

Memoria e identidad. Relecturas del pasado para la construcción de un futuro: Deuteronomio 26,5-9, Salmo 105 y Hechos 7,2-53

Memory and identity. Re-readings of the past for the construction of a future: Deuteronomy 26,5-9, Psalm 105 and Acts 7,2-53

Diego Pérez Gondar

Universidad de Navarra
diegoperezgondar@gmail.com

Palabras clave: Memoria, identidad, relectura, Dt 26,5b-9, Sal 105 y Hch 7,2-53.
Keywords: Memory, identity, re-reading, Deut 26,5b-9, Ps 105 y Acts 7,2-53.

1. Introducción

La situación actual en la franja comprendida entre los países del Sahel africano y del Golfo Pérsico nos habla de un conflicto generalizado que provoca un notable aumento de refugiados que salen de su tierra en busca de un nuevo hogar. Este fenómeno, que no es nuevo en la historia, se ve agravado por la lucha interna dentro del Islam. Diversos grupos pretenden implantar su visión particular como respuesta a un mundo globalizado.

Hace pocos meses, en el contexto de una estancia en Israel para realizar estudios de postdoctorado, he podido visitar Jordania. El objetivo del viaje era arqueológico. El foco de atención para los que realizábamos aquella experiencia era el mundo bíblico. El parque arqueológico más septentrional que pudimos visitar fue *Umm el-Jimal*, una antigua ciudad caravanera de origen nabateo. El emplazamiento se encuentra a pocos kilómetros de la frontera entre Jordania y Siria. Poco antes de llegar un fenómeno captó la atención de todos: una enorme extensión de pequeños prismas blanquecinos que dispuestos de modo ordenado se perdía en el horizonte. Era una zona desértica. El lugar no parecía el más adecuado para instalar invernaderos, y el tamaño de lo que se divisaba era de un orden superior a una típica explotación agrícola. Ante nuestro asombro, el guía nos explicó que lo que estábamos viendo se llamaba *Al Zaatari*.

Al Zaatari es el segundo campo de refugiados más grande del mundo y la cuarta *ciudad* más poblada del Reino de Jordania. En la actualidad viven allí unos 85.000 refugiados, aunque en diversos momentos del conflicto sirio ha llegado a acoger a cerca de 130.000. Al aproximarnos más pudimos ver innumerables tiendas de campaña, complejos más grandes que supusimos escuelas y hospitales y un muro de tierra que circunvalaba el perímetro completo. El guía explicó que la mitad de los refugiados de *Al Zaatari* son menores de edad y que muchos de ellos han perdido toda esperanza de reanudar su vida en sus lugares de origen: son peregrinos en tierra extranjera.

Es evidente que lo que el viajero puede ver en *Al Zaatari* tiene mucho de icónico, de simbólico, y por eso puede ser objeto de una reflexión especulativa. Además de las necesidades primarias, que hacen referencia a la alimentación, al vestido y a la subsistencia en general, las necesidades secundarias, que hacen referencia al sentido, no son menos importantes. En este segundo grupo se ubican la identidad sexual, el arraigo, la pertenencia, el espacio, la tierra. Es en este segundo conjunto de necesidades humanas donde sitúo esta reflexión.

2. El arraigo y la alienación: una reflexión

Estar en tierra extraña, errando, es algo propio de la idiosincrasia bíblica. Pertenece al judaísmo bíblico, que prácticamente entiende todos los sucesos como un éxodo, como un retornar al país desde una tierra extranjera, y lo hereda en cierta manera el cristianismo, que entiende la vida como un terreno discurrir hasta la verdadera patria.

Sin embargo, este largo discurrir hasta la patria, que icónicamente ha dado lugar al arquetipo literario del “judío errante”, ha tenido en la modernidad un desarrollo curioso. Lo hace notar el escritor Claudio Magris en un libro de 1971 sobre la cultura europea del siglo pasado y que tituló *Lontano da dove* (¿Lejos de dónde?). El ensayo sigue los motivos de las obras de Joseph Roth a quien, con razón, considera ejemplo paradigmático del errar sin arraigo de la cultura que sigue a la disolución del imperio austrohúngaro. Además de la obra completa de Roth – en especial “La marcha Radetzky” –, Magris ve el mismo fenómeno en obras con títulos tan significativos como “El hombre sin cualidades” de Robert Musil o “La piedad peligrosa” de Stephan Zweig. Quisiera notar aquí que este ambiente cultural de Viena a comienzos del siglo XX es el núcleo de gran parte de la cultura europea de esa época: entonces y allí comienza Freud el psicoanálisis, allí y entonces comienza el dominio del positivismo lógico en jóvenes como Popper, o Wittgenstein, allí y entonces nace la escuela austriaca de economía de Hayek – primo de Wittgenstein – y allí y entonces aparece nuclearmente el nazismo: Adolf Hitler y Wittgenstein eran compañeros de colegio. Los dos aparecen juntos en alguna fotografía y hay quien sostiene que el judío al que se refiere “Mein Kampf” es el mismo Wittgenstein. Otros muchos intelectuales – Mahler, Ravel, Werfel, etc.–, que es innecesario enumerar, pues de seguro pasaríamos por alto a alguno de los importantes, coinciden en los salones y las academias de Viena de estas tres primeras décadas del siglo pasado. Sí me parece pertinente, en cambio, mencionar que la mayoría de estos intelectuales eran judíos y que no pocos

– por ejemplo, tres hermanos de Wittgenstein–, y muchos de los personajes de las obras, se suicidaron.

Al contrario de lo que puede parecer en una primera lectura estos datos aparentemente anecdóticos no nos desvían del tema principal. El libro de Magris, como anotaba el traductor español, parte de uno de esos *relatos hassídicos* tan frecuentemente invocados por los intelectuales judíos del siglo XX (Magris, 2002, p. 12):

El libro parte de la anécdota, contada por Saint-Exupéry, en la cual un judío que marcha a América es interpelado por otro [en algunas tradiciones es el rabino] que le pregunta “¿Eso está muy lejos?”. A lo que, mirándole asombrado, responde el primero: “¿Lejos de dónde?”. En esta anécdota queda patente la concepción de un pueblo que se siente tal por su unión a la Ley y a la Tradición, y por tanto en constante exilio porque su tierra es la de los campos y ciudades descritos en los textos sagrados, y ésta se lleva siempre consigo.

Al trazar, al hilo de esta historia, el mapa intelectual descrito por Roth, Magris llama la atención sobre una nota recurrente en el autor: “el estudio de una nostalgia que desemboca en la utopía de un valor no identificable con el pasado, y por tanto no restaurable; la nostalgia desemboca en metáfora de esperanza en el futuro” (2002, p. 429). Y concluye: “La parábola del judaísmo muestra con especial fuerza tanto la digresión que amenaza al individuo como la irreductible y épica resistencia que el individuo le opone; el exilio judío se convierte en una metáfora central de la condición humana contemporánea, del alejamiento de cualquier Tierra Prometida y del desilusionado pero obstinado camino en esa dirección” (Magris, 2002, p. 428).

Una cultura que ha perdido la memoria de sus raíces tiene que ser necesariamente nihilista. Es un lugar común un cierto desarraigo de las cosas y un deseo de arraigo en la vida. La sensación de estar en tierra extranjera, la tensión que surge al vivir en un continuo desarraigo genera el deseo y la esperanza que sustenta toda identidad. Mirar al pasado construye una imagen que ayuda a entender el presente. Además, todo sujeto pertenece a algún colectivo cuya personalidad se construye a través de una *memoria colectiva*¹.

Ahora bien, ¿cómo es esa comprensión de las cosas que arraiga verdaderamente al hombre en su existencia, en el ser-ahí, en el lugar y el momento? ¿Cómo es esa mirada al pasado que ilumina el presente y orienta hacia un futuro de esperanza? Son bastantes los pensadores contemporáneos – Hannah Arendt, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas, Paul Ricoeur, etc.– que han dirigido su mirada hacia la narración, hacia las historias. MacIntyre lo resumía así (MacIntyre, 1987, pp. 266s):

Comienza a surgir una tesis central: el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es *esencialmente un animal que cuenta historias*. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad. Pero la pregunta clave para

¹ Cf. M. Halbwachs (2004). Especialmente iluminadoras son aquí las páginas correspondientes a los epígrafos: *Oposición final entre la memoria colectiva y la historia* (pp. 80-84) y *La historia como cuadro de acontecimientos y las memorias colectivas como focos de tradiciones* (pp. 84-88).

los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? Entramos en la sociedad humana con uno o más papeles-personajes asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras. Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas amamantando gemelos, hijos menores que no reciben herencia y que tienen que encontrar su propio camino en la vida e hijos primogénitos [sic] que despilfarran su herencia en vidas licenciosas y marchan al destierro a vivir con los cerdos, los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derrotados del mundo. Prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos.

Y es que, como señalaba H. Arendt, en cuanto pasamos de las dimensiones fácticas del obrar – la labor y el trabajo– al campo de la acción humana, a aquello que nos hace ser lo que realmente somos, no tenemos otra manera de hacerlo que con la narración (Arendt, 2005). Y cuando queremos realmente describirnos a nosotros mismos – personal o colectivamente– no podemos hacer otra cosa que contarnos nuestra propia historia, en la que conocemos lo que realmente somos, lo que hemos llegado a ser, cuando construimos una narración de lo que hemos sido, de lo real, y la comparamos con lo que podríamos haber sido, con lo posible, con lo que conocemos mediante la ficción.

En sus ensayos, Arendt recurría en más de una ocasión a narraciones de Isac Dinesen. En el horizonte de lo que quería proponer, me voy a servir yo también de una de ellas. En su libro *Out of Africa* cuenta la historia de uno de los empleados de la granja que la Baronesa Karen von Blixen – el personaje real que se escondía bajo el seudónimo de Isac Dinesen– tenía en Kenia. Se llamaba Jogona, no era especialmente agraciado ni tampoco el más eficaz de sus empleados. También era analfabeto. Con frecuencia narraba episodios de su vida y en cierta ocasión consiguió que Dinesen los ordenara en una narración. El relato sigue así (Dinesen, 1997, pp. 136ss):

Quando Jogona terminó su relato y yo terminé la transcripción, le dije que iba a leerlo. Se volvió como para concentrarse mejor. Pero apenas había leído su nombre, “y envió a buscar a Jogona Kanyagga, que era su amigo y vivía no muy lejos”, se volvió rápidamente y me miró con ojos chispeantes, tan llenos de alegría que transformaron al anciano en un chico, en el mismísimo símbolo de la juventud. De nuevo cuando terminaba el documento y leía su nombre, que figuraba como comprobación debajo de la marca de su dedo pulgar, me miró otra vez con expresión vivaz, pero esta vez más profunda y calmada, con nueva dignidad.

Es claro que el relato creaba en su protagonista reconocimiento, dignidad, historia. Dinesen, enseguida, va un poco más allá (p. 137):

Una mirada como la que Adán lanzó al Señor cuando lo formó del polvo y éste lanzó en sus narices el soplo de vida y el hombre se convirtió en ser viviente. Yo lo había creado y le había mostrado como era: Jogona Kanyagga para siempre. Cuando le entregué el papel, lo tomó respetuosamente y ávidamente, lo dobló en una esquina de su túnica y se quedó con la manó allí puesta. No podía permitirse perderlo, porque su alma estaba allí y aquella era la prueba de su existencia. Allí estaba lo que Jogona había hecho y que conservaría su nombre para siempre: la carne se había hecho palabra y vivía entre nosotros llena de gracia y de verdad.

Pero ni el texto ni la historia acaban aquí. Luego, sigue (p. 140):

El documento se convirtió en el mayor tesoro de Jogona. Pude verlo más veces. Jogona hizo una bolsita de cuero para él, bordada con bolitas, y la colgó con un cordel del cuello. De vez en cuando, sobre todo los domingos por la mañana, podía aparecer súbitamente en mi puerta y me daba el papel para que lo leyera. Una vez, cuando yo había estado enferma y era la primera vez que montaba de nuevo a caballo, me vio desde lejos, corrió un largo trecho para alcanzarme, llegó sin aliento al lado de mi caballo, para darme el documento. En cada lectura su rostro adquiría la misma expresión de profundo triunfo religioso y al acabar alisaba solícitamente el papel, lo doblaba y lo volvía a colocar en la bolsa. La importancia del documento no disminuyó, sino que aumentó con el tiempo, como si la gran maravilla para Jogona fuera que no cambiara. El pasado, que había sido tan difícil de traer a la memoria, y que probablemente le parecía que cambiaba cada vez que pensaba en él, había sido atrapado, conquistado y delimitado ante sus ojos. Se había convertido en historia; contra él no prevalecía ni la variabilidad ni las sombras del cambio.

El texto se hace vida en el presente, cada lectura es un reconocimiento de la identidad, de la memoria, del arraigo, del sentido. Con lo dicho tenemos material suficiente para enfrentarnos a los textos bíblicos que voy a proponer y que hablan de la tierra, de la historia, de la identidad, y de la esperanza.

3. La Biblia y sus lenguajes

La Biblia en sus formas literarias, también en las narraciones que tiene por históricas, no es esencialmente distinta de las literaturas coetáneas del momento. Sin embargo, han sido los modelos bíblicos, más que los clásicos helenistas los que han conformado la forma de la literatura universal, tanto de la literatura propiamente dicha, como de la historiografía². Ciertamente, el origen de esta influencia está en la expansión del cristianismo. Pero hay un conjunto de rasgos presentes en los textos bíblicos que no están presentes en los otros conjuntos literarios. Unas palabras del profesor alemán Eric Auerbach en ese compendio de literatura universal titulado *Mímesis, la representación de la realidad en la literatura occidental*, que escribió en 1942, exiliado en Estambul, sin ninguna biblioteca a su disposición, resumen estos rasgos. Al comparar un pasaje de la Odisea con otro del libro del Génesis, comenta (Auerbach, 1950, pp. 22s.):

² Cf. J. Burrow (2008).

La pretensión de universalidad histórica y la relación constantemente ahondada y generadora de conflictos con un Dios único y oculto, que, sin embargo, se aparece, y que con sus promesas e intervenciones dirige la historia universal, confiere a los relatos del Antiguo Testamento una perspectiva totalmente distinta de los de Homero. El Antiguo Testamento es en su composición incomparablemente menos unitario que los poemas homéricos; es, más obviamente que éstos, una reunión de piezas sueltas; no obstante, todas estas piezas entran dentro de una conexión histórico-universal, de una interpretación de la historia universal. Aunque contengan elementos extraños, difícilmente acomodables, la interpretación hace presa de ellos, de modo que el lector siente en cada momento la perspectiva religiosa e histórico-universal que confiere a los relatos aislados su sentido correspondiente y su finalidad común. Si las diversas narraciones y grupos narrativos se hallan más aislados y horizontalmente desligados que los de la *Iliada* y la *Odisea*, es mucho más fuerte su unidad vertical, que los mantiene a todos bajo el mismo signo, cosa que falta por completo en Homero. Cada una de las figuras del Antiguo Testamento, desde Adán hasta los profetas, encarna un momento de ese enlace vertical. Dios ha elegido y modelado estas figuras para que encarnen su esencia y su voluntad; pero la elección y la plasmación no coinciden, pues la última se va realizando paulatinamente, históricamente, durante la vida terrenal de los elegidos.

Auerbach hace notar una cosa muy importante. En los relatos bíblicos, Dios es uno de los personajes. Por eso, todos los personajes humanos tienen lo que denomina “doble plano”. Sus acciones no tienen sentido únicamente en la relación de unos personajes con otros, sino que cada una de ellas tiene otro plano en el que se relaciona con Dios.

Ahora bien, el relato bíblico habla de la existencia de un pueblo. No es un pueblo ya existente en la tierra que es elegido por Dios para revelarse, es un pueblo que crea Dios y al que le promete una tierra. El pueblo nace en el desierto y nace en un éxodo hacia la tierra. Por eso se siente como extranjero en tierra ajena. Pero, una vez en la tierra, prácticamente nunca la posee del todo. Además, en la misma historia bíblica, experimenta de nuevo el destierro y el éxodo. Finalmente, ya en la época postbíblica, experimenta un nuevo destierro, y ansía la tierra. No es extraño, por eso, que gran parte de la literatura bíblica se entienda como un éxodo. Así aparece en los libros históricos, o en los oráculos de los profetas, que prometen la restauración de Israel como un nuevo éxodo y una posesión de la tierra con Dios al frente de su pueblo. Con unas palabras de este tipo, comienza también el Nuevo Testamento con la predicación de Juan Bautista que entiende su predicación como el inicio del nuevo éxodo y restauración: “Como está escrito en el profeta Isaías: Mira que envío a mi mensajero delante de ti, para que vaya preparando tu camino. Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas” (Mc 1,2-3).

Es fácil ver, por tanto, por qué son tan distintos dos relatos, la Biblia y la *Odisea*, que tienen un mismo tema: la vuelta a casa. Por eso, también es distinto el significado de la casa, de la tierra. Una mente preclara como la del teólogo Ratzinger/Benedicto XVI sintetiza muy bien el significado profundo que se encierra en las páginas bíblicas que hacen referencia a la tierra prometida y al sentido de su pérdida y de su posesión (Ratzinger, 2007, p. 111).

En la lucha de liberación del pueblo de Israel para salir de Egipto aparece en primer plano sobre todo el derecho a la libertad de adorar, a la libertad de un culto propio y, a medida que avanza la historia del pueblo elegido, la promesa de la tierra adquiere de un modo cada vez más claro el siguiente sentido: la tierra se concede para que ésta sea un lugar de obediencia, un espacio abierto a Dios y para que el país se libere de la abominación de la idolatría. Un contenido esencial del concepto de libertad y de tierra es la idea de la obediencia a Dios y del modo correcto de tratar el mundo. En esta perspectiva se puede también entender el exilio, la privación de la tierra: se había convertido en un espacio de culto a los ídolos, de desobediencia y, así, la posesión de la tierra contradecía su razón de ser.

Por esa relación de la tierra con el espacio de la paz, del culto a Dios – y, obviamente, también por la experiencia del destierro–, la tierra se puede también relativizar y se puede instaurar la noción de la tierra entera como espacio común, como espacio de libertad humana (Ratzinger, 2007, p. 111):

A partir de aquí se pudo ir desarrollando un modo nuevo, positivo, de entender la diáspora: Israel estaba diseminada por el mundo para crear por doquier espacio para Dios y, con ello, dar a la creación el sentido indicado en el primer relato del Génesis (cf. Gn 1, 12, 4). El sábado es el fin de la creación, indica su razón de ser: ésta existe porque Dios quería crear un espacio de respuesta a su amor, un lugar de obediencia y libertad. Así, de esta manera, en la sufrida aceptación de la historia de Israel con Dios se ha ido desarrollando gradualmente una ampliación y profundización de la idea de la tierra relacionada cada vez menos con la posesión nacional y cada vez más con el derecho universal de Dios sobre el mundo.

Veamos estas notas ahora en tres textos bíblicos, los tres con cierto carácter narrativo, los tres con una referencia a la tierra, y los tres con un carácter identitario.

3.1. Deuteronomio 26,5b-9

Estos cinco versículos – junto con Dt 6,20-23; Jos 24,1-13; Ne 9,4ss.; Jr 32,16-25 y Sal 136– son considerados por la crítica como una *profesión de fe*, un *credo histórico-teológico* que resume la historia de Israel, centrada en la liberación de Egipto y en su establecimiento en la tierra prometida. Gerhard von Rad veía aquí el *núcleo* desde el cual se había construido toda la trama del Pentateuco.

Forman parte del segundo discurso de Moisés (Dt 4,44-28,68), en el libro del Deuteronomio, en el interior del denominado *Código Deuteronomico* (Dt 12,1-26,15). El contexto es un antiguo texto cultural referido a las *Primicias* que deben ser ofrecidas a Dios. Dice así:

Quando entres en la tierra que el Señor, tu Dios, te da en herencia, y la poseas y te establezcas en ella, tomarás una parte de la *primicias* de todos los frutos que coseches en el suelo de la tierra que el Señor, tu Dios, te da, y poniéndolos en una cesta irás al lugar que elija el Señor, tu Dios, para que habite allí su Nombre. Y, presentándote al sacerdote que esté en aquellos días, le dirás: “Declaro hoy ante el Señor, tu Dios, que he entrado en la tierra que el Señor

prometió a nuestros padres que nos daría”. El sacerdote tomará la cesta de tu mano y la colocará ante el altar del Señor, tu Dios. (Dt 26,1-4)

En el contexto de toma de posesión de la tierra prometida, el legislador establece un acto de culto en el que se recuerda y se hace presente el origen, la identidad del oferente. Estas son las palabras que el celebrante debía repetir solemnemente:

Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto, donde moró con unos pocos hombres; pero llegó a ser allí una nación grande, fuerte y numerosa. Luego los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron una servidumbre durísima. Entonces clamamos al Señor, Dios de nuestros padres. El Señor oyó nuestro clamor y se fijó en nuestra miseria, nuestra fatiga y nuestra opresión. Y el Señor nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo extendido, en medio de gran terror, señales y prodigios. Y nos condujo a este lugar y nos ha dado esta tierra, una tierra que mana leche y miel. (Dt 26,5b-9)

Para el análisis del credo deuteronomista propongo que nos fijemos en dos categorías de lingüística textual que estableció hace ya muchos años Harald Weinrich³ para los idiomas romances y para el griego, y que Niccacci y Geiger han extendido al hebreo bíblico. En primer lugar, lo que Weinrich denomina “relieve”. En toda narración, el autor distribuye los contenidos de su comunicación narrativa en dos planos, destacando unos acontecimientos sobre otros, distinguiendo entre un primer y un segundo plano. Si la narración es directa, el primer plano viene regido por el aoristo, en hebreo en *wayyiqtol*. Es fácil ver que lo que el israelita que da culto ha de repetir en la ofrenda de las primicias está constituido por una cadena de aoristos⁴. Pero lo más importante, a mi parecer, son los sujetos de estos aoristos. En el comienzo, en singular, el sujeto es Jacob, pero cuando las acciones se refieren al pueblo, los sujetos ya son otros: los egipcios, que “nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron una servidumbre durísima”, y el Señor que “oyó nuestro clamor y se fijó en nuestra miseria, ... nos sacó de Egipto, ... nos condujo a este lugar y nos ha dado...”. La única acción que se aplica al pueblo que repite el credo es “clamamos” al Señor. Dicho de otra forma, en el credo se fija la historia propia, la identidad, como las acciones que otros han hecho con nosotros, pero sobre todo, lo que ha hecho el Señor. Lo que hace el pueblo es clamar.

Sin embargo, hay otro fenómeno significativo en nuestro texto. Siguiendo la nomenclatura de Weinrich, Niccacci y Geiger, también la sintaxis distingue entre dos tipos de discurso: el *mundo comentado* y el *mundo narrado*. Pertenecen al primer tipo de discurso la conferencia científica, el ensayo, el comentario, etc. En este tipo de discurso, el autor que se implica está en tensión, y las formas verbales son siempre de compromiso: el presente, el futuro, el pretérito perfecto. El mundo narrado es en cambio un mundo sin tensión, *in illo tempore*. En esta perspectiva, hay que notar que el inicio de este fragmento presenta una fuerte singularidad, la primera proposición del discurso es una *proposición nominal* que

³ Cf. H. Weinrich, (1968, pp. 78-98. 207).

⁴ En la traducción dejamos estos verbos resaltados en cursiva.

comienza con el *rhema*. Esta estructura sintáctica es usada en los textos narrativos del hebreo bíblico para una enunciación de un *mundo comentado*. Esta fina distinción indica que el inicio del discurso que constituye este credo hace una interpelación al lector. Todo *tiempo verbal* propio del *mundo comentado* marca el texto con una *información relevante* para el presente del lector. Una traducción que considero más pertinente y pegada al original hebreo diría: “Un arameo que perece [es] mi padre”. Geiger destaca en su análisis de la sintaxis hebrea que las proposiciones nominales que empiezan por un *rhema* (especialmente si el *rhema* es un participio, como en nuestro caso) han de entenderse como *enunciados performativo* (cf. Geiger, 2015, pp. 74-78). Esto quiere decir, siguiendo la nomenclatura de la filosofía del lenguaje de Austin, que el propio acto del habla constituye una acción. Se trata de algo que encaja muy bien con la concepción hebrea del culto donde la *enunciación* de un evento salvífico pasado implicaba hacer presente de un modo misterioso la misma fuerza salvadora en la propia celebración. De esta manera se actualizaban las promesas divinas, objeto de la alianza que se renovaba en cada acto de culto⁵.

Por lo dicho hasta aquí, parece adecuado traducir Dt 26,5b en presente. De ese modo, se cita un evento del pasado que se actualiza en el acto de culto al identificar al que habla con los personajes y eventos salvíficos del pasado. Muchas traducciones modernas vierten el original hebreo como: “Mi padre era un arameo errante” (Facultad de Teología. Universidad de Navarra, 2002, p. 860), pero lo cierto es que ni el texto hebreo⁶, ni el griego de la versión de los LXX, ni siquiera la Vulgata, dicen eso. La versión latina de Jerónimo dice: “Un Sirio perseguía a mi padre, que descendió a Egipto” (Colunga & Turrado, 1953, p. 223). La versión de los LXX traduce: “Mi padre dejó Siria y bajó a Egipto” (Wevers, 1974, p. 281). Las traducciones arameas vierten: “Labán el Arameo buscó destruir a mi padre, y yo y él bajamos a Egipto” (Targum Onqelos) (Drazin, 1982, p. 228), “Labán el Arameo pensó hacer desaparecer a nuestro padre Jacob desde un principio, y le salvaste de sus manos y descendió a Egipto” (Targum Neofiti) (Díez Macho, 1968-1979, p. 210) y “Nuestro Padre Jacob bajó al principio a Aram Naharáyim y (Labán) quiso hacerlo perecer; pero la Memra [Palabra] de YHWH lo salvó de sus manos. Después bajó a Egipto” (Targum Pseudo-Jonathan) (Díez Macho, 1980, p. 211).

Es claro que la expresión hebrea “*arammi ’obeb ’abi*” es un tanto oscura, pero no se entiende por qué en las versiones modernas se traduce del modo que se hace⁷. La ambigüedad siempre incita a la interpretación y eso lleva a los traductores antiguos a buscar una explicación que concuerde con los demás textos. La conexión es clara. El personaje antiguo y el tema del que se habla es Jacob y la historia de su viaje a la tierra de origen de Abraham para buscar esposa. Después de años al servicio de Labán, su tío-abuelo (Gn 29,1-30,24), Jacob retorna a Canaán sin su permiso y a escondidas (Gn 30,25-31,21). Además, Raquel, una de

⁵ Parece claro que este elemento esencial ha pasado a la liturgia cristiana, especialmente en la celebración eucarística.

⁶ Cf. K. Ellinger – W. Rudolph (Eds.) (1977, p. 331).

⁷ Para una síntesis apretada de los argumentos en contra de la traducción que se ha impuesto, cf. M. McNamara, M.S.C. (Dir.) (1988, pp. 74s., especialmente nt.3).

sus esposas, lleva consigo los *terafim*, unas estatuillas que representaban a las divinidades familiares (un culto incompatible con el culto ortodoxo a YHWH). Labán les da alcance y busca las figurillas sin lograr encontrarlas. Al final, la tensión se deshace y les deja marchar (Gn 31,22-32,3). En el encuentro de Jacob con Labán después de su huída, éste le reconoce como carne de su carne y sangre de su sangre. Después de lo narrado en los ciclos de Abraham e Isaac, cuya trama se desarrolla en las tierras de Canaán y Egipto, el nuevo Patriarca Jacob encuentra sus raíces, contrae matrimonio con alguien de su linaje y reemprende el viaje hacia la tierra prometida. En ese viaje se renueva el encuentro con Dios y se establece el cambio de nombre (Israel). La superstición de Raquel con su robo de los *terafim* hace referencia a un punto de corrupción siempre presente en la historia del pueblo elegido. Siempre que llegaban desgracias que suponían un cuestionamiento de la fidelidad de Dios a sus promesas, la respuesta será: no hemos sido fieles nosotros, por ello sufrimos ahora un castigo, una desposesión a través de la que surgirá una nueva intervención de Dios que reafirmará su promesa. Esa *memoria*, en el caso del pueblo hebreo, se hizo la esencia del culto, de sus celebraciones festivas y de su calendario. De esa forma se constituye una *identidad colectiva* que da sentido a la existencia de cada individuo.

Tiene sentido que el centro de la identidad judía sea la repetición: *soy un arameo que siempre parece a punto de perecer*. Ser un arameo hace referencia a un origen extranjero lejano. Además, su destino consiste en *ocupar una tierra que se le ha prometido* y que *no parece fácil alcanzar*. Eso implica seguir *escribiendo una trama* con los actos de la propia vida. Acciones que han de ser inteligibles, es decir, que no deben traicionar la propia identidad. Una identidad que nunca es individual, sino fruto de una *memoria colectiva*, de una *tradición común*.

Pero, además, esta concepción de la identidad como extranjero en tierra extraña, tiene una consecuencia importante en la legislación de Israel. Se ha dicho que en ningún pueblo de la antigüedad el extranjero tenía los derechos que tiene en Israel, donde es el Señor mismo el defensor del desfavorecido, del niño, la viuda y el extranjero. En realidad, el pueblo es siempre un extranjero, siempre se está viajando desde un lugar extranjero (Egipto, Babilonia, etc.) hacia un lugar prometido por Dios. Cuando Sara muere en Hebrón, Abraham dice a los hititas: “Yo soy un *extranjero* que reside entre vosotros. Dadme en propiedad un sepulcro para enterrar a mi difunta (Gn 23,4)”. El término específico hebreo para designar a *extranjero* o *peregrino* es *ger* (también *toshab*). En la Biblia griega, habitualmente viene traducido por *prosélytos* (77x) o *pároikos* (11x) (también *parepídēmos*)⁸. En los textos hebreo y griego de Gn 23,4 aparecen estas parejas *ger-toshab* y *pároikos-*parepídēmos** formando una endiádis. Cuando Moisés debe dar nombre a su primogénito, nacido en Madián durante su huida de Egipto antes de descubrir su misión, Ex 2,22 recogerá, refiriéndose a su esposa extranjera: “Ésta le dio un hijo al que puso por nombre Guersom⁹, porque dijo: «Extranjero soy en tierra ajena». En el libro de los salmos encontramos expresiones como la de Sal 39,13: “Escucha mi plegaria, Señor, presta oído a mi clamor, no seas sordo a mis lágrimas, pues

⁸ Cf. R. Martin-Achad (1997, pp. 423ss.).

⁹ El nombre propio G(u)er-som deriva de *ger*. Cf. también Ex 18,3.

soy un *forastero (ger)* ante Ti, un *peregrino (toshab)* como todos mis padres”. Son innumerables los ejemplos en los que esta concepción se manifiesta a lo largo de toda la Biblia. El término hebreo *ger* proviene de la raíz verbal *gur* (habitar). En un primer momento significó extranjero protegido, es decir, el que habita en tierra extraña y es reconocido con ciertos derechos. Se distinguiría del término *noqrî* o *zar*, que hace referencia al extranjero en general. A veces *ger* es aplicado a personajes judíos que viven fuera de la Tierra y otras veces a extranjeros que habitan con ellos en Israel. En los textos legales del AT se detallan los derechos del *ger* no judío. La impresión que dan es la de *siervos pobres* a los que se les asiste en su precariedad. El argumento que sostiene esos derechos es el recuerdo que los israelitas tienen de que ellos han sido *ger* en el pasado en múltiples ocasiones. En época helenística este término hebreo se comprende y traduce sobre todo por *prosélito*, es decir, aquel pagano que simpatiza con la religión judía y que vive más o menos próximo a la comunidad sinagoga¹⁰.

Me parece claro que el texto expresa cómo, cuando la axiología de la propia historia concede un lugar a Dios, la identidad se reconoce, al tiempo que, desde uno mismo, se es capaz de reconocer la de los demás.

3.2. Salmo 105¹¹

Los salmos recorren toda la vida de Israel en la tierra. Cuando el culto hebreo se desarrolla en el judaísmo del segundo Templo, las celebraciones culturales en Jerusalén seguirán el ritmo de los Salmos. Esa época de esplendor del culto coincide curiosamente con la carencia de un rey y los judíos viven en la Tierra siendo vasallos de potencias extranjeras (persas, griegos y romanos). El culto sigue celebrándose, pero la esperanza se concreta de modo mesiánico en diversas corrientes, algunas de corte político-militar de restauración y otras de tipo apocalíptico-escatológico. Los judíos piadosos que rezaban en el Templo de Jerusalén poseían materiales con los que alabar al Dios que actuaba en la historia. Aquella oración era, a la vez, reflexión teológica. Una de las piezas más significativas del salterio hebreo es el salmo 105. El salmo es un himno de siete secciones en las que el orante va alabando a Dios mientras recorre de modo resumido la historia sagrada. Kraus destaca la vinculación que tiene este salmo con el culto hebreo (Kraus, 1995, p. 456):

En tiempos recientes se ve cada vez con más claridad que Sal 105 no es tanto un poema didáctico cuanto un himno cultural (R. Kittel, A. Weiser). Es muy interesante la cita que se hace de parte del salmo en 1 Crón 16,8ss en relación con un acontecimiento cultural. Después de introducida el arca en el recinto del santuario de Sión (1 Crón 15), se hace conmemoración, con acción de gracias, de las hazañas de Yhwh en la historia de la salvación. La comunidad, que hace su entrada procesional en Jerusalén para celebrar la fiesta, comparece ante Yhwh “con acción de gracias”. (cf. Sal 95,2)

¹⁰ Cf. R. Martin-Achad (1997, pp. 423ss.).

¹¹ El salmo al que nos referimos recibe el número 104 en la tradición griega de los LXX y en la Vulgata latina.

Al comienzo (Sal 105,1-5), como introducción, posee un amplio invitatorio lleno de imperativos que configuran el conjunto como un *himno* con sabor de *acción de gracias*. Sal 105,5 dice: “Recordad las maravillas que hizo (Dios), sus prodigios y las sentencias de su boca”. El imperativo plural centra la atención de los que asisten a la celebración. El culto hebreo no recurre a fórmulas mágicas o a menciones misteriosas referidas a narraciones mitológicas que personalizan a las fuerzas incomprensibles de la naturaleza. Lo que constituye su esencia es el recuerdo actualizador de un Dios que interviene en la historia a través de *hechos* y *palabras* íntimamente ligados. Sal 105,6-7 constituye un poderoso deíctico que refuerza el invitatorio y que también puede considerarse parte de él: “¡Estirpe de Abraham, su siervo; / hijos de Jacob, su elegido! / El Señor es nuestro Dios, / él gobierna toda la tierra”. La siguiente sección (Sal 105,8-11) presenta el planteamiento general de la temática tratada enunciando en presente que Dios “se acuerda siempre de su alianza” (Sal 105,8). Al mismo tiempo repite la promesa: “A ti te daré el país cananeo/ como lote de tu heredad” (Sal 105,11).

Las cuatro secciones siguientes narran respectivamente las etapas de la historia del Pueblo que el orante quiere destacar. Sal 105,12-22 resume la historia de José y de qué manera acabó en Egipto como visir del Faraón. Sal 105,23-25 recuerda la bendición inicial en la etapa del Pueblo en el país de Cam¹² y cómo en un momento dado esa fortuna inicial se convierte en franca persecución ya que Dios, hablando de los habitantes de Egipto, “les cambió el corazón para que odiasen a su pueblo y usaran malas artes con sus siervos” (Sal 105, 25). En Sal 105,26-36 se narra el envío de Moisés y Aarón y los prodigios que Dios les concedió realizar para convencer al Faraón de que dejase ir al Pueblo a la Tierra prometida a los Patriarcas antiguos. Por último, Sal 105,37-45 narran la salida (éxodo) de Egipto. Es significativo el modo en el que se resalta que no es el Pueblo quien *sale*, sino que es Dios quien *lo hace salir*.

El inicio del sumario histórico comienza con un recuerdo: “Cuando eran un pequeño número, / muy pocos y extranjeros en ella, / y erraban de nación en nación, / de un reino a otro pueblo, / a nadie permitió oprimirles... (Sal 105,12-14b)”. El origen histórico del que arranca la tradición, el punto que constituía la identidad colectiva, era el de un pueblo que empieza pequeño y desde el principio es forastero. Son semitas que vagan. Se entiende ahora lo dicho más arriba a propósito de Dt 26,5b. La identidad hebrea no se basa en pertenecer a un territorio. Su identidad se fundamenta en la providencia de Dios. Todo su ser está vinculado con su absoluta dependencia de Él. Este fenómeno contrasta con todos los demás cultos del Medio Oriente, donde la invocación a la divinidad local era lo más común. Este hecho, unido a que a lo largo de la historia fueron escasos los períodos de posesión efectiva de la Tierra prometida y que su pérdida era comprendida como consecuencia de la infidelidad al pacto divino, permite comprender que la idiosincrasia judía cristalizó en esa imagen paradigmática del *judío errante*.

Alonso Schökel caracterizó este salmo de un modo muy certero cuando dice (Alonso Schökel & Carniti, 1993, p. 1319):

¹² Cam es sinónimo de Egipto en los libros tardíos del AT.

La historia se puede contar o repasar de muchas maneras. El orante es aquí, como en muchos textos bíblicos, el narrador omnisciente que abarca tiempos y espacios y personajes. Desde el verso 11, cuando empieza a fluir la historia, la mayoría de los verbos tienen por sujeto a Dios; y, cuando los hombres actúan, lo hacen subordinados a Dios. [...]

Semejante manera de contar, minimizando la iniciativa humana, quita dramatismo a la historia. No hay encrucijadas en que la historia esté perfectamente abierta a la decisión humana. La razón es que aquí no se trata tanto de contar cuanto de alabar a Dios: si la historia es el tema, la actividad es alabar.

Parece clara la simplificación que el salmo hace de la epopeya bíblica. Lo importante es *recordar* que Dios *recuerda* (es fiel a) su promesa¹³. Es indudable la vinculación, en el entorno de la celebración sagrada, entre el recuerdo del pasado (con sus simplificaciones) y la actualización de la propia identidad. De ese modo se establecen las bases de una esperanza que se realimenta y que hace posible vivir el presente buscando un futuro. Kraus ve en este salmo que “en la glorificación de las grandes hazañas de Yhwh resaltan claras alusiones al poder de Yhwh, un poder que se extiende sobre el mundo entero y que impera sobrenaturalmente en todas las naciones. Con majestad y soberanía, el Dios de Israel dirige los acontecimientos y ejerce su dominio en el ámbito de las naciones extranjeras” (Kraus, 1995, p. 461). Esta concepción se hará presente en la época del cambio de Era. En el judaísmo de ese tiempo se manifestó una profusión de simpatizantes y prosélitos entre los gentiles. Y ese fenómeno fue decisivo en la extensión de la novedad cristiana.

3.3. Hechos de los Apóstoles 7,2-53

Estos versículos se dedican al largo discurso de Esteban ante el Sumo Sacerdote (cf. Hch 7,1) unos meses después de la muerte y resurrección de Jesús. La mayor parte del discurso (Hch 7,2-47) la conforma una narración semejante a la que hemos visto en los textos anteriores: una secuencia que va desde el origen del pueblo hasta el presente del narrador y de sus oyentes. Sin embargo, algunas circunstancias lo hacen distinto.

En primer lugar, los protagonistas. El contexto, narrado en Hch 6, es una polémica dentro del judaísmo helenista. El judaísmo del siglo I, además de los judíos que vivían en Palestina, incluía a los judíos de la diáspora, es decir, los que vivían a lo largo del Imperio. Estos judíos, tenían su traducción de los libros sagrados al griego – lo que se conoce como la versión de los LXX–, sus propias sinagogas y también su manera propia de actualizar la Ley en preceptos de carácter cultural que podían vivir insertos en una comunidad formada mayoritariamente por gentiles. Cuando, por la predicación de los apóstoles, el cristianismo irrumpió en medio del judaísmo, como cumplimiento de las promesas de Dios a los padres, lo hizo de igual manera entre los judeo helenistas y los judeo palestinos. Y, en los dos casos, generó discusión. Aquí se narra la discusión entre judeo helenistas.

¹³ A modo de inclusión, como recuerda Alonso en su comentario citado (cf. Alonso, 1993), Sal 105,8.42 hace presente a los que celebran el culto en el Templo: “se acuerda de la alianza eternamente” y “se acordaba de la palabra sagrada”.

El texto narra que “[s]e levantaron a discutir con Esteban algunos de la sinagoga llamada de los libertos, de los cirenenses y alejandrinos, con otros de Cilicia y Asia. Pero no podían resistir la sabiduría y el Espíritu con que hablaba. Sobornaron entonces a unos hombres que dijeron: Nosotros le hemos oído proferir palabras blasfemas contra *Moisés* y contra *Dios*” (Hch 6,9-11). Y después, ante el Sumo Sacerdote y el Sanedrín, presentaron testigos falsos que dijeron: “Este hombre no deja de proferir palabras contra este *lugar santo* y contra la *Ley*. Porque le hemos oído decir que ese Jesús, el Nazareno, destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos ha transmitido Moisés” (Hch 6,13-14). Es importante notar los motivos de la acusación – Dios, la Ley, Moisés, el Templo– porque son los que guían después, la narración identitaria de Esteban¹⁴.

La importancia del culto y del Templo no se debe minusvalorar. Ya lo hemos comprobado en los dos textos analizados más arriba. Pero en este texto es más importante todavía. Esteban expone en su discurso la fugacidad del Templo: Dios es más grande que el Templo. Pero, en este momento, el Templo todavía estaba en pie. Sin embargo, cuando Lucas escribe los Hechos de los Apóstoles, después del año 70 d.C., el Templo ya ha sido destruido. Para san Lucas, la efectiva desaparición del Templo supone que el culto necesariamente tiene que pasar por Jesús. Pero esto no era claro para todos los judíos del siglo I. Después del año 70 una parte del judaísmo comenzó a centrar el pensamiento en torno a los libros sagrados y a las tradiciones que los circundaban. Así el judaísmo posterior quedó configurado casi exclusivamente en dos corrientes: el rabinismo fariseo y las incipientes comunidades cristianas que darán origen al cristianismo posterior.

El antagonismo que se estableció entre ambos modos de interpretar a Jesús de Nazaret se fundó, en buena medida, en torno a la aceptación de un mensaje de salvación universal que debía trascender los límites de la tradición establecida. Jesús suponía una refundación desde la base de todo aquello antiguo que constituía su identidad. Había que elegir entre Moisés y aquel que pretendía ser un nuevo Moisés. Independientemente de la opción elegida, la vida seguía y la dinámica debía reproducirse, aunque poniendo la atención en *guiones* distintos¹⁵. En la polémica que supuso la figura de Jesús de Nazaret, tanto en su propia vida como en la de sus discípulos, la importancia del Templo de Jerusalén ocupa un lugar central. Muchas de las palabras de Jesús supusieron un reto para los oyentes. Algunas se referían a una inminente destrucción del Templo.

Este contexto, como acabamos de señalar, explica por qué en la narración de Esteban destaca la continua repetición de un mismo patrón de desobediencia a Dios. La historia reciente de Jesús no era sino una parte de esa historia¹⁶. De hecho, en la apelación que sigue retóricamente a la narración, Esteban concluye:

¹⁴ “Esteban fue acusado por judíos helenistas de hablar contra Moisés, el Templo, la Ley, e incluso Dios (Hch 6,11.13). Su respuesta será dar un sumario de la historia de Israel, empezando por Abraham. Es una historia que los oponentes de Esteban ya conocen bien, pero la forma con la que la recuenta está llena de tipologías ocultas y claves para interpretar el tiempo presente” (Kurz, 2013, p. 117).

¹⁵ No debemos olvidar, no obstante, que, para todo cristiano, la historia de Israel se sigue sintiendo como prehistoria propia.

¹⁶ Cf. D. G. Peterson (2009, pp. 259 ss.).

“¡Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros estáis siempre resistiendo al Espíritu Santo: como vuestros padres así también vosotros! ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Asesinaron a los que anunciaban la venida del Justo [se refieren a Jesús], del que ahora vosotros habéis sido traidores y asesinos, los que recibisteis la Ley por ministerio de ángeles y no la guardasteis” (Hch 7,51-53). Y el narrador apunta entonces: “Al oír esto ardían de ira en sus corazones y rechinaban los dientes contra él” (Hch 7,54).

Si nos valemos de las herramientas de la lingüística textual apuntadas más arriba, en este texto narrativo podemos observar una cadena de aoristos que rigen el *mundo narrado*. No pretende influir directamente en el presente de los oyentes, sino establecer el alcance del saber compartido: la historia de Israel que es también la propia de Esteban y los oyentes. Su intención es mostrar a sus interlocutores la verdad sobre sí mismos. Son herederos de la promesa hecha a Abraham (Hch 7,3). Su pasado es el de un pueblo que siempre ha sido extranjero en una tierra donde se sufre persecución. Sin embargo, Dios promete una tierra donde podrán darle culto (Hch 7, 6-7). Bajan a Egipto, porque José, a quien habían traicionado sus hermanos, les ofreció el alimento que necesitaban. Fueron esclavizados, pero, a pesar de sus pecados (luchas fratricidas), Dios envió a Moisés como un mediador de salvación e instrumento de su providencia (Hch 7,26.28). Él era un mediador que les mostró el verdadero rostro de Dios. Además, el mismo Moisés anuncia la llegada de un nuevo mediador que continuará ese proceso de revelación (Hch 7,32-34). Finalmente, el pueblo pide un dios a su medida y cae en la idolatría (Hch 7,40). Con Josué entraron en la tierra y Salomón edificó por fin una casa (Hch 7,43.45).

Pero, junto a esta trama narrativa – que, de modo significativo, se detiene en la historia de José y la resistencia a Moisés–, el narrador se adentra periódicamente en el campo del *mundo comentado* mediante continuas calificaciones de los hechos o de las personas, pero, sobre todo, mediante comentarios sobre los elementos de la narración, con pausas narrativas. Señalo las más significativas:

- a) Dios le dijo a Abraham: “³ Sal de tu tierra y de tu familia y vete a la tierra que te mostraré ⁴ Entonces salió de la tierra de los caldeos y habitó en Jarán. De allí, después de morir su padre, Dios lo trasladó a *esta tierra en la que vosotros habitáis ahora*. ⁵ No le dio en ella heredad, ni siquiera el espacio de un pie, sino que prometió dársela en posesión a él y, aunque no tenía hijos, a su descendencia después de él. ⁶ Dios le habló así: Tus descendientes morarán en tierra extranjera, y los esclavizarán y maltratarán durante cuatrocientos años. ⁷ También dijo Dios: Yo juzgaré a las naciones de las que han sido esclavos, y después saldrán y me darán culto en este lugar”. (Hch 7,3-7)

Como es fácil ver, en Hch 7,4, se actualiza al presente la narración: la tierra a la que traslada Dios a Abraham es *esta tierra en la que vosotros habitáis ahora*. Y, además, hace exégesis del texto: lo hace presente a sus lectores (Hch 7,6). En este sentido, como Hch 7,6-7 representa unas palabras de Dios, las palabras valen tanto para el pasado como para el presente.

- b) Más tarde el relato se refiere a Moisés: “³⁵ A este Moisés, a quien rechazaron diciéndole: ¿Quién te ha nombrado jefe y juez?, Dios lo envió como jefe y libertador por medio del ángel que se le apareció en la zarza. ³⁶ Él los sacó

haciendo prodigios y señales en la tierra de Egipto, en el mar Rojo y en el desierto durante cuarenta años.³⁷ Éste es Moisés, el que les dijo a los hijos de Israel: Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo.³⁸ Él es el que estuvo en la asamblea del desierto con el ángel que le hablaba en el monte Sinaí y con nuestros padres; el que recibió palabras de vida para entregárnoslas;³⁹ a quien no quisieron obedecer nuestros padres, sino que le rechazaron y en sus corazones se volvieron hacia Egipto,⁴⁰ diciendo a Aarón: Haznos dioses que vayan delante de nosotros, porque a ese Moisés que nos sacó de la tierra de Egipto no sabemos qué le ha ocurrido”. (Hch 7,35-40)

Desde Hch 7,37 hasta el final, el texto es una nueva “pausa narrativa” que explica quien es Moisés, el verdadero Moisés, jefe y libertador, a quien no quisieron obedecer “nuestros padres”. Pero en esa “pausa” el narrador apunta que es el mismo Moisés quien anunció que “Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo” (Hch 7,37), que evidentemente, para el narrador, es Jesús; y a quien evidentemente, los oyentes rechazaron como rechazaron antes a Moisés.

c) Finalmente, el texto se refiere al Templo: “⁴⁷ Fue Salomón quien le edificó una casa. ⁴⁸ Sin embargo, el Altísimo no habita en casas construidas por manos de hombre, como dice el profeta: ⁴⁹ Mi trono es el cielo y la tierra el escabel de mis pies. ¿Qué casa me edificaréis a Mí?, dice el Señor, ¿o cuál será el sitio de mi descanso? ⁵⁰ ¿No ha hecho mi mano todas estas cosas?”. (Hch 7,47-50)

Aquí la “pausa narrativa” se refiere al Templo. El narrador explica que el Templo hecho por manos humanas no es necesario para el culto a Dios.

Es claro que Esteban, en el texto de Lucas, propone una identidad cristiana. Barret sintetiza así el núcleo del discurso de Esteban: “La nueva fe es el cumplimiento de todo lo que la antigua, representada por Abraham y Moisés, representó correctamente, pero es un cumplimiento tan radical que finalmente desintegró el institucionalismo que había sido durante largo tiempo la tentación de la gente” (Barret, 2004, p. 337). El cristianismo acogió la herencia del Antiguo Testamento. Todo cristiano cabal se reconoce como alguien heredero de la tradición hebrea: un hebreo espiritual podríamos decir. Sin embargo, la promesa divina se *cumplió* en Jesucristo mediante una *superación* de todo lo que *cabía esperar*¹⁷. La fe apostólica supuso una novedad en el hilo conductor de una tradición ya existente y que suponía una reedición en un proceso *identitario*.

4. Conclusiones

Vivir un año en oriente medio me ha hecho percibir algo paradójico. En aquella zona del planeta la vida no es fácil. La tensión y el conflicto forman parte

¹⁷ “Jesús no ha presentado su mensaje como algo totalmente nuevo, como el punto final de todo lo anterior. Era judío y judío siguió siendo, es decir, vinculó su mensaje a la tradición del Israel creyente. No dejó tras de sí el Antiguo Testamento como cosa vieja y ya superada, sino que lo vivió y así hizo patente su sentido. Su mensaje fue un transportar creador de la tradición hasta su fundamento originario. Se critican las tradiciones, para que surja a la superficie la tradición auténtica” (Ratzinger, 1985, p. 111).

de la vida como el aire que respiramos. Sin embargo, todas aquellas personas saben quiénes son, poseen una identidad y se les ve llenos de dignidad: viven en el interior de una cultura que mantiene una tradición viva. A pesar de las dificultades son capaces de seguir teniendo esperanza. La media de edad en esos países muestra la fuerza demográfica que poseen.

Paradójicamente, en las sociedades occidentales, donde el progreso técnico y material es más grande, vemos una crisis generalizada que se concreta en múltiples aspectos. Quizás un excesivo bienestar ofrece una posibilidad de adormecimiento y de falta de compromiso en el cometido común de construir un futuro que debe mirar siempre a lo mejor del pasado.

Después de algunos ejemplos tomados del pensamiento contemporáneo y de la literatura hemos podido reflexionar sobre aspectos relevantes de la existencia humana. Desde la óptica del estudioso de la Biblia he querido analizar este dinamismo de la *memoria colectiva* en tres momentos de la Escritura. Pensando en los destinatarios de esta comunicación, no he querido descender a los farragosos (aunque apasionantes) detalles técnicos de la exégesis actual. He preferido moverme en un terreno más general y recoger algunas aportaciones interesantes de algunos autores que me han ayudado en la configuración de mi modo de ver el tema propuesto para este congreso internacional.

Releer el pasado, como hacía Dinesen con Jogona, implica siempre una selección. Esa selección siempre está mediada por una *memoria colectiva* que busca un modo de vivir el presente con esperanza. Esta dinámica puede sufrir presiones que acaben en fundamentalismos. Pero también son posibles procesos de integración en un mundo globalizado. En estos días de septiembre y octubre de 2016, en el Reino de Jordania tiene lugar, por segunda vez en un país asiático, la Copa Mundial Femenina Sub-17 de la FIFA. En una visita de promoción del evento al campo de refugiados *Al Zaatari*, Honey Thaljih, una representante de la FIFA, decía:

Hemos venido al campo de *Al Zaatari* para transmitir un mensaje a través del fútbol, que pertenece a todo el mundo, sin excepción. Aunque el fútbol no puede resolver los conflictos ni las guerras, sí sirve para dar esperanza a los refugiados que han escapado de la guerra. Cualquiera persona que abandona su país en unas condiciones así debe poder vivir dignamente. Actualmente, las jóvenes sirias muestran al mundo que merecen vivir con dignidad y que pueden integrarse en las demás sociedades. A pesar de su juventud, tienen grandes sueños, y ése es el mensaje que queremos darles: que se atrevan a soñar. Agradecemos al fútbol y al trofeo de la Copa Mundial Femenina Sub-17 de la FIFA que hayan devuelto la sonrisa a estas niñas¹⁸.

Ciertamente, esto les habrá ayudado. Pero me parece más nuclear la capacidad de entenderse en una historia propia en la que Dios desempeña también un papel. Me parece también que cuando cada uno de nosotros sepa narrar su propia historia y sepa reconocer el protagonismo que Dios tiene en ella, seremos capaces de ver en el extranjero a alguien a quien le asisten los derechos de Dios.

¹⁸ Cf. <http://es.fifa.com/u17womensworldcup/news/y=2016/m=8/news=las-jovenes-refugiadas-de-al-zaatari-y-una-visita-muy-especial-2823634.html> (visto el 5 de septiembre de 2016).

Referencias Bibliográficas

- Alonso Schökel, L. & Carniti, C. (1993). *Nueva Biblia Española. Salmos II (Salmos 73-150). Traducción, introducciones y comentario*. Estella: Verbo Divino.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós (Surcos 15) [Introducción de M. Cruz y traducción del original inglés (1958) realizada por R. Gil Novales].
- Auerbach, E. (1950). *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica [Traducción del original alemán (1942) realizada por J. Villanueva y E. Ímaz].
- Barret, C. K. (2004). *The Acts of the Apostles I. Acts 1-14*. London – New York: T&T Clark (The International Critical Commentary).
- Burrow, J. (2008). *Historia de las Historias*. Barcelona: Crítica [Traducido del original inglés (2007) por F. Meler Ortí].
- Colunga, A. & Turrado, L. (Eds.) (1953). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado). Madrid: BAC.
- Díez Macho, A. (Dir.) (1968-1979). *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms. de la Biblioteca Vaticana. Edición príncipe, introducción y versión castellana* vol. V. Madrid: CSIC.
- Díez Macho, A. (1980). *Biblia Polyglotta Matritensia*. (Vol. IV 5). Madrid: CSIC.
- Dinesen, I. (1997). *Memorias de África*. Madrid: Alfaguara [Traducción del original inglés (1937) realizada por B. McShane y J. Alfaya].
- Drazin, I. (Ed.) (1982). *Targum Onkelos to Deuteronomy. An English Translation of Text With Analysis and Commentary (Based on A. Sperber's Edition)*. Hoboken, New Jersey: Ktav Publishing House.
- Ellinger, K. & Rudolph, W. (Eds.) (1977). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5ª ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
- Facultad de Teología. Universidad de Navarra. (2002). *Sagrada Biblia I* (3ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- Geiger, G. (2015). *Biblical Hebrew Syntax, pro manuscrito*. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza [Traducción de I. Sancho-Arroyo].
- Kraus, H.-J. (1995). *Los Salmos II. Salmos 60-150*. Salamanca: Ediciones Sígueme [Traducido del original alemán (1989) por Constantino Ruiz-Garrido].
- Kurz, W. S., S.J. (2013). *Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Baker Academia (Catholic Commentary on Sacred Scripture).
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica [Traducido del original inglés (1984) por A. Valcárcel].
- Magris, C. (2002). *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*. Pamplona: EUNSA (Colección Cátedra Félix Huarte) [Edición, traducción e introducción realizada por Pedro Luis Ladrón de Guevara].
- Martin-Achad, R. (1997). “ger” en E. Jenni- C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody (Mass.): Hendrickson [Traducido del original (1971) por M. E. Biddle].
- McNamara, M., M.S.C. (Dir.) (1988). *The Targum Onkelos to Deuteronomy*. Colleville, Minnesota: Liturgical Press (The Aramaic Bible, vol 9) [Translated, with Apparatus, and Notes by B. Grossfeld].
- Peterson D. G. (2009). *The Acts of the Apostles*. En D. A. Carson (Ed.), Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K.: Eerdmans Publishing – Apollos (The Pillar New Testament Commentary).
- Ratzinger, J. (1985). *Teoría de los Principios Teológicos*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. (2007). *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La esfera de los libros.
- Weinrich, H. (1968). *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Wevers, J. W. (Ed.) (1974ss.). *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum* (16 vols., vol. III, 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Resumen

La historia bíblica tiene una fuerza particular. Ya Erich Auerbach en su *Mímesis* (1940) llamó la atención sobre ello al comparar la literatura homérica y la bíblica. El análisis de los versos de la “Cicatriz de Ulises” y la narración del “Sacrificio de Isaac” arrojan, aún hoy, mucha luz sobre

la profundidad de la historia sagrada. En la propia Biblia se hacen resúmenes de la historia del pueblo que actualizan la identidad común en un punto concreto de la historia para configurar una adecuada aproximación al presente. En la actualidad, dentro de la cultura heredera de la modernidad, vivimos en un entorno hostil a todo lo que haga referencia a la *tradición*. El hombre contemporáneo vivió un tiempo entregado a la razón y hoy vive en una profunda crisis de identidad. Durante siglos, la propia identidad se mantenía viva y se actualizaba en una continua auto-relectura. Analizaremos tres textos bíblicos: Dt 26,5b-9; Sal 105 y Hch 7,2-53. El origen de todo, para los hombres de la Biblia, habla de un viaje en medio de dificultades, de peregrinos en tierras extrañas, de acogida y rechazo, de posesión y desposesión de la tierra, etc. Acontecimientos contemporáneos a nosotros hacen presentes *nuevos éxodos* que nos recuerdan *Aquel* del que procede la cultura occidental.

Abstract

The biblical story has a particular strength. Already Erich Auerbach in his *Mimesis* (1940) called attention to it when comparing Homeric and Biblical literature. The analysis of the verses of the "Scar of Ulysses" and the narration of the "Sacrifice of Isaac" throw, even today, a lot of light on the depth of the sacred history. In the Bible itself summaries are made of the history of the people that update the common identity in a specific point of history to configure an adequate approach to the present. Currently, within the culture inheriting modernity, we live in an environment hostile to everything that makes reference to tradition. Contemporary man lived a time devoted to reason and today lives in a deep crisis of identity. For centuries, the identity itself was kept alive and updated in a continuous self-rereading. We will analyze three biblical texts: Dt 26,5b-9; Sal 105 and Ac 7,2-53. The origin of everything, for the men of the Bible, speaks of a journey in the midst of difficulties, of pilgrims in strange lands, of welcome and rejection, of possession and dispossession of the earth, etc. Contemporary events present us with new exoduses that remind us of the one from which Western culture originates.