no violentas de control ejercidas mediante las instituciones culturales y prácticas sociales dominantes. La hegemonía afirma como normativos y universales modos de percibir el mundo, y definen lo que es normal y aberrante, lo que constituye el centro o la periferia. Su lógica legitima afirmaciones sobre la verdad y la moralidad. Cf. Portier-Young, Anthea E. *Apocalipsis contra*

dan las condiciones para que surja la resistencia.<sup>3</sup> Aquí se entiende la resistencia como aquellas acciones concretas, conscientes e intencionadas, de un individuo o grupo social que buscan “limitar, afrontar, rechazar o transformar instituciones (y cosmovisiones) hegemónicas, así como sistemas, estrategias y actos de dominación” que se consideran injustos, ilegítimos o intolerables.<sup>4</sup> Revisando la historia, se pueden identificar formas de resistencias obvias, extremas y la mayoría de las veces violentas, como son las insurrecciones, las rebeliones o las revoluciones.

Sin embargo, el fenómeno de la resistencia está mucho más extendido y también se manifiesta en formas mucho menos visibles, como pueden ser el disimulo, la desertión, la falsa obediencia, fingir ignorancia, sabotaje, tortuguismo y la desobediencia civil, entre otros. Las acciones de resistencia pueden manifestarse de forma pública, pero también se pueden realizar de forma ambigua, disimulada, cauta, porque puede estar en juego la vida. La resistencia puede, incluso, incluir contar historias que ofrezcan una forma de vida alternativa o contra-ideológica para negar la ideología dominante.<sup>5</sup>

---

*Imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*, EVD, Estella 2016, pp. 40-41.

3 Carter, Warren, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento*, EVD, Estella 2011, p. 25.

4 Portier-Young, Anthea, *op.cit.*, p. 40.

5 Carter, Warren, *op.cit.*, p. 26.

La hegemonía, por su parte, va moldeando el contorno de la realidad percibida hasta construir la *forma correcta* de entender la realidad. Lo inusual, lo impuesto, se convierte en lo *normal*, lo *usual*, lo *normativo*.<sup>6</sup> Se llega a ver como absoluto o natural algo que es arbitrario. Esta lógica interiorizada limita el campo del pensamiento y la acción. Sin embargo, en periodos de crisis, caracterizados por cambios rápidos e intensos contactos culturales, pueden surgir las condiciones que permiten cuestionar esta lógica y vislumbrar un mundo de posibilidades diferentes, más allá de lo permitido por el sistema dominante.<sup>7</sup> Surge así el contradiscurso de la resistencia, o el discurso (transcripciones) oculto —como le llaman algunos— que busca articular nuevos criterios para el pensamiento y la acción.

Los escritos del Nuevo Testamento pueden ser considerados como “transcripciones ocultas”, ya que no estaban dirigidos a la élite ni a todo el público en general. Fueron escritos en las comunidades y para las comunidades seguidoras de Jesús, crucificado por el Imperio Romano; buscaban, precisamente, ayudar a los primeros cristianos a afrontar ese mundo. El recuerdo de las palabras y praxis de Jesús sirvió para orientar a las comunidades. Pero esta enseñanza chocaba muchas veces con la forma en

---

6 Portier-Young, Anthea E. *op.cit.*, p. 41.

7 *Ibid.*, p. 42.

que estaba organizada la sociedad imperial. Por eso, los textos del Nuevo Testamento con frecuencia intentan presentar formas alternativas de vivir en esa sociedad, formas más coherentes con las enseñanzas del Maestro.<sup>8</sup>

### Contexto en que surge el cristianismo

Cuando Jesús inicia su misión, Palestina estaba bajo el dominio del Imperio Romano. Este sistema de dominación provocaba pobreza, marginación, enfermedades y mucha violencia. Era una sociedad gobernada por una élite aristocrática que definía lo que era normativo y que controlaba no sólo la tierra (base del sistema económico), sino todos los medios que garantizaban el mantenimiento de la subordinación.

Este sistema generaba desigualdad y exclusión.<sup>9</sup> Dicha dominación romana generó mucha resistencia, sobre todo en forma de revueltas y protestas contra los romanos y contra los gobiernos clientelares como la dinastía herodiana y el sacerdocio de Jerusalén. Para el Imperio Romano, las protestas y movimientos de resistencia representaban una amenaza, pues podían extenderse hasta llegar a una insurrección, como efectivamente ocurrió en el año 66.<sup>10</sup>

8 Carter, Warren, *op.cit.*, pp. 26-27.

9 *Íbid.*, pp. 13-16.

10 Horsley, Richard, *Jesús y el Imperio*, EVD, Estella 2003, pp. 52-67. La intencionalidad de los movimientos de

### El proyecto de Jesús

Jesús inicia su vida pública anunciando que el Reino de Dios estaba cerca; que ya estaba llegando.<sup>11</sup> Este anuncio se inserta en la línea profética del Deuteró-Isaías que anunciaba el reino como liberación en la historia y que consideraba este anuncio como buena noticia.<sup>12</sup> Aunque Jesús nunca dio una definición precisa de lo que significaba este reino de Dios, dejó claro, por sus acciones, palabras y gestos, que significaba vida para todos, empezando por los más pobres y excluidos del sistema.<sup>13</sup> Este reinar de Dios expresaba la esperanza de un pueblo que vivía en medio de una gran crisis, con muchas carencias y dificultades, un pueblo oprimido, donde grandes sectores de la población quedaban excluidos de la salud y el bienestar; un pueblo que vivía en una crisis de identi-

---

resistencia judíos a partir del siglo II a.C. y hasta que Jerusalén fue destruida en el año 70, fue básicamente expulsar a los invasores extranjeros y restaurar el tradicional modo de vida israelita, que se vio amenazado por los procesos de helenización que se intensificaron durante el siglo II a.C. bajo el gobierno seléucida. Cf. Portier-Young, Anatheia, *Apocalipsis contra Imperio*, pp. 91-130; Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, EVD, Estella 1998, pp. 31-32; González Echegaray, J. et al., "Restauración nacional y expansión asmonea", en *La Biblia en su entorno*, EVD, Estella 1990, pp. 259-277.

11 Mc 1, 15; Mt 4, 17.

12 Is 52, 7.

13 Lc 4, 18-21; Mt 11, 19; Lc 5, 29-32; Lc 6, 20-21; Lc 7, 22; Mt 11, 25-26.

dad cultural y política.<sup>14</sup> Por eso, el anuncio del Reino de Dios era una buena noticia.

Esta metáfora que utiliza Jesús para revelar el designio de Dios, es la expresión de un anhelo profundo: el deseo de que la situación del pueblo pobre, cambie. Lo que demuestra Jesús con su práctica sanadora es que, cuando Dios reina, se generan dinámicas de vida, de salud a todos los niveles: los enfermos se curan y son reinsertados en la comunidad, los pecadores son perdonados, las relaciones sociales se transforman en solidaridad y fraternidad, las mujeres y los niños son tomados en cuenta... Esta buena noticia es esperanzadora, pero también es una invitación a la resistencia; a vivir un estilo de vida alternativo y contracultural frente a Roma, que es presentada dominada por Satanás (Mt 4, 8). Son muchos los ejemplos que se pueden dar a este respecto; por cuestión de espacio, la autora se limitará a señalar dos.

### **Conductas y valores contraculturales propuestos por el Evangelio**

1. En el evangelio de Mateo, en el contexto del sermón del monte, se encuentra a Jesús dando instrucciones (Mt 5, 39-41), que desde una lectura fundamentalista parecería enseñar a sus seguidores a asumir actitudes de resignación y pasividad: "Habéis oído que se dijo... pero yo les di-

go: no resistáis al mal, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que te quiera pleitear para quitarte la túnica, déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos".

Desde la perspectiva hermenéutica, estas palabras son ejemplo claro de una resistencia activa, pero no violenta.<sup>15</sup> Las palabras en boca de Jesús son claras en cuanto al rechazo de responder a la violencia con violencia. El asunto no es si se debe ofrecer resistencia o no. Lo que aquí plantea el texto es *cómo* el seguidor de Jesús debe ofrecer resistencia. En los tres ejemplos que da (la bofetada, el manto y el caminar de más), Jesús invita a reaccionar de manera diferente; en lugar de continuar con el ciclo de la violencia, invita al que está en una posición *inferior* o de subordinación, a afirmar la propia dignidad, pues al responder de esa manera le quita el poder al *superior*.

Respondiendo de esa manera, pone en tela de juicio lo que supuestamente se degrada. Para el que golpea o despoja, la respuesta es ambigua: ¿logró o no someter al otro? De igual manera, al entregarse el manto, queda al descubierto quién es verdaderamente el que muestra humanidad y quién es el insensible e inhumano en sus demandas. En el tercer ejemplo, también se descubre esta estrategia activa que consiste en frustrar la pretendi-

---

14 Aguirre, Rafael, *op.cit.*, p. 43.

---

15 Carter, Warren, *op.cit.*, p. 190.

da humillación al no entregar el poder personal; al contrario, el *inferior* o subyugado, realizando una conducta que no es esperada, sorprende al otro dejándolo en evidencia, porque revela el verdadero rostro del que está en una posición *superior*.

Jesús muestra diversas estrategias de resistencia, que tienen como fin exhortar al sojuzgado a no dejarse humillar; a tomar la iniciativa y mostrar dignidad y humanidad en medio de la opresión e injusticia.<sup>16</sup> Jesús es el ejemplo más claro de esta estrategia. Al asumir libremente las consecuencias de su práctica y no responder con violencia a la violencia de que fue víctima, dejó en evidencia el talante de los verdugos. Se negó a tratar con Roma y las élites de Jerusalén, aceptando solamente sus propias reglas y criterios. De esta manera, queda reconfigurada la distribución del poder.<sup>17</sup>

2. El evangelio de Lucas reinterpreta tres grandes sistemas simbólicos del mundo mediterráneo y del judaísmo de la época: el sistema de pureza, el honor y el patronazgo. El sistema de pureza tiene que ver con la concepción de que el ser humano necesita introducir un orden en el mundo que lo rodea. En ese orden todo tiene su lugar. Lo impuro es desorden.<sup>18</sup> En la sociedad

judía del tiempo de Jesús, existían lugares, tiempos sagrados y personas sagradas rigurosamente clasificadas. Lucas presenta a Jesús subvirtiendo este sistema de pureza.<sup>19</sup>

El sistema del honor-vergüenza hace referencia a la posición que un individuo tiene en la pirámide social y dicta las formas de relacionarse con los iguales, con los superiores o inferiores dentro de ese sistema jerárquico. El honor indica fama, reconocimiento, privilegios; la vergüenza es lo contrario del honor.<sup>20</sup> Jesús reivindica el honor de los pobres (6, 20-23); los niños (9, 47-48); las mujeres (7, 44-50; 8, 1-3); sus discípulos (10, 23-24); los pecadores (18, 13-14); todos ellos grupos sin derechos, excluidos socialmente.

El sistema de patronazgo se puede definir como aquellas relaciones que se establecen entre una persona de estatus superior (con honor, poder, control de los recursos) y un subordinado o cliente, que solían ser personas libres que vivían como miembros de la familia del patrón. Eran gente pobre de la ciudad o campesinos que dependían de la ge-

---

*sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, pp. 45-46.

19 No observa el sábado (6, 1-11); hace algo indebido en el templo (19, 45-46); se deja tocar por personas impuras (7, 39; 8, 43-48); toca a un leproso (8, 54); no atiende las abluciones (11, 37-38); come con pecadores (5, 30; 15, 2); aconseja descuidar las leyes alimenticias (10, 7-8).

20 Aguirre, Rafael, *La mesa compartida*, *op.cit.*, pp. 49-50.

---

16 Carter, Warren, *Mateo y los márgenes*, EVD, Estella 2007, pp. 236-241.

17 Carter, Warren, *El Imperio Romano...*, *op.cit.*, pp. 190-192.

18 Aguirre, Rafael, *La mesa compartida*. *Estudios del NT desde las ciencias*

nerosidad de los patrones y a los que le debían lealtad absoluta.<sup>21</sup> Este sistema también es cuestionado en el Evangelio, junto con los otros dos, en los contextos de las comidas de Jesús.

En el relato lucano aparecen varios textos donde Jesús comparte la mesa con gente de dudosa reputación. La mesa compartida juega un papel importantísimo en el ministerio de Jesús, ya que refleja: a) las prácticas de comunión con personas de diferente estatus social; b) las prácticas alternativas al sistema de pureza; y c) la mesa compartida como símbolo del carácter liberador e incluyente del Reino de Dios.<sup>22</sup>

Jesús come con personas impuras: ofrece comunión de mesa a los publicanos y pecadores,<sup>23</sup> poniendo en riesgo el orden social establecido. En estas comidas, Jesús propone los valores alternativos del Reino: inclusión, apertura, misericordia, reciprocidad generalizada, solidaridad social.<sup>24</sup>

## Conclusiones

1. Los primeros cristianos se enfrentaron al Imperio Romano desde abajo, en las periferias, como gente oprimida que no tenía acceso al poder, ni voz, ni esperanza de cambiar el sistema im-

perial.<sup>25</sup> Se puede afirmar que los evangelios son literatura de resistencia; textos que no sólo son testimonio de fe, sino que buscan guiar a las comunidades dentro del contexto sociopolítico en el que se encontraban los cristianos del siglo I.

Los textos, analizados desde esta perspectiva, revelan “transcripciones ocultas” que plantean complejas estrategias para resistir la ideología dominante y subvertirla. Promovían conductas que invitaban a resistir la tentación de acomodarse al sistema, de diluirse en el mar de violencia y exclusión que promovía Roma, como centro del Imperio.

2. Estas conductas y valores contraculturales se pueden identificar con mucha claridad: la recuperación del valor y dignidad de la persona sometida, excluida, empobrecida por el sistema; la inclusión de los grupos marginados, la misericordia, la solidaridad social...

3. En un mundo tan complejo y excluyente como el que se está viviendo, se hace urgente recuperar la riqueza y el valor contracultural y alternativo del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo. Es urgente para los cristianos del siglo XXI reformular su experiencia y su práctica cristiana en clave de resistencia y alternativa social.

\* Área académica del IMDOSOC

21 Aguirre, Rafael, *La mesa compartida*, op.cit., p. 51.

22 *Ibid.*, p. 62.

23 Lc 5, 29-32; 15, 2; 19, 1-10; 7, 34; 15, 22ss

24 Aguirre, Rafael, *La mesa compartida*, op.cit., p. 125.

25 Carter, Warren, *El Imperio Romano...*, op.cit., p. 8.

# El uso de *adelphós* (hermano) en el Nuevo Testamento, un estudio a partir de la antropología parental judeocristiana del siglo I d.C.

Antonio Lebeo Guzmán Raya\*

*La impronta del helenismo condicionó al judaísmo y de manera particular al cristianismo, proceso que se expresó en el cambio de expresión o instrumentos de expresión. A la luz de lo anterior, se analiza el uso del *adelphós* en el Nuevo Testamento (NT) y otros textos griegos de la época, bajo un análisis que supere las limitantes del método filológico, para lo cual se emplea la antropología parental y la historia económica antigua. Aspectos que señalan que el uso de *adelphós* en el NT corresponde a una antropología parental semita, lo cual hace reconsiderar los lazos familiares de Jesús de Nazaret como lo ha venido considerando la crítica histórica.*

**Palabras clave:** hermanos de Jesús, familia patriarcal, antropología parental, judeocristianismo, sincretismo religioso.

## Planteamiento

La composición de los evangelios<sup>1</sup> en un primer momento se transmitió de forma oral; después, en un segundo y tercer momento se fue recopi-

lando en forma de escrito.<sup>2</sup> Dicha transmisión de oral a escrito dejó vestigios orales de semitismos (hebreo-araméo)<sup>3</sup> de la época de Jesús y sus contemporáneos; desgraciadamente, no hay vestigios de arameísmos o hebraísmos con respecto al empleo de 'hermano'<sup>4</sup> (*adelphós* griego, *âh*, hebreo *âhâ*, arameo). El cambio de instrumentos de expresión oral y escrita, de hebreo o ara-

<sup>1</sup> Nos referiremos al cristianismo primitivo, en especial, a la etapa que va desde la muerte de Jesús hasta la composición de los evangelios, tiempo en el cual se realiza precisamente la redacción del *corpus* neotestamental. Meier, 2012: 183-196, señala que hay tres estados para el estudio del Jesús histórico aproximativos (I. 28-30 d.C., II. transmisión oral 30-70 d.C. y III. redacción 70-100 d.C.), por lo cual, los discípulos entran en el estado intermedio de la etapa I y II e incluso III. Eso es lo que se identifica en relación al mensaje entre la tradición oral y escrita.

<sup>2</sup> Al respecto, ha tomado un gran impulso el estudio de la transmisión oral y la forma en cómo quedaron redactados los textos, al respecto los trabajos de Perrier, 2003; Gerhardsson y Neusner, 1998, son referencia.

<sup>3</sup> Cfr. Maxley, 2009; Byrskog, 2011.

<sup>4</sup> Brown, et al. 1978.

meo al griego (*koiné*), connotan una influencia del helenismo en la región del Cercano Oriente que vuelven casi imposible identificar el sentido en la designación de lazos parentales, en especial, sobre el uso de 'hermano(s)'. Entonces, ¿qué pautas existen para considerar la designación del empleo *adelphós* en el entorno judío?

El planteamiento del problema conlleva no sólo un análisis de la palabra *ἀδελφός* (*adelphós*),<sup>5</sup> cuyo tema ha sido ampliamente estudiado.<sup>6</sup> El problema básico del estudio de textos antiguos es saber no sólo el significado, sino también el entorno histórico de su génesis y transmisión.<sup>7</sup> El hecho de que el helenismo permeara las bases del judaísmo y del cristianismo, cambiando su forma de expresión lingüística, cultural y religiosa,<sup>8</sup> es un factor bien conocido pero insuficiente para resolver el problema, pues considerar que el helenismo era un aspecto muy arraigado en el siglo I d.C. en el Cercano Oriente es de una generalidad que no permite estudiar las diferencias en aspectos cruciales.

<sup>5</sup> *ἀδελφός*, *adelphós* denota 'hermano' en forma plural. Sin embargo, también es *ἀδελφοίς* (hermanos) y en femenino *adelphé* (hermana).

<sup>6</sup> Para una revisión bibliográfica sobre el tema, véase nota 43 (*infra*)

<sup>7</sup> Eso es aplicable a textos tanto religiosos como seculares antiguos, como ya ha demostrado y señalado León-Portilla en su estudio lingüístico, paleográfico sobre el texto indígena *Nican mopohua*, *cfr.* León-Portilla, 2014

<sup>8</sup> Al respecto, la obra de Piñero (coord.), 2006a es la más completa en lengua castellana, muy bien documentada.

Por lo cual, aquí se plantea abordar el estudio de los lazos parentales para estudiar en toda su profundidad el uso de *adelphós*, rompiendo las generalidades, ya que éstas eclipsan y determinan los estudios filológicos; a través de la antropología parental<sup>9</sup> se puede desarrollar un estudio más fino y que factorice las generalidades, y que ha desarrollado un bagaje teórico metodológico para resolver problemas específicos de clasificación parental en diferentes culturas, tanto antiguas como etnológicas. También, este trabajo se refuerza y complementa con la historia económica antigua, en especial con el estudio de la unidad doméstica, que para el caso de Palestina y del Imperio romano era patriarcal. Por lo cual, los textos del NT tienen que ser explicados a la luz de dicha estructura. Esto nos permitirá entender el uso de *adelphós* en un contexto antropológico parental específico, a saber, la estructura patriarcal exogámica de Palestina en el siglo I d.C.

La pregunta que se desarrolla en el trabajo es: ¿cómo se puede entender, al margen de la antropología parental, el uso que se hace de la palabra *adelphós* en el NT, una vez que se ha considerado que los pueblos indoeuropeos y semitas tienen un núcleo sanguíneo extenso (exo-

<sup>9</sup> Este trabajo se basa en la obra de Aranzadi, 2008. Es una obra introductoria, pero no por eso menos erudita; en realidad, es un tratado histórico de la antropología parental, imprescindible para acercarse al estudio riguroso. La "desventaja" es que se deben de tener ciertas nociones de antropología cultural y biológica.

gamia) con lazos parentales difusos lingüísticamente? Con esto, se busca profundizar en la comprensión de los estudios de las relaciones sociales y familiares en tiempo y espacio del judeocristianismo del siglo I d.C., que es una época de tumultos y alta efervescencia social y religiosa. El trabajo se estructura de la siguiente manera: 1) de forma general, se analiza el sincretismo entre la cultura helena y judía en el siglo I d.C., de manera que se plantea cómo factorizar aspectos históricos específicos y escapar al determinismo histórico, en el sentido que se distinga lo que la helenización de Palestina conllevó lingüística y religiosamente, pero logrando captar la dinámica propia del judaísmo a partir de aspectos objetivos, como lo es la estructura patriarcal y económica. Establecidas las bases anteriores, en el apartado 2) se realiza una revisión del uso *adelphós* en el NT y otros textos, de manera especial en los evangelios, en las cartas paulinas, en Flavio Josefo y en Hegesipo, captando la transformación en el empleo del griego *koiné* y sus repercusiones en la forma de expresión familiar-parental, pero teniendo como estructura la familia patriarcal exogámica y la estructura patriarcal económica. Finalmente, se cierra con las conclusiones.

## 1. El cambio cultural y el sincretismo heleno-hebreo, análisis de la situación antropológica y socioeconómica

La influencia del pensamiento heleno en el Cercano Oriente en el siglo I d.C. es un aspecto que se ha consi-

derado como esencial en la constitución de la cultura y religión judía, en particular en la conformación del cristianismo.<sup>10</sup> La pregunta que ha sido planteada a lo largo de los estudios es: ¿cómo fue el sincretismo y qué tanto influyó al pueblo judío<sup>11</sup> y más tarde al cristianismo?<sup>12</sup>

Desde los trabajos pioneros de Bousset y Harnack —quienes a principios del siglo XX analizaron los canales de influencia de un helenismo-paganismo en el cristianismo—,<sup>13</sup> los estudios se han centrado en las mutaciones o construcciones a partir de la asimilación de la cultura helenística. En un artículo relativamente reciente, cuya autoría corresponde a F. Bermejo,<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Al respecto hay una amplia literatura, además del trabajo de Piñero *op.cit.* 2006b, *cf.*: Alvar et al; 1995; Busto, 1986: 66-78; Galindo, 2013: 56-59. Por sólo señalar los más representativos en español, pero que recogen bastante literatura anglosajona y germana, principalmente.

<sup>11</sup> Existen varios estudios sobre la influencia del helenismo en el judaísmo, p. ej. el trabajo de Olmo Lete, 2010: 273-277, obra muy bien documentada con una amplia bibliografía internacional.

<sup>12</sup> La obra clásica sigue siendo Dussel, 1969; 1974. Una obra que es una trilogía (aquí sólo se citan dos), todo un tratado antropológico del helenismo, el cristianismo y el semitismo. Aunque es algo antigua, sigue siendo referencia por su alto nivel expositivo y aclaratorio.

<sup>13</sup> Para un análisis de los cultos místicos y de la fertilidad de manera global y paralela a la influencia en el cristianismo, la obra de Frazer (2016) [1907-1914] es un clásico, aunque superado en muchos aspectos, representó una línea que ha perdurado en la influencia de ciertos autores.

<sup>14</sup> Bermejo, 2014: 293-320.

se hace una extensa revisión bibliográfica (reviviendo a Bousset)<sup>15</sup> sobre la influencia helena en el cristianismo,<sup>16</sup> llegando a resaltar la generalidad de la influencia helena en todo el Mediterráneo y el Cercano Oriente; dicho autor considera la dificultad en la identificación de la *genética* del cambio cultural, por lo cual, deduce que para facilitar los enunciados más generales con los que trabaja la ciencia “resulta más sensato y operativo entender la lógica de la influencia y la existencia de analogías a la luz de la existencia compartida de una helenización arraigada que permeaba las distintas culturas del Mediterráneo”.<sup>17</sup>

Dicho arraigo en el cambio cultural que vivió el judaísmo, y más tarde el cristianismo, pudo manifestarse de distintas maneras, una de ellas identificada de manera clara fue la influencia del lenguaje y la escritura, es decir, la forma en que experimentó una transformación de sus instrumentos de expresión.<sup>18</sup> Al respecto, algunos autores

señalan y describen que la lectura y redacción de los evangelios se realizó en una mezcla de judíos y gentiles, por ende de tradiciones que emanan de la diversidad del judaísmo bíblico como extrabíblico y de los ámbitos grecorromanos.

“Esto significa, a su vez, que el pensamiento del mundo grecorromano debe de haber dejado su impronta en los lugares en que el movimiento nazareno se desarrolló, y ello tanto en Palestina como en otros emplazamientos geográficos en la cuenca del Mediterráneo. La helenización no es un fenómeno sobrevenido en el movimiento nazareno/cristiano, sino algo que ya se hallaba desde el comienzo en su matriz judía”.<sup>19</sup>

Efectivamente, existió la influencia helena, misma que se hizo sentir siglos antes, por lo menos en el siglo I a.C., el escritor del libro de

---

<sup>15</sup> Bermejo parece olvidar que Bousset fue bastante criticado por sus interpretaciones sobre el judaísmo, *cf.* Sanders, 2004: 41-63.

<sup>16</sup> En especial, el tema de Bermejo es la influencia del helenismo en el proceso de divinización de Jesús por el cristianismo, resaltando la influencia cultural del helenismo en el cristianismo en su aspecto religioso-cosmogónico.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>18</sup> Para profundizar el aspecto del cambio del lenguaje se deben de considerar 4 aspectos, según Dussel: “I) Grupo o comunidad, II) Fundamentos, III) Lenguaje y IV) Instrumentos”. Siendo la relación entre la comunidad (I) la que se relaciona con los

---

fundamentos (II) y el lenguaje (III), II y III conforman la objetivación, que ésta a su vez se relaciona con los instrumentos (IV). Se parte de la comunidad, que en este caso es el cristianismo primitivo, los aspectos II, III y IV, pueden ser distinguidos e incluso transformarse, “un pueblo puede cambiar su fundamento (por ejemplo, los aztecas ante el hecho de la evangelización en el siglo XVI), pero no su lengua; puede cambiar su lengua (como los judíos de la dispersión), pero no su fundamento ni sus instrumentos lógicos; puede cambiar los instrumentos lógicos (como los cristianos griegos antes y después de los apologistas), pero no su lengua ni su fundamento” (Dussel, 1974: 9).

<sup>19</sup> Bermejo, 2014: 212-213.

la *Sabiduría* dice: “El cuerpo (*sôma*) corruptible deprime el alma (*psyjé*), la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos”,<sup>20</sup> lo cual refleja la influencia del Fedro, en un tiempo de cambio cultural y crisis, “pero todavía la antropología hebrea, muestra toda su coherencia. El judaísmo palestino guarda con resolución la doctrina de la resurrección. De esta doctrina escatológica nos habla el libro de Henoch, el Testamento de los Patriarcas, los Salmos de Salomón, el Apocalipsis de Moisés, el Esdras IV, los libros de Baruch, etc.”.<sup>21</sup> La idea de resurrección sigue estando tan presente en la concepción religiosa-antropológica judía como siglos antes la expresara Isaías: “Vuestros muertos vivirán, sus cadáveres se levantarán (resucitarán); despertad y cantad, todos los que dormíais en el polvo”.<sup>22</sup> La idea de la resurrección como elemento vertebral de la religión y antropología semita —aunque dicha doctrina haya tenido influencia posiblemente persa—, donde la unidad del hombre cuerpo-sangre-vida-espíritu se expresan como los bastiones de una visión unitaria que se remonta a sus orígenes más arcaicos.<sup>23</sup> En el caso del cristianismo, hay que señalar que: “Hubo síntesis y aun sincretismo o eclecticismo en el nivel de las objetivaciones —es decir, de la lengua o expresión lógica—, pero no sincretismo al ni-

<sup>20</sup> Dussel, 1974: 39.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>22</sup> Is 26, 19.

<sup>23</sup> *Cfr.* Dussel, 1969: 92-117; Douglas, 2006: 23-34.

vel del fundamento comprensivo, que constituyen originariamente el mundo o la comprensión cristiana del hombre”.<sup>24</sup>

Con lo anterior se puede percibir de manera somera la existencia en el cambio de expresión lingüística (oral y escrita). Pero queda pendiente un estudio que profundice si con lo anterior es suficiente para poder considerar que los textos del NT reflejan el cambio de expresión escrita de los contenidos parentales, que en este caso es el de relaciones parentales exogámicas. No es descabellado plantearlo de dicha forma, pues el cambio cultural es un fenómeno mejor delimitado desde una perspectiva o metodología que abstraiga los elementos en común. En ese sentido, el cambio cultural en la historia es un fenómeno que se ha intentado explicar desde dos perspectivas: los reduccionistas y los antirreduccionistas.<sup>25</sup> Para los reduccionistas, los elementos de semejanza o elementos en común son los que generan y explican la dinámica de los cambios culturales, sin embargo, la existencia de analogías o

<sup>24</sup> Dussel, 1974: 18-19.

<sup>25</sup> Eldredge y Tattersall, 2016. Son de los más críticos sobre el cambio histórico cultural, visto como un cambio continuo y homogéneo. Al respecto es interesante resaltar que estos autores son paleontólogos y críticos del evolucionismo biológico determinista. Una revisión historiográfica de manera análoga que considera al cambio cultural de manera teórica y crítica *cfr.* Piedras, 2004; y desde una perspectiva económica-cultural en los albores de la modernidad, Tutino, 2016.

semejanzas, que de forma general se dan como un elemento en común, es simplemente no explicar los cambios y diferencias, pues “la caracterización de elementos como las pautas de parentesco y la religión, que se hallan en virtualmente todas las formas de organización social humana, ayuda a definir la unicidad de la sociedad humana en el reino evolutivo, pero no explica nada a propósito de por qué las religiones, las pautas de parentesco y demás difieren en detalle entre grupo y grupo”.<sup>26</sup> Reducir el análisis de un sistema a los elementos en común, sencillamente impide comprender y explicar las diferencias existentes en un sistema. “Para estudiar semejantes diferencias, debemos factorizar los elementos comunes —no tratar de explicar el sistema entero únicamente en términos de los elementos comunes—. Vistas así las cosas, el reduccionismo es inútil como estrategia para explicar la historia de cambio y diferenciación dentro de un sistema”.<sup>27</sup>

Al respecto, hay que decir que la apertura y los sincretismos en las religiones es un proceso histórico y universal,<sup>28</sup> sin embargo, lo anterior puede hacer caer en posturas falsas y reduccionistas, en especial cuando no se analiza a profundidad un hecho religioso o cultural. La importancia de considerar pautas bien definidas que permitan alejarnos del determi-

nismo en el estudio comparado de la religión,<sup>29</sup> la cultura o los lazos parentales es primordial; para lo cual, no sólo se consideran importantes las influencias en el cambio de expresión oral o escrito, sino también en aspectos más estables, como el estudio de la economía de Palestina y su estructura patriarcal esclavista.

### **La estructura patriarcal como institución económica y familiar**

El desarrollo del patriarcado en su forma mítica o histórica son factores que corren de forma paralela con la historia de Israel. Al respecto, hay dos aspectos a señalar: 1) con base en la historia de clan, familia y tribu, y 2) respecto a la economía antigua<sup>30</sup> y su forma de estructurarse con la familia. Sobre los orígenes del antiguo Israel y su desarrollo histórico,<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> En otros lugares donde ha habido un sincretismo religioso-cultural, como es el caso de los indígenas nahuas y los cristianos españoles, de manera particular, con el relato en náhuatl del *Nican mopohua* no sólo se plasma el uso de la lengua indígena en el relato, se plasma también la cosmovisión y cultura náhuatl con elementos cristianos, no entremezclados, sino señalando un orden teológico cristiano que era similar (elemento en común) con el mundo cosmogónico indígena, es decir una teología cristiana usando elementos culturales indígenas.

<sup>30</sup> Sobre la economía antigua de Palestina en el siglo I d.C. se ha escrito bastante, aquí se retoman los estudios de Miquel, 2010; Hoornaert, 1996; Stegemann y Stegemann, 2001.

<sup>31</sup> *Cfr.* Olmo Lete, 2010; Dussel, 1969; Douglas, 2006.

---

<sup>26</sup> Eldredge y Tattersall, 2016: 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>28</sup> *Cfr.* Duch, 2001.

leyendo el Pentateuco y a lo largo de la Biblia hebrea se pueden diferenciar un régimen patriarcal, de clan y de tribu, siendo la estructura familiar patriarcal la base social. En ese sentido, el régimen patriarcal se organiza: “el jefe es el padre, *ba'al* (dueño) de la mujer, hijos, siervos y animales. Después de la *ba'it* (casa o pequeña agrupación) existe la *mishpajáh* (familia o clan), para unificarse, por último, en la *shébet* (tribu), que posee comunidad de sangre, y es la descendencia de un mismo antepasado mítico”.<sup>32</sup> Con base en el estudio de la economía antigua, se sabe que la economía y sociedad en la cual el Imperio romano funcionaba, y por ende todas sus provincias conquistadas, entre ellas el pueblo judío, estaba basado en el sistema esclavista con una estructura agraria, en donde la población rural cargaba con el mayor peso del funcionamiento de la estructura productiva.

También, se sabe que la célula de producción básica de las sociedades agrícolas es la unidad doméstica (*oikos* en griego, hogar, casa) y en particular que: “La familia patriarcal es el grupo de solidaridad más básico y fundamental de todas las sociedades preindustriales que integran el Imperio romano”.<sup>33</sup> Siendo así, la sociabilización coincide con el grupo familiar, para lo cual es de vital importancia para la institucionalización de la unidad do-

méstica el comportamiento de reciprocidad y solidaridad. Prácticamente, quien carece de familia está a merced de la esclavitud, la inanición y marginación. Entre más miembros haya en una familia, existe una mayor posibilidad de éxito para la economía de la misma. Las características de la familia patriarcal son básicamente tres: 1) el varón permanece en su grupo familiar en tanto que la esposa debe dejar a su familia, 2) la primacía del hombre en definir y transmitir las tradiciones y las formas de producir, incluyendo las formas de mantener o desprenderse de las mujeres, ya que de dichas prácticas se transmitirá la herencia familiar y 3) si no hay varones, las hijas contraen matrimonios endogámicos con parientes del padre.

Lo anterior no es circunstancial, es la expresión básica de la estructura patriarcal y agraria,<sup>34</sup> si se considera que al coincidir la estructura económica con la familiar se sostendrá y reproducirá el resto de la sociedad, incluyendo a la clase política y religiosa do-

<sup>32</sup> Dussel, 1969: 52.

<sup>33</sup> Miquel, 2010: 67.

<sup>34</sup> Un estudio de divulgación, pero con una perspectiva crítica y bien detallado, sobre la situación agraria en el antiguo Israel lo presenta Bohn Gass, 2007. Dicho estudio presenta la formación del pueblo de Israel de forma sintética, desde una perspectiva económica y sociológica. También, hace una lectura desde una crítica de género o perspectiva de género: el patriarcado como cultura del antiguo Israel es un aspecto que permea la redacción de la Biblia hebrea, aspecto que no debe de ser desdenado.

minante.<sup>35</sup> Hay que aclarar que no se está realizando una correlación entre la estructura patriarcal y económica, pues la unidad doméstica como unidad económica e histórica se extiende de manera que no sólo se remite a un sistema agrario o esclavista, pero que sin duda se acentúa con mayor fuerza en las sociedades agrarias.<sup>36</sup>

La confrontación y dominación que vivió el pueblo judío en tiempos de Jesús se reflejó también en expresiones religiosas como la apocalíptica, síntoma de que se vivía una crisis social; ante dicha crisis, la respuesta de solidarizar los patrones familiares era una forma de soportar las situaciones de explotación y dominio, por lo cual, la situación de marginación se acentuaba con la desigualdad del bien máspreciado: la tierra. Las grandes extensiones pertenecían a la familia herodiana, pero también se sabe que la clase sacerdotal (sobre todo los saduceos) poseía propiedades extensas de tierra. La carga

impositiva era especialmente en especie, pero también monetaria, aunque el uso de la moneda no era común, sobre todo en zonas rurales como en Galilea, de donde provenían Jesús y sus seguidores.

En síntesis, la situación social y económica de Judea en tiempos de Jesús era endeble; por una parte, existía una clase privilegiada (gobernante y sacerdotal) con la cual coexistía una sociedad de clases<sup>37</sup> en situaciones más endebles que sostenían la dinámica económica y tributaria, dinámica que se fundamentaba en la familia patriarcal como base de la estructura de producción y reproducción de la misma, por lo cual las personas que no tenían familia, o eran excluidas de la misma por factores religiosos, sociales o políticos, eran las más vulnerables, incluso los esclavos no pasaban tantas penas como estas últimas. Para ilustrar esta última idea, se presenta a continuación una clasificación de las clases sociales en tiempo de Jesús.

---

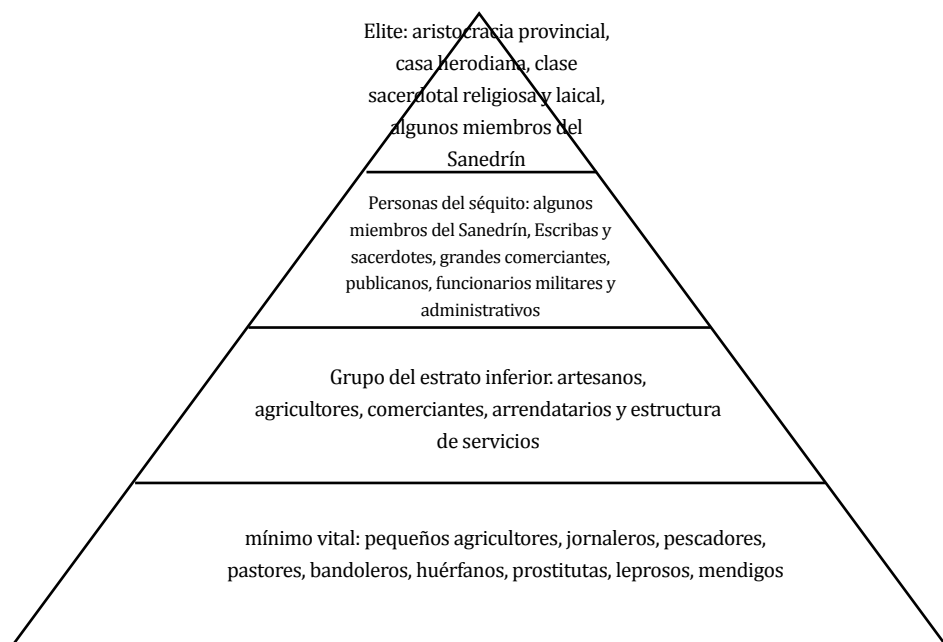
<sup>35</sup> Cfr. Stegemann y Stegemann, 2001.

<sup>36</sup> Para un análisis histórico sobre la unidad doméstica como institución de comportamiento económico, es imprescindible la obra de Polanyi, 2012. La ventaja de dicha obra es su perspectiva etnológica y antropológica, aspecto que se considera como economía sustantivista, que hace referencia al sustento del hombre desde un marco axiológico y antropológico. También, la obra de Mirón, 2004: 61-79, hace una reflexión histórica sobre la unidad doméstica, en donde confluyen aspectos de lazos económicos y biológicos, también con la antropología del parentesco que se subdivide en parentesco biológico y social.

---

<sup>37</sup> Aquí se rechaza una idea de materialismo histórico de corte marxista, donde la lucha de clases y el desarrollo de las fuerzas productivas es el "motor de la historia", no por ser en sí una teoría del todo desacreditada —sobre todo el aspecto objetivo de la producción que nos parece un factor a considerar—, sino por factores que, hoy por hoy, han sido insostenibles al compás del desarrollo mismo de la crítica interna al marxismo que ha señalado un cientificismo muy común del siglo XIX, *cfr.* Lander, 2008.

Figura 1. Estratos sociales en Judea, siglo I d.C. (campo y ciudad).



Fuente: elaboración propia con base en E.W. Stegemann-W. Stegemann 200, *Historia social*, figura 2.

En todos los estratos juega un rol importante la familia patriarcal, siendo que la falta de una familia con referente a la línea del varón significa estar excluido y poner en riesgo el mínimo vital o caer en la esclavitud por endeudamiento. La familia en tiempos de Jesús se encontraba en una perspectiva de sometimiento, pero también de dominación. Una revisión crítica a la estructura familiar en tiempos de Jesús la ha presentado Moxnes, quien señaló<sup>38</sup> que el movimiento que generó Jesús fue “antisistémico”, en el sentido de que se propuso reformar la estructura patriarcal, tanto en sentido familiar como socioeconómico; sin embargo, el estudio de Moxnes apunta como Piñero<sup>39</sup> y Sanders,<sup>40</sup> al menos sobre las posibles motivaciones, han señalado que la actitud de Jesús (desapego de las estructuras económicas y familiares) es comprensible en el marco de un programa escatológico inminente,<sup>41</sup> han dejado, sin embargo, elementos que

<sup>38</sup> Moxnes, 2005.

<sup>39</sup> Piñero, 2012: 119-147.

<sup>40</sup> Cfr. Sanders, 2004: 311-352.

<sup>41</sup> Que dicho de paso, esa inminencia escatológica ha sido puesta en tela de juicio, o al menos relativizada en especial con Meier, 2012: 534-539.

expliquen el rol de las implicaciones en la restauración del patriarcado a la luz del Israel del tiempo final.

Con lo anterior, ya se cuenta con algunos elementos históricos, institucionales y antropológicos que dan un panorama y contexto en el cual están sumergidos los evangelios. Es tiempo de pasar a identificar los lazos parentales en el contexto del Evangelio, para lo cual se analiza la relación de los “hermanos” de Jesús sobre el contexto patriarcal.

## 2. El uso de *adelphós* (hermano) y la estructura patriarcal en los evangelios y otros textos

El uso de ἀδελφός (*adelphós* = hermano) en el Nuevo Testamento y especialmente en la Biblia griega (LXX) como una posible traducción de âh (hermano en hebreo), ha sido un tema ampliamente discutido.<sup>42</sup> En la actualidad existe cierto consenso que se puede resumir así: no hay bases suficientes para sostener filológica y exegéticamente que el uso de *adelphós* es un término, en

sentido amplio, que pueda expresar de manera correcta o similar a la palabra ‘primo’ o ‘pariente’.<sup>43</sup> Los argumentos que soportan dicho análisis se basan en la comparación de los textos de la Biblia griega de los LXX con la Biblia hebrea<sup>44</sup> (*Tanakh*). De manera particular sobre el estudio del NT acerca del uso de *adelphós* (hermano) como el de *anepsíós* (primo), se complementa con los testimonios escritos de Flavio Josefo, principalmente en las *Antigüedades Judías*, por hacer mención del “hermano de Jesús”, en el testimonio de Hegesipo, obispo de Jerusalén, según lo encontramos en la *Historia Eclesial* de Eusebio de Cesárea y en las cartas auténticas de Pablo (Ga; 1 Co), estos testimonios saben distinguir en el empleo del griego entre el uso de ‘hermano’ y ‘primo’. Incluso, escriben de acuerdo a su pensamiento y no a una traducción del hebreo o del arameo al griego, como ha sido defendido desde san Jerónimo en la traducción de la Biblia hebrea a la de los LXX.

Lo anterior no agota el tema sobre la ausencia o presencia de “hermanos carnales” con relación a Jesús de Nazaret; hay otros elementos como, por ejemplo, el pasaje de Mt 1, 25 donde la controversia se basa en el uso de la ex-

<sup>42</sup> Lo que se ha discutido es que si el uso de *adelphós* puede ser una traducción fiel de âh, pero lo que pocas veces se ha discutido es que el término âh es polivalente; la pregunta sería ¿cómo se traduciría âh en la actualidad a las lenguas vernáculas? Si consideramos que en la actualidad en las lenguas del Medio Oriente sigue existiendo esa polivalencia. Hoy, cualquier hebraísta sabe que la lengua hebrea es pobre en expresiones lingüísticas, en especial a las familiares como “hermano”.

<sup>43</sup> Postura defendida por Meier, 1998; Brown et al. (eds.), 1978; García, 1995: 16-31; Montserrat, 2014. Aunque no todos comparten dicha postura, por ejemplo, Ruiz, 1994: 51-70; De la Peña, 2014: 34.

<sup>44</sup> Para una revisión de los pasajes bíblicos que se comparan *cfr.*: Meier, 1998: 301-340; Ruiz, 1994: 52-55, Tuggy, 1996: 26.

presión “hasta que”.<sup>45</sup> Sin embargo, este estudio se centrará únicamente a lo que parece ser el aspecto más difícil por la aparente falta de datos históricos, es decir, el uso del término *adelphós* (hermano)<sup>46</sup> en el NT y extratestamentales.

El uso de *adelphós* en el Nuevo Testamento se emplea de dos formas: 1) de manera literal (hermano sanguíneo o biológico de la misma madre) y 2) figurativo o analógico. “Se llaman entre sí hermanos los seguidores de Jesús (Mc 3, 35), los cristianos de la Iglesia primitiva (1 Co 1, 1; 5, 11), los judíos (Hch 2, 29; Rm 9, 3; Mt 7, 3-5 llama hermano a cualquier vecino), los seres humanos (Hb 2, 11-17)”.<sup>47</sup>

Según Meier, el argumento de que en la Biblia se utiliza el término *adelphós* (hermano) y *anepsíós* (primo) de manera indistinta carece de bases filológicas sólidas;<sup>48</sup> sin embargo, como se mostrará, la filología en el análisis de los lazos parentales tiene límites insuperables. Cabe poner como ejemplo, en culturas donde la lengua sí distingue entre hermano y

primo e incluso donde hay una cultura jurídica de la familia bien distinguida (como el griego y el latín), se llegan a usar de forma indistinta los términos ‘primo’ y ‘hermano’, por ejemplo, en algunas obras de Cicerón (*La metamorfosis*) y Ovidio; se usa de manera indistinta el término ‘hermano’ cuando se hace clara referencia a primo hermano o prima hermana.<sup>49</sup> El texto del Nuevo Testamento —como cualquier texto mítico-poético— no se reduce a un escrito petrificado. Pero tampoco se puede desdeñar que la filología en el uso del texto sólo cuenta con los elementos conocidos en la redacción final.

Siendo así, se propone un análisis concreto del término *adelphós* como se encuentra en los distintos textos neotestamentales y extratestamentales, para después realizar un análisis con los datos históricos y antropológicos del entorno de la sociedad patriarcal en el que se desarrolló el uso de *adelphós* en los evangelios.

### **El uso *adelphós* en Flavio Josefo, Hegesipo y Pablo**

Un balance empezando por Flavio Josefo: este autor en las *Antigüedades Judías* (20.9.1) habla de Santiago, el “hermano” de Jesús, considerando que Josefo es muy cuidadoso en distinguir entre hermano, primo y parientes; sin embargo, de dicha expresión lo primero que sale a la vista es que en el Nuevo Testamento no hay ningún

<sup>45</sup> Para ver los criterios que se consideran en señalar que Jesús tuvo “hermanos”, véase Meier, 1998; García, 1995.

<sup>46</sup> Cfr. García, 1995: 31.

<sup>47</sup> García, 1995: 24-25.

<sup>48</sup> Meier, 1998: 298-359. Aunque otros autores como Ruiz, 1994: 51-66 argumentan lo contrario, que los pasajes de la Septuaginta (LXX) y del Nuevo Testamento hablan de un grado de parentesco y no de literalidad, el trabajo de Ruiz ha sido considerado como conservador, pero la ventaja de éste es que analiza textos fuera de la Biblia, en griego y latín, p. ej. en las obras de Virgilio y Cicerón.

<sup>49</sup> Ruiz, *op. cit.*, 51-70.

texto en que se aplique esa expresión para designar a Santiago con relación a Jesús, siendo más bien la fórmula como el “hermano” del Señor (Ga 1,19). Puede lo anterior parecer insignificante, pero no es así, una posible explicación que podría dar algún escéptico es que Josefo lo pone como Jesús y no como Señor; por las posibles connotaciones políticas-religiosas (Señor=Mesías prometido), cuestión que para Josefo es evidente, Jesús no es el Mesías, mucho menos el Hijo de Dios en la línea del profeta Daniel. Por lo cual, García al respecto comenta:

“El Nuevo Testamento habla de ‘hermanos del Señor’, no de ‘hermanos de Jesús’. Da la impresión de que en el lenguaje del Nuevo Testamento se pretende hablar de algo más que una relación física de fraternidad con Jesús. ‘Hermano del Señor’ resulta ser algo así como un título,<sup>50</sup> que se da a los familiares de Jesús, cuando entran en el seguimiento del Señor. Al no entender esto, Flavio Josefo habla de ‘hermanos de Jesús’, porque no sabe interpretar el significado de ‘hermano del Señor’”.<sup>51</sup>

Sin embargo, se puede decir que el problema no recae en el uso que Josefo hace de ‘Señor’ y de ‘Jesús’, sino del término que él emplea de *adelphós* (hermano). Cabe pregun-

tar sobre el uso de la expresión ‘hermano de Jesús’. ¿F. Josefo conoció a Jesús y a Santiago? ¿Sabía del uso de ‘hermano del Señor’ en la comunidad cristiana de Jerusalén? A la primera pregunta no tenemos respuesta, a la segunda, Josefo recopila de primera o segunda mano su información —no se conocen sus fuentes al respecto de este punto—, es evidente que conocía inmediata o secundariamente al grupo seguidor de Jesús, más aún, conoció el papel del Sanedrín en la muerte de Jesús (el famoso *testimonio flaviano*). Josefo narra la muerte de Juan el Bautista y la muerte de Santiago, el “hermano” de Jesús (según el término que emplea Flavio Josefo), a manos del Sanedrín por trasgredir la Ley (Torah).

Si es correcto afirmar, como menciona García, que al entrar en el círculo cercano de Jesús se pueda denominar como ‘hermano del Señor’, Josefo tal vez haya simplemente empleado el uso genérico de ‘hermano’ sin hacer referencia a los lazos sanguíneos. Lo anterior es imposible plantearlo de manera más clara, hay que aceptar que es hipotético, pero las preguntas y respuestas propuestas planteadas son pertinentes.

Hay otro aspecto para considerar, pues según los críticos, este autor es una fuente inequívoca sobre el uso *adelphós*, que en algunos casos corrige a la Biblia hebrea para designar la diferencia entre el uso de *anepsíós* (primo) y *adelphós* (hermano) en griego (*Antigüedades* 1.19.4). Pero su construcción o corrección

<sup>50</sup> Cfr. Meier, 1998: 308-331. Meier niega la posibilidad de título, por cuestiones de exégesis.

<sup>51</sup> García, 1995: 27.

es bastante artificial e incluso exagerada. Es evidente que F. Josefo se dirige a un auditorio de lengua griega con palabras bien definidas, ya que jurídicamente el término ‘familia’ connota relaciones en el mundo romano más precisa, por lo cual no sólo considera el aspecto lingüístico, sino también jurídico-parental. Al respecto, más adelante se señalará que Josefo intenta corregir en el vocabulario algo que, lo más seguro, no era capaz de precisar: la dinámica parental.<sup>52</sup> En todo caso, no son entendibles sus “correcciones” a la luz de lo que se sabe de la cultura patriarcal judía.

Para el caso de Hegesipo (testimonio que recoge Eusebio de Cesárea en su *Historia Eclesial* 2.23.24; 3.19; 3.20 y 21; 4.22, aunque dichos pasajes son ambiguos) que distingue entre tío, primo y hermano, haciendo mención de Santiago el Justo como “hermano del Señor” y a Judas como “hermano según la carne”. El término empleado ‘hermano según la carne’, donde *sárx* (carne), que se diferencia de *sóma* (cuerpo), es extraño e insólito para hacer referencia a un lazo parental; hasta donde se tiene conocimiento, no hay texto bíblico que respalde dicha idea, ni por qué Hegesipo hace esa distinción. Da la impresión que la especi-

<sup>52</sup> No se refiere a que Flavio Josefo conociera la clasificación parental tal como la antropología moderna trabaja, eso es un anacronismo. Se refiere a que las supuestas correcciones de Josefo son muy artificiales, evidentemente influenciado por un marco romano. Pero incluso en Roma la familia patriarcal extendida no distingue entre sus lazos parentales de manera unívoca.

ficación es para suprimir equívocos, pero entonces surge la pregunta: ¿qué diferencia hay entre que Santiago sea “hermano del Señor” y que Judas sea también “hermano”, pero “según la carne”? ¿Acaso uno es más hermano en grado o parentesco? En esa ambigüedad, cabe la posibilidad de plantear que ‘hermano’ sea una connotación de hermandad espiritual, como propone García. Es curioso denotar que cuando los exégetas relacionan el uso de *adelphós* en los textos evangélicos haciendo referencia a Jesús, señalen que es “hermano carnal”, pero cuando la palabra “hermano” sale de boca de Jesús, por ejemplo, en pasajes como Mc 6, 31-35; Mt 12, 46-50, los mismos exégetas reconocen que es en sentido figurado.<sup>53</sup>

Pero, para no quitar crédito a lo señalado, es cierto que los dichos de Jesús como Mt 12, 46-50 son, aunque en sentido figurado, mejor entendidos bajo el empleo de *adelphós* como ‘hermano’ y no como ‘pariente’ o ‘primo’, por ejemplo en el evangelio de Mateo se tiene: “Y extendió su mano hacia sus discípulos, y dijo ‘éstos son mi madre y mis hermanos, pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre de los cielos, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre’” (Mt 12,

<sup>53</sup> Cfr. Wesley, 2015, esta autora ha desarrollado profundamente el uso metafórico y literal del empleo de ‘hermano’ en el Nuevo Testamento. Al respecto, hay que decir que sustentar como argumento principal el empleo de *adelphós* en sentido literal o metafórico es muy endeble y lleva a hipótesis intrincadas y sumamente especulativas, como lo ha señalado Meier, 1998.

46-50). Sin embargo, dicho criterio hace referencia a una hermandad espiritual y metafórica, mas no se explica el uso de *adelphós* en sentido parental y biológico, como parecen usarlo Josefo y Hegesipo.

Por último, se analiza el uso que da Pablo de *adelphós*. Básicamente, sus escritos son Ga, 1,19 y 1 Co 9, 5. El argumento es que Pablo hace referencia explícita de Santiago, el “hermano” del Señor (Ga 1,19), y de los “hermanos” del Señor (1 Co 9,5), siendo que Pablo es conocedor del término *adelphós* y *anepsíós*, aunque Pablo nunca utiliza dicha expresión de *anepsíós*. Los exégetas que defienden dicha postura, suelen hacer mención de que en el Nuevo Testamento sí se distingue el uso de *adelphós* (hermano) y *anepsíós* (primo). Sin embargo, la palabra *anepsíós* solamente se usa una vez, dicho texto se encuentra en Col 4, 10, carta que está en entredicho que sea auténtica de Pablo; más bien, es una comunidad paulina que hace referencia a que Bernabé es *anepsíós* (primo) de Juan Marcos. Por lo cual, dicho argumento no es tan contundente.

El empleo de *adelphós* por parte de Pablo cuando se dirige a los corintios (1 Co 9,5), emplea un término que sólo aparece en dicho pasaje en todo el Nuevo Testamento: *adelphoí tou kiríos* (hermanos del Señor). La fórmula ‘hermanos del Señor’ supone que se refiere a los hermanos que nombran los evangelios Mt 13, 55-56; Mc 6, 1-3 (Santiago, Judas, José y Simón), aunque nunca se nombran en los evange-

lios como “hermanos del Señor” y sólo se hace referencia a ellos como “Jesús y sus hermanos”. Eso tiene una sencilla explicación, pues se muestra que éstos eran incrédulos del ministerio de Jesús, pero una vez exaltado y resucitado se convirtieron y creyeron en su mensaje. Sin embargo, el término ‘Santiago, el hermano del Señor’ que emplea Hechos de los Apóstoles y Gálatas, y que Flavio Josefo emplea como ‘hermano de Jesús’, no deja de ser problemático por la sencilla razón que no se sabe hasta qué punto dichas expresiones recogen la tradición parental exogámica.

En síntesis, los datos históricos aplicando la exégesis y la hermenéutica muestran que el uso de *adelphós* es claro y con un sentido definido, el problema radica en el contexto que se aplica el término. Si se considera el uso del lenguaje y el cambio de hebreo o arameo al griego —que no es cosa menor—, los datos bajo esa perspectiva, se muestran menos claros y con ciertas ambigüedades. Se ha intentado ser lo más objetivo posible y el resultado es que *adelphós* denomina ‘hermano’ literal y figurado, pero en conjunto la formulación es ambigua y deja la impresión de que dicho término, con respecto a Jesús, no es del todo contundente e incluso aparece como artificial. Por eso, buscar otras perspectivas que den cuenta de la ley exogámica en un entorno patriarcal es fundamental para poner en contexto los textos y, en particular, el empleo de *adelphós*.

## **Adelphós en los evangelios, la síntesis antropológica parental y lingüística**

La antropología ha señalado que el discurso oral es un elemento básico de transmisión de historias, tradiciones y culturas, por lo cual, por más que se haya modificado una lengua o su uso, siempre estará ligado a una concepción antropológica<sup>54</sup> y ésta, a su vez, a un contexto histórico y a unas instituciones definidas. Para el caso del judaísmo, las instituciones por excelencia eran la sinagoga, el templo y la familia patriarcal. Para el caso del cristianismo, las instituciones fueron en un primer estadio el templo de Jerusalén (Hch 1-3), la reunión en casa para celebrar la Cena del Señor y la familia (1 Co; 2 Co; Rm; St). No es momento para señalar si Jesús quiso reformar la estructura familiar patriarcal y hasta qué punto el cristianismo siguió dicho programa doctrinal, sólo basta con estudiar el aspecto de la familia patriarcal exogámica en Judea y Galilea, para lo cual se analizan algunos pasajes evangélicos que nos dan algunos puntos históricos de la dinámica parental, en especial se retoma a Jn 7, 1-10, sobre todo Jn 7, 2-5.8-10.<sup>55</sup>

Jn 7, 2-5.8-10, el cual menciona: “Al acercarse la fiesta judía de las Tiendas, le dijeron sus hermanos: ‘Sal de aquí y vete a Judea, para que tam-

<sup>54</sup> Como lo ha señalado Bourdieu, 2016, desde la antropología mimista o gestual.

<sup>55</sup> Aquí seguimos la traducción de la *Biblia de Jerusalén*.

bién tus discípulos vean las obras que haces, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido. Si haces estas cosas muéstrate al mundo’ (Es que ni siquiera sus hermanos creían en él)”. Después, en los versículos 8-10 continúan con la respuesta de Jesús “Subid vosotros a la fiesta. Yo no subo, pues aún no se ha cumplido mi tiempo’. Dicho esto, se quedó en Galilea, pero después que sus hermanos subieron a la fiesta, él también subió, aunque no manifiestamente, sino de incógnito”.

Antes de dar una interpretación del texto, hay que verificar su historicidad. De acuerdo a la *Biblia de Jerusalén*, que en este caso sigue al exégeta R. Bultmann, dicho pasaje está fuera de contexto,<sup>56</sup> Jn 7, 2-9 es una glosa aparte, por lo cual el versículo 10 donde se menciona que Jesús subió a Jerusalén de *incógnito* es una redacción del evangelista.<sup>57</sup> Se razona que está fuera de contexto Jn 7, 2-9, posiblemente se encontraba en Jn 4, 46-53, ya que en Jn 7, 2-9 supone que Jesús todavía no realizaba ningún milagro en contraposición de Jn 5, 1-9.

En lo que respecta a su autenticidad o historicidad, aplicando el criterio de dificultad y de concu-

<sup>56</sup> También se puede verificar con el *Comentario al evangelio de Juan*, de Mateos y Barreto, 1982: 356-363.

<sup>57</sup> *Cfr. Ibid.* Para este análisis, no tiene consecuencias graves si se admite la glosa o los versículos en conjunto o si la glosa es una redacción que se localizaba en otra parte, lo que importa es saber su historicidad o autenticidad, en especial de los versículos 2-5 y 8-9.

rrencia o testimonio múltiple,<sup>58</sup> se puede decir con bastante certeza que los cumple. Aplicando el criterio de dificultad se cumple satisfactoriamente, al ser un texto donde se muestra la relación de desprestigio e incluso rechazo y mofa que sufre Jesús por parte de sus “hermanos”, difícilmente un redactor cristiano pondría en situación tan embarazosa al Maestro. Para el criterio de recurrencia o testimonio múltiple, aunque dicho texto sólo aparece en el evangelio de Juan, no contradice, al contrario, refuerza la valoración familiar de Jesús, que es de desprestigio o incredulidad (*cfr.* Mc 3, 20-21). Sabemos que Jesús no gozaba de aceptación por parte de su parentela, por lo cual, tanto en Jn 7, 2-9 como en Mc 3, 20-21, tenemos un estrato original de la transmisión oral que quedó redactado en distintas partes, según el propósito de cada evangelista.

Al respecto de la narración que presenta el texto de Juan, la valoración es que da un dato concreto: el trato que recibía Jesús por parte de sus “hermanos”, que es de mofa, de superioridad e incredulidad. Lo anterior, en una estructura patriarcal, es poco usual, insólito, inaceptable, esto en el supuesto que se acepte que Jesús tuvo hermanos menores, pues nadie pone en duda en ese sentido la primogenitura de Jesús. El problema surge inmediatamente, pues dicho esquema contradice las reglas de la familia

patriarcal, por lo que hay que tratar de dar una posible respuesta al respecto, es decir, en el supuesto de que Jesús haya tenido uno o varios hermanos menores es insólito el trato que recibe por parte de ellos, considerando que José, su padre, no aparece en los relatos, y que bien se presenta a Jesús como si fuese hermano menor. Hoy, nadie entre los exégetas sostiene que Jesús haya tenido hermanos mayores, por la sencilla razón que sostener dicha idea es ir en contra de los datos que se tienen.

Los evangelios señalan a Jesús como hijo de María (Mt 1,21; Lc 2,51; Mc 6, 3; Hch 1, 14) y como hijo de José, o del “carpintero”, su padre (Mt 1, 23-24; 13, 55); sin embargo, nunca se señala a los “hermanos” de Jesús como hijos de María. Ese aspecto puede ser respondido diciendo que era una forma usual de no designar a los hijos por medio de la madre, sino sólo por el padre. Pero tampoco son señalados como hijos de José o hijos del carpintero, más aún, de acuerdo con los evangelistas, a los hermanos de un mismo padre, en total concordancia con la estructura patriarcal, se les designa como “hijo de tal padre”; por ejemplo, como Santiago el de Alfeo, Judas de Santiago, Santiago el de Zebedeo o Santiago y Juan los hijos de Zebedeo (Mc 3, 17-19; Hch 1, 13; 10, 35; Mt 10, 1-4; Lc 6, 12-16). A lo anterior hay que señalar que también se emplea el término referido a las mujeres cuando se les relaciona con su esposo, como María la de Clopás (Jn 19,25).

<sup>58</sup> Al respecto, *Cfr.* Meier, 2012: 32-34.

Regresando a Jn 7, 2-9, existe un dato que señala un factor histórico de la sociedad judía: la familia patriarcal, en donde más allá de la increencia de los “hermanos” de Jesús que llega al grado de burla, si se analiza con detenimiento la contraposición Jesús-“hermanos” se muestra un grado de autoridad de éstos frente a Jesús. Esto, en contraste en una estructura familiar patriarcal donde el hermano mayor tiene las complacencias de los menores y de las mujeres, sería insostenible. Alguna posible respuesta sería que la crítica que Jesús impuso al patriarcado, según Moxnes, podría corresponder a que Jesús no aceptó dicha estructura y la desdeñó, por lo cual los familiares de Jesús lo increpaban sobre la autoridad de su mesianismo. ¿Qué acaso su mesianismo le permitía revolucionar las estructuras familiares a ese grado? Se puede decir que sí<sup>59</sup> y después matizar; sin

---

<sup>59</sup> Ese sí corresponde al lugar en que se situó el mensaje y pensamiento de Jesús que, de acuerdo al consenso general, Jesús fue un profeta escatológico o del Reino de Dios, *cfr.* Meier, 2012; Sanders, 2004; Piñero, 2012. Jesús vendría a ser el portavoz de la restauración de Israel y del proyecto original de Dios, por lo tanto, Jesús se desprendió de la estructura patriarcal *Cfr.* Moxnes, 2005. Sin embargo, los datos de los evangelios no señalan que la incredulidad y mofa de los “hermanos” de Jesús vayan en sentido de resentir o ver un ataque directo al patriarcado. En ese sentido, Moxnes comenta que la crítica de Jesús al patriarcado se dirige al prototipo de ‘hombre dominante’, pues enaltece a los eunucos y marginales sexuales. Más bien, la incredulidad de los parientes de Jesús va dirigida a tildarlo de loco, por considerarse profeta con dones divinos y abandonar las tareas que le corresponden en la estructura familiar

embargo, hay otros aspectos que la antropología parental resuelve y da un campo mayor con relación a armonizar algunos datos del NT.

La antropología parental ha señalado, por lo menos desde hace 50 años, que la designación parental se puede resolver de manera satisfactoria: “Los problemas que la filología no puede resolver por sí sola halla su solución en la estructura del parentesco exogámico”.<sup>60</sup> Si se considera lo que los estudios de la antropología parental han señalado en referencia a los pueblos indo-europeos en torno a la clasificación parental, donde más se aleja la relación de “sangre”, el término que más difícil se presenta de clasificar, por su flexibilidad y empleo, es sin duda con los lazos parentales de hermano. En ese sentido, “los hermanos del padre son considerados como padres; los hijos de hermanos son hermanos entre ellos y no primos”,<sup>61</sup> dicha visión es todavía más usual en los pueblos semitas. Como bien lo denota Benveniste y los estudios parentales, *los problemas que la filología y la exégesis [de los textos] no puede solucionar, hallan su solución en la antropología parental.*<sup>62</sup>

---

patriarcal exogámica.

<sup>60</sup> Benveniste 1969, en Aranzadi, 2008: 403.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>62</sup> Analizar el porqué y cómo la antropología ha llegado a esa conclusión sobrepasa el espacio de este trabajo, sólo se presentan los resultados a los que ha llegado la antropología parental. Recuérdese que aquí se basa en el tratado de Aranzadi 2008.

Siendo así, se puede hacer una reconstrucción con base en los datos de los evangelios de manera explícita e implícita, poniéndolos en contexto con lo que se sabe de los estudios antropológicos parentales: Jesús fue único hijo entre María y José<sup>63</sup> —aquí no nos interesa indagar en los relatos teológicos de la concepción virginal de María—; al parecer, José murió de forma prematura o al menos cuando Jesús era muy niño, pues no vuelve a aparecer en los relatos, sólo se vuelve a hacer referencia como José el Carpintero, padre de Jesús (*cfr.* Mt 13,55), haciendo un eco del recuerdo.

De acuerdo al parentesco exogámico patriarcal, María no tenía que casarse con algún hermano, tío, sobrino o algún varón de la familia de José (línea varonil) para perpetuar el linaje patriarcal, pues Jesús era el primogénito —al respecto no hay problema entre usar ‘primogénito’, aunque haya sido ‘unigénito’—. Se conoce que para la familia patriarcal, el primogénito es la cabeza al ausentarse el padre. Sin embargo, la familia queda custodiada por los parientes varones del padre (difunto), pues “los hermanos del padre son considerados como padres; los hijos de hermanos son hermanos entre ellos y no primos”.<sup>64</sup> Aún así, si José no hubiera tenido hermanos, pasa a un familiar varón de la línea patriar-

cal y se sigue considerando padre al pariente varón. María, la madre de Jesús, queda en segundo plano<sup>65</sup> —como toda mujer de la época—, por lo cual los “hermanos” o, mejor dicho, los primos según las categorías de clasificación parental occidental, pudieron ser mayores que Jesús, con lo que se explica en parte las mofas y el grado de subordinación presentados hacia Jesús, y en el cual María queda sujeta al ausentarse Jesús al primogénito de la línea varonil por parte de la familia de José, hecho que incluso refuerza y explica el porqué Santiago, el “hermano” del Señor, queda como cabeza de la principal comunidad: Jerusalén, y no Pedro, que había sido designado por Jesús como “piedra” de las doce tribus del Nuevo Israel. En ese sentido, se respeta la jerarquía patriarcal de la descen-

---

<sup>65</sup> No queda descartado el relato, más allá de su historicidad, en donde Jesús entrega a María al discípulo amado, como Madre, hecho que puede corresponder a la regla patriarcal. Jesús, al ser el unigénito, se pierde la línea patriarcal, pero a la vez pone en una dignidad a su madre, hecho sorprendente para un patriarcado, pues al disponer de la mujer puede incluso intercambiarla como mercancía, pero Jesús la entrega al discípulo amado. En Hch 1, 13-14, María aparece con los “hermanos” de Jesús (parientes en el sentido que ya se ha señalado), por lo cual no es descartable que en algún momento Jesús entregara a María, su madre, a Juan, el discípulo amado, pues la Ley judía no obligaba a la mujer una vez que tenía un varón volverse a casar con un familiar en la línea paternal; eso sólo era necesario cuando el padre moría sin tener descendencia. Al morir José y Jesús, María quedaba como paria, de ahí el trasfondo histórico de la escena que recoge Juan el evangelista.

---

<sup>63</sup> Esto se considera con base en que no se le designa a los otros “hermanos” de Jesús con respecto a José ni a María.

<sup>64</sup> *Cfr.* Benveniste 1969, en Aranzadi, *Op. cit.*, 406.

dencia de Jesús, ya que de otra forma sería impensable que Santiago fuese líder de la comunidad madre o, mejor dicho, comunidad “padre”.

Por lo cual, el término usado en el Nuevo Testamento de *adelphós* no contradice la clasificación parental, el problema es cuando se toma con una literalidad ajena a la antropología parental exogámica y patriarcal. Sería extraño usar la palabra *anepsiós* (primo), pues no responde a la lógica de la estructura antropológica parental.

## Conclusiones

Se inició con el estudio del sincretismo heleno en el cristianismo y en su matriz, el judaísmo. El análisis se basó en los posibles cambios lingüísticos, antropológicos parentales e históricos económicos. El balance de las tesis del sincretismo entre el cristianismo y el helenismo, y el examen filológico-exegético, muestran que son insuficientes para explicar el uso de *adelphós* (hermano) en la cultura de Palestina en el siglo I d.C. Siendo así, los resultados se expresan:

Los textos que se recogen de los evangelios señalan algo muy distinto a lo que la mayoría de los exégetas han considerado tan evidente. Es muy probable que Jesús no haya tenido hermanos menores; también se puede decir, desde una perspectiva parental y apoyada en los textos, que Jesús se quedó sin padre a una corta edad, siendo integrado a la línea familiar paterna —incluyendo a su madre—. Ahí sí pudo existir una

subordinación donde se privilegiara al primogénito del hermano o familiar varón más cercano, que en este caso sería primo de Jesús, siendo lo más probable que fuese Santiago, el “hermano del Señor”. Si consideramos que en una sociedad como la judía del tiempo de Jesús, los lazos parentales se manejan en dicha perspectiva y lógica antropológica, los lazos se acentúan más cuando el padre fallece, por lo cual aún se considera al hijo del padre fallecido *más* hijo y hermano.

Por último, se es consciente de que los argumentos aquí analizados se pueden prestar para fundamentar ciertas posturas teológicas (virginidad *pos partum*), pero sería lamentable que por temor a dicho aspecto se censurara el avance del conocimiento riguroso. La lectura y crítica científica puede ver en este trabajo una aportación que ha puesto los estudios del cristianismo en su contexto antropológico parental como método de análisis puntual, alejado de los factores en común que el choque de la cultura helenística con la judía conllevó —uso extendido del griego y sincretismo sociorreligioso—; sin embargo, si esta manera de acercarnos a los textos es errónea, se tendrá la ventaja de que es un camino al cual no seguir.

\* Maestro en Desarrollo Local, Facultad de Economía “Vasco de Quiroga”, Morelia, Michoacán México.

## Referencias bibliográficas

- Alvar, J. et al., (1995), *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid: Cátedra.
- Aranzadi, J. (2008), *Introducción histórica a la antropología del parentesco*, Madrid: Editorial Universitaria Ramón Arces.
- Bermejo, F. (2014), "La génesis del proceso de divinización de Jesús el Galileo: ensayo de status quaestionis": *ARYS Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 12, pp. 293-320.
- Bourdieu, G. L. (2016), "Marcel Jousse y la antropología del gesto": *Revista Pelicano*, II, pp. 69-81.
- Busto, J. R. (1986), "La intención del midras del libro de la Sabiduría sobre el éxodo", en D. Muñoz (Ed.), *Salvación en la palabra*, Targum, Derash Berith. En memoria del profesor Alejandro Diez Macho, Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 66-78.
- Brown, R. et al. (eds.) (1978), *Mary in the New Testamen*, Filadelfia-Pensilvania: Fortress.
- Byrskog, S. (2011), "From Orality to Textuality: The Emergence of a New Form-Critical Paradigm": *Estudios Bíblicos*, 69, pp. 39-53.
- De la Peña, E. (2014), *Los Evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, Ciudad de México: Editorial Siglo XXI (2º edición).
- Douglas, M. (2006), *El Levítico como literatura una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, (trad. de J Arrambide y M Pino), Barcelona: Gedisa.
- Duch, LL. (2001), *Antropología de la religión*, Barcelona: Herder.
- Dussel, E. (1969), *Humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros pueblos semitas*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires
- Dussel, E. (1974), *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Eldredge, N; Tattersall, I. (2016), *Los mitos de la evolución humana*, (trad. esp. J. Almela), Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (2º edición).
- Frazer, J.G. (2016), *La rama dorada. Magia y religión*, (trad. esp. O. Figueroa), Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (original en Ingles 1907-1914).
- Galindo, C. (2013), *Apocalíptica y mística judías: una relación de interdependencia*, Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- García, J.C.R. (1995), *Mariología*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Gerhardsson, B; Neusner, J. (1998), *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Michigan: Eermands Publishing.
- Hoorneart, E. (1996), *El movimiento de Jesús*, Ciudad de México: Ediciones Dabar.
- Jousse, M. (1935) "Les outils gestuels de la mémoire dans le milieu ethnique palestinien: Le Formulisme araméen des récits évangéliques": *L'Ethnographie*, 30, pp. 1-20.
- Lander, E. (2008), *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: ciencia, tecnología y verdad*, Caracas: Editorial el perro y la rana.
- León-Portilla, M. (2014), *Tonantzin Guadalupe Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mateo, J; Barreto, J (1982), *El evangelio de Juan Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid: Ediciones Cristiandad (2ª edición).
- Maxley, J. (2009), *From orality to orality. A new paradigm for contextual translation of the Bible*, vol. 2, Oregón: Cascade.
- Meier, J.P. (1998), *Un judío marginal*, (trad. de S. Fernández), I, Estella: Verbo Divino.
- Meier, J.P (2012), *Un Judío Marginal*, II/1, (trad. de S. Fernández), Estella. Verbo Divino.
- Miquel, E. (2010), "El aspecto histórico y sociocultural", en R. Aguirre (Ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, pp. 49-99.
- Mirón, M.D. (2004) "Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua" *GERIÓN Revista de Historia Antigua*, 1/22, pp. 61-79.
- Montserrat, J. (2014), *Evangelio de Mateo ¿el origen del antisemitismo?*, Madrid: Edaf.
- Moxnes, H. (2005) *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el reino de Dios*, Estella: Verbo Divino.
- Olmo Lete, G. (2010), *Origen y persistencia del judaísmo*, Estella: Verbo Divino.
- Perrier, P. (2003), *Evangelios de l'oral a l'écrit II*, Paris: Le Sarmant.
- Piedras, P. (2004), *Max Weber y La crisis de las ciencias sociales*, Madrid: Akal.
- Piñero, A. (2006a), *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta.

- Piñero, A. (coord.) (2006b), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba: El almendro.
- Piñero, A. (2012), "Notas críticas a la presentación usual hoy del Reino de Dios según Jesús de Nazaret": *Ilu*, 17, pp. 119-147.
- Polanyi, K. (2012), *La gran transformación*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, A. (1994), "Los hermanos de Jesús y la iconografía de Moisés": *EPOS Revista de Filología*, 9, pp. 51-70.
- Sanders, E.P. (2004), *Jesús y el judaísmo*, (trad. esp. J. Pérez), Madrid: Trotta.
- Stegemann E.W; Stegemann W. (2001), *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, (trad. de M. Montes) Estella: Verbo Divino.
- Tuggy, A.E. (1996), *Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento*, Alabama-El paso: Editorial Mundo Hispano.
- Tutino, J. (2016), *Creando un Mundo Nuevo los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, (trad. M.A. Zamudio), Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wesley, M. (2015), *Son of Mary. The family of Jesus and the community of faith in the fourth Gospel*, Oregon: Wipf y Stock.

# La renovación de la formación y la vida sacerdotal<sup>1</sup>

**1. En marzo se celebra el Día del Seminario, ¿cómo valora la evolución numérica de las vocaciones sacerdotales? ¿Sigue siendo posible responder a las necesidades de los fieles?**

El sacerdocio nunca ha sido una cuestión numérica. Lo que realmente importa es la santidad de los sacerdotes. Un sacerdote que se entrega con fidelidad en el ministerio sacerdotal ayuda a tantas personas, su corazón está lleno de nombres; ayuda incluso sin darse cuenta, porque su sola vida sacerdotal es un gran bien para muchos.

Por otro lado, las necesidades pastorales no se solucionan sólo por medio de sacerdotes. Para eso está el apostolado de los laicos y de los religiosos y religiosas. Ahora bien, el número sí es necesario, porque las vocaciones maduran en comunidad y para ello se requiere un número suficiente de seminaristas, que formen un ambiente y constituyan un clima formativo.

**2. ¿Cuál es el perfil actual de los candidatos al sacerdocio?**

La sociedad actual necesita evangelizadores que perciban las cosas buenas que hay en tantas personas y sintonicen con ellas, porque anunciamos el Reino de Dios que *ya está entre vosotros* (Lc 17, 21). Se requieren sacerdotes que hablen un lenguaje comprensible, que *toquen* con misericordia la realidad de todas las personas, que se pongan al servicio donde se les necesite y sin ambigüedades, que sean libres ante cualquier otro interés, que vivan un profundo desprendimiento de las cosas materiales, que ofrezcan un ejemplo de madurez humana y cristiana, que sepan amar a todos, especialmente a quien no es amado. Estos rasgos, que son los de la vida y el ministerio sacerdotal de siempre, son actuales, porque el mundo de hoy necesita sacerdotes.

**3. El Papa Francisco se dirige con frecuencia a los sacerdotes. Los estimula, pero también les exige con toda claridad. ¿Qué les pide, en particular?**

Es lógico que el Santo Padre se preocupe por los sacerdotes y tenga hacia ellos gestos de cercanía y, a la vez, de exigencia. Pero he observado que

---

<sup>1</sup> Entrevista realizada por la *Revista Palabra* a S.E. Mons. Jorge Carlos Patrón Wong, secretario para los Seminarios, Congregación para el Clero, 22 de febrero de 2017.

él comparte su propia experiencia en el ministerio sacerdotal. Y como para prueba basta un botón, quisiera dejarle hablar a él mismo sobre un punto que tiene mucho que ver con la formación permanente:

“Pero sobre todo quisiera hablar de una cosa: el encuentro entre los sacerdotes, entre vosotros. La amistad sacerdotal: esto es un tesoro, un tesoro que se debe cultivar entre vosotros. La amistad sacerdotal. No todos pueden ser amigos íntimos. Pero qué hermosa es una amistad sacerdotal. Cuando los sacerdotes, como dos hermanos, tres hermanos, cuatro hermanos se conocen, hablan de sus problemas, de sus alegrías, de sus expectativas, tantas cosas... Amistad sacerdotal. Buscad esto, es importante. Ser amigos. Creo que esto ayuda mucho a vivir la vida sacerdotal, a vivir la vida espiritual, la vida apostólica, la vida comunitaria y también la vida intelectual: la amistad sacerdotal. Si me encontrase a un sacerdote que me dice: ‘Yo jamás he tenido un amigo’, pensaría que este sacerdote no ha tenido una de las alegrías más hermosas de la vida sacerdotal, la amistad sacerdotal. Es lo que os deseo a vosotros. Os deseo que seáis amigos de quienes el Señor te pone delante para la amistad. Deseo esto en la vida. La amistad sacerdo-

tal es una fuerza de perseverancia, de alegría apostólica, de valentía, también de sentido del humor. Es hermoso, hermosísimo” (Encuentro con sacerdotes y seminaristas, 12 de mayo de 2014).

#### **4. La Congregación para el Clero ha publicado un documento sobre la formación de los sacerdotes, la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. ¿Qué es exactamente una *Ratio Fundamentalis*?**

La *Ratio Fundamentalis* es un documento que establece los cauces generales para la formación de los sacerdotes. Incluye todo un proceso que inicia con el acompañamiento vocacional, se intensifica durante los años del seminario y continúa a lo largo de toda la vida sacerdotal.

Lo más importante es que el sacerdote siempre está en formación y que esta formación es integral. Se trata sólo de cauces generales, que después cada nación y cada seminario deben adaptar a su realidad, siempre en diálogo con la cultura y considerando las características de la Iglesia en cada lugar, por eso se le llama ‘normativa fundamental’. La publicación de la *Ratio Fundamentalis* es apenas el punto de partida de un proceso de renovación de la formación sacerdotal que continuará en cada Conferencia Episcopal y en cada seminario, siempre con la ayuda de la Congregación para el Clero.

## **5. ¿Qué contiene la nueva *Ratio* y qué la distingue de la anterior?**

La nueva *Ratio* establece el mapa para la formación de los sacerdotes desde una perspectiva interdisciplinar. El texto es más amplio que el anterior porque ha incorporado el contenido de muchos documentos que la Iglesia fue publicando sobre la formación sacerdotal durante los últimos cuarenta años y está en plena continuidad con él.

Al mismo tiempo, se renueva la propuesta formativa incorporando las experiencias positivas y alentadoras que en las últimas décadas se han realizado en muchos seminarios, ofreciendo una mediación pedagógica adecuada para facilitar su aplicación práctica. Si se quieren señalar algunas insistencias, serían cuatro: la formación es del hombre interior, es siempre integral, se hace de manera gradual y exige un acompañamiento y discernimiento cuidadosos.

## **6. Por tanto, el objetivo de la formación de los sacerdotes no es sólo capacitarlos intelectualmente o en unas destrezas prácticas...**

Dios consagra a toda la persona mediante la ordenación sacerdotal, para que se convierta en un signo en medio del pueblo de Dios. Este hecho exige que se 'forme a toda la persona en sus múltiples facetas. Antes que nada, es formación del corazón de un discípulo de Jesús que se configura con Cristo Siervo, Pastor,

Esposo y Cabeza en la forma concreta de la caridad pastoral.

Movido por este amor al pueblo de Dios, el candidato al seminario y después el seminarista y el sacerdote permanecen atentos a diversos aspectos de su vida que les ayudan a prestar un mejor servicio evangelizador: el aspecto humano, el aspecto espiritual, el aspecto intelectual y el aspecto pastoral. Cada una de estas dimensiones tiene su lugar en la formación. A la integración de todas ellas nos referimos cuando utilizamos la expresión 'formación integral'.

## **7. ¿Qué importancia tiene el acompañamiento personal, antes y después de la ordenación sacerdotal?**

El camino de la fe es personal, pero no se hace en solitario. Todos necesitamos la ayuda de hermanos que nos escuchen, que en ocasiones nos corrijan y nos ayuden a discernir la voluntad de Dios. El acompañamiento personal tiene diversas características en la pastoral vocacional, en la formación inicial y en la formación permanente, pero siempre es necesario.

La regularidad y profundidad del acompañamiento determina, en buena medida, la calidad de la formación. Es un servicio que prestan los formadores, los directores espirituales y confesores. También ayudan profesionistas, como los médicos y los psicólogos, pero lo que es realmente importante es que el candidato al

sacerdocio aprenda a confiar en la ayuda de otros en su proceso de maduración, con toda libertad y guiado por el amor a la verdad. El acompañamiento también es grupal, ayuda a que las relaciones entre los seminaristas o sacerdotes constituyan un clima formativo.

### **8. ¿Puede ser sacerdote todo aquel que se siente llamado por Dios para serlo? ¿Cómo se distingue una verdadera vocación?**

En varios párrafos de la *Ratio Fundamentalis* se insiste en la importancia del discernimiento de la vocación, que se debe hacer durante cada una de las etapas del seminario y después siempre en la vida sacerdotal. Hay una época en la que el objeto del discernimiento es qué vocación, es decir, para qué me llama Dios.

Hay otra época en la que el acento se pone en el *cómo*, es decir, cómo quiere el Señor que ejerza el ministerio sacerdotal. Siempre es importante discernir las actitudes formativas, de modo que la persona realmente se implique en su proceso de crecimiento.

Es normal que, más tarde o más temprano, algunos seminaristas salgan del seminario. Lo que realmente importa es que hayan crecido como hombres y como cristianos y encuentren un camino de vida en el que puedan cumplir la voluntad de Dios. Acompañar a los que han salido es una de las tareas más delicadas que habitualmente hacen los formadores. Lo normal es

que un joven que ha dejado el seminario quede agradecido por todo el bien recibido y haya tomado determinaciones hacia una mayor madurez en su vida de fe. De modo que su estancia en el seminario no ha sido un tiempo perdido, sino un verdadero regalo de Dios.

### **9. ¿De qué ayudas debería disponer el sacerdote en su formación, en su vida espiritual, en su actividad apostólica?**

Los sacerdotes cuentan con muchos medios para su formación permanente. El primer medio es cada uno de ellos, que está llamado a vivir con fidelidad su vocación y a ser el primer responsable de su formación. Después, está la fraternidad sacerdotal, porque los presbíteros son corresponsables de la formación de sus hermanos. ¡Cuánto ayuda un clima sano, de relaciones positivas marcadas por los valores cristianos y sacerdotales! El examen de conciencia y la confesión sacramental son medios maravillosos que están al alcance de todos.

En todas las diócesis hay sacerdotes con cierta experiencia, que ayudan a sus propios hermanos por medio de la dirección espiritual. Una gran ayuda es ofrecida por la comunidad. Podríamos decir que la comunidad es confiada al cuidado del sacerdote y el sacerdote es, a su vez, confiado al cuidado de la comunidad.

Es estupendo contar con laicos, religiosos y religiosas que oran

por los sacerdotes, les ayudan en distintos aspectos de su vida y ministerio e incluso los corrigen fraternalmente cuando es necesario. En cada diócesis hay una comisión para la atención de los sacerdotes, que emprende muchas acciones a su favor. El obispo tiene una delicada misión al respecto que le exige cercanía con todos los sacerdotes y una gran capacidad de discernimiento.

**10. En el documento se lee que la castidad “no es un tributo que se paga al Señor”, sino un don de Dios. ¿Podría explicarlo?**

Se trata de una cita de un documento sobre el celibato sacerdotal. Justo antes viene la idea central: se trata de *un camino para la plenitud del amor* (RFIS, 110). En la vida matrimonial, la capacidad de amar se concentra en una persona que es elegida para siempre, pero en la opción por el celibato la capacidad de amar se amplía y se abre a muchos destinatarios, especialmente a quienes no son amados. De modo que ser célibe no implica amar menos, sino amar más. Se renuncia a un amor exclusivo para vivir un amor incluyente capaz de abrazar a todos.

Esta experiencia afectiva profunda se expresa en las palabras de la consagración que el sacerdote repite todos los días: *esto es mi cuerpo que se entrega por todos*. Vivir esta plenitud en el amor no puede ser más que un don de Dios, porque es Él quien mira misericordiosamente a todos. A esta disposición a amar a todos con un amor

que viene de Dios la llamamos ‘caridad pastoral’, y es como el alma y motor de la vida y la actividad de los presbíteros.

**11. Vivimos en una época global en la que, sin embargo, el trabajo del sacerdote se refiere a un grupo determinado de personas. ¿Cómo se combina el espíritu misionero y las necesidades de la Iglesia en su conjunto?**

El sacerdote no es sólo el capellán de un grupito de personas. Es verdad que se le encomienda una porción del pueblo de Dios, pero su misión va más allá de las paredes del templo y del grupo de fieles católicos, porque es una misión universal. Un ejemplo cercano lo tenemos en el P. Jacques Hamel, asesinado en Francia el 26 de julio de 2016.

Ciertamente, tenía encomendada una parroquia, pero él había establecido una corriente de simpatía con toda la sociedad, donde la mayoría de las personas eran no católicas o no cristianas. Su muerte fue llorada por todos ellos, al grado de que recientemente han levantado un monumento en su honor. Como el P. Hamel, hay muchísimos sacerdotes que hacen el bien a todos, participan creativamente en las redes sociales y son ciudadanos de pleno derecho en la aldea global. La razón profunda es que en la Iglesia y en cada creyente, especialmente en los sacerdotes, existen dos fuerzas que se equilibran: la comunión y la misión.

**12. ¿Cómo se adaptarán estas indicaciones generales a las condiciones de cada lugar, tan variadas?**

Evidentemente, es necesaria una adaptación; ésta es la tarea de las Conferencias Episcopales que, ayudadas especialmente por los formadores de los seminarios de cada país, elaborarán durante los próximos años su *Ratio* nacional. Esto es, las normas para la formación sacerdotal para ese territorio. Allí se concretarán y matizarán muchos aspectos. Por otro lado, la *Ratio Fundamental* pretende ofrecer seguridad a todos en lo que en la experiencia de la Iglesia y desde una visión general se considera que es oportuno para la formación.

En la elaboración de las normas nacionales, la Congregación para el Clero colaborará con cada Conferencia Episcopal, de modo que se pueda ayudar a cada seminario y a cada seminarista en

la respuesta vocacional personal y comunitaria. Para este fin, la Congregación para el Clero está organizando un congreso que se realizará en octubre de 2017, en el cual participarán los obispos y formadores que después elaborarán las *Ratio* nacionales.

**13. ¿Desea añadir alguna cosa más?**

Quisiera subrayar que todos los cristianos se hallan en un camino de formación permanente, que todos deben discernir su vocación y ponerla en práctica de acuerdo con la voluntad de Dios; para ello requieren un acompañamiento adecuado. Con esto, deseo subrayar que lo que se dice sobre la formación de los sacerdotes, de alguna manera, vale para todos los seguidores de Jesucristo e invita a toda la comunidad cristiana a ponerse en un camino de continua formación.

# Migración, refugio y trata de personas

Palabras de Apertura del Seminario Latinoamericano y Caribeño sobre Migración y Tráfico de Personas

Estimados hermanos y hermanas, sean todos bienvenidos al Seminario Latinoamericano y Caribeño sobre Migración, Refugio y Trata de Personas que hemos organizado el Departamento de Justicia y Solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano, siempre en alianza con Cáritas América Latina y el apoyo solidario de CAFOD y CRS.

Nos hemos dado cita en este hermoso paraíso de la tierra hondureña, acogidos por la generosidad de Pastoral Social Cáritas de Honduras, 50 discípulos misioneros provenientes de 20 países de América Latina, junto con hermanos de Estados Unidos y Europa.

Hemos sido convocados para escuchar juntos el clamor y el sufrimiento de los hermanos y hermanas que se han visto obligados a migrar de sus países, de los que están en condición de refugiados y de las víctimas del tráfico de personas y nuevas esclavitudes.

Queremos iluminar esa dura realidad a la Luz de la Palabra de Dios y del Magisterio de la Iglesia, especialmente del Papa Francisco, que nos está urgiendo a

ser una Iglesia en salida, misionera, pobre para los pobres, que muestre el rostro misericordioso de Dios a la humanidad, especialmente a quienes viven en las periferias humanas y existenciales, a los desechados, a los últimos.

Pero de manera especial, como expresión concreta de la espiritualidad de comunión, hemos venido unidos a trazar caminos que nos permitan como Iglesia latinoamericana prestar un mejor servicio pastoral a los hermanos y hermanas en las diversas dimensiones de la movilidad humana.

Queremos, como fruto concreto de este seminario, dar los primeros pasos para tejer una red de solidaridad, un espacio de articulación de esfuerzos y de realización conjunta de programa y procesos.

Se trata de alcanzar la unidad en la diversidad al servicio de los migrantes, los refugiados, los itinerantes, los nómades, las víctimas de trata de personas, de quienes en pleno siglo XXI son vendidos como bestias, esclavizados de forma inhumana y cruel.

Durante su visita a México, el Papa Francisco eligió visitar San Cristóbal de las Casas, Chiapas, para encontrarse con el mundo indígena. Pero, además, se trataba de la frontera sur de México, muy cercano a Guatemala, donde muchos hermanos centroamericanos pudieron acudir a verlo.

También eligió visitar Morelia, Michoacán, un estado grandemente expulsor de migrantes. Pero, particularmente, me interesa traer a esta mesa la experiencia de la Misa que celebró en Ciudad Juárez, justo en la frontera con Estados Unidos por El Paso, Texas. Su presencia en ese lugar fue, en sí misma, un gran mensaje para el mundo de las migraciones e intentó dirigirse a las Iglesias y a los Estados de ambos lados de la frontera.

El Santo Padre hizo una oración por los que han perdido la vida en su intento por llegar a un lugar que les promete mejor calidad de vida. Luego, dentro de su homilía, señaló:

“No podemos negar la crisis humanitaria que en los últimos años ha significado la migración de miles de personas, ya sea por tren, por carretera e incluso a pie, atravesando cientos de kilómetros por montañas, desiertos, caminos inhóspitos. Esta tragedia humana que representa la migración forzada hoy en día es un fenómeno global... Esta crisis, que se puede medir en cifras,

nosotros queremos medirla por nombres, por historias, por familias. Son hermanos y hermanas que salen expulsados por la pobreza y la violencia, por el narcotráfico y el crimen organizado”.

La inmensa mayoría de los migrantes no salen de su país de buena gana, sino que lo hacen generalmente con la tristeza de verse constreñidos a abandonar a sus familias, tratando de escapar de la miseria y de la falta de oportunidades.

Migraciones humanas siempre las ha habido y siempre las habrá, pero cuando se dan de una manera tan multitudinaria, por tantos años y afrontando tantos riesgos, denota graves problemas estructurales en la vida política, económica y/o social en una región.

Los países latinoamericanos, en su mayoría, expulsan a miles de sus ciudadanos porque no pueden ofrecerles oportunidades de una vida digna y de un trabajo suficientemente bien remunerado.

Más grave aún, en los últimos años es la realidad de los que huyen de sus países de origen, no solamente por la tremenda pobreza que los agobia, sino por la amenaza que pesa sobre sus vidas, de parte de bandas criminales, sin encontrar en su país la seguridad de quien los proteja y los cuide.

Por eso, se explica que mucha gente—incluyendo mujeres y niños— salga a la aventura, a pesar de que en el camino hay múltiples riesgos de secuestro, robo, toda clase de abusos y hasta la muerte; porque quedándose en casa, tienen la muerte segura, mientras que saliendo tienen algunas posibilidades de sobrevivir, a pesar de los peligros del camino.

En los diferentes países latinoamericanos se ha desatado una especie de fiebre de corrupción de la clase gobernante, que va sumiendo a los pueblos en una pobreza que crece a pasos agigantados. Muchos gobiernos llegan al poder gracias al apoyo económico del crimen organizado y luego, al llegar al poder, quedan comprometidos para dejar actuar impunemente a los criminales.

Poco puedo decir sobre la realidad de los países europeos, donde llegan tantos sudamericanos en busca de una nueva vida más digna. Pero todos sabemos de la gran crisis migratoria que enfrentan los países europeos con la llegada de cientos de miles de personas desde los países en guerra como Siria, naciones paupérrimas de África y vecinos europeos fuera de la Unión Europea, como Kosovo.

Pero de Estados Unidos todos somos conscientes que, a mayor fuerza expulsora de los países latinoamericanos en los últimos

años, mayor aún es la fuerza de repulsión por parte de las autoridades migratorias norteamericanas.

Con una reforma migratoria que no acaba de ser discutida, y cuyas promesas a favor de los migrantes parecen enardecer las actitudes antiinmigrantes, ahora incluso se ha vuelto el tema principal de uno de los candidatos a la presidencia de Estados Unidos, que viene capitalizando en su campaña los sentimientos raciales y antiinmigrantes; anunciando, entre otras cosas, la edificación de un gran muro, cuyo costo sería endosado a México.

Estas fuerzas opuestas (expulsión y repulsión) no han frenado el intento de miles y miles de hermanos y hermanas nuestras que no tienen más opción que enfrentar los riesgos.

Asimismo, la sociedad de todo el continente americano tiene actitudes diversas ante los migrantes. Lamentablemente, la inmensa mayoría de la gente es indiferente a estos hermanos nuestros, mientras no tengan un familiar o ser querido en esta situación.

Otros miembros de la sociedad no comprenden a los migrantes y simplemente los critican por abandonar su país de origen. Finalmente, otros miembros de la sociedad, independientemente de su religión o credo, son sen-

sibles a las necesidades de los migrantes y se esfuerzan por ayudarlos en el camino.

Para atender y dar soluciones reales al problema migratorio, es urgente que cada país expulsor se esfuerce por superar las grandes injusticias y miserias que viven sus respectivos pueblos, buscando una mejor distribución de la riqueza y, sobre todo, ofrecer a todos las oportunidades de trabajo bien remunerado.

También, es urgente un serio combate a la corrupción, para que la riqueza de cada país rinda a favor del pueblo. Igualmente, urge atender la educación de niños y jóvenes y luchar contra la drogadicción que enajena y lleva al crimen como en un círculo vicioso.

No puedo dejar de lado esas palabras de apertura de nuestro Seminario al ofrecer un profundo reconocimiento a la labor de Iglesia con la Pastoral de Migrantes, los programas de ayuda, la asesoría legal, las casas de refugio y todas las acciones de protección a los niños y enfermos migrantes, que llevan a cabo varias congregaciones religiosas

De igual manera, hemos de tomar en cuenta toda la acción de la Pastoral Social de Cáritas en Latinoamérica buscando, a través de la ayuda asistencial, de la promoción humana y de la incidencia política, evitar en lo posible la salida de sus países de origen y

el apoyo a quienes se quedan en casa para comunicarse y, si fuera posible, reencontrarse con quienes se han alejado.

Asimismo, hacer presentes a los obispos latinoamericanos que hacen visitas —al menos una vez al año— a las colonias de sus fieles que han emigrado a alguna ciudad norteamericana. Del mismo modo, hay que reconocer a las comunidades religiosas que han hecho opción por ubicar algunas de sus hermanas en el ministerio de los migrantes.

No podemos olvidar que el trabajo a favor de los migrantes muchas veces es compartido con cristianos de otras Iglesias que, sin proselitismo, conviven con los católicos en favor de los migrantes. La Pastoral de los Migrantes, y en general toda la Pastoral Social, suele ser un campo propicio para el ecumenismo, pues no se busca dialogar sobre fe o llegar a acuerdos, sino de poner en práctica juntos la caridad. En este seminario tendremos también un espacio para vivir la unidad entre diversas confesiones religiosas.

Una vez más, acudo a la palabra profética del Papa Francisco, quien en su mensaje en ocasión de la Jornada Mundial de los Migrantes y Refugiados de este año afirmó:

“En nuestra época, los flujos migratorios están en continuo aumento en todas las áreas del planeta: refugiados y personas

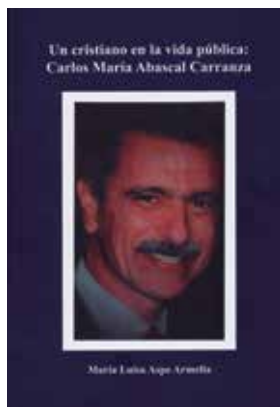
que escapan de su propia patria interpelan a cada uno y a las colectividades, desafiando el modo tradicional de vivir y, a veces, trastornando el horizonte cultural y social con el cual se confrontan. Cada vez con mayor frecuencia, las víctimas de la violencia y de la pobreza, abandonando sus tierras de origen, sufren el ultraje de los traficantes de personas humanas en el viaje hacia el sueño de un futuro mejor. Si después sobreviven a los abusos y a las adversidades, deben hacer cuentas con realidades donde se anidan sospechas y temores”.

La Iglesia del cielo también se preocupa por los migrantes. Pienso particularmente en santo Toribio Romo, mártir mexicano de la Guerra Cristera, que en vida escribió una obra teatral sobre los migrantes y ahora muchos migrantes centroamericanos y mexicanos dicen haber recibido su ayuda en el camino, cuando estaban a punto de desfallecer.

Y, por supuesto, pienso en Ntra. Sra. de Guadalupe, que acompaña en su camino a tantos migrantes de América Latina y el Caribe.

Que nuestra madre María, que también vivió la dura experiencia de ser migrante, nos acompañe en la misión de construir una cultura de la vida, la acogida fraterna y el encuentro.

*+ Gustavo Rodríguez Vega  
Arzobispo de Yucatán  
Presidente del Departamento de Justicia y Solidaridad del  
CELAM*



## Un cristiano en la vida pública: Carlos María Abascal Carranza

María Luisa Aspe Armella,  
Editorial Carlos María Abascal Carranza, AC,  
México 2016, 165 pp.

La investigación biográfica sobre Carlos María Abascal Carranza, da cuenta de la trayectoria personal y política de este funcionario mexicano que pudo ser congruente con su fe, lo que le valió sendas reacciones a sus declaraciones y formas de desenvolverse en la administración pública.

María Luisa Aspe (autora de diversos libros, entre los cuales están *La formación social y política de los católicos mexicanos*, *La Acción Católica Mexicana* y *La Unión Nacional de Estudiantes Católicos*) no sólo aborda los encuentros políticos de Carlos Abascal con figu-

ras fundamentales de la política nacional, como Carlos Salinas de Gortari, quien fue a buscar a su oficina al entonces Secretario de Gobernación para tratar principalmente la solicitud que había hecho el cardenal Sandoval Íñiguez de revisar el caso Posadas Ocampo, sino también expone trazos de su vida privada que nos hacen entender el carácter público de nuestro personaje. Ejemplo de esto es el momento que narra la muerte de su hijo. Gracias a la fe y el apego a Dios, pudo superar ese duro acontecimiento y escribir “una bella plegaria para la salvación de su hijo”.

El texto, salido a la luz en 2016 bajo la edición de Alberto de la Fuente Guerrero, se articula en cinco capítulos, además de una reflexión final sobre las actitudes y aptitudes más sobresalientes de este político mexicano.

Sin duda alguna, la figura de Carlos Abascal es controvertida. El modo de abordar esta biografía por parte de la doctora Aspe Armella, esta cimentado en diversas fuentes, testimonios y entrevistas que resaltan tanto la obra de Abascal Carranza en el ámbito privado, como sus acciones y declaraciones en la vida pública.

Pasando por la Afianzadora Insurgentes, la COPARMEX, la Secretaría del Trabajo y la Secretaría de Gobernación, Carlos Abascal tuvo en firme los principios de la doctrina social de la Iglesia y, en general, los princi-

pios de la fe católica al grado de defender la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural; basta recordar que con su postura en contra del aborto, ganó severas críticas.

*Un cristiano en la vida pública: Carlos María Abascal Carranza*, escrito por la doctora María Luisa Aspe Armella, especialista en historia contemporánea de la Iglesia en México, académica de tiempo completo de la UIA y ex presidenta de IMDOSOC, incluye interesantes fotografías en un archivo anexo que dan cuenta del contexto familiar y público de quien fuera Secretario de Estado en el sexenio del presidente Vicente Fox.

Reseña:  
Bryan Bennetts Medellín  
Gerardo Cruz González  
IMDOSOC- Investigación

25 *Aniversario*  
LA CUESTIÓN  
SOCIAL

Esta edición de La Cuestión Social consta de 700 ejemplares  
y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V.  
Canal Leningrado Mz. 34 Lt.12, Col. Insurgentes 09750, Ciudad de  
México, [impvarel@hotmail.com](mailto:impvarel@hotmail.com) Tel. 56900463.