



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 8

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Mena Oreamuno, Francisco. “Poesía, barroquismo y antilenguaje, hábitad del cuarto evangelio”. En *Los tejidos del caos-hermenéutica bíblica desde América Latina*, 375-454. San José: UNA-SEBILA, 2010.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

7

Poesía, barroquismo y antilenguaje, hábitad del cuarto evangelio

| En el principio fue la experiencia

En 1989 tomé un curso a distancia sobre el *Evangelio de Juan* para concluir el Plan de Estudios de Licenciatura en Teología del entonces *Seminario Bíblico Latinoamericano* y hoy *Universidad Bíblica Latinoamericana*. El curso me dio la posibilidad de estudiar la estructura de los Capítulos 1-12 de Juan o Cuarto Evangelio (CE en adelante) que constituyen lo que se conoce como el Libro de los Signos. El ejercicio mostraba la forma en que estaban unidas las distintas unidades que conforman tal sección del CE. Quedaba fuera el Prólogo y la sección conocida como “La mujer adúltera” (Juan 7.53-8.11). El Prólogo fue considerado allí como una adición en la última redacción del CE y la sección 7.53-8.11 se omitió en razón al estudio de la crítica textual “Resulta abrumadora la evidencia en contra del origen juanino de esta perícopa...” (Metzger, 2006 pág. 187).

En ese trabajo, como en el de Santiago, mi inquietud era mostrar el complejo entretejido literario del Libro de los Signos y su

unidad. Es curioso que en el transcurrir del tiempo el CE como un todo no ha sido un texto realmente estudiado por la Teología Latinoamericana de la Liberación. Creo que el primer intento de estudio formal es el libro de José Porfirio Miranda titulado *El ser y el mesías* que se pregunta “¿cuál debe ser el contenido de “la palabra”, en qué consiste “la palabra”, si sólo quienes aman al prójimo y hacen justicia son capaces de entenderla?” (Miranda, 1973 pág. 109).

En 1981 Hugo Zorrilla publica su tesis doctoral bajo el título *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn 7.1-10* (Zorrilla, 1981) en donde se destacaba, entre otras cosas, la relación de la comunidad juanina con los Samaritanos. El Profesor Zorrilla fue, por cierto, el autor del curso que mencioné líneas atrás.

Se editó una revista RIBLA dedicada al CE (Richard, Pablo y otros, 1994), pero que no contiene ningún estudio sobre el Prólogo sino una serie de estudios de textos particulares y una visión de conjunto del CE.

¿Se deberá en parte esta ausencia de atención al Prólogo y al CE en general a su lenguaje circular, recursivo casi inasible, y a que no hace referencias fundamentales directas a la liberación? Sin embargo, es el CE el que con la mayor claridad da pie a un punto de encuentro entre la racionalidad política y los estados de seguridad nacional que padecemos entre los años sesenta y ochenta cuando dice:

⁴⁷ Entonces los principales sacerdotes y los fariseos reunieron el Concilio, y dijeron: -- ¿Qué haremos?, pues este hombre hace muchas señales. ⁴⁸ Si lo dejamos así, todos creerán en él, y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación. ⁴⁹ Entonces Caifás, uno de ellos, sumo sacerdote aquel año, les dijo: -- Vosotros no sabéis nada, ⁵⁰ ni os dais cuenta de que nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca. ⁵¹ Esto no lo dijo por sí mismo, sino que como era el sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús había de morir por la nación; ⁵² y no solamente por la nación, sino también para congregarse en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. ⁵³ Así que desde aquel día acordaron matarlo. (Jn 11.47-53)

Desde ese momento Jesús tenía que andar escondido y se refugiaba en la ciudad de Efraín junto al desierto (Juan 11.54). **Jesús era un clandestino, uno de nosotros.**

También es el CE en donde las mujeres asumen un papel de singular valor frente a todo el Segundo Testamento. Allí ellas hablan y reflexionan con Jesús como es el caso de la Samaritana en el Capítulo 4 o de Marta en el Capítulo 11. Las mujeres dialogan y juegan con Jesús no solo se mencionan sino que tienen un espacio particularmente importante en el camino de la Luz.

Mi percepción es que hace falta una lectura del Prólogo del CE desde este presente de hoy y que en general este texto ha pasado inadvertido por la exégesis y hermenéutica latinoamericana. Me gustaría asumir esa tarea. En parte porque la teología de la encarnación surge como una lectura de este pasaje (Iammarrone, 1999 pág. 302) y expresa dos dimensiones de la experiencia humana en el lenguaje: aquello que se puede decir de nosotros y nosotras como seres humanos en conjunción con aquello que se puede decir de Dios y de Jesús (así como del Espíritu). La encarnación hace referencia a un encuentro entre estas dos dimensiones: lo humano y lo divino.

De cómo se resuelva el enigma de este encuentro depende el camino a seguir para la reconstrucción del fenómeno religioso plural que es el cristianismo actual. La Teología de la Liberación lo resolvió tras una relectura tanto del Segundo Testamento como del Concilio de Calcedonia con Jon Sobrino, acentuando, de la naturaleza humana de Jesús, su historicidad (Sobrino, 1976 págs. 275-320).

Tal posición supone que aquello que constituye a quien confiesa a Jesús, el Cristo, es el asumir su camino histórico como modo de existencia en la fe (Sobrino, 1976 pág. 317). La ortopraxis es el fundamento de la ortodoxia, en el hacer, el quehacer de Jesús, el ser humano experimenta la salvación-liberación dentro de la historia humana en el amor.

Ahora, lo histórico, no solo tiene que ver con la situación social o política sino también con la cultura: la suya y la nuestra.

Este es otro enigma que parece no tener una solución aún. Y ha sido mi búsqueda hasta ahora: **si digo historia, digo cultura que es la forma como los seres humanos en sus interacciones constituyen sus nodos de significación que van perdurando en el tiempo en tanto memorias y reconstrucción de las mismas.** Así que ¿qué es esta cultura que parece englobar tantos universos diversos en la concepción de Nuestra América? ¿Cuáles son esas voces que se tornan memorias de vida en la convivencia de Nuestra América?

Jesús está constituido por las memorias y los nodos de significación de su mundo: galileo primero, luego parte de la Casa de Israel, todo dentro del mundo Mediterráneo del siglo primero. Sus palabras y actos tuvieron allí su útero y de allí aprendió este hombre a hablar a sentir y a actuar. De modo que la pregunta para hoy en este mundo latinoamericano dice más que praxis, dice acerca de diversas praxis, diversos modos de decir, sentir y hacer.

El filtro de los dogmas y de las estructuras eclesiológicas hace parecer que ambos trascienden las culturas y pueden ubicarse fuera de ellas en un mundo aparte con una identidad propia, en donde lo propio es el sistema de descripciones contenido en los dogmas y en las estructuras eclesiológicas. De modo que lo latinoamericano, en su pluralidad, queda mudo ante una ontología trascendental de donde toma su nombre: América y de donde toma su religión: cristiana. Pero tanto *América* como *cristiana* son términos de afuera de **Nuestra América** que es el lugar en donde podemos dar nombre propio a nuestro mundo, y ese nombre propio está constituido por muchas voces que se refieren a sí mismas de distintas maneras.

Que Jesús haya sido galileo y parte de la Casa de Israel es una cuestión significativa pues su voz tiene fundamento histórico y cultural. La forma de su voz es una manera de construir su identidad y reconstruirla en su propio cuerpo con relación a otros cuerpos de voces semejantes y desemejantes. Jesús es un enigma para nosotros si lo buscamos en los textos que hablan sobre él en el Segundo Testamento. No es un enigma si lo buscamos en los dogmas. Allí se explica lo que es Jesús y se dice lo que es su significado para nosotros hoy.

Al conversar sobre esta doble dimensión, humana y divina de Jesús, tenemos que asumir una posición histórica y cultural (intercultural) que es constitutiva de nuestro modo de hablar, de existir en el lenguaje. No sabemos cualquier lenguaje sino el nuestro, que es polifónico. Hablamos muchos idiomas y estos se entremezclan en la cotidianidad. Se entremezclan en los entrelazamientos de nuestro mestizaje. No somos uno, somos múltiples, en esa experiencia, surge el contenido de América Latina que no es una sola cosa, ni un conjunto de naciones sino otra cosa. Así que también **Nuestra América** es un enigma. Pero no un silencio. El silencio ha sido el modo de exponer su unidad construida en la violencia. La polifonía habla de ruido, de mercado o feria, de colores y formas diversas que constantemente interactúan y mutan.

Así que la perspectiva histórica de Sobrino es un buen punto de partida, pero no suficiente para vincularnos al Jesús histórico. De ese Jesús no puedo decir que hablara arameo y griego y latín, solo sé que posiblemente hablaba arameo, y que lo que sé de él se me ha dicho, de primera mano, en griego (Segundo Testamento) y en un griego que no es clásico sino común, un griego más diverso, pero no un griego desmejorado, sino otro griego que tomó forma y sonido propio, enriquecido por las mutaciones de los nuevos contextos que lo asumieron. Pero esa “primera mano” es en realidad segunda o tercera mano. No está allí demarcado con precisión lo que es de Jesús y lo que no es de él. Sino que se trata de lo que otros dijeron sobre lo que él dijo y de lo que otros dijeron sobre lo que otros dijeron de lo que él dijo.

Así que la historicidad de Jesús no necesariamente me acerca a él. Si debo seguirlo (ortopraxis) no sé bien quién es. Hay demasiados obstáculos en el camino, no sé si cuando él habla de amor, dice lo mismo que yo cuando digo amor.

En tanto asumo esta falta de conocimiento sobre su historicidad me planteo ya no la doble dimensión humanidad-divinidad, sino la significación de su humanidad frente a mi humanidad que es plural, criolla (en el sentido de Carpentier). La doble naturaleza dice realmente poco para mí. Porque ¿cuántas naturalezas tengo? Si entiendo naturaleza como la existencia en el lenguaje

en el tiempo en la convivencia, entonces, **mi naturaleza es plural: soy muchas voces a la vez, algunas mezcladas otras identificables.**

Porque asumo ese desconocimiento y al mismo tiempo el encuentro conmigo mismo como ser plural, polifónico que soy, entonces, el seguimiento del Jesús histórico me presenta un reto que no puedo asumir solo desde los imperativos de la lucha a favor de los pobres, o las personas excluidas, o las luchas específicas de grupos específicos. Ahora me enfrento al enigma de que la teología solo puede hablar del **teos** desde su útero cultural. En consecuencia, yo no puedo ser monoteísta sino que el **teos** en mí es plural y que esa pluralidad es un valor positivo.

Cuando afirmo con la estructura clásica de los cristianismos que creo en un solo Dios, tengo que estar consciente que tal afirmación es el resultado del colonialismo, una imposición de silencio frente a las muchas voces que me conforman como latinoamericano. La unicidad no habla de una experiencia común sino de una abstracción que parece dibujarnos con contornos similares que eventualmente parecerán tener una forma global común. La América Cristiana es una abstracción que silencia la polifonía de las voces que la conforman: un solo Dios, una sola fe, una sola religión. Ese “un solo” supone la deslegitimación de nuestra pluralidad o de nuestro mestizaje. El Credo latinoamericano será plural y en eso será un **teos** equívoco, saturado de matices y formas. Un credo barroco (*El Credo* de la Misa Nicaragüense, por ejemplo).

De ahí la importancia de comprender el lenguaje desde otros latinoamericanos: Maturana-Varela, Carpentier, Fuentes, Paz, etc. Al mismo tiempo que entiendo que los textos, que no son cosas, sino tejidos de culturas, lenguajes, se me revelan en el juego, no solo en el dolor, sino también en la fiesta. Este es el arte del mestizaje que soy, que me ha constituido (Fornet-Betancourt, 2007 pág. 121), una realidad compleja y difusa, flexible y dinámica, apropiada a nuestro contexto ecológico.

En el Caribe se expresa esa dimensión pluriforme de una identidad en transcurso y que asume, no conscientemente, el valor de la interacción en la mezcla, no como fusión, sino como

con-fusión. Es en realidad un acto de **con-vivencia** en donde aparecen unos rasgos marcados y otros latentes igualmente fuertes pero escondidos, ocultos en el olvido de la memoria pero no en el presente de la práctica. Es una suerte de recursividad rebelde no apta para el pensamiento lineal y formalizador. Sino propia de la simbiosis en donde todo cabe, aunque no del mismo modo. Este es el principio del barroco como gestión de la **circularidad** infinita de un tema que siendo el mismo termina sin serlo, siendo otra cosa.

Es este punto el que haría que el CE fuese un espacio propicio para el eco de **Nuestra América**. A duras penas podría uno explorar el CE sin sentir el vértigo de su recursividad que conlleva a múltiples caminos sin salida.

| En el principio era la palabra

Quiero ahora mostrar cómo hacer esta lectura entre dos mares, el Caribe y el Mediterráneo, evitando el Océano Atlántico. Para eso nada mejor que estudiar el Prólogo del Cuarto Evangelio que es un punto clave en la teología cristiana y en donde las lecturas cristianas del mismo han transformado la poesía en racionalidad.

Tratar de leer el Prólogo del Cuarto Evangelio desde la perspectiva que propongo resulta un riesgo. Se trata de un texto que ha desafiado a la exégesis desde el principio. Bien hace Raymond Brown cuando al inicio de su comentario sobre este pasaje señala: “Al comparar la exégesis que del Prólogo hace Agustín con la de Juan Crisóstomo, M. A. Aucoin señala que ambos coinciden en afirmar que está más allá de toda capacidad humana hablar como Juan lo hace en el Prólogo” (Brown, 1979 pág. 192) (Haenchen, 1984 pág. 101). Léon-Dufour indica: “A primera vista el prólogo resulta desconcertante para nuestra lógica de occidentales. Sus afirmaciones, según su ritmo, su movimiento y sucesión, obedecen a unas estructuras mentales distintas de las nuestras.” (León-Dufour, 1989 pág. 34).

No obstante, la historia de la exégesis del Prólogo muestra un esfuerzo continuado para tratar de comprender, en el contexto de la intertextualidad del siglo primero, algunos modelos de interpretación. El tema central en discusión ha sido el significado de Logos (Palabra en griego). Este ha sido interpretado a la luz de las tradiciones sobre la Sabiduría (Brown, 1979 pág. 1501) (Haenchen, 1984 pág. 102) (León-Dufour, 1989) (Ringe, 1999) (Witherington III, 1995) (Scott, 1992), la Torá (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 36), Palabra profética y Sabiduría (Feuillet, 1971), el logos filónico (Waetjen, 2001). O como elemento que trasciende estas concepciones “designio primordial, palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás” y en consecuencia, refuta la vinculación con la Ley y la Sabiduría (Mateos, Juan y Barreto, Juan, 1982 pág. 54). O como fusión de todas ellas en un nuevo contexto (Schnackenburg, 1980 pág. 308). Lo que queda claro en el Prólogo es que cualquier cosa que se diga o implique del Logos recaerá en la persona de Jesucristo (Jn 1.17-18).

Al comprender el Prólogo como un poema (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 34) (Kermode, 1986) gran parte de las discusiones tenderán a relativizarse, estamos ante un texto que es polisémico en sí mismo, relaciona cosas que, en el discurso lógico, no se podrían relacionar fácilmente. Así el Prólogo teje una serie de relaciones de riquísimo significado antropológico: palabra-vida-luz-carne-gracia-verdad-adopción en una nueva familia-Dios.

Esta lista no comprende una explicación de términos teológicos en primera instancia, sino un conjunto de expresiones que abren dimensiones nuevas a la experiencia de quienes formaron parte de la comunidad o comunidades que compartían un mundo común con el autor del CE. Pero también, a la vez, el Prólogo teje con otros hilos que forman parte orgánica de su tejido: luz-oscuridad, aceptación-rechazo, lo propio-lo que es ajeno, Moisés-Jesús, Juan-Jesús, testimonio. Kermode llama a esta dimensión del poema de Jn 1.1-18, umbral, un espacio intermedio entre el ser y el llegar a ser (Kermode, 1986). El umbral también es una forma de penumbra de claroscuro y por eso de transición, pero también de contemplación sea como seducción o como terror.

Umbral es el punto climático de una situación en transformación en donde el ser humano asume un giro vital o se queda pegado a su mundo propio, encerrado en este, es por tanto, un reto a la capacidad creativa humana y al coraje de ver las cosas de otro modo.

|| Poesía: encuentro de mundos, || encuentro de conversaciones

La cuestión es la concepción de poesía, su alcance para nuestra cultura, para la cultura que ha dominado la exégesis bíblica y para la cultura del Segundo Testamento.

En su amplio estudio de la **metáfora** Paul Ricoeur, define la poesía en el contexto de los orígenes de la retórica del siguiente modo, que es por demás significativo para esta reflexión: “La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del mythos trágico.” (Ricoeur, 2001 pág. 20)

En este sentido la poesía tiene una dimensión de abarcamiento de experiencias que son **re-vividas** en su lectura en voz alta (esto con relación a la poesía antigua como es el Prólogo). Las palabras escogidas y su sonido, así como la entonación y el modo de leer juegan un papel en la dinámica **mimética**. Cabe la cuestión de la poesía como arte en tanto este expresa complejidad de realidades que pueden ser conversables desde distintos sistemas sociales y sus culturas particulares. La poesía no se agota en la letra sino que se abre al lenguaje, a la existencia particular en este. Lo hace porque logra crear una doble estancia de lo familiar y lo desconocido. Esta propiedad de **umbral** es lo que permite el múltiple acceso en el tiempo. Cada persona puede leer y realizar un encuentro de modo que puede **re-vivir** una experiencia que ha hecho habitación en el texto (oral o escrito) en tanto lenguaje, **el texto es memoria viva**.

Al considerar la poesía como espacio de **umbral** o de **umbrales**, esta también conlleva la experiencia de vacío y llenura, de entendimiento (encuentro) e incomprensión (desencuentro). El juego del lenguaje en la poesía, sin embargo, es cautivante: te invita a participar. Uno lee porque se encuentra en ella y al mismo tiempo porque le presenta el desafío de lo desconocido, del otro y de uno mismo.

Ahora, el problema se da a la hora de “interpretar” (en el sentido de Barthes: **interpretar una obra musical**) esa experiencia en la lectura o la audición. ¿Crea la poesía un lugar seguro o nos lanza a la incertidumbre de lo desconocido? ¿La mimesis es reproducción o exploración y participación? ¿Encuentro al **Otro** en el texto poético porque le conozco o le encuentro en el esfuerzo de conocerle? Un buen poema es aquel que nos lleva a otro mundo y por lo tanto lo familiar parece operar como una invitación para un viaje hacia lo desconocido: sabemos dónde se inicia pero no sabemos dónde termina ni cómo.

Así que la poesía, como ya lo había mencionado Katherine Hayles citando a Paulsson, es un tejido de alta complejidad que requiere un proceso de conversaciones que generan cada vez más complejidad, es decir, mayor riqueza en el conversar. Al mismo tiempo, el poema, si bien expresa un modo de experiencia en el lenguaje que tiene interés en decir algo sobre algo significativo para su propio mundo, el proceso de conversación, al experimentar el cara-a-cara en su lectura o escucha, supone también, un proceso de profundización de las incertidumbres (Hester) en tanto libertad de la reflexión en el lenguaje.

Pero existirán poemas que llevan a lugares seguros y confiables que expresan lo consensualmente habitable y habrá otros que mezclan esta habitabilidad con una crisis. Estos últimos, se puede decir, expresan una propensión al barroquismo.

Busco poner a dialogar dos modos de poesía: el señalado por Ricoeur y la poesía profética. La poesía como **mimesis** y la poesía como **colapso del lenguaje apropiado**. Si uno toma como marco la definición de Ricoeur ¿cómo calzaría en ella lo barroco? Esto considerando que, Ricoeur, se refiere a la poesía

en el contexto del pensamiento de Aristóteles y de su contraste con la retórica como arte de encontrar pruebas (Ricoeur, 2001 pág. 20) y la poesía profética responde a otro contexto y a otras inquietudes.

El estudio que hace Yvonne Sherwood sobre la poesía profética y el barroco es apropiado en este punto del ensayo. El artículo tiene varias aristas, resumiré lo que es pertinente en este contexto. Retoma a Hermann Gunkel *The Prophets as Writers and Poets* quien afirma que en los profetas hay algo oscuro, dificultoso de comunicar, misterioso, virtualmente demoniaco, bizarro, colosal y barroco. Estas afirmaciones parecen contradecir la claridad manifiesta en los profetas de Israel en torno a su agudo sentido de la injusticia y la rectitud en un contexto de violencia y opresión.

También, Sherwood, recuerda las nociones de literatura y antiliteratura de Harold Fisch, en el primer caso, aquello que es ingenioso, coherente perfectamente formado y que, por oposición, en el segundo caso, supone aquello que es barroco. Lo barroco es recuperado por la autora en su acepción general del campo de la joyería como una perla deformada y agrega como cualidades la inmensidad, pesadez, perspectivas distorsionadas, de raras combinaciones. Señala, entonces, que la definición de Fisch se transparenta con la de Gunkel de lo barroco. Gunkel parece muy consciente de su tradición cultural basada en un sentido de propiedad y moderación vinculado a la religión cristiana, lo cual supone una enorme contraposición con lo que observa de los profetas. Sherwood también dice que desea explorar lo barroco teniendo en mente que lo barroco emerge parcialmente de los efectos distorsionados de las palabras sobre la página y parte de la distorsión de sus expectativas desde las frías sensibilidades Noreuropeas (recordando a Gunkel) (Sherwood, 2002 pág. 54).

Esta forma de asumir la cultura propia es muy importante porque apunta a la pretensión de la rectitud fina y cortés de lo que significa hacer buena literatura o poesía. El barroco sería su opuesto y en los profetas topamos con una gran cantidad de imágenes que encorporalizan de modo brutal las sensibilidades de estos sobre Dios:

La profecía... parece especializarse en matrimonios forzados, en uniones heterogéneas y en transgresiones categoriales: la pareja de una prostituta y un profeta, el espectáculo de un sacerdote ensuciándose las manos con cosas impuras (Ez 4) y la contradictoria imagen del buey arando en el mar (si uno acepta la redistribución de las letras en el texto masorético en Amós 6.12). En estas instancias, la retorcida cuerda de la lógica representa, o aún rompe, la unión con la Alianza y la violación de sentido representa el equívoco emparejamiento de Israel y Baal. Pero lo que Herbert Marks llama la “violenta y a veces la incongruencia de figuras” –o en términos de Coleridge el almacenamiento de metáforas mutantes- del corpus profético no son solo una limitada demostración de la desintegración social sino que parece ser una característica integral del estilo profético, un anti-estilo. En Isaías 7.20 Asiria es comparada con una navaja, afeitando el vello púbico del cuerpo político, en Jer 13.11 Israel y Judá cuelgan sobre Yahveh como una faja abraza los lomos; y en Isa 22.23 Eliaquim es como un gancho (porque tu podrás colgar todo el peso de la casa de tu padre, cada niño, cada taza, cada jarro sobre él) (Sherwood, 2002 pág. 58)

Contrasta, Sherwood, esta tendencia de la poética de los profetas con la literatura sapiencial y encuentra que la segunda tenderá a usar las palabras como delicados bocados puestos para ser saboreados, son palabras seguras, que construyen barreras de defensa. Al contrario, piensa, **la profecía usa la fragilidad inherente de las palabras para provocar crisis en la corteza cerebral**. Tanto en Ezequiel, el libro de Dios que come el profeta (Ez 3.1-13), como en Jeremías, las palabras de Dios que come este (Jer 15.16), se transforman en una situación inversa a la delicia que les causa amargura a ambos en el paladar. Lo que sabe a miel se transforma en auto humillación y en un fuego que quema el vientre (Sherwood, 2002 pág. 67).

Así, la poética de la profecía supone no un espacio habitable sino una mezcla entre lo que habitamos cotidianamente y un espacio de caos, una crisis de la percepción de lo que se conversa. Si esto es referido a Dios o al punto de vista de Dios, lo que los profetas dicen expresa una experiencia de Dios desde

la oscuridad, desde la crisis de Dios mismo, desde la experiencia de la violencia divina y su rostro no habitable. La profecía en tanto poesía expresa el terror como experiencia de la violencia de un mundo (sistema social-culturas) que lo aprehende como habitable y propio.

Alonso-Schökel y Sicre muestran esta dimensión violenta (impropia) del hablar profético en la traducción de Jeremías 20.7a.: “Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir, me forzaste, me violaste...” Ambos autores apuntan a lo evidente del texto con relación a las prohibiciones de la Torah en Dt 22.23-29 y en Ex 22.15: “Si alguien engaña/seduca a una joven que no ha sido desposada y duerme con ella, deberá dotarla y tomarla por mujer...”, también se da la misma situación en Oseas 2.15. El verbo engañar no expresa la situación presentada es mejor el verbo seducir.

En la Septuaginta, se traduce el verbo hebreo en cuestión por un término griego que relaciona este episodio de Jeremías con el relato de Génesis 3: “la serpiente me engañó” (Ge 3.13). Del mismo modo, el sentido contextual en Génesis supone la seducción. La serpiente le hace ver las cosas de otro modo, así que lo que antes aparecía como prohibido ahora se ve como deseable y delicioso (Gé 3.6). El deseo como apertura a tomar la delicia es el punto crítico de la seducción o del engaño en ese contexto. Como también para Ezequiel y Jeremías, la delicia de la miel, sabor del libro o de las palabras, les mueve a comerlo/as y tragarlo/as. Adam y Eva, al comer del fruto, asumen la responsabilidad de ver y la subsecuente ruptura con su Hacedor para hacerse efectivamente humanos.

La seducción de Dios sobre Jeremías está relacionada con su fuerza: Dios es más fuerte y puede doblegar a la víctima. Entonces, los autores traducen contextualmente el último verbo de la línea como “me violaste” (Alonso-Schökel, Luis y Sicre Diaz J. L., 1980 págs. 508-509). La otra forma de traducir el verbo hebreo *ykl* es “me pudiste” o “me venciste”. Si se elimina el trasfondo de Ex 22.15, entonces, Jer 20.7 sería sexualmente inocuo. Aun y cuando sus implicaciones siguen siendo brutales: **Dios engaña porque tiene el poder para doblegar a la víctima y vencerla.** Es mi criterio que se debe seguir esa primera línea

(Jer 20.7a) como un todo sustentado en Ex 22.15 y por lo tanto, la traducción por “me violaste” es la preferible. Crenshaw piensa de la misma forma (Sherwood, 2002 pág. nota 41), también Heschel (Heschel, 1969 pág. 113). Holladay considera el campo semántico de la seducción-violación como una posibilidad aunque prefiere la formulación tradicional (Holladay pág. 553), Lundbom también (Lundbom pág. 855) y Craigie, Kelley y Drinkard obvian totalmente la referencia a cualquier alusión sexual (Craigie, Peter, Kelly, Page & Drinkard, Joel, 1985).

Considero que los autores tienen que asumir una posición que va más allá del texto aun y cuando reconozcan la presencia de Ex 22.15 como trasfondo. La traducción supone un posicionamiento y como tal, las afirmaciones de Jeremías son, de cualquier modo, blasfemas para sus escuchas por la implicación de la violencia sexual que conllevan.

Este es solo un ejemplo de la falta de propiedad del hablar profético. En él se expresa una catástrofe de percepción y la realidad constituida en el lenguaje de su cultura hubo de sufrir sus embates. Afirmar que Dios seduce, restringe con su fuerza y viola al profeta es la clase de antiliteratura o antipoesía que es constitutiva de la profecía.

Si uno tuviese que buscar este tipo de **im-propiedad** en la forma de conversar en el CE encontraría elementos que resultan también muy duros. Se puede dar el ejemplo de Jn 6.51ss:

Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguien come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo. Entonces los judíos discutían entre sí, diciendo: -- **¿Cómo puede este darnos a comer su carne?** Jesús les dijo: -- De cierto, de cierto os digo: **Si no coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna,** y yo lo resucitaré en el día final, porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él.

La idea de ingerir la carne humana con la sangre supone un acto violento para la sensibilidad de quienes se sienten parte de

la Casa de Israel, es algo impensable (Neyrey, 2007 pág. 127) (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 págs. 135-136). No se trata de un símbolo que hace de una palabra una puerta abierta a otras imágenes o experiencias, como usualmente se comprende este tipo de lenguaje, sino que, los de Judea, entienden muy bien que se trata de la propia carne y sangre de Jesús. Les escandaliza la radicalidad de sus palabras que no tienen en el horizonte otro punto de referencia más que el cuerpo vivo de quien les desafía. Ellos entienden una invitación al canibalismo.

El marco de toda la sección, esto es Jn 6.22-71, tiene que ver con el creer, creer que estará vinculado al pan que recién han comido los que buscaban a Jesús (Jn 6. 1-21). Allí inicia el proceso de esta nueva conversación. “¿Qué hacemos para realizar las obras de Dios?” (6.28) es la pregunta que responde a las afirmaciones de Jesús sobre trabajar por el alimento que no perece sino que permanece para vida eterna, alimento que dará el Hijo del Hombre, quien ha sido sellado por Dios (6.27). Creer aparece en 6.29: “Esta es la obra de Dios, que creáis en aquel que él ha enviado” y en 6.69: “y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el santo de Dios”.

Dicho esto, la discusión sobre el pan es una discusión sobre quién pertenece o no al grupo de Jesús, en este caso a la comunidad juanina. El pan concreto que se repartió en la primera sección del capítulo 6 se ha trasmutado, primero en maná, luego en el pan del cielo y luego en la carne y la sangre de Jesús. Las reacciones serán claras, murmuración y abandono. Pero también afirmación. Al final del capítulo 6 solo los doce, a través de Pedro, afirman su vinculación con Jesús.

El pasaje del CE en cuestión está antecedido por una serie de estadios de profundización de la conversación que expone el discurso. La primera sección es Jn 6.22-29; la segunda es 30-34; la tercera 35-50, la cuarta 51-59, quinta 60-66 y sexta 67-71. Las secciones las he delimitado de acuerdo con el nivel de profundización de cada conversación. También he considerado los auditorios, el primero está compuesto por las gentes que habían venido a buscar a Jesús desde la otra orilla del mar y presumo que algunos de ellos forman parte de las gentes de Judea

(Jn 6.41), ya que son los únicos mencionados con una alusión étnica, el auditorio pudo ser mayor y diverso. El segundo grupo es el de los discípulos en sentido amplio (Jn 6.60), y el tercero es el de los doce (Jn 6.67).

Del pan concreto se pasa a la conversación sobre el verdadero alimento, aquel que lleva a la vida eterna. Hay que trabajar por ese alimento ¿qué hacer entonces para realizar las obras de Dios? Dirá Jesús “que crean en el que él ha enviado”. Así concluye la primera sección. De esta se pasa a la búsqueda de una señal que ratifique esta afirmación. Ahora aparece Moisés. “¿Qué señal, pues, haces tú, para que veamos y te creamos? ¿Qué obra haces? Nuestros padres comieron el maná en el desierto, como está escrito: "Les dio a comer pan del cielo".” (Juan 6.30-31) El pan que dio Moisés no produjo vida sino que aquellas personas que lo comieron también murieron. Propone Jesús ver las cosas de otro modo. Moisés no dio el pan del cielo: “pero mi Padre os da el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es aquel que descendió del cielo y da vida al mundo” (Jn 6.32-33). Quienes preguntan afirman que desean ese pan. Hasta este punto parece que Jesús y la multitud se entienden. Las duras palabras de Jesús contra Moisés no parecen hacer mella en el auditorio del relato.

Seguidamente se cruza una línea que gatilla la crisis: “Y esta es la voluntad del que me ha enviado: que todo aquel que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna; y yo lo resucitaré en el día final.”(Jn 6.40) La respuesta a esta nueva afirmación es la **murmuración** en donde se trata de definir a Jesús según su linaje. No puede venir Jesús del cielo porque ellos conocen su ascendencia: a su padre y su madre (6.42). El honor de Jesús está marcado por su linaje y este, al ser conocido, indica que Jesús no viene de Dios “cómo puede este decir que del cielo ha descendido” (Jn 6.42b).

En 6.53 aparece un nivel más profundo de la crisis: “De cierto, de cierto os digo: Si no coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.” La reacción de los de Judea es de espanto “¿Cómo puede este darnos a comer su carne?” (Jn 6.52). De esta consumción deriva la habitabilidad de quien coma con Jesús y de Jesús con este (Jn 6.54). Está claro

que Jesús no iba a cortarse pedazos de músculo y darlos a comer a la gente. Pero, la afirmación de Jesús supone un alto grado de impropiedad en el hablar. Esto corresponde a la cualidad de metaforización que se usa en el pasaje. Unas cosas suplantando a otras. La carne y la sangre expresan el cuerpo de Jesús que será dado por la vida del mundo (Jn 6.51). El punto aquí es que tales palabras son insostenibles para los de Judea y para sus propios discípulos (6.60-66) quienes luego de escucharlas le abandonan.

La mejor forma de suavizar estas afirmaciones tan radicales es trasladando toda la sección a los sacramentos: la eucaristía, o poniéndolos en el contexto de una discusión antidocetista como en ambos casos ha hecho R. Brown (Brown, 1979 págs. 517-519). Pero allí están las palabras tal cual. La interpretación sacramental supera el escándalo, domestica el impacto, al darles un significado simbólico.

Si este pasaje fuese dirigido en la narración a la comunidad de los que han creído, el problema se hubiese resuelto al compartir una misma existencia en el lenguaje. Pero no es así, se trata de un episodio que muestra la conversación entre Jesús y los de Judea, por ende, también se expresa la crisis de dos sistemas sociales divergentes entre sí. Si uno considera significativo que la discusión anterior trata sobre el pan del cielo, el maná, dado por Dios para el sustento de los padres en el desierto, entonces, lo que siga tendría que ir en esa dirección y lo hace por un rato (6.30ss). Pero también en ese contexto ya había apuntado a una situación crítica, dura, confusa: yo soy el pan de vida que ha descendido del cielo y, ante tal enunciado, se levanta la pregunta: ¿qué quiere decir: “yo soy el pan que descendió del cielo”? (6.41). Nada de lo que dice Jesús parece tener sentido, se impone el cuestionamiento y la murmuración. Sus mismos discípulos encuentran que esta palabra es “dura” (6.60). Así que estamos ante un problema semejante al propuesto por Sherwood sobre los profetas. El lenguaje de Jesús retuerce el lenguaje de los de Judea lo hace un espacio inhabitable, un espacio barroco.

Tal parece que las palabras de Jesús no encuentran asidero, su conversación es compleja y nadie parece entender con claridad

el espacio abierto por ellas. Es un lugar de lodo en donde los pies quedan atrapados en su densidad terrible. Pero ¿por qué es esta afirmación tomada al pie de la letra por los de Judea y los discípulos? ¿Por qué es una palabra tan dura? Vale citar en este punto a Margaret Y. Macdonald sobre la función sociocultural del rito:

Según Geertz, cuando emergen las funciones implicadas en la forma ritual, se genera de algún modo la convicción de que las concepciones religiosas son verdaderas, y las normas religiosas saludables. La creencia religiosa, argumenta Geertz, implica la aceptación previa de un problema del sentido. Se descubre esta autoridad en el marco de la celebración —en medio de la acción ritual— donde se acepta el señorío de alguien distinto a uno mismo. La forma ritual implica, como nota distintiva, una acción reservada para el contacto con lo sagrado. A diferencia de un observador no implicado, el que participa en ella experimenta simultáneamente una transformación y una ordenación de su sentido de la realidad. Para el que participa en una acción religiosa, la forma ritual se convierte en realización de una perspectiva religiosa particular, en modelo de lo creído y en modelo para creerlo. En estos dramas los individuos alcanzan su fe representándola. (McDonald, 1994 págs. 99-100)

Lo que implica McDonald es que el rito no es un símbolo sino una experiencia, por lo tanto, es una manera real de experimentar el mundo, a uno mismo y a la comunidad. Al tiempo que genera y es generado por espacios sagrados que permiten reafirmar en la práctica la identidad del grupo. Lo mismo se puede ver hoy en iglesias pentecostales en donde las personas enactúan en la comunidad reunida un mundo alterno, un mundo en donde lo que sienten como verdad se realiza, se hace carne.

El concepto de símbolo resulta inadecuado para explorar los nodos significativos de los rituales. Implica una cierta conciencia que separa el hacer ritual del hacer real. Solo entonces la metáfora como traslapo de palabras y experiencias vivas es una forma de conversar sobre aquello que se experimenta como realización de lo trascendente. Al vincular ritual con experiencia se supera el espacio racional del análisis de los significados a la comprensión

de las experiencias vividas que son co-creadoras de significación y por ende, de realidad.

En el marco del antilenguaje se privilegia la metaforización “los significados metafóricos ofrecidos en v. 55, sin embargo, redefinen estos términos para los de adentro de la comunidad juanina: ellos llegan a ser parte del antilenguaje de esta comunidad especial. Como v. 56 sugiere, comer y beber la carne y la sangre de Jesús crea la clase de relación diádica, colectivista con él que trae vida eterna.” (Malina, 1998 pág. 135) El aspecto dual de compartir una enciclopedia común y al mismo tiempo crear una catástrofe perceptiva se puede apreciar con toda claridad en el pasaje. Hay LAC en la conversación, pan, maná, pan del cielo, en donde Jesús y los oponentes se encuentran y pueden convivir, no obstante tal convivencia pronto se torna en contraposición porque el Jesús del CE construye una trasposición entre esos términos y su persona: él es el pan que baja del cielo. Desde este momento los mundos posibles se tornan imposibles merced al contexto sacrificial de la conversación y se crea un abismo entre los dos grupos: el CE y la comunidad por un lado, y el de los de Judea y los discípulos en general por otro. Este segundo grupo no puede enactuar el mundo de Jesús.

Así que, lejos de la interpretación de las palabras de Jesús como sacramentales, las tensiones del capítulo 6 del CE, hablan de experiencias. Los de Judea, así como los discípulos experimentaron como realidad las palabras de Jesús. No se trató de un mal entendido, o una mala interpretación, sino de un choque de experiencias de lo sagrado (el maná de Moisés/la carne y la sangre de Jesús). Estas, al ser experiencias reales, vivenciadas como tales conforman dos mundos que no se comprenden entre sí. De ahí la importancia de darle al texto su sentido de afirmación horrorosa. Al torcer las palabras se tuerce la realidad como un todo. Lo que antes no existía como posibilidad de ser experimentado ahora sí existe y en tanto ha llegado a ser en el lenguaje es, también, realidad, se plantea como un espacio sagrado para quien las afirma y lugar de tormento y escándalo para quien no participa de dichas experiencias. En este sentido me distancio de Brown que observa este pasaje como un texto sacramental.

Neyrey, explica que las comidas, especialmente aquellas que son sagradas o sacrificiales son espacios de confirmación de la pertenencia a un grupo. Así que el significado de “permanecer” en 6.56 es una manera de empezar a habitar el uno en el otro: “el que come mi carne y bebe mi sangre en mí permanece/habita y yo en él”, siendo esta permanencia la expresión de participación en el grupo del CE. En ese sentido “usted es lo que usted come. En consecuencia, si uno consume vida, entonces uno tiene vida y llega a ser vida. (Neyrey, 2007 pág. 128). Quienes comieron el maná dado por Moisés murieron, quien come la carne y la sangre del pan venido del cielo tendrán vida eterna. A la vez Neyrey define esa experiencia con el concepto de rito y subraya que este no es un sacramento. Hablar de sacramento es un anacronismo.

La discusión sobre esta dimensión dual de literatura y antiliteratura es necesaria sobre todo desde la teoría del lenguaje de Maturana-Varela. En el conversar se entrelazan las emociones que constituyen las interacciones entre las personas. No hay exactamente un lenguaje simbólico y otro que no lo sea, o quizá mejor, todo lenguaje o lenguajeo no pertenece al ámbito de lo simbólico sino que es la concreción de la constitución de la existencia de los seres humanos en el lenguaje, sus interacciones dentro de los sistemas sociales en los que habitan.

Uno podría decir que lo simbólico es aquello que constituye un nudo en donde muchas conversaciones se entrecruzan y que por lo tanto puede expresar muchas experiencias humanas al mismo tiempo. En realidad el símbolo no se interpreta sino que se vive en su densidad humana como confluencia de experiencias que acogen a quienes las **enactúan**. Entonces el texto de los de Judea no es capaz de enactuar tales palabras. La conversación se cierra y se transforma en una afrenta a su existencia dentro de su sistema social. Pero están enganchados en esa conversación y eso les duele.

El texto está vivo en las experiencias que lo han hecho parte de nosotros y nosotras. Pero para nosotros y nosotras ese pasaje está ya domesticado, forma parte del patrimonio de la memoria cristiana y no nos escandaliza: habla sobre la eucaristía o sobre la defensa de la verdadera humanidad de Jesús. **Revivir el texto**

supondría volverlo a sentir como escándalo, como afrenta, como forma impropia del hablar correcto.

El símbolo hace referencia a esta dimensión densa de la convergencia de experiencias humanas en el lenguaje que se enriquecen cada vez que las revivimos en nuevas conversaciones. Entonces, entender que algo es simbólico es fundamentalmente renunciar a la pretensión de considerar que la realidad convivida puede transmitirse en formalizaciones. Estas solo serían partes de conversaciones entre sistemas sociales especializados en conversar de cierto modo. Lo que significa que cada vez que uno encuentra un conjunto de experiencias que pueden ser repetidas a voluntad estas se pueden expresar en una formalización específica que hará referencia a ese conjunto desde un momento particular de la conversación especializada. Lo que no significa es que diga referencia a la verdad como expresión científica, sino a su demostrabilidad. Pero al hacer eso uno entiende que al cambiar el ritmo de la conversación, esas formalizaciones también cambiarán. En el lenguaje no hay nada eterno, y al mismo tiempo se puede expresar “lo eterno” como un cierto ritmo de recurrencias de un conjunto de experiencias repetibles, demostrables.

Así, se puede “interpretar” este pasaje del CE como una alusión eucarística, esta sería una manera de formalizar parte de la conversación, para luego demostrar su existencia en el texto. Pero me pregunto si esa era la intención o si la intención no sería más bien generar escándalo. El barroquismo de las afirmaciones de 6.51ss supone incluir en una conversación la posibilidad concreta de comer carne humana y beber sangre humana de un cadáver. Esta es una transgresión de las normas de pureza (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 pág. 136).

En este marco metafórico, es decir, en donde se entrelazan una cantidad no formalizada de conversaciones, carne y sangre implican un problema que no se resuelve: los de Judea que se escandalizan de tal afirmación no asumen la viabilidad de semejante enunciado. Ante la reacción de los de Judea, la solución presentada por J. Massyngbaerde Ford, tampoco es convincente. Ella trata de demostrar que esta referencia a la

carne y a la sangre tiene que ver con la lactancia y aporta diversas pruebas, no obstante, ella sabe algo que, en el cuadro descrito por el CE sobre la reacción de los de Judea, estos no saben (Ford, 1997 págs. 127-131).

Está claro que el CE quiere hacer una crítica a los de Judea, entonces, ¿sería capaz de ocultar la posibilidad de que estos, inmersos en un saber tradicional (la lactancia o como ella dice “la leche de la salvación”), evidente en el lenguaje del CE? Pero ella también señala “Jesús ofende a sus compañeros judíos al insistir en que el creyente debe comer su carne y beber su sangre, y muchos se retiraron de su lado en este punto (6.51-59). Esto sería comprensible. No solo hace una sugerencia que aparece repugnante a los judíos, quienes no beben ni siquiera sangre de animal, pero el texto podría ser el paciente de una abominable interpretación canibalística.” (Ford, 1997 pág. 127)

En Juan 6.66 se indica que muchos se echaron atrás y no volvieron más con él. Esta actitud implica que las palabras sobre la carne y la sangre fueron comprendidas, en la conversación descrita, como posibilidades que causaron una crisis de fondo. Creo, en consecuencia, que interpretar “simbólicamente” los discursos de Jesús o sus palabras o incluso sus acciones, pierde de vista la complejidad que generaron y pretende mostrar que existen formas de explicar lo que sucedió a través de una especie de mal-entendido. Pero no es un malentendido, o un doble significado, **es un hablar mal, un mal-decir que expresa la experiencia vivida por un grupo y que horroriza a otro.**

Pero también me resulta inadecuado el tratar de explicar este pasaje juanino desde el punto de vista de la exégesis midrásica ya que ocurre lo mismo que con Brown: **se elimina la riqueza de la catástrofe perceptiva.** Agustín del Agua Pérez dice:

La aplicación derásica del texto del A.T. sobre la Nueva Alianza a la fe en Jesús como consecuencia de la atracción del Padre, parece contraponerse a la auténtica visión que por filiación Jesús tiene del Padre. Ambas contraposiciones se encuentran dentro del Midrásh homilético sobre el pan de vida en Jn 6. 31-58. Midrash que ha sido estudiado por P. Borgen. Se trata, según este autor de una homilía cuyo

modelo cree encontrar en Filón y que ordinariamente empieza con un texto del A.T., normalmente tomado del Pentateuco. En Jn 6.31, sin embargo, comienza por la cita del Sal 78.24: “pan del cielo les dio a comer”, y se cierra en V. 59 habiendo repetido, en V. 58, el tema con que empezó. En este Midrash Juan hace la aplicación cristiana de una haggada sinagoga en torno al éxodo presentando la Eucaristía como el nuevo maná. (del Agua Pérez, 1985 pág. 264)

En esta cita, del Agua Pérez, pierde de vista que no es cuestión del método empleado para la relectura de un texto del Primer Testamento, esto puede ser y está bien, la cuestión es que sea este modelo exegético el empleado o no, no explica la crisis que origina y que es evidente en el texto. También Asher Finkel estudia este pasaje en Juan y lo considera desde el punto de vista de la crítica de las formas como una “proem homily” y la sitúa dentro de los debates sinagogales (Finkel, 1964 págs. 158-159). Pero igual que el caso anterior, Finkel no explica cómo se produce la crisis en el capítulo 6 ni de qué manera el ejercicio de la exégesis midrásica genera un punto de encuentro y luego un catástrofe perceptiva, de modo que, los grupos se separan de forma irrecuperable. No es suficiente decir que Jn 6.22ss apunta a la mutación del maná en eucaristía. Eso sería lo de menos, sino cómo, esa mutación, se transforma en palabras duras que no pueden ser escuchadas.

Peder Borgen con un trabajo mucho más desarrollado y cuidadoso que los dos autores anteriores resume su punto de vista de la siguiente forma: “En Juan, al pan del cielo le han sido dadas las funciones de la Sabiduría y la Tora como dadoras de vida. La presencia del Pan es dibujada con las características de la teofanía en el Sinaí y la invitación a comer y beber extendida por la Sabiduría. Quien comparta la revelación (preparatoria) del Sinaí, acepta la invitación a venir a la sabiduría/Jesús (Jn 6.45). La fórmula midrásica del “yo soy” recibe en este contexto la fuerza de la autopredicación de la sabiduría con sobretonos de la teofanía de Dios en el Sinaí y la Sabiduría, Jn 6.31-58 siguiendo las líneas sugeridas en el Prólogo (1.1-18) donde las mismas combinaciones han sido hechas” (Borgen, 1964 pág. 157).

Pero Borgen orienta el capítulo final de su libro a la discusión del trasfondo antiodoceta del pasaje. Cosa que al tenor de una perspectiva intercultural de la situación de la Casa de Israel en el siglo primero es innecesaria. El papel de Jesús como mediador cumple la función de unir los dos mundos: el de arriba (cielos, lo alto) con el abajo (terrestre). Pero esto no implica un dualismo o una dicotomía sino el líquido amniótico de la cultura del Mediterráneo del siglo primero. Se trata de una perspectiva cosmológica en donde el mundo vivido cobra sentido, se hace vivible, para los “griegos” o los “alejandrinos” o los de la Casa de Israel. Por ende, Borgen tampoco explica el escándalo que emerge en Jn 6.22ss.

El deseo de encontrar fuentes, paralelos o citas desde donde el CE ha elaborado el capítulo 6 parece alejar a los estudiosos del problema de fondo: **por qué este evangelio expresa tan grandes dimensiones de controversia y de crisis, así como de la presencia permanente de la amenaza de muerte contra Jesús o Lázaro.** Si se comparte un mundo común entre Filón o las tradiciones rabínicas o incluso la Septuaginta o el Primer Testamento hebreo ¿por qué tal nivel de oposición? ¿Es una cuestión de símbolos o diferencias religiosas?

La crisis debe entenderse dentro de una conversación realizada en un lenguaje impropio, opuesto a diversos estándares aceptados o aceptables. Es un lenguaje blasfemo, que no permite la participación de las personas justas de su tiempo. Es un antilenguaje fruto de la vivencia como antisociedad, un lenguaje de los y las marginadas. Entonces, sería mejor aceptar que tales palabras son “duras” y por lo tanto afirmar con los discípulos “¿quién puede oírlas?” (6.60). La respuesta es: las puede oír quien participa de la misma conversación que quien ha escrito. De ahí la importancia de la impropiedad, o barroquismo en las expresiones: es el conversar de una comunidad que experimenta la marginación.

Traigo esto a colación porque considero que la impropiedad del hablar profético, supone un espacio denso de encuentros y conversaciones, y por lo tanto, la poesía en su calidad oscura, de umbral, de inmensidad y de juego con las palabras y los sonidos,

expresa del mejor modo posible la creatividad que constituye la intensidad de emociones en diversos tipos de sistemas sociales en los que participamos.

En este contexto, **la metáfora**, es la manera como una elocución traslapa vívidamente un enjambre de conversaciones, las cuales son familiares en diversos puntos, pero al mismo tiempo, en su conjunto se tornan umbral, penumbra. Habrá quienes las sigan en su hechizo, pero también quienes no puedan “escucharlas” y las rechacen, o no puedan “escucharlas” y las omitan. La metáfora parece un espacio habitable pero no lo es si se presta atención a su densidad humana como traslapo de significaciones, experiencias y mutaciones. Prefiero, por todo esto, en adelante, evitar el hablar de lo simbólico, y hablar de lo metafórico, que no es un cambiar una cosa por otra, sino constituir un enjambre de cosas que se dicen de una sola vez en una imagen o en el traslapo de una palabra por otra, de una significación por otra. **Se trata del umbral del caos, la más rica expresión del barroco.**

Si el canon bíblico ha aceptado estos textos como legítimos, inspirados o revelados, ha aceptado, sin querer, la libertad de las personas en su capacidad de crear más lenguaje y por ende, la posibilidad de continuar el estímulo mutuo en la reflexión en el lenguaje.

Desde este punto de vista, mi conversación con el verso de Jeremías (Jer 20.7a) tiende a ver su cualidad metafórica, que traslapa a Dios con una persona que viola y en ese traslapo, permite escuchar una experiencia humana de violación situada en una cultura particular. La cual expresa una situación de violencia física y sexual, una forma de ejercer el poder sobre la corporalidad del otro pasando por encima de su legítimo deseo y su propio ser. Sin la referencia a la interacción social, ese verso no dice nada, o dice lo que el yo, partícipe de mi sistema social, desea escuchar. Así, el **Otro** queda silenciado. La alteridad absoluta de Dios nos apresa en su poder, Él no puede violar, aun y cuando lo haga, si lo hace, al ser Dios, no es violación sino su derecho propio. Dios sería entonces la legitimación de todo poder y la **enacción** de ese mundo suyo sería el amor al poder, Su poder, el poder que oprime y violenta al ser humano.

Crear este tipo de metáforas como las de Jeremías y el CE implica un ejercicio de libertad en el lenguaje, y con esta libertad se abre un espacio de caos, de catástrofes perceptivas, de maledicencias. Allí surge la singularidad, lo particular de un texto, cuando este, **rebelde**, expresa la libertad de decir las cosas asumidas dentro de una experiencia alterna de la realidad como **enacción** de uno o varios sistemas sociales. De ahí que el barroquismo en la poética hebrea y en el CE se levanta como un **mal-decir**, una manera de explorar las posibilidades de un enunciado que es significativo en el conversar, en el entretejer humanidad.

En ese **mal-decir** se da una cercanía entre este mundo **Caribe** y el mundo bíblico. Como apuntara Zea “malas copias por no semejarse fielmente al original por resultar distintas del modelo, pese a los esfuerzos hechos por aplicados imitadores por realizar copias fieles. El modelo pese a todo es retorcido en la copia; la palabra es mal dicha y, por mal dicha, maldita. Con el tiempo esta maldición, este expresar mal los modelos acabará por hacer de sus autores, hombres igualmente malditos, esto es, hombres fuera del sistema impuesto, subversivos, inclusive del mismo” (Zea, 1982 pág. 70).

Así como la poesía profética horroriza a la moderación del sentir cultural de los noreuropeos como apuntaban Gunkel y Sherwood, del mismo modo, lo propio latinoamericano horroriza. **Somos unos pueblos malditos**. Lo somos porque al imitar el modelo creamos otra cosa, nos creamos a nosotros mismos. “Nuestro Señor” ve en esa creatividad su propia negación.

La **mímesis** que propone Ricoeur y la cual he traducido por **enacción** es el acto de expresar en la realización de mi mundo en el lenguaje, el mundo del otro que se expresa en la poesía (en el arte, en la literatura y la música). La poesía sería la forma de ejercitar la reflexividad en el lenguaje con toda libertad asumiendo todo cuanto conozco en una frase. “No cabe mimesis más que donde hay un “hacer”.” (Ricoeur, 2001 pág. 58).

El hacer, actuar y el interactuar son elementos que he discutido en los capítulos dedicados a Maturana y Varela. **La cultura es un hacer en el interactuar**. ¿Qué pasa cuando esas interacciones

asumen otras como si fueran suyas (que lo son desde el momento de asumirlas)? ¿Cómo expresar ese encuentro y transformarlo en polifonía? ¿Cómo esclarecer las múltiples voces que resuenan en uno, consciente o inconscientemente, como memorias o como creación?

Acostumbrados nosotros, en **Nuestra América**, al peso de hablar con un lenguaje que no es nuestro, no es de extrañar que, cuando nos apropiamos del lenguaje para decir algo propio, el camino de la literatura, la poesía, el ensayo y la música sean formas de conversar apropiadas y pertinentes. Más que formalizaciones, nuestro lenguajear se constituye de poesía, en umbral entre el caos y el orden. Este entrelazamiento es lo que se expresa en lo barroco, la recursividad infinita de formas que en su iteración paren un nuevo mundo.

Dentro de las formas propias de expresar nuestra experiencia vital lo real maravilloso y la nueva trova han podido expresar experiencias fundamentales: “yo vengo a ofrecer mi corazón... Cuando los satélites no alcancen... Yo vengo a ofrecer mi corazón.” Entonces, una propiedad de nuestro mundo **Caribeño** es la conversación enredada en todas las conversaciones que emergen de las múltiples formas de nuestro “yo”. Así, nuestro lenguaje se transforma en metáfora que sería la forma más apropiada para describir lo simbólico. Toda conversación rica en significados nos lleva a estimular la imaginación y la creatividad, crea un estado de apertura al infinito y el infinito antropológico, en nuestro mundo, es biodiverso, enrevesado, abigarrada fauna y flora en **convivencia**:

Todo es lenguaje en América Latina: el poder y la libertad, la dominación y la esperanza. Pero si el lenguaje de la barbarie desea someternos al determinismo lineal del tiempo, el lenguaje de la imaginación desea romper esa fatalidad liberando los espacios simultáneos de lo real. Ha llegado, quizá el momento de cambiar la disyuntiva de Sarmiento -¿civilización o barbarie?- por la que Carpentier, y con él los mejores artistas de nuestra parte del mundo, parecen indicarnos: ¿imaginación o barbarie? (Fuentes, 1972 pág. 58)

El CE se puede leer desde nuestro mundo como estímulo a la imaginación, no necesariamente como teología, la Palabra (logos) es creadora de mundos, creadora de nosotros mismos, pero siempre creadora, imaginación desaforada, imaginación, sueños, creatividad, de nuevo Palabra, “la carne se hace Palabra” (Arnoldo Mora).

Hablamos en español pero no como en España, el español de acá es un mundo alternativo, lleno de nuestros colores y formas. El surrealismo es lenguaje europeo, lo **real maravilloso**, caribeño, barroco latinoamericano, universal, es la forma cómo hablamos sobre lo propio, en ese sentido es lengua sagrada, corazón de pueblos en simbiosis. “Nuestra literatura no es solo el testimonio de la irracionalidad delirante de un sistema, sino el eco vivo de una creatividad desbordante de todo un pueblo o, mejor, de un conjunto o comunidad de pueblos, cuya resonancia fluye a través de la pluma del escritor” (Mora, 2001 pág. 89)

A través de la literatura, la poesía (y de la música que es también poesía) nuestra existencia en el lenguaje se ha legitimado, nuestra palabra es legítima: “Se trata del reconocimiento universal, quizá por primera vez en la historia, de un fenómeno no individual sino colectivo, de la palabra de los pueblos marginados, de pueblos periféricos, de pueblos que, al decir de Sartre, hasta ahora han sido tan solo mirados, cosificados, objetos de la mirada agresiva de Occidente y que ahora comienza a devolver la imagen a mirar ellos también asumiendo su conciencia de culturas relegadas.” (Mora, 2001 pág. 90). En palabras de Arnoldo Mora aquí el verbo no se hace carne, sino que la carne se hace verbo, la corporalidad se hace espíritu (Mora, 2001 pág. 91). El Caribe se ha hecho lenguaje.

Por eso, nuestro decir es un **mal-decir**, una manera inapropiada de conversar nuestros mundos y esa cualidad barroca de nuestra existencia en el lenguaje supone la **enacción (mimesis)** de todos los tiempos y espacios que nos habitan en cada conversación. Es como si el ruido se constituyera en la fuente de los significados que se entretienen en las conversaciones que convivimos.

|| Un punto de encuentro entre el mediterráneo y el caribe: la tragedia

El punto de encuentro entre estos dos mundos, el del Cuarto Evangelio y el de Nuestra América, es la tragedia. Vuelvo a Paul Ricoeur:

La poesía... no pretende probar absolutamente nada; su finalidad es mimética, y tengamos en cuenta que... su objetivo es componer una representación esencial de las acciones humanas; su característica peculiar es decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del *mythos* trágico. (Ricoeur, 2001 pág. 20)

Lo real maravilloso y el realismo mágico hacen eco de nuestro mundo como tragedia y lo hacen a través del ejercicio de construir mito. La presencia del mito en la novela de Gabriel García Márquez ha sido expuesta anteriormente en este ensayo a través de la perspectiva de Carlos Fuentes. El tiempo se diluye, presente y pasado, pasado y futuro están entrelazados y se toman paradigmáticos. Así como paradigmática es la sinfonía plural (de pueblos, culturas...) en la voz de los narradores. La cualidad trágica de la novela *Cien años de soledad* ha sido expuesta por Jean Franco “El acto de leer es en sí mismo un acto de soledad y de muerte que nunca puede repetirse. El desenlace enfrenta bruscamente al lector no con la comedia (porque superficialmente la novela parece cómica) sino con la tragedia.” (Franco, 1985 pág. 397).

Con Paul Ricoeur, la poesía es tragedia y la tragedia es una forma de presentar lo humano como superior. El *mythos* es trama: todo se anuda en el término *mythos*, que se puede traducir por intriga o trama. Efectivamente, aquí es donde se realiza esa especie de transposición de las acciones que Aristóteles llama la imitación de las acciones mejores: “El *mythos* constituye la imitación de las acciones. Así pues, entre el *mythos* y la tragedia no hay sólo una relación de medio a fin o de causa natural a efecto, sino una relación de esencia; por este motivo, desde las primeras líneas del tratado, la investigación se centra en los modos de componer las tramas. Por eso es importante para

nuestro propósito comprender bien la proximidad entre el *mythos* del poema trágico y la *lexis* en la que se inscribe la metáfora.” (Ricoeur, 2001 pág. 55) Dirá Ricoeur, “el *mythos* es la *mimesis*” para luego indicar “la *mimesis* es *poiesis* y recíprocamente”. Porque la imitación se realiza en la composición misma del *mythos*: “la *mimésis* es restauración de lo humano, no sólo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble. La tensión propia de la *mimésis* es doble: por una parte, la imitación es a la vez un cuadro de lo humano y una composición original; por otra, consiste en una restauración y en un desplazamiento hacia lo alto.” (Ricoeur, 2001 pág. 61).

Ricoeur describe, entonces, la promoción del sentido que realiza la *mimesis*: “la elevación de sentido llevada a cabo por el *mythos* a nivel de poema, la elevación de sentido realizada por la metáfora a nivel de palabra, debería indudablemente hacerse extensivo a la *katharsis*, que podríamos considerar como una elevación del sentimiento, semejante al de la acción y al lenguaje. La imitación, considerada desde el punto de vista de la función, constituirá un todo, en el cual la elevación al mito, el desplazamiento del lenguaje por la metáfora y la eliminación de los sentimientos de temor y de compasión irían juntos.” (Ricoeur, 2001 pág. 62).

Entonces en el poema trágico tenemos como concluirá Ricoeur “la expresión viva es lo que dice la existencia viva.” (Ricoeur, 2001 pág. 66). Por ende, la **mimesis** en la poesía es *poiesis* vital, **re-vive**, a través de un lenguaje creativo, es decir metafórico: “La metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia del discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que libera su función de descubrimiento.” (Ricoeur, 2001 pág. 326). Digo **re-vive** porque la realidad es presentada por el lenguaje descriptivo, lo que nos permite apegarnos a procesos sociales concretos, mientras que la **re-vivencia** aporta otra dimensión al lenguaje descriptivo que lo sobredimensiona, lo enriquece, lo transforma. Al ser un espacio en donde convergen múltiples conversaciones significativas, cada nueva conversación se transforma en un mundo nuevo lleno de posibilidades.

El lenguaje tiene una función “terrestre” que nos liga y nos vincula a la solución de la vida en el presente. Esta es la presencia. En el caso de la metáfora, esta re-presenta, vuelve a presentar lo que existe como descripción del lenguaje “terrestre” pero en una dimensión más elevada como había señalado Ricoeur, nos vincula a la memoria, a redes de conversaciones, en donde una cosa dicha apunta a otra manifiesta o escondida, pero articuladas ambas dimensiones en la elocución. Lanza la existencia que se adormece en el lenguaje cotidiano, más formal y semántico, y le despierta a través de la creación de nuevas tramas (mythos) cuya plasticidad ira en relación proporcional con la capacidad creativa de quien genere la narración.

Esto funciona con mayor claridad en colectividades en donde la oralidad es el fundamento de la comunicación. El narrador se transforma en **re-creador** del relato cada vez que opera en la elocución del mismo, es un acto mimético en el sentido de Ricoeur, pero un acto mimético abierto, el mythos será recreado en cada elocución. El grupo interlocutor generará operadores particulares para, también, recrear lo que escucha. En culturas basadas en la escritura, el texto fija la narración y en cierto sentido la hace aséptica, no hay movimiento sino una suerte de adormecimiento. Por eso Barthes vincula el texto al lenguaje y no a la obra. En el lenguaje se sigue jugando lo humano, en la obra lo humano queda como trasfondo no siempre claro.

El papel de la exégesis ha tendido a explicar obras no a revivirlas en un nuevo conversar propio de un nuevo sistema descriptivo. De ahí que el aporte de Malina y de Fornet-Betancourt son formas de volver a la vida al **Otro** que ha sido reducido al silencio y recuperar su existencia en el lenguaje como experiencia humana.

Quien lee el texto narrativo es quien **recrea**, hace una **mimesis** particular, **enactúa** un mundo que le es significativo como presente. Mientras los textos antiguos tendían a ser leídos en voz alta para un grupo, hoy, se lee en el silencio del individuo. La mente se encarga de recrear, en la intimidad, lo narrado. Esa intimidad sabe que aquello que lee no es realidad y se distancia del relato, el texto se ha transformado en obra. Pero,

en todo caso, esta reapertura y recreación de las experiencias humanas tendrá su génesis en la capacidad del *mythos* de abrir nuevas alternativas de significación, nuevos conjuntos de conversaciones y nuevos mundos en la existencia en el lenguaje. La **metáfora** se apropia de la dinámica de la conversación al trasladar enjambres de conversaciones en la **re-vivencia** de las experiencias humanas que, por su valor, se vuelven a contar, a decir, a poemizar o cantar, todo esto dentro del campo de las interacciones humanas, de la **re-creación** de lo humano como reflexividad en el lenguaje.

Rafael Núñez Ramos me ayuda a resumir lo que he dicho hasta ahora:

La poesía se hace con nuestro patrimonio, para reconocerlo en sus cualidades específicas, pero también para transformarlo y enriquecerlo. El enunciado poético se convierte así en el lugar de encuentro de múltiples experiencias que hacen surgir el sentido. Es lo que subraya I. H. Verdugo (1982:94), cuando comenta la cuarteta de Martí: Mi verso es de un verde claro/y de un carmín encendido, /mi verso es un ciervo herido/que busca en el monte amparo. “¿Cuántas experiencias, sentimientos, emociones, luchas, dolores, etc., etc., se ha conjurado para elaborar la proposición: “mi verso es un ciervo herido/que busca en el monte amparo”? Toda la historia del poeta y su circunstancia, la historia acumulada en la lengua, la del mundo y la del receptor al captar el significado.” (Núñez Ramos, 1998 pág. 65)

El mundo del que habla es su mundo, mundo del sistema social o de los sistemas sociales en donde convive, mundo que existe en el lenguaje. De ahí su plasticidad y en ella su cualidad de organizar el caos y caotizar el orden. Es una circularidad recurrente.

La circularidad es la clave, esta se da en la **mímesis** que he traducido por **enacción**, al mismo tiempo, la enacción hace vivir todo el universo que conforma la existencia en el lenguaje de una persona y de su sistema social. El lenguaje, he tratado de posicionarlo, como trasfondo constitutivo de lo humano de manera que al conversar se realiza eso que es lo humano. La

conversación es la experiencia de convivir en el amor y en ello de acercarnos unos a otros con los respectivos mundos.

La metáfora es una transgresión: “Hay que tener en cuenta dos cosas: primera, que los polos entre los que actúa la transposición son poco lógicos. La metáfora aparece en un orden ya constituido por géneros y especies, y en un juego de relaciones ya determinadas: subordinación, coordinación, proporcionalidad o igualdad de relaciones. Segunda, que la metáfora consiste en una violación de ese orden y de ese juego: dar al género el nombre de la especie... es a la vez reconocer y transgredir la estructura lógica del lenguaje.” (Ricoeur, 2001 pág. 33)

Este concepto de la metáfora permite traer a colación el concepto de Umberto Eco que conlleva dos elementos. En la metáfora se dice algo que es parte de la enciclopedia vigente, algo conocido, participado en las redes de conversaciones para luego, crear un shock perceptivo (Eco, 1992 pág. 169).

El concepto de metáfora opera mejor que el de símbolo. Esta apunta a la situación cultural de quien la formula en donde logra desordenar el sistema del lenguaje que le es propio. Al mismo tiempo es posible acercarse a una metáfora en tanto comparto un mundo en donde esta es posible al mismo tiempo que caótica. Entiendo lo que dice, son palabras usadas, conocidas, pero su orden, su organización constituye una suerte de mundo imposible.

Que Dios, por ejemplo, salga al encuentro del justo, es algo lógico, conocido, es un espacio habitable de conversación, pero que esta lógica, en el conversar, se oriente hacia el injusto en los mismos términos que se orientaba al justo, es imposible (Mena, 2005). De ahí que tanto la transgresión de la estructura lógica del lenguaje usado (lenguaje) como el shock perceptivo suponen una misma experiencia crítica. El umbral se transforma en un salto a la incertidumbre y al caos. Uno caminaba un camino conocido, de pronto se encuentra en la selva o el desierto sin saber exactamente cómo llegó allí.

Lo que entra en crisis es el sistema social dentro del cual la metáfora es enunciada, entra en crisis la cotidianidad de las interacciones y abre la posibilidad de experimentar ese sistema

social de otro modo, usualmente imposible. La metáfora es una crisis de las experiencias cotidianas, usuales. Es una crisis de la existencia en el lenguaje y por tanto, una crisis del sistema social.

Pero, lo que resulta más rico, es que el lenguaje metafórico es lo propio de la poesía. La poesía dice algo que resulta poco lógico dentro de la existencia en el lenguaje de un sistema social, es un permiso social para la exploración de las posibilidades mismas de las conversaciones: ¿hasta dónde puedo llegar a decir?, en especial cuando la poesía expresa la cualidad barroca de la existencia en el lenguaje.

Si en los profetas como mostrara Sherwood existe esta cualidad de la antiliteratura: el barroquismo, en el CE se da algo parecido como he expuesto sobre Jn 6.51ss. El texto del CE tiene lugares que a simple vista son habitables en la conversación, uno se puede sentir a gusto y encontrar espacios familiares. No obstante, poco después se abre un mundo en donde lo que me parecía habitable, familiar, se torna es un torbellino de posibilidades: las palabras son familiares, sus sentidos y contextos, son desconocidos, entonces ¿qué entiendo de esta disonancia armónica, por un lado, y catastrófica por el otro lado? ¿De qué modo esta doble dimensión –orden y caos- se vincula conmigo y cómo me desvincula de mí (de mi mundo en el lenguaje)?

Si Sherwood hablaba de literatura y antiliteratura, ahora tengo que aportar otro modelo de lectura: **lenguaje y antilenguaje**. Es decir, entre la forma propia de lenguajear en un sistema social y la forma impropia de existir en ese lenguaje. Cierre y apertura, semánticidad y recursividad, plasticidad y formalización, todas son dinámicas de nuestros entrelazamientos cotidianos en los diversos sistemas sociales en los que habitamos.

|| El surgimiento de la incertidumbre:
|| conversar desde un antilenguaje

El CE genera incertidumbre. La luz aclara el caminar humano, permite diferenciar aquello que son sombras de aquello que es

real. Pero, el motivo de la luz en el CE, no lo hace a través de una explicación sobre qué cosas están de un lado o de otro, sino que muestra a través de relatos y discursos la complejidad que existe entre los deseos, los hechos, los compromisos, las búsquedas de las personas frente al abrazar o no un nuevo punto de referencia, Jesús, en este caso. **De ahí la incertidumbre, del construir un tejido en donde se dibujan las distintas crisis que un lenguaje impropio, altamente enriquecido, crea.**

La mejor forma de mostrar este fenómeno es a través de diálogos como los que encontramos en los capítulos 3, 4, 7-8, 9, 10, 13-16 del CE. Todos estos diálogos están entrelazados con los temas del Prólogo en recursiva espiral que va acumulando significación, que, a su vez, produce preguntas, cuestionamientos, nuevas crisis en todos los sectores dibujados en el CE. Excepto en dos: el autor y sus lectores. Ambos comparten un mismo ritmo en la conversación.

En esta última afirmación asumo la posición de Bruce Malina, para quien el grupo juanino es una antisociedad y su producción escrita, en particular el CE, es antilenguaje. Una antisociedad según M.A.K. Halliday, autor sobre el que Malina fundamenta su trabajo en el CE, “es una sociedad que se sitúa entre otra sociedad como alternativa consciente a la segunda, es un modo de resistencia que puede tomar la forma de simbiosis pasiva o de activa hostilidad o aún destrucción” (Halliday, 1986 pág. 213) (Malina, 1994 pág. 175).

Según he mostrado en la perspectiva de Maturana-Varela, especialmente el primero, los sistemas sociales surgen como interacciones recurrentes en el tiempo en la coordinación de coordinaciones conductuales consensuales. Partiendo de esta definición, uno entiende que todo conjunto humano que convive en un espacio geográfico o institucional (que incluye a quienes están fuera de X instituciones sociales reconocidas) en su existencia en el lenguaje, crearán diversas formas de coordinación. El interactuar en el tiempo ira constituyendo LAC que viabilizan las interacciones. Se trata de un mundo convivido que traza contornos de diferenciación frente a otros mundos convividos diversos, geográfica, lingüística e institucionalmente.

El tiempo de convivencia en un espacio geográfico afectado por las coordinaciones consensuales constituidas institucionalmente, disgrega a sectores que se vincularán positiva o negativamente con un **LAC** fontal. En Costa Rica, por ejemplo, la concepción de democracia como **LAC** fontal tiene un carácter institucional, geográfico, dominante. Esto lo definió el expresidente uruguayo José María Sanguinetti en su frase: “Donde haya un costarricense, esté donde esté, allí habrá libertad”. La afirmación hace referencia a la tradición democrática civilista de Costa Rica y se puede decir que es un **lugar de acciones comunes**, cuyo valor fundamental es la libertad expresada en la concepción de democracia. Se deriva de esta afirmación que toda persona que sea costarricense es democrática y cuando una persona institucionalmente costarricense que reniega de la democracia deja de ser “espiritualmente” costarricense y queda marcada por la impronta de un deseo de no libertad.

Cualquier persona de otro país que haya vivido en Costa Rica durante cierto tiempo sabrá que las elecciones presidenciales cada cuatro años suponen una “fiesta cívica” en donde el voto se considera un derecho fundamental, aun y cuando este no se ejerza por las razones que sean. Los meses de campaña política hasta el día de las elecciones están marcados por un ritmo vinculado a manifestaciones públicas festivas, más que a reflexiones críticas sobre el estado del país. Estos foros de discusión si se dan, o cuando se dan, pasan a segundo plano. La libertad está vinculada a toda la situación generada por la actividad electoral.

Cuando una persona o grupo cuestionan la legitimidad del sentido usual de democracia, o generan alguna actividad que trate de boicotear el acto de votar, sea promoviendo el abstencionismo o la anulación del voto, se torna en un enemigo de la democracia. Democracia no es un espacio marcado por la participación ciudadana constante en actividades de mejoras sociales o de toma de decisiones comunitarias, sino el ritual del voto y la valoración de dicho ritual como “fiesta cívica”. Incluso, cualquier acusación de falta de transparencia en las votaciones es tomada como algo personal o descalificada a priori. Quien insista en una acusación tal es visto como alguien extraño o sospechoso.

El **LAC** de la democracia costarricense evitó con mucho la constitución de un estado de seguridad nacional en Costa Rica. Partiendo de este **LAC** fundamental diversas sociedades o sistemas sociales actúan para apoyar o transformar el sistema democrático. El ser comunista, aun hoy, implica alguna forma de clandestinidad y en ese sentido se constituyeron estructuras de actividades políticas, en las décadas de los sesentas hasta los noventas, que bajo la cubierta institucional de un partido político actuaban como instancias clandestinas y que crearon sus propias formas de conversar y actuar. Estos grupos constituyeron en el tiempo sus propios **LAC** que convivían críticamente con el **LAC** fundamental de la democracia.

Actualmente ocurre algo similar con los grupos gay-lésbicos, estos tienen sus propios **LAC** y conversan de un modo especial implicando con esto temas, problemas, relaciones, estrategias, vocabulario y demás. También esto ocurre con las Maras. Si bien se puede hablar de estos grupos como antisociedades dada su condición de marginalización y rechazo de la sociedad mayor, los tres conforman tres dimensiones distintas de interacciones sociales con horizontes y relaciones, incluso opuestas. Ser una persona clandestina políticamente, ser una persona gay o una persona miembro de una Mara, supone tres sistemas sociales que no tienen cercanía entre sí como tales.

Desde el punto de vista de Maturana, la existencia en el lenguaje es constitutiva de lo humano y lo es en tanto es la forma humana de acoplamiento estructural, por eso, toda forma de organización de un sistema social tendrá su propia manera de conversar. No es una cuestión consciente o inconsciente, sino experiencial: **el existir en el lenguaje es la configuración de un mundo concreto en donde se coordinan las interacciones.** Maturana entiende que una persona puede pertenecer a diversos sistemas sociales y, por ende, puede interactuar en ellos en tanto sus desvíos sean posibles sin una ruptura o la expulsión, dicho de otro modo, en tanto, lo particular sea aceptable por cada sistema social en el que participa. Lo que implica que habrá momentos en donde una persona será expulsada de un sistema social específico porque su conducta es inaceptable. Depende en gran parte de la flexibilidad de cada sistema social particular.

Al construir la categoría **LAC** lo que busqué fue identificar espacios comunes en donde la desviación pueda ser descrita como un nuevo **LAC** que se establece como una referencia al **LAC** anterior, con el cual, de un modo u otro, está vinculado. Dicho de otra forma, una persona **enactuará** diversos mundos en su existencia en el lenguaje, unas veces podrá enactuarlos todos sin una crisis significativa, pero otras veces esa crisis se le vendrá encima y será excluida, la persona, de un sistema social o una sociedad. Desde el punto de vista institucional, uno puede hablar de un país como Costa Rica como lo he hecho desde un **LAC** fundamental: democracia-libertad, otras veces no, en donde habitan en interacción diversos **LAC** convergentes y divergentes con este principal. No los veo organizados jerárquicamente por necesidad, aunque algunas veces así lo serán, especialmente en lo que respecta a los sistemas sociales religiosos.

En tanto un sistema social sea autopoietico, este tendrá una fuerte tendencia a la autosostenibilidad del sistema en sí mismo y lo hará por medio de la restricción en el lenguaje. Así que será necesario observar qué clase de sistema institucional mayor cubre o permite diversos sistemas sociales y cómo lo hace. Esto se puede ejemplificar si se considera que parte del **LAC** fontal democracia-libertad está cruzado por la religión católica (Costa Rica es un país constitucionalmente católico), así que ser gay o comunista se opone a este **LAC** ampliado.

Halliday, sostiene la importancia de la conversación como vínculo fundamental en el interaccionar social que no se pregunta por la estructura misma de cómo se conversa sino que tiene su valor en su cualidad fortuita dentro de la que se constituye la subjetividad (Halliday, 1986 págs. 119-120). En términos de este autor, es en la conversación en donde se socializa, es decir, se constituye lo social en la interacción con “otredades significativas” de allí la conversación toma forma. En este punto encuentro convergencia entre Halliday y Maturana.

Si este es el papel fundamental de la conversación, entonces, un antilenguaje es la conformación de una resocialización en un nuevo mundo experimentado (Halliday, 1986 pág. 121). Halliday mismo indica que la primitiva comunidad cristiana era

una antisociedad, y que su lenguaje, era antilenguaje (Halliday, 1986 pág. 121):

El antilenguaje surge cuando la realidad alternativa es una contra-realidad, constituida en oposición a alguna norma establecida... lo significativo no es la distancia entre las dos realidades, sino la tensión entre ellas. La distancia no necesita ser muy grande; en realidad, una de ellas es variante metafórica de la otra; más aún, a diferencia de lo que sucede en una transformación del tipo de una conversión religiosa, el individuo en realidad puede conmutar en uno y otro sentido entre la sociedad y la antisociedad, con diversos grados de posición intermedia: en ese sentido, la subcultura delictiva exterior a la prisión es intermedia entre la segunda vida y la sociedad establecida. (Halliday, 1986 pág. 122)

Las personas que participan en antisociedades son personas consideradas por la sociedad en general como “inconformes”, como personas que no caben plenamente dentro del mundo significativo de esta y son, en consecuencia, estereotipadas, reprimidas, exiliadas o encarceladas. Las antisociedades están marcadas por un distanciamiento o separación de la sociedad en donde habitan. Para usar un término contemporáneo –dice Malina- se trata de no-personas, personas que han experimentado despersonalización socialmente sancionada (Malina, 1994 pág. 175).

Al tratarse de grupos que interactúan de forma constante, son capaces de crear condiciones de comunicación particulares que utilizan el idioma de la sociedad en donde habitan de un modo particular a su situación. En consecuencia, no se trata de un “lenguaje” técnico (por ejemplo, aquel usado por médicos, policías, y demás), sino de un lenguaje que comunica una percepción de la realidad tal y cómo es experimentada por el grupo y que se opone a otra percepción de la realidad que es la dominante:

En el caso de Juan, el documento ciertamente apunta a una audiencia compuesta de individuos quienes emergieron desde y se oponen a la sociedad y a los grupos con los que competían. En términos concretos, los grupos, con los que la colectividad de Juan se opuso, incluyen “este mundo” (79

veces en Juan; 9 veces en Mateo, y 3 en cada uno de Marcos y Lucas), y “los de Judea” (71 veces en Juan; 5 veces en Mateo y Lucas; 7 veces en Marcos) Estos grupos rechazaron creer en Jesús como el Mesías de Israel, y en consecuencia el grupo juanino se ubica contra ellos. Además, Raymon Brown ha puntualizado otros cuatro grupos en competencia: los adherentes a Juan el bautista quienes aun no han creído en Jesús, y tres grupos que afirman creer en Jesús –cripto cristianos, cristianos de la casa de Israel, y cristianos de las Iglesias apostólicas. Este último grupo comprime quizá a las “ovejas que no pertenecen a este redil” (Jn 10.16) con quienes el grupo de Juan tiene alguna relación a través del Pastor. El antilenguaje de Juan es una forma de resistencia a este rango de grupos competidores... (Malina, Bruce y Rohrbach, Richard, 1998 pág. 10)

Entonces un antilenguaje funciona como proceso de interacción e interligazón afectiva a través de valores que distinguen a la antisociedad y la sitúan aparte de la sociedad en general en donde habitan. Un antilenguaje sirve para mantener la solidaridad interna del grupo (amor) que está bajo presión. “En consecuencia, para mantener solidaridad con sus compañeros de la antisociedad y no caigan dentro de los márgenes de los grupos que abandonaron o de los cuales fueron expulsados, alguna clase de ideología junto con el anclaje emocional en la nueva colectividad es necesaria.” (Malina, 1994 pág. 176).

De este modo el proceso de constitución de la antisociedad y su antilenguaje requiere de un proceso de resocialización para que dentro del grupo se establezcan fuertes lazos afectivos. La mejor forma de relacionarse en un antilenguaje es la conversación y sus modos implícitos de reciprocidad (Malina, 1994 pág. 176). En el CE esto es evidente en 3.1-4.42; 5.10ss; 6.22ss, 9.13-10.42; 11.1-44; 11.45-12.36a; 13-17.

Además de la resocialización, el antilenguaje crea nuevos y únicos significados para palabras de uso común, por ejemplo “yo y el Padre somos uno” (Jn 10.30). Cualquiera en el contexto del CE podía entender las palabras mas no comprender el significado que de ellas se deriva. También la metaforización del significado

de palabras o expresiones, de ahí la complejidad que se produce al tratar de explicar el sentido de las afirmaciones: yo soy... pan, luz, una puerta, vida, camino, vid, en el evangelio. Estas afirmaciones llevan el sentido a niveles de riqueza que no son propios del uso cotidiano. Malina concluye diciendo:

Juan escribe para personas viviendo realmente en una sociedad alternativa embebida en una sociedad mayor, esa de “este mundo” y de “los de Judea”. Mientras presumimos que la situación social de Juan no determina su genio personal o la exacta forma que su trabajo ha tomado, podemos estar razonablemente ciertos que su situación social si determina los límites entre los cuales él fue capaz de seleccionar temas que tendrían sentido para su audiencia tanto como la forma general de los patrones de percepción disponibles a los miembros de su grupo. Las percepciones del autor de Juan y de la asociación a la cual pertenecía fueron comprendidas y articuladas en el lenguaje, y el lenguaje de Juan es un antilenguaje. (Malina, 1994 pág. 178)

Si sigo el camino de Halliday, entonces, tendré que concentrarme en la cualidad de tensión entre lenguaje y antilenguaje. No se trata de una oposición o exclusión sino de tensión. Los de “afuera” de la antisociedad pueden más o menos comprender las conversaciones que en el CE se presentan pero perderán el ritmo de estas, no podrán participar en ellas porque estas tienen una “gramática” vital diferente.

En el caso del grupo del CE estos no presentan creencias y actitudes que les llevaron a ser expulsados de otros grupos, en cambio, el CE refleja una realidad alterna frente a “este mundo” y “los de Judea” lo cual les marcó como un grupo anómalo ante sus oponentes. No se trató de un grupo ilegal pero sí, de algún modo, estos no estaban bajo la Ley (Malina, 1994 pág. 175).

Lo anómalo se traduce en perplejidad, incompreensión, crisis de las conversaciones “el resultado es que la conversación en un antilenguaje despliega de manera más marcada las relaciones sistemáticas entre el texto y el sistema lingüístico. Cuando se consideran desde el punto de vista del lenguaje establecido, los modos de expresión de un antilenguaje

parecen deformados, difusos, metafóricos; y lo están, desde ese ángulo. Pero, considerados en sus propios términos, parecen directos, como fuertes manifestaciones del sistema lingüístico al servicio de la construcción de la realidad. La que está deformada es la realidad, puesto que la vemos como una transformación metafórica de la realidad “verdadera”; más la función del texto con respecto a esa realidad es de refuerzo, tanto más directa cuanto que se trata de una realidad que necesita mayor refuerzo. (Halliday, 1986 pág. 234)

Halliday apunta que la literatura es tanto lenguaje como antilenguaje, ambos a la vez, también la poesía: “una obra literaria es la contribución de su autor a la conversación generadora de realidad de la sociedad –independientemente de que ofrezca una realidad alternativa o que refuerce el modelo recibido- y su lenguaje refleja la posición que ella ocupa en el sistema sociosemántico.” (Halliday, 1986 pág. 236)

Peter Phillips en su libro *The Prologue of the Fourth Gospel. A sequential Reading* hace una crítica a la posición de Bruce Malina por el uso que este hace del concepto antilenguaje: “La función de antilenguaje es también definida como resocialización, la oportunidad para esos excluidos de la corriente principal de la sociedad para recrear alguna semblanza de las normas de esa sociedad. Esto es una comprensión diferente a la que encontré en Malina y Petersen. En Halliday, los miembros de una antisociedad alternan entre antilenguaje y el lenguaje de la corriente principal a voluntad. Ciertamente, el antilenguaje parece actuar como un “registro” en lugar de un sistema lingüístico distinto... Usar el antilenguaje te marca como un miembro de una comunidad específica y ofrece la posibilidad de codificar comunicación que no es comprendida por esos que están afuera de la comunidad. La transferencia de esta rejilla societal hacia la comunidad juanina crea una antisociedad que es cerrada y un proceso de lectura para el evangelio que causará confusión, como Meeks ha sugerido. (Phillips, 2006 pág. 62)

Phillips dice que el antilenguaje juanino es diferente a los ejemplos usados por Halliday, esto en particular con referencia no a la relexicalización o a la sobrelexicalización sino a la

resemantización, de modo que el CE no crea nuevas palabras o nueva fonética sino que ubica el lexema en contextos que alteran o reenfochan su dominio semántico (Phillips, 2006 págs. 63-64). Entonces la cuestión al considerar el CE como antilenguaje gira en torno a su perspectiva ideológica de donde proviene la resemantización en lugar de una relexicalización.

Lo que Phillips señala como diferencia entre Halliday y Malina, así como entre ellos y él tiene que ver con el concepto de metáfora que utilizan de un mejor modo (a mi entender) Halliday y Malina que Phillips. En primer lugar, Phillips no considera la importancia que ambos autores dan a la conversación que es un elemento constitutivo del CE (Malina, 1994 pág. 178): “Sus puntos metafóricos se hacen en la conversación, manteniendo así la calidad resocializadora de la labor en los lectores/escuchas a quienes se dirige Jesús en estas conversaciones mientras la conversación se convierte en monólogo. En el proceso de resocialización la conversación depende fuertemente del destacamiento y el realce de los significados interpersonales, y las grandes conversaciones juaninas ciertamente lo hacen. Finalmente, el poder de la conversación para generar realidad depende de que sea casual. En Juan, nuevamente, las muchas y frecuentes conversaciones de Jesús a menudo señalan encuentros casuales con individuos con quienes el miembro del grupo puede sentir empatía y por lo tanto asumir un papel de compañero de conversación mientras Jesús se mueve hacia el monólogo en la segunda parte de estas conversaciones.” (Malina, 1994 pág. 178).

Para Halliday, en su estructura, la antisociedad es una metáfora de la sociedad del mismo modo que el antilenguaje lo es del lenguaje (Halliday, 1986 pág. 227). Phillips omite esta cuestión de fondo en su comprensión del antilenguaje y más bien regresa al concepto de “doble significado” de eso se trataría el “cambio semántico” (Phillips, 2006 pág. 67).

El caso es que no se trata de enseñar un nuevo vocabulario, sino de mostrar una experiencia convivida que constituye un mundo y este necesita una “gramática” diferente, de allí que el relato del CE tenga dos características que le hacen muy pesado:

- a. las narraciones están constituidas en entretejidos de conversaciones, como por ejemplo el capítulo 3: 3.1-12 narración/conversación entre Jesús y Nicodemo y 3.13-21: discurso de Jesús;
- b. la metaforización si bien se da concretamente en algunos temas o enunciados: yo soy la puerta, el pan, etc., lo central, como mostraré más adelante, se ofrece como una acumulación de palabras (sustantivos y verbos, especialmente los primeros). Dicho de otro modo, no hay un “doble significado” o un nuevo vocabulario, sino, un vocabulario muy básico que es recursivamente enriquecido por simpatía de términos, por aglutinamiento de palabras con palabras, de modo que, aquellas que son conocidas, resultan, en la redundancia y la simpatía, oscuras, entonces, se transforman metáforas y en ellas en un umbral.

Así que no hay un cambio semántico en sentido estricto, sino un cambio del modo del conversar que resulta denso y recursivo sustentado en un vocabulario “pobre”.

Cuando uno pregunta al Prólogo del CE quién o qué es el Logos, la respuesta puede concretizarse en Jesucristo, pero no sin antes incluir “luz” y “vida”. Las cuatro palabras se “explican” entre sí. Cada una toma el lugar de la otra sin eliminarla, si no, acumulando significación. De donde se puede afirmar que no existe una respuesta, si no, mediante otras palabras que se acumulan junto a las ya dichas. La formalización no se podría realizar a través de una definición conceptual teológica, al contrario, mediante la experiencia de sumergirse en el entramado todo del poema. Sería mejor crear otro poema. Una metáfora para que siga viva se expresa en la capacidad de continuar siendo metáfora. Dicho de otro modo, la metáfora se expresa en un escenario en donde se pueden apreciar las riquezas de su mundo textual que es la conversación que le da vida.

|| Los héroes y heroínas en la antisociedad del CE

La constitución de la comunidad juanina se puede identificar por quienes son considerados, en el CE, héroes o heroínas. Al identificar a aquellos personajes que son susceptibles a ser emulados se puede establecer los contornos del grupo del CE. ¿Quiénes son los héroes y heroínas en el CE? De manera sucinta quisiera responder a esta pregunta reflexionando sobre Jn 3 y 4.

En el Prólogo, en 1.12, se indica cuál es el lazo que une a las personas de la comunidad juanina: “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.”. Es la autoridad que han recibido, dada su apertura a recibir al Logos. Esto trasciende con mucho la voluntad de la carne o la voluntad de un varón. Así que, la comunidad se entrelaza a partir de Dios, Este les da su nueva posición dentro de la sociedad mayor y en oposición a esta.

Al no ser la voluntad de la carne o de un varón el punto de referencia de su nuevo linaje y por ende, del honor adscrito, entonces, la comunidad recibe de Dios su identidad. Como familia ficticia recién conformada, los contornos de su identidad no son fácilmente accesibles a cualquiera. Esta familia reniega de su linaje patriarcal y asume su nuevo linaje al formar parte de la luz y de la vida. En esta nueva familia, todo está por hacerse, no hay definidas tradiciones claras desde donde iniciar la construcción de su nuevo pedigrí.

El CE se esfuerza en bosquejar ese pedigrí y lo hace en parte a través de oposiciones de personajes como por ejemplo: Nicodemo (Jn 3) y la Samaritana (Jn 4) o el paralítico (Jn 5) y el ciego de nacimiento (Jn 9). Basta una leída moderadamente atenta de los pasajes para observar este contraste. Nicodemo viene de Noche a Jesús/Jesús a medio día recibe a la mujer samaritana en el pozo de Jacob, hombre fariseo y líder de los de Judea/mujer samaritana en deshonra, en ambos aparece el tema del agua y el tema del espíritu, ambos entablan una conversación con Jesús.

El episodio de Nicodemo inicia con una presentación que,

breve, dice lo necesario para ubicar su status: fariseo, líder de los de Judea. En 3.2 Nicodemo habla a Jesús dándole un status de relevancia: Maestro, y las razones que tiene para hacerlo: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.” (Juan 3:2). Luego, en el devenir de la conversación, en donde no parece que ambos logren un avance en la gestación de un **LAC**: “Jesús le respondió: -- Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto? De cierto, de cierto te digo que de lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, testificamos; pero no recibís nuestro testimonio. Si os he dicho cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os digo las celestiales?” (Juan 3.10-12) La relación entre las palabras de Nicodemo “Rabí, sabemos...” y las de Jesús “Tú, que eres el maestro de Israel, ¿no sabes esto?”, muestran dos dimensiones experienciales distintas que luego Jesús señalará como pertenecientes a dos orígenes distintos que no logran comunicarse entre sí: el que viene de arriba y el que viene de abajo.

Nicodemo tiene el pedigrí, de acuerdo a la sociedad que **enactúa**, para constituirse en un héroe de la narración, pero resulta deshonrado. Este no sabe de lo que Jesús habla, no entiende el conversar que viene de arriba, ni siquiera entiende el conversar que viene de abajo, según la perspectiva de Jesús. En un sentido, Nicodemo es un antihéroe para el CE aun y cuando este tratará de defender a Jesús en Jn 7.50-52: “⁵⁰ Les dijo Nicodemo, el que vino a él de noche, el cual era uno de ellos: ⁵¹ -- ¿Juzga acaso nuestra Ley a un hombre si primero no lo oye y sabe lo que ha hecho? ⁵² Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.”

“Ellos” y “Nosotros” conforman las tensiones étnicas del evangelio, en este caso los de Judea frente a lo que estos consideran un “galileo”. No obstante, el esfuerzo de Nicodemo, queda marcado en el CE por la frase “el que vino a Jesús de noche” (también Jn 19.39) y esto lo hace una persona no alineada en el grupo de Jesús. Para este tipo de persona el CE tiene una dura crítica: “⁴² A pesar de eso, muchos, incluso de los gobernantes,

creyeron en él, pero no lo confesaban por temor a los fariseos, para no ser expulsados de la sinagoga, ⁴³ porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.” (Jn 12.42-43).

En el siguiente capítulo (Juan 4), se narra la conversación entre Jesús y la mujer samaritana, justo a medio día, en el momento de mayor luz (en contraposición a la noche en que se mueve Nicodemo), luego de un diálogo que se torna juego, la mujer pasa del tema del agua (tema del juego) a la dimensión espiritual: ¿dónde debemos adorar? La cuestión lleva implícita un problema étnico: Jerusalén-ustedes-los de Judea/nuestros-padres-este-monte. En primera instancia la respuesta de Jesús aflora como contradicción étnico-religiosa: ustedes adoran lo que no saben, la salvación viene de los de Judea.

Sin embargo, luego, Jesús abre una posibilidad que permitirá que ambos (la mujer y Jesús) puedan compartir un LAC común: “Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre tales adoradores busca que lo adoren.” (Juan 4.23) La mujer profundiza el nivel de la conversación: “Le dijo la mujer: -- Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga nos declarará todas las cosas. Jesús le dijo: -- Yo soy, el que habla contigo.” (Jn 4.25-26).

La mujer participa del LAC propuesto por Jesús y comprende, es decir, comienza a aprender cómo ser parte de la antisociedad de la comunidad juanina. El conocimiento común en el conversar resulta en la clave para que la mujer se torne en foco de iluminación para su comunidad: “Muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que daba testimonio diciendo: "Me dijo todo lo que he hecho".” (Juan 4.39) El creer se transforma en convivir con la comunidad de samaritanos (Jesús se queda allí dos días según Jn 4.40), esta, a coro dice a la mujer: “Ya no creemos solamente por lo que has dicho, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente este es el Salvador del mundo, el Cristo.” (Juan 4.42)

En palabras de Jerome Neyrey, la Samaritana **enactúa** el conjunto de estereotipos sociales vinculados con la falta de vergüenza y el deshonor, así como al pecado y la impureza. Ella

rompe, por sí misma, y en su conversación con Jesús, casi todas las normas básicas del buen actuar:

¿De qué podría ser representativa la mujer samaritana? Observando 4.6-26 argumentamos que el narrador ha concentrado en esta sola figura muchas de las características de las personas marginales con quienes Jesús regularmente trata en los evangelios sinópticos. Ella es una amalgama de desviaciones culturales. En términos de los estereotipos, ella es una no-judía, quien es ritualmente impura; ella es una “pecadora”; reconocida públicamente como una persona sin vergüenza, incluso alguien con quien Jesús ha tenido comensalidad. Como una mujer sin vergüenza, ella encorporaliza muchas de las responsabilidades que la marginalizarían en su sociedad. A lo menos, ella representa el axioma del evangelio “lo menor es lo más grande” o “lo último es lo primero”. En última instancia ella representa inclusividad en el grupo cristiano de una manera más radical. El estereotipo de las expectativas de género sirve para retratarla precisamente como la quinta esencia de lo desviado, la última y la más pequeña persona de quien se pudiera esperar que encontrara el favor de Dios (ver 1 Cor 15:8-9). La transformación de su status en 4.6-26 es básicamente el de una persona que se mueve del “no tener el conocimiento” al “tener el conocimiento” y desde ser una extraña a ser una miembro. (Neyrey, 1994)

En el episodio de Nicodemo los saberes se tornan distancia, cada quien habla desde su saber, y entre ellos no se entrelaza la conversación ni la convivencia. Nicodemo no aprende, no puede, su lenguajear no es capaz de interactuar con el lenguajear de Jesús. En el episodio de la mujer samaritana, sucede lo contrario: de la situación concreta (hora, calor, sed, pozo) se transita al juego (tú me pedirías de esa agua/dame de ella para que no tenga que volver al pozo), luego interrogante (¿Dónde debemos adorar?) para luego transformarse en interacción a través de un conocimiento profundo de cada uno de los que hablan (“me ha dicho todo lo que he hecho”). El hablar entre ellos se torna conversación y se constituyen nuevas interacciones (Jesús convive con ellos dos días).

En el capítulo 4, quienes no entienden lo que sucede son los discípulos: se asombran de que hable con una mujer, no entienden el juego en torno al tema de la comida, pero no preguntan (Juan 4.27-38). Su experiencia en el lenguaje no les permite profundizar la relación con Jesús. Estos desaparecen en el verso 39.

El problema como lo valora Richard L. Rohrbaugh es que Nicodemo no sabe hablar en “juanino” y Jesús como vocero de la antisociedad no trata de enseñarle “juanino” a Nicodemo, sino que sigue hablando, haciendo una distancia cada vez mayor entre ambos. Mientras la mujer samaritana participa del proceso de aprendizaje de constituirse en una persona miembro de la antisociedad y aprende a hablar en “juanino”.

El episodio de Nicodemo no tiene que ver ni con revelaciones ni con ironías, sino con la distanciamiento propia de quien está afuera de la antisociedad con alguien que está adentro, Jesús estimula esa distancia. Para que hubiese revelación o ironía tanto Nicodemo como Jesús estarían hablando el mismo “idioma” y eso no sucede en Jn 3. (Rohrbaugh, 2007 pág. 180ss)

Mujeres y enfermos sanados son los que comparten el lenguaje de Jesús. Los demás parecen no entender las cosas que Jesús habla. Estas marcas narrativas constituyen prueba de la hipótesis de Malina. La comunidad joánica es una comunidad de personas excluidas (despersonalizadas) como el mismo autor del CE lo es: “Otros decían: "Este es el Cristo". Pero algunos decían: "¿De Galilea ha de venir el Cristo?" (7.41); “Respondieron y le dijeron: -- ¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta.” 7.52). Quizá la peor crítica a la legitimidad de Jesús está entre las líneas del capítulo 8:

Respondieron y le dijeron: -- **Nuestro padre es Abraham.**
 Jesús les dijo: -- **Si fuerais hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais.** Pero ahora intentáis matarme a mí, que os he hablado la verdad, la cual he oído de Dios. No hizo esto Abraham. **Vosotros hacéis las obras de vuestro padre.** Entonces le dijeron: -- ¡Nosotros **no hemos nacido de fornicación!** ¡**Un padre tenemos: Dios!** Jesús entonces les dijo: -- **Si vuestro padre fuera Dios, entonces me**

amaríais, porque yo de Dios he salido y he venido, pues no he venido de mí mismo, sino que él me envió. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. **Vosotros sois de vuestro padre el diablo**, y los deseos de vuestro padre queréis hacer. Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira. Pero a mí, que digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado? Y si digo la verdad, ¿por qué vosotros no me creéis? El que es de Dios, las palabras de Dios oye; por esto no las oís vosotros, porque no sois de Dios. Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: -- ¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano y que tienes demonio? (Juan 8.39-48)

La pregunta clave es: “¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra.” (8.43). Diversos grupos presentados en el CE no pueden escuchar la palabra de Jesús porque viven en mundos distintos, que, si bien se entrelazan en un idioma común, tienen perspectivas diversas u opuestas de la realidad, cada quien **enactúa** su propio mundo sin lograr entrelazarse con el mundo del otro (“otredad significativa”). Para los de Judea, Jesús es un galileo, un samaritano, un endemoniado, un hijo de fornicación, aún en la intimidad los discípulos no entienden lo que Jesús habla: “Entonces algunos de sus discípulos se decían entre sí: -- ¿Qué es esto que nos dice: "Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis"; y "porque yo voy al Padre"?" (Juan 16:17) Es significativo que en este verso los discípulos, en la intimidad, no preguntan directamente a Jesús sino que se preguntan entre ellos.

En la cita del capítulo 8 se expone, con toda crudeza, que cada grupo tiene un Padre distinto y que considera al otro como hijo del demonio. El idioma es el mismo, los orígenes diferentes, las prácticas contrastantes. Las palabras que se dicen apuntan a la metaforización de la propia comunidad, esta se ve a sí misma en la samaritana, en el ciego de nacimiento y, sobre todo, en Jesús mismo.

El CE es conversación (logos/palabra) y esa conversación no es lineal o semánticamente eficiente, sino lo contrario. La palabra en el CE es metafórica creando puntos de contacto entre diversas realidades: logos/palabra es vida, luz, pan, puerta, Jesucristo. Lo que crea el carácter metafórico del discurso juanino es la forma como interactúan el mundo de arriba y el mundo de abajo en una persona de carne y sangre que es experimentada por los distintos personajes del texto como inapropiada: galileo, samaritano, endemoniado, producto de la prostitución.

La comunidad del CE está en silencio en el evangelio, emerge en los héroes y heroínas de la narración. Es por eso que se puede decir que el CE es un umbral porque queda en el medio entre el autor y el auditorio, la narración está constituida por los conflictos cotidianos, la incompreensión y las represalias que se viven en el día a día. En la narrativa y en los discursos, uno se ubica también en el umbral entre el punto de vista del autor-auditorio y los conflictos entre sociedad y antisociedad. En tanto umbral se traslapa textualidad y comunidad, y, siglos después, se traslapa uno también como lector que re-vivencia la trama.

La fuerza del CE se ha perdido hoy merced a la doctrina cristiana y a la especulación teológica. Para participar de su riqueza es necesario volver atrás y escuchar con otros oídos lo que allí se dice. Uno, entonces, podría participar de la experiencia de umbral que acabo de mencionar. En este umbral todo es una “catástrofe perceptiva”.

¿Cómo un grupo pudo crear, participar en esa creación literaria y articular textualmente semejante catástrofe de percepción? (Eco, 1992 pág. 169). Esto es lo que me parece que, con toda coherencia y seriedad, responde Malina: se trata de una antisociedad constituida por no-personas (mujeres, samaritana/os, ciegos de nacimiento, personas muertas que reviven). Su lenguajear metaforizado expresa la vivencia de personas cuya existencia en el lenguaje, que es ilegítima, ha mutado dentro de la sociedad que les ha excluido, reprimido, expulsado, o marginalizado, para legitimarse al interior de relaciones nuevas que les constituyen en comunidad, una familia ficticia creada

por Dios, su Padre. Es un lenguaje de resistencia que se mueve dentro del idioma que comparte con la sociedad en general.

Dirá Eco, “Una vez interpretada, la metáfora nos predispone a ver el mundo de manera distinta, pero para interpretarla hace falta preguntarse no por qué sino cómo nos muestra el mundo de esa forma nueva” (Eco, 1992 pág. 169). La interpretación sería la forma cómo uno se vincula al tejido de conversares que el texto ofrece. No se trata de decir “¡Ah! Esto es lo que significa”. Sino la experiencia de abrirse al juego de posibilidades que se suscitan en cada enunciado. Si existe una transgresión del orden del lenguaje propio de un sistema social entonces, lo que toca es participar de esas nuevas posibilidades aportando nuevos elementos que gatillen alternativas de significación. La Samaritana juega con Jesús en torno a la conversación sobre el agua. Nicodemo no sabe cómo jugar con las proposiciones de Jesús sobre el agua y el espíritu en torno al nuevo nacimiento.

Esta implicación de las metáforas, la de ver el mundo de manera distinta, orienta el trabajo hermenéutico al leer el CE ¿Cómo este construye un mundo nuevo desde los mundos posibles de la sociedad en donde está entretejido tanto el autor como la comunidad a la que se dirige? Entonces, la pregunta clave sería **¿cómo hemos tornado ese mundo nuevo, desencadenante de catástrofes perceptivas, en un mundo domesticado por los mundos posibles de nuestra enciclopedia, especialmente por la interpretación del logos juánico como semejante al logos griego (Benedicto XVI en su discurso en Ratisbona)?**

Lo que hace al CE una obra de arte es la calidad de la construcción de una trama en cuya dinámica, excesivamente recursiva, se construye una situación humana cuyo núcleo fundamental de traslape de conversaciones es la imagen del Espíritu/viento: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu.” (Juan 3.8) (Este tema lo retomaré más adelante). El CE habla desde las entrañas de una comunidad ilegítimada, es expresión de una espiritualidad, no tiene que ver con un sistema religioso ya estructurado. Es una afirmación de la legitimidad de la existencia social de un grupo marginalizado.

En el caso del Prólogo del CE se da en cada palabra o frase una gran acumulación de relaciones que funcionan en dos vías: una la lógica, la palabra que se transforma en luz, vida, y otra inversa en donde el hacerse carne en una persona concreta, Jesús, hace que lo dicho se devuelva necesariamente en dirección opuesta. De ahí la transgresión del orden del lenguaje o el paso de la familiaridad de la enciclopedia al shock perceptivo.

Esta dimensión que he señalado, de crear recursividad a través de espirales de relaciones, con palabras que van tomando nuevas formas con cada nueva mención, sin lograr una solución descriptiva (presencia), sino que se abren en un complejo proceso de enriquecimiento en la conversación, constituyen la poiesis que cada quien, al escuchar, tendrá que realizar en el juego, un movimiento que va desde el principio hasta el final y viceversa.

En el juego se experimenta la **mimesis**, la **enacción** de diversos mundos. En unos habrá unas reglas en otros, otras reglas. ¿Cómo pues las aprendo? En el acto mismo de jugar, en el interactuar cara-a-cara con el **Otro** como legítimo.

Desde el punto de vista del mito y la tragedia, Jesús es el héroe que, fracasado, logra superar el fracaso y es vindicado (Culpepper, 1983 pág. 183). La trama, dice Culpepper, del evangelio como un todo se reproduce en cada escena (Culpepper, 1983 pág. 89). Lo que hay que agregar es que al leer (oír) se da un efecto de **mimesis** tanto en la persona que lee como en quienes escuchan. La palabra se encarna en cada narración y teje en la trama a quienes participan del evento de elocución. Esto, en tanto, las personas participantes entren al juego de los espacios diversos en donde cada enunciado transmuta en mayor complejidad. El punto común es la **empatía**, el participar de ella o el rechazarla. **Empatía** con los personajes: mujeres, ciegos de nacimiento, muertos de tres días que hieden y luego reviven.

Del mismo modo, en el realismo mágico y en lo real maravilloso, sea el relato o sea la realidad, deambulan sin lograr una síntesis que sea susceptible al lenguaje descriptivo sino más bien, al metafórico.

El lenguaje es lo determinante en ambos casos como *mythos* y como metáfora, como poiesis y mimesis. Se puede participar

en la riqueza de esta forma de lenguaje en tanto no lleguemos a una conclusión, sino a una **re-creación**, a la elaboración de una nueva poesía que es la **re-presentación** de la experiencia del estar viviendo desde una dimensión alterna más rica por la experiencia vivida. La cuestión, desde la exégesis, no es que el texto lo lea a uno, sino que uno se haga texto, y uno, aquí, en **Nuestra América**, es un pueblo, constituido por muchos pueblos, tribus, modos de ser, el texto de la vida en América Latina es un entrelazado de textos vivos.

Sin embargo, esta solución hermenéutica sería totalmente cuestionable desde el punto de vista del lenguaje descriptivo propio de la exegesis formalizadora. En ese contexto, la exégesis, pide claridad, explicación, historicidad, moraleja, lo que se dice debe ser útil y utilizable. Para quien asume la cualidad metafórica del lenguaje, la vía de comunicación intercultural, es el juego de la imitación (mimesis), la recreación del *mythos* sin más sentido que la corporalización de la palabra por el puro placer de revivenciarla. Cuando este juego se reduce a operaciones hermenéuticas descriptivas, cesa el placer, cesa el juego, y cesa la cualidad metafórica del lenguaje. De nuevo quedamos adormecidos y nuestra imaginación, así como la creatividad, se hacen ley y soledad, abandono de la expresión viva que dice la experiencia viva.

Si en el caso del Cuarto Evangelio, el héroe es vindicado, en Nuestra América, tal vindicación histórica es aún una búsqueda. No obstante, compartir la muerte, supone también abrirse a la vida y tragarla a cántaros. Este ha sido el camino de nuestro arte. Una búsqueda del conocimiento de lo que somos porque lo que somos no es una abstracción sino una reverberación de lo imposible: **Nuestra América**. Como decía Arnoldo Mora: allá, la palabra se hace corporalidad, aquí, la corporeidad se hace palabra. **¿Habrà algún punto de encuentro más allá de la textualidad en la incesante búsqueda del conocimiento profundo de lo que somos, en la paradoja de la deslegitimación y la muerte abrazada febrilmente con un amor por la vida a toda prueba?** Tal vez, como en *Cien años de soledad*, para que la vida continúe habrá que seguir leyéndola y, al leer, continuar

escribiéndola para que esta no acabe jamás. Y, como Ti Noel, habrá que encontrar la humanidad en la confianza absoluta que lo humano se realiza al imponerse tareas en la matriz del **Reino de este mundo**.

Leer el CE como antilenguaje facilita la conversación con este. Estamos en un espacio de umbral en donde cada cosa enunciada tiene dos dimensiones, esas dimensiones son la familiaridad y la catástrofe perceptiva. Si uno considera que para las sociedades del Mediterráneo del siglo primero, las relaciones de parentesco son fundamentales, entonces, se puede aseverar que la comunidad juanina es una sociedad que ha establecido unas fronteras a través de una manera propia de conversar, la que genera grandes problemas cuando esas conversaciones se traslapan con conversaciones de personas fuera del grupo. El Maestro es quien hace converger a la comunidad en las formas propias de constituir tales conversaciones, en sus nodos y en sus desarrollos, es en él en donde la comunidad se reconoce como hijos e hijas de Dios. Es lo conocido por toda la comunidad lo que le da consistencia e integración (Malina, 1994 pág. 171).

| Logos y sabiduría: encuentro de mundos

El tema de la Sabiduría es retomado en el Prólogo pero como antisociedad, el CE, ha transformado este tema. No se ajusta a la perspectiva ordenada del mundo que Sherwood señalara párrafos atrás. Es más bien un tema que ha sido “retorcido”, barroquizado, y resulta otra cosa diferente a lo que pudiésemos saber sobre la temática sapiencial. Ahora, la Sabiduría, está entrelazada al destino de una persona: Jesús, quien es asesinado por los suyos.

El término Sabiduría no aparece en el CE ni existe alguna cita directa de cualquier texto sapiencial. Sin embargo, aparecen puntos de encuentro significativos: la presencia de la Sabiduría en la creación, la llegada de esta a los suyos, la personificación

de la Sabiduría, el esquema de ascenso y descenso, el tema de la amistad, y su vinculación con la luz y la vida.

Mi punto de vista sobre los datos ha variado gracias a dos tendencias: **una** es la importancia que Sherwood da a lo barroco en la poesía profética y **otra** la cualidad barroca de la cultura Latinoamericana. El aporte de comprender el CE como antilenguaje ha fortalecido la significación de esas dos tendencias. El contraste que hace Sherwood sobre la tendencia profética y la sapiencial ha sido decisivo: **la primera desordena, la segunda ordena**. Eso me ha llevado a revisar los textos clave que sirven de base para vincular la Sabiduría al Prólogo. Pero también hay que incluir en esta discusión otras tendencias: el vínculo entre Sabiduría y Torah, el papel targúmico de la Memra y el pensamiento de Filón sobre Logos-Sofía.

En el Segundo Testamento, la Sabiduría, es un tema clave en Pablo, en Mateo y en Santiago (Mena, 2009) lo cual da cabida para revalorar su papel junto al influjo de las tradiciones sobre Moisés, David, Salomón y los profetas. Tema que no ha sido suficientemente trabajado en la exégesis de habla española en general ni en Latinoamérica en particular.

Al revisar los diversos comentarios (señalados páginas antes) los textos que parecen ser más significativos para dicho estudio son los siguientes: Sabiduría de Salomón 9, Ben Sirá 24 y Proverbios 8. Dentro del capítulo 9 de Sabiduría de Salomón en los versos 1-2 se vincula directamente Sofía con Logos. Por ese pasaje deseo empezar.

SABIDURÍA DE SALOMÓN 9.1-2

Línea 1 Dios de los Padres, Señor de la misericordia,

Línea 2 que hiciste el universo con tu palabra,

Línea 3 y con tu Sabiduría formaste al hombre

Línea 4 para que dominase sobre los seres por ti creados,

Este texto es clave ya que aparece con toda claridad el paralelismo entre “Palabra” (logos) y “Sabiduría” (sofia). El orden de la línea 2 y la 3 de acuerdo a la disposición presentada en la traducción es significativo. En el griego aparece el orden gramatical del siguiente modo:

Línea 2: participio griego (el que hiciste) + complemento directo (el universo, lit. todas las cosas) + complemento instrumental (con tu palabra –logos-)

Línea 3: complemento instrumental (con tu sabiduría) + verbo (formaste) + complemento directo (al ser humano)

Así que ambos complementos instrumentales: con tu palabra (logos) y con tu sabiduría (sofia) se encuentran en relación tanto gramatical como de sentido (Vílchez, 1990 pág. 278); ambos son sinónimos. Este sería el punto clave de encuentro entre ambos mundos: el de la literatura sapiencial y el del Cuarto Evangelio. De aquí se desprende que el CE pudo utilizar logos como sinónimo de sofía, en tanto se pueda mostrar que la relación literaria es más amplia entre ambos autores. No es suficiente el contenido de estos dos versos para definir la cuestión, faltaría el contexto.

SABIDURÍA DE SALOMÓN 9

La traducción que utilizo aquí la he tomado de la *Biblia de Jerusalén* y he subrayado los lugares en donde aparece vocabulario semejante al del Prólogo del CE o al del resto del evangelio, así como temáticas paralelas entre ambos:

1 "**Dios** de los Padres, Señor de la misericordia, que **hiciste** el universo con tu **palabra**,

2 y con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre **los seres** por ti creados,

3 administrase **el mundo** con santidad y **justicia** y **juzgase** con rectitud de espíritu,

4 dame la Sabiduría, que se sienta junto a tu trono, y no me excluyas del número de tus hijos.

5 Que soy un **siervo** tuyo, hijo de tu sierva, un hombre débil y de vida efímera, poco apto para entender **la justicia y las leyes**.

6 Pues, aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, **si le falta la Sabiduría que de ti procede**, en nada será tenido.

7 Tú me elegiste como rey de tu pueblo, como juez de tus hijos y tus hijas;

8 tú me ordenaste **edificar un santuario** en tu monte santo y **un altar en la ciudad donde habitas, imitación de la Tienda santa que habías preparado desde el principio**.

9 Contigo está **la Sabiduría que conoce tus obras, que estaba presente cuando hacías el mundo, que sabe lo que es agradable a tus ojos, y lo que es conforme a tus mandamientos**.

10 **Envíala de los cielos santos, mándala de tu trono de gloria para que a mi lado participe en mis trabajos y sepa yo lo que te es agradable**,

11 pues ella todo lo sabe y entiende. Ella me guiará prudentemente en mis empresas y **me protegerá con su gloria**.

12 **Entonces mis obras serán aceptables, juzgaré a tu pueblo con justicia y seré digno del trono de mi padre**.

13 **¿Qué hombre, en efecto, podrá conocer la voluntad de Dios? ¿Quién se hace idea de lo que el Señor quiere?**

14 Los pensamientos de los mortales son tímidos e inseguras nuestras ideas,

15 pues un cuerpo corruptible agobia el alma y esta **tienda** de tierra abrumba el espíritu lleno de preocupaciones.

16 Trabajosamente conjeturamos lo que hay sobre la tierra y con fatiga hallamos lo que está a nuestro alcance; ¿quién, entonces, ha rastreado lo que está en los cielos?

17 Y ¿quién habría conocido tu voluntad, **si tú no le**

hubieses dado la Sabiduría y no le hubieses enviado de lo alto tu espíritu santo?

18 Sólo así se enderezaron los caminos de los moradores de la tierra, así aprendieron los hombres lo que a ti te agrada y **gracias a la Sabiduría se salvaron.**"

En Juan 1.14 se dice literalmente que "la palabra carne se hizo e **hizo su tienda** entre nosotros y contemplamos su gloria como el unigénito de junto a Dios lleno de gracia y verdad". La raíz griega de la frase "hizo su tienda" aparece en Sab 9.8 y 15, y un equivalente de "contemplamos su gloria" se encuentra en "lo que es agradable a tus ojos", este último en un sentido muy general.

Otro paralelismo importante con relación al CE es el verso 17 en donde las líneas 2 y 3 ponen en paralelo sabiduría y espíritu santo:

- 1 ¿Quién habría conocido tu voluntad
- 2 si tú no le hubieses dado **la sabiduría**
- 3 y no le **hubieses enviado** de lo alto **tu espíritu santo?**

El verbo griego traducido por "hubieses enviado" es un verbo juanino, texto que lo usa en 32 ocasiones las que representan un 32% de todas las menciones en la Biblia griega (Septuaginta y Segundo Testamento). Este verbo también aparece en Sab 9.10: "Envíala de los cielos santos, **mándala** de tu trono de gloria" con referencia a la sabiduría. Para acentuar esta relación presento una lista de los versos en donde aparece el verbo "enviar" en el CE, he seleccionado algunos, no todos, son especiales aquellos en que enviar está relacionado con el Espíritu Santo:

- 1:33 Yo no lo conocía; pero el que me **envió** a bautizar con agua me dijo: "Sobre quien veas descender el **Espíritu** y permanecer sobre él, ese es el que bautiza **con Espíritu Santo**"
- 5:24 "De cierto, de cierto os digo: El que oye **mi palabra** y **crea al que me envió** tiene vida eterna, y no vendrá a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida.

- 5:30 "No puedo yo hacer nada por mí mismo; **según oigo, así juzgo, y mi juicio es justo**, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del Padre, que **me envió**.
- 5:37 **Y el Padre que me envió** ha dado testimonio de mí. Pero **nunca habéis oído su voz, ni habéis visto su apariencia,**
- 5:38 **ni tenéis su palabra** morando en vosotros, **porque no creéis a quien él envió**.
- 6:38 **He descendido del cielo**, no para hacer mi voluntad, **sino la voluntad del que me envió**.
- 6:44 Nadie puede venir a mí, **si el Padre, que me envió**, no lo atrae; y yo lo resucitaré en el día final.
- 7:18 El que habla por su propia cuenta, **su propia gloria busca**; pero **el que busca la gloria del que lo envió, este es verdadero y no hay en él injusticia**.
- 7:28 Jesús entonces, **enseñando en el Templo**, alzó la voz y dijo: -- **A mí me conocéis y sabéis de dónde soy**; no he venido de mí mismo, **pero el que me envió, a quien vosotros no conocéis**, es verdadero.
- 7:33 Y Jesús dijo: -- **Todavía estaré con vosotros algún tiempo, y luego iré al que me envió**.
- 8:16 **Y si yo juzgo, mi juicio es según la verdad**, porque no soy yo solo, **sino yo y el Padre que me envió**.
- 8:26 **Muchas cosas tengo que decir y juzgar de vosotros**; pero **el que me envió es verdadero, y yo, lo que he oído de él, esto hablo al mundo**.
- 8:29 porque **el que me envió**, conmigo está; no me ha dejado solo el Padre, **porque yo hago siempre lo que le agrada**.
- 9:4 **Me es necesario hacer las obras del que me envió**, mientras dura el día; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.
- 12:45 y **el que me ve, ve al que me envió**.
- 12:49 **Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre,**

que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar.

13:16 De cierto, de cierto os digo: **El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado es mayor que el que lo envió.**

13:20 De cierto, de cierto os digo: El que reciba al que yo envíe, me recibe a mí; y **el que me recibe a mí, recibe al que me envió.**

14:24 **El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que habéis oído no es mía, sino del Padre que me envió.**

14:26 Pero **el Consolador, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre**, él os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os he dicho.

15:26 "**Pero cuando venga el Consolador, a quien yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad, el cual procede del Padre**, él dará testimonio acerca de mí.

16:5 **Pero ahora voy al que me envió**, y ninguno de vosotros me pregunta: "¿A dónde vas?".

16:7 Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, **el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré.**

20:21-22 Entonces Jesús les dijo otra vez: -- ¡Paz a vosotros! **Como me envió el Padre**, así también yo os envío. Y al decir esto, **sopló y les dijo: -- Recibid el Espíritu Santo.**

En los versos de Juan se puede apreciar el eco del capítulo 9 de Sabiduría de Salomón. El uso de la palabra "Padre", así como de "Espíritu Santo", muestra que el CE reflexiona en una dirección convergente con el libro de la Sabiduría. Un ejercicio que se podría hacer es cambiar en los versos respectivos la palabra "palabra" por "sabiduría".

Además, la sabiduría pertenece al mundo de arriba y se le solicita a Dios enviarla al mundo de abajo, mundo que ella acom-

pañó a hacer, su venida sería con el propósito de construir una tienda y habitar allí entre su pueblo. Gracias a la Sabiduría los seres humanos se salvarán. En ella los seres humanos aprenderían a hacer lo que es agradable a Dios. Todos estos elementos están presentes en el Prólogo y en el CE en general, pero no del mismo modo que en Sabiduría 9, sino que han sido alterados.

En el Prólogo, el Logos, no es la palabra dicha, sino es quien hace, en contraste su llegada no es bien recibida por quienes el Logos ha hecho, mientras en Sabiduría 9 se desea esa llegada, se solicita con ardor. No me parece que Sabiduría 9 presente la Sabiduría personificada, más bien esta cumple, grosso modo, el papel del Espíritu en el CE, es un apoyo al ser humano para que pueda realizar una vida buena, digna de Dios.

Según José Vilchez, los capítulos 8-9 de Sabiduría de Salomón están inspirados en la oración de Salomón de 1 Re 3.6-9 y 2 Cró 1.8-10, enriquecida por la tradición sapiencial y modelada al estilo del autor (Vilchez, 1990 pág. 276). También Vilchez subraya la equivalencia entre Sabiduría y santo espíritu en 9.17 (Vilchez, 1990 págs. 291-292). Así como la relevancia de la transformación del corazón mediante la acción del espíritu en la tradición profética y los Salmos citando: Jer 31.33-34, Ez 36.26-27 y Sal 51.12-13, también y especialmente Joel 3.1-2 y Dan 4.8, 9, 18, “Los sabios atribuyen a la sabiduría lo que los profetas ha dicho del espíritu del Señor: luz y fuerza interior para conocer y poner en práctica la voluntad del Señor. Sabiduría es el máximo exponente, como lo estamos viendo y se confirmará en el v.18 y en la tercera parte del libro.” (Vilchez, 1990 pág. 292). El espíritu es un tema ausente del Prólogo del CE, pero que está vinculado a Juan el bautista en 1.32ss. De modo que quien viene a dar testimonio de la luz es el que afirma la presencia del espíritu en Jesús.

En Sab 9.9 se hace referencia a los mandamientos como aquello que agrada a Dios, de ahí que se pueda establecer una relación entre sabiduría y ley. Cosa que no ha de extrañar ya que la Ley es aquello que da estructura al mundo dentro de las tradiciones de la Casa de Israel. La Ley proviene de Dios y tiene el sentido de instrucción, más que de normativa, lo cual permite

crear un campo semántico en donde instrucción, conocimiento, sabiduría y ley pueden cohabitar.

Estas afirmaciones empiezan a deslindar la perspectiva “retorcida” de la lectura que el CE hace de estas tradiciones. En el Prólogo la ley es un antecedente dado por Moisés pero, como se puede inferir de Jn 6.22ss, lo que Moisés da no lleva a la vida, esto con referencia al maná. La ley queda fuera del escenario, es un tema que ya no formaría parte de la nueva interpretación que el CE le da al Logos en el Prólogo, al contrario, lo que se constituye como punto de referencia para la vida verdadera es el mismo Logos. Esta transposición (Logos sobre Sabiduría) es un ejemplo del trabajo de metaforización del CE y marca una de las características del antilenguaje.

BEN SIRÁ (ECLESIAÍSTICO) 24

- 1 La sabiduría hace su propio elogio, en medio de su pueblo, se gloria.
- 2 En la asamblea del Altísimo abre su boca, delante de su poder se gloria.
- 3 "Yo salí de la boca del Altísimo, y cubrí como niebla la tierra.
- 4 **Yo levanté mi tienda** en las alturas, y mi trono era una columna de nube.
- 5 Sola recorrí la redondez del cielo, y por la hondura de los abismos paseé.
- 6 Las ondas del mar, la tierra entera, todo pueblo y nación era mi dominio.
- 7 Entre todas estas cosas buscaba reposo, una heredad en que instalarme.
- 8 Entonces me dio orden el creador del universo, **el que me creó dio reposo a mi tienda**, y me dijo: "**Pon tu tienda en Jacob, entra en la heredad de Israel.**"

9 Antes de los siglos, **desde el principio**, me creó, y por los siglos subsistiré.

10 En la **Tienda Santa**, en su presencia, he ejercido el ministerio, así en Sión me he afirmado,

11 en la ciudad amada me ha hecho él reposar, y en Jerusalén se halla mi poder.

12 He arraigado en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad.

13 Como cedro me he elevado en el Líbano, como ciprés en el monte del Hermón.

14 Como palmera me he elevado en Engadí, como plantel de rosas en Jericó, como gallardo olivo en la llanura, como plátano me he elevado.

15 Cual cinamomo y aspálato aromático he dado fragancia, cual mirra exquisita he dado buen olor, como gálbano y ónice y estacte, como nube de incienso en la **Tienda**.

16 Cual terebinto he alargado mis ramas, y mis ramas son ramas de gloria y de gracia.

17 Como la vid he hecho germinar la gracia, y mis flores son frutos de gloria y riqueza.

19 Venid a mí los que me deseáis, y hartaos de mis productos.

20 Que mi recuerdo es más dulce que la miel, mi heredad más dulce que panal de miel.

21 **Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed.**

22 Quien me obedece a mí, no queda avergonzado, los que en mí se ejercitan, no llegan a pecar."

23 **Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob;**

25 la que inunda de sabiduría como el Pisón, como el Tigris en días de frutos nuevos;

26 la que desborda inteligencia como el Eufrates, como el Jordán en días de cosecha;

27 **la que rebosa doctrina (luz)** como el Nilo, como el Guijón en días de vendimia.

28 El primero no ha acabado aún de conocerla, como tampoco el último la ha descubierto aún.

29 Porque es más vasto que el mar su pensamiento, y su consejo más que el gran abismo.

30 Y yo, como canal derivado de un río, como caz que al paraíso sale,

31 y dije: "Voy a regar mi huerto, a empapar mi tablar." Y he aquí que mi canal se ha convertido en río, y mi río se ha hecho un mar.

32 Aún haré lucir como la aurora la instrucción, lo más lejos posible la daré a conocer.

33 Aún derramaré la enseñanza como profecía, la dejaré por generaciones de siglos.

34 Ved que no sólo para mí me he fatigado, sino para todos aquellos que la buscan.

En este caso, se puede observar el tema de **poner tienda** como un tema que cruza todo el capítulo (ver las palabras en negrita). Los versos 1-6 hablan de la existencia de la sabiduría en los momentos previos a la creación y durante esta. Luego, viene la orden del creador para que esta ponga tienda en la heredad de Israel-Jacob (v.8). En el verso 9 la frase “desde el principio” tiene un eco en 1Juan 1.1 “lo que era desde el principio” que a su vez recoge la primera frase el Prólogo juanino: “en el principio”.

En Ben Sirá la sabiduría es creada y subsistirá por siempre. Otro elemento que se recoge en Ben Sirá y en el Prólogo es el verso 23: “Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob”, mientras que en el CE se dice: “Porque de su llenura nosotros todos recibimos gracia sobre gracia. Porque la ley por Moisés fue dada, la gracia y la verdad por medio de Jesús el

Cristo. A Dios nadie ha visto jamás, el unigénito de Dios el que está en el regazo del padre, aquel lo narró/contó” (v. 17-18).

El CE hace una lectura opuesta a Ben Sirá. Para este último el punto central es el arribo de la ley de Moisés, mientras que para el CE, la ley es un punto que, aunque vigente, se transforma en gracia y verdad a través de Jesucristo. Es necesario subrayar esta identificación entre Sabiduría y Ley:

Las claras implicaciones de Sirá 24 es que la real sabiduría se encuentra en Jerusalén, y no en cualquier parte, y esta sabiduría es encontrada en “el libro del pacto/alianza”, la ley de Moisés. Este pasaje es uno de varios en donde Ben Sirá recuerda a sus estudiantes resistir a la seducción de las maneras griegas y su cultura. Uno no necesita volverse a Atenas para volverse sabio, porque conocimiento y cultura no lo hacen a uno una persona sabia. Ciertamente, uno puede considerarse verdadero sabio solo si uno ha observado las estipulaciones dadas por Moisés. La identificación de Ben Sirá de la sabiduría con la Ley de Moisés no era una idea enteramente nueva. La idea alude a Dt 4.5-8. Siguiendo el liderazgo de Ben Sirá, el autor del poema Bar 3.9-4.4 también identifica la sabiduría con “la ley que perdura para siempre.” (Bar 4.1) (Di Lella, 1993 pág. 136)

Sabiduría y Ley en Ben Sirá 24 constituyen un punto de encuentro clave e inédito, Blenkinsopp dirá “Este pasaje representa un paso adelante hacia la integración conceptual de la enseñanza de los sabios con la religión basada en la ley” (Blenkinsopp, 2003 pág. 164). Pero al afirmar eso de Ben Sirá 24 se abre un espacio crítico entre ese pasaje y el Prólogo. Espacio que implica una separación de perspectivas y de la cual se infiere que el Prólogo puede considerarse una relectura o contralectura de Ben Sirá. La tensión entre Moisés y Jesús en el Prólogo expresa esta dimensión crítica.

Además, mientras que el verso 14 del Prólogo señala que el Logos pone su tienda entre los suyos, como también lo indica 24.9 de Ben Sirá, se nos había informado versos antes que el mundo no lo conoció, que vino a los propios y estos no le recibieron (Jn 1.10-11). La sabiduría según Ben Sirá encuentra reposo en las asambleas de Israel mientras que el Logos juánico no. Sin

embargo, algunos le recibieron y estos han sido adoptados por Dios como hijos, creados de su voluntad, como también lo había sido la sabiduría en Ben Sirá.

Ben Sirá 24 es, a mi juicio, el texto que más se acerca al Prólogo. De nuevo aparece el problema de definir una dependencia literaria. Más bien sugiere una relectura o una contralectura. El Prólogo desordena el discurso de Ben Sirá. Si el Logos juanino se puede homologar a la Sabiduría, este hace algo que la Sabiduría no hace: **pone un nuevo punto de partida, un nuevo suelo desde donde generar lenguaje**. No es la ley, ni Jerusalén sino Jesucristo el punto de referencia.

En el verso 21, Ben Sirá hace afirmar a la Sabiduría que “Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed” lo que contrasta con las afirmaciones de Jesús en Jn 6.51ss. Lo que Ben Sirá presenta como delicia se transforma, en el CE, en asco: comer la carne y beber la sangre de Jesús. Al mismo tiempo, Moisés da un pan, el maná, que no da vida, sino que quienes comieron de este pan murieron, el verdadero alimento es el pan que ha bajado del cielo, Jesús, el Logos. En el caso de la sed hay un acercamiento entre Ben Sirá y el CE en 4.13-15 y 7.37-39 (en este último texto el agua es metáfora del Espíritu).

En un camino paralelo al anterior está el tema de Sión: “...en Sión me he afirmado... en Jerusalén se halla mi poder” (Ben Sirá 24.10-11) convergente con el pensamiento de los de Judea y los de Jerusalén en el CE. El papel de Jerusalén y el Templo expresa los momentos de mayor tensión en el evangelio en el capítulo 8, y en 11.48. El Logos en ambos casos está en peligro de muerte, los de Judea le quieren asesinar actuando en consecuencia con el padre de ellos: “...el Diablo, que es mentiroso y asesino desde el principio” (8.44).

Se puede hablar de una personificación de la Sabiduría en Ben Sirá, ella es la que habla en este capítulo 24. Así que se puede hacer una vinculación con el Logos del Prólogo, aunque este no habla directamente, sino que es el tema del poema. Pero personificación no es lo mismo que encarnación, y en el CE el Logos existe en Jesucristo: “el Logos se hizo carne” (Jn 1.14). Esta es una concepción que no comparte Ben Sirá.

El Logos del Prólogo redefine lo que es la Sabiduría tal y como la experimenta Ben Sirá. Al contrario de Ben Sirá esta no tiene que ver con la Ley, no es su sinónimo. Uno puede decir que es Jesucristo la nueva expresión de la Sabiduría, este es el Logos, la Palabra que crea al mundo y a la que el mundo no conoció aun habiendo sido hecho por ella, la luz de la que el mundo, en su obrar perverso, se esconde. Si la Sabiduría creadora ordena y da sustento al mundo, Jesucristo pone en crisis a ese mundo y lo transforma en una suerte de caos que dejará perplejos a quienes siendo del mundo le escuchan. El Logos, que es luz, deja ver el esfuerzo del mundo por esconderse en la oscuridad en la que este vive. **El papel del Logos-Jesucristo en el CE es una forma “retorcida” de entender la Sabiduría.**

PROVERBIOS 8.22-31

El Señor me creó como primera de sus tareas; desde antiguo, desde siempre fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra; no había océanos cuando fui engendrada, no había manantiales ni hontanares; todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendrada; no había hecho la tierra y los campos y la hierba ni los primeros terrones del orbe. Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano, cuando sujetaba las nubes en la altura y reprimía las fuentes abismales cuando imponía su límite al mar, y las aguas no traspasan su mandato; cuando asentaba los cimientos de la tierra, **yo estaba junto a él**, como artesano, yo estaba disfrutando cada día, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con el orbe de la tierra, disfrutando con los hombres. (Alonso-Schökel, Luis y Vilchez, J., 1984 pág. 239)

La creación de la sabiduría es el centro de este pasaje. Esta fue engendrada antes de la creación y participa con el Creador de esta tarea. En los versos 23 y 24 hay una relación directa con Génesis 1.1-2 a través de las expresiones “desde el principio” y “abismos”. El verso 30 (palabras en negrita) tiene un eco en el

Prólogo a su manera: al principio la palabra se dirigía hacia Dios (v. 1), así como en el verso 18 “el que está en el regazo del Padre”. Fuera de estas dos informaciones no tiene una nada que vincule de forma directa al Prólogo con este pasaje de Proverbios. La Sabiduría habla en primera persona en Proverbios de donde se puede inferir su personificación. Es una acompañante de Dios en la creación. En el Prólogo, el Logos, casi excluye a Dios de la gestión creadora: él hizo todo.

Recapitulando, uno puede decir, que efectivamente hay ecos bastante claros entre los pasajes citados de los textos sapienciales y el Prólogo. Se puede recuperar especialmente la cuestión del estar arriba junto a Dios y el descenso a la tierra para gestar salvación. Pero si este es el marco de ideas del Prólogo, el Logos como Sabiduría ha tenido una fuerte mutación porque lejos de recuperar las expectativas de Sabiduría 9 y de Ben Sirá 24, el Logos juanino toma un sendero distinto. **El Logos se encuentra en Jesucristo, el que ha sido declarado reo de muerte por los suyos, por su pueblo.** Esto hace pensar que aún con las afinidades expuestas no se puede establecer un seguimiento lado a lado entre el Prólogo y los textos sapienciales. **Más bien una reinterpretación, un cambio de clave de lectura, una nueva experiencia que no cabe dentro del marco de lo sapiencial tal cual, sino que modifica ese marco y lo hace mutar.**

LOGOS FILÓNICO Y LOGOS JUANINO

Si el Logos juanino es la Sabiduría, esta tiene un perfil distinto al de Sabiduría 9 y Ben Sirá 24. Este perfil es una forma “retorcida” de lo que esos textos afirman, es una lectura barroca en donde lo que se espera aparece pero de tal forma que resulta difícil de reconocer. Eso lo lleva a uno a reconsiderar y observar en otras direcciones. Entonces, con Herman Waetjen se puede decir “que el Cuarto Evangelio subvierte la tradición sobre Sofía, mientras, al mismo tiempo, hace uso de ella. Parecería más correcto decir que el Logos, asumiendo el rol de Sofía, trasciende la tradición sobre Sofía.” (Waetjen, 2001 pág. 265)

Para Waetjen el Logos-Sofía del Cuarto Evangelio ha hecho una mutación significativa: **ahora no se trata del oír la verdad sino de verla** (Waetjen, 2001 pág. 266). En esa dirección Waetjen señala que el primero que indicó esa mutación de oídos por ojos fue Filón de Alejandría al interpretar el nombre del patriarca Jacob como “Quien ve a Dios”. En consecuencia, se experimenta a Dios a través de la vista como una contemplación mística. Y dado que simultáneamente el pensar de Dios es la acción de Dios, la palabra de Dios es lo que Dios hace, entonces, la voz de Dios es visible. Esto porque lo que Dios dice no son palabras sino actos que son juzgados por los ojos en lugar de los oídos. De modo que se da una objetivación de la Verdad. “La objetivación de la verdad, la unión de “la Palabra de Dios” bíblica y el Logos Griego se lo apropió también el autor del CE” (Waetjen, 2001 pág. 266). En principio esta es una perspectiva legítima ya que, efectivamente, la clave en el Prólogo se da en aquello que se contempla y en aquello que se ha visto. “Contemplamos la gloria del Logos” (Jn 1.14).

También es claro que para el CE el hacer las obras de Dios es lo que da cuenta de la autenticidad de Jesús, no sus palabras o su palabra, o él mismo como Palabra: “pero yo tengo el testimonio mayor al de Juan: las obras, pues, las que me ha dado el Padre para que las complete, estas obras, las que hago, testifican acerca de mí, que el Padre me envió. (Jn 5.36), “las obras las que yo hago en el nombre del Padre mío estas testifican acerca de mí. (Jn 10.25), “¿no crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras las que yo hablo a vosotros de mí mismo no hablo, pero el Padre permaneciendo en mí hace sus obras” (Jn 14.10).

Aunque Waetjen reconoce que no se puede establecer ninguna relación entre Filón y el CE, considera que la objetivación de la Verdad es un punto de encuentro entre ambos. Pero también afirma que “Mientras la unión de la Palabra bíblica y el Logos Griego ha sido adoptada, la objetivación resultante de la verdad que se articula en el Prólogo se sitúa en contradicción a la metafísica de la presencia filónica” (Waetjen, 2001 pág. 267).

Al concluir la lectura del artículo de Waetjen uno se da cuenta de que el contraste entre Filón y el CE es indudable. Si el CE

discutió en algún momento con la perspectiva de Filón, el CE llevó las cosas aún más lejos y concretó esa “objetivación de la Verdad” en un ser humano de carne y hueso que parece sintetizar tanto a la Sofía como al Logos, pero al mismo tiempo les da su propio sabor y gusto.

La presencia de Jesucristo en el Prólogo lleva las cosas a una dimensión original (Waetjen, 2001 págs. 277-278) y, como ya he dicho, retorcida, barroca, sumamente extraña. Esto ubica el uso de Logos en el CE en el plano de la metáfora. Efectivamente se da una ruptura de las reglas de la lógica del lenguaje (Ricoeur) y un shock perceptivo (Eco) desde un lugar común: la Sabiduría.

El problema es la forma como el Prólogo ha logrado entrelazar Logos (Sofía)-Jesucristo siendo este último el punto a contemplar y ver. No es la creación, ni una experiencia mística contemplativa, lo que se ve, sino que la Verdad es Jesucristo, que es el Logos, la Luz y la Vida, esta sería la objetivación, una radical de carne y sangre. Dood apunta:

Parece claro por tanto, que aparte de la posibilidad de otros elementos de pensamiento en el sustrato del cuarto Evangelio, éste presupone ciertamente, un lote de ideas que tiene un parecido sorprendente con las del judaísmo helenístico representado por Filón. El tratamiento que se da a esas ideas es sin duda, notablemente distinto. En particular existe una diferencia decisiva: el evangelista concibe al Logos como encarnado y al “hombre verdadero” no como meramente habitado, en cuanto mente, en todos los hombres, sino viviendo y muriendo en la tierra como un hombre. Esto significa que el Logos, que en Filón no es nunca personal, excepto en una fluctuante serie de metáforas, en el Evangelio es totalmente personal, que se halla en relaciones personales tanto con Dios como con los hombres y ocupa un lugar en la historia. De aquí resulta: los elementos de piedad personal, fe y amor, que están presentes en la religión de Filón, pero que no han sido totalmente integrados en su filosofía, adquieren su verdadera consistencia en el Evangelio. El Logos de Filón no es objeto de fe y amor. El Logos encarnado del cuarto Evangelio es, a la vez, el que ama y el amado; amarle y tener fe en él pertenece a la esencia de ese conocimiento de Dios que es vida eterna. (Dood, 1978 pág. 85)

Sin embargo, para Dood, el Logos filónico es similar al del CE y sugiere que el Logos del Prólogo se lea desde ese trasfondo (Dood, 1978 pág. 281). Lo cual se puede hacer, sin embargo, cabe la pregunta de si será lo pertinente porque las condiciones del Logos filónico son estructuralmente distintas a las del Logos del Prólogo. María Hillar estudia el Logos en Filón y logra elaborar una síntesis que ayudará a valorar el contraste entre el Logos juanino y el filónico:

La doctrina de Filón sobre el Logos es borrosa por su visión mística y religiosa, pero su Logos es claramente el Segundo individuo en un Dios como la hipostaziación del poder creativo de Dios–Sabiduría. El supremo es Dios y junto a él está la Sabiduría o Logos de Dios. El Logos tiene muchos nombres como los tuvo Zeus, y múltiples funciones. La sabiduría terrenal es una copia de la Sabiduría Celestial. Ella fue representada en la historia por el tabernáculo a través del cual Dios envió una imagen de la excelencia divina como una representación y copia de la Sabiduría (Lev. 16:16; *Her.* 112-113). El Logos Divino nunca se mezcla con aquellas cosas que son creadas y en consecuencia, están destinadas a perecer, sino que se orienta hacia el Uno solo... Así en la perspectiva de Filón el Padre es el Ser Supremo y el Logos, como su mensajero en Jefe se ubica entre el Creador y la criatura. El Logos es un embajador ni no-creado ni creado como las cosas sensibles. (Hillar, 1998 pág. 52)

El modo de hablar del CE sobre el Logos supone un mundo distinto al de Filón. Está demás decir que el CE no parece asumir el pensamiento platónico como sustrato del poema del Prólogo. Así que la concreción es un elemento fuerte de divergencia entre ambos ya que esta se realiza, en el Prólogo, en la transposición entre Logos y Jesucristo. Entonces, ¿hasta qué punto el Prólogo o el CE asumen ese trasfondo como base para la reflexión y elaboración de este evangelio? Es claro que no lo hace: “Los paralelos entre Filón y el himno en el Prólogo sugieren fuertemente que el himno no pudo ser simplemente visto contra el trasfondo de la literatura sapiencial judía. En cambio, debe ser visto contra el trasfondo de la especulación judía sobre sabiduría/logos la cual se extiende más allá de la literatura sapiencial judía

y la cual incluye los tipos de tradiciones especulativas sobre el logos que son reflejadas en las interpretaciones de un escritor como Filón (Rochais 1985b: 184–85). Ambas son parte de un amplio movimiento de especulaciones judeo-helenistas sobre sabiduría-logos.” (Tobin, 1992-1997).

Es plausible que los ecos entre el Prólogo y Filón formen parte de las redes de conversaciones en el siglo primero, el pensamiento de Filón pudo ser escuchado por el CE, pero este no se ocupa, más allá de los temas propios conversados en la cotidianidad por quienes trataban de vivir según las tradiciones de la Casa de Israel o se dedicaban a reflexionar sobre ellas. Entonces, es mi criterio que, aunque existan afinidades entre Filón y el CE estas deben ubicarse en el marco de lo que se filtró en las conversaciones cotidianas entre personas vinculadas a las tradiciones de la Casa de Israel en contextos que requerían o propiciaban el diálogo con distintas otras tradiciones sean filosóficas o religiosas (Brown, 1979 pág. 1498) (Harris, 1994 págs. 200-201) (Brown, 2003 pág. 130).

Además de Brown el cuestionamiento al trasfondo filónico para el Logos Juanico es tratado por Sharon Ringe sobre la base del androcentrismo filónico (Ringe, 1999 pág. 43). Crítica que ha sido más claramente tratada por Martin Scott. Indica, Scott, que en Filón, Logos y Sofía son “virtualmente sinónimos en significado y función” pero que dada la depreciación de lo femenino en Filón como algo débil se entiende por qué este observa el cambio de género en la función intermediaria de la Sofía al Logos, cambio que puede ser visto como consciente y deliberado (Scott, 1992 pág. 94). Scott afirma que para el tiempo del CE Logos y Sofía eran conceptos que se consideraban más o menos sinónimos en al menos algunas áreas del pensamiento del complejo mundo que constituye la Casa de Israel. El CE al contrario resalta a las mujeres como compañeras de Jesús y personas que están atentas y abiertas a su palabra como es el caso de la Samaritana, Marta y María Magdalena.

Las afinidades y distancias entre Filón y el CE responden mejor a la situación de intercambios vivos en las conversaciones que constituyen el mundo o los mundos de los diversos grupos de la Casa de Israel en la época del CE. Me parece también que se

hace necesario resaltar la dura crítica que el CE hace a la Casa de Israel. Crítica que no existe en Filón, más bien, en ese autor, se da una revaloración positiva de los patriarcas y de Moisés, algo que es lugar de duras críticas en el CE. En Jn 8 los de Judea no son descendientes de Abraham sino que su Padre es el Diablo, y en Jn 6 el pan que da Moisés, el maná, no es el verdadero pan del cielo que da vida.

Me parece más acertado entender que el CE es estructuralmente barroco y que tomará diversos temas significativos en su mundo como antisociedad y los “retorcerá” de modo que estos siguen un camino propio difícilmente rastreable a partir de fuentes concretas.

Definir una dependencia literaria está fuera de orden, uno encontrará siempre algo que no cuadra con el pensamiento del CE como lo he mostrado en torno a Ben Sirá 24. Este pasaje tiene verdaderas afinidades lingüísticas con el Prólogo pero es objeto de una contralectura. El orden que Ben Sirá presenta en la Sabiduría como delicia y búsqueda gustosa y como arribo dichoso a Sión, es desordenado por el Prólogo de modo que, lo que se dice en Ben Sirá, resulta no solo insuficiente en el CE sino indeseable.

Puedo afirmar que el CE hace un éxodo del pensamiento sapiencial como se encuentra en Sabiduría de Salomón y en Ben Sirá, lo mismo tendría que decir sobre Filón. Entonces, Logos-Sofía en el Prólogo, apunta a una experiencia humana que contradice lo que usualmente estos términos afirman y concentra su nuevo significado en la persona concreta, carne y sangre, de Jesucristo. Este es el formador/creador de la antisociedad del CE. Desde la experiencia social en Jesús todo el lenguaje del Prólogo cobra otra dimensión, una en donde la metaforización es enriquecida hasta el extremo.

LEY Y SABIDURÍA

Por otra parte, Brown afirma que, cuando el CE, no sigue el Texto Masorético o la Septuaginta piensa con los targumes y

esto da cabida para relacionar el concepto de Logos con el de Memra “La Memra del Señor en los targumes no es simplemente una traducción de “la palabra del Señor”... sino que viene a ser como un sustitutivo del mismo Dios. Si en Ex 3.12 dice Dios: “yo estaré con vosotros”, el Targum de Onkelos dice: “Mi Memra será vuestro apoyo”... No se trata de una verdadera personalización sino que la Memra viene a ser un recurso para asegurar la divina trascendencia. Si la expresión aramea que se utilice para significar la “palabra” aparece en los targumes como una paráfrasis para nombrar a Dios en sus relaciones con los hombres, es posible que el autor del himno del Prólogo encontrara muy adecuada la aplicación de este título a Jesús.” (Brown, 1979 pág. 1501). Por consiguiente, dice Brown, la personalización de la Palabra sería una innovación teológica que aporta el pensamiento cristiano.

Bruce Malina y Richard Rohrbaugh han señalado, en su comentario al Cuarto Evangelio, que el punto de comparación con el Logos del Prólogo es la **Torah** y para hacer esta afirmación toman como modelo la lectura que hace el **Targum Palestino (Neofiti)** de Génesis 1.1: “Desde el principio con sabiduría la palabra del Señor creó y perfeccionó los cielos y la tierra”. También señalan que desde el punto de vista de Dios la Palabra fue creada y que desde el punto de vista humano la Palabra no es creada o increada (pensamiento que toman de Filón). Para ambos la Palabra es, no la razón abstracta, sino la total autorevelación y auto comunicación de Dios (Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard, 1998 págs. 37-39). Filón, según los autores ha personificado la “Palabra de Dios” en consonancia con el Targum Neofiti y dado que los mundos de arriba y de abajo están vinculados por mediadores que permiten, merced a la acción proveniente de arriba, tener certeza del conocimiento de Dios. “La palabra, entonces, media, ubicada como está entre Dios y las creaturas” (Malina, 1998 pág. 39).

Boyarín apoya esta perspectiva:

Muchos eruditos que niegan cualquier conexión entre la Memra y el Logos insisten en cambio que el único y relevante trasfondo para el Logos es la Sabiduría de la Biblia y la

posterior literatura judía. Sin embargo, como Gary Anderson ha puntualizado, el Targum también revela conexiones cercanas entre la Memra y la figura de la Sabiduría. Una vez que entendemos cómo Logos, Memra y Sabiduría estuvieron todos ellos relacionados en el mundo conceptual que produjo estos textos, estamos preparados para ubicar el rol, que estos conceptos unidos, juega al comienzo de los orígenes de la “cristiandad”, y su articulación de las diferencias con el “judaísmo” en el Prólogo de Juan. “Podemos asumir que hokma y logos son conceptos relacionados”, y en ese caso, “la comprensión de *bêrê ’šit en el Tg. Neofiti* proveería un fuerte paralelo con Juan 1.1.” (Boyarín, 2001)

Esta posición que Brown también comparte, pero que matiza, es mantenida fuertemente por Malina y Rohrbaugh. Hay que agregar con Tobin que “*logos* y particularmente el plural *logoi* fueron usados para referirse a la Ley mosaica (Exod 19:1; Deut 1:1)” (Tobin, 1992-1997). También, la relación entre Ley y Sabiduría se puede ver con cierta facilidad en las tradiciones canónicas provenientes de la Casa de Israel:

1Cro 22.12 Que Jehová te dé entendimiento y sabiduría, para que cuando gobiernes a Israel guardes la ley de Jehová, tu Dios.

Esd 7.25 Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría que tienes de parte de tu Dios, designa magistrados y jueces que administren justicia a todo el pueblo que está en la región de Más Allá del Río, a todos los que conocen las leyes de tu Dios. Y a los que no las conocen, se las enseñaréis.

Sira 19.20 **Toda sabiduría es temor del Señor, y en toda sabiduría se practica la ley.**

Sira 21.11 El que guarda la Ley controla sus ideas, la meta del temor del Señor es la sabiduría.

Sira 34.8 **Sin dolo se ha de cumplir la Ley, y sabiduría en boca fiel es perfección (o integridad).**

Sira 39.1 **No así el que aplica su alma a meditar la ley del Altísimo. La sabiduría de todos los antiguos rebusca, a las profecías consagra sus ocios,**

Isaiah 33.6 (LXX) A ellos fue entregada la ley: nuestra salvación es nuestro Tesoro, hay sabiduría y conocimiento y piedad hacia el Señor, estos son los tesoros del justo.

En la discusión sobre el tema, Blenkinsopp dice “vemos identificada en Dt 4.5-8 la observancia de la Ley con la sabiduría propia de Israel. Ben Sirá da un paso más al identificar la sabiduría personificada (hokmah) con la Ley (Torah). La Sabiduría narra, en la asamblea del Altísimo, cómo ella procedió de la boca de Dios al principio del tiempo, antes de que cualquier cosa fuera creada; cómo ella bajó de su trono sobre el pilar de nubes para andar a través del mundo en busca de un lugar de reposo; y cómo la búsqueda acabó cuando vino a descansar en el santuario de la ciudad amada, Jerusalén (Ben Sirá 24.1-12)” (Blenkinsopp, 2003 pág. 164)

Efectivamente se puede decir que previa a una homologación entre Logos y Sofía, existe una homologación entre Logos y Torah. Quizá sería más apropiado decir que para el tiempo del CE, Logos-Sofía-Torah (Sab 9) juegan entre sí constituyendo una suerte de relación simbiótica en donde cada uno puede ser usado para expresar lo particular que le es propio, al mismo tiempo, que la interacción entre los tres, o entre dos de ellos. Pero no hay una cita explícita en donde los tres estén claramente amarrados. Quizá los dos textos en donde las relaciones entre los tres se muestran con algo de claridad son Sabiduría 9 y Ben Sirá 24.

Brown resume sus conclusiones de la siguiente manera:

...parece que la noción de la Palabra en el Prólogo se aproxima más a las corrientes del pensamiento judío que a las ideas puramente helenísticas. En la idea del teólogo que compuso el Prólogo, la palabra creadora de Dios, la palabra del Señor que fue comunicada a los profetas se ha personalizado en Jesús que encarna la revelación divina. Jesús es la Sabiduría divina, preexistente, pero que ahora aparece entre los hombres para comunicarles su doctrina y darles la vida. No la Torá, sino Jesucristo es el creador y la fuente de luz y vida. Él es la Memra, la presencia de

Dios entre los hombres. Pero a pesar de que todas estas ideas se combinan en el concepto joánico de la Palabra, esta concepción es una aportación singular del cristianismo. Se sitúa más allá de lo que antes hubo, del mismo modo que Jesús está más allá de todos cuantos le precedieron. (Brown, 1979 pág. 1501)

La plasticidad de la síntesis de Brown permite vincular los conceptos de Palabra, Sabiduría y Memra y asumirlos sin demasiada tensión entre ellos. Se desprende de los datos anteriores que la perspectiva de Malina y Rohrbaugh va un poco más allá de la perspectiva del Prólogo. Estos autores vuelven a poner sobre la mesa la importancia de la Memra como uno de los elementos que constituyen el trasfondo del Prólogo, así como la relación entre la Memra y la Sabiduría. Aunque omiten el paralelo entre Palabra y Sabiduría en Sabiduría 9.1-2 y en el mismo Targum Neofiti Gé 1.1, que también establece la relación de ambas con la creación. El problema de considerar el Targum de Neofiti como trasfondo del Prólogo es su datación la cual parece balancearse a favor de una fecha entre la segunda mitad del siglo 2do o comienzos del siglo 4to de la E.C. (Alexander, 1992-1997) (Neusner, 1994 pág. 613).

Tobin evalúa las implicaciones de asumir el Targum Neofiti como trasfondo del Prólogo:

Tan atractivo como parece este acercamiento a primera vista, existen problemas significativos con él. Primero, *menra* (palabra) como es usada en los targumes es básicamente un término de resguardo para preservar la trascendencia de Dios; no una realidad en sí misma (Hamp 1938; Muñoz León 1974: 106–15). Esto significa que *menra* ofrece solo un paralelo verbal con el logos del Prólogo y no un paralelo conceptual. Segundo, ni los targumes ni la literatura midrásica ofrecen un set consistente de paralelos verbales o conceptuales los cuales pudieran, plausiblemente, servir como un trasfondo para el uso del término *logos* en el Prólogo. Tercero, la datación de los targumes, incluyendo el recientemente descubierto Targum Neofiti I, es muy discutida. Mientras Diez Macho ubica el Targum Neofiti I a finales de siglo primero o siglo segundo de la Era Común, otros expertos

(Fitzmyer 1979: 70–74) lo ubican en el siglo tercero o posterior. Finalmente, uno debería no confundir la forma fijada de los targumes tales como el Neofiti I con tempranas y menos formales traducciones aramaicas (Golomb 1985: 2–8). Uno debería usar los targumes, incluyendo el Targum Neofiti I, para interpretar literatura del siglo primero de la era común tal como el Prólogo solo con gran precaución y solo cuando los paralelos sean claros y consistentes. (Tobin, 1992-1997)

Si la Ley fuera el trasfondo del Logos en el Prólogo, ese trasfondo habría sufrido una mutación, ya que esta (la Torah) se vincula con Moisés en tanto el Logos, al ser vinculado con Jesucristo, se torna en relación contrapuesta. No me cabe duda de que el Logos juanino conversa con todas estas perspectivas hasta aquí descritas y probablemente con otras. No obstante, eso no significa que las haya asumido en sí mismas como legítimas. Al contrario, uno diría que las transforma, les da un nuevo contexto y nuevos significados. Todo lo que pueda subyacer al Prólogo se carga sobre la figura de Jesús y este es un signo de contradicción, un lugar común en donde confluyen las diversas tradiciones mencionadas, pero que las redimensiona desde una experiencia de marginalización. **Dicho de otro modo, el Logos juanino es el fruto de la experiencia de la antisociedad que subyace al CE.**

La antisociedad del CE sirve como espacio de re-creación del lenguaje y por lo tanto, como espacio de complejidad y perplejidad para el o los auditorios descritos en el texto, al mismo tiempo que en complicidad y convivencia para el autor del CE y la comunidad a la que va dirigido. Esta comunidad participa de esta experiencia, de modo que la complejidad expresada no es otra cosa que una manifestación de su propio ser y su cualidad de proceso social alternativo y alterno a la sociedad en donde se ubica.

Haciendo un resumen del conjunto de lo dicho, me parece posible considerar, como conclusión, que el CE es un antilenguaje en un sentido similar al de antiliteratura, aunque ambos términos responden a sistemas descriptivos distintos. Lo

que trato de señalar con eso es que el CE se expresa de una manera impropia, inadecuada y por ende, particular a su mundo en el lenguaje. No es una casualidad el uso de Logos frente a Sofía, el CE no está copiando, está creando algo nuevo que se gesta en su propio sistema social, su comunidad. Comunidad que escucharía el evangelio como un hogar, un lugar habitable con todos los horrores de su propia gramática: comer la carne y tomar la sangre del Maestro, identificar la vida directamente con Jesucristo, asumir a Jesús como luz y situarse en el umbral en donde luz y oscuridad son dos modos de existir en mundos creados por lenguajes distintos (sociedad y antisociedad):

³⁹ Dijo Jesús: -- Para juicio he venido yo a este mundo, para que los que no ven, vean, y los que ven, sean cegados. ⁴⁰ Entonces algunos de los fariseos que estaban con él, al oír esto, le dijeron: -- ¿Acaso también nosotros somos ciegos? ⁴¹ Jesús les respondió: -- Si fuerais ciegos no tendríais pecado, pero ahora, porque decís: "Vemos", vuestro pecado permanece. (Jn 9.39-41)

¿Qué clase de lógica se sigue de este pasaje? El papel de la Palabra es cegar no dar vista. La inversión supone la experiencia de este mundo desde otro mundo. Hay mundos en tránsito, en trasposición, uno con otro y lo que parece luz en uno es oscuridad en otro y viceversa. La poesía del Prólogo es una obertura en clave de antilenguaje, es por tanto, antiliteratura, una forma de mal-decir las cosas.