

**CB
61**

**Gilles Becquet
Pierre Cazaux
Francis Dumortier
Edmond Fudji
Michel Garat
Albert Hari**

**Marc Jacob
Guy Oberson
Pierre-Marie Pochou
Céline Schäffer
Gérard Sindt**

La carta de Santiago

Lectura socio-lingüística



**EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1988**

Eclipsada por las cartas de Pablo, de Pedro y de Juan, la carta de Santiago es poco conocida; muchos cristianos pasan de ella, como Lutero, con el pretexto de que habla muy poco de Jesús y de que sigue siendo demasiado judía. La verdad es que no tiene nada de carta; no se sabe quién es ese Santiago, su autor; ella parece estar a veces más cerca del Sirácida que del evangelio. Sin embargo, ese responsable cristiano, que se expresa con tanto vigor, vive de la fe en Jesucristo. ¿No está su doctrina muy cercana al sermón del monte? En todo caso, sus destinatarios conocen situaciones que perduran hoy entre nosotros: división entre los cristianos, pruebas diversas, desprecio de los pobres, búsqueda de la riqueza, devociones sin verdadera práctica de la caridad... Esta carta de Santiago tiene mucho que decirnos. Pero ¿cómo evitar reducirla a unos cuantos lugares comunes sobre la moral, que ya hemos oído mil veces?

La lectura que aquí se propone abre nuevas pistas. Es el resultado del trabajo de un grupo de once biblistas de toda Francia; en las siguientes páginas nos explican su forma de proceder y sus motivaciones. Sus investigaciones se inscriben en el movimiento actual de las ciencias humanas (historia, sociología, lingüística). Su experiencia probada les permite proponer una pauta de lectura muy sencilla para observar el texto y las relaciones sociales que juegan en él. Esta confrontación entre el texto bíblico y la sociedad que lo vio nacer puede enseñar a los lectores de la Biblia a confrontar más seriamente su discurso, su teología y su comportamiento práctico con la sociedad de hoy. Va en ello la seriedad del evangelio y de la misión. Como dice Santiago: «*¿De qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras?*».

Philippe GRUSON

INTRODUCCION

Los autores de este «cuaderno bíblico» pertenecen a unos grupos que nacieron en 1975. Los unía un proyecto común: encontrar en los textos bíblicos indicios relativos a la situación de las comunidades en que nacieron, situándolos en las condiciones de la sociedad de su época. Durante varios años, cada grupo trabajó desde perspectivas distintas, reuniéndose una vez al año para confrontar sus resultados.

Llegamos bastante lejos en la investigación científica, tanto en el plano lingüístico como en el plano histórico y hasta filosófico. Pero nuestro objetivo seguía siendo llegar a un proceso operativo para grupos interesados en el descubrimiento del sustrato sociopolítico de los textos bíblicos.

El 1981 se decidió estudiar un mismo texto inten-

tando poner a punto una marcha en común. Elegimos la carta de Judas, un texto muy corto.

Como la experiencia fue concluyente, nos decidimos a enfrentarnos con la carta de Santiago, un texto más desarrollado, ya que comprende cinco capítulos. Por otra parte, disponíamos ya de una pauta de lectura bastante sencilla que proponer, a título metodológico, a los interesados por esta actividad.

Así, pues, en la introducción a este cuaderno tocaremos dos puntos:

- una presentación general, con algunas precisiones sobre la carta de Santiago;
- una pauta de lectura, con cuestiones que permitan descubrir la articulación del texto con la sociedad en la que se produjo.

A. Presentación general

NUESTRO PROYECTO

Queremos responder a un doble propósito:

- *Dar a conocer la carta de Santiago.*

En efecto, para los biblistas comprometidos en su mayoría en el servicio de los movimientos de Acción Católica, este texto parece a primera vista muy adecuado para plantearse una cuestión de actualidad: la de la relación «fe y vida en la sociedad».

- *Dar a conocer un método particular de estudio de los textos bíblicos.*

En efecto, para los cristianos, los escritos de la Biblia presentan un estatuto distinto del de las otras pro-

ducciones literarias; son textos fundadores, que llevan la marca propia del Espíritu Santo. Pero ese estatuto especial no impone una lectura única de los mismos. A lo largo de su historia, la práctica de la iglesia le hizo acudir a diversas aproximaciones a esos textos. Por tanto, no es extraño que también hoy haya varias lecturas, según las sensibilidades, las culturas y los instrumentos de análisis.

Por eso es normal que algunas personas, atentas a la influencia de las condiciones de vida en una sociedad sobre los escritos que produce, busquen también en los textos bíblicos ciertos indicios que remitan a los datos sociales de la época en que nacieron. La iluminación de los mismos permite situar mejor la vivencia actual de la Palabra, en el contexto que hoy vivimos, de forma que nos ayude a ver sus implicaciones concretas.

– *¿Cómo proceder para ello?*

Las diversas ciencias humanas de hoy, concretamente la lingüística y la historia, nos pueden ofrecer una gran ayuda. Después de haberlas practicado profundamente, hemos podido establecer la pauta tan sencilla que señalaremos más adelante.

ALGUNAS PRECISIONES SOBRE LA CARTA DE SANTIAGO

– Si quisiéramos resumir *lo que dicen habitualmente las introducciones a este texto*, podríamos decir lo siguiente:

- No se sabe mucho del autor ni de sus destinatarios, ni de la fecha de esta carta.

- Su contenido es de tipo moral, de forma que en él la fe parece estar subordinada a la práctica de las obras. Además, el nombre de Jesús sólo se menciona dos veces. Se necesitó bastante tiempo para que esta carta encontrara definitivamente su lugar en el Nuevo Testamento: el siglo IV. Todas estas razones motivaron a Lutero a calificar este librito de «carta de paja».

– Se trata de un texto que presenta aspectos enigmáticos, sin duda alguna.

- A primera vista, no hay nada claro. ¿Habla el autor a un grupo concreto? Parece como si hablara a varios, a través de una «comunidad-tipo». Se trata ciertamente de conflictos entre grupos sociales: ricos y pobres, pero no se sabe en concreto si los ricos que abusan son de la comunidad o de la sociedad ambiental, etc.

- El aspecto tan «judío» y tan poco «cristiano» de la carta, así como la falta de alusiones a las persecuciones hacen pensar en un texto muy antiguo, que podría remontarse a un Santiago de los que trataron con Jesús. Pero, por el contrario, su vocabulario tan griego, su parecido con la primera carta de Pedro, y su tendencia a universalizar hacen pensar más bien en un escrito tardío. La carta podría ser posterior a las de Pablo. Se trataría de judíos cristianos, no palestinos, dispersos por la sociedad helenizada del Asia Menor (la actual Turquía).

– De todas formas, este escrito recoge ciertas *reflexiones vigorosas*, adornadas de imágenes dignas de los profetas del Antiguo Testamento, especialmente en el plano de la práctica social. Esto basta para subrayar su interés, que impresiona hoy incluso a muchos protestantes.

BUSQUEDA DE LA LITERALIDAD Y DE LA ORGANIZACION DEL TEXTO

– Hemos partido adrede de una *traducción producida en nuestro grupo*. Esto nos permite disponer de un texto que se acerca al original griego lo más rigurosamente posible. No se trata, por tanto, de una traducción para una proclamación pública, que busque la elegancia de los giros de nuestra lengua. Necesitábamos un texto para el estudio, con las palabras griegas traducidas directamente en palabras de nuestro idioma. Así se facilitan las repeticiones y comparaciones, y todo resulta más elocuente, ya que la estructura del vocabulario y su empleo tienen mucho que ver con la comprensión del texto.

– En cuanto al «*plan*» de la carta, no hemos de buscar uno según las normas habituales de nuestro espíritu racional. El autor optó por una organización que puede encontrarse a través de la repetición y la disposición de ciertos temas. Esto nos lleva a presentar la carta en 10 secuencias, de diversa longitud.

- Al principio y al fin se encuentran las mismas palabras; comparando su empleo, se verá mejor lo que produce el discurso; cómo pasa por diversas transformaciones y cuál es su resultado.

- Pueden descubrirse algunas etapas intermedias; en particular, la secuencia 6 (3,1-8) parece constituir un giro en la exposición. Con ella termina una cosa y comienza otra; en este pasaje se repite toda una serie de palabras del comienzo, que no vuelven a aparecer a continuación, mientras que intervienen nuevos términos. Este fenómeno se repite igualmente en las articulaciones intermedias.

He aquí, pues, la presentación esquemática de estos principios de organización de la carta:

camino	1, 7
pecado	1, 15
extraviar	1, 16
verdad	1, 18
aguante	1, 3

sabiduría	1, 5
obra	1, 4
discriminación	1, 6
fluctuante	1, 8

A

sabiduría	3, 13
obra	3, 13
discriminación	3, 17
fluctuación	3, 16

frutos	3, 17-18
terreno	3, 15

B

frutos	5, 18
terreno	5, 18

camino	5, 20
pecado	5, 20
extraviar	5, 20
verdad	5, 19
aguante	5, 11

carecer	1, 5
---------	------

a

carecer	2, 15
---------	-------

piedad	2, 13
paz	2, 16

b

piedad	3, 17
paz	3, 18

matar	4, 2
oponerse	4, 6

a

matar	5, 6
oponerse	5, 6

justo	5, 6
-------	------

b

justo	5, 16
-------	-------

B. Pauta de lectura

La pauta de lectura que proponemos no es un instrumento prefabricado que baste aplicar a un texto para que produzca frutos Ningun instrumento es eficaz mas que cuando el artesano lo convierte en su propia mano Solo asi es como la pauta resultara fiable, adaptable a los diversos textos que se propongan Para que esta operacion resulte mas facil, sera conveniente que el lector conozca sus presupuestos

MIRAR EL TEXTO

Los titulos que hemos dado a las dos grandes partes de la pauta de lectura intentan hacer que el lector *pase mas alla de la lectura-espejo* de sus ideas o de sus sentimientos y *mire mas bien el texto en su materialidad* Las preguntas que se plantean quieren acostumbrarlo a detenerse en el funcionamiento del texto antes

LINGÜÍSTICA

El *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, publicado en 1916, introdujo una «ruptura epistemológica», es decir, una transformación radical en la concepción del conocimiento, en la forma de estudiar la lengua En efecto, se concibe en él la lengua como un sistema cuyos elementos no existen más que en relación entre sí Para explicar la convulsión realizada, F de Saussure solía utilizar la imagen del ajedrez Para caracterizar a la torre, al alfil, al caballo, es inútil conocer de qué materia están confeccionadas esas piezas, lo indispensable es comprender las relaciones que guardan con todos los elementos del juego

Este descubrimiento trastornó la concepción que se tiene de la relación entre las palabras y las cosas En efecto, puesto que los términos se definen por sus mutuas relaciones, no mantienen una relación «directa», «natural», con la realidad, sino una relacion «convencional», «arbitraria», con ella

Para justificar su teoría, F de Saussure distingue, en los fenómenos lingüísticos, entre *lengua* y *palabra* La lengua afecta al sistema, a la propia estructura, la palabra, a su utilización por un individuo determinado Y postula que sólo la lengua interesa a las ciencias del lenguaje Esta posición permite clarificar el funcionamiento interno de la lengua, pero apaga su existencial real, puesto que sólo existe en sus realizaciones

Desde entonces, los lingüistas se dividen en *dos grandes escuelas* una destaca el análisis de la lengua misma, la otra, asumiendo la revolución realizada por la lingüística saussuriana, se interesa por su actuación, buscando «cómo el exterior de la lengua se refleja en la organización lingüística de los elementos del discurso»¹ Esta segunda vía es la que seguimos en este cuaderno

¹ J J Courtine *Analyse du discours politique* Langage 62 (1981)

de precipitarse hacia las ideas y de buscar las intenciones de su autor.

Dura ascesis, pero ascesis indispensable si queremos leer un texto teniendo en cuenta la revolución que ha llevado a cabo la lingüística moderna. Hoy se concibe el lenguaje como un sistema cuyos elementos (las palabras) se definen unos en relación con los otros, un sistema que obedece a unas leyes fonéticas, lexicales o sintácticas, sistema productor de sentido. Esta revolución realizada en la comprensión de la lengua ha repercutido en la concepción misma del texto. *Se le compara con un tejido cuyo entramado hay que comprender.*

Esta atención al texto nos sitúa entonces en el interior de las ciencias modernas y de la investigación materialista que provocan.

ARTICULAR EL TEXTO Y LA SOCIEDAD

Para comprender bien el trasfondo que suponen las preguntas que planteamos en nuestra pauta de lectura, debemos señalar que hemos optado entre las diversas teorías del texto que corren en la actualidad.

Un texto es un producto de la actividad de los hombres. Este producto, ciertamente, es muy particular, puesto que obedece a las leyes inherentes al lenguaje. No existe más que entretrejiendo esas leyes con las representaciones sociales del que escribe. Esas representaciones le vienen dictadas por su situación en una sociedad concreta y, sobre todo, por las evidencias, las certezas, los criterios morales y antropológicos propios de esa sociedad. En ese tejido que es el texto, es posible, por consiguiente, señalar ciertos rasgos o ciertas migajas de esas representaciones, si se le hacen las preguntas adecuadas.

Creemos esencial ese trabajo de lectura, ya que permite conservar en el relato su carácter de producto histórico y porque *articula mejor las relaciones texto-sociedad*. Efectivamente, éstas siempre están mediadas por la forma con que el autor se representa las

MATERIALISMO HISTORICO

El materialismo histórico es un *instrumento de análisis del flurr de las sociedades*. Forjado en un momento particular de la historia de la humanidad, debe afinarse continuamente para adaptarse a las evoluciones actuales, así como para hacer comprender las sociedades antiguas. Teniendo en cuenta su utilización no dogmática, los especialistas de la historia antigua dicen hoy: «Los conceptos (modos de producción, superestructuras, etc.) aparecen tal como son: claves posibles y no pautas de lectura cuya aplicación mecanicista no tendría más resultado que el de intentar forzar los hechos históricos para hacerlos entrar en fórmulas explicativas»¹.

El materialismo histórico no funciona como una «superficie» encargada de coronar todas las ciencias humanas y que, en particular, contendría un método de lectura. Es verdad que, por analizar las producciones humanas desde cierta perspectiva, orienta las miradas que se dirigen sobre los textos, pero no las impone de forma constrictiva. *Las ciencias lingüísticas conservan su autonomía, su manejo afina las miradas y permite incluso captar mejor las relaciones que los textos mantienen con la realidad. Esas relaciones están siempre mediadas por la forma como el autor se representa las cosas, representación que es a su vez tributaria de la forma como los hombres viven sus relaciones con el mundo y con los demás en la formación social en que están inmersos. Esta situación histórica produce certezas, evidencias, representaciones sociales, algunas de las cuales están trabajadas en el texto. Son ellas las que el análisis permite percibir mejor.*

¹ J. Annequin, M. Clavel-Léveque, F. Favory, *Le matérialisme historique et les sociétés antiques*. Recherches internationales à la lumière du marxisme, n. 84, 11-12.

cosas. Un texto no entrega nunca la realidad ni la sociedad, sino un reflejo de la realidad, la imagen que se hace de las representaciones, evidencias y certezas ligadas a una formación social particular. Estas articulaciones pueden estar «en dependencia» de esa sociedad, pero pueden igualmente estar «en ruptura», «en distorsión» con ella.

Esta articulación y estas rupturas pueden a veces averiguarse a través de la manera como un texto cita, explícita o implícitamente, otros textos que le son contemporáneos o anteriores. Efectivamente, todo texto está modelado por numerosas partes de otros, insertos más o menos conscientemente en él. La Biblia no se libra de esta ley. Por tanto, nos vemos llevados a rela-

cionar la carta de Santiago con los demás escritos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento, pero también con escritos judíos o profanos del siglo I.

Esta posición es, para nosotros, la conclusión provisional de una larga búsqueda en común para aprovechar las adquisiciones de las ciencias del lenguaje y de la historia, incluso del materialismo histórico. Teniendo en cuenta los cambios practicados en las aproximaciones «marxistas» de las ciencias humanas, en el punto preciso del estudio de los textos, y atendiendo a las lecciones de los que trabajan en el horizonte de la sociolingüística, es como hemos adoptado esta pista de trabajo.

PAUTA DE LECTURA

I. PARA FIJARSE EN LA LENGUA DEL TEXTO

1. *Relaciones entre los actores en escena*
¿De quiénes se trata? ¿Dónde están? ¿Qué desplazamientos se dan? ¿En qué momentos ocurre esto?
2. *Organización del vocabulario*
Términos destacados, su lugar, repeticiones, asociaciones.
¿Son opuestos? ¿Emparentados entre sí?

II. PARA FIJARSE EN LA COMUNICACION EN EL TEXTO ENTRE EL AUTOR Y LOS DESTINATARIOS

- ¿Quién habla a quién? ¿De qué manera?
(Señalar pronombres, calificativos, modos de los verbos)
- ¿Qué se dice? ¿A partir de qué?
¿Qué revela esto sobre la posición de cada uno?

RELACIONES TEXTO-SOCIEDAD

(Estas preguntas pueden plantearse a propósito de todas las de la columna de la izquierda).

¿En qué permite esto percibir cómo se expresan y se viven las relaciones entre los hombres en la sociedad de la época?

¿Qué ilustración histórica necesita esto?

¿Qué distorsiones aparecen?

PROPONER UNA SERIE DE PREGUNTAS

Pauta: columna de la izquierda

Para percibir las huellas de las representaciones sociales incluidas en el texto, hemos recogido algunas preguntas. Se agrupan en torno a tres ejes principales: actores del texto, organización del vocabulario, pareja autor-destinatarios.

– Los *actores* pueden ser personajes, pero también conceptos (el evangelio, la patria, la humanidad...). Su hallazgo permite captar mejor las fuerzas que actúan y realizan algunas transformaciones. Es posible entonces descifrar ciertas representaciones sociales incluidas en el texto.

– *El análisis del funcionamiento del vocabulario* pasa lógicamente por un cuestionamiento complejo. Hemos destacado los términos clave (palabras importantes, repetidas, comentadas), tomados dentro de una constelación de palabras sinónimas o complementarias; revelan con frecuencia ciertas insistencias que descubren evidencias y escalas de valor, típicas de las representaciones sociales.

En la pauta que presentamos, estos dos primeros ejes están agrupados bajo el título «Para fijarse en la lengua del texto».

– La *pareja autor-destinatarios* se vislumbra a través de la forma como el autor se presenta y habla de sus destinatarios. Así percibimos con mayor claridad la posición que él se atribuye y la concepción de las relaciones jerárquicas que estructura su imaginación.

Pauta: columna de la derecha

Estas breves palabras de explicación indican claramente las razones que nos han llevado a plantear las preguntas sobre las relaciones texto-sociedad frente al conjunto de interrogantes sobre el vocabulario, etc. Para que resulten operatorias, es conveniente que estas cuestiones preocupen al lector en cada una de las etapas de su marcha. Así es como se construyen las hipótesis, como se las verifica, se las transforma, se las asienta poco a poco; también es en este proceso donde resulta indispensable y atractiva la iluminación histórica y donde se ponen de manifiesto las múltiples relaciones entre el texto y la sociedad que lo produjo.

Nota práctica:

– las palabras seguidas por un asterisco * se explican en el *léxico* de la página 69;

 | – los textos acompañados de una línea vertical ofrecen informes sobre la sociedad greco-romana;

 } – al final de cada secuencia, señaladas por una línea ondulada, se proponen algunas pistas de trabajo, para proseguir el estudio.

ENCABEZAMIENTO

¹ Santiago, esclavo de dios y del señor Jesucristo,
a las doce tribus que están en la diáspora:
¡salud!

La primera frase de la carta sigue la costumbre de la época designación del autor y de los destinatarios fórmula de cortesía. Seguramente sentimos la tentación de pasar la página para ir al meollo del texto, pero vale la pena fijarse un poco en estas palabras: nos manifiestan el tipo de relación que el autor establece con sus destinatarios y, a través de ellos, la forma como comprende las relaciones entre los individuos. Para facilitar la lectura de este versículo la segunda parte de la pauta parece la más operativa (para fijarse en la comunicación).

¿QUIEN HABLA?

Santiago (Jacob) un nombre que puede identificarse con varios personajes. Se piensa a menudo que se trata del «hermano del Señor», que sucedió a Pedro como jefe de la iglesia de Jerusalén y que fue decapitado en el año 62¹. Pero puede hablarse igualmente de Santiago, hijo de Alfeo (Mc 3, 18, Hch 1, 13), o de Santiago, hijo de Zebedeo (Mc 3, 17, 10, 35-41), llamado «el mayor», decapitado en el año 44 (Hch 12, 2). Pero este último parece desaparecer demasiado pronto para poder ser el autor de la carta. No hay en esta nin-

gun indicio que permita decidir entre las diversas posibilidades sostenidas por la tradición.² ¿Como interpretar este enigma?

Se puede suponer, como es lógico, que el autor no necesita presentarse, por ser muy conocido para los lectores. Esta eventualidad, que se ha avanzado a veces, sigue siendo hipotética, ya que, como veremos, también es muy vaga la designación de los destinatarios. Con la misma probabilidad se puede opinar que el autor explota un procedimiento literario muy conocido en el mundo greco-romano y judío, el de la *pseudonimia*, o sea, la utilización del nombre de un personaje ilustre (Demostenes, Aristoteles, Filon, Henoc, Baruc, Esdras, etc.) que de autoridad al escrito firmado con su nombre. Esta manera de proceder era quizás indispensable para que la carta fuera obedecida, tal como deja vislumbrar la multiplicación de imperativos, de ordenes y de máximas generales. Corresponde con bastante claridad al poder y a la autoridad de que gozaban entonces los jefes prestigiosos.

El autor se atribuye el título de «esclavo de Dios y del Señor Jesucristo», título que puede parecer poco original, ya que lo utilizan igualmente Pablo y los demás.³

¹ Este personaje es bien conocido gracias a los Hechos de los apóstoles (12 17 15 13 21 21 18) a Pablo (Gal 1 19 2 9 12 1 Cor 15 7) y a Flavio Josefo que nos narra su martirio (Ant. Jud. XX 200 cf. Documentos en torno a la Biblia n.º 5 Verbo Divino Estella 1982 52).

² M. Trimaille *L'épître de Jacques* en *Lettres de Paul de Jacques Pierre et Jude* Desclée Paris 1983 267 269.

³ Encontramos «esclavo de Jesucristo» en Rom 1 1 Flp 1 1 2 Pe 1 1.

Sin embargo, está cargado de significación. Esta palabra suele traducirse hoy por «servidor», adecuándose así a la mentalidad moderna, pero pierde entonces su vigor, producido por la estructura social del mundo greco-romano.

La esclavitud es entonces un fenómeno que forma parte de la sociedad y que engendra un esquema mental social basado en la dependencia individual, cuyo tipo es el propio esclavo, ya que no existe más que por el amo al que pertenece. Si tiene la oportunidad de pertenecer a un maestro prestigioso, recibe de él en compensación gloria y poder. Este esquema social estructura toda la sociedad, y los cristianos no se libran de él, como señala el slogan forjado en Corinto: «Yo soy de Pablo; yo de Cefas, yo de Apolo». Otorgándose el título de «esclavo de Dios y del Señor Jesucristo», el autor subraya su dependencia, pero también, contradictoriamente, su prestigio y su autoridad. Es interesante observar que en algunos santuarios, como Delfos, se les daba a veces a los esclavos liberados el título de «esclavos de Dios».

No pertenecen ya a los hombres, sino a los dioses, de los que reciben protección (para no verse ya reducidos a esclavitud) y honor.

¿A QUIENES?

La carta se dirige a las doce tribus de la diáspora. Utiliza los términos consagrados de la lengua judía, pero muy poco empleados por los cristianos para designarse. El único texto realmente comparable se encuentra al comienzo de la primera carta de Pedro. En ella, el autor se dirige a «los elegidos que viven como extranjeros en la diáspora» y nombra las provincias de que forman par-

Jds 1, «esclavo de Dios» en Tit 1, 1 Ordinariamente, la pareja Dios / Jesucristo aparece en el momento del saludo «de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo» en 1 Cor 1, 3, 2 Cor 1, 2, Gál 1, 3, Ef 1, 2, Flp 1, 2, 2 Tes 1, 2, 1 Tim 1, 2, 2 Tim 1, 2, Flm 3

te: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. La carta de Santiago universaliza, lo más ampliamente posible, a sus destinatarios, aunque mostrándose muy vaga. Es simbólica la cifra de doce asociada a las tribus; se refiere a las doce tribus de Israel, a los doce apóstoles de Jesús y a las doce tribus del nuevo pueblo de Dios. La carta se dirige por tanto a todos los cristianos, guardándose de precisar en dónde viven.

Esta universalización y este silencio son difíciles de interpretar, ya que la carta se envió a una comunidad particular que la conservó; de lo contrario, no habría llegado hasta nosotros. Por tanto, el autor quiso probablemente velar la identidad de sus destinatarios, bien para indicarles que ellos son el pueblo de los últimos tiempos (1, 12; 5, 7-12), bien porque tiene interés en destacar las designaciones generales. Por otra parte, estas dos razones no se excluyen entre sí, aunque la segunda es menos aparente y necesita algunas palabras de explicación. Se apoya en la forma como el autor se dirige a sus lectores en el conjunto de la carta; le agrada el término general «hermanos» (véase p. 27) y le gusta hablar con categorías generales («un hombre», «uno»), evitando de ordinario proponer designaciones más precisas. Al proceder de esta manera, su texto adquiere cierto tono de universalismo. Borra las divisiones que inquietan al grupo social constituido por sus destinatarios, especialmente las que cristalizan entre ricos y pobres (véase 1, 9-10; 2, 1-13; 4, 13-17; 5, 1-6). Para mantener la unidad amenazada, adopta una antropología de tipo universalista muy cercana de la que proponen los filósofos populares, herederos de las corrientes estoica* y cínica*.

La localización como «diáspora»* subraya a su modo la frontera que separa a los cristianos de los demás hombres. Al hablar de «diáspora», el autor adopta la geografía simbólica judía y deja asomar la pauta de lectura a través de la cual clasifica a los individuos en la sociedad. A partir del modelo elaborado por los judíos, opone a los cristianos y a los no-cristianos. Se sitúa así dentro del esquema* mental que estructura las representaciones de la

sociedad tanto en el mundo judío como en el griego. Uno se identifica por oposición al otro, bien sea el no-judío (el pagano), el no-griego (el bárbaro), el no-hombre (esclavo).

Este primer versículo deja asomar algunos aspectos importantes del esquema mental adoptado por el autor de la carta: concepción de su poder y de su autoridad, percepción de la estructuración de la sociedad, ideología impuesta para mantener la cohesión de la comunidad.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Aquí no hemos hecho más que esbozar el estudio; para prolongarlo, se puede:

– destacar la forma en que el autor se dirige habitualmente a sus destinatarios: utilización de imperativos, de órdenes, de máximas generales... y preguntarse: ¿qué concepción del poder revelan estos hábitos literarios?

– señalar los términos generales y los casos de figuras, y preguntarse: ¿qué tensiones /divisiones se traslucen? ¿Cómo las borra el texto? ¿A qué representaciones ideológicas se llega?

Secuencia 2
1, 2-15

RESISTIR EN LA PRUEBA

² Considerad todo gozo, hermanos míos,
cuando estáis sometidos a toda clase de pruebas,

³ sabiendo que la verificación de vuestra fe
produce aguante;

⁴ en cuanto al aguante, que tenga una obra perfecta,
para que seáis perfectos y completos,
no careciendo de nada.

⁵ Pero si uno de vosotros carece de sabiduría,
que la pida al dios que da a todos
con simplicidad y sin hacer reproches,
y se le dará.

⁶ Pero que pida con fe,
sin hacer discriminación,
porque el que hace discriminaciones

se parece a la agitación del mar
por obra del viento y de la tempestad;
⁷ en efecto, que ese hombre no se imagine
que recibirá algo de parte del señor,
⁸ siendo hombre doble, fluctuante en todos sus caminos.

- ⁹ Que el hermano humilde saque su orgullo en su elevación
¹⁰ y el rico en su humillación,
porque pasará como flor del campo.
¹¹ Porque el sol se elevó con el siroco
y secó el campo,
su flor cayó
y el esplendor de su rostro fue destruido;
así también el rico será consumido
en sus desviaciones.
¹² Dichoso el hombre que aguanta una prueba
porque, verificado, recibirá la corona de la vida
que él (= dios) ha prometido a los que le aman.
¹³ Que nadie, probado, diga: he sido probado por dios;
en efecto, dios no es probado por los males,
y él no prueba a nadie.
¹⁴ Cada uno es probado por su propia codicia,
arrastrado y seducido.
¹⁵ Luego, la codicia, habiendo concebido, da a luz el pecado;
y el pecado, llegado a la perfección, engendra la muerte.

Después de haberse presentado rápidamente en el encabezamiento de la carta, Santiago esboza un cuadro sobre la situación de pruebas y de tensiones en las que se encuentran sus destinatarios

Para apreciar mejor la coherencia de una exposición que se muestra sumamente densa, observemos algunos aspectos de la *lengua del texto* (pauta I, 2), especialmente la *organización de los tiempos y de los espacios* en el conjunto de la secuencia y el *encadenamiento de los términos significativos* en los v 2-4 que abren la carta propiamente dicha

ORGANIZACION DE LOS TIEMPOS Y DE LOS ESPACIOS

El tiempo se inscribe sobre todo en el empleo de los verbos, el espacio en la oposición entre ciertos términos.

La duración y el Instante

El tiempo que se emplea con más frecuencia es el presente. Se refiere a consideraciones generales («que

no se imagine»: v. 7), o a una conducta que observar («que pida con fe»: v. 6). Aparece igualmente para subrayar las evidencias en que se apoya el discurso de Santiago. Estas se refieren a la condición humana («el que hace discriminaciones se parece a la agitación del mar»: v. 6) y a la naturaleza divina («dios no es probado por los males»: v. 13).

En el desarrollo del discurso aparecen *otros dos tiempos*: el futuro y el pasado. Son indeterminados. Los encontramos reunidos en el v. 12: «Recibirá la corona de la vida que él ha prometido a los que le aman». El futuro aparece como la consecuencia lógica de la transformación realizada en el pasado, pero actualizada y vivida en el hoy intemporal.

La oposición en el tiempo no se sitúa por tanto entre el pasado, el presente y el futuro en cuanto duración, sino en cuanto cualificación. El tiempo que el autor quiere aconsejar a los miembros de la diáspora para que entren en él es *un tiempo construido en la duración*, en la continuidad, un tiempo opuesto al instante, a la inmediatez, a la precariedad. Este es, al parecer, el riesgo principal de la situación presente de prueba, ilustrada por las imágenes de la «agitación del mar» para el que hace «discriminación» (v. 6-8) o del «sol que seca» para el «rico» (v. 10-11).

Estabilidad y desplazamiento

Volvemos a encontrar en el *campo de los espacios una oposición semejante a la que veíamos a propósito del tiempo*.

Está el espacio caracterizado por la «agitación» (v. 6), la «fluctuación» (v. 8), el «desplazamiento» (v. 11); en él se mueven el rico (v. 10) y el que hace la «discriminación» (v. 6), sacudido por el «viento», la «tempestad» y el «siroco» (v. 6.11). Es el espacio de la «codicia» (v. 14) y de la «doblez» (v. 8): arrastra a empresas seductoras que llevan a la muerte al que cede a él (v. 15).

En el lugar de este espacio, el autor prefiere el de la estabilidad. Está caracterizado por la relación vertical entre Dios y el hombre y por la permanencia de esta

relación (v. 5-6). Requiere la virtud del aguante (v. 3-4), atribuida al que «aguanta» las pruebas (v. 12) sin dirigir reproches contra Dios, porque él «no prueba a nadie» (v. 13).

Una forma de ver al mundo y a Dios

La doble oposición duración-inmediatez y agitación—estabilidad estructura la visión del mundo y de Dios inscrita en esta secuencia. Se destacan todos los elementos que evocan el cambio, la mutación, para valorar la perfección del individuo que permanece impasible. Se parece a Dios «que no es probado ni prueba a nadie» (v. 13). En él «no hay oscilación, ni sombra, ni movimiento», dirá Santiago poco después (v. 17). A esta representación de Dios es a la que remite la felicidad proclamada para el que «aguanta» la prueba (v. 12).

El ideal de humanidad y la concepción de Dios que propone Santiago se inspiran en las reflexiones de los filósofos estoicos*. Aunque ya las habían recogido algunos judíos para explicar las persecuciones que sufrían, nuestro autor les reserva un lugar significativo en su aculturación al pensamiento helenístico.

Sin embargo, choca con la herencia cristiana que anima a Santiago. Aunque idealiza la estabilidad, reconoce que la felicidad y la perfección no deben buscarse en sí mismas, sino que están ligadas a una promesa hecha en el tiempo y en la historia (v. 12). En el resto de la carta encontraremos otros leves indicios que ponen de relieve este mismo desnivel entre las categorías de pensamiento de Santiago y las de la cultura helenística ambiental. Así, en 1, 21, la «palabra plantada en vosotros», que hay que «acoger» y «poner en obra» tiende a reforzar los lazos con un acontecimiento inscrito en la historia.

Estas transformaciones-distorsiones, realizadas por la fe, no llegan a borrar el trasfondo ideológico en que se mueve la carta.

UN AGUANTE PERFECTO

Se habla en tres ocasiones de *aguante* en esta secuencia: el verbo se utiliza en el v. 12; el sustantivo se repite dos veces en los v. 3-4. Forma parte de un grupo de tres términos que se encadenan: «pruebas», «verificación», «aguante», que no se cualifican ni explican. Por tanto, cabe suponer que su significado es evidente para todos, y sobre todo que su ligazón se impone al autor y a sus corresponsales.

Un encadenamiento significativo

Por otra parte, esta hipótesis se ve confirmada por el *descubrimiento de otros textos* en los que se impone una progresión análoga (Sant 1, 12; Rom 5, 3-4; 1 Pe 1, 6-7). Sin ser idénticos, estos textos encadenan términos comunes o semejantes y encierran convicciones análogas.

Las pruebas son necesarias y hasta deseables (hay que alegrarse de ellas: Sant 1, 12; 1 Pe 1, 6), ya que verifican y autentifican la fuerza interior del individuo, revelando y produciendo una virtud especialmente valiosa y valorizante: el aguante. Por otro lado, el mismo Santiago afirma solemnemente en 5, 11: «Mirad, declarados felices a los que aguantan; habéis oído hablar del aguante de Job y habéis conocido el designio del Señor».

Una idealización de la prueba

La presentación graduada de los términos y la evolución de la figura de Job revelan un ideal de humanidad centrado en la glorificación de la prueba y del aguante.

Este *humanismo* corresponde con bastante claridad al que proponían los filósofos estoicos*, seguidos en este punto por algunos rabinos judíos.

La dominación de los soberanos helenistas y luego de los emperadores romanos había hecho

muy frágil la existencia de los ciudadanos. En esta situación, los estoicos* habían propuesto un modelo de humanidad: la figura del sabio libre de todas las constricciones, capaz de soportar todas las pruebas, y hasta la muerte injusta. Esta «filosofía», más o menos mística, se había hecho muy popular en los alrededores del siglo I, con la aureola de ciertas virtudes interiores, como la impasibilidad (la *apatheia*) y el aguante.

Este arte de vivir había seducido a algunos judíos, que se enfrentaron con persecuciones religiosas y culturales. Job se presentó entonces como la *figura del justo*, que vio comprobados en las pruebas su aguante y su paciencia ⁴.

Santiago comparte estas convicciones y este humanismo; quiere de este modo estimular a sus lectores y llevarlos a compartir un ideal común. Pero inscribe así el cristianismo naciente en el pensamiento griego.

El deseo de ser perfecto

El aguante es una «obra perfecta», que produce «seres» «perfectos y completos», que «no carecen de nada» (v. 4).

La multiplicación de términos de la misma raíz o redundantes deja asomar la *inclinación de Santiago por un arte de vivir* en el que se valora al individuo que no carece de nada. Este ideal se opone a una visión del «hombre doble, fluctuante en todos sus caminos» (1, 8), comparable a la «agitación del mar y a la flor que se marchita» (1, 10-11).

Santiago pone así como modelo a los individuos que han llegado a la perfección, totalmente saciados. Se sitúa en el sistema de valores engendrado por la estructuración de la sociedad greco-romana.

⁴ Testamento de Job, 1, 4 5 26 Puede verse también el Testamento de José, 2, 7, 10, 1, 17, 1

Los únicos hombres de verdad son los que no dependen de nadie (cf. el recuadro EXCLUIDOS, p. 23) y que se bastan a sí mismos

Esta fascinación por el hombre colmado se incrementa cuando la distancia entre ricos y pobres se hizo casi infranqueable y se tradujo en prácticas euergeticas (véase el recuadro EUERGETISMO, p. 22) que llevaban a cabo los notables

Los mismos estoicos concebían su humanismo dentro de este sistema de valor, ya que para ellos el sabio estaba llamado a ser «perfecto». Algunas corrientes judías se inscribían igualmente en este ideal, invitando a sus adeptos a hacerse perfectos. Pensemos en las elevaciones místicas de Filón*, en los consejos de ciertas corrientes fariseas y en los ideales de los esenios. Invitando a sus lectores a acceder a la perfección, para de este modo «no carecer de nada», Santiago les pone ante el espejo del ideal de humanidad forjado en el mundo grecoromano y recogido por la literatura judía. Intenta así motivarlos y hacerles superar los conflictos que desgarran a su comunidad (véase p. 28, 50-52).

Les llama quizás a atestiguar también su fe en su ambiente cultural

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Para abrirnos camino en esta secuencia, hemos utilizado sobre todo el análisis del vocabulario, pero es posible utilizar más sistemáticamente los otros instrumentos de que disponemos

– Se podría establecer la lista de todos los actores que atraviesan esta secuencia

Agruparlos según su género: fuerzas naturales, los hombres, Dios. Preguntarse qué concepciones de la naturaleza, de la humanidad y de Dios se manifiestan aquí

– También podría estudiarse cómo el autor establece la comunicación con sus destinatarios. Concretamente, ¿cómo los nombra? ¿Qué es lo que les dice? ¿Qué es lo que quiere destacar, ocultar? ¿Qué posición se atribuye ante ellos?

Secuencia 3
1, 16-27

UNA PALABRA QUE «HACER»

¹⁶ No os extraviéis, mis queridos hermanos.

¹⁷ Todo don bueno y todo regalo perfecto es de arriba, descendiendo del padre de las luces, junto al cual no hay ni oscilación ni sombra de movimiento.

¹⁸ Habiendo(lo) decidido, nos ha engendrado por una palabra de verdad para que seamos una especie de primicias de sus criaturas.

- ¹⁹ Sabedlo, mis queridos hermanos:
que todo hombre sea rápido para oír, lento para hablar,
lento a (la) cólera;
- ²⁰ en efecto, cólera de hombre no obra justicia de dios.
- ²¹ Por eso, dejando de lado
toda inmundicia y toda abundancia de maldad,
acoged con mansedumbre la palabra plantada (en vosotros)
que puede salvar vuestras vidas.
- ²² Hacedos realizadores de palabra,
y no sólo oyentes que hacen en sí mismos
cálculos falsos.
- ²³ Porque, si uno es oyente de palabra y no realizador,
se parece a un hombre que observa el rostro de su nacimiento
en un espejo;
- ²⁴ en efecto: se miró, se marchó
y enseguida se olvidó de cómo era.
- ²⁵ Pero aquel que,
habiéndose inclinado hacia una ley perfecta, la de la libertad,
y permaneciendo en ella,
no haciéndose oyente olvidadizo,
sino hacedor de obra,
ése será feliz en su realización.
- ²⁶ Si uno piensa que es religioso
sin refrenar su lengua,
pero engañándose (en) su corazón,
su religión es insensata.
- ²⁷ Una religión pura y sin mancha ante dios y padre
es ésta:
visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación
y guardarse del mundo sin mancha.

Para el estudio de este pasaje, nos fijaremos en la organización del vocabulario señalando los *terminos raros, repetidos, asociados u opuestos*. En cada una de nuestras etapas nos preguntaremos por lo que el empleo de esas palabras nos dice sobre la articulación del texto con la sociedad que lo vio nacer

UNA RELIGION ACTIVA EN UN MUNDO ESTABLE

— El autor emplea algunas expresiones unicas en el Nuevo Testamento «oscilacion» (1, 17), «plantada en vosotros» (1, 21)

– Otros términos son únicos en toda la Biblia griega (Nuevo Testamento y versión de los Setenta): «inmundicia» (1, 21) y «religioso» (1, 26).

– Otros, finalmente, sólo se encuentran en esta carta de Santiago. Son numerosos. Citemos, sin ser exhaustivos, ciertas expresiones como «sombra de movimiento», «primicias de sus criaturas», «observarse en un espejo», «permanecer» (en la ley de libertad), «hace-

dor de obra», «religión pura y sin mancha», «guardarse sin mancha».

Al manejar estos *términos raros*, el autor manifiesta un perfecto dominio de la lengua griega. Su ósmosis con el mundo helenista demuestra que es en este universo en donde ha pensado su fe cristiana. Pero paradójicamente es también de este mundo del que quiere

HACER Y OBRAR

Según los trabajos de J. P. Vernant, recogidos por M. Godelier (*L'idéal et le matériel* Fayard, Paris 1984, 177), se utilizan *dos vocablos* para designar tanto la actividad humana como el trabajo en la Grecia antigua:

– *poiem* (y otros términos de la misma raíz), expresa el acto de fabricación, de producción. De ahí viene la palabra «poeta». designa al que pone en acto una palabra,

– *prattem, praxis*, expresan la acción en sentido amplio.

No hay un término abstracto, general, para señalar el trabajo y las actividades múltiples.

Los autores griegos y latinos dejan vislumbrar su *visión peyorativa del trabajo manual* asalariado (obros) y le oponen el trabajo del campesino. Este es para ellos un trabajo digno de alabanza, sagrado, en dependencia de la divinidad. El campesino se somete a una naturaleza, receptáculo de las fuerzas divinas; el labrador, cantado por Hesíodo, «no tiene la sensación de aplicar al suelo una técnica de cultivo ni la de ejercer un oficio». Con confianza se

somete a la dura ley que le impone su trato con los dioses. El trabajo es para él una forma de vida moral, que se afirma en oposición al ideal del guerrero, y una forma también de experiencia religiosa, preocupada por la justicia y severa, que, en vez de exaltarse en el esplendor de las fiestas, impregna toda su vida en el estricto cumplimiento de sus tareas cotidianas» (J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. 2, Paris 1965, 19).

Estas palabras del griego clásico pasan al griego del Nuevo Testamento. Pero hay cierto *desplazamiento de sentido*, una especie de derivación lingüística.

En la carta de Santiago aparecen varios empleos de la palabra *poiem* (3, 12.18; 4, 13.15.17; 5, 15). Estas palabras no se refieren nunca a una actividad productiva, sino que evocan la actividad humana de orden ético, relacionándose así con *prattem*. El autor emplea una vez el término «obrero» (5, 4). Por otra parte, presenta al campesino como un modelo que imitar (5, 7). También en esto pertenece al universo ideológico del mundo greco-romano.

preservar a sus lectores. Mirando de cerca los términos que acabamos de destacar, podemos comprobar dos cosas esenciales.

El autor *valora* enormemente *la estabilidad en una sociedad movедiza*. El hombre no debe partir olvidando lo que era. Encuentra su modelo en Dios mismo, que no se mueve, y en la palabra que se arraiga en él. Se siente invitado a vivir establemente (= permanecer) en la ley de la libertad.

Esta expresión recuerda la *paramoné* de los esclavos liberados; se les aconseja que permanezcan unidos a su amo incluso después de su liberación. El objetivo del autor parece ser el querer agrupar a sus lectores en torno a la palabra de Dios que los ha engendrado. Esto implica concretamente el hecho de permanecer en la comunidad.

Después de lamentar la inestabilidad y la oscilación en la secuencia 2, he aquí que Santiago nos ofrece las motivaciones profundas de su pensamiento.

El autor presenta un modelo de religión que no es extraño a la estabilidad. Se trata de una religión activa y sin mancha. Se invita a los lectores a ocuparse de los pobres de su comunidad, en lugar de ir por todo el mundo esperando quizás encontrar en algún sitio la religión verdadera. La «inmundicia» (v. 21) y la «mancha» (v. 27) que enmarcan la secuencia son dos términos raros y sinónimos que consisten, en un primer tiempo, en hablar en vez de oír y, en un segundo tiempo, en oír simplemente en lugar de hacer. Notemos, y esto es algo interesante, que el término «mugriento» (el vestido del pobre en 2, 2) tiene la misma raíz en griego que la «inmundicia» de 1, 21. Es inmundado el que deja al pobre en la inmundicia contentándose con vanas palabras.

Como vemos, la clave de esta secuencia está en promover un tipo de comportamiento religioso en el mundo griego en que viven los lectores de Santiago. Las palabras raras están estrechamente ligadas a la especificidad de esta secuencia que toca un tema nuevo para

unos destinatarios atraídos por el helenismo y con el riesgo de dejarse seducir, en detrimento de la unidad de la comunidad.

UN PADRE OBRANDO EN SUS HIJOS

Entre los *términos repetidos* en esta secuencia está en primer lugar «palabra» (cuatro veces). Pero no es para exaltar el hecho de hablar, sino todo lo contrario: hay que ser lento para hablar y refrenar la lengua. Tampoco hay que contentarse con oír la palabra; hay que hacerse «realizador». En efecto, esta palabra aparece tres veces, en oposición a «oyente». Hay que añadir la pareja «obrar» (1, 20) - «obra» (1, 25). Se trata de la acción que lleva a cabo una palabra dada.

Esto corresponde a la forma de concebir la actividad humana, en particular el trabajo, en la antigua sociedad helenista (véase el recuadro HACER Y OBRAR). Por esta época, se piensa que el que ordena una obra sabe lo que se trae entre manos, es su creador; el artesano no hace más que ejecutarla conformándose con el pensamiento del que la planeó.

El discurso de Santiago parece obedecer también a esta visión de la actividad humana, pero en este caso la materia de la obra es la existencia misma del creyente; no es algo exterior a él. La felicidad que se le promete se obtiene gracias a la realización, en el tiempo, de esa palabra que engendra a una existencia nueva de hijo. Se designa a Dios como Padre en 1, 17 y 1, 27. Es incluso ese «Dios Padre» el que forma el verdadero encuadramiento de esta secuencia 3. Esta estructura confiere al creyente activo una identidad de hijo de Dios, que encuentra en él su «luz» (1, 17) y su «pureza» (1, 27).

La importancia de la actividad humana en el mundo griego no quita en nada el gusto por la retórica. Santiago no anima a sus lectores a deleitarse en bonitos discursos; *les estimula a pasar a la acción*. Entre las expresiones repetidas hay que advertir los numerosos impe-

EUERGETISMO - CLIENTELISMO

El **euergetismo** —concepto debido a A. Boulanger y a H. I. Marrou (*euergetem ten polin* = hacer bien a la ciudad)— designa los gastos hechos por los notables para financiar los juegos o para construir edificios públicos.

El euergetismo aparece muy pronto en el mundo griego y se desarrolla en la época helenística. Lo adoptan y amplían más tarde los notables de las ciudades greco-romanas. Los reyes helenistas se hacen llamar euergetes, vgr., en Egipto, en la dinastía de los látidas, Tolomeo III Euergetes (246-222 a. C.).

El emperador es el euergetes por excelencia. Roma es la ciudad espectáculo, la ciudad modelo. El emperador subvenciona además los juegos en Alejandría, en Antioquía de Siria, en Efeso...

El **clientelismo** aparece en los comienzos de la ciudad romana. Se establecen ciertos vínculos obligados entre los patricios (aristócratas) y los plebeyos (gente del pueblo). El cliente (de un verbo latino que significa «depender») es una persona libre que se sitúa bajo el patrocinio de un miembro de una gran familia. En griego, el cliente se llama *pelatès* (de un verbo que significa «hacer la corte»). El cliente es un cortesano.

No hemos de imaginarnos a estos clientes cortesanos según la imagen que tenemos de la corte del rey sol Luis XIV, en donde sólo hay nobles. En el mundo greco-romano, además de las personas de las clases elevadas y de las clases medias, están los pobres que sólo pueden vivir gracias al clientelismo.

Observemos que en el *sí*glo I se abre paso una tendencia. Los clientes tradicionales ven aumentar sus filas con numerosos libertos (véase recuadro siguiente: EXCLUIDOS).

Esta clientela de antiguos esclavos es más sumisa que la clientela tradicional. Entonces se desarrolla cierto antagonismo entre clientes y libertos.

Con estas *prácticas* pueden relacionarse también los *dones*. Están:

- los dones que los patronos hacen a sus clientes,
- las distribuciones de dinero a la plebe de Roma por parte de los notables;
- el reparto de dinero a las tropas.

Por poner un ejemplo, Escipión el Africano «contaba con su carácter euergético, con su generosidad y con su aspecto afable para atraerse la simpatía de la plebe» (Polibio).

La carta de Santiago denuncia el hecho de «gastar por los placeres» (4, 3). Esta expresión puede tener un doble sentido: hacer euergetismo o gastar en productos de lujo (5, 5: «habéis conocido los placeres de la tierra y el lujo»).

Entre los otros empleos del término *euergetes* («bienhechor») en el Nuevo Testamento está Lc 22, 25: «los que ejercen la autoridad se hacen llamar bienhechores», o Hch 10, 38: Jesús pasó «haciendo el bien».

Cf P Veyne, *Le pain et le cirque* Seuil, Paris 1976

rativos. Por ejemplo: «no os extraviéis» (1, 16), «sabelo» (1, 19), «haceos» (1, 22).

Esta forma de proceder es característica del tipo de relaciones que los notables mantienen con las personas bajo su cargo: los clientes (véase el recuadro EURGERTISMO), los libertos, los apátridas, los esclavos, los extranjeros, los metecos, los peregrinos (véase el recuadro EXCLUIDOS).

Este conjunto es típico de la estructuración social del período del Nuevo Testamento. La carta de Santiago

participa de este esquema mental y se inscribe en la forma en que se establecen y se teorizan las relaciones jerárquicas en las comunidades cristianas. Basta pensar en los «maestros» de 3, 1, empeñados en tomar cuanto antes la palabra. Observemos, sin embargo, que si el autor utiliza toda su capacidad de persuasión, es porque intenta evitar graves inconvenientes para la comunidad: el «extravío» (1, 16), la cólera y los conflictos (1, 19), y la inactividad (1, 22).

LOS EXCLUIDOS DEL MUNDO ANTIGUO

En el mundo greco-romano, la desigualdad entre los hombres les parece a todos legítima y legal, inscrita en las leyes naturales, aunque algunos pensadores (concretamente algunos estoicos*) postulen en abstracto la igualdad natural de los seres humanos. Basadas en esta desigualdad sancionada y codificada por el derecho, esas sociedades multiplicaron las categorías de hombres inferiores, privados de cierto número de derechos o de privilegios reservados a los hombres libres, ciudadanos con pleno título. Podemos distinguir, por orden alfabético:

– los *apátridas* personas que no participan en la gestión de la ciudad, carecen, por tanto, de nombre legal;

– los *esclavos* son propiedad de un amo, como el ganado. Pero es muy diferente el estatuto del esclavo doméstico, el del esclavo que trabaja encadenado en las minas del Laurión, el del esclavo agrícola, el del esclavo preceptor en una familia rica, el del esclavo que dirige en nombre del amo y en su lugar una empresa artesana, el del esclavo

empleado en la administración estatal...;

– los *extranjeros*. este calificativo, empleado por el ciudadano griego, subraya cómo considera extraño y diferente al que no pertenece a su comunidad, ignorando su nombre;

– los *libertos* esclavos liberados por su amo mediante un acto privado que hace del antiguo esclavo un nuevo ciudadano. El liberto debe respeto y gratitud a su antiguo dueño; ha de trabajar por él algunas jornadas; tiene algunas restricciones (vgr. la carrera de los honores y el acceso al senado están cerrados a la primera generación);

– los *metecos* extranjeros domiciliados («que habitan con», «que han cambiado de domicilio»). Están sometidos a un impuesto de residencia.

– los *peregrinos* (o «provinciales») tienen un estatuto próximo al de los extranjeros. El año 212, el edicto de Caracalla, o Constitución Antonina, les da derechos de ciudadano romano. Lo hace para aumentar las rentas del estado, porque los peregrinos no pagaban impuestos.

EL DON DE LA LIBERTAD

Llamamos *terminos asociados* a ciertas expresiones que se responden completandose entre si, como si el segundo elemento aportase una especie de definicion y un complemento de informacion. Fijemonos en dos casos que nos parece interesante estudiar

El v 17 asocia «todo don bueno» y «todo regalo perfecto». Son «de arriba». Se trata para los destinatarios de «acoger con mansedumbre» (1, 21) lo que sucede y que puede salvarles la vida o, lo que es lo mismo, preservarlos de la muerte.

Este vocabulario del don remite al modelo social propio de las ciudades greco-romanas, con el euergetismo y el clientelismo. En la carta de Santiago se presenta a Dios como el modelo del *euergetes* se define al hombre por su funcion de peticionario y de receptor, llamado a poner toda su confianza en el donante. Los dones atribuidos son de un tipo especial: un nuevo nacimiento para encontrar la verdad y la capacidad de ser criaturas nuevas. Mientras que el pecado engendraba la muerte (1, 15), la palabra engendra la vida. Por el conjunto de la carta podemos saber mas sobre ese regalo perfecto que viene de arriba: se trata de la sabiduria (1, 5, 3, 14-18) que impulsa a la accion, y de la lluvia (5, 17) que permite sobrevivir. El donante no produce directamente la felicidad. Pero el autor propone los medios para llegar a ella: la accion y la paciencia. A diferencia de los otros euergetes, Dios euergetes traza el camino de la paternidad de las luces con vistas a la libertad.

El v 25 habla de esta libertad. «La ley perfecta» es llamada tambien «ley de la libertad». El adjetivo «perfecto», utilizado a proposito de la ley, remite a una antropologia que valora al hombre intachable y sin imperfeccion alguna. No es extraña a la ley real del Antiguo Testamento (2, 8), ni a la sabiduria (1, 4-5), ya que esta ley viene de arriba como «regalo perfecto» (1, 16), que hace pensar en el Sinai (Ex 19)

El tema de la perfeccion esta tambien desarrollado en Filon de Alejandria* y en los adeptos de Qumran. Para los estoicos*, ser «perfecto» evoca la armonia del cosmos y el equilibrio interior, sinonimo de la liberacion de las pasiones. En el mundo helenista, que ha perdido sus puntos de referencia, no se puede comprender a Dios mas que como un ser estable, como un punto fijo (1, 17)

No es fortuito que Santiago ponga a sus lectores en guardia contra la agitacion interior y exterior que les hace olvidar sus raices (1, 23) y les hace soñar con largos desplazamientos (4, 13). La perfeccion interior excluye las contradicciones y las ambiciones engañosas, la ociosidad y la inactividad.

La ley «perfecta» es la de la «libertad». La expresion «ley de libertad» no aparece ni en la ley mosaica, ni en la Biblia hebrea, ni en el judaismo precristiano, excepto en la epoca tardia. Los escritos de Filon* de Alejandria y un tratado rabínico* afirman que son libres los que viven segun la ley mosaica. En estas concepciones se descubre la influencia de las teorías estoicas* (Ciceron, Seneca, Epicteto), segun las cuales la voluntad divina realiza la libertad verdadera y la felicidad. El autor se refiere así a una forma de pensar tipicamente helenista*, ya que la palabra «libertad» no aparece de forma concreta mas que con la lengua griega. En los Setenta, se utiliza por primera vez en 1 Mac 14, 26, 15, 7 y en 2 Mac 2, 22, 9, 14. En estos pasajes se trata de la libertad política.

Teniendo su origen en el estatuto del hombre libre en oposicion al del esclavo, el vocabulario de libertad del Nuevo Testamento se amplio para designar el estatuto del creyente. El creyente que «se inclina hacia una ley perfecta», la de la libertad (1, 25), se descentra de si mismo para no limitarse simplemente a oír y se convierte así en persona «feliz» en la accion. Tambien se habla de accion en 2, 12, en donde nos juzga la «ley de libertad», haciendonos evitar la contradiccion entre el rechazo del adulterio y la aceptacion del asesinato. Y

sobre todo hace al hombre libre de los ricos, que arrastran a los pobres ante los tribunales. Esta libertad, aunque no se diga expresamente, lleva a la liberación de todas las esclavitudes.

DEL BUEN USO DE LA RELIGION

Son numerosas las *oposiciones* en la secuencia; ya hemos aludido a ellas, por ejemplo: oír-hablar. Fijémosnos en dos que se refieren al estatuto del hombre religioso.

ser religioso	1, 26	↔	no refrenar la lengua engañándose en su corazón	1, 26
religión pura, sin mancha	1, 27	↔	religión insensata	1, 26

El motivo del «freno» se recogerá en 3, 2-3, con la imagen de los caballos. Es una forma de no caer en «palabras». Porque de la lengua puede salir cualquier cosa: la maldición de los hombres y la bendición del «señor y padre» (3, 8.9). En 1, 26, la lengua no dominada es el símbolo de un comportamiento no religioso. En 1, 19 teníamos ya la invitación a no hablar apresuradamente. Porque la religión consiste en escuchar la palabra... y en obrar: visitar a los huérfanos, etc. (1, 27). Ese es precisamente el leitmotiv del Antiguo Testamento. Todo lo demás sería una insensatez.

El autor invita a los creyentes a vivir en adelante su fe de una forma nueva. Siguiendo el ejemplo de los iniciados en las religiones místicas, algunos sentían la tendencia a vivir la fe como un mero escuchar la palabra; manifestaban así una aculturación al mundo helenista. El autor ve en ello un peligro que lleva a la muerte. Heredero de las percepciones transmitidas por el judaísmo y el judeo-cristianismo*, el autor se preocupa ante todo de articular la fe y las obras. Su principal

preocupación es la de evitar que las palabras bonitas sustituyan a los actos de solidaridad (2, 14-15).

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

No se ha dicho todo sobre esta secuencia. Le toca a cada uno proseguir su análisis, señalando otros términos que vale la pena profundizar.

En primer lugar, terminar el inventario de los otros términos repetidos, asociados, opuestos, preguntándose en cada ocasión qué significan esas sucesiones, mostrándose especialmente atento a la relación texto-sociedad.

Hasta ahora nos hemos movido en la organización del vocabulario. Valdría la pena explorar otra pista, la del punto II de la pauta de lectura (la comunicación entre el autor y sus destinatarios). ¿Cómo se hace esta comunicación? Así, en 1, 16 el autor trata a sus destinatarios de «vosotros»; pero en 1, 18 da un paso del «vosotros» al «nosotros», en el que se implica a sí mismo: «el padre de las luces nos ha engendrado». Hay para todos una referencia a una transformación ya pasada, a un «engendramiento» común por parte de Dios, ligado a la acción de la palabra:

- ¿qué quiere decir con ello el autor?
- ¿a partir de qué?
- ¿qué revela esto sobre la posición que se atribuye?

El conjunto de la secuencia está lleno de alusiones a la vida cotidiana de los lectores (espejo, liberación...). Se puede intentar señalar en concreto cuáles son esas vivencias y cómo se relacionan con la fe de los creyentes.

«HERMANOS QUERIDOS»

- ¹ Hermanos míos, no mezcléis con consideraciones de aspecto la fe (de/en) nuestro señor Jesucristo de la gloria.
- ² En efecto, si un hombre con dedos anillados de oro, con vestidos suntuosos, entra en una de vuestras asambleas, pero entra también un pobre con vestidos mugrientos;
- ³ si entonces miráis al que lleva el vestido suntuoso y le decís: «Tú, siéntate aquí en un buen sitio», y decís al pobre: «Tú, quédate de pie» o «Siéntate ahí bajo mi escaño»,
- ⁴ ¿no hacéis discriminación (entre/en) vosotros mismos y no os hacéis jueces con malos prejuicios?
- ⁵ Escuchad, mis hermanos queridos: ¿no ha escogido el dios a los pobres en cuanto el mundo como ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?
- ⁶ Pero vosotros habéis privado al pobre de su dignidad. ¿No son los ricos los que os oprimen y os arrastran ante los tribunales?
- ⁷ ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso nombre que fue invocado sobre vosotros?
- ⁸ Ciertamente, si cumplís (= hacéis perfecta) la ley real según la Escritura *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, hacéis bien;
- ⁹ pero si consideráis los aspectos, obráis pecado, acusados por la ley como transgresores.
- ¹⁰ Pues el que guarda toda la ley, pero cae en una cosa, se ha hecho culpable de todas las cosas.

- ¹¹ Pues el que dijo *No serás adúltero*
dijo también *No matarás*;
así, pues, si no eres adúltero, pero matas,
te has hecho transgresor de (la) ley.
- ¹² *Hablad y realizad*
como si tuvierais que ser juzgados por (una) ley de libertad.
- ¹³ Porque el juicio es sin piedad
para aquel que no hace piedad;
la piedad desprecia el juicio.

El c 2 de la carta de Santiago constituye un conjunto especialmente construido, compuesto de dos secuencias que utilizan los mismos procedimientos de argumentación

- puesta en escena, en condicional, de unos personajes ficticios que discuten entre sí
- interpelación de los destinatarios,
- apelación a la Escritura
- conclusión presentada bajo la forma de una orden, dada en imperativo

Estos procedimientos se tomarán más particularmente en cuenta en el análisis de la segunda secuencia de este capítulo. Ya desde los primeros versículos, calificando a los destinatarios de «hermanos» y de «hermanos queridos», el texto se enfrenta violentamente con ellos, mediante una acumulación de procedimientos literarios que los encierran y condenan. Esto demuestra la manera como el texto se dirige a sus lectores y nos invita a estudiar particularmente en este caso la *comunicación entre el autor y los destinatarios* (pauta II)

Se sabe que los cristianos tomaron muy pronto la costumbre de llamarse «hermanos» entre sí. Son múltiples los testimonios, ya desde los primeros escritos del Nuevo Testamento. La carta de Santiago multiplica los empleos de este término (19 veces en los cinco capítulos). Como hace habitualmente, lo coloca aquí al principio del párrafo, para

llamar la atención en el momento de iniciar un nuevo tema. Lo repite en el v 5, añadiéndole el calificativo de «amados», con una coloración afectiva. Su intención es clara: reforzar en todo lo posible la comunicación. En contra de lo que suele hacer Pablo, que lo reserva de ordinario a sus colaboradores o a las comunidades que le son más queridas, parece ser que *en Santiago este calificativo* no traduce un cariño particular del autor a sus destinatarios. *Atestiguaría más bien una tensión profunda* entre él y ellos, tensión que el texto intenta naturalmente atenuar o disimular.

En efecto, el texto se enfrenta violentamente con esos «hermanos queridos». Bajo una forma interrogativa, en el v 4 («¿No haceis discriminación?», «¿no os haceis jueces con malos prejuicios?») o de un modo afirmativo, como en los v 6 y 9 («Habeis privado al pobre de su dignidad», «obrais pecado»), *el texto pronuncia juicios categoricos* contra la totalidad de los destinatarios, sin hacer ninguna distinción entre ellos. Esta condenación es tanto más absoluta cuanto que engloba a la vez el pasado y el presente (por el tiempo de los verbos empleados) y el futuro (por el uso del verbo «hacerse» que hace percibir que esta también comprometido el porvenir). Este juicio que se da sobre los destinatarios permite al texto dictar órdenes que no han de discutirse: «No mezcléis consideraciones de aspecto» (v 1), «hablad y realizad como si tuvierais que ser juzgados» (v 12)

UNA PALABRA QUE NO SE DISCUTE

¿Cómo explicar esta presión ejercida sobre los destinatarios de la carta? ¿Habrà que buscar la explicación en la personalidad del autor? Cabe también otra vía, que respeta la distancia entre un texto escrito en los comienzos de nuestra era y los lectores de nuestro siglo XX. Se trata de buscar cómo semejante manera de comunicar se explica por los sistemas de representaciones que podían tener el autor y los destinatarios.

En efecto, un texto se escribe generalmente para ser leído, recibido por aquellos a los que se dirige. Hay que suponer por tanto que los procedimientos empleados por la carta de Santiago para establecer la comunicación con sus interlocutores no les chocaban; más aún, eran admitidos y reconocidos por los miembros de la sociedad en que se escribió aquella carta. De hecho, los juicios categóricos y las órdenes sin réplica sitúan al autor frente a los destinatarios en la posición de un personaje que goza de una autoridad indiscutible.

Pues bien, hoy sabemos que la sociedad greco-romana, dominada por la esclavitud, implicaba un poder absoluto, inconcuso, de los dueños sobre sus esclavos. Esta necesidad había ido engendrando progresivamente una concepción particular de todas las relaciones sociales, que acababan percibiéndose tan sólo como relaciones de sumisión y de dominio.

Los destinatarios de la carta de Santiago tenían que estar impregnados de esta concepción de las relaciones entre los hombres, lo mismo que ciertas comunidades cristianas que vivían en las grandes ciudades del imperio; no podían librarse de ello los cristianos de Corinto, como señalábamos al estudiar el encabezamiento de la carta, a la hora de concebir sus relaciones con los apóstoles según este sistema de dominantes/dominados, poseedores/poseídos. Por tanto, para ser recibido en aquel mundo, el mensaje de Santiago tenía que presen-

tarse como palabra de un jefe; no se percibía la autoridad como autoritarismo.

DIVISIONES EN LA COMUNIDAD

La explicación que acabamos de proponer no da cuenta de todas las características del discurso que habíamos señalado. Tal es el caso, concretamente, de la preocupación que tiene en no distinguir tal o cual grupo entre los destinatarios, sino de considerarlos a todos como un conjunto único, en el que todos tendrían el mismo comportamiento. Probablemente *no es ésa una insistencia fortuita*; se explicaría muy bien si la comunidad a la que el texto se dirige estuviera afectada de divisiones profundas, difícilmente explicables y quizás imposibles de superar, hasta el punto de que la única manera de combatir las fuera negarlas, no querer reconocerlas. Para verificar esta hipótesis, es hora de volver al texto: ¿cómo presenta Santiago a sus destinatarios?

Se impone una primera constatación: el texto evoca masivamente las *diferencias entre ricos y pobres*. Pero es curioso que no se dice con claridad si este desnivel afecta o no a la comunidad misma. La ilustración de los v. 2-3 presenta a «un hombre con dedos anillados de oro» y a «un pobre con vestidos mugrientos» como extraños a la asamblea. El v. 6 sitúa al conjunto de los destinatarios, en bloque, a la vez del lado de los que «privan al pobre de su dignidad» y como «oprimidos» por los ricos. ¿Significa esto que la comunidad constituye un todo coherente, sin problemas internos particulares, en el corazón de una sociedad que estaría por su parte profundamente marcada por enormes diferencias sociales? No parece esto fácil de imaginar. Las precauciones que toma el texto no parece que sean más que una confesión disimulada: dentro mismo de la comunidad, estas tensiones sociales crean conflictos tan vivos que resultan inconfesables, so pena de llegar a la ruptura. Santiago no puede chocar de frente con sus interlocutores. Los sitúa a la vez del lado de los que «privan al pobre de su dignidad» y del lado de los «oprimidos por los ricos», en el v. 6.

LA JUSTICIA

Según la carta de Santiago, son «los ricos los que arrastran a los pobres ante los tribunales» (2, 6) y los que «condenan al justo» (5, 6). Vemos entonces que el *poder judicial está en manos de los que ocupan un alto rango en la escala social*. Normalmente, en las provincias imperiales, el gobernador es el juez supremo, como Poncio Pilato en tiempos del proceso de Jesús. Lo nombra directamente el emperador. Todos los años recorre la provincia y tiene una corte de justicia en las ciudades importantes. Pueden sustituirlo algunos jueces delegados.

Los magistrados locales tienen en cada sitio un derecho de jurisdicción limitada (multas o penas de cárcel temporal), según las tradiciones y costumbres municipales. En muchos casos, el poder judicial lo usurpa un rico propietario que se arroga el derecho de inspección en las situaciones conflictivas de la ciudad, especialmente en las que le conciernen personalmente. Así ocurre con los campesinos endeudados, que son condenados fácilmente y sometidos a procesos no debidamente regulados. Encontramos un ejemplo de este tipo en la parábola del esclavo insolvente de Mt 18, 21.

Durante el proceso, *los debates* comienzan por la *exposición libre de los hechos y de las pretensiones* por parte del demandante y del defensor. El juez puede exigir una encuesta suplementaria. La *sentencia* es ejecutada por la fuerza pública. Pero puede haber apelación ante una instancia jurídica superior, que en el caso de los ciudadanos romanos es la corte imperial. Las *sanciones* son particularmente severas para los que han provocado disturbios populares. Tenemos una ilustración de ello en el frag-

mento de una obra del jurista PAULO, inserto en el «Digesto»: «Los autores de sedición o de agitación que soliviantan al pueblo son crucificados, o arrojados a las bestias, o deportados a una isla, según la clase social a que pertenezcan».

En todas las ciudades importantes, *los judíos de la diáspora** tienen una *justicia propia* ejercida por el sanedrín, consejo de un máximo de 70 miembros (como en el caso de Jerusalén), compuesto de notables y de ancianos. Entre otros derechos tienen el de juzgar los casos internos a los judíos, con la condición de que no se vea amenazado el orden público. Tienen su asiento en la sinagoga, que es el lugar ordinario de la «asamblea» (Sant 2, 2). En la literatura rabínica se insiste en que hay que evitar toda parcialidad. Pero poco a poco los derechos particulares y locales se vieron coartados y absorbidos por la centralización del poder judicial en el imperio. Así ocurrió sobre todo en Italia, donde los prefectos estaban en contacto permanente con el emperador.

En 1 Cor 6, 1, Pablo aconseja a sus lectores que eviten acudir a los tribunales paganos. Les pide que la cosa se juzgue entre hermanos (tribunales judíos), o que arreglen las cosas por las buenas, amigablemente. En Rom 13, 1 les pide sin embargo que se sometan a los magistrados civiles. Este cambio de actitud supone una evolución: la unificación del poder judicial en curso. Pero el derecho romano, dejado al principio a la discreción de los jueces, sólo se fue precisando poco a poco.

«CONSIDERAR EL ASPECTO»

Para denunciar las tensiones que engendran las diferencias entre ricos y pobres, Santiago los invita a no mezclar la fe con «consideraciones de aspecto» (v. 1-9). Esta expresión está sacada de Dt 1, 16-17 o de Lv 19, 15, donde se intimaba a los jueces a tratar del mismo modo a pobres y a ricos en sus decisiones, en nombre de la imparcialidad de Dios. Como señalábamos en la presentación de la pauta de lectura, *la comparación de estos textos merece un estudio más atento.*

La expresión se recoge también en el Nuevo Testamento. Las cartas de Pablo en concreto hablan en cuatro ocasiones de Dios «que no se fija en el aspecto». Lo hacen para justificar el enfrentamiento entre el apóstol y los dirigentes de Jerusalén, en Gál 2, 6, pero sobre todo para invitar a vivir las diferencias entre judíos y griegos en Rom 2, 11, entre dueños y esclavos en Ef 6, 9 y Col 3, 25.

Las comparaciones entre el Antiguo Testamento y las cartas de Pablo son muy elocuentes. Tanto de una parte como de otra, los textos apelan a la imparcialidad, en nombre de un Dios que «no se fija en el aspecto», para llevar a vivir mejor las principales contradicciones, imposibles de superar, de la sociedad de la época: disparidad entre débiles y fuertes, entre israelitas y extranjeros en tiempos del Levítico y del Deuteronomio, oposiciones entre judíos y griegos, amos y esclavos, que viven las comunidades cristianas en tiempos de Pablo, implantadas en las grandes ciudades del imperio.

Con la carta de Santiago tenemos un nuevo desplazamiento: la principal contradicción que le lleva a invitar a sus destinatarios a «no considerar el aspecto» no es la oposición entre judíos y griegos o entre amos y esclavos, sino la disparidad entre ricos y pobres, como evocan la ilustración de los v. 2-3 y la afirmación brutal del v. 6: «Habéis privado al pobre de su dignidad». Pero hoy sabemos que el desnivel entre pobres y ricos se acentuó en la so-

ciudad romana a lo largo de todo el siglo I, hasta llegar a imponerse, incluso en el derecho, como un estado de hecho; desde comienzos del siglo II, la legislación distinguirá a los ciudadanos entre «hummiliores» y «honestiores». Así, pues, los destinatarios de la carta de Santiago están quizás tan profundamente marcados por la vida de las grandes ciudades del imperio como los de las cartas de Pablo.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Segunda parte de la pauta de lectura.

Nuestro estudio no ha agotado todas las posibilidades de la segunda parte de nuestra pauta. La pregunta «¿en nombre de qué se dirige el autor a sus corresponsales?» merece un trabajo ulterior. Haría aparecer la concepción de Dios que se manifiesta en el texto y cómo funciona la relación con la Escritura.

– En efecto, el texto apela a un Dios que escoge a los pobres y los enriquece haciendo de ellos los herederos del reino (v. 5) y que impone a los hombres una ley, constrictiva y totalizante, pero a la que se califica de «ley de libertad» (v. 11-12). Aquí, como en otros lugares de la carta de Santiago, esta presentación de Dios sigue siendo muy amplia, muy vaga; es un Dios juez y soberano, que distribuye sus beneficios, invitando a los hombres a acatar todos sus decretos. Esta percepción de la divinidad no la habrían desdeñado los sabios estoicos cuyo ideal de vida consistía en someterse en todas las cosas a la ley divina para acceder a la verdadera libertad, una libertad totalmente interior. ¿Nos invita este parentesco a pensar en una influencia directa del estoicismo sobre Santiago? Nos muestra quizás simplemente que, enfrentados con las mismas contradicciones, insuperables dentro de una sociedad bloqueada, los filósofos y los creyentes no pudieron considerar como caminos de salvación más que caminos muy parecidos entre sí.

– Por otra parte, para justificar su tesis, el texto se apoya en la autoridad de las Escrituras. Las considera a éstas como una palabra normativa, indiscutible, según los hábitos que se habían impuesto en el judaísmo y que habían recogido las primeras comunidades cristianas. Otros pasajes de la carta nos llevarán ciertamente a precisar cuál es el esquema social que subyace a esta forma de concebir la Biblia como texto referencial del que se puede sacar cualquier cosa para justificar cualquier toma de posición.

Primera parte de la pauta de lectura

– La búsqueda podría continuar estudiando las relaciones entre los actores que el texto pone en escena. El estudio de los vv. 14-26 del c. 2 de la carta, que haremos a continuación, podrá servirnos de guía.

– El estudio del vocabulario, por su parte, podría destacar los términos asociados a «ley» y a «juicio», preguntando cuál es la concepción del hombre y de las relaciones interhumanas que dejan vislumbrar.

Secuencia 5
2, 14-26

LA EFICACIA DE LA FE

- ¹⁴ ¿Qué utilidad hay, hermanos míos,
si uno dice que tiene la fe
y no tiene las obras?
¿Puede salvarlo la fe?
- ¹⁵ Si un hermano o una hermana están desnudos
y carecen del alimento cotidiano,
¹⁶ y si uno de vosotros les dice:
«Id en paz, calentaos y saciaos»
y no les dais lo necesario del cuerpo,
¿qué utilidad hay?
- ¹⁷ Lo mismo pasa con la fe:
si no tiene obras, está muerta según ella misma.
- ¹⁸ Pero alguien dirá:
«Tú tienes fe y yo tengo obras;
muéstrame tu fe sin las obras
y yo te mostraré la fe a partir de mis obras.
- ¹⁹ ¿Tú crees que hay un (solo) dios? Haces bien;
los demonios también creen ¡y tiemblan!».

- ²⁰ ¿Quieres saber, hombre vano,
que la fe sin las obras es inoperante?
- ²¹ Abrahán, nuestro padre,
¿no fue justificado por las obras
cuando llevó a su hijo Isaac al altar?
- ²² Ves que la fe cooperaba con sus obras
y que la fe se cumplió (fue perfecta)
a partir de las obras,
- ²³ y la Escritura se cumplió (se llenó), cuando dice:
Abrahán creyó a Dios
y esto le fue contado como justicia
y fue llamado amigo de Dios.
- ²⁴ Considerad que un hombre es justificado a partir de obras
y no solamente a partir de fe.
- ²⁵ Lo mismo también Rajab, la prostituta,
¿no fue justificada por las obras
acogiendo a los mensajeros
y despidiéndolos por otro camino?
- ²⁶ Así como el cuerpo sin espíritu está muerto,
lo mismo también la fe sin obras está muerta.

Estos versículos constituyen uno de los pasajes más conocidos de la carta. Al discutir sobre la articulación entre fe y obras, Santiago no parece tener más preocupación que la de oponerse a la posición adoptada por Pablo, especialmente en Rom 3-4. Fieles a nuestro proyecto, no haremos una comparación entre las dos tesis. *El estudio de las relaciones* entre los actores puestos en escena y el de la organización del vocabulario debe permitirnos descubrir en que esquema* social funciona el texto.

ACTORES ANONIMOS

Para imponer su tesis, que no se enunciara con claridad hasta el v. 24, el texto organiza en los nueve primeros versículos del pasaje un debate que pone en escena a diversos protagonistas. Estos personajes, voluntariamente anónimos, no parecen en una primera lectura presentar mucho interés para nuestro estudio. ¿No son

puramente ficticios, sin vinculación alguna con las relaciones sociales que vive efectivamente la comunidad de Santiago? Sin embargo, este procedimiento literario merece toda nuestra atención: las relaciones que un texto establece entre unos personajes, aunque imaginarios, llevan la huella de la manera como se conciben las relaciones entre los hombres en el mundo en que se escribió el texto.

Un debate escolar

El desarrollo del texto plantea en principio *dos posiciones contradictorias* que siguen dos personajes

- al «uno» del v. 14, que dice que tiene la fe y no tiene las obras, se opone el «alguien» del v. 18 que dice «tu tienes fe y yo tengo obras»

Al designar a estos protagonistas de la forma más vaga posible, con solo el pronombre indefinido «uno», y al presentar las dos tesis con los mismos términos, el

texto deja a los destinatarios la libertad de escoger entre las dos proposiciones.

En el v. 16 *interviene un tercer personaje*. Designado como «uno de vosotros», enuncia una posición manifiestamente insostenible y absurda. El uso del condicional, la pregunta directa planteada a los destinatarios al final de su intervención lo muestran con claridad: es evidente para todos que es totalmente inútil contentarse con decir al hermano o a la hermana desvalidos: «id en paz». Esta llamada al sentido común permite a uno de los protagonistas o al autor mismo (la construcción de la frase no dice claramente quién asume esa responsabilidad) salir victorioso; el «uno» del v. 14 puede ser calificado de «hombre vano» en el v. 20. La astucia que se ha empleado en esta puesta en escena ha funcionado perfectamente. El autor puede, en el v. 24, imponer a sus destinatarios que «consideren que un hombre es justificado a partir de obras y no solamente a partir de fe».

El procedimiento empleado por Santiago (puesta en escena de personajes ficticios con funciones bien concretas, llamada a la evidencia o al sentido común para apoyar una tesis discutida) no nos convecería. Intenta esencialmente manipular a los oyentes. Este tipo de argumentación, prestado por la retórica, se enseñaba en las escuelas y era manejado perfectamente por los que hablaban en público; corresponde al funcionamiento de la razón humana en un mundo precientífico, una razón que se ha desarrollado por la puesta a punto de medios de acción sobre los hombres, y no por el análisis y la experimentación.

No podemos concluir con demasiada rapidez que los oyentes de Santiago se movieran en un universo propiamente griego; el diálogo sofístico del pasaje, en el que a veces puede preguntarse quién es el que habla, forma parte igualmente de los hábitos literarios rabínicos. Para proseguir el estudio, nos preguntaremos si el texto mismo nos deja entrever lo que obliga a Santiago a recurrir aquí a las sutilezas del arte retórico.

Una rivalidad entre poseedores

Se repiten sólo dos verbos en las palabras que dicen los principales protagonistas: se utiliza «tener» dos veces en el v. 14 y dos veces en el v. 18; «mostrar» aparece dos veces en el v. 18. Semejante insistencia es especialmente significativa. Esos hombres discuten de lo que poseen y de lo que pueden exhibir. Semejante competición da a entender que no son plenamente hombres más que los que poseen un máximo de bienes que son capaces de exhibir.

También aquí es flagrante la influencia del esquema* social de las grandes ciudades del imperio. Esta concepción del hombre hunde sus raíces lejanas en la evolución de las ciudades griegas, en las que, progresivamente, no pudieron acceder a las magistraturas más que los ciudadanos que justificaban una determinada fortuna. A continuación, los reinos helenistas y luego Roma administran astutamente los territorios conquistados, confiando la administración de las ciudades a los notables más ricos, lo cual originaba entre ellos una competitividad encarnizada. Estas prácticas van impregnando paulatinamente todas las mentalidades; hemos dicho ya cómo hasta los esclavos se ufanaban de pertenecer a los dueños más ricos y más prestigiosos (véase p. 13).

Afectados por las divisiones sociales que se acentúan por aquella época entre los ricos y los pobres en las grandes ciudades del imperio, los oyentes de Santiago llegan a concebir la salvación como un enriquecimiento que les da un superávit de humanidad. Esta concepción llega a eliminar casi toda la dimensión social de la fe. La forma como interviene en el debate el tercer personaje, el del v. 16, confirma por otra parte esta hipótesis. Sus palabras dan a entender que para todos es claro y evidente que es inútil despedir con buenas palabras a un hermano o a una hermana necesitados. Hay que darles «lo necesario del cuerpo». Pero este convencimiento no les lleva a relacionar la fe con las obras. El responder a las necesidades vitales de los

hombres no compromete su fe. Santiago combate con firmeza lo que le parece una desviación mortal. Lo hace intentando ponerlos en contradicción con ellos mismos en su propio terreno.

¿FE U OBRAS?

La pauta de lectura nos invita a proseguir estudiando *la organización del vocabulario*. Acabamos de dar algunos pasos en esta dirección tomando en cuenta los verbos empleados en los v. 14 y 18. Prolongaremos esta investigación estudiando cómo el texto utiliza y articula los términos «fe» y «obras», masivamente presentes en estos pocos versículos.

En el texto se emplean con frecuencia «fe» y «obras» (11 y 12 veces). La lectura del texto griego o de una traducción literal demuestra que tres empleos del término «fe» no están determinados ni siquiera por un artícu-

lo; lo mismo ocurre para siete empleos del término «obras». Esta indeterminación y esta acumulación, conjugadas con el empleo de los verbos «tener» y «mostrar», producen un efecto de masa, de número. Se trata de calcular quién es el que tiene más riquezas.

Por otra parte, *tan sólo una frase indica qué es lo que entiende el texto por la palabra «fe»*: el extraño v. 19, que restringe el contenido de la fe a la afirmación más general posible: «crees que hay un solo Dios», afirmación que prescinde de toda referencia a Jesucristo. En ella podrían coincidir muchos no-cristianos y hasta no-judíos, ya que la creencia en un dios único era común en aquella época en muchas corrientes religiosas.

Por el contrario, *el término «obras» queda ilustrado en tres ejemplos:*

– el de «uno de vosotros» llamado a «dar lo necesari-

LOS QUE ESTAN DESNUDOS

«Estar desnudo» es para los judíos una verdadera situación de deterioro social; de ahí el ejemplo que pone Santiago en 2, 15. Es la *marca distintiva de la esclavitud*. Pero para la Biblia, es Dios el que da a los hombres la tierra y a los cuerpos el vestido. Así se aparta de las prácticas de esclavitud del mundo ambiental. La ley prohíbe la desnudez (Dt 24, 1-13) y exige que se dé un vestido al emigrante (Dt 10, 18), no se trata tanto de una cuestión de pudor como de repulsa de la suerte habitual del esclavo. Tal es también el caso de Adán y Eva, que son símbolo de los que están desnudos, sometidos al trabajo. Dios mismo les revestirá (Gn 3, 21). Y exigirá siempre que se vista al desnudo (Is 61, 10 o Zac 3, 4). Lo mismo ocurre en la parábola del juicio final (Mt 25, 36). El pueblo judío conoció varias veces la humillación de la esclavitud. Por tan-

to, hay que ver en su doctrina una especie de protesta contra la *segregación social por el vestido*.

Entre los romanos, la costumbre exigía que se le diera un vestido todos los años al esclavo. Los días ordinarios iban cubiertos de un taparrabos y se les llamaba habitualmente «los que están desnudos».

En el Nuevo Testamento, la túnica de los elegidos y el símbolo de la vestidura del bautismo («revestirse de Cristo») son una manera de expresar la liberación de la situación de esclavo para entrar en la comunidad de personas libres en la sociedad nueva. En Cristo se ha quitado la vergüenza que pesaba sobre los hombres, la de la humillación y el fracaso¹.

Cf J T Maertens, *Dans la peau des autres* Paris 1978

rio del cuerpo» al hermano o a la hermana necesitados (v. 15);

- el de Abrahán que «llevó a su hijo al altar» (v. 21);
- el de Rajab que «acogió a los mensajeros y los despidió por otro camino» (v. 25).

Pues bien, estos tres ejemplos no intentan dar un contenido preciso al término «obras», sino que se mencionan a título meramente indicativo. El texto no se interesa por la suerte de Isaac o por la de los mensajeros acogidos por Rajab, sino por el beneficio que ella y Abrahán obtuvieron de sus actos. Igualmente, mirando más de cerca las cosas, los v. 15 y 16, que podrían interpelar a los destinatarios en nombre de la desnudez del hermano o de la hermana, se interrumpen bruscamente; la pregunta planteada en 16b («¿qué utilidad hay?») no indica nada más: utilidad para ellos; pero no hace más que repetir la del v. 14: «¿Qué utilidad hay si uno dice que tiene la fe y no tiene las obras?». Si hay algún provecho en obrar, no es en primer lugar para el que recibe esa acción, sino para el que la «posee». ¿No llega a decir el mismo Santiago: «yo tengo obras», en el v. 18?

Estas constataciones corroboran la conclusión del párrafo anterior: los destinatarios de Santiago se interesan sobre todo por lo que puede aprovecharles, serles de utilidad.

UNA ARTICULACION DIFICIL

Para promover las obras, el texto de Santiago llega a infravalorar la fe. Esto se ve con claridad a través de los calificativos empleados: la fe sola es «inoperante» (v. 20), «inútil» (v. 14.16), «muerta» (v. 17.26), hace al hombre «vano» (v. 20). Sin embargo, sólo el término «fe» es sujeto de los verbos del texto, mientras que el término «obras» no es más que complemento ⁵. De esta

⁵ «Puede salvar la fe», en el v. 14, «si la fe no tiene obras, está muerta», en el v. 17, «la fe sin las obras es inoperante», en el v. 20, «la fe cooperaba con sus obras», «la fe se cumplió a partir de las obras», en el v. 22, «la fe sin obras está muerta», en el v. 26.

manera, el texto considera que la fe puede existir sin obras, pero las obras aparecen solamente como manifestación de la fe, como medio para exteriorizarla, para permitir que se «muestre» (v. 18).

Esta incapacidad del texto para dar consistencia a las obras en sí mismas evoca la concepción griega del hombre, que considera al ser humano como un espíritu prisionero de una corteza carnal y perecedera, sin considerar como plenamente humano más que lo que pertenece al terreno de la interioridad. Es sabido que, bajo esta influencia, los romanos habían llegado a despreciar profundamente los oficios manuales.

En este mundo, Santiago intenta presentar las «obras» como manifestación privilegiada de lo que está en el corazón del hombre. Esto no basta para darles plena consistencia. Para llegar a ello, se ve obligado, en el último versículo del capítulo, a dar la vuelta a la relación interioridad / exterioridad, comparando la fe con el cuerpo y las obras con el espíritu.

UN ESQUEMA IMPOSIBLE DE SUPERAR

Las dos aproximaciones al texto que hemos practicado (estudio de las relaciones entre los actores del texto, análisis del vocabulario) nos han hecho descubrir en qué sistema de representaciones funciona el texto de Santiago y qué es lo que intenta producir en sus lectores. Santiago combate vigorosamente una fe puramente interior. Sus destinatarios, por su parte, no establecen el vínculo necesario entre la fe y el comportamiento social.

Esta tendencia cundía seguramente en algunas corrientes del judaísmo palestino, deseoso ante todo de perfección y de pureza moral. Pero el sistema de representaciones en que se mueve el texto corresponde más bien a un ambiente propiamente helenista, articulado como está con la concepción griega del hombre, considerado como un espíritu inmerso en la materia.

Las ideas de Santiago se desarrollan en este universo. No apela ni a la concepción judía del hombre, que consideraba la dimensión corporal del ser humano como estar-en-el-mundo y estar-con-los-demás, ni tampoco a la noción de pueblo, que le habría permitido considerar las «obras» como condición de una vida en comunidad. Querer promover las obras a costa de una fe interior que infravalora es algo que se aprecia en ese universo. Santiago no llega a superar de forma totalmente satisfactoria esta dificultad. Su texto atestigua todo el esfuerzo emprendido para intentar decir algo esencial a

la fe cristiana en un sistema de pensamiento que no estaba dispuesto a acogerla.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

La investigación podría proseguir mirando cómo funciona la comunicación entre el autor y los destinatarios (2.ª parte de la pauta). Este estudio confirmaría probablemente lo que hemos descubierto al estudiar los primeros versículos del capítulo; en efecto, el texto utiliza en estos dos párrafos los mismos procedimientos literarios.

Secuencia 6
3, 1-18

DEL «DECIR» DESTRUCTOR AL «HACER» SABIO

- ¹ No seáis numerosos en haceros maestros (en doctrina),
hermanos míos,
sabiendo que recibiremos un juicio mayor.
- ² Porque todos caemos a menudo.
Si uno no cae en palabra,
es un hombre perfecto,
capaz de tener frenado todo el cuerpo.
- ³ Si ponemos frenos en la boca de los caballos
para que nos obedezcan,
dirigimos asimismo todo su cuerpo.
- ⁴ Mirad también:
los barcos, aunque sean grandes
y empujados por vientos fuertes,
son dirigidos por un timón pequeño
adonde decide la voluntad del que lo guía;

- ⁵ igualmente, la lengua es un miembro pequeño
y se jacta de cosas grandes.
Mirad: un pequeño fuego hace arder a un gran bosque.
- ⁶ Y la lengua es un fuego, el mundo de la injusticia:
la lengua está colocada en nuestros miembros,
ella (es) la que mancha el cuerpo entero,
enciende el ciclo de la generación
y es encendida por la gehenna.
- ⁷ Porque toda naturaleza de fieras salvajes,
de aves, de reptiles
y de animales marinos
es domada y ha sido domada por la naturaleza humana;
- ⁸ pero ninguno de los hombres puede domar la lengua;
es un mal oscilante, lleno de herrumbre mortífera;
- ⁹ en ella bendecimos al señor y padre
y en ella maldecimos a los hombres,
a los que se han hecho según la semejanza de dios.
- ¹⁰ De la misma boca salen bendición y maldición;
no conviene, hermanos míos, que las cosas sean así.
- ¹¹ ¿Arroja la fuente por el mismo orificio
lo dulce y lo amargo?
- ¹² ¿Es posible, hermanos míos,
que una higuera produzca aceitunas
o una viña higos?
Y lo que está salado no puede producir agua dulce.
- ¹³ ¿Quién es sabio o inteligente entre vosotros?
¿Que muestre, a partir de (su) buena conducta,
sus obras en dulzura de sabiduría.
- ¹⁴ Pero si tenéis una envidia amarga
y la rivalidad en vuestro corazón,
no os glorifiquéis ni mintáis contra la verdad.
- ¹⁵ No es ésa la sabiduría que baja de arriba,
sino que es terrena, psíquica (animal), demoníaca.
- ¹⁶ Pues donde están la envidia y la rivalidad,
allí están la oscilación y todo asunto vil.
- ¹⁷ En cuanto a la sabiduría que viene de arriba,
es ante todo íntegra,
luego pacífica, moderada, conciliadora,

llena de piedad y de buenos frutos,
sin discriminación y sin hipocresía;
¹⁸ se siembra un fruto de justicia en la paz
para los que hacen la paz.

De antemano, es el *vocabulario* lo que se presenta como clave de entrada en el estudio de esta secuencia

– Comparado con su uso en los demás lugares de la carta, permite ver que este capítulo supone un giro en la misma

– Su distribución en la secuencia hace percibir en ella dos partes y la lógica interna que las vincula entre sí.

– En cada una de las partes, los efectos de sentido de este vocabulario ofrecen contrastes, e incluso oposiciones.

– Algunas de las palabras empleadas remiten al esquema* mental de la sociedad en la que se mueven los destinatarios de la carta. un esquema que mezcla imágenes de las culturas helenista y judía

UN GIRO

Lugar en el conjunto

En la introducción, a propósito de los elementos de organización del texto, señalábamos el lugar especial de esta secuencia en el conjunto del relato (véase anteriormente, con el cuadro que acompaña a esta observación, p. 7).

En este capítulo se recogen varios tipos de palabras mencionadas al comienzo de la carta y algunos otros que se mencionarán a continuación, al final.

– *Recogidas del capítulo 1*

• «Obra» (3, 13; cf. 1, 4), que fue objeto de un largo desarrollo en el c. 2 (9 menciones de los 12 empleos en la carta)

• «Sabiduría» (3, 13.15.17; cf. 1, 5) se utiliza tres veces de los cuatro empleos que contiene la carta; esto indica su importancia en esta secuencia

• «Lengua» (3, 5.6a.6b.8; cf. 1, 6) aparece cuatro veces de las cinco que figura en la carta; o sea, este elemento domina en la secuencia hasta el punto de permitir que figure en el título de conjunto dado a la secuencia.

• «Discriminación» (3, 17; cf. 1, 6, donde aparece la palabra dos veces).

• «Oscilante» (3, 8.16; cf. 1, 8).

• «Perfecto» (3, 2; cf. 1, 17.25).

– *Recogidas del capítulo 2*

• «Piedad» (3, 17; cf. 2, 13).

• «Paz» (3, 18; cf. 2, 16).

– *Repetidas en el capítulo 5*

• «Fruto» (3, 17.18; cf. 5, 7.18).

• «Terreno» o «tierra» (3, 15; cf. 5, 7.18).

• «Justicia» o «justo» (3, 18; cf. 5, 6.16).

Todo esto demuestra que con esta secuencia se realiza una transición en el discurso del autor.

Dos secciones

La composición del pasaje comprende dos partes:

• La primera, más larga, reflexiva, con dos subsecciones.

• La segunda, más breve, polémica.

– *También aquí es el vocabulario el que permite señalar las partes del discurso:*

• por un lado, todo un desarrollo sobre la «lengua» (3, 1-12), distribuido en 3, 1-6 (imágenes del caballo, del barco, del fuego, del cuerpo), y 3, 7-12 (imágenes de la higuera, de las aceitunas, de la viña, de la fuente);

- por otro lado, un añadido sobre la «sabiduría», entendida como práctica de vida (3, 13-18).

Esta construcción permite percibir la lógica interna que sigue el autor: intentando ser convincente, incita a sus destinatarios a preservarse de los peligros del «decir», que puede hacer grandes estragos en una comunidad («el cuerpo»), para que busquen más bien un «hacer» («una sabiduría») o práctica de la vida que coincida con el «decir».

—De la *desigualdad de las dos partes* se puede deducir que la más larga tiene que responder a una necesidad mayor: la que tiene que ver con los prejuicios de la «lengua».

- En la primera subsecuencia, el autor previene contra la dificultad de dominar esta posibilidad de fuerza destructora, que es función del que enseña en la comunidad (3, 1-6).

- En la segunda subsecuencia, el autor invita a guardarse de la contradicción entre el «decir» y el «hacer» (3, 7-12).

— *A lo largo de la exhortación, se presentan dos actitudes*: la de la «perfección», que se manifiesta por el dominio de la lengua (3, 2) y la de la «oscilación» (3, 16), que supone «discriminación» e «hipocresía» (3, 17). Esto es lo que se percibe de los problemas de la comunidad a la que se dirige el autor.

CONTRASTES Y OPOSICIONES MAS ELOCUENTES

Después de haber visto el papel de este giro en la secuencia y su construcción, que pone de manifiesto los problemas que están en juego, convendrá estudiar más en detalle cada una de las partes.

a) A propósito de la «lengua», o pretensiones de tomar la palabra en la comunidad

Contrastes

—Para dar a comprender el peligro que denuncia, el de esa cosa tan pequeña que es la lengua, pero que es capaz de causar estragos en la comunidad, el autor ilustra su idea con tres imágenes en contraste:

- el «freno» que permite dominar todo el «cuerpo» de los caballos;
- el «timón pequeño» que permite dirigir los barcos, «aunque sean grandes»;
- el «pequeño fuego» capaz de incendiar un bosque, imagen de la lengua que puede abrasar el mundo con el fuego de la injusticia.

— Encuadrando el conjunto, interviene la mención del «cuerpo» como imagen de un todo que esa cosa «pequeña» es capaz de afectar por entero.

Estas imágenes remiten al esquema cultural de la sociedad en que están inmersos los corresponsales del autor, esquema construido con una lograda mescolanza judeo-helenística.

- Hablar de ser «perfecto» es una preocupación típicamente bíblica: se trata de marchar por el camino de santidad de Dios. Aparece esta preocupación en Qumrán y en el sermón de la montaña: «Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5, 48); también en las palabras dirigidas al joven rico: «Si quieres ser perfecto...» (Mt 19, 21).

Ser perfecto no es tener todas las cualidades, sino practicar la ley, cumplida antes por Jesús.

Pero, decir «un hombre perfecto» es formular una expresión que toca a la sensibilidad helenística. En efecto, la cultura griega se sentía orgullosa de todo lo que era perfección del hombre (cf. más arriba, p. 17).

- Hablar de «caballos» y de «barcos» es propio del mundo griego. Son numerosos los autores que utilizan estas imágenes procedentes de la gran actividad comercial por el mar en el mundo helenista*. «Los caballos impetuosos obedecen al más pe-

queño freno», dice Sófocles; y Lucrecio: «El viento empuja a todo el cuerpo del gran navío y un solo marino es el que lo dirige»...

Igualmente, el «fuego» se encuentra en el lenguaje bíblico, así como entre los griegos, como imagen que se aplica fácilmente a la destrucción: «El hombre depravado lleva en los labios fuego abrasador», dice el proverbio (Prov 16, 27), y el profeta: «La cólera del Señor es un fuego» (Is 9, 18; 10, 18).

- El «cuerpo» interviene también en las dos culturas. Entre los griegos, muchos lo valoran, a propósito de los efebos, del atletismo..., pero otros lo desprecian: «la cárcel del alma». Sirve igualmente para expresar el aspecto social de grupos humanos. La Biblia se sirvió de él para designar sobre todo a la comunidad. Es lo que vemos en Pablo; pero también en otros lugares del Nuevo Testamento (1 Cor 10, 17; 12, 13.20-27; Mc 9, 42-48).

- A ello se asocian otras imágenes helenísticas como «el ciclo de la generación», típico de las corrientes estoicas*, e imágenes bíblicas como la «gehenna» (Mt 3, 12; 18, 9...). En su discurso, el autor manifiesta entonces el entramado de las dos culturas a las que pertenecen él y sus destinatarios.

Oposiciones

Para que se acepte su mensaje, el autor añade a los contrastes la utilización de opuestos. Por ejemplo:

- La lengua puede ser tanto buena como mala. Si sirve para «benedecir», puede servir también para «maldecir». Esto no se le debe a ella, sino a la imperfección del hombre en el uso que hace de ella: es capaz de establecer un desnivel entre su «decir» y su «hacer».

- Se utilizan tres imágenes bíblicas con un sentido de la moral estoica para ilustrar el principio de no-contradicción: «la higuera», «la viña», «las aceitunas». Hay que vivir según el orden de la naturaleza, cuya ley exige no hacer una cosa y su contrario: una higuera no produce aceitunas, ni una viña higos, ni de lo salado sale lo dulce... Estas contradicciones sólo son posibles

en el hombre, porque es «oscilante», inestable, inconstante.

- En dos ocasiones interviene una formulación bíblica: «benedecir» y «maldecir», así como «bendición» y «maldición». El autor precisa: «benedecir al señor y padre», lo cual remite a lo que ocurría en las asambleas judías, cristianas o judeo-cristianas en sus liturgias.

- En la evocación de la naturaleza, el autor utiliza a la par imágenes bíblicas («fieras salvajes, aves, reptiles») y una expresión del helenismo («los animales marinos»).

- Finalmente, se puede destacar la idea de «domar», ordinaria en el vocabulario de las corrientes estoicas*, para quienes el dominio de la naturaleza es un ideal que procurar: hay que mantenerla dentro del orden.

Consecuencias de estas observaciones

Todas estas observaciones sobre la utilización de ciertas palabras son significativas de la aculturación del autor, así como de sus destinatarios: todos ellos están en vías de helenización. La expresión de su fe se revela muy en dependencia de ese estado de la sociedad en que se mueven.

b) A propósito de las «obras de sabiduría» (3, 13-18)

Esta segunda parte es una *diatriba contra las pretensiones de los falsos sabios*.

- Es una parte construida también sobre un contraste: se opone la «sabiduría terrena», «psíquica», «demoníaca», a la «sabiduría que viene de arriba».

Destaca una palabra para calificar el fruto de la primera: la «oscilación», característica de este pasaje, ya que interviene dos veces en él, de los tres empleos en el conjunto de la carta (cf. anteriormente, p. 16).

- Así, pues, el autor no les reprocha a algunos tanto el que no digan la verdad en su enseñanza como el que no la traduzcan en la práctica, en su forma de vivir. Lo

que denuncia en sus palabras es la intransigencia, la intolerancia, el desprecio de los que no son como ellos. Esa es la «sabiduría que viene de abajo», mientras que «la de arriba» se acoge como un don que transforma al que lo recibe, hasta el punto de ajustarse en el aprendizaje con la práctica de vida. En efecto, lo que «apacigua» al hombre, cuando lo acoge, es que se suprime en el todo desnivel entre el «decir» y el «hacer».

¿Quiénes son esos interlocutores tan deseosos de enseñar a los demás y que tienen necesidad de aprender anteriormente que dar la palabra es bendecir y no rechazar? Se trata sin duda de personas que, habituadas en la sociedad a tener una posición de poder, gracias a los bienes que poseen, quieren una situación semejante en la comunidad y son motivo de división.

¿A qué tipo de sociedad remite esta parte del discurso?

- La sabiduría es un tema a la vez bíblico y helénico. Pero por un lado se le llama «sabiduría de arriba», don de Dios, por otro, sabiduría humana, «psíquica», como dice Pablo (1 Cor 2, 14). Los calificativos que se le dan proceden de la cultura bíblica en el caso de «pacífica» y de la cultura griega en el caso de «moderada» y de «conciliadora».

- El autor termina finalmente con dos imágenes bíblicas: «los frutos» y la «siembra». La idea de que la sabiduría de arriba produce frutos de paz se encuentra especialmente en los textos de Mateo y los escritos de Pablo, dirigidos ambos a ambientes formados en el judaísmo (por ejemplo Mt 5, 4-9, Gal 5, 22-25).

Se podría igualmente destacar otro aspecto de los indicios que remiten a la sociedad en que se produjo el texto: *la mención de elementos procedentes de la vida rural y de la vida comercial*.

Por un lado, hablar de «incendios del bosque», de «caballos», «aves», «peces», «higueras», «acertunas», «viñas», «fuentes de agua dulce», es evocar la vida rural, el mundo del campo. Así, pues, si bien los destinatarios pueden ser habitantes de la ciudad y hasta ricos

propietarios, amigos de palabras jactanciosas, porque han encontrado un camino mejor para enriquecerse al lanzarse al comercio, lo cierto es que todos se mueven en un contexto en donde la imagen «campesina» resulta elocuente para ellos.

Por otro lado, los judíos de Palestina nunca se sintieron atraídos por los viajes en barco, son esencialmente campesinos o artesanos. El interés por la vida marítima solo se desarrolló realmente después del emperador Claudio, por los años 40-50 d. C. Entre los destinatarios de Santiago, este trasfondo de tráfico ocupa un lugar al lado del esquema campesino. Sin embargo, para ellos el campo no es visto desde el ángulo de las molestias que origina a los que trabajan duramente en él, sino desde la perspectiva de los que se alegran de ir a cosechar sus frutos (véase más adelante, p. 50). Era el ideal del campo que tenían los moralistas griegos.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Volviendo a la pauta de lectura (véase p. 10), vemos que ha sido la cuestión «vocabulario» lo que ha dominado en el estudio de esta secuencia.

Para prolongar su estudio, puede seguirse una doble dirección:

- ¿Qué categoría de actores pone Santiago en escena?

- ¿Cómo funciona su comunicación con sus destinatarios? En particular:

- ¿Quiénes son esos que quieren hacerse «maestros», es decir, enseñar en la comunidad?

- ¿Por qué se les fustiga?

Para ello, estudiar en el resto de la carta:

- a los que en la sociedad tienen cierto poder por sus riquezas y anhelan tenerlo también en la comunidad por su palabra,

- a los que «dicen», pero muestran que viven en contradicción con su enseñanza.

- Finalmente, ¿no son los destinatarios esos «oscilantes», «envidiosos», «mentirosos», que estropean las relaciones sociales no solo en la sociedad, sino en la misma comunidad cristiana?

CODICIAR EL MUNDO - DESEAR A DIOS

- ¹ ¿De dónde (vienen) las guerras
y de dónde los conflictos entre vosotros?
¿Acaso no es de esto:
vuestros placeres que luchan en vuestros miembros?
- ² Codiciáis y no tenéis.
Matáis y envidiáis y no podéis conseguir.
Estáis en conflictos y en guerra.
No tenéis, porque no pedís.
- ³ Pedís y no recibís,
porque pedís mal:
para gastar por vuestros placeres
- ⁴ ¡Adúlteros! ¿No sabéis que la amistad del mundo
es enemiga del dios?
Así, pues, si uno decide ser amigo del mundo,
es enemigo declarado del dios.
- ⁵ ¿O pensáis que en vano dice la Escritura:
*Con envidia es como desea
el espíritu que él ha hecho habitar en nosotros?*
- ⁶ Pero él da una gracia mayor;
por eso dice:
*dios se opone a los soberbios,
pero da gracia a los humildes.*
- ⁷ Por tanto, someteos al dios;
oponeos al diablo y él huirá de vosotros,
- ⁸ acercaos a dios y él se acercará a vosotros.
Purificaos las manos, pecadores,
y haced íntegros vuestros corazones,
los que sois dobles.
- ⁹ Estad en la desgracia
y aceptad el lamento y llorad;
que vuestra risa se transforme en lamento

- y vuestro gozo en abatimiento;
¹⁰ humillaos ante (el) señor y él os elevará.
¹¹ No murmuréis los unos contra los otros, hermanos;
 el que murmura contra un hermano
 o juzga a su hermano,
 murmura contra una ley
 y juzga una ley;
 y si tú juzgas una ley,
 no eres realizador de (la) ley, sino juez.
¹² No hay más que un legislador y juez:
 el que puede salvar o perder.
 Pero, ¿quién eres tú, que juzgas al prójimo?

Esta secuencia constituye un discurso en donde el autor describe mas ampliamente las fechorías producidas por la «sabiduría terrena» que menciono en 3, 15 (en 3, 14-16 habla de «envidias» y de «rivalidades»). Aquí explica sus causas «¿De dónde vienen las guerras y los conflictos?»

Esta secuencia comprende

- una primera parte, descriptiva y explicativa (4, 1-3),
- una parte central (4, 4-6), que apela a un saber basado en la autoridad de las Escrituras,
- una tercera parte (4, 7-12), en donde una serie de imperativos intenta provocar un cambio de conducta en los destinatarios. El último de estos imperativos introduce un caso especial que recoge las fechorías denunciadas al principio.

Cada una de estas partes utiliza un *vocabulario específico, repetitivo*, que articula los términos en vastas constelaciones o en oposiciones tajantes, remite a otras figuras ya utilizadas en el texto, anuncia de una forma global las figuras más concretas que aparecerán en las secuencias siguientes

CODICIAR - PEDIR (v. 1-3)

Dos formas de desear

Si los destinatarios de la carta son el terreno donde arraigan las fechorías de la «sabiduría terrena» («guerras», «conflictos», «asesinatos»), es debido a su forma de desear, de intentar obtener alguna cosa. El autor les reprocha que «envidian», «codician», «piden mal», «gastan», unas formas de obrar que los ponen en una situación de rivalidad y de lucha de unos contra otros. Esta rivalidad, que puede llegar al asesinato, es por otra parte inútil, ya que lleva a la insatisfacción: «no tenéis», «no podéis conseguir».

Esta forma negativa de desear se designa por el verbo «codiciar». Se inscribe en el registro del ver, de lo visible, de lo que procede de la sensibilidad (los placeres) y arrastra al deseo de la posesión inmediata: tomar sin pedir. Por otra parte, los placeres, objetos de la codicia, no son objetos inertes, sino fuerzas desordenadas que ponen ya en peligro la cohesión del individuo, antes de destruir la cohesión del grupo.

Ligada a la codicia, la petición mala se refiere igualmente a los objetos sensibles, a los placeres por los que uno gasta lo que tiene. La verdadera petición, opuesta a la codicia, supone por el contrario palabra,

comunicación, intercambio con un interlocutor. Más aún, a diferencia de los placeres que solicitan la codicia, el objeto de la petición es aquí indeterminado; tiene el carácter de un don gratuito (v. 6), y no provoca rivalidad, ni esfuerzos inútiles, desordenados y destructores.

Esta oposición entre *dos tipos de deseos*, la codicia y la petición, nos remite a las ideas del c. 1, donde la petición y el don se describían en los v. 5-8 y 17 y la codicia «que engendra la muerte» en los v. 14s. También allí había *dos tipos de peticiones*: la «petición con fe», adecuada al donante, y la «petición con discriminación», la del hombre «dividido», que no pone totalmente su confianza en el donante. Como en nuestro texto, la petición buena se ponía más bien en relación con la persona del donante, de Dios (1, 5.7.17), que con el objeto de la promesa, la «corona de vida» (1, 12).

Esta oposición guarda sin duda cierta relación con la visión estoica* del hombre, en donde se trata de dominar los deseos sensibles para llegar a la *apatheia* (ausencia de pasiones), ya que ocasionan la pérdida de los que se dejan dominar por ellos y son causa de la violencia entre los hombres.

Esta visión fue recogida por algunos de los judíos helenizados, en particular por *Filón de Alejandría*⁶ que alegoriza de este modo el comienzo del libro del Génesis: el espíritu del hombre (Adán) se unió a la fuerza de la sensación (Eva). Por ella, se hizo con todas las formas del cuerpo y se llenó de orgullo, viendo en todas las cosas su posesión (Caín). Frente a ese cambio de sentido que arrastra al espíritu del hombre hacia juicios vacíos y depravados, la conversión se lleva a cabo cuando Abrahán atribuye la sabiduría (Sara) a Dios y hace de la sensación (Agar) la esclava del conocimiento. Ese cambio del que habla Filón parece correspon-

der al «adulterio» de nuestro texto: éste consistiría en apartarse de la verdadera esposa —la sabiduría que viene de Dios—, para dejarse arrastrar por la «codicia», la «amistad del mundo», hacia los conflictos internos y externos que llevan a la muerte.

La codicia debe dejar por tanto su sitio a la petición; pero más que en un cambio de la naturaleza de los objetos que hay que buscar (paso de los objetos sensibles a los espirituales), la insistencia se pone aquí en la transformación del tipo de relación que hay que vivir con aquel que es el único donante, Dios: una relación no compartida con ninguna otra cosa, sin discriminación.

El don, práctica de una sociedad

La insistencia en la cualidad de la relación con el donante podría tener muy bien sus raíces en un modelo de relación social bien establecida en aquella época: el *euergetismo* (véase recuadro, p. 22). El autor se haría portavoz del bienhechor para recordar a sus clientes el contrato hecho con ellos: en agradecimiento a sus dones, cumplir fielmente lo que les pida que hagan por él. Por otra parte, el texto conserva una expresión típica de las prácticas euergeticas, «gastar por placer» (v. 3). El bienhechor tenía interés en disponer de una clientela dispuesta a agradecerse mediante diversos servicios: votos, manifestaciones y hasta intervenciones armadas en su favor. Todo esto podía formar parte en esta ocasión del trasfondo del discurso.

Se insiste en la *acogida que hay que prestar a los dones mismos*: aprender a pedirlos bien y proseguir fielmente esta petición es poder gozar algún día de unos dones que colmen sus deseos más allá de lo esperado.

Quizás sea ésta la peculiaridad de nuestro texto: en contra de los dones de los euergetes, que son visibles y palpables (pan y juegos), los dones de que se trata aquí son ocultos, invisibles, y su concesión se deja para un futuro indeterminado. Sólo puede y debe ser acogida en

⁶ *Filón de Alejandría*, en Documentos en torno a la Biblia, n. 9 Verbo Divino, Estella 1984

el presente la competencia necesaria para obtenerlos algún día, competencia que ya se ha «dado» en la «palabra plantada» por el «espíritu que habita en ellos» (véase el párrafo siguiente).

AMIGO DEL MUNDO - ENEMIGO DE DIOS (v. 4-6)

¿Qué significa adulterio?

A partir del v. 4, se les atribuye a los destinatarios el calificativo de «adúlteros», que remite al olvido de un compromiso asumido en el pasado y que el autor se encarga de recordarles: «¿No sabéis...?». Este compromiso se refiere a las relaciones que establecer y/o mantener con Dios, y correlativamente con el mundo. Pues bien, la «amistad» es aquí el tipo de relación reservada para Dios, una amistad sin compartir con nadie. Por eso, codiciar los objetos del mundo o los «placeres» es querer entrar en relación amistosa con ellos, y por tanto confundir, «mezclar» a Dios y al mundo, ponerse en situación de enemistad con Dios, que es perfecto, puro, que no tolera mezcla alguna.

La utilización de este vocabulario evoca la importancia que se le concedía a la amistad en las corrientes del estoicismo* y del judaísmo helenista*. La relación entre amigos es una relación de igualdad en la que se comparte todo; representa un ideal frente a las relaciones de dominio o de conflicto, que son propias de una humanidad dominada por sus pasiones.

Aquí, sin embargo la *relación de amistad* no es una relación de igualdad, sino de gratitud, de confianza y de fidelidad con el donante. Por otra parte, la calificación de «adúlteros» hace que se interfiera la imagen de las relaciones conyugales, con la connotación fuertemente bíblica de este término, que designa la fidelidad de Israel a su alianza con Dios. Si nos referimos a 2, 11, el adulterio guarda relación directa con el asesinato («no

matarás»), de forma que los dos términos resultan prácticamente sinónimos.

El deseo del espíritu

El v. 5 realiza unos cuantos cambios: *la aparición de un nuevo actor*, «el espíritu», objeto de una acción realizada por Dios (él lo ha «hecho habitar»), y una transición del «vosotros» al «nosotros», que integra al autor en el grupo aludido.

Por otra parte, el vocabulario que describe la acción atribuida al espíritu («desea con envidia») justifica cierto tipo de deseo por parte del hombre, que se origina en una acción previa de Dios: la inhabitación del espíritu en el creyente.

Finalmente, esta frase se presenta como una palabra de la «Escritura», lo cual refuerza su autoridad.

Además, la estructura característica de esta frase nos remite a 1, 18, en donde se habla igualmente de petición, de don y de codicia:

- la misma implicación del autor: «nosotros»;
- la misma referencia a una acción pasada de Dios: «nos ha engendrado»;
- la misma introducción de un nuevo actor: la «palabra de verdad».

El papel que se atribuye, por un lado a la palabra, por otro al espíritu, es ligeramente distinto. Si en 4, 5, Dios «ha hecho habitar en nosotros» al espíritu, en 1, 18 la palabra representa un papel más activo: por ella es como nos ha engendrado el «padre de las luces». Basta, sin embargo, con recorrer las líneas siguientes del c. 1 para que se armonicen las situaciones de los dos actores: en 1, 21, la palabra fue «plantada en nosotros». El paralelismo, subrayado a la vez por el vocabulario y por el tiempo pasado de los verbos, pone el acento en una presencia ya adquirida del Espíritu y de la palabra en el interior de los creyentes.

Nos las tenemos que ver con dos pasajes-clave que recuerdan el don previamente realizado por Dios (palabra o espíritu) y recibido ya por el conjunto de la comuni-

dad, incluido el autor de la carta Este don primero constituye en ellos una presencia activa que no pide mas que desarrollarse, sin verse contrariada por ellos

Encontramos en Filon* el tema estoico del engendramiento divino por medio de la palabra y de los razonamientos justos A diferencia de la procreacion humana, que hace de la virgen una mujer, aqui, para que actue la semilla del logos, se necesita «un alma virgen, liberada de los deseos innoles, en donde no entra mezcla alguna»

Para Filon*, el deseo puro es el deseo de saber, el conocimiento de la ley Nuestro autor prefiere hablar de «realizacion de la ley», sin duda debido a la experiencia concreta a la que se refiere la fe en Jesucristo (cf 2, 1), una fe que tiene necesidad de «obras» para realizarse (véase secuencia 5)

HUMILLAOS, SOBERBIOS (v. 7-12)

La continuacion de la secuencia es un *encadenamiento de imperativos* que enumeran las condiciones necesarias para establecer una relacion verdadera con el que ya dio y que sigue dando, con tal que se le pida bien, dejando que el espiritu desee en nosotros Pues bien, para desear segun el espiritu, hay que pasar de una actitud «soberbia» de poseedor a una actitud de peticionario «humilde»

Los terminos utilizados pueden distribuirse en tres parejas

- alejamiento-cercania,
- doble-puro,
- humillacion /sumision-elevacion

Una relación de autoridad ampliamente extendida

Estas parejas de palabras remiten a un trasfondo tipicamente biblico «purificada vuestros corazones» evoca a Is 1, 16, «acercaos a Dios» recuerda a Zac 1, 3, «humillaos ante el Señor» alude a Job 5, 11

Al mismo tiempo, se inscriben muy bien en la concepcion dominante de las relaciones sociales

de la epoca humillarse ante el amo para ser elevado por el, someterse en todo a su voluntad, sin doblez esa debia ser la actitud del buen esclavo

El termino especial «doble» (v 8) alude a la preocupacion central del autor por aquellos que mezclan la «codicia» con la «peticion», y parecen tener objetivos no tan puros el exito en sus negocios, la consideracion de la riqueza y de los ricos, el desprecio y la explotacion de los pobres (vease secuencia 4, p 26)

Muchos hermanos, un solo juez

El ultimo imperativo de la serie, acompañado de la designacion «hermanos», se refiere precisamente a las *relaciones fraternales*, enlazando así con la problematica de los primeros versiculos

Aqui no se habla de las malas acciones cometidas contra los cuerpos (matais), sino mas bien de «malas palabras» «no murmureis contra », ya que hay una palabra mala, lo mismo que hay una peticion mala en vez de «realizar la ley», ella usurpa el puesto de juez Pero ese puesto solo puede ser ocupado por el autor de la ley, por el propio legislador, ya que solo el es capaz no solo de perder, sino tambien de «salvar», es decir, de permitir a la ley que cumpla con su funcion de vida

Por el contrario, el juicio de un hermano sobre otro hermano no puede ser mas que una palabra contra el hermano y por tanto contra la ley, identificandose con las «guerras» y los «conflictos» que llevan la marca de la codicia Este pasaje hace eco al conjunto 2, 8-13, donde se designa como transgresores de la «ley real» (amaras a tu proximo como a ti mismo) a los que «consideran los aspectos», pronunciando así un juicio basado en las apariencias, en contra de la imparcialidad de Dios

Les invita a ser «realizadores» de una ley de libertad, esa «ley perfecta» que se origina en Dios y que es la unica capaz de liberarlos de la codicia y de todas sus consecuencias (vease p 43 y 24-25)

Nos encontramos aqui de nuevo con el vocabulario de la «realizacion» empleado en un sentido

muy similar al de la concepción helenista de la obra (véase el recuadro HACER Y OBRAR, p. 20)

De ahí se deriva esa identificación entre el legislador (el que ordena la obra) y el juez (el que es capaz de juzgar de su buena realización).

Pero aquí, como en el conjunto de la carta, la obra que realiza no es un objeto exterior al artesano, sino la «salvación» o la «perdición» de los oyentes-realizadores mismos de la ley.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

En el análisis del vocabulario hemos podido destacar de paso algunos elementos que interesan a las relaciones de comunicación entre el autor y sus destinatarios:

– la frecuencia de la segunda persona del plural y de los imperativos..., y la mención única de la primera persona del plural en 4, 5;

– las sucesivas designaciones de los destinatarios: «adúlteros», «pecadores», «hermanos»...; – la referencia a un saber común: «¿No sabéis?»;

– la introducción de una hipótesis: «Si uno...», o de la segunda persona del singular: «tú...».

Son otras tantas pistas que sería interesante seguir y vincular entre sí, sirviéndose de la pauta propuesta y de los análisis ya hechos sobre las relaciones de comunicación (cf. secuencias 1 y 4).

El contenido de esta secuencia ha podido parecer bastante abstracto: el autor se contenta con enumerar unas conductas concretas, para detenerse en el principio que está en la base de todas ellas: la relación, verdadera o falseada, del creyente con Dios. Sería interesante verificarlo, recorriendo las otras secuencias, tal como hemos sugerido en varias ocasiones en nuestro análisis.

Secuencia 8
4, 13-5, 6

EL DIA DE LA MATANZA

¹³ ¡Ea, pues! Ahora, los que dicen:

«Hoy o mañana
nos dirigiremos a tal o cual ciudad
y actuaremos allí durante un año
y haremos comercio y negocio».

¹⁴ No sabéis cómo será vuestra vida de mañana:

en efecto, sois un vapor que aparece un poco de tiempo
y desaparece a continuación.

¹⁵ En vez de deciros:

- «Si el señor quiere,
entonces viviremos y haremos esto o aquello».
¹⁶ Pero ahora sacáis orgullo de vuestras jactancias;
todo orgullo de este género es malo.
¹⁷ Por tanto, el que sabe hacer el bien y no lo hace,
de ése es (el) pecado.

- 5 ¹ ¡Ea, pues! Ahora, los ricos:
llorad gritando sobre vuestras desgracias que llegan.
² Vuestra riqueza está podrida
y vuestros vestidos roídos por los gusanos;
³ vuestro oro y la plata están herrumbrosos
y su herrumbre será para testimonio contra vosotros
y devorará vuestras carnes como un fuego:
habéis atesorado en los últimos días.
⁴ Ved:
el salario de los obreros que cultivaron vuestros campos,
el que fue retenido por vosotros,
grita;
y los clamores de los segadores
han entrado en los oídos del señor sabaot.
⁵ Habéis conocido el regalo en la tierra y el lujo;
habéis hartado vuestros corazones un día de matanza,
⁶ habéis condenado, habéis matado al justo;
él no se opuso a vosotros.

El texto que vamos a estudiar se dirige a *dos categorías de destinatarios* («vosotros que decís» y «los ricos»), de forma que podríamos haberlo dividido en dos secuencias. Hemos preferido, sin embargo, considerarlo como *un todo en dos partes*. En efecto, cada grupo de destinatarios es interpelado por la misma expresión «¡Ea, pues!», que solo se encuentra aquí en todo el Nuevo Testamento. Por otra parte, es un pasaje en donde el término «ahora» se utiliza tres veces, mientras que esta ausente en el resto de la carta.

El estudio de la secuencia se interesará por los actores y por sus relaciones. Tendrá en cuenta algunos elementos del vocabulario. Nos permitirá describir algunos aspectos del esquema* social en el que funciona el texto.

Los actores son numerosos, pero hay *dos grupos que ocupan el puesto principal*: «los que dicen» (a quienes se dirigen los vv. 13-17) y los «ricos» (destinatarios directos de 5, 1-6). En torno a ellos gravitan otros actores, que podemos clasificar en *dos grupos*.

LOS QUE DICEN (4, 13-17)
 el señor (4, 15)
 el que sabe hacer el bien (4, 17)

LOS RICOS (5, 1-6)
 la herrumbre (5, 3)
 el salario (5, 4)
 los obreros y segadores (5, 4)
 el señor Sabaot (5, 4)
 el justo (5, 6)

Palabras, a falta de obras

Los primeros actores, «los que dicen», expresan un proyecto para el futuro: «se dirigirán a tal o cual ciudad, trabajarán allí durante un año y realizarán un buen negocio» (4, 13). Su proyecto, que quizás sea solamente un sueño bonito, manifiesta un proceso de acción con la

EL COMERCIO

Fuera de la carta de Santiago, *se habla poco de las actividades comerciales en el Nuevo Testamento*. Sólo el c. 18 del Apocalipsis nos habla de comerciantes que trafican, entre otras cosas, con mercado humano. Sin embargo, en el siglo I asistimos a un aumento considerable de la flota mercante, que cuenta a veces con barcos de 200 toneladas de mercancía. El emperador Claudio (44-54) estimula la construcción naviera y la apertura de vías fluviales. Porque el comercio se realiza sobre todo por agua, ya que el transporte por las calzadas es muy costoso. Los viajes lejanos por la cuenca mediterránea y más allá duran a veces más de un año, debido al invierno y a las tempestades. No son raros los naufragios (véase Hch 27).

El incremento del comercio origina una *mayor movilidad social*, dado que muchos encuentran en él una nueva fuente de riqueza. Pero los comerciantes profesionales están mal vistos en la sociedad. Sólo la ociosidad es un valor y el comercio (según su etimología latina *neg-otium*) es la negación misma de la ociosidad. En general, los armadores son tam-

bién propietarios de tierras; se aprovechan del comercio para viajar y visitar las provincias lejanas.

El desarrollo de los grandes puertos da lugar a una *urbanización masiva* que atrae a muchos trabajadores del mar, de suerte precaria: descargadores, remeros... La campiña es la víctima principal del fenómeno: se asiste a un éxodo rural, y la importación de productos de lujo obliga a exportar los mejores productos locales. De ahí el empobrecimiento general de los pequeños campesinos, agobiados de deudas y víctimas de epidemias debidas al hambre. El célebre escritor médico Galieno (siglo II) tiene conciencia clara de la relación entre el comercio y las enfermedades que afectan al campo. Y los moralistas (como Varrón, finales del I a. C.) denuncian el éxodo rural, aunque sin analizar claramente sus causas. Durante este tiempo, en los grandes terrenos, se importan esclavos que sustituyan a los jornaleros que parten para la ciudad. Efeo es entonces el mercado más importante de esclavos.

finalidad principal que se afirma al final de la frase un buen «negocio»

El tiempo de estancia en la ciudad indica que nos las tenemos que ver con el gran comercio en expansión durante el siglo I, que llevo consigo una urbanización masiva (vease recuadro COMERCIO, p 49) El campo se encuentra empobrecido y muchos moralistas denuncian este hecho, sin ocultar su desprecio por los arribistas y por los nuevos ricos

«Los que dicen» tienen una forma de pensar probablemente muy cercana a estos últimos ¿Lo hacen para salir de su condición modesta, quizás incluso de su miseria? El texto no nos lo dice Pero sus palabras suponen una ruptura con su localidad y con sus condiciones actuales de existencia

Por otra parte, de momento, el hecho de hablar de esa manera es para ellos un motivo de «orgullo» «ahora sacais orgullo de vuestras jactancias, todo orgullo de este genero es malo» (4, 16) Sus palabras hacen eco a su manera de actuar en su entorno, tratando a los demás con autosuficiencia

La voluntad del Señor

Su discurso sería muy distinto y actuaría de forma consecuente si, al hablar, situasen sus proyectos en relación con el Señor y con su voluntad «En vez de decirnos Si el Señor quiere entonces viviremos y haremos esto o aquello» (4, 15) No se precisa cual es esa voluntad divina, la dependencia de ella se da como una exigencia previa que atenúa la arrogancia de la palabra

De momento, «los que dicen» adoptan una actitud en ruptura con la voluntad del Señor, ruptura que se pone en evidencia en el uso y en el lugar que ocupa la expresión «pero ahora» (4, 16)

«Saber hacer el bien»

Utilizado cuatro veces en 4, 13-17, el verbo «hacer» pone de relieve el tema de la actividad proyectada por

«los que dicen» Su acción centrada en el comercio esta en ruptura con la que esta en referencia con la voluntad del Señor El texto presenta esta última actitud como algo lógico, es decir, como algo que es objeto de su saber, pero que ellos no adoptan En 4, 17, «el que sabe hacer el bien» permanece indeterminado pero en función de dos de sus características («saber» y «hacer»), representa al menos a «los que dicen» También ellos «sabrían hacer el bien» si se refirieran al Señor, pero no lo hacen Al contrario, están llenos de arrogancia por lo que no saben (v 14)

¡ATENCIÓN A LOS «RICOS»!

En 5, 1 *entra en escena otra categoría de actores los «ricos»* Tienen vestidos (5, 2), oro y plata (5, 3)

Poseen campos y dinero Parte de ello se atesora (v 3) y parte se gasta en productos de lujo (v 5) En resumen, las propiedades y el mercado se concentran en sus manos A ello se añade el poder judicial A diferencia de «los que dicen», tienen el porvenir detrás de ellos No dicen nada, pero ya han actuado «Han atesorado» (5, 3), «han retenido el salario de los obreros» (5, 4), «han conocido el regalo en la tierra y el lujo», han «hartado sus corazones un día de matanza» (5, 5), han «condenado y matado al justo» (5, 6) Esta descripción muestra un progreso en las acciones, que desemboca en el asesinato Hay otros actores en relación con ellos unos como víctimas (los «obreros», los «segadores», el «salario» considerado como un actor, puesto que «grita», y el «justo»), los otros como vengadores (la «herumbre» (5, 3) y el «Señor Sabaot» (5, 4)

Las víctimas

Los obreros presentados a través de sus penosos trabajos (han «cultivado los campos», 5, 4) y los segadores, que se han quedado sin su salario, se presentan como víctimas ¿Son jornaleros y/o esclavos? El texto no permite señalar para quienes reclama Santiago un salario Si se tratara de esclavos, habría una distorsión so-

LOS JORNALEROS

El autor de la carta de Santiago denuncia a los ricos propietarios de fincas que retienen el salario, o al menos retrasan su pago a los jornaleros de sus campos (Sant 5, 4).

Esta denuncia se apoya en una *antigua tradición bíblica*. El Deuteronomio da normas concretas para una práctica salarial: «No explotarás al jornalero desgraciado y pobre... Cada día le darás su jornal. Que no grite contra ti al Señor. Sería un pecado para ti» (Dt 24, 14-15). Los profetas condenan al que «hace trabajar a su prójimo por nada y no le paga su salario» (Jr 22, 13). El Sirácida pone de relieve las consecuencias dramáticas de no pagar el salario: «Una escasa alimentación es la vida de los pobres; privarlos de ella es cometer un asesinato. Privarle al jornalero de lo que se le debe es derramar su sangre» (Eclo 34, 21-22).

Más tarde, en el *Nuevo Testamento*, el evangelista Lucas pone en labios de Jesús una afirmación con valor proverbial: «El trabajador merece su jornal» (Lc 10, 7). En la parábola de los obreros de la hora undécima, el propietario desafía a cierta concepción de la justicia pagando a todos los que han trabajado en su viña el mismo salario, un denario, a pesar de que trabajaron durante distinto tiempo (Mt 19, 30-20, 16).

La insistencia con que los textos bíblicos exigen el pago del jornal atestigua la *precariedad de los asalariados* (jornaleros), que carecen de reservas y sólo cuentan para comer con lo que ganan cada día. Los escritos bíblicos recuerdan enérgicamente el derecho al salario. No ocurría lo mismo en la sociedad esclavista greco-romana. Son numerosos los escritos que demuestran que no se pagaba salario a los trabajadores contratados. Los esclavos no perciben siquiera lo que producen con su trabajo. No tocan más que un peculio que se queda con frecuencia en manos del amo. Por otra parte, son los que más competencia hacen a los asalariados¹.

Los jornaleros son comparados con los mendigos, ya que el salario era considerado como una limosna. Se encuentran en situación de dependencia, a diferencia del «hombre libre» que vive de sus propios bienes.

Frecuentemente, los asalariados eran víctimas de abusos y de injusticias por parte de quienes les daban trabajo. La retención del salario o el retraso en el pago era una manera que tenían los ricos para enriquecerse más aún a costa de los asalariados, que permanecían en la pobreza y la indigencia.

¹ G. Sindt, *La Bible et le salaire* Masses Ouvrières 402 (julio-agosto 1985) 31-43

cial por el mero hecho de exigir un salario para ellos. En ese caso, el texto realizaría una ruptura con el esquema* social de una sociedad esclavista (véase el recuadro JORNALEROS).

El salario retenido se une a sus clamores («grita» en 5, 4). La insistencia en los gritos muestra un clima violento y trágico que sugiere un ambiente de motín. La

expresión «día de matanza» (5, 5) conserva sin duda ciertos vínculos con él. Tendremos en cuenta esta hipótesis a continuación, a la luz de 5, 1-6 y de la historia.

El contexto es más violento todavía por el hecho de la condenación y el asesinato del «justo» («habéis condenado, habéis matado al justo»: 5, 6), sin que se cite a ningún testigo de cargo ni se hable de ningún motivo de

acusación (véase el recuadro JUSTICIA, p. 29). Ante este proceso tan expeditivo, el justo no se defiende ni opone resistencia. No tiene poder para ello.

Los vengadores

En 5, 4 se escribe que «los clamores de los segadores han entrado en los oídos del Señor Sabaot». El texto no dice que vaya a intervenir el Señor, pero lo sugiere recurriendo a la calificación de «sabaot» y con un antropomorfismo (los «oídos» del Señor). Es éste el único pasaje del Nuevo Testamento en donde se utiliza la expresión «Señor Sabaot», excepto en la cita de Is 9 en Rom 9, 29.

En el Antiguo Testamento, esta expresión nació en el contexto de la guerra santa. Posteriormente fue recogida por los profetas para designar la realeza universal de Dios (Is 6). Por tanto, va ligada a un contexto de lucha, en el que el Señor sigue siendo el todopoderoso, por ser el «señor de los ejércitos» o de «las potestades». En los Setenta, esta expresión es frecuente en Isaías (61 veces). La asociación de los términos «oídos» y «Señor Sabaot» se encuentra en Is 5, 9, donde el Señor se enfrenta con los que añaden casas a casas y campos a campos, sin dejar finalmente sitio a los demás. Más ampliamente, en el Antiguo Testamento, cuando el Señor oye los gritos de los pobres y de los oprimidos, su intervención resulta inminente; ha pronunciado su juicio contra los opresores y va a actuar contra ellos (cf. Mal 3, 5; Ex 2, 24; etc.).

El texto de Santiago se inscribe en una tradición profética y corresponde a un contexto de lucha. El Señor se ha puesto al lado de los obreros del campo y de los segadores y actúa ya contra los ricos. Su acción se significa por medio de verbos en presente, que afectan a los ricos y a sus posesiones: «llorad gritando» (5, 1 —esta vez son los ricos los que gritan—), «vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos roídos por los gusa-

nos» (5, 2), «vuestro oro y la plata están herrumbrosos» (5, 3). En relación con este presente, las acciones de los ricos se consideran en pasado y no es muy envidiable lo que se refiere al futuro. Caen las calamidades sobre ellos («llorad sobre vuestras desgracias que llegan»: 5, 1).

En el futuro interviene la herrumbre. Será un testigo de cargo contra los ricos (será «para testimonio contra vosotros»: 5, 3) y devorará sus carnes como un fuego (5, 3). Se convierten ellos mismos en objeto de la matanza. La expresión «día de matanza» no se utiliza en ningún otro lugar de la Biblia más que en Jr 12, 3, donde se refiere a los malvados.

El juego de los tiempos (pasado, presente, futuro) y de las acciones que ellos localizan está determinado por tanto por el hecho de que el Señor oye. Así, se han invertido las perspectivas.

UN CONTEXTO DE TENSIONES SOCIALES

La urgencia de un «hacer»

En lo que dice de los actores y de sus relaciones, el texto muestra ciertas *tensiones fuertes en liza*. Por sus proyectos de porvenir y su actitud altanera, «los que dicen» rompen con el Señor y hacen daño a la comunidad. Por otra parte, el mismo Señor desautoriza a los ricos, haciendo vanas todas sus riquezas.

Describiendo estas situaciones de forma tan aguda, el autor interpela vivamente a sus corresponsales, sobre todo por el uso de la expresión «¡jea, pues!, ahora». Probablemente la comunidad está amenazada de fuertes rupturas y va siendo hora de poner remedio.

Una comunidad amenazada, un justo oprimido

Los proyectos de los primeros destinatarios de nuestro texto se parecen a los de los nuevos ricos. Si se

realizasen, sus autores se encontrarían muy pronto entre los ricos, con la práctica que se les reconoce. De momento, no son más que proyectos (4, 13), pero el tomar la palabra es ya un ejercicio de poder y de orgullo social, al menos en la comunidad. Los segundos destinatarios han pasado ya de los meros proyectos (5, 1); con ellos se ha implantado ya un sistema en el que todo va en beneficio de ellos, sean cuales fueren los medios utilizados, hasta llegar a privar a los obreros de su jornal; en consecuencia, éstos y sus familias se ven condenados a una muerte cierta. El único medio de que disponen para salir de esa situación es su protesta viva.

Los clamores de 5, 1 y 4, unidos a la evocación del «dios de los ejércitos», corresponderían bastan-

te bien al clima de un motín en el que los propietarios de tierras habrían apelado a la fuerza armada (véase el recuadro REBELIONES). El «día de la matanza» evocaría entonces la represión de los amotinados, que permitiría a los propietarios seguir «hacéndose» (5, 5).

Este contexto daría cuenta igualmente del juicio y de la ejecución del justo del v. 6, reducido al silencio. Sobre el trasfondo de esta realidad social, que deja entrever, el texto hace una lectura simbólica de la realidad, en la que el «día de la matanza» se convierte en amenaza para los ricos. Condenados por lo que el texto presenta ya como su pasado, se dirigen claramente a su pérdida.

LAS REBELIONES

En el siglo I son frecuentes los *conflictos sociales*, tanto en el campo como en las ciudades.

Endeudados o echados de sus tierras, los *campesinos* protestan vigorosamente contra los grandes propietarios que les han quitado sus posesiones. Quieren recobrar sus tierras y trabajar en ellas (Apiano, *Guerras civiles*, 1, 9-11). Pero sus acciones, sin la debida organización, se ven pronto sofocadas. En Palestina, algunos de esos campesinos dieron origen a un movimiento que, en nombre de la ley judía, se opuso violentamente al ocupante romano y a sus colaboradores. Los partidarios de ese movimiento eran llamados «zelotes» (Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, 4, 4, 3). Fuera de los años que precedieron inmediatamente a la destrucción del templo de Jerusalén, sus acciones fueron ocasionales y esporádicas.

En los *evangelios*, la parábola de Mt 21, 33-41 describe el proceso de una rebelión de los viñadores

contra el propietario de la viña: los malos tratos infligidos a sus esclavos y a su hijo provocan una represión decisiva por parte del dueño de la viña, reacción que parece totalmente normal a los oyentes de Jesús. En efecto, esas rebeliones amenazan el orden público, indispensable para asegurar la cohesión del amplio imperio romano. Por tanto, la represión parece legítima.

En Roma y en las grandes ciudades, el endeudamiento, la usura, la crisis de la vivienda o el hambre corren siempre el peligro de provocar sublevaciones populares. De noche se ponen carteles contra el poder. Fácilmente se organizan insurrecciones, sobre todo durante los juegos del circo; a veces llegan a derribar al emperador. Pero las revueltas populares no resisten a la intervención del ejército (cf. Zvi Yavetz, *La plèbe et le prince Foule et vie politique sous le haut-empire romain* Paris 1984).

El texto toma claramente posición contra los ricos y el estatuto de sus riquezas. Estas tienen su origen en la búsqueda del negocio (4, 13), en la explotación (5, 4) y las exacciones (5, 4.6). Permiten un estado de vida autosuficiente (5, 5), así como un poder cada vez más fuerte (5, 6). Se puede preguntar si los ricos oyeron o leyeron este texto. Sin embargo, lleva a cabo una distorsión social muy fuerte sobre ellos. Nada «bueno» puede venir del sistema organizado por los ricos, en el que quieren arriesgarse «los que dicen» (4, 13-17). Este sistema está ya condenado y va siendo hora de apresurarse a «hacer el bien».

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

En nuestro análisis hemos privilegiado el estudio de una parte del vocabulario, que nos ha permitido ver mejor a los actores y sus relaciones. Vale la pena proseguir esta investigación centrandose la

atención en las palabras o expresiones que pertenecen a la topografía. Su descubrimiento ayudará a situar mejor los lugares de donde surgen los actores, su situación de unos respecto a otros, los espacios que buscan y sus correspondencias con lo que se sabe de la sociedad de entonces. Sería interesante, en particular, estudiar la relación ciudades /campo.

No hemos examinado la comunicación entre el autor y sus destinatarios, a no ser con alguna que otra alusión. Sería interesante examinar:

¿De qué manera trata el autor a sus destinatarios?

¿Lo hace con expresiones halagueñas?

¿Recurre a las evidencias?

¿Cómo los interpela?

Estas maneras de intervenir ante ellos ¿nos dicen algo sobre el esquema* subyacente de la sociedad en que viven?

Secuencia 9
5, 7-18

EL FRUTO PRECIOSO DE LA TIERRA

⁷ Por tanto, hermanos, sed pacientes hasta la parusía del señor.

Mirad: el campesino espera el fruto precioso de la tierra, teniendo paciencia sobre él hasta que reciba lo que es precoz y lo que es tardío.

⁸ Tened paciencia también vosotros, afianzad vuestros corazones, porque la parusía del señor se ha acercado.

⁹ Ni gimáis, hermanos, los unos contra los otros, para que no seáis juzgados; mirad: el juez está a la puerta.

- ¹⁰ Recibid, hermanos, como modelos del sufrimiento y de la paciencia, a los profetas, a los que hablaron en nombre del señor.
- ¹¹ Mirad: declaramos felices a los que aguantan; habéis oído (hablar) del aguante de Job y habéis conocido el designio del señor, porque el señor está lleno de cariño y de misericordia.
- ¹² Pero, ante todo, hermanos míos, no juréis ni por el cielo ni por la tierra, ni por cualquier otro juramento; que vuestro sí sea sí, y el no, no, para que no caigáis bajo el juicio.
- ¹³ ¿Sufrir alguno entre vosotros?
Que rece.
¿Está alguno de buen humor?
Que cante salmos.
- ¹⁴ ¿Alguno entre vosotros está enfermo?
Que haga llamar a los ancianos de la iglesia y que recen sobre él, después de ungirlo con aceite en nombre del señor;
- ¹⁵ y la oración de la fe salvará al que está acostado y el señor lo levantará y, si ha cometido pecados, se le perdonará.
- ¹⁶ Así, pues, confesaos unos a otros los pecados y rezad unos por otros de forma que seáis curados: una petición de justo que actúe en (vosotros) tiene mucha fuerza.
- ¹⁷ Elías era un hombre que sufría como nosotros y oró intensamente («oró de oración») para que no lloviera, y no llovió en la tierra durante tres años y seis meses;
- ¹⁸ y oró de nuevo: y el cielo dio la lluvia y la tierra produjo su fruto.

En esta secuencia estamos en presencia de elementos diversos que no guardan aparentemente ningún vínculo entre sí: exhortaciones a la paciencia y al aguante, espe-

ranzas del campesino, proximidad de la parusía, referencias a los profetas, usos diversos de la palabra, situaciones de sufrimiento colectivo e individual, llegada inminen-

te del juez, lluvia del cielo y frutos de la tierra. En particular, el pasaje relativo a la enfermedad, las unciones de aceite y la curación (5, 13-15), se presenta de forma inesperada, produciendo casi el efecto de un parentesis en el conjunto de la carta

Un análisis de los *actores que salen a escena* y de la *organización del vocabulario* podrá ayudarnos a captar las relaciones entre estos diferentes elementos y a percibir el arraigo social del texto. Empecemos por los actores, que son muy numerosos en la secuencia.

LA MEDICINA

Es conocido el caso de aquella mujer que se había gastado toda su fortuna con los médicos (Mc 5, 25). El propio evangelista Lucas era médico, según Col 4, 14. En el siglo I, y mucho antes, había una *medicina más o menos científica*. Algunos médicos alcanzaron gran fama (como Hipócrates en el siglo V a. C., o Galieno en el siglo II d. C.), pero la mayor parte eran esclavos que oscilaban entre el empirismo y la magia, consiguiendo a menudo abundante dinero a sus amos. Los libros sapienciales no dejan de estimular el recurso a la medicina oficial (por ejemplo Eclo 38, 1-15), pero el Nuevo Testamento se muestra más reticente, incluso Lucas (Lc 4, 23). No es extraño, por consiguiente, que Santiago no haga ninguna alusión a ellos.

Recomienda el *recurso a «los ancianos»*, que son normalmente, según la práctica popular de la época, los viejos de la localidad o del barrio, se trata de personas enteradas que conocen las tradiciones curativas locales. En ellas, el aceite desempeña una gran función. La unción es un masaje (generalmente en el vientre), del que se cree que da fuerza y moral al enfermo. En Lc 10, 34, el buen samaritano utiliza también aceite y vino para curar las heridas.

Toda la antigüedad, y no solamente la Biblia, establece una *relación entre el pecado y la enfermedad*. Para los judíos, sólo Dios puede curar (Dt 32,

39). De ahí la importancia de la invocación del nombre del Señor. Al lado del juramento de Hipócrates, se encuentra un juramento de Asaf, médico judío de la alta edad media, pero cuyos escritos se inspiran ampliamente en los libros bíblicos. Sorprende ver en este juramento, que él recoge, una frase que tiene un curioso parecido con Sant 5, 11. «Dios cura con piedad y compasión¹.» Más curioso aún es que el versículo siguiente habla del juramento en un contexto que es más bien judicial que médico. Podría haber allí una asociación de ideas que llevó al autor a hablar de la curación de los enfermos.

La práctica de la medicina popular es en general una protesta implícita contra una medicina «científica» aleatoria y costosa; tiene igualmente una función social de integración del enfermo en su comunidad natural. La visita a los enfermos es, en la Biblia, una *buena obra*. Y la relación de confianza del enfermo con los curanderos o con los personajes carismáticos hace de la salud una cuestión comunitaria.

¹ Se encuentran muchas indicaciones de este tipo en una obra preciosa para este estudio, *Second International Symposium of Medicine in Bible and Talmud* Koroth, vol 9, n 1 2, Jerusalem 1985. Para nuestro propósito, cf p 207s. Puede también consultarse P Lain Entralgo, *El médico y el enfermo* Guadarrama, Madrid 1970.

LOS JURAMENTOS

La práctica del juramento es corriente en los siglos anteriores a nuestra era. Compromete a la vida del que lo presta y asegura la veracidad de su palabra, tomando por testigo a una o a varias divinidades, según el caso y el ambiente socio-religioso.

Bajo la dominación romana, los individuos y las ciudades multiplican los juramentos, acumulan el número de las divinidades invocadas y añaden el nombre del emperador. Esta inflación atestigua la disminución de la fuerza del juramento, disminución que se intenta evitar repitiéndolos y multiplicándolos. El filósofo EPICTETO denuncia esta práctica, ya que toda palabra tiene que ser veraz.

En el mundo judío se asiste a inflación semejante. La ley prescribe que todo juramento que se preste apele sólo a Yahvé (Dt 6, 13), de forma que un juramento falso se condena como abuso del nombre de Dios, y la apelación a otras divinidades es considerada como idolatría. Luego el juramento perdió

su carácter sagrado. Los profetas denunciaron su uso excesivo o abusivo (Jr 5, 2; Zac 5, 3-4); esto llevó a rehusar pronunciar el nombre de Yahvé (se jura por el cielo, la tierra, o las criaturas: cf. Mt 5, 34-36, que muestra que el evangelio entra en esta perspectiva), y a dar paso a una casuística farisaica que reconocía tal juramento como nulo o como válido, según las fórmulas empleadas.

Junto a los juramentos cotidianos oficiales y civiles, que perdían su importancia, el juramento judicial mantuvo su peculiaridad. En los tribunales de las ciudades helenísticas se utiliza el juramento cuando faltan testigos o pruebas. Lo presta el acusado y a veces el acusador. En los tribunales judíos, el acusado presta juramento de purificación cuando no es posible una prueba legal de inocencia por falta de testigos. Jura bajo la forma de una maldición sobre sí mismo, en caso de que sea culpable, o de una protesta de inocencia, en caso contrario.

UNOS A OTROS

Ya en el v 7 descubrimos tres series de actores que volveremos a encontrar a lo largo del pasaje:

– los *destinatarios* de la carta, designados como «hermanos», «unos a otros», «uno entre vosotros», «el que está acostado», «el que ha cometido pecados»;

– los que *intervienen*, en vinculación estrecha con los anteriores, aunque sin entrar en el grupo de los lectores: el «Señor», el «juez», los «ancianos» y el «justo»;

– los *referentes*, que son personajes invocados como modelos: «el campesino», los «profetas», «Job», «Elías».

«Hermanos míos...»

Interpelados en cinco ocasiones, los hermanos parecen estar en situación de crisis (véase p. 27). La triple repetición de la expresión «unos a otros» muestra que

Santiago está preocupado por los problemas internos de la comunidad. Las relaciones entre los hermanos son conflictivas. Se oponen «los unos contra los otros» en sus gemidos (v. 9); demuestran una gran agitación, ya que Santiago les recomienda insistentemente la «paciencia» (5, 7.8.10) y les previene contra una actividad verbal importante y desordenada (5, 9-12). El hecho de

«gemir», de «jurar», de multiplicar los «juramentos», los «sies» y los «noes» sin consistencia y sin eficacia, es quizás un signo de ciertos arreglos de cuentas entre ellos (4, 1). También es una señal de que hay falsos testimonios frecuentemente en el recurso a los tribunales (2, 6) (véase el recuadro JURAMENTOS, p. 57).

LA PARUSIA

La palabra «parusía» (griego. *parousia*, latín. *adventus*) tiene un extraño destino. En el mundo *helenista* designaba la presencia o la venida de alguien. Pero desde los tolemeos (soberanos griegos de Egipto a partir del 323 a. C.) tomó además un sentido más técnico. Designaba la llegada solemne de un rey a una ciudad. Ceremonias espléndidas, discursos de alabanza, distribución de víveres, obras de reparación de los caminos, nuevas construcciones, acuñación de moneda, todo ello daba a esa venida un carácter festivo, aunque atenuado por las quejas y las recriminaciones de quienes tenían que pagar los gastos. Algunos textos llegaban a comparar aquella parusía con la venida de un dios. «Los otros dioses están lejos y no tienen oídos..., a ti te vemos presente» (Llegada de Demetrio a Atenas el 307 a. C.).

Es extraño que en el momento de la traducción de los libros bíblicos al griego (los Setenta) no se haya traducido ningún término hebreo por «parusía». Dejando aparte una excepción discutible

(Neh 2, 6 codex A), los únicos empleos de esta palabra en *los Setenta* se encuentran en libros escritos directamente en griego, con un sentido puramente profano (Jdt 10, 18, 2 Mac 8, 12, 15, 21).

Pero he aquí que la parusía irrumpe en el *Nuevo Testamento* 24 empleos, para designar la llegada de ciertas personas (6 veces), la venida del impío (2 veces), pero sobre todo la llegada del Señor, de Cristo, del hijo del hombre (16 veces)¹. La palabra guarda estrechas relaciones con «revelación» (*apokalypsis*) y con «manifestación» (*epiphaneia*)

¿Qué hay detrás de la irrupción de «parusía» en el *Nuevo Testamento*? Parece ser que intervinieron cuatro factores:

1. El mundo judío del siglo I estaba poblado de algunas imágenes e ideas ligadas al «*día del Señor*» la vuelta de Elías, la manifestación del mesías, la lucha victoriosa contra las fuerzas del mal, el reino de Dios, la resurrección de los muertos, las convulsiones cósmicas, el juicio. El pensamiento apocalíptico había tomado el relevo de los sabios y profetas. El término de «parusía» cristaliza este contenido apocalíptico y utópico del «*día del Señor*».

Este estado de cosas revela una situación de gran tensión. Para Santiago, estas actitudes representan un pecado social (5, 16) que mina la vida cotidiana de los hermanos. Está convencido de que el reconocimiento mutuo de estos hechos («confesaos unos a otros los pecados») iniciaría un proceso de curación (5, 16). Este último se conseguirá cuando los hermanos lleguen a

«orar unos por otros». Esto se prolongará en la acción de reducir a un hermano «extraviado» (5, 19).

La triple aparición de «alguno entre vosotros» (5, 13.14.19), añadida al «alguno» (de buen humor), es también significativa. Se trata de casos ejemplares que revelan el mal social que daña a las relaciones entre los

2. En el mundo griego, «parousía» evocaba la *venida solemne del rey a una ciudad*. Al utilizar esta palabra para designar la venida del hijo del hombre, los autores del Nuevo Testamento no podían prescindir de esta connotación festiva, confirmada además por el empleo de algunos términos, como «el Señor» o «la corona de vida» (Sant 1, 12).

3. Para los primeros cristianos, el Señor era Jesús, identificado como el *hijo del hombre*. Se trata de su «parusía» y no sólo del «día del Señor» tradicional. El empleo de una palabra nueva permitía marcar la originalidad de este acontecimiento respecto a las esperanzas judías.

4. Pero por encima del vocabulario y de su sentido hay que ver las *condiciones materiales* en que se realiza la fusión de las esperanzas de Israel, de un término técnico griego y de la experiencia cristiana. En el mundo mediterráneo del siglo I se desarrolla el comercio internacional, las religiones se rozan entre sí y se entremezclan. Quieren saber a cuál de ellas adherirse. Entre los años 66 y 70, la población de Palestina queda traumatizada por la guerra judía y la destrucción de Jerusalén y del tem-

plo. Se pregunta cuál es el sentido de ese desastre, visto como único en la historia del mundo pasado y del venidero (Mc 13, 19). La injusticia social queda lejos de estar suprimida; lo atestigua Santiago. La parusía vendrá a establecer la justicia. La persecución de los cristianos por los judíos y luego por Roma hace su existencia precaria y peligrosa. Todo cambiará con la venida del hijo del hombre.

La espera de la parusía ayuda a resistir en los días de apuro. Su carácter inminente e imprevisto es un estímulo y una razón de vivir para unos, una amenaza que ha de tomarse en serio para otros. Pero la parusía tarda en llegar. Pablo que, como los primeros cristianos, creía en una vuelta rápida del hijo del hombre, se ve obligado a repensar su fe. Superará este retraso con la certeza creciente de la presencia actual de Cristo. La parusía no se borra en el horizonte. Pero Cristo, siempre esperado, está ya presente. Ha comenzado pues el tiempo del mundo venidero.

¹ Ciertas personas (1 Cor 16, 17, 2 Cor 7, 6 7, 10, 10, Flp 1, 26, 2, 12) El impío (2 Tes 2, 8 9) Cristo (Mt 24, 3 27 37 39, 1 Cor 15, 23, 1 Tes 2, 19, 3, 13, 4, 15, 5, 23, 2 Tes 2, 1, Sant 5, 7 8, 2 Pe 1, 16, 3, 4 12, 1 Jn 2, 28)

hermanos. Resalta de manera especial el aislamiento de algunos: aislado, el que «está de buen humor» y que no tiene necesidad quizás de los hermanos; aislado, el que «está enfermo» y «el que está acostado», aparte de los demás. Pero este último tiene la iniciativa de llamar a «los ancianos», y su intervención lo «salvará».

La revancha del «justo»

Se percibe una comunidad dividida, desconcertada, sin un verdadero líder, vacilando a merced de sus dificultades internas. Pero allí está Santiago, vigilante, haciendo entrar en escena a *varios personajes que intervienen*.

El más presente entre ellos es el «Señor», cuyas intervenciones se reparten en tres períodos:

– Santiago ofrece como garantía la eficacia del Señor en sus acciones pasadas que conocen los hermanos (5, 10.11.17). La historia revela «el designio del Señor», «lleno de cariño y de misericordia».

– En el presente y por diversas mediaciones, el Señor actúa en la comunidad: los «ancianos» que cuidan del enfermo y «rezan sobre él», los hermanos que «oran unos por otros», logrando así también para ellos la curación, el justo cuya petición «tiene mucha fuerza».

La expresión «en nombre del Señor» enlaza la oración sobre el enfermo (5, 14) con la palabra del profeta (5, 10) que garantiza su éxito.

– En un futuro más o menos cercano intervendrá el mismo Señor; «levantará al que está acostado». Su misma parusía «está cerca» (véase el recuadro PARUSIA), poniendo término a la espera paciente de los hermanos.

La mediación de los «ancianos» se concreta en una función social en diversos niveles:

– practican una medicina popular (véase el recuadro MEDICINA, p. 56) en uso en la comunidad. Todos los reconocen como tales; el mismo enfermo los manda llamar (5, 14);

– son un factor de cohesión social, puesto que son una presencia comunitaria al lado del enfermo, sacándolo así de su aislamiento;

– son orantes cualificados que «rezan sobre él» y los oficiantes de un acto médico («después de ungirlo con aceite») que no puede separarse de sus implicaciones religiosas. En efecto, el Señor es el único que puede curar en última instancia, ya que es en su nombre como los ancianos rezan y actúan (5, 14).

La mediación del «justo» nos lleva a preguntarnos por su identidad: ¿quién es?, ¿cuál es su lugar, su función en la comunidad?

Aquí se le describe como teniendo «mucha fuerza», mientras que en 5, 6 «no se opone», sino que es «condenado» y «matado» por los ricos. Este acto incalificable cometido contra el justo influyó ciertamente en la comunidad y contribuyó a su impaciencia y a su desánimo. Frente a ello, Santiago propone el «aguante» y una relectura de lo sucedido: en 5, 6 revela la eficacia del clamor de los «segadores», que logró entrar «en los oídos del Señor Sabaoth». Se trata de la «oración del justo» en su nivel más «operativo». La referencia (única para el Nuevo Testamento) al «Señor Sabaoth», al Señor de los ejércitos, indica ciertamente para Santiago un cambio de perspectiva en la situación presente (véase p. 52). El clamor de 5, 4 se convierte aquí, en 5, 16, en una especie de petición-plegaria cuya eficacia se afirma con energía (5, 16).

El último en intervenir con una acción determinante es el «juez», que «está a la puerta», dispuesto a cumplir su misión. El funcionamiento de la justicia lo tienen bien experimentado los hermanos. La carta de Santiago atestigua que «son arrastrados ante los tribunales» (2, 6) (véase el recuadro JUSTICIA, p. 29), víctimas de condenaciones arbitrarias (5, 6) y hasta de «juicios» entre hermanos (4, 11-12). En la situación actual de violencia, Santiago parece ser el único en elevarse contra los asesinatos. Trata de «adúlteros» (4, 4) a los que se disculpan, contentándose con observar sólo algunos aspectos de la ley, pero faltando a ella con sus asesinatos (2, 11). Igualmente se eleva contra las acusaciones mutuas entre hermanos que acaban matándose entre ellos (4, 16).

El juez de la parusía viene a descalificar a la justicia

de los ricos, así como hace vanos los juicios entre hermanos (5, 9) En compensación, el pronunciará el veredicto de curación (5, 16) y de salvación (5, 15) para los hermanos que tengan en cuenta los consejos del autor

«Recibid, hermanos, como modelos...»

Después de poner a los hermanos en presencia de las diversas personas que intervienen, Santiago intenta situar toda esta vida en unas perspectivas más ideológicas en conformidad con su visión del mundo. Evoca entonces *dos series de referentes* que corresponden a dos esquemas familiares a los hermanos: la *vida rural* y la *Biblia*

En el primer caso se trata de un «campesino» ejemplar por su espera. Con su trabajo cotidiano ha hecho todo lo que estaba en su poder, ya no le queda más que esperar que el cielo envíe su lluvia para fecundar la tierra (5, 7). La expresión griega de 5, 7 designa tanto a los frutos tardíos y precoces como a las primeras lluvias y a las últimas. Sin embargo, su espera no será totalmente impotente, en la medida en que, como Elías (5, 17), recurra a la oración. Estas referencias se inscriben muy bien en su contexto rural, presente a lo largo de toda la carta (1, 10 11, 3, 6, 5, 4 7 17 18)

A pesar de ello, no se puede afirmar que el autor se dirija a oyentes rurales. En el siglo I no se puede trazar una línea divisoria tan clara entre habitantes del campo y de la ciudad. La ciudad griega y romana implica en general todo un entorno rural que puede ser un distrito muy extenso

En el segundo caso, Santiago apela al saber de los hermanos (5, 11) que conocen bien la Biblia. Les recuerda toda la acción del Señor vinculada al «sufrimiento y a la paciencia de los profetas», al «aguante de Job» y al sufrimiento de «Elías». Estas tres grandes figuras del pasado sufrieron como víctimas de la represión o del destino. Ahora sirven de referencia a los hermanos. Estos, alentados por su experiencia, pueden ponerse en camino hacia la salvación. Estarán tanto más seguros

cuanto más se ayuden mutuamente para no perderse (5, 19-20)

LOS QUE SUFREN

Este análisis de los diferentes actores nos ha hecho vislumbrar una situación de tensión que Santiago toma muy en serio y que intenta remediar

El estudio del *vocabulario* nos ayudará a situar mejor la *fuerza de estas tensiones* y la *naturaleza de las soluciones* propuestas por Santiago

Sufrimiento-paciencia

La secuencia está encuadrada por tres elementos: los «frutos», la «tierra» y la «lluvia», que aparecen en 5, 7 y 5, 18

Al comienzo de la secuencia, «el fruto precioso de la tierra» está aguardando la lluvia

Al final de la secuencia, Santiago evoca el resultado de la plegaria de Elías: «el cielo dio la lluvia y la tierra produjo su fruto». Pero, curiosamente, esta lluvia va precedida de una terrible sequía, fruto de la oración intensa del profeta Elías, maltratado por el rey, obtiene la aprobación del Señor (1 Re 17-18). Pero su oración no se queda en el castigo, sino que se transforma en beneficio, haciendo de la sequía una simple constatación de la situación de desventura

La construcción de esta secuencia, tan bien encuadrada por la disposición del vocabulario, no se debe probablemente al azar. De este modo, la «enfermedad» se ve incluida en lo que podría ser una situación de sequía que arrastra penas y sufrimientos

Si, desde el principio, el fruto es designado como «precioso», ¿no será porque es raro y caro?

Pero una sequía no explicaría por sí sola una penuria tan grave. Quizá esta sea también la consecuencia del saqueo de los campos por las ciudades, en efecto, estas tienden a despojar a su entorno de los mejores productos. Para importar artícu-

los de lujo, el gran comercio tiene que exportar los mejores productos locales (4, 3). Galieno, escritor médico del siglo II, se hace eco de lo que estas prácticas originaban: hambres, enfermedades y sufrimientos, sobre todo en los campos (véase el recuadro COMERCIO, p. 49).

El sufrimiento (represión y enfermedades) es una realidad humana que subyace a toda esta secuencia, así como a toda la carta de Santiago. Va ligado a la situación material que hemos señalado anteriormente. Es él el que une a los diversos elementos de este paisaje, tan diversos a primera vista.

El «sufrimiento de los profetas» (5, 10) tampoco se precisa en este lugar. Va ligado a la «paciencia» (5, 10), es decir, a una espera. Puede suponerse que, para los «que hablan en nombre del Señor», este sufrimiento guarda relación con una palabra profética mal recibida

...

El sufrimiento de los hermanos es cuestión de individuos (5, 13-15) y del conjunto de los hermanos (5, 7-11.17-18).

Es físico (y moral) para el «enfermo» y para el «que está acostado»; es colectivo y social para la comunidad, suponiendo una actividad verbal (5, 9-12) y unos extraños (5, 19-20), sintomáticos de un mal social más amplio. Este último es tachado de «pecado» por Santiago (5, 16). Esta doble forma de sufrimiento tiene un tratamiento sorprendente: el hombre «acostado» es «salvado» (se esperaría: «curado»); los hermanos «pecadores» serán «curados» (se esperaría: «salvados»). Esta inversión de términos «enfermo-salvado» y «pecadores-curados» representa una ruptura significativa, dado que, en la tradición del siglo I, el pecado y la enfermedad están bien unidos (Jn 9, 2-3).

Otra ruptura con el esquema mental antiguo se expresa en un mismo movimiento: el «enfermo» será «salvado» y, «si ha cometido pecados, se le perdonará». Utilizando una proposición condicional, Santiago se desmarca de la mentalidad corriente según la cual el pecado y la enfermedad están indisolublemente unidos.

SANTIAGO Y EL SERMON DE LA MONTAÑA

La carta de Santiago parece estar algo lejos de los evangelios. Algunos autores dudaron incluso de su carácter cristiano. Se habla poco en ella de Jesucristo, y muchos de los temas abordados están más cerca de la sabiduría helenística que del Nuevo Testamento. Pero esta impresión parece infundada, si atendemos al número de relaciones posibles con las palabras de Jesús. Contentémonos con señalar algunos parentescos con el sermón de la montaña de Mt 5-7.

	Sant	Mt
ser perfecto	1, 4	5, 48
<i>pedir para recibir</i>	1, 5	7, 7
dichoso el hombre	1, 12	5, 3-11
el don de cosas buenas	1, 17	7, 11
oír y no hacer	1, 22	7, 26
la ley perfecta	1, 25	5, 17-20
feliz en la acción	1, 25	5, 3-11
opción por los pobres	2, 5	5, 3
herederos del reino	2, 5	5, 3-10
la ley real	2, 8	7, 12
la misericordia	2, 13	5, 7
creer y obrar	2, 14s.	7, 21
los buenos frutos	3, 17	7, 17
asesinato y adulterio	2, 11; 4, 2-4;	5, 21-27
no juzgar	4, 11	7, 1
hoy y mañana	4, 13	6, 25-34
no atesorar	5, 3	6, 19
recompensa y salario	5, 4	5, 12
para no ser juzgados	5, 9	7, 1
no jurar	5, 12	5, 34-37

Sufrimiento-oración

Con este sufrimiento va ligado el vencimiento de un plazo que preocupa mucho a Santiago. En efecto tenemos una primera parte de la secuencia en la que se habla tres veces de «juicio» y de «juez». Santiago quiere sobre todo evitar a los hermanos que caigan bajo el golpe del juicio (5, 9-12). Ya han sido bastante juzgados, para que no se juzguen los unos a los otros. Por tanto, tienen que cambiar su manera de hablar. La *llegada del juez debería ponerlos en movimiento*. Poco a poco se va concretando el plazo. En 5, 8, la parusia «se ha acercado», en 5, 9, el juez «está a la puerta», dispuesto a aparecer. Notemos que la «puerta» tiene aquí al mismo tiempo un sentido judicial (el juicio se celebraba en las puertas de la ciudad) y un sentido de proximidad (como en Ap 3, 20).

De manera inmediata, como para probar su cumplimiento, Santiago se atiene al veredicto que declara «felicidades a los que aguantan». Esa es precisamente la cima de las seis exhortaciones a la «paciencia» y al «aguantar» que ponen ritmo a esta primera parte. Tal es el medio de «resistir» hasta la parusia, así como para que lleguen finalmente «la lluvia» y los «frutos de la tierra».

Con las anteriores invitaciones a la «paciencia» hacen juego las *diez invitaciones a la «oración»* de la segunda parte del texto (5, 13-18). Son como la dinámica interior de una actitud que podría haber parecido demasiado pasiva a esos hermanos agitados y en tensión. Se les propone que recen, sea cual fuere su situación presente, de sufrimiento o de buen humor.

Al hermano «enfermo», que no es capaz de rezar solo, le aconseja que llame a los «ancianos» para que «recen sobre él». Su «oración de fe» lo «salvará». Pero toda la comunidad es invitada a una oración (5, 16), que supone varios prenotandos: «no gimaís los unos contra los otros», «confesaos los pecados unos a otros», y final-

mente «rezad unos por otros». Es todo un camino el que hay que recorrer para una verdadera transformación comunitaria, que desemboca en la oración «operativa», que puede «mucho». Esa oración restablecerá, entre otras cosas, la cohesión en esa comunidad divina.

Pero Santiago no se ha olvidado de esa prueba cotidiana que es sin duda una de las causas de la división del grupo. Pone por ejemplo la oración doblemente eficaz de Elías que puede detener la lluvia y producirla (5, 17-18). La respuesta la dan «la tierra» y «el cielo». Estos dos términos, tantas veces antagonicos, se convierten en aliados reconciliados para el hombre. Esta alianza estaba ya en curso en 5, 12, verdadero versículo de transición entre el espacio de la «paciencia-sufrimiento» y el espacio del «sufrimiento-oración».

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Podría estudiarse la comunicación que se establece entre el autor y sus destinatarios, sirviéndose de la segunda parte de la pauta de lectura propuesta en la p. 10.

A partir del acto médico puesto por los ancianos, sería interesante buscar los elementos que explicitan el funcionamiento interno de la comunidad.

También podría profundizarse más en todo lo que revela Santiago de la intensa actividad verbal de los hermanos, a través de toda la carta.

– ¿Qué usos de la palabra se denuncian? ¿Cuáles se estimulan?

– ¿Quién habla y quién puede hablar? Importancia de la palabra como toma de poder.

– Función e importancia de la palabra-oración.

EL CAMINO DE LA SALVACION

- ¹⁹ Hermanos míos,
si uno entre vosotros se extravía de la verdad
y alguno lo convierte,
²⁰ sabed que el que convierte a un pecador
de un extravío de su camino
salvará su vida de (la) muerte
y cubrirá una multitud de pecados.

Esta secuencia enlaza con toda naturalidad con la secuencia anterior mediante las palabras-gancho «salvar» y «pecados». Pero los dos versículos forman también una especie de conclusión de toda la carta. Esta parece terminar de una forma un tanto abrupta. Sin embargo, este final guarda un parentesco de vocabulario bastante curioso con el comienzo de la carta.

Como regla general, la comparación entre el comienzo

y el final de un escrito es muy instructiva, permite destacar a la vez las constantes y las transformaciones de un texto. Se percibe así adonde quiere llegar el autor. Se ve en particular que Santiago ha ido siguiendo unas cuantas ideas. A pesar de las apariencias, su texto se muestra coherente desde el principio hasta el fin. Un sencillo cuadro nos lo hará ver mejor.

	Comienzo	Medio	Final
Camino Extraviarse	1, 8 1, 16	2, 25	5, 20 5, 19-20
Pecado Muerte Salvar la vida	1, 15 1, 15 1, 21	4, 17 4, 12	5, 20 5, 20 5, 20
Verdad	1, 18	3, 14	5, 19
Saber Aguante Dar	1, 3 1, 3 1, 5	2, 20/ 4, 17 4, 6	5, 20 5, 11 5, 18

Agrupamos aquí el vocabulario en torno a cuatro polos. Las referencias situadas en el medio no tienen otra finalidad más que la de señalar las etapas (no exhaustivas) de la transformación. Permiten especialmente captar mejor la articulación *texto-sociedad*. No expondremos de nuevo más expresamente las raíces sociales estudiadas más arriba. Está claro, por ejemplo, que el «camino» del que se va a hablar es mucho más que un símbolo del comportamiento humano. Se trata sin duda de los viajes de aquellos que se entregan a las actividades comerciales como mercaderes o como trabajadores del mar, así como de los que formulan su proyecto de partir. Esto constituye para el autor un «extravío». Todo *el estudio del vocabulario* que viene a continuación tendrá que vincularse con este hecho principal. De momento será interesante mostrar cómo la conclusión 5, 19-20 estaba ya preparada desde el comienzo de la carta. Es un signo evidente de unidad.

EL EXTRAVÍO DEL CAMINO

El «camino» adquiere un relieve especial al final cuando se lo relaciona con 1, 7, donde el autor fustiga al hombre inestable «en todos sus caminos», y con 1, 16, donde pide a los hermanos que no se extravíen. Todo ocurre como si el objetivo de Santiago fuera alejar a sus lectores de un posible mal paso; un mal paso que hay que relacionar con los «desplazamientos» de 1, 11. Se trata probablemente de proyectos comerciales que el autor no explicitará hasta 4, 13 (véase p. 47 s). El ejemplo aparentemente anodino de Rajab que envía a los mensajeros «por otro camino» (2, 25) adquiere entonces un curioso relieve. Esta prostituta se convierte en modelo de «conversión», es decir, un ejemplo para los que quieren ser responsables de sus hermanos. Todos son interpelados: no sólo los que quieren partir, sino también los demás a los que hay que preservar.

EL PECADO Y LA MUERTE

El que se extravía es un «pecador». El hermano que lo devuelve al buen camino «salvará su vida de la muer-

te» y «cubrirá sus pecados». En 1, 15, el pecado era una consecuencia de la codicia y una causa de la muerte. Por tanto, el autor anuncia desde el principio su parecer: la codicia está en el origen de un proceso de degradación psicológica y física. En 4, 2, ella consiste en querer gastar en placeres, como objetivo del comercio que intenta importar productos de lujo de gusto exótico. El pecado consiste en no «hacer el bien» (4, 17), es decir, en formular proyectos de lucro. La muerte, no sólo es la espiritual, sino también la corporal, por causa de los peligros vinculados a los naufragios en el mar y en las enfermedades consecuentes al despojo de los campos.

Por eso es por lo que hay que «salvar la vida» de la muerte, expresión que se encontraba ya en 1, 21. En este contexto, es la palabra la que lleva a cabo esa salvación, la palabra estable de Dios que se opone a la lengua inestable de los hombres (3, 8). Al final, es la «buena palabra» (que no se menciona) de un hermano la que apartará al pecador de sus ideas y le salvará por tanto la vida. De todas formas, hay que contar con Dios, que es el único que puede salvar y perder (4, 12). Pero aquí el hermano tiene ese gran poder de actuar de alguna manera al estilo de Dios.

LA VERDAD

El extravío del camino es extravío de la verdad. Esa misma verdad es la que constituye para nosotros una palabra de Dios (1, 18), la que nos ha engendrado y de la que no hay que apartarse. Es prácticamente sinónimo de la comunidad arraigada en Dios. Está asociada a la idea de estabilidad, en donde no existe la más mínima sombra de movimiento, ya que Dios no «se mueve» (véase p. 21). Al contrario, donde hay inestabilidad y envidia, se miente contra la verdad. He aquí la palabra engañosa de los que juzgan a los demás y formulan proyectos discutibles. En la raíz hebrea de la palabra «verdad» se encierra la idea de *solidez* y de estabilidad; es lo que ocurre aquí, donde la verdad se convierte en

símbolo de la asamblea de los creyentes, implantada sólidamente en Dios.

EL SABER

«Sabed», dice Santiago a sus lectores. Su objetivo consiste en hacer saber lo que corresponde a su responsabilidad. Ellos ya sabían que las pruebas suponen la necesidad de «aguantar» (1, 3) y que solamente Dios puede dar la sabiduría de obrar con toda rectitud (1, 5). Se lo recuerda de nuevo al final de la carta, diciéndoles que hay que resistir en esas pruebas que son las represiones, la sequía y las enfermedades (véase p. 61). Ese es el aguante que se basa en la fe (1, 6 y 5, 15) que Dios «da» (1, 17 y 5, 18). Todo este saber común al autor y a los lectores supone un saber-hacer (cf. también 4, 17) que consiste en asegurar la cohesión de la comunidad amenazada de dislocación. Todo el que desee tomar la palabra tiene que intentar comunicar un saber. Aquí Santiago lo dice largo y despacio, para contrarrestar a los que creían saber y hablaban mucho y alto en la comunidad.

La *conclusión* de Sant 5, 19-20 recoge de forma condensada los principales elementos anunciados en el c. 1. La simple disposición del vocabulario produce un efecto de sentido que no puede ser fruto de la mera casualidad. A través de un texto aparentemente heterogéneo, que da la impresión de estar dando palos de ciego, el autor ha sabido mantener su línea. Quiere hacer saber a sus lectores que su obligación consiste en seguir siendo solidarios en las pruebas que están atravesando. Para ello pone toda su autoridad en la balan-

za. El final de esta carta, particularmente incisivo y abrupto, es el sello más claro de este hecho. La cohesión de la comunidad queda asegurada por el poder que tiene Santiago de movilizar a sus lectores en torno a una tarea prioritaria: *devolver a los extraviados al buen camino*. Al calificar de pecado este extravío, refuerza más aún los numerosos imperativos que van jalonando el texto con una última llamada a la voluntad de cada uno de sus lectores.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

– Recoger todos los elementos del vocabulario de la conclusión y ver cómo se los utiliza en el conjunto de la carta; se trata sobre todo de completar la columna del centro del cuadro anterior (p. 64), lo cual es una excelente ocasión para proceder a una relectura. Ejemplo: ¿Dónde se habla de pecado? ¿Cómo se califica a este pecado?

– Buscar las raíces sociales de este vocabulario aparentemente tan simbólico: ¿Cómo se viven las relaciones entre los hombres de la sociedad de aquella época? Con frecuencia se habla de la palabra, de la lengua y del saber. Está en juego un problema relacional y una influencia de poder en la comunidad.

– Ver cómo se desmarca el autor de la sociedad de su tiempo. ¿Cómo ve las relaciones entre hermanos? Propone todo lo que es capaz de hacerles vencer el pecado y de llevarlos a la verdad. Esto es lo que habría que precisar en forma de síntesis.

TEXTO - SOCIEDAD - FE

A primera lectura, la carta de Santiago nos parece y a interesante, y hasta seductora, ya que habla de problemas sociales. A lo largo de nuestro análisis de la misma, hemos descubierto mejor que sus relaciones con la sociedad son más complejas y más contradictorias de lo que nos imaginábamos.

EN LA SOCIEDAD DEL SIGLO I

Esta carta está impregnada del mundo mental de la sociedad greco-romana del siglo I. Su lenguaje conserva sus huellas: multiplicación de imperativos, empleo de palabras raras, utilización de la retórica griega y procedimientos propios de las discusiones rabínicas... Este sistema lingüístico revela una ideología de múltiples elementos: concepción del poder y de la autoridad, seducción por una antropología universalista y abstracta, búsqueda de un ideal de humanidad marcado por el aguante, la perfección y el dominio de los deseos sensibles. A través de este sistema de representaciones se vislumbran los rasgos de la filosofía estoica popularizada en su época. A ello se mezclan aspectos del universo mental judío: noción de Dios (Señor Sabaot) y de la historia (parusía).*

En el funcionamiento de la lengua y del esquema mental que sigue se transparentan los antagonismos profundos que actúan en la(s) comunidad(es) y en la sociedad: división creciente entre ricos y pobres, interpretaciones diferentes de la vida cristiana (fe y /u obras), seducción o rechazo de nuevas prácticas de en-

riquecimiento (comercio). Estas dificultades vividas en las comunidades guardan relación con las transformaciones de la sociedad: acentuación del desprecio por el trabajo, fascinación de la riqueza, comportamientos euergéticos, utilización de la justicia para enriquecerse, represión de los motines.

LAS DISTORSIONES DE LA FE

Al poner de manifiesto las articulaciones entre los textos y las representaciones sociales, *la lectura propuesta hace percibir, al menos parcialmente, cómo se expresó la fe en los pensamientos, la imaginación y la percepción de aquella época. En aquel mundo ideológico, el discurso cristiano introduce con mayor o menor facilidad ciertas distorsiones.*

El texto deja vislumbrar el atractivo de su autor por la estabilidad, la inmovilidad, esos valores «positivos» que le sirven de guía para concebir la noción de Dios; sin embargo, rompe con ellas por su insistencia en la promesa y en la parusía. Tampoco consigue articular perfectamente la fe y las obras; subraya sin embargo las consecuencias mortales para la fe que acarrea su separación. No percibe ciertamente las causas de la injusticia social, pero exalta a los pobres y denuncia su explotación apoyándose en la tradición bíblica. Está profundamente marcado por la ley judía, pero la supera al hablar de la «ley de la libertad». Estas distorsiones, que nunca pueden aislarse en ellas mismas, conservan las huellas de la revolución realizada por las prácticas y el discurso cristiano en el horizonte ideológico del siglo I.

Este impacto de la fe se conjuga, como es lógico, con los efectos que el texto quiere producir en sus destinatarios. La identidad del autor y el tipo de relación que mantiene con sus lectores quedan ciertamente velados. La distancia que así se obtiene no le impide sin embargo al texto procurar persuadir a sus destinatarios de varias maneras: los interpela por el empleo frecuente de imperativos y del término «hermanos», se une a veces a ellos diciendo «nosotros». Con estos procedimientos quiere obtener la adhesión, influir en las prácticas, hacer vivir esas distorsiones como fermento evangélico.

Y HOY

Este estudio nos ha permitido captar mejor que la palabra creyente expresada en la carta de Santiago (y por tanto en toda la Biblia) se mezcló con las representaciones sociales de aquella época. Así, pues, no se trata de repetirla ni tampoco de actualizarla quitándole

el sello de la época. *Se trata de tener en cuenta la distancia entre ese texto y nosotros mismos para hablar de Jesucristo en nuestra lengua.* En una sociedad diferente de la de Santiago, nos vemos así llevados a producir nuestro propio texto, sabiendo que también él está «historizado».

Para llevar a cabo esta tarea, ponemos en relación nuestra propia experiencia con los textos bíblicos. Realizada en la lógica de la lectura propuesta, esta relación permite verificar si nuestros textos dejan aparecer distorsiones «homólogas» a las que encontramos en los escritos bíblicos⁷. El ejemplo de Santiago nos invita igualmente a hablar de la fe en un lenguaje que nos compromete, que influye en nuestros modos de vivir, esperando de este modo obtener la adhesión.

⁷ Puede verse el esquema de la homología estructural desarrollado por P. Gisel, en *La théologie dans la modernité* Ernst Kasemann Labor et Fides, Genève 1977

LEXICO

Cínicos

La palabra cínico viene de una raíz que en griego significa «perro». Diógenes, el cínico más famoso, vivía en un tonel, se paseaba desnudo por las calles de Atenas y respondió a Alejandro Magno, cuando le preguntó qué deseaba de él: «¡Quítate del sol, que me haces sombra!». En las grandes ciudades se desarrolló una corriente filosófica que le seguía.

Los cínicos rechazan los convencionalismos sociales (las riquezas, el matrimonio) y desprecian el poder. Se presentan entonces como un movimiento de protesta contra la sociedad y contra las estructuras, que coincide con las aspiraciones populares. Al mismo tiempo, predicando una concepción universal del hombre, como otras corrientes (cf. Estoicismo*), favorecen la integración de las poblaciones en los reinos helenistas y en el imperio romano.

Díaspóra

Palabra griega que significa «dispersión»; se convirtió en término técnico para designar el conjunto de comunidades judías que vivían fuera de Palestina.

Sobre todo a partir de las deportaciones a Babilonia en el 597 y el 587 a. C., las peripecias históricas dispersaron en varias ocasiones a los grupos judíos, que se constituyeron en comunidades por diversas regiones del Medio Oriente. En el siglo I, cuatro quintas partes de los judíos vivían fuera de Palestina. La diáspora estaba entonces muy diversificada: algunos judíos vivían fuera de las fronteras del imperio romano (Asiria, Babilonia, imperio persa), otros en las regiones colonizadas por Roma. Unos se habían asentado en las regiones rurales (sobre todo en Egipto, Cirenaica y Siria), otros en las grandes ciudades (Asia Menor, Alejandría). Todas estas comunidades se distinguían por sus intereses, por la cultura ambiental, por la lengua que hablaban. A pesar

de ello, en todas partes se observaba entre ellas cierta coherencia por sus instituciones comunes (la sinagoga, el sábado, la circuncisión), el recurso al «Libro», y hasta por un estatuto particular que les había otorgado Roma en todo el imperio.

Esquema social

Toda sociedad marca profundamente a los hombres que forman parte de ella. Les impone ciertas representaciones mentales, cuadros lógicos, formas de concebir las relaciones interhumanas, que se presentan como evidentes y fuera de las cuales es imposible pensar y vivir. Es lo que designamos con el nombre de «esquema social».

Ligado al estado de la sociedad, a su organización, al desarrollo de sus conocimientos, este esquema no ha sido nunca fijo. Las relaciones de fuerza que tienden a transformar las sociedades, producen en ellas interrogantes, desplazamientos, fallos que pueden llegar hasta la ruptura. Los textos, producto humano, llevan la impronta de estas evidencias y de estas distorsiones. El trabajo de lectura puede sacarlas a la luz.

Estolcismo

Aunque tuvo su origen en oriente, el estoicismo se extendió ampliamente por el mundo griego. Constituye ante todo un arte de vivir en armonía y en conformidad con las leyes de la naturaleza. Valorando al sabio, dueño de sí mismo, desprendido de las pasiones que corren el peligro de apartarle de lo que es razonable, el estoico es fundamentalmente individualista, aunque se concibe como ciudadano del mundo. Esta concepción permite a los habitantes de las ciudades helenistas, prisioneros de una estructuración social bloqueada, valorar la libertad interior. Esta antropología universalista se adapta especialmente a la organización del imperio romano.

Entre los estoicos más conocidos de los siglos I y II citemos a Seneca, Epicteto, Marco Aurelio (Vease *Roma frente a Jerusalén*, en Documentos en torno a la Biblia, n 13)

Filón de Alejandria (siglo I d. C.)

Escritor judío de Alejandria, Filón se dedicó a armonizar las concepciones judías con las ideas griegas sobre Dios, el hombre y el universo. Lo hizo desarrollando concretamente un método de lectura sacado de los estoicos, la alegoría.

De esta búsqueda nacieron numerosos escritos, que enriquecieron la reflexión judeo cristiana en los planos filosófico, ético y espiritual (Vease *Filón de Alejandria*, en Documentos en torno a la Biblia, n 9)

Helenismo

El helenismo es ante todo un período de la historia del Medio Oriente que se extiende desde la época de Alejandro Magno (hacia el 330 a. C.) hasta la conquista del mundo griego por los romanos (mitad del siglo II a. C.)

El término designa igualmente la civilización nacida de la efervescencia producida por estas conquistas, civilización que sigue durante el siglo I impregnando profundamente a las poblaciones de las grandes ciudades de la parte oriental del imperio, como Efeso, Antioquia y Alejandria. La lengua griega se hablaba en todo el imperio romano.

También se suele llamar helenistas a los cristianos judíos de la diáspora.

Iglesia

Derivada del griego «ekklesia» (asamblea del pueblo en las ciudades), la palabra «iglesia» traduce el hebreo «qahal» que designa a la asamblea judía. En su origen, el término es sinónimo de sinagoga*. En sus primeras cartas, Pablo lo emplea para designar a las comunidades locales implantadas en las ciudades. Poco a poco designará a toda comunidad que se reconoce en la fe en el señor Jesucristo, o también a todo el conjunto de comunidades. La carta de Santiago lo utiliza una sola

vez, en 5, 14, donde habla de los «ancianos de la iglesia»

Judeo-cristianos

Se llama así a los judíos convertidos al cristianismo, para distinguirlos de los paganos que entraron en el cristianismo. En el siglo I, los judeo-cristianos son judíos convertidos de Palestina, que hablan arameo. Forman la mayor parte de la joven comunidad cristiana. A partir de la fundación de las comunidades paulinas fuera de Palestina, el término designará igualmente a los convertidos paganos que observan las prescripciones de la ley judía, de ahí la apelación de «judaizantes».

Sinagoga

Palabra griega que significa «reunión», designa tanto a la asamblea judía como a la casa en que se celebra esa asamblea y donde se reúnen para la oración. La institución podría remontarse a los tiempos del destierro. Se desarrolló en la diáspora*, como atestiguan los descubrimientos arqueológicos y algunos textos como los Hechos de los apóstoles. La liturgia cristiana se inspiró en el oficio sinagoga compuesto de oraciones, lecturas y comentarios de la Tora. Los judíos convertidos al cristianismo siguieron reuniéndose de ordinario en la sinagoga, como demuestran las cartas de Pablo, siendo entonces el lugar de muchos enfrentamientos en el seno de las comunidades entre partidarios de la observancia estricta de la ley judía y los que se distanciaban de ella.

Tratados rabínicos

Esta expresión designa al conjunto de escritos y comentarios producidos entre los siglos II y VI d. C. por algunos rabinos, conocedores autorizados de las Escrituras en la religión judía. Sus tratados intentan reinterpretar y adaptar, para su época, los textos bíblicos anteriores, sobre todo la Tora, que habían adquirido un lugar central en el judaísmo. Por contener las palabras de los padres, adquirieron en el mundo judío un estatuto especial, el de Tora oral (Vease A. Paul, *Intertestamento* [Cuaderno bíblico n 12], *Parabolas rabínicas* [Documentos en torno a la Biblia n 12])

PARA EL ESTUDIO

ESTUDIOS DE LA CARTA DE SANTIAGO

Aparte de los comentarios a todo el Nuevo Testamento, citamos entre los especialmente dedicados a nuestro tema, en castellano

O Knoch, *Carta de Santiago* Herder, Barcelona 1969

Es un comentario con una finalidad mas bien de tipo espiritual, pero atento a los aspectos sociales de la carta

E Maly, *Epistolas de Santiago, Judas y Pedro* Sal Terrae, Santander 1966

Comentario accesible, que resume con acierto los resultados mas aceptados de la exegesis tradicional

ENSAYOS EXEGETICOS

No se han publicado, que sepamos, comentarios a la carta de Santiago segun la metodologia del analisis semiótico que hemos empleado Para los que deseen familiarizarse con este tipo de aproximacion a los textos sagrados, sera util la lectura del Cuaderno biblico n 59, de J C Giroud-L Panier, *Semiotica* Verbo Divino, Estella 1987, y la bibliografía en español que allí se da

MUNDO JUDIO

A Paul, *El mundo judio en tiempos de Jesus* Cristiandad, Madrid 1982

Buena presentacion historica de las relaciones entre la sociedad judia y el imperio romano Tiene en cuenta las dificultades cada vez mayores vividas por la diaspora de las grandes ciudades durante el siglo I

J Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus* Cristiandad, Madrid 1977

Libro clasico donde se recogen numerosos datos sobre el genero de vida de la comunidad judia contemporanea de Jesus en sus multiples aspectos social, domestico, economico, politico y religioso

A estos estudios hay que añadir los «Documentos en torno a la Biblia», donde se presentan textos judios o

greco-romanos que representan el esquema mental que regia en la sociedad del siglo I, vgr *Los manuscritos del mar Muerto* (n 2), *Vidas de Adan y Eva, de los patriarcas y de los profetas* (n 3), *Flavio Josefo* (n 5), *Filon de Alejandria* (n 9), *Parabolas rabinicas* (n 12), *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas* (n 13), *Targumes* (n 14), etc

HISTORIA DEL SIGLO I

P Petit, *La paz romana* Labor, Madrid 1976

Un libro ya clasico, que muestra un amplio conocimiento del imperio romano y que plantea claramente las cuestiones que siguen abiertas

M I Finley, *La economia de la antiguedad* FCE, Madrid 1975

Una presentacion de conjunto de la economia del mundo greco-romano, no demasiado especializado, pero bien documentado Su lectura es importante para todos los que quieren renovar su concepcion de la historia

P Lain Entralgo, *El medico y el enfermo* Guadarrama, Madrid 1970

La primera parte de la obra se refiere a la antiguedad griega y estudia las relaciones medicos / enfermos

J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 2 vols Cristiandad, Madrid 1973-1975

Un libro muy rico en datos concretos y magnificamente ilustrado Escrito por especialistas, recoge muy bien el ambiente que les toco respirar a los primeros cristianos

J Guillen, *Urbs Roma* Vida y costumbres de los romanos, 3 vols Sigueme, Salamanca 1977-1986

Aunque desborda el mundo del siglo I, su documentacion es muy abundante y su lectura sumamente sugestiva Es la obra mas completa escrita en castellano sobre el tema

RECUADROS

Lingüística	p. 8
Materialismo histórico	p. 9
Hacer y obrar	p. 20
Euergetismo – clientelismo	p. 22
Los excluidos del mundo antiguo	p. 23
La justicia	p. 29
Los que están desnudos	p. 34
El comercio	p. 49
Los jornaleros	p. 51
Las rebeliones	p. 53
La medicina	p. 56
Los juramentos	p. 57
La parusia	p. 58
Santiago y el sermón de la montaña	p. 62

MATERIAS

Adulterio	45	Lengua	25
Aguante	16, 63	Libertad	24-25
Ancianos	60	Lluvia	61
Asesinato	43, 60	Obra	32, 34
Aspectos	30	Oración	63
Caminos	65	Parusia	58
Codicia	43	Pecado	62, 65
Comercio	49-50	Perfección	39
Conflictos	28, 43	Placeres	44-45
Discriminación	16	Prueba	17
Don	24	Rebeliones	53
Enfermedad	62	Religión	25
Extravío	21, 65	Ricos	28, 30, 50
Fe	34	Sabiduría	24
Fluctuación	16, 40	Salarios	50
Frutos	61	Señor Sabaot	52
Juicio	46, 63	Tribunales	26, 60
Juramentos	57-58	Unción de aceite	60
Justo	50, 52, 60		

La carta de Santiago no tiene la fama que las de Pablo, de Pedro o de Juan, pero su enseñanza, muy cercana al sermón de la montaña, no carece de vigor ni de actualidad. Se dirige a unos cristianos divididos, que se olvidan de los pobres y son amigos de la riqueza; su fe resulta ineficaz, sin esas «obras» concretas que son las únicas en realizar la ley del amor.

Un equipo de once biblistas de toda Francia propone leer esta carta según un método inspirado en las ciencias humanas actuales. La observación del texto y de las relaciones sociales que allí se muestran en juego permite estudiar el arraigo de la carta en la sociedad del imperio romano del siglo I. De este modo, el lector de la Biblia se ve invitado a confrontar su propio comportamiento y su fe con la sociedad en que vive.

Introducción	p. 5
1. Encabezamiento (1, 1)	p. 12
2. Resistir en la prueba (1, 2-15)	p. 14
3. Una palabra que «hacer» (1, 16-27)	p. 18
4. «Hermanos queridos» (2, 1-13)	p. 26
5. La eficacia de la fe (2, 14-26)	p. 31
6. Del «decir» destructor al «hacer» sabio (3, 1-18)	p. 36
7. Codiciar el mundo-Desear a Dios (4, 1-12)	p. 42
8. El día de la matanza (4, 13-5, 6)	p. 47
9. El fruto precioso de la tierra (5, 7-18)	p. 54
10. El camino de la salvación (5, 19-20)	p. 64
Conclusión: Texto - sociedad - fe	p. 67
Léxico	p. 69
Para el estudio	p. 71
Recuadros	p. 74
Materias	p. 74