

Lectura de la Biblia
a partir de comunidades emergentes
en América Latina

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 77 - 2018/1

**Lectura de la Biblia
a partir de
comunidades emergentes
en América Latina**

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Juan Esteban Londoño y Fernando Torres Millán

Artículos individuales: © los/las autores/as
Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y
Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Mayo 2018

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galíndez y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: asistenciaejecutiva@sbuecuador.com

Teléfono: (593-2) 510 4101

Contenido

Presentación	7
<i>Juan Esteban Londoño y Fernando Torres Millán</i>	
Juventudes en América Latina y El Caribe. Imaginario, tendencias y preguntas críticas.....	13
<i>Klaudio Duarte Quapper</i>	
Levítico 19, 9-13: Una propuesta contestataria al Sistema Social Capitalista y su propuesta de ser humano en el mundo.....	31
<i>Flor Elizabeth Borda Lara</i>	
Hacia una Hermenéutica Indígena Wiwa	43
<i>Ismael Sabayu C. Gil</i>	
Embarazo real de María: Una metodología para alejar el "Machismo" de la Fe Cristiana	55
<i>Helena Guedes</i>	
Lectura de la Biblia en las prisiones de Medellín.....	67
<i>Alexander Puerta Higueta</i>	
1 Timoteo 2, 9-15: Esperanza para el cambio de la situación de las Mujeres en la Iglesia	79
<i>Rosa Alejandra Camacho</i>	
La Biblia en la música de Bob Marley	97
<i>Juan Esteban Londoño</i>	
Empoderamiento en las mujeres jóvenes de las Comunidades de Fe: Análisis de 2 Samuel 13,1-22 desde una Perspectiva de Género	111
<i>Andrea Ferraro Reyes</i>	

Conversión Pentecostal de Pandilleros: Construcción de Masculinidades No Violentas en Contextos Pentecostales <i>Ángel Eduardo Román-López Dollinger</i>	121
Interpretación bíblica en Comunidades de Fe Virtuales <i>Ana María Rodríguez</i>	145
Teología como sensibilidad crítica sobre la (Hetero) Práxis. Desafíos hermenéuticos dentro de la Teología de La Liberación..... <i>Nicolás Panotto</i>	157
Babel: el amor a la diversidad como potencia para resistir al poder del totalitarismo, al mal colectivo y a la violencia..... <i>Cristina Hincapié Hurtado</i>	179
Herejes, traidores y prostitutas. La vida de Jesús en el discurso cinematográfico <i>Samuel Lagunas</i>	193

Presentación

El acto hermenéutico consiste en pararse frente a una pintura literaria y permitir que los colores se derramen del cuadro para pintar las paredes de la existencia.

Interpretar es explorar la multiplicidad de sentidos que tienen un texto o una obra de arte. Leer es percibir el miedo del instante narrado, vivir la duda y experimentar la fe de los personajes. Un acercamiento a la pintura fresca que sugiere el cuadro bíblico nos permite subir a la balsa de la narración con los pescadores y saborear la sal del mar, escuchar el vaivén de las olas y clamar por ayuda o dar la mano.

Para interpretar los textos sagrados, identificamos las preguntas de nuestra época. Esas son las preguntas que hacen nuestras comunidades, tratando de encontrar lo divino en medio de la historia. Las preguntas por el sentido nos hacen ver una narrativa bíblica salida del marco original. Ella desborda por el techo y las paredes de la casa donde hacemos la Lectura Popular.

Cuando leemos, aprendemos también a ver con los ojos de la pintura. Ella está viva en la mirada que nos condiciona y preocupa. La pintura se delinea en nuestros rostros y cuerpos. Con ella también pintamos nuestra realidad. Damos nuevas dimensiones a las narrativas, a las cartas, a las leyes y a la poesía, y nos insertamos en el texto en la medida en que lo vivimos. Así, el texto bíblico transforma los colores de nuestro ser. Y nosotros transformamos sus espacios en blanco. Sin dejar de ser él, sin dejar de ser nosotros; pero ahora, tanto el texto como nosotros salimos transfigurados.

A continuación, compartimos una propuesta de Lectura de la Biblia a partir de comunidades emergentes en América Latina y el Caribe, Abya-Yala. Son lecturas jóvenes, frescas y diversas. Retoman hilos sueltos de la teología latinoamericana para re-tejerlos de manera crítica y creativa. Por primera vez en la historia de RIBLA, la gente joven expresa con sus propias palabras el encuentro transformador de los textos con sus realidades.

Estas voces de comunidades emergentes son las voces de jóvenes con compromisos múltiples, quienes viven con intensidad el activismo y la utopía: creando, luchando, amando. Jóvenes cuya impaciencia e indignación desborda ante el dolor social, la injusticia, el feminicidio, el asesinato de defensores de Derechos Humanos y los derechos de la

Madre Tierra, la corrupción, el cambio climático, etc. Como lo expresa, por ejemplo, el testimonio de Elver, un joven educador comunitario de Bogotá, al compartirnos sus compromisos:

Estoy en proceso organizativo en la junta de acción comunal de mi barrio, desde una labor voluntaria en la comisión de convivencia y conciliación, del mismo modo ando en la plataforma juvenil con muchos ánimos de recuperar los espacios culturales de nuestro territorio urbano, y con la intención de iniciar proceso formativo con la nueva generación de jóvenes desde los 14 años, en políticas públicas y en la construcción de los comités de juventud en los diferentes barrios de nuestra localidad.

También estoy acompañando el proceso de un amigo de la licenciatura con el proyecto ambiental escolar, creando la red de organizaciones de huertas orgánicas y de soberanía alimentaria. En el territorio rural vamos a enlazarnos en este mes de marzo con un grupo de mujeres campesinas con la idea de unirnos con el proyecto de una biblioteca comunitaria. No ha sido fácil trabajar sin presupuesto ni remuneración alguna, pero de todas maneras estoy construyendo mi experiencia como educador comunitario, gracias también al grupo de apoyo del Colectivo Waque. Y para este 5 de marzo vamos a realizar un taller con dos enfoques, el primero es una galería socio-ambiental de una parte de nuestra localidad que una la parte del ecosistema de páramo, rural y urbana en la reflexión del cuidado y protección del bien hídrico. Y la segunda parte, es un taller de género sobre la experiencia que ha construido el colectivo con dos tesis de grado, una que hicieron mis compañeras en un colegio, y la otra en la que participe con KairEd, Fasol, y Mujeres Dejando Huellas, sería la socialización de mi trabajo de grado, en el marco de un evento de población de raperos.

Aunque suene un poco en desorden estas ideas, la verdad las queremos aterrizar en nuestros territorios, y ahí vamos, poco a poco. El año pasado realizamos una Minga por la recuperación de la Media Torta de nuestro barrio con organizaciones y entidades institucionales, y realizamos un concierto llamado Luciérnagas de Vida por la Casa Cultural de nuestro barrio, que ha impactado a muchos líderes en el pasado, pero estamos despertando el interés de volver a revivirla, pues es un espacio que lleva más de 16 años cerrado, pero que ya hoy en día tenemos las llaves del espacio, le tenemos que poner luz, mandarle hacer estudios técnicos al lugar, para presentarle la propuesta al alcalde local quien va a intermediar para conseguir fondos o dineros frente a las empresas del sector privado como el Centro Internacional y el Hotel Bakatá, con el fin de que la comunidad ejecute el proyecto sin que se privatice, ese acuerdo lo terminamos de construir hoy. Y en esas ando, tratando de construir un proceso comunitario con un carácter identitario de la memoria y autonomía de los procesos. Casa cultural fue la primer escuela popular del barrio llamada Santa Teresita, luego pasó a ser un proyecto llamado la LibroVía, pero no continuó por corrupción y malos manejos administrativos de los caciques pasados, ahora en la actualidad mi nueva generación estamos reivindicando este espacio como la Casa Cultural.

Por otra parte decidí incursionar en la propuesta musical roquera de Arkaia Quihicha que, en muisca, Quihicha se le denominaba a las montañas que luego los españoles llamaron de Monserrate y Guadalupe, del mismo modo que estoy aprendiendo el tema de la producción musical en el estudio de grabación de la Casa de Juventud de Jaime Garzón. Me despido con el propósito de cumplir y continuar con la misión pedagógica de nuestros territorios, desde la memoria barrial y ancestral.

Estas vidas emergentes, tan cargada de energía creadora juvenil, son las que hoy interpelan a la Biblia.

Este número de RIBLA contiene análisis socio-culturales, estudios bíblicos, propuestas metodológicas, reflexiones teológicas e interpretaciones intertextuales. Aquí se expresan voces emergentes interreligiosas: católicas, pentecostales, indígenas. Se escribe acerca de diversos medios de comunicación: música, cine, libros, internet. Y hemos tratado de recoger experiencias de diferentes de lugares del Continente, desde México hasta Argentina.

Klaudio Duarte establece unas bases críticas para el trabajo hermenéutico con comunidades juveniles desde una perspectiva social, política, sexual y teológica. Busca realizar una lectura de las claves históricas de emergencia de lo juvenil en el contexto latinoamericano y caribeño, en una época de globalización. Lejos de idealizar a los jóvenes como sujetos hermenéuticos, el autor señala algunos mecanismos de estigmatización respecto a las personas jóvenes, pero también algunas realidades de consumo desbordado y de protestas sin contenidos transformadores. Por ello prefiere destacar a los jóvenes como sujetos con historia y biografía, actores políticos necesarios para una hermenéutica dialógica y para transformaciones sociales que broten de los procesos de Lectura Comunitaria de la Biblia.

Flor Elizabeth Borda Lara realiza una lectura contextual del texto de Levítico 19, a partir de la realidad de una comunidad emergentes, ubicada en Ciudad Bolívar, en la periferia de Bogotá, donde hay una cantidad considerable de personas desplazadas y de grupos étnicos. La autora ilumina el texto bíblico desde una perspectiva exegética, logrando una combinación entre la exégesis profesional y la lectura popular. Da cuenta de un acercamiento comunitario al texto, mediante un proceso de interpretación dialogal, para descubrir lo que significa el tema de la santidad en categorías de denuncia social.

Ismael Sabayu Gil reflexiona sobre la hermenéutica como diálogo entre las tradiciones ancestrales de las nuevas generaciones de indígenas wiwa (de los cuales, muchos son cristianos) y la lectura de la Biblia. Desde una interpretación indígena, este joven teólogo pone en diálogo el *Shama* y el contenido bíblico, algunas interpretaciones de las Escrituras judeocristianas y las tradiciones wiwa. Al pertenecer a la etnia wiwa, una cultura oral, habla de una hermenéutica colectiva, en la que el oyente participa y asume compromisos sociales.

Helena Guedes, de Brasil, propone una relectura irreverente del embarazo de María y del nacimiento de Jesús. Ella cuestiona la falta de imaginación de muchas comunidades al pensar en el modo en que una mujer queda en embarazo. Aborda las problemáticas que enfrentó María al estar verse preñada como mujer soltera. El embarazo real de María simboliza un grito de libertad e independencia contra la cultura patriarcal, la cual discriminaba a las mujeres que quedaban encinta antes de casarse. María es una mujer valiente que se enfrenta a la opresión de la época. Y Jesús es un Mesías bastardo, a quien Dios toma como su hijo y le da el estatus más alto.

Alexander Puerta Higueta es un pastor colombiano de origen pentecostal, quien fue víctima de una masacre de las FARC y quedó en situación de discapacidad visual. Después de esta dura experiencia, Alexander decidió vincularse a un trabajo de paz y reconciliación con personas en situación de cárcel. En su artículo, realiza una investigación sobre el papel de la hermenéutica bíblica en las prisiones, la cual puede servir para oprimir (mediante lecturas fundamentalistas) o para liberar (mediante lecturas emancipadoras).

Rosa Alejandra Camacho presenta un resultado de su trabajo de grado como profesional en Ciencias Bíblicas sobre 1 Timoteo 2, 9-15. En su artículo, invita a las mujeres jóvenes para que se apropien de su historia. En su trabajo dialoga con las interpretaciones de Elsa Tamez y Elisabeth Schüssler-Fiorenza, y propone alternativas ante el silenciamiento de la mujer en las iglesias, de modo que levanten sus voces en pro de la emancipación.

Juan Esteban Londoño hace un recuento del uso de la Biblia en la música del cantante jamaicano Bob Marley. Mediante una aproximación desde la estética de la recepción y la historia efectual, el autor se adentra en un diálogo interreligioso, de tintes poético-musicales, donde destaca los símbolos del mundo Rastafari. Elige las alusiones más evidentes a la Biblia y muestra cómo este Libro Sagrado no solamente pertenece a los cristianos, ni a los judíos, sino también a todos los grupos que se comprometen a leerla, particularmente desde una perspectiva de liberación y rebeldía.

Andrea Ferraro Reyes realiza una interpretación de 2 Samuel 13,1-22, destacando el papel de la joven violada. Hace un estudio narrativo, en el que devela las estructuras patriarcales de dominación sobre la mujer. También levanta interesantes sospechas hermenéuticas sobre el rol de David como Padre, en el caso de la violación de Tamar. Este análisis textual le permite levantar la voz sobre el tema de la violación de mujeres, particularmente en las comunidades pentecostales. Muchas de estas mujeres, violentadas simbólicamente o físicamente, se aferran a una interpretación literal de textos bíblicos, y los defienden como una invitación al sometimiento y a la honra del matrimonio a todo precio. Muchas callan ante el abuso. Sin embargo, el texto clama a su favor.

Angel Eduardo Román-López Dollinger ve en ciertos grupos pentecostales el potencial de construir masculinidades no violentas en un contexto de pandillas en Centroamérica. En contextos sumamente crueles, las comunidades pentecostales de base ofrecen alternativas importantes para que estos jóvenes cambien sus conductas y su visión de las masculinidades. El autor busca realizar un aporte bíblico y teológico, con el apoyo de las ciencias sociales y la teoría de género, sobre el impacto del pentecostalismo en la transformación de las masculinidades juveniles.

Ana María Rodríguez presenta un artículo sobre el valor de la virtualidad en la reflexión bíblico-teológica latinoamericana. No se refiere a plataformas virtuales universitarias, sino al uso de redes sociales para dialogar, debatir y discutir textos bíblicos e ideas teológicas. La Internet puede ser un instrumento de reflexión y una alternativa al poder de las grandes editoriales.

Nicolás Panotto escribe una reflexión acerca de la hermenéutica latinoamericana de la liberación. Esta propuesta de lectura emergente, heredera de la teología latinoamericana, y por esto mismo generosamente crítica hacia ella, plantea que la teología de la liberación necesita profundizar en sus mediaciones hermenéuticas para aplicarlas hacia sí misma. Así, propone Panotto una hermenéutica post-colonial que tenga como marcos elementales el arte y el cuerpo. La Biblia ocuparía entonces un lugar de búsqueda de grupos humanos que reinterpretan sus historias a la luz de vivencias concretas, para mantener abiertas las fronteras del sentido.

Cristina Hincapié Hurtado explora el relato bíblico de la Torre de Babel desde una interpretación psicológica de los símbolos y los mitos. Establece un diálogo interdisciplinario y reflexiona sobre las nociones del totalitarismo y la diversidad. Propone el símbolo de la confusión en la Torre en Babel como una crítica al poder desmesurado y una defensa de la diversidad.

Cerramos nuestro número con un artículo de Samuel Lagunas sobre la vida de Jesús en el discurso cinematográfico. El autor analiza algunas apropiaciones de la figura de Jesús y de los personajes de los evangelios a partir del cine; y observa cómo el cine, espejo de nuestra época, rescata las figuras marginadas y silenciadas por la historia oficial, tales como los herejes, los traidores y las prostitutas.

Agradecemos a todas las personas que acogieron con generosidad la invitación a soñar y crear este número de RIBLA desde diversas comunidades emergentes en nuestro continente Abya Yala. Han sacado, en medio de sus múltiples labores, un precioso tiempo para poner por escrito aquello que hervía en sus entrañas juveniles. Sus pinceles llenaron de colores cada una de las páginas que ahora dan esperanza a nuestro caminar.

*Juventude na América Latina e no Caribe.
Imaginários, tendências e questões críticas.*

*Juventudes en América Latina y El Caribe.
Imaginario, tendencias y preguntas críticas*

*Youth in Latin America and the Caribbean.
Imaginaries, trends and critical questions*

Resumo:

A ideia presente neste texto defende que a construção social da juventude e do juvenil é condicionada pelos imaginários sobre a juventude que reproduzimos na sociedade. Dessa forma certas elaborações limitam a profundidade e o dinamismo de leituras das realidades juvenis, bem como os modos de conexão que estabelecemos com eles. A leitura popular da Bíblia por aqueles que se relacionam com as comunidades de jovens é influenciada por esses imaginários. Por isso é relevante colocá-las em evidência e criticá-las para mostrar algumas tendências que atualmente ocorrem nas dinâmicas juvenis na região e favorecer questionamentos críticos que contribuam com sua transformação para novas epistemologias, como também para relações geracionais libertadoras. Este artigo é um ensaio que sistematiza um conjunto de seminários de análise sociopolítica, realizados com jovens de diferentes países da região nos últimos cinco anos.

Palavras-chave: juventude, imaginários sociais, tendências sociopolíticas, questões críticas, relações geracionais libertadoras.

Resumen:

La idea presente en este texto plantea que la construcción social de juventudes y de lo juvenil está condicionada por nuestros imaginarios de joven que reproducimos en sociedad. Así dichas elaboraciones restringen la profundidad y dinamismo en las lecturas de las realidades juveniles, así como en los modos de vinculación que establecemos con ellos y ellas. La lectura popular de la Biblia que realizan quienes se vinculan con comunidades juveniles, es-

¹ Educador Popular e sociólogo, professor na Universidade do Chile. Investigador adjunto do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) na Costa Rica. claudioduarte@uchile.cl.

tán influidas por esos imaginarios. Por ello es relevante evidenciarlas y criticarlas, para mostrar algunas tendencias que en la actualidad acontecen en las dinámicas juveniles en la región y orientar preguntas críticas que aporten en su transformación hacia nuevas epistemes como también hacia relaciones generacionales liberadoras. Este artículo es un ensayo que sistematiza un conjunto de Talleres de análisis sociopolíticos, realizados con jóvenes de diversos países de la región en los últimos cinco años.

Palabras clave: juventudes, imaginarios sociales, tendencias sociopolíticas, preguntas críticas, relaciones generacionales liberadoras.

Abstract:

The present idea in this text argues that the social construction of youth is conditioned by our imaginary as a young person that we reproduce in society. Thus these elaborations restrict the depth and dynamism in the readings of the youth realities, as well as in the ways of connection that we establish with them. The popular reading of the Bible by those who are associated with youth communities is influenced by these imaginaries. It is therefore relevant to highlight and criticize them, to show some trends that currently happen in the youth dynamics in the region and guide critical questions that contribute in their transformation to new *epistemes* as well as generational liberating relationships. This article is an essay that systematizes a set of Sociopolitical Analysis Workshops, conducted with young people from different countries of the region in the last five years.

Key words: youth, social imaginary, sociopolitical tendencies, critical questions, liberating generational relations.

Introducción

En un texto anterior (Duarte, 1998) en que propuse una sistematización de un conjunto de Talleres de Lectura Popular de la Biblia con Jóvenes, efectuados en diversas experiencias comunitarias juveniles en el continente, quedaron planteados varios aprendizajes y también tensiones que el análisis social de lo juvenil y la teología de jóvenes se planteaban. Algunas de ellas siguen vigentes hoy y encaminan la reflexión contenida en el presente texto.

Por una parte, la cuestión referida a de qué jóvenes se habla en el texto bíblico. Si las historias de los pueblos ahí contenidas no reconocían la existencia material de sujetos y sujetas en dicha condición, sino más bien encontramos que, socialmente, se pasaba desde la niñez a la adultez, sin un intermedio como el que se reconoce actualmente en las sociedades contemporáneas. ¿Se trata entonces de una invisibilización intencionada como la que hoy se observa en las sociedades adultocéntricas que no reconocen los aportes de las y los jóvenes en sus familia, comunidades y países? ¿O se tra-

ta de una condición epocal característica de los contextos socioculturales en que se escribieron los textos bíblicos? Si fuera más cercano a esto último, los aprendizajes planteados es que lo juvenil no solo requiere de la presencia material de jóvenes para su producción, sino de unas sociedades que van construyendo unos imaginarios sobre juventudes y lo juvenil, aún en ausencia de sujetos concretos que porten esa juvenilidad, que se alimentan de las ideas sobre mayoría y minoridad, en referencia a las construcciones asociadas a las edades sociales y sus supuestas características esenciales. Para descubrir esa construcción el enfoque generacional utilizado en este texto puede ser de mucha utilidad.

Por otra parte, una de las características que ha venido tomando esa construcción de lo juvenil es la naturalización de la condición de joven y de las juventudes. El aprendizaje desplegado hasta ahora nos evidencia que lo alternativo a dicha naturalización es la historización de los fenómenos y procesos sociales que analizamos (Goicovic, 2000; Salazar & Pinto, 2002). Para ello realizar una lectura de las claves históricas epocales de emergencia de lo juvenil puede ser de gran utilidad para las hermenéuticas bíblicas populares. A esta tarea dedico la primera parte de este artículo, buscando en nuestra historia latinoamericana y caribeña, esas claves que historizan la emergencia y procedencia de lo juvenil. En la segunda parte, abordo el ejercicio de reconocimiento de la presencia actual de juventudes en nuestra región, desde algunas tendencias que caracterizan los procesos sociales y políticos, donde actores jóvenes están marcando acontecimientos epocales y generacionales en la región. Pretendo contribuir así a un modo de análisis político que oriente la hermenéutica juvenil popular. Finalmente, en la tercera parte propongo a modo de interrogantes críticas, unas pistas que condensan las diversas ideas fuerzas aquí desplegadas y que podrían contribuir a proyectar acciones comunitarias con jóvenes.

Sobre jóvenes, juventudes y lo juvenil en nuestra historia latino-caribeña

Disputas en la construcción de imaginarios sobre jóvenes.

Las sociedades contemporáneas en América Latina poseen, en su interior, grandes contingentes de personas jóvenes. En la actualidad se reconoce la presencia de personas a las que se concibe como jóvenes, diferenciándoles de niños, niñas y personas adultas o adultas mayores, a diferencia de lo ocurrido durante el siglo 19 y parte del 20, en diversos territorios y contextos, en que se consideraba el paso directo de niñez a adultez. El reconocimiento actual es parte de las disputas sociales que se han desplegado en el último siglo y medio por la construcción social de juventudes. Sobre esta disputa es necesario profundizar, pues la posición que en ella se toma, incide en los sentidos y contenidos que le damos a nuestra hermenéutica bíblica.

Estas disputas aparecen en los procesos que nuestros países transitaron tratando de salir de los dominios colonizadores europeos para constituir nuevas naciones, organizadas sobre la base de estructuras mercantiles que fueron constituyéndose en capitalismo como las conocemos hasta hoy (Salazar & Pinto, 2002). En esos procesos, la institución social que consolidó esa emergencia de personas a las que se consideró jóvenes fue el sistema educativo; si se extiende esta afirmación al tiempo presente se puede decir que dicha emergencia sigue estando estrechamente vinculada a las características que en tiempos de neoliberalismo asume la educación en sus distintos niveles.

Retomando las dinámicas sociales de su procedencia, se puede señalar que este proceso ha sido diferenciado, dinámico, conflictivo y sin fin (Duarte, 2005). Lo diferenciado alude a las necesarias distinciones de clase, género, etnia y territorio que han de realizarse para comprender las características y condiciones que se dieron al interior de este proceso. Los primeros en acceder a las posibilidades del sistema educativo fueron los varones hijos de las familias oligarcas, quienes tuvieron en ese acceso, las posibilidades de conseguir la perpetuación de sus posiciones de dominio y control político y económico. Así *los señoritos* accedieron a educación inicial en su país y luego viajaron a países europeos o a Estados Unidos a terminar estudios secundarios o superiores, para volver a sus familias a hacerse cargo de la conducción de sus patrimonios y/o a dirigir sus países (Salazar & Pinto, 2002). Sus hermanas tardaron varias décadas en acceder a este sistema educativo, por una parte por la lógica patriarcal dominante en la sociedad que no veía necesaria la inclusión de las niñas en esta experiencia, pues para cumplir los designios considerados divinos de criar, hacerse cargo de lo doméstico y atender al esposo, no se necesitaba estudios; esto fue así hasta que congregaciones religiosas de diversas confesiones ofrecieron una educación que incorporaba la institucionalización de estos saberes y a través de *colegios para señoritas* abrieron el espacio educativo, ya casi entrado el siglo veinte (Illanes, 1991).

En tanto, los hijos e hijas de los sectores empobrecidos vivieron procesos más tardíos. Mientras en décadas anteriores los hijos y posteriormente las hijas de los sectores ricos entraban al sistema educativo, estos otros, se incorporaban al mundo del trabajo –agrícola, ganadero, minero, por ejemplo–, se reproducían y formaban familia en la pubertad, o los varones se echaban a los campos a vagar, trabajar esporádicamente o cometer acciones consideradas socialmente como delito –el bandolerismo por ejemplo– (Araya, 1999). Ya en el siglo veinte, los sectores populares que migraban del campo a la ciudad comenzaron a reclamar por acceso a educación, en la medida que fueron incorporando la idea política circulante de que al desarrollo se llegaba a partir de la obtención de credenciales educativas, que permitieran ingresar al naciente mercado laboral industrial o de servicios de

tipo capitalista. La respuesta de los gobiernos fue la ampliación del sistema educativo hacia los más pobres con escuelas que preparaban para ese mercado laboral (Oyarzún, 2001).

Sus hermanas, las jóvenes de sectores empobrecidos fueron incorporadas a este sistema en baja medida a comienzos del siglo veinte y con mayor masividad en la segunda parte de ese siglo, desde que se asumió que la escuela podía ser un lugar para contener los posibles males sociales que según las nociones clásicas de juventud, se desatarían durante la pubertad. En los gobiernos progresistas post revolución cubana se efectuaron diversas políticas sociales de ampliación de la matrícula educacional, dirigida a mujeres, a la par de políticas de control de la natalidad y atraso del primer embarazo hasta después de los 18 años –surge el concepto de *embarazo adolescente* concebido como un problema social–. Así las últimas en incorporarse a esta idea de juventud que comienza a circular en nuestras sociedades son las mujeres jóvenes de sectores empobrecidos; las provenientes del campo y de pueblos originarios son las que más tardíamente tuvieron este acceso.

Este proceso diferenciado, también ha sido *dinámico*; ya que se ha modificado en el tiempo, con variaciones que han dependido de como el capitalismo ha mutado en nuestro continente y en el mundo, y desde ahí ha planteado nuevas exigencias a su sistema educativo. Por ejemplo, en la actualidad la oferta educativa se ha ampliado hasta el nivel de posgrado y con la concepción de educación continua, sumando al pregrado de la educación superior un conjunto de posibilidades que pueden ampliar en seis años la dedicación a estudios, lo que alarga *la condición de joven* hasta cerca de los treinta años, siendo ya varios de nuestros países los que en su política de juventud extendieron la edad a los 35 años².

Esta directa dependencia de las modificaciones a la estructura capitalista –principalmente lo que refiere a su matriz productiva y de consumo, sus lógicas políticas e ideológicas, su sistema educativo–, me permiten plantear que este proceso es *sin fin*. Vale decir, sostengo la noción de que mientras el capitalismo mute, los modos de ser y hacerse joven en las épocas contemporáneas y en los contextos latino-caribeños, seguirán también mutando dada su interdependencia. Esta infinitud ha de considerarse cuando se plantean matrices interpretativas de lo juvenil, así como políticas y estrategias de acción con este sector social.

También he señalado que se trata de un proceso *conflictivo*. La emergencia de sujetos que se van diferenciado de niños y niñas y que no son considerados personas adultas, ha desencadenado en las sociedades contemporáneas de nuestra región, situaciones de tensión social de manera similar a como ocurrió en otras culturas y contextos en épocas pretéritas. Estas tensiones tienen como marco global el desencuentro y contradicción entre expectativas sociales –de instituciones y mundos adultos– construidas hacia

² En Costa Rica, por ejemplo, se considera jóvenes a las personas entre 15 y 35 años.

las y los jóvenes y las aspiraciones que ellos y ellas van elaborando en ese marco. Estas tensiones producen conflictos, ya que los modos de enfrentar e intentar resolverlas han contado principalmente con estilos autoritarios y de dominio de parte de las personas adultas y sus instituciones, que no consideran las apuestas y aportes que las personas jóvenes podrían hacer; por su parte, las y los jóvenes han mostrado diversos repertorios que van desde la asimilación y subordinación a estos mandatos hasta la resistencia y organización política contra aquello que perciben como vulneración de sus derechos y deseos (Abaunza, Solórzano, & Fernández, 1995; Aguilera, 2014; Chaves, 2005; Muñoz, 2011; Perea, 2007; Reguillo, 2012). Esta conflictividad es la que permite la reproducción del adultocentrismo, en tanto es la imposición desde los mundos adultos la que termina primando y zanjando estas tensiones, sobre la base de una superioridad adulta impuesta y naturalizada.

En la actualidad, en nuestra región, a la asistencia y permanencia en el sistema educativo, como factor que otorga condición de joven a una persona, se han de agregar otros factores que también inciden en esta condición juvenil, por ejemplo: una cierta *estética de joven* que se produce según determinado consumo opulento, que ha construido unos imaginarios de juventud asociados a belleza, vitalidad, enamoramiento y alegría, tal que el acceso a este consumo se ha instalado para muchos jóvenes como el indicador de crecimiento y movilidad social (Duarte, 2009; Moulian, 1999); una *disposición a la reproducción heterosexual*, que da señales de adaptación a los mandatos patriarcales heteronormados de nuestras sociedades, no es que las y los jóvenes no puedan ir a contracorriente de estas imposiciones, sino que lo que quiero resaltar es la valoración positiva y de aprobación que desde diversas instituciones se hace de esta condición sexual en pos de la constitución de familias desde esta norma y el tratamiento como desviación de quienes no se subordinan a ella (Bourdieu, 2000; Lerner, 1986); un *acatamiento de la normatividad social*, que organiza imponiendo órdenes sociales que garanticen la reproducción de las lógicas y dinámicas de dominio en ámbitos familiares, educativos, laborales, de acción política, entre otros (Jelin, 2010).

Sin embargo, a pesar del carácter positivo que pretenden tener estos factores, en el marco de estas disputas por la construcción de unos imaginarios sobre lo joven, encontramos que un peso social relevante lo tienen los estigmas que se construyen sobre estos sujetos y sujetas; construcciones realizadas por las mismas agencias de dominio que tienden así a reforzar la polaridad de las imágenes sobre jóvenes, como si ellas se desplazaran naturalmente entre la maldad y la pureza.

Disputas para la construcción de juventudes

El desplazamiento polarizado, entre la maldad y la pureza, se realiza sobre la base de la construcción de estigmas. Tal como ya mostré, nues-

tra sociedad se caracteriza entre otros componentes, por la construcción de imaginarios que dotan de sentidos a las acciones, discursos y relaciones que desplegamos cotidianamente. Esos imaginarios dan cuenta de fuerzas sociales que se entrecruzan en disputas y posicionamientos por la construcción de realidades que nos permitan hacer inteligible aquello que nos acontece (Baeza, 2008). Cuando hablamos de desviación, de estigmas y de alternativas a ello, necesariamente hemos de posicionarnos en esas disputas y politizar este ámbito de lo social, en lo que podríamos denominar *una lucha por las hegemonías*.

Como parte de esas luchas, este texto propone como hipótesis, que para el ejercicio del dominio en nuestras sociedades, las distintas agencias de socialización reproducen –imponiendo– un conjunto de imaginarios que se sostienen sobre la construcción de estigmas, que naturalizan procesos sociales conflictivos, individualizan dinámicas del todo colectivas y niegan las posibilidades de transformación de dichas condiciones de dominio. Y que para enfrentar estas reproducciones, en perspectiva transformadora, se requiere develar los mecanismos utilizados en esa producción e imposición de imaginarios, así como contraproponer otros imaginarios de resistencia que le den sustento a las prácticas, discursos y relaciones que la acción comunitaria y la política pública podrían promover como alternativa a las condiciones de dominio señaladas.

En los ámbitos sociales que interesa abordar en esta reflexión, cuestiones referidas a juventudes, acción comunitaria, territorios, sexualidades, luchas políticas, políticas públicas, aparecen como algunos de los asuntos sobre los que se producen esos imaginarios de dominio y respecto de los cuales urge profundizar en perspectiva de construir imaginarios de resistencia.

El desafío reflexivo en este proceso es lograr modificar los ejes conceptuales sobre los que se construyen estos imaginarios de dominio, intentando horadar la episteme sobre las que han sido construidos, para recrear los modos de elaboración, los sentidos que están a la base de dichas producciones y los alcances transformadores que podrían tener.

A partir de planteos sociológicos (Goffman, 2003) y de las ideas fuerzas que emergen de los usos cotidianos que dicha noción ha ido adquiriendo, en las experiencias que he participado con jóvenes de sectores empobrecidos y estudiantes movilizados por cambios en educación, propongo una posible conceptualización de *estigma* como el *conjunto de imágenes que se construyen a partir de prejuicios –negativos y positivos–, sobre personas, grupos y fenómenos sociales, que se fundan en normas impuestas que fijan límites –aprobación; desviación; enfermedad; pecado; delito–, que operan fijando identidades como propiedades esenciales –reducción, naturalización, fatalismo–, y que condicionan los modos de relación social produciendo deshumanización*.

Es tal la potencia de este tipo de construcciones que se transforman en un dispositivo político que permite definir y reproducir un cierto orden social de dominio. En la medida que se reiteran y reproducen, estos estigmas se reifican-cristalizan y parecen inmodificables, ganan en consistencia y en fuerza. Por ello es relevante reflexionar críticamente sobre los mecanismos que se utilizan para sus elaboraciones y producciones, puesto que como señalé, parte importante de las luchas libertarias se dan en el campo de deconstruir estos estigmas y los imaginarios que en ellos se sostienen.

En el asunto que nos convoca en este texto, y en el conjunto de los que componen esta Revista, se hace necesario indagar en aquellos mecanismos que las teologías y las hermenéuticas bíblicas posiblemente han utilizado como productoras y legitimadoras de estigmas respecto de las personas jóvenes. Uno de ellos, que ya señalé, es la *invisibilización por inexistencia* de las personas jóvenes y de sus producciones, a partir de unas nociones del ciclo vital que centran su mirada en la adultez como el momento superior de la vida y consideran lo no adulto como carente, incompleto, tránsito y/o futuro. Desde estas imágenes, se puede desacreditar y/o posponer todo lo que niños, niñas y jóvenes realicen, lo que podría adquirir relevancia cuando sean personas consideradas adultas.

Esto último se acopla a un segundo mecanismo, *el de cooptación*, que refiere a cuando las personas adultas, investidas de la autoridad por ellos mismos impuestas, aprueban las acciones y planteamiento de las y los jóvenes, en la medida que se acercan o asemejan a lo que desde esos mundos adultos se espera que realicen. Serán considerados sujetos/as con madurez, si aquello que realizan en sus comunidades es adecuado según los parámetros que las autoridades deciden, las más de las veces de forma unilateral y autoritaria.

Otro mecanismo, muy utilizado en estas relaciones, que se soporta en imaginarios estigmatizantes es *la negación*, que refiere al no reconocimiento de los aportes que las personas jóvenes pueden hacer en la comunidad, anteponiendo las imágenes que se sostienen en la desconfianza y el temor hacia ellos y ellas. Así, se prioriza y valoran más aquellas imágenes que hablan de jóvenes como irresponsables, inmaduros, sin experiencia, que no saben, entre otras. Esto es lo que permite en las comunidades, negarles las posibilidades de participar y hacerse protagonistas de sus vidas.

Otro mecanismo sostenido en imaginarios que se pretenden positivos, es *la pureza de lo juvenil*, referida a las imágenes que enfatizan el carácter innovador, la fuerza, la jovialidad que lo juvenil de por sí tendría y que las y los jóvenes deben –están obligados– a manifestar. Por ello no es extraño que en las comunidades se les considere como fuerza de trabajo física, por ejemplo para campañas y eventos, pero no fuerza de trabajo intelectual para decidir los planes pastorales de la comunidad o fuerza gestora para ejercer cargos de dirección de la misma.

Así se construyen y reproducen imaginarios deshumanizantes sostenidos sobre la polarización de que lo juvenil se desplaza entre la maldad y la pureza, restando las posibilidades de concebir a las y los jóvenes como sujetos historizados, lo que implica asumir sus fortalezas y debilidades como producciones relacionadas con sus biografías y contextos. Se trata de superar este esencialismo que no ve sujetos ni historia, ni biografía, ni estructuras.

Por ello una condición de posibilidad para construir epistemes alternativas, pasa por cuestionar las dinámicas adultocéntricas que se verifican en nuestras sociedades, *valorando los aportes que las personas jóvenes podrían hacer en tiempo presente en sus comunidades*. Dichos aportes no preexisten a los y las jóvenes, sino que han de ser producciones específicas en cada experiencia social.

Un mecanismo alternativo potente, es lo que se ha ensayado en diversas comunidades en referencia *al reconocimiento de las experiencias* que las y los jóvenes poseen y cómo desde ahí pueden contribuir. Ello implica resignificar estas experiencias ya no como cantidad de años o de canas, sino como aprendizajes que se producen a partir de la reflexión de lo vivido. De ser así concebido, todas las personas en sociedad tienen experiencias, las que no son cuantificables, sino solo cualificables y lo más importante, pueden ser intercambiadas y compartidas para producir alternativas de vida en abundancia.

De igual manera, ha de considerarse la vitalidad de lo intergeneracional como posibilidad en lo comunitario. La promoción de *diálogos intergeneracionales*, en que las experiencias de jóvenes, adultos/as, niños/as y adultos/as mayores se compartan, puede provocar procesos colaborativos de acción en comunidad.

Realidades juveniles y tendencias a comienzos de siglo

Considerando los elementos ya planteados, es posible analizar las realidades juveniles actuales en la región. Una primera idea fuerza: cuando se propone reflexionar sobre realidades juveniles, la tentación que tendríamos que evitar es la de fijar ciertas imágenes que podrían ser consideradas homogeneizantes de lo que está pasando entre los y las jóvenes. Parto de una primera constatación: no existe *la* realidad juvenil, sino que existen las realidades o que existen muchas, diversas y plurales formas de ser y de hacerse joven en las sociedades latinoamericanas y caribeñas (Duarte, 2013). Eso hace que las personas jóvenes actúen en la realidad que están viviendo y se involucren de maneras distintas, por lo tanto, una reflexión como ésta lo que busca hacer es, fundamentalmente, señalar algunas tendencias del contexto actual, que hemos de tener en cuenta para la reflexión sobre estas realidades juveniles.

Presento cuatro tendencias que las generaciones jóvenes están marcando en nuestros países, con la cautela de que al hablar de generaciones jóvenes, no estamos usando una imagen única que se cierra y que pretende homogenizar todo lo que pasa en los mundos juveniles, sino que otra vez, en tanto tendencias, intenta condensar esta diversidad y pluralidad juvenil (Muñoz, 2011).

Escojo estos cuatro procesos, porque desde las investigaciones que llevamos en el Núcleo de Investigación y Acción en Juventudes de la Universidad de Chile, nos han aparecido en el último tiempo, como tendencias relevantes, y también han sido abordadas además en diversas experiencias de trabajo con jóvenes de Costa Rica, Ecuador, Colombia, Uruguay y Perú.

Primera tendencia. Cambios en la conversación social sobre educación.

Estamos en presencia de unas generaciones de jóvenes que han logrado modificar la conversación social sobre educación. El último ciclo de once años, desde el 2006 a la fecha, estudiantes secundarios y universitarios, en diversos países: Colombia, Chile, Argentina, Brasil, México, Ecuador han venido marcando de distinta manera, cierta pauta respecto de lo que son las situaciones juveniles al interior de sus sociedades.

Esta modificación de dicha conversación social, es un asunto relevante que tiene que ver directamente con jóvenes, aunque el asunto juvenil esté oscurecido por los mecanismos e imaginarios antes analizados. Tanto es así, que según dichos imaginarios, estos imberbes, púberes, adolescentes y otro conjunto de nociones estigmatizadoras, no saben, no tienen ideas y deben esperar al futuro. Sin embargo son estos sujetos quienes tienen a nuestros países, sus clases políticas, movimientos, organizaciones y comunidades, debatiendo sobre cuestiones referidas a la promesa social que se les ha hecho y al rol que lo educacional juega en dicha promesa impuesta.

Es interesante considerar que los jóvenes y las jóvenes no solo se plantean cuestiones educacionales, sino que además instalan un modo de hacer política que vino a contradecir lo que la clase política o los mundos adultos esperábamos o estábamos dispuestos a aceptar como *hacer política* en nuestros países.

Comenzaron a aparecer –reaparecer en algunos países con tradición anarquista en el siglo XIX y XX– las estructuras de asamblea con un tipo de representantes a los que denominan voceros, eso que puede ser un nombre cualquiera, no es tal, porque designa un concepto, señala que “usted habla por nosotros temporalmente”. Entonces estas experiencias juveniles han estado construyendo una idea de liderazgo político que ya no se ve como tradicional, ya que el líder individual, que podía hablar por el resto sin límite, ahora como hablante, queda circunscrito a lo que la asamblea le encarga decir. Esta es una práctica antigua de las organizaciones juveniles sobre

todo territoriales y barriales que, a través de colectivos hacia finales de las dictaduras militares, fueron encontrando espacios y nichos donde seguían haciendo política, aunque el discurso de la clase política y de algunos/as colegas investigadores/as era que se trataba de individuos *apáticos* que ya no les interesaba la política. Sin embargo, había algunos que con porfía señalábamos que las jóvenes y los jóvenes sí estaban haciendo política, solamente que no hacían aquella que el mundo adulto y los conceptos tradicionales de política esperaban encontrar (Duarte, 1995).

El asunto es que hoy estas sociedades de la región han seguido la conversación sobre educación, pero mayormente han logrado desalojar de esa conversación a las y los jóvenes. En Chile, por ejemplo, la Confederación de Estudiantes de Chile (CONFECH) aparece hoy como una instancia de bajo perfil, dedicada a tratar de resolver sus propios asuntos internos más que constituirse en un actor relevante, que pueda ir con cierta fuerza a hacer planteamientos con respecto a las decisiones que se están tomando en el ámbito de la reforma educacional. Esto releva las preguntas por la capacidad de construir poder en estas experiencias políticas juveniles.

De alguna manera este modo de hacer política que se está desplegando desde las instituciones tradicionales y adultas, ha logrado ir desactivando la fuerte movilización política y social que hubo de parte de las y los jóvenes. Ahora, consideremos que este es un ciclo de reflujo dentro de procesos de larga duración, no estoy señalando un estado definitivo, que vaya a permanecer inmodificable en el tiempo, pero en esta primavera del 2016 es lo que se puede observar.

Eso una primera tendencia en términos políticos, se habla de lo que las y los jóvenes pidieron que se hablara, pero se les niega el valor de su palabra en esta conversación que pasa ser monólogo. Así sintetizo esta primera tendencia.

Segunda tendencia: las y los jóvenes no son actores.

En continuidad con lo anterior, podemos decir que estas generaciones de jóvenes no logran ser tratadas como actor político relevante. Si bien ha habido ciclos, como el del 2006, como el del 2011, en que lograron instalar algunos asuntos en la agenda, no logran mantener el ritmo y no logran recrear la forma de llevar adelante esa lucha, que les permita asumir un rol protagónico en estos procesos sociales que se están discutiendo en el país. Quizás esto tenga que ver con que como sociedad no nos hemos dejado interpelar de manera significativa por cuales son los roles que las jóvenes y los jóvenes juegan en la vida cotidiana de nuestras sociedades.

Por una parte, creo que como sociedad no nos hemos dejado interpelar de manera significativa por estas apuestas juveniles y, por otro lado, creo que las jóvenes y los jóvenes aun no encuentran el eje de como instalarse como actores políticos protagónicos de la sociedad. Uso con insistencia la

noción de protagonismo como una radicalización de la idea de participación. El concepto participación tiene varias posibilidades como proceso, no es un estado y por lo tanto, requiere de ir haciendo cierta precisión: comprendo *participación* fundamentalmente como una capacidad humana de desplegarse de manera colectiva en asuntos de interés cotidiano, cuando se producen las condiciones para ese despliegue; comprendo también la *participación genuina* como aquellas posibilidades y oportunidades que los grupos humanos se dan para ponerse de acuerdo y desde esos acuerdos ir transformando la realidad en que viven (Palma, 1999; Vera, 2014).

Pues bien, desde esa perspectiva en nuestra sociedad, las jóvenes y los jóvenes no participan, no logran hacerse parte, no logran tener un rol de estar informados, de tomar decisiones y de llevar adelante las decisiones que toman. No estoy hablando de que lo hagan solos, solas, sino que estoy pensando que lo hagan de manera colaborativa, en conjunto con las personas adultas con las que conviven, con los niños y niñas, con los adultos mayores, porque seguimos todavía con los imaginarios que ya revisamos, en que se ve a nuestros jóvenes como personas que están en preparación para, y que todavía no son. Y nuestros jóvenes asimilan esas imágenes y están siendo socializados en que, en tanto jóvenes, cuando lleguen a ser adultos tendrán valor social.

Esta segunda tendencia la podemos sintetizar en que las sociedades actuales enseñan a sus jóvenes a no participar, por la vía de negarles sus potencialidades como protagonistas de su propia historia.

Tercera tendencia: sociedad del consumo opulento en jóvenes.

Propongo considerar como asunto relevante de este tiempo, la alta disposición de nuestros jóvenes al *consumo opulento*: no solo consumir, sino que es consumir hasta hastiarse (Duarte, 2009; Moulian, 1999). Es consumir para tener un lugar en la sociedad, es consumir para tener identidad, para ser considerado alguien en esta sociedad. Este consumo opulento es lo que permitiría la constitución de identidades por la vía de la posición y estatus, por la vía de hacerse parte de la fiesta que se ha desatado en nuestros países en los últimos cuarenta años de neoliberalismo.

Las encuestas del Instituto Nacional de la Juventud (INJUV) en Chile, muestran un alto endeudamiento del grupo entre 15 y 19 años, la mayor parte que quienes están en educación secundaria (Instituto Nacional de Juventud, 2009, 2012). El análisis que suele hacerse es que esto es un asunto de los jóvenes y como adultos solemos mirar a las personas jóvenes como individuos que están fuera de la sociedad o que constituyen su propia sociedad, por lo tanto, este asunto del consumo es un asunto específico y exclusivo de las y los jóvenes. Quizás por ello, la política pública planteada por el gobierno de turno, se plantea como concepto enseñar a las y los jóvenes a consumir bien, a no endeudarse, ser responsables en el consumo.

En continuidad con los imaginarios estigmatizantes arriba analizados, no es extraño que se explique ese alto endeudamiento porque se trata de personas inmaduras, que todavía no saben lo que quieren, por lo tanto son fáciles de captar por la lógica de este consumo opulento. Si esa fuera la explicación, lo que habría que hacer es esperar a que maduren para que dejen de endeudarse y no sean más cooptados por el mercado.

Considerando, por ejemplo, que la sociedad chilena es la más endeudada de América Latina: ¿por qué nuestros jóvenes no se van a endeudar si son parte de esta sociedad? ¿Por qué nuestros jóvenes no deberían endeudarse si sus padres, madres, profesores, profesoras, guías de pastoral, profesores universitarios, etc., están altamente endeudados y endeudadas? Seguimos alimentando las fantasías-mentiras que son productos de la lógica del mercado, de una lógica que incita al consumo opulento para ser alguien en la vida. En esa sociedad crecen las y los jóvenes, en esa sociedad intentan construir sus identidades, ¿por qué deberían estar fuera de esta lógica del consumo?

Insisto en esta idea para mostrar una visión conceptual que muchas veces se nos olvida cuando hablamos de jóvenes: podemos comprender lo que ocurre si les observamos en el contexto de la sociedad que habitan, no les podemos mirar por fuera de la sociedad.

Cuarta tendencia: cuestionamientos juveniles a la heteronormatividad patriarcal.

Estamos conviviendo con generaciones de jóvenes que apelan a la posibilidad de experimentar a contra corriente de las normas patriarcales, de los mandatos heteronormados del patriarcado en cuanto a opciones y a orientaciones, no necesariamente en cuanto a relaciones. Se ha abierto un espacio en nuestras sociedades –con ritmos y énfasis diferenciados, pero con elementos en común– que viene desde mediados de los cincuenta del siglo pasado, producto fundamentalmente de las luchas feministas, que han interpelado los modos de construir identidades de género.

Nuestras generaciones de jóvenes, a diferencia de quienes fuimos jóvenes, por ejemplo, en tiempos de las dictaduras militares o antes, cuentan hoy con espacios para expresar sus orientaciones y opciones sexuales de manera abierta, aunque eso no ha implicado modificaciones de las relaciones patriarcales –machista, homofóbicas y sexistas–. Expresión abierta y dominio patriarcal son procesos que se unen, que se vinculan, pero que no se siguen causalmente. Es más posible encontrar en las generaciones jóvenes a quienes asumen su homosexualidad, su bisexualidad, su lesbianismo, su transexualidad, de forma explícita, pero eso no está implicando necesariamente transformaciones de las relaciones de dominio patriarcal, en que lo masculino es enseñado e impuesto como lo que domina, respecto de lo femenino o de lo masculino sin poder. Eso no ha cambiado, no se ha modifi-

cado. Por ello, lo que no nos tendría que pasar es que nos confundiéramos y creyéramos que, porque existe este concepto de mayor apertura a que se exprese explícitamente la diversidad sexual, no implica que las relaciones sexuales y las relaciones de género se estén modificando. Nuestros jóvenes siguen siendo socializados en una lógica patriarcal, nuestro currículum escolar, secundario, básico y universitario, sigue siendo profundamente patriarcal, las teologías que más se divulgan siguen menospreciando lo femenino y atacando lo no heterosexual.

Las mujeres reclaman, se quejan e intentan buscar formas de salir, sin embargo, no siempre encuentran espacios para esa salida. Algunos varones muestran cierta sensibilidad, cierta disposición a construir relaciones de otro tipo –colaborativas, horizontales, respetuosas–, pero tampoco encuentran necesariamente el contexto social que avale y valore ese tipo de construcción.

Estamos ante una muy buena oportunidad de cuestionar a qué estamos dispuestos en este ámbito de la construcción de las identidades de géneros desde las comunidades en que nos vinculamos. Y en ese sentido creo que las generaciones jóvenes plantean cuestionamientos e interpelaciones que como generaciones adultas debiéramos tomar en consideración y ver en ello la oportunidad que nos ofrecen de democratización de relaciones, de respeto a las diversidades identitarias, de cuestionamiento de los mecanismos naturalizados y de dominio al interior de nuestras relaciones sociales y de oportunidades de colaboración entre géneros y entre generaciones, lo que puede ampliarse a razas y territorios diversos.

Creo que en ese sentido, lejos de escandalizarnos por aquellas prácticas y acercamientos que hacen las poblaciones jóvenes, en cuanto a sus identidades sexuales y de género, propongo observar, tratar de comprender y entrar en diálogo entre los saberes que (re) crean estos jóvenes y los que tenemos como adultos, construir nuevas formas de establecer estas relaciones y que nos permitan inhibir lo patriarcal en la sociedad.

Estas cuatro tendencias marcan dos corrientes fuertes en nuestras sociedades. Una, *se verifica la fuerza que está teniendo la ideología neoliberal en la región*, aquello que partió con las modernizaciones de las dictaduras militares y gobiernos conservadores de derecha desde fines de los 70, y que está fuertemente asentada en las generaciones jóvenes. Por ejemplo, nuestros jóvenes cuestionan la situación del sistema educacional superior, pero quieren estudiar; no les parece justo pagar, no quieren que se les cobre, no les gusta la baja calidad, pero quieren estudiar. Con toda la crítica que nuestros jóvenes le hacen al sistema educacional lo que se podría esperar, eventualmente, es que salgan del sistema educacional, no sigan estudiando; al contrario quieren estudiar, tanto los pobres como los ricos.

La corriente mayoritaria en esta generación de jóvenes es entrar a la educación superior y si nos preguntamos, por qué se produce eso, me permito hipotetizar que es la ideología neoliberal instalada en ellas y ellos.

No están cuestionando necesariamente el contenido de la educación que están recibiendo, su crítica es a la calidad, a la gratuidad y a la democracia en las instituciones, no es para qué estudiamos en el sentido, espiritual o de formación integral del sujeto en la sociedad. Saben que esta educación está pensada para el mercado laboral, estudiar para trabajar y en función de la tendencia que marqué antes, trabajar para consumir. Esa triada está instalada en nuestra sociedad y a nuestros jóvenes les ha quedado suficientemente claro.

La segunda corriente: *junto con ser una sociedad neoliberal, también esta es una sociedad adultocéntrica*. A pesar de lo que he puesto de relieve, de la incidencia juvenil en modificar la conversación social, seguimos siendo una sociedad que considera a sus personas jóvenes, como quienes todavía no son alguien, y lo serán cuando se conviertan en adultos. Esto significa parecerse a mí, ser como nosotros, como “los que ya maduramos”, y entre más se parezcan mejor les va a ir en la vida. No tenemos mucha disposición como mundos adultos a entrar en diálogo con nuestros jóvenes, a aprehender de ellos y ellas, a valorar sus aportes y propuestas.

Si nosotros, en vez de concebir a nuestros jóvenes desde la lejanía, les conociéramos desde la cercanía y, también, desde la dialogicidad, vale decir, construyendo conocimiento de manera conjunta; si nos dispusiéramos a valorar lo saberes que las generaciones jóvenes proponen, podríamos posiblemente, entrar en diálogos permanentes que nos permita repensar estas formas de relación adultocéntrica y, también, estas formas neoliberales de relación en nuestras sociedades.

Preguntas críticas para orientar acciones con jóvenes

Un modo de darle continuidad a las reflexiones contenidas en este artículo es, en coherencia con el ejercicio que diversos Talleres realizamos con jóvenes, plantear preguntas críticas, con las que cargamos nuestras mochilas y bolsos de viaje para seguir encaminando nuestras luchas y esperanzas.

Estas preguntas críticas adquieren dicho formato para seguir abriendo reflexiones que permitan ganar en profundidad e intensidad en esas acciones comunitarias, así como que posibiliten que esos modos de hacer política se impregnen de las diversidades que componen los mundos juveniles. Por supuesto, no pretenden totalizar el amplio conjunto de preocupaciones juveniles, sino que esbozan los asuntos más relevantes planteados por ellos y ellas.

Así les reconozco a estas personas jóvenes una producción cultural que incide en la política. Unos modos de hacerse jóvenes en las sociedades contemporáneas que les permiten tomar posición en los procesos sociales en que viven y así seguir intentando, a contracorriente de los dominios adultocéntricos capitalistas, constituirse como actores en sus vidas.

Una primera interrogante que emerge recurrentemente entre jóvenes, alude a ¿cuál es el carácter o las características que se le quiere dar a esta acción política para que posibilite a las y los jóvenes ejercer poder de liberación? Asumir tentativas de respuestas, desde la acción concreta y las disputas de los imaginarios ya analizados, permitiría que las generaciones jóvenes no sólo sean actores que abren senderos en las conversaciones sociales actuales, sino que además ejercen agencias capaces de gestionar los cambios a partir de esa habla social.

Otra interrogante apunta a ¿de qué manera estas nuevas generaciones pueden enfrentar la incitación al consumo opulento –entre otros de tecnología digital– y sus efectos deshumanizantes, proponiendo nuevos modos de acceso igualitario para cubrir sus diversas necesidades?

Una pregunta que se reitera en estos Talleres de actualidad socio política, refiere de qué manera las nuevas expresiones abiertas de sexualidades juveniles están logrando condensar relaciones anti patriarcales liberadoras.

Una preocupación presente en estas reflexiones, de manera incipiente, pero que aún no produce una tendencia, apunta a la preocupación de las y los jóvenes por la depredación medioambiental y la urgencia de asumir acciones a contracorriente que permitan recuperar el planeta para las personas que le habitamos. La pregunta que sistematiza estas preocupaciones señala ¿cuáles son las mejores estrategias que las agrupaciones juveniles pueden desplegar para hacer frente a la depredación medio ambiental en nuestros países?, ¿y cómo estas estrategias se vuelven transversal a los diversos quehaceres juveniles?

Bibliografía

- Abaunza, H., Solórzano, I., & Fernández, R. (1995). *Una Causa para rebeldes: Identidad y condición juvenil en Nicaragua*. Nicaragua: Puntos de Encuentro.
- Aguilera, O. (2014). *Generaciones: Movimientos juveniles, políticas de la identidad y disputas por la visibilidad en el Chile neoliberal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Araya, A. (1999). *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Barros Arana/DIBAM.
- Baeza, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de la sociología profunda*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Chaves, M. (2005). Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea. *Revista Última DÉCADA*, 23.
- Duarte, K. (1995). Una lectura desde las utopías para comprender las anti-patías. In Fundación Nueva América (Ed.), *Visión de los jóvenes ante la política*. Santiago de Chile.
- Duarte, K. (2005). Trayectorias en la construcción de una sociología de lo juvenil en Chile. *Revista Persona Y Sociedad*, XIX, 163–182.
- Duarte, K. (2009). Sobre los que no son aunque sean. Éxito como exclusión de jóvenes empobrecidos en contextos capitalistas. *Revista Última DÉCADA*, 30, 11–39.
- Duarte, K. (2013). Promoción de diversidad como condición política para la igualdad generacional. In *Jóvenes: diversos y singulares*. Bogotá: Observatorio Javeriano de Juventud, Universidad Javeriana de Colombia.
- Goffman, I. (2003). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editors.
- Goicovic, I. (2000). Del control social a la política social. La conflictiva relación entre los jóvenes populares y el Estado en la historia de Chile. *Revista Última DÉCADA*, 12, 103–124.
- Illanes, M. A. (1991). *“Ausente señorita”. El niño chileno, la escuela para pobres y el auxilio*. Santiago de Chile: JUNAEB.
- Instituto Nacional de Juventud. (2009). *6ª Encuesta Nacional de Juventud*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de la Juventud.
- Instituto Nacional de Juventud. (2012). *7ª Encuesta Nacional de Juventud*. Santiago: Instituto Nacional de la Juventud.
- Jelin, E. (2010). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lerner, G. (1986). *La creación del Patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Moulian, T. (1999). *El consumo me consume*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- Muñoz, V. (2011). *Generaciones. Juventud universitaria e izquierdas políticas en Chile y México (Universidad de Chile - UNAM 1984-2006)*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Oyarzún, A. (2001). Políticas públicas y mujer joven: Entre la madre y la hija*. *Revista Última DÉCADA*, 14, 75–90.
- Palma, D. (1999). *La participación y la construcción de ciudadanía* (No. 27). Santiago de Chile.
- Perea, C. (2007). *Con el diablo adentro. Pandillas, tiempo paralelo y poder*. México: Siglo XXI.
- Reguillo, R. (2012). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. México: Siglo XXI.
- Salazar, G., & Pinto, J. (2002). *Historia de Chile. Niñez y juventud. Tomo V*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Vera, F. (2014). *Educación, jóvenes y violencia. Una mirada desde la estructura y el sujeto a las tensiones del Centro Educacional Mariano Egaña de Peñalolén. Tesis de pregrado*. Universidad de Chile.

***Levítico 19, 9-13: uma proposta contestatória
ao sistema social capitalista e sua proposta
de ser humano no mundo***

*Levítico 19, 9-13: una propuesta contestataria al sistema
social capitalista y su propuesta de ser humano en el mundo*

*Leviticus 19, 9-13: a contestatory proposal
to the capitalist social system and its proposal
of being human in the world*

Resumo:

O tema abordado neste artigo é uma aproximação entre Lv 19,9-13 e o mandamento de Yahweh “sejam santos”, levando em conta Lv 19,1-2, a fim de iluminar um tempo em que a indiferença pelo outro, “os *anawin* de nossos tempos”, é marcado pela proposta de homem que defende o sistema capitalista, que a partir de seus princípios reforça a condenação da vida e a aprovação de qualquer ato que torne possível o poder sobre o outro.

Palavras-chave: Levítico, santo, profano, responsabilidade social.

Resumen:

El tema que se aborda en este artículo es un acercamiento desde el Lv 19,9-13 al mandato de Yahveh “sean santos” teniendo en cuenta Lv 19,1-2, con el fin de iluminar una época donde la indiferencia por el otro, <<los *anawin* de nuestros tiempos>>, se ve marcada por la propuesta de hombre que propone el sistema Capitalista, quién desde sus ideales avala al hombre para condenar la vida y aprobar todo acto que posibilite el poder sobre el otro.

Palabras clave: Levítico, santo, profano, responsabilidad social.

* Flor Elizabeth Borda Lara (Bogotá, Colombia) estudió en la Universidad Minuto de Dios de Bogotá obteniendo el título Profesional en Ciencias Bíblicas. Hizo su trabajo de grado en Ciudad Bolívar, en el Barrio Potosí con la comunidad de Catequistas, el trabajo fue denominado Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13 del cual emana el presente escrito que representa también un desarrollo de la investigación del texto bíblico y el modelo capitalista. Su experiencia y trabajo pastoral ha sido con jóvenes desde la catequesis, específicamente en el sector del barrio Potosí en Ciudad Bolívar; durante dos años en la Guajira con comunidad campesina; a través de la organización *Antropos*, de la cual es cofundadora, viene trabajando y desarrollando *el nudo relacional* (relaciones sanas y vinculantes como respuesta contestataria al Capitalismo y sus propuestas de relación humana). Actualmente se desempeña como pastoralista en la universidad Minuto de Dios.

Abstract:

The topic to deal with in this article is to approach from Leviticus 19: 9-13 to the mandate of Yahweh “be holy”. It takes a look to Lv 19: 1-2 to illuminate a situation in which the indifference to the *anawim* of our times is marked by the proposal of man who designs the Capitalist system, which endorses the people to condemn the life and to approve of action which makes possible the exercise of power over the other.

Key words: Leviticus, holy, profane, social responsibility.

Introducción

Lo más **Sagrado** que un ser humano puede tener es la vida, no porque el hombre le haya querido conferir este estatus¹, *no*, sino porque la misma vida es en sí **Sagrada**².

מְדַבֵּר יְהוָה מִיַּגְגַּם תִּמְשֹׁן וּיִפְאַבֵּן חַפְּזוֹ הַמְדַבֵּר וּמִרֶפֶעַ סוּדָהּ תֵּאָסֵף מִיֵּלֶדֶת הַרְהֵן רִצְיִין
הָיָה שִׁפְפֹּל.³

Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente (Gn 2,7).

Cuando se recorren las calles de la ciudad de Bogotá, desde el Parque Tercer Milenio⁴ hasta la 26 con Caracas, se percibe una clase de injusticia (desde una perspectiva de negación de la vida) en la que vive un grupo humano; en especial jóvenes en situación de indigencia o habitantes de la calle⁵ (otra clase de miseria, de pobreza de la dignidad), fruto de una problemática social que aqueja a un pueblo⁶. Desde este ver de la realidad surge el interrogante sobre lo santo y su relación con lo humano⁷.

¹ Sacralidad: Atribuir o conferir carácter sagrado a lo que no lo tenía. <http://dle.rae.es/?id=WxAHokd> Consultado el primero de agosto de 2016.

² ... habiendo descubierto la criaturidad del mundo a partir de una *Interioridad trascendente*, viviente, creadora, el hombre se descubre como digno, y la *intersubjetividad que entre los hombres se crea*, es la obra más perfecta en el universo. Dussel Enrique, *El humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969), 120. Crear no es producir y dejar fuera de sí lo producido, sino poner ante sí la vida propia, expandirse desde dentro y seguir dentro, en aquello donde nos expandimos. Por eso, lo creado no es un ídolo-cosa (como algunos dioses paganos o como el capitalismo moderno), ni tampoco un artefacto, sino presencia de su autor. Crear no es tampoco engendrar otros seres aislados, para así dejarlos en la rueda de una vida indiferente, sino llamar, convocar y compartir la existencia con las realidades engendradas. Por eso decimos que la creación no es naturaleza sino gracia. Pikaza Xabier, *Antropología bíblica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 29.

³ Cf. Gn 2,7 Biblia Hebraica Stuttgartensia.

⁴ Cf. Quintero Pacheco, Luis Vólmar, *La exclusión social de <<habitantes de la calle>> en Bogotá: una mirada desde la bioética* Revista (Colombiana de Bioética [en línea] 2008, 3 (Enero-Junio), 107. Consulta 9 de septiembre de 2016.

⁵ Cf. *Un modelo de gestión social: la ocupación como factor de inclusión y calidad de vida de población vulnerable*, 2008 Universidad Nacional de Colombia 2008, 23.

⁶ http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/actualidad-SDP-home/indices_de_ciudad-digital1.pdf consultada 8 de septiembre de 2016.

⁷ Cf. Pagola José, <https://www.youtube.com/watch?v=X1ABNFGCAvI> min19:23,57.

Adicional a la inquietud, arriba expuesta, surge otra gran pregunta y es por los otros, aquellos jóvenes que no están inmersos en esta situación de vida, sino al contrario, los que la defienden y van ayudando a instituciones como la Iglesia, comprometida desde la palabra a la defensa de la vida: ¿qué es la santidad? ¿Cómo perciben lo santo, lo sagrado, en la cotidianidad? Estos otros serán llamados en este trabajo *los catequistas*.

Desde esta perspectiva de interrogantes, en especial por lo santo, nos trasladamos a una comunidad y zona específica⁸: la Parroquia San Josemaría Escrivá de Balaguer, ubicada en el barrio Potosí de la Localidad de Ciudad Bolívar, donde los catequistas llevan a cabo la enseñanza de niños y jóvenes en los procesos de preparación de sacramentos. Es de aclarar que aunque la iglesia de este sector lleva el nombre del fundador del Opus Dei, ésta no tiene nada que ver con este movimiento.

Para comenzar a indagar sobre los presupuestos de los catequistas, en el tema sobre la santidad, se realizó en primer lugar un rastreo personal de la palabra קדוש (santo) en el texto bíblico. Esto condujo inevitablemente al libro del Levítico y su capítulo 19, concretamente 19,9-18⁹. Desde allí se comenzó la lectura y las pistas que iluminarían el trabajo investigativo.

A medida que se realizaba la lectura con los jóvenes se iba reduciendo el texto a temas concretos. Teniendo en cuenta la situación social que despertó el interrogante y lo que iba revelando la palabra, el trabajo investigativo fue desde Lv 19,9-13 teniendo en cuenta los introductorios vv. 1-2. Se realizó esta clase de *incisión* ya que me encontraba ante un texto apodíctico y el desarrollo investigativo permitió comprender un estudio desde esta directriz (si se deja de lado en un estudio de mandatos el o los versículo que suscitaron la ley el texto ira sin rumbo).

La metodología de acercamiento utilizada fue a partir de la lectura, relectura, pregunta y diálogo con este¹⁰ revisando el contexto en el que fue escrito y el contexto desde donde era leído, con el fin de confrontar el postulado común con el bíblico.

A partir de los resultados desde el ejercicio comunitario y la pregunta en cuestión se realizó la delimitación, tema que desbordó e ilumino el interrogante de la santidad *revelando* el texto su profunda identidad con lo social.

⁸ La relación entre población y territorio configuran las interacciones y las formas en que las personas construyen y definen sus identidades. A pesar que dicha relación no sea determinista y/o uncausal, si permite entender algunos aspectos de la cotidianidad de las comunidades. Diagnóstico local con participación social en salud Ciudad Bolívar 2011, hospital vista Hermosa I Nivel empresa social del estado, 20.

⁹ Cf. Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*. Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá 2015, 146-149 <http://hdl.handle.net/10656/3764>.

¹⁰ Cf. Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*, 118-129.

Contextualización

El modelo político administrativo de Bogotá divide o sectoriza la ciudad en localidades con el objetivo de tener en cuenta las realidades locales¹¹, ya que cada una posee sus propios matices y problemáticas¹².

En este caso, el barrio Potosí se encuentra ubicado en la localidad 19 de Ciudad Bolívar. Esta Localidad representa el 27% del área total de la ciudad¹³. A su vez, los territorios se dividen en UPZ¹⁴ y estas se clasifican en unidades residenciales. Potosí se encuentra ubicado en la unidad de tipo 1, esto es, residencial de urbanización incompleta, sector periférico no consolidado de estratos 1 y 2, con deficiencias en la infraestructura en el acceso, en el equipamiento (edificaciones y dotaciones destinadas al desarrollo y la promoción del bienestar social de grupos sociales específicos)¹⁵ y el espacio público¹⁶. Desde la calidad de vida y salud de la clasificación de territorios sociales¹⁷, Potosí está ubicado en el grupo II quiere decir de conflicto social y alta densidad poblacional.

De acuerdo a estas características territoriales en general se puede resumir que la Localidad de Ciudad Bolívar presenta un grado educativo bajo. Una recepción permanente de desplazados y grupos étnicos, situación que conlleva a la conformación de barrios de invasión. Igualmente en este territorio existen grupos de familias que se encuentran ubicadas en zonas de alto riesgo. Una malla vial precaria. Coexiste en una parte del territorio difícil acceso a servicios públicos y equipamientos adecuados. Se evidencia la presencia de grupos armados ilegales. Concurren diferentes formas de violencia. En medio de todo esto se halla la presencia significativa de organizaciones comunitarias y una dependencia de servicios sociales¹⁸.

¹¹ Cf. Hospital Vistahermosa I Nivel Empresa social del Estado, *Diagnóstico local con participación social en salud Ciudad Bolívar 2011*, 13.

¹² http://contenido.metrocuadrado.com/contenidom2/consteinmob_m2/constylicit_m2/enbogota/archivoenbogot/ARTICULO-WEB-PL_DET_NOT_REDI_M2-3442940.html consultada 26 de febrero 2014.

¹³ Cf. Dato de área sin incluir la localidad de Sumapaz. Reseñado por: Perfil económico y empresarial. Localidad Ciudad Bolívar. Cámara y Comercio de Bogotá, Julio 2007, 17.

¹⁴ Estas son áreas urbanas más pequeñas que las ciudades y más grandes que el barrio. Su función es la de servir como unidades territoriales o sectores para planificar el desarrollo urbano en el nivel zonal. Bogotá cuenta con 19 de ellas.

Son un instrumento de planificación para poder desarrollar la norma urbanística en el nivel de detalle que requiere Bogotá, debido a las grandes diferencias que existen entre unos sectores y otros. Son la escala intermedia de planificación entre los barrios y las localidades. <http://arquipav.com/Legislacion%20PDF/NORMAS%20VARIAS/UPZ%20BOGOTA%20LOCALIZACION%20Y%20NUMERO%20RESPECTIVO.pdf> Consultada el 8 de septiembre de 2016.

¹⁵ Cf. Carmenza Saldías Barreneche, *Monografía Localidad Ciudad Bolívar* (Bogotá: 2004), 27.

¹⁶ Cf. Saldías Barreneche, *Monografía Localidad Ciudad Bolívar*, 13.

¹⁷ Cfr. <http://www.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/gsi/BITACORA%20GSI%20CIUDAD%20BOLIVAR.pdf> consultada 20 de febrero 2014.

¹⁸ <http://www.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/gsi/BITACORA%20GSI%20CIUDAD%20BOLIVAR.pdf> consultada 20 de febrero 2014.

Descripción de la comunidad de catequistas de Potosí

La comunidad de catequistas de la parroquia San Josemaría Escrivá de Balaguer esta conformada por un grupo humano comprometido con el trabajo evangelizador (entendido este como ser posibilidad para los otros) y el acompañamiento espiritual.¹⁹

El compromiso comunitario de los jóvenes catequistas ha sido constante. A través del tiempo y el caminar han ido evolucionando en su experiencia de fe. Su proceso formativo se ha realizado a través de escuelas como la de “Id y enseñad” del barrio 20 de julio, Espac o por los seminaristas de la diócesis y los Jesuitas. Estos procesos no se han llevado a cabo en su totalidad debido a las dinámicas del cambio de sacerdotes a otras parroquias.

De igual manera, cabe destacar que este grupo de catequistas no ha dejado de lado su experiencia comunitaria como modelo de aprendizaje y de búsqueda de otras maneras de catequizar sin dejar de lado y teniendo en cuenta una formación desde lo empírico contextual y las herramientas que les brinda su experiencia de vida y carreras profesionales. Una característica de este grupo humano, hasta el 2015, fue la independencia y compromiso personal adquirido con la comunidad del barrio.

Acercamiento comunitario al texto

El proceso de trabajo fue dialogal y poco a poco se avanzó en descubrir las líneas por donde el texto de la perícopa Lv 19, 1-2.9-13 orientaban el tema de la santidad. En los encuentros se retomó el texto a partir de una lectura personalizada, luego se formularon dos o tres preguntas para que fueran desarrolladas; desde la experiencia o desde el mismo texto. Seguido, se sugirió una segunda lectura para la apropiación de la Palabra, con el fin de poder interpelar el texto y la conciencia del joven sobre el tema de la santidad y de este modo desarrollar los interrogantes. Posteriormente se realizó la socialización de las respuestas. Al final se reforzó con píldoras de contextualización histórica del pueblo de Israel.

A la vez que se progresó en la lectura con los catequistas, la santidad fue cobrando en algunos otros matices. Se pudo evidenciar que existen unas estructuras mentales fuertemente arraigadas; esto hizo que el conocimiento que se iba desplegando del texto de estudio y el tema de la santidad, en este aspecto, difícilmente permeara los paradigmas instalados en ellos²⁰. Un factor es que este tipo de perícopa, del tema de leyes, no es trabajado en las comunidades, además, se podría insinuar, que ni siquiera se interpelean.

¹⁹ Cf. Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*.

²⁰ Cf. Ver anexos Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*, 119-129,145-149.

Se evidenció, acerca del concepto de santidad, que no existe una categoría establecida²¹ para que las comunidades la vivan y la practiquen desde la luz de la palabra.

En general, se concluyó que el trabajo procesual de un texto no sólo permite una apertura de diálogo, comprensión y acción, sino, además, la revelación de categorías que se le han extirpado a la palabra haciendo que esta pierda la denuncia que lleva intrínseca en el hilamiento de la historia, la realidad y el ser humano.

Levítico 19,9-13

Estudiada la propuesta del texto Lv 19,9-13 sobre el mandato de ser santo, se ratifica que la Palabra (**דבר**) de Yahveh nace en un contexto social²² histórico²³ concreto y que su mensaje no está aislado de este²⁴. Al contrario, Dios se revela para recordar al hombre quién debe llegar a ser (**היה**)²⁵ y cuál debe ser su actuar. La palabra de Dios es histórica. Por tanto el texto permite evidenciar que se es santo²⁶ a partir de acciones sociales²⁷ concretas vv. 9-10.13.

Realizado el trabajo de investigación²⁸; teniendo siempre presente la naturaleza del precepto vv. 1-2, el alma de todo el mensaje del capítulo, se concluyó que la estructura de la perícopa es concéntrica y de esta se derivan en primer lugar tres temas básicos²⁹:

vv. 9-10 Instrucción: A. Responsabilidad social³⁰ con el otro, que no posee

vv. 11-12 Centro del mensaje: B. Yahveh como Garante

v. 13 Instrucción C. Responsabilidad social con el trabajador - Instrucción.

²¹ Cf. Ver anexos Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*, 119-129,145-149.

²² Cf. Véase por ejemplo Esd 1,1; 1M 1,1-25; Dn 1,1; 2R 18,9-12; Is 31,1-3; 1-2 Cr.1.

²³ Una revelación de Dios sería su autocomunicación íntima a la intimidad del hombre y por eso un acontecer histórico y solo puede ser histórico si es al mismo tiempo acontecer del hombre como ser histórico. Que el hombre sea ser histórico no significa simplemente un ente que hace parte de la historia general del mundo, sino que el hombre es un ser histórico porque él mismo hace libremente su historia cada vez que responsablemente decide por sí mismo su propia existencia. Esto quiere decir, que si Dios se revela en ese mismo actuar histórico, necesariamente se encontrara con la comunicación de Dios en su intimidad esencial humana y de alguna manera, la coexperimentará en un encuentro consigo mismo. Baena Gustavo, *Fenomenología de la Revelación*, (Verbo Divino, Navarra 2011) 44.

²⁴ Cf. Armando Levoratti, *Comentario Bíblico Latinoamericano Antiguo Testamento Vol. I*, (Navarra: Editorial verbo Divino, 2005) 476.

²⁵ Cf. Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento volumen I, (Madrid: Editorial Cristiandad, 1978), 672 - 678.

²⁶ Entre las lenguas semíticas noroccidentales, en ugarítico, existe el adjetivo qds <<santo>> que se utiliza en plural como designación de estado social. Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento volumen I, (Madrid, 1978, Editorial Cristiandad), 743.

²⁷ Max Weber <<No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino sólo una acción con sentido propio dirigido a la acción del otro>>.

²⁸ Ver capítulo II Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*.

²⁹ Cf. Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*, 88-87.

³⁰ 2. f. Deuda, obligación de reparar y satisfacer, por sí o por otra persona, a consecuencia de un delito, de una culpa o de otra causa legal. DLE: **responsabilidad** - Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario.

Revelación de la estructura³¹

En (B) el autor sagrado tiene en la mira el Decálogo, este es el núcleo de la ley, ya que Yahveh la ha pronunciado para el pueblo de Israel (Cf. Ex 20,1). En este contexto se ubica y desde allí da la fuerza al tema de la responsabilidad social articulándose con los extremos (A y C). De este modo, **la profanación** cobra otra categoría *lo humano*, puesto que la profanación del nombre de Yahveh se realiza cuando se atenta contra el hermano. Desde lo ético y lo social se puede entender y concluir en este texto que sólo viviendo de cara al prójimo es donde Yahveh se mantiene en lo sagrado.

Es decir, el autor sagrado en el v.11 retoma Ex 20,15-16 אַל־בִּגְנֹתָהּ (no robarás a escondidas) y añade a este, וְלֹא־תִכְזֹב (y no negarán), y continua הַגַּעַת־אֵלֶיךָ־עֲרֹב־דַּעְוָתְךָ (no acusarás a tu prójimo con testimonio falso). El entramado de los versículos se enfoca hacia acciones humanas concretas que en lugar de mantener la unidad, fragmentan no solo las relaciones humanas sino con el mismo Dios.

Paso seguido, el v.12 retoma Ex 20,7b אֱשֶׁת־אֵל (no tomarás el nombre de Yahveh en falso), pero aquí, el Levítico avanza agregando que el uso del nombre de Dios para engañar al hermano reduce *el nombre de Dios* al mundo de lo profano. Las prohibiciones de los vv.11-12 tienen que ver con acciones que tergiversan no solo la realidad del ser humano sino la del mismo Yahveh.

En la introducción de Lv 19,2b la orden de “ser santo” se fundamenta en que el pueblo debe ser santo porque Yahveh es santo. Es decir en el (v.12) la dinámica en el uso del nombre de Yahveh para engañar implica en que tanto Yahveh como el pueblo pierden su identidad y en el mundo de lo profano no se reconocen³².

En el segmento (A) y (C), el autor sagrado se ubica esta vez en el contexto del Dt 24, 14-15.19-21 Nuevamente, el tema álgido gira en torno a la responsabilidad social que debe regir la vida de quien tiene el poder.

De acuerdo al proyecto de salvación realizado por Yahveh, lo más lógico es que en la tierra de Israel no debería existir ni la pobreza ni la opresión, ya que el contexto no es Egipto, y estas dos situaciones humanas van en contra del propósito de liberación cumplido por Yahveh.

Se encuentra en el **segmento (A)** como en (C) que el autor se vale de la adjetivación de los sustantivos יָגֵעַ (**el pobre**) y יָגֵעַל (**jornalero**) para indicar que estas situaciones no hacen parte del ser humano, son tipologías que han ido surgiendo y adquiriéndose por las situaciones de desigualdad social que se viven en Israel.

De la apreciación anterior se evidencia en los dos segmentos: Las ordenes de los (vv.9-10.13) רָצַקְלִי (para que no coseches), לִלְוֵיתָהּ־אֵלֶיךָ (no

³¹ Extracción, trabajo de tesis Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*, 85-87.

³² El terreno de lo sagrado está perfectamente delimitado. El resto de la realidad es totalmente profano, común, disponible para todo el mundo. Pierre Buis, *El Levítico*, 8.

rebusques), תְּקַלְתָּ אֶל (no recojas), בְּנִצֵּת (dejarás libre), קִשְׁעֵת-אֶל (no explotarás) y (no pasará la noche contigo el salario del jornalero hasta el día siguiente) וְלֹא יִלְוֶתְךָ אֶתְּךָ אֶלֶן רִיבְךָ דַּע הַתָּא רִיבְךָ תִלְעַפּ וְיִלְוֶתְךָ אֶלֶן לְגִתְךָ אֶלֶן son datos clave para intuir que la codicia se ha apoderado del corazón de Israel. Existe un grupo humano que no sólo quiere para el todo lo que la tierra da, sino también, el trabajo a través de la retención del salario.

Así, Yahveh sale al encuentro del necesitado y establece una responsabilidad solidaria que devuelve la posibilidad de vida. En los vv. 9-10.13 se evidencian los pecados sociales que profanan el nombre de Yahveh y se encuentran sintetizados en los vv.11-12 donde Yahveh da a conocer la consecuencia del mayor pecado al que Israel ha llegado “la profanación de su nombre”, esto cuando la sociedad no asume una responsabilidad con los que han caído en necesidad por los desequilibrios que ella misma, no solo genera, sino aprueba.

No es la mala práctica del culto lo que profana el nombre de Yahveh. Es la falta de solidaridad y la opresión humana las que conllevan a la desconfiguración de su nombre. Es desde el actuar humano de la profanación del nombre de Dios que Él quiere salvaguardar la vida humana, y es donde lo sagrado de Yahveh se fundamenta.

Por lo anterior, la profanación del nombre de Yahveh cobra, en el ámbito social, una nueva categoría: *lo humano*. No con esto se quiere decir que Dios pasa a un segundo lugar. Al contrario, el ser humano y Yahveh se convierten en una única realidad³³: Yahveh-Israel señalan una intrínseca y profunda relación. Desde este fundamento la exigencia de la santidad cobra su sentido (Lv 19, 2): “y dile a ellos sean santos pues Santo yo soy, Yahveh Dios de ustedes”. Por tanto, la profanación de uno de los dos fracciona esta realidad donde Yahveh e Israel son UNO.

El ser humano en Lv. 19,9-13

Por otro lado, la revelación del texto de su fin último, articulado con los versículos introductorios del capítulo Lv 19,1-2, el hombre mismo, da la impresión como si el autor del libro tuviera en su mente Gen 2-3, Yahveh crea al hombre a su imagen y semejanza y el hombre, al comer del *fruto prohibido*, hubiese perdido el sentido de humanidad al ser expulsado del paraíso y hacerse un ser social.³⁴

³³ El terreno de lo sagrado está perfectamente delimitado. El resto de la realidad es totalmente profano, común disponible para todo el mundo. Pierre Buis, *El Levítico*, 8.

³⁴ Este es un huerto (un parque, un jardín) *de gracia y de responsabilidad*, como expresan sus dos árboles centrales: uno de la vida y otro del conocimiento del bien y del mal. Nuestra existencia humana se define, por tanto, a través de esos gestos: debemos acoger el don de Dios (gracia del mundo) y debemos cultivarlo en gesto agradecido. *La gracia* se vincula con el árbol de la vida, que recibimos como don abierto hacia un futuro gratuito de existencia sin muerte (en plenitud y felicidad). Pero esa gracia resulta inseparable de *la responsabilidad de la ley*, es decir, de la elección, representada por el árbol del bien y del mal. Xabier Pikaza, *Antropología bíblica*, Editorial Sígueme Salamanca 2006, 47.

Vale decir que en el texto se evidencian dos conceptos que parecieran ser polos contrarios: *santo* y *profanar*. Pero no es así: *cada uno es el propio límite del otro en el mundo*, y Yahveh lo sabe. Es precisamente de esto que se vale al pronunciar su Palabra para mantener al ser humano en el ámbito de lo santo, lo sagrado; ya que en el mundo de lo profano (en el texto hay acciones que ejecutadas generan diferencias) Dios y el hombre se pierden, no se reconocen el uno al otro y el hombre perdido de Dios es capaz de poner en riesgo hasta la vida.

Al mismo tiempo se puede decir que el texto presenta tres clase de hombres que van en contra del carácter de santidad y desvirtúan el individuo pensado por Dios, esto en razón a que la ley nace precisamente por las situaciones contrarias al querer de Yahveh que van surgiendo en el pueblo de Israel y que desvirtúan la identidad de ser el pueblo de Dios.

En primer lugar se percibe el *hombre que desea acaparar* hasta lo que le sobra de más (vv. 9-10). En segundo lugar *el hombre que desea tener* lo que no le pertenece (vv. 11-12) y en tercer lugar *el hombre que desea oprimir* apoderándose así de la vida y la libertad (vv. 13). En los vv. 9-10.13 se evidencian los pecados sociales que profanan el nombre de Yahveh y se encuentran sintetizados en los vv.11-12 (el robo, la mentira y el engaño).

En los vv. 9-10, Yahveh establece a través de su palabra una responsabilidad solidaria por parte del ser humano, haciendo que este cuide del hombre, sobre todo de aquel que por categorías sociales injustas (pobre) o estigmas (forastero); que él mismo ha generado y establecido, y que no tienen como salvaguardar la vida frente a un sistema que los relega de necesidades básicas, vitales como el alimento y la tierra (que trabajada provee).

El hombre, como creador de estas diferencias, está en la obligación de asegurar el derecho de disfrutar de los bienes que Dios ha dado para garantizar la vida en el mundo. Por algo el autor sagrado en el v.10 cita: “Y de tu viña no rebuscarás y las uvas caídas de tu viñedo no recogerás, para el pobre y para el forastero dejarás libre con ellos”. *Yo Yahveh Dios de ustedes*³⁵. Dar libertad para que la madre tierra alimente sin prejuicios a los hombres que la habitan.

Aporte de la palabra a los jóvenes catequistas

A partir del ejercicio investigativo de acercamiento a un texto como el Levítico, la comunidad descubre la fuerza de un mensaje revolucionario y contestatario para el momento histórico que se vive. Además revela que la palabra de Dios es actuante y dinámica en el acontecer de la realidad del ser humano.

³⁵ Borda Flor, *Una conciencia crítica como camino a la santidad Lv 19,1-2.9-13*, 83.

En primer lugar, se destaca la temática que abarca el texto (vv. 9-10.13) del llamado a la santidad y su relación intrínseca con la responsabilidad social hacia aquellos que son oprimidos o no gozan de los mismos privilegios, esto debido a los estigmas o paradigmas que plantea la misma sociedad.

En nuestras comunidades, por lo general, por no decir siempre, se vive una vida cristiana alejada del acontecer del ser humano. La palabra de Dios, que debería iluminar y ser animadora de los cambios de desigualdad que plantea la sociedad, se encuentra más bien muda, temerosa de revelar y convocar al cambio que se percibe ante tanta desigualdad, dolor y muerte. Ante este espectáculo da la impresión de que *ella ha perdido contacto con la realidad* y se mueve en el mundo de lo mágico, de lo profano, diría el texto, en el sentido que no reconoce lo sagrado del derecho y de la vida.

Yahveh pronunció su palabra (vv. 11-12) para orientar y para salvaguardar al hombre de los pecados sociales, estructurales y personales que nacen de la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y envidia que generan injusticia, dominación (v13), violencia a todos los niveles³⁶. Nuestra iglesia tiene necesidad de vincularse también con el Dios de Israel y de Jesús, con ese Dios que levanto su voz y en donde Él mismo se puso como garantía (v.13) para que los mismos hombres fueran su presencia en el mundo, sobre todo con aquellos que se sienten olvidados por su gracia.

Nuestros jóvenes cada vez se ven más vulnerables ante un mundo que les arrebatara la libertad y la vida. La dignidad de muchos es negociada por un sistema de ambición y de poder. Sus historias particulares de vida y la sociedad de consumo los lleva a desvirtuar su condición de ser humano, en el mundo de lo profano (v.12) y de la indiferencia de los otros mueren en vida, y la palabra de Dios, ese llamado a ser santos, a través del cuidado responsable de los más pobres, no tiene eco en nuestra sociedad y mucho menos en la inmediatez de sus vidas.

Y, en segundo lugar, el texto resulta contestatario con la propuesta intrínseca del modelo de hombre que Dios propone en el texto, frente al que propone el sistema capitalista. Los modelos económicos tienen la extraña fuerza de moldear la estructura humana³⁷. Todo sistema económico necesita de una base que lo sustente, y quién sostiene y sustenta el sistema es el mismo hombre. De manera que, para cambiar la realidad de las injusticias que se viven es necesario volver los ojos a los orígenes. Yahveh lo sabe y mediante su mandato sólo le queda recordarle al ser humano la posibilidad de responsabilidad mutua en medio de las diferencias y el diario vivir.

Las situaciones sociales de injusticia conviven donde está el hombre pero también existe la posibilidad de transformación (v9-10) el que cultiva tiene derecho a disfrutar, pero en palabras de Pagola:

³⁶ Ver Puebla n.328.

³⁷ Léase Fromm Erich, *Tener y ser*.

...el sistema que está dirigiendo en estos momentos la marcha del mundo es inhumano... conduce a una minoría de poder a un bienestar insensato, deshumanizador... Estos hombres pueden tener unas cifras mayores pero no pueden vivir mejor. Son ganancias que no se utilizan en la economía productiva y real, pero que no sirven a nadie en realidad, sino que generan injusticia, dolor y muerte en el mundo³⁸.

Nuestros jóvenes y el mundo necesitan una palabra que reorienta el orden social. Los seres humanos nos estamos desgarrando unos a otros sin darnos cuenta que en este camino destructivo es en realidad nuestra naturaleza fraterna y solidaría la que más se ha visto afectada (basta con observar nuestra realidad).

Ser santo, por lo tanto, implica estar en el mundo, no como un actor pasivo, sino activo, para así transformar las realidades y hacer que los pobres vuelvan a vivir en esperanza y fraternidad construyendo una sociedad más humana.

Nuestros jóvenes son “hijos del capitalismo”³⁹. Sus maneras de ser y de actuar corresponden al momento histórico que les ha tocado vivir. Los catequistas de Potosí no escapan a esta realidad y es en este espacio de vida histórica donde deben ser fuerza transformadora, desde la propuesta que presenta el texto de Lv 19, 9-13.

Por otra parte, esta visión de *santidad* tiene que ver con el ministerio de jóvenes catequistas de Potosí, ya que son estos quienes direccionan a los otros jóvenes a ser actores de transformación de su entorno, a ser posibilidad de construir una sociedad humana y fraterna desde la realidad que les aqueja. Los jóvenes catequistas como fuerza en la Iglesia desde su quehacer y su ejercicio de ser santos en el mundo son la voz de Dios en la comunidad, por tanto que el ejercicio praxeológico de la realidad y la Palabra de Dios, aún actuante en el mundo, con la fuerza de su Espíritu los impulsa a incrustarse en una sociedad a relacionarse con otros seres humanos, pero sobre todo a

³⁸ Cf. Pagola José, <https://www.youtube.com/watch?v=X1ABNFGCAvI>.

³⁹ Es natural que la ciudad en primer momento presente una cara amable, luego los valores se invierten. La ciudad acogedora de Montevideo se transforma en la tumba de los asaltantes, en un infierno donde la policía y los argentinos emprenden una lucha a muerte. La novela muestra que los fenómenos contemporáneos y sociales en los que se observa, los asaltantes, la policía corrupta, la gente del común que observa la ofensiva policial; son fruto del desarrollo urbano, es por ello que es en la ciudad donde estos acontecimientos cobran vida, porque son hijos del capitalismo, de la industria, de la globalización, de una sociedad que ha sembrado un ser humano complejo donde lo más importante es el dinero, sin importar ningún valor que respete una norma ética del comportamiento que deben tener los ciudadanos en el ámbito social. Siguiendo este orden de ideas, queremos plantear que la ciudad es un símbolo emergente del complot. Una confabulación contra la misma sociedad. La ciudad devela sus entrañas para mostrar una naturaleza, un realismo, que los ciudadanos, bajo capas morales débiles intentan ocultar. También encontramos en nuestra investigación en la ciudad la corrupción, el pensamiento del hombre moderno que sólo le interesa el bien económico y el dinero; donde se pierde esa conciencia humanista que debería estar presente en todo ser humano. Castañeda Claudia, Castillo Madeley, *El cuerpo y la ciudad, dos símbolos emergentes del complot en Plata Quemada*. (Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2012) 22. <http://hdl.handle.net/11059/3053>.

ser garantes de la construcción de una sociedad donde la vida sea tratada con digna y justicia en todo el sentido de la Palabra.

Para que un sistema económico se mantenga en el mercado necesita de un asegurador y, en el caso del capitalismo, este es sustentado por el mismo ser humano: él es “el garante”, quien lo alimenta y quien lo fortalece. Para que el capitalismo sea desmantelado hay que apuntar a su base, ya que la transformación social sólo es posible con el ser humano pensado desde un Dios “Santo”.

Para uma hermenêutica indígena Wiwa

Hacia una hermenéutica indígena Wiwa

Towards a Wiwa indigenous hermeneutic

Resumo:

Este artigo foi escrito por um teólogo indígena Wiwa. Mostra como os jovens indígenas lêem a Bíblia em diálogo com suas próprias tradições. Para eles, as narrativas de sua cultura não precisam ser corrigidas pela narrativa bíblica. Eles querem estabelecer um diálogo entre horizontes hermenêuticos para aumentar a espiritualidade e o conhecimento mútuo.

Palavras-chave: comunidade Wiwa, indígenas, tradição, shama, Bíblia

Resumen:

Este artículo está escrito por un teólogo indígena wiwa. Muestra cómo los jóvenes indígenas leen la Biblia en diálogo con sus propias tradiciones. Para ellos las narrativas de su cultura no necesitan ser corregidas por la narración bíblica. Ellos quieren establecer un diálogo entre los horizontes hermenéuticos para acrecentar la espiritualidad y el conocimiento mutuo.

Palabras clave: comunidad wiwa, indígenas, tradición, shama, Biblia

Abstract:

This article is written by a wiwa indigenous theologian. It shows how indigenous youth read the Bible in dialog with their own traditions. For them the narratives of their culture don't need to be corrected by the biblical narrative. They want to establish a dialog between the hermeneutical horizons to improve the sprituality and knowing each other.

Key words: wiwa community, indigenous, tradition, shama, Bible.

Introducción

Los Casa Wiwa es un colectivo de indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia, que pone en diálogo sus tradiciones con el mundo de la Biblia. Sin embargo, no se trata de una Iglesia, sino de un espacio

de educación no formal. El escenario se constituye para hablar de nuestra espiritualidad y realidad, con la esperanza de visibilizar la voz de las minorías, como cristianos indígenas.

Los participantes de la Casa Wiwa creemos que las narraciones de nuestra cultura no necesitan ser corregidas por una narrativa bíblica, ya que es un asunto hermenéutico, al igual que el hecho de narrarla, lo cual tiene como propósito comprender nuestra realidad. Como cristianos, creemos que es pertinente en nuestro tiempo tejer con la Biblia, el *shama* y nuestra realidad contextual.

El sujeto wiwa entre dos o más caminos

En la densa oscuridad, estaba el pensamiento y desde el pensamiento se originaron los creadores. Ellos a su vez, con el pensamiento hicieron todo lo que existe, incluyendo el pensamiento wiwa. Por eso, desde el pensamiento se comienza a ser wiwa (Génesis wiwa).

Los wiwa son indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) de Colombia. Son sujetos que cohabitan en las laderas serranas del norte del país. En los últimos años, se han visto afectados por diversas situaciones sociales¹ que han influido en su transformación constante, como la invasión de sus territorios por parte de cultivadores y comercializadores de marihuana, hecho que generó una ruptura a nivel social y una oleada de violencia desde 1970; la incursión de la guerrilla al territorio indígena en 1985; la posterior entrada de los paramilitares en los años 90; y el establecimiento de la economía ilegal de la coca a partir de 1999.

Los wiwa han sido, además, cristianizados por diferentes misiones religiosas, ya sean católicas, protestantes o pentecostales. La mayoría de estas misiones ha provocado que la cultura habite entre dos mundos. Los cristianos han separado tajantemente estos dos mundos al señalar dualidades como santo/profano, ancestralidad/fe-cristiana, pastor/mama², iglesias/sitios tradicionales. Asimismo, los cristianos manifiestan esa realidad mediante expresiones como “los del mundo y los evangélicos” o “los paganos y los salvos”, “los indígenas y los blancos”. Según algunos cristianos no indígenas, la espiritualidad étnica es inadecuada y, por tanto, condenan ciertos actos simbólicos, tal como el ritual que oficiaron varias autoridades

¹ SABAYU, I. Construcciones identitarias en el ser Wiwa: Autorreflexiones a través de la pedagogía visual en el internado Wiwa en el contexto de la educación propia. (Tesis de grado). Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, 2015

² Mama es figura de autoridad espiritual. Es un error entender como un cacique o brujo. Para ellos existe la noción de hechicero como algo inaceptable. El rol de los mamó es encarnar, transmitir y enseñar el mundo espiritual. Conoce el linaje de cada familia, por lo que se convierte a alguien que se le consulta constantemente frente cualquier problema social y espiritual.

tradicionales para posicionar al presidente de la República de Colombia en la Sierra en el año 2014³.

La juventud wiwa vive en la encrucijada que les dejó la presencia de culturas ajenas, y ahora tiene que habitar inevitablemente dos mundos: entre sus narrativas y la irrupción de las tecnologías y la competitividad del mercado; entre el deseo de volver a sus raíces ancestrales y las cosmogonías que les presentan las corrientes evangelizadoras. Quienes se han visto profundamente afectados por el cristianismo, buscan nuevas formas de leer la Biblia que hagan justicia a esta tensión en la que viven y que integren saberes diversos, en lugar de privilegiar a unos y condenar a otros.

Pautas clave para una interpretación de la Biblia plural desde la perspectiva wiwa

Debido a la realidad que se vive en la Sierra, es pertinente plantear una hermenéutica que considere el panorama histórico, la ancestralidad, la situación sociocultural actual y el reciente proceso de reindigenización para promover el fortalecimiento del ser indígena autónomo, que está en constante transformación, y así comprender la pluralidad de la sociedad wiwa.

Los jóvenes de la Casa Wiwa hacemos una propuesta de diálogo con la Biblia desde el reconocimiento de nuestro ser indígena que está en búsqueda de una lectura contextualizadora. Para este fin, resaltamos los siguientes puntos:

- La Biblia es una manera de contar el origen o el amanecer, como también lo hacen nuestras tradiciones⁴. No nos genera conflicto validar las diversas formas de narrar con el Génesis wiwa.
- Algunos wiwa cristianos creemos que ceñirse a los dogmas de las denominaciones, como única fuente de interpretación, no aporta mucho para la construcción de una espiritualidad plural.
- En el amanecer wiwa, los creadores siempre le pidieron consejos a una anciana, ya que era una fuente proveedora de sabiduría. Un elemento que podría ayudar al fortalecimiento de la fe entre los wiwa sería ver a la Biblia como una anciana a la que se le pide consejo y nos cuenta de los hechos fundacionales, y no como un

³ Ver, por ejemplo. TRUJILLO, J. [Jorge Trujillo]. (2014, mayo 23). Por qué los cristianos no debemos votar por la Reección del Presidente Juan Manuel Santos. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Ef_o-podu3w. Video en la cual se puede ver las acusaciones (brujos, chamanes) que se lanza contra los indígenas Serranos, con la finalidad de impedir la reelección de la actual presidente.

⁴ La historia desde la perspectiva wiwa inicia con una narración de los orígenes: el o la Se: principio, pensamiento y palabra. A los indígenas que aún conservamos el legado místico, nos resulta sencillo comprender el lenguaje de la Génesis, es decir “Se” como el mismo pensamiento hecho en palabras y transformada de palabra a materia. Narramos nuestros orígenes como un amanecer.

mero libro. Por tanto, la Biblia es *Shama*⁵ y gracias a ella, podemos aprender *Guama*⁶.

- Sería pertinente analizar ciertas interpretaciones de la Biblia que violentan los modos propios de entender la cultura wiwa y que responden a los intereses de algunos sectores del cristianismo no indígena. De igual manera, es necesario que los creyentes wiwa hagan una lectura crítica a *Shama y Guama* que se han empleado para callar, oprimir y excluir a las personas en condición de vulnerabilidad.
- Dialogar sobre la espiritual en la propia lengua permite comunicar experiencias únicas. Sin ella estaríamos lejos de contribuir desde el ser wiwa-espiritual⁷. Por eso la traducción bíblica al idioma damana es un proceso fundamental para conocer los relatos de otros pueblos con el Creador, lo cual nos permite narrar sus aprendizajes y dialogar con nuestros *Shama* para cuestionar nuestra participación como jóvenes dentro de la sociedad wiwa y la legitimación de ciertas prácticas que no promueven la dignidad humana.
- Para la comunidad cristiana, la Biblia es un objeto sagrado que puede estar en la mochila de cualquier wiwa⁸.

Para establecer este diálogo, se ha desarrollado un programa entre los indígenas wiwa llamado del “Laboratorio de lengua” (*Nawinzhe gagian she unkangawi*). Este programa se implementó debido a la preocupación de la pérdida gradual de la lengua damana, pero también como una manera de asumir un compromiso para generar un ambiente seguro entre wiwa cristianos y los wiwa no cristianos. Al mismo tiempo, el dialogo entre la fe cristiana wiwa y las tradiciones ancestrales wiwa es fundamental al reflexionar nuestra reindigenización.

El proceso de contextualización se puede entender como un proyecto de tejido entre la Biblia y el *shama*, pues no es posible entender las relaciones

⁵ Shama son las sabidurías del origen y la vida que enseñan los ancianos. Las cosas que saben los ancianos son palabras inspiradas para la vida (Shama) y por lo tanto se origina el Guama (consejo).

⁶ Guama son instrucciones básica para la vida, es decir la relación con la sociedad y el entorno. Guama; es necesario para dar instrucciones, reglas, guías, o dar consejo. En los ritos de iniciación sexual, se le instruye sobre la sexualidad, el matrimonio, ritos, el trabajo, entre otros. Para dicho propósito se acuden algunas narraciones cortas, hechos, circunstancias, que ilustra con el tema que se está tratando.

Las parábolas se pueden abordar desde una perspectiva guama, siempre que este se interprete al instante. La parábola de las semillas en el evangelio de Mateo 13 tiene esta connotación cuando a los discípulos se les explica. El guama a su vez, sirve para kuama (maneras de vivir).

⁷ Algunos wiwa del grupo considera que no es posible ser indígena sin la lengua nativa, ya que con ella muere el pensamiento propio, por lo tanto solo quedaría optar el discurso categorizado por los investigadores occidentales, sobre la noción de lo indígena.

⁸ Algunos mama tienen la Biblia como un objeto sagrado aunque no acude a la lectura al mismo tiempo censuran a los creyentes que la consideran un elemento fundamental para su espiritualidad.

y expresiones cotidianas de los wiwa sin comprender el origen transformacional ni los principios de vida.

Si seguimos consumiendo una hermenéutica netamente externa, estaríamos imposibilitados a dialogar temas relacionados con la sociedad wiwa actual. Además, no se puede ignorar una cosmogonía tan amplia, abstracta y con características politeístas, como la de los wiwa, las cuales tejen el diálogo mediante metáforas y símbolos propios.

La preocupación hermenéutica consiste, en primer lugar, en traducir la Biblia (libro que ya no podemos evitar) a la lengua damana. Luego, es necesario pasarla a un formato narrativo. La comunidad confía en la expresión oral, no en la escrita. Una vez que se logre memorizar las historias y conceptos de los contenidos, se intentan descubrir nudos con la cosmogonía wiwa y, finalmente, materializar la palabra, lo cual implica darle vida, rostro, convertirlo en guama (consejo para la vida).

Tejiendo la palabra de origen y la vida con Shama-Biblia

Desde una lectura cristiana indígena, es un reto poner en diálogo el contenido de *Shama* y el contenido bíblico. Es un proceso de interpretación mutuo que da cuenta del origen, presente y la permanencia, en un constante amanecer.

Shama son sabidurías vitales que habitan la tradición. *Shama* es un enigma o una parábola que se puede equiparar a las enseñanzas de Jesús, quien al final solía agregar: “el que tenga oídos, que oiga” (Mt 13,9).

Esta frase de Jesús tiene un equivalente en la tradición wiwa: “aquel que se esmera por conocer su pasado, su *Shama*, el que visita a los ancianos y dialoga con ellos, sabrá lo que quiero decir”.

Los *mama* no dicen estas palabras, pero dejan el *Shama* sin interpretar. Así otorgan una sabiduría fundamental para la vida.

Hay relatos de la Biblia que entran en diálogo con el *Shama*. Existen afinidades entre *Shama* y Biblia, en la que se puede hacer nudos con ambos hilos del conocimiento.

Sin embargo, se debe aclarar que el *Shama* puede tomar una dirección distinta, siguiendo su lenguaje y lógica propios. La Biblia desea hablar de una manera autónoma, debido a su envoltura cultural, lingüística y el contexto histórico. De igual manera, el *Shama* lo hace en su propio mundo. No se pretende forzar, ni construir términos en relación con algunas palabras transversales de la religión cristiana, tales como pecado, salvación, redención, cielo, rey, trono, naciones, paganos, ídolos. Cada mundo religioso y cultural tiene sus propios símbolos, que no tienen equivalentes.

Un ejemplo de este diálogo es el *Shama* de *El zorrillo (washa)*, *shimunukatsa (ave)* con *Lazaro y el rico*, de Lucas 16.

En el *Shama* se resalta al marginado. En muchos de nuestros relatos, se concluye con el triunfo del menos favorecido. En Lucas, es Lázaro (un

ser humano) el que es favorecido al final. En el *Shama* es el zorrillo o *shimunakutsa* (animal)⁹.

En los procesos de interpretación comunitaria de estos dos relatos, se destaca el papel del menor y el pobre. En la comunidad siempre habrá uno que no tiene padre ni madre, alguien que puede tener huerta, pero nadie que lo defienda, o una viuda. Por todo ello, tanto la historia del Zorrillo y como la de Lázaro hacen énfasis en esa persona despreciada, que come de los sobrados. Esto nos juzga, porque el relato habla de uno que es egoísta frente la precariedad del otro.

Los wiwa, al socializar la historia del Zorrillo, *shimunakutsa* y Lázaro, alimentan las conversaciones diciendo que:

- Se abusa del huérfano, al no tener quien lo defienda.
- Las mujeres lamentablemente siguen siendo equivalentes al Zorrillo o Lázaro, en muchas comunidades. Aunque mama Ruma¹⁰ enseñó, la prioridad hacia las mujeres.
- Los indígenas hemos sido estigmatizados como grupos minoritarios y pobres. Aquí somos favorecidos y favorecemos.
- Lucas nos habla de un final triunfante, no del infierno. Para los wiwa, *Isanua* (lugar de los muertos) es algo transitorio, ya que la meta es llegar al lugar donde están la familia y los ancestros. Por lo tanto, no tiene sentido poner como debate central el tema del infierno en la referencia de Lázaro.

Desde nuestra perspectiva, Lázaro es un hermano menor, el despreciado que al final triunfa. Con este enfoque, la historia toma sentido contra la marginación dentro de la misma sociedad wiwa.

Generalmente, se suele concluir con *Guama* (consejos). Se pretende que el *Guama* sea algo aplicable a la cotidianidad. Por un lado, los compromisos deben ser parte de las próximas conversaciones, como una forma de evaluar que las palabras se materializan, es decir, que transiten del pensamiento a la materia.

“Bunginguma she unkanawwi” o “Laboratorio de lengua”

En la Casa Wiwa se adelanta el programa de *bunginguma she unkanawwi* o “Laboratorio de lengua”, un espacio de creación, experimentación, diálogo y producción entorno a la lengua damana. Se aborda tanto *Shama* como

⁹ Washa es un mamífero que se conoce con el nombre también mapurite, chingues, entre otros. En el She(oscuridad), este mamífero fue uno de los hermanos menores que era repudiado por sus hermanos, hasta que fue empoderado por la madre, dándole un frasco para defenderse. Tal frasco se refiere las glándulas que emite gases para su defensa. Shimunakutsa es un ave diminuto, en el amanecer sus hermanos buscaban estrategias para impedir que aprendiera del padre.

¹⁰ El mamo Jose Rosario, mama Ruma, es uno de los personajes más recordado en la actualidad. Los cristianos lo recuerdan por la simpatía y el carisma con la fe cristiana.

Guama, ya que juegan un papel fundamental para la creación-construcción, es decir *gawi*. Este es un espacio comparable a lo que la teología latinoamericana ha llamado Comunidades Eclesiales de Base.

Los diálogos¹¹ nocturnos hace el parte del proceso de fortalecimiento de la lengua. Hablar de nuestra lengua es hablar de nuestra identidad y espiritualidad.

Este proceso es plural. No desliga las perspectivas desde el pensamiento cristiano, ya que la intención es construir una reflexión comunitaria, y esto requiere la participación de personas con otras espiritualidades indígenas. Reconocemos la dichas espiritualidades wiwa son variadas, aunque hagan parte de la misma etnia. Cada familia o linaje concibe su espiritualidad de distintas formas, algunas familia se pertenecen por un territorio específico. Sin embargo, los diálogos comunitarios se estructuran de formas similares.

El dialogo comunitario consiste en lo siguiente:

- Un anciano o líder, debe iniciar una conversación, mientras los demás están atentos. Este acto se conoce como *aganguashi* (confesar) o *bungingama itunshi* (visibilizar la palabra). Se trata de una confesión reflexiva, en la que el vocero vincula las reflexiones y argumentos frente circunstancias de la vida y experiencias personales. Los demás deben hacer lo mismo, también contribuyendo desde su punto de vista, vinculando, a la intervención anterior.
- El “reunir las palabras” o *aganguashi* es el camino básico de una hermenéutica comunitaria donde se interpreta desde un dialogo en conjunto, por lo que las conclusiones no tienen como objetivo expandirse a una masa, sino a las personas activas alrededor del fuego.
- El sentarse a dialogar en la noche significa evocar la historia en la que el padre reunió a todos, intentando preparar a los hijos con nuevos cantos para vivir en el amanecer. Rememorar el dialogo entorno el *Shama* y la Biblia implica volver a nuestros orígenes y, en el transcurso de la narración, interpretarnos para convivir y asumir el nuevo amanecer en conjunto.
- Los wiwa también vivimos en un contexto donde las mujeres y jóvenes son limitados a pronunciarse como actores de la sociedad, mientras que la voz adulta y la voz política se considera como más elevada. Por lo tanto, nos enfrentamos a una tensión entre la monetización de la cultura wiwa (para algunos buena, para otros mala), la diversidad étnica y religiosa y, la legitimación de estruc-

¹¹ Los wiwa tradicionalmente, el sábado dedican a una velada. Los varones generalmente ma-bean toda la noche mientras hablan de sus problemas sociales y espirituales. La misma noche en ocasiones se juzga. En la casa Wiwa, emplean una noche entera para socializar, hablar de sus reflexiones, preocupaciones e interés.

turas de poder del no indígena. Además, aparece el problema del proceso de evangelización que desindigeniza, en el que la fe cristiana aparece como un valor comercial y consumista, y el indígena cristiano es puesto como una bandera de las denominaciones. Entonces, es pertinente volver alrededor del fuego bajo la densa noche y preguntarnos ¿Cuál será nuestro próximo amanecer? ¿Cómo afrontaremos en el nuevo amanecer?

Hacia una hermenéutica narrativa

El *Se* no se trata de un mero pensar y contar el origen, sino de emplearlo como una tarea hermenéutica que nos invite a vernos, al mismo tiempo que nos intervenimos mediante palabras y hechos.

El diálogo con el cristianismo no deja de ser agresivo, pues se trata a veces de imponernos dogmas, y se nos invita a los indígenas apropiarnos de las interpretaciones externas.

Al pertenecer a la etnia wiwa, una cultura oral, la hermenéutica debe ser hecha desde una perspectiva colectiva. En la que el oyente participa re-actualizando con reflexiones y asumiendo compromisos, como un proceso de construir diálogo sobre diálogo, palabra sobre palabra, y al reunirlos en el ambiente diverso, se convierta en una “palabra protectora”.

Para algunos wiwa, la palabra escrita resulta muerta, ya que no tiene espíritu, solo se repite lo que está en el papel y no trasciende al pensamiento. Esto explica la razón por la que el gran esfuerzo de la traducción a las lenguas nativas haya tenido poco acogida en algunos sectores.

En la lengua wiwa fue necesario considerar, especialmente este pasaje bíblico:

Kusaka zharashka niguana nanungui narashka bungingumaru kuaingui kuaga kima nara. Iya bungingumaru Ade nangui kima nusha, iya bungingumaru Ade kima nara/

En el inicio, a pesar que no había nada, la palabra existía desde siempre. La Palabra estaba con el padre y esa misma palabra era Padre (Jn 1,1).

Para una reinterpretación con formato narrativo y cercano a la cosmogonía wiwa se necesita un equivalente no literal sino dinámico:

En el principio, cuando no había nada y todo era oscuro, estaba el pensamiento mismo, el pensamiento era *se* y el pensamiento era con *se*, ya que es la misma esencia.

La tarea de contextualizar no consiste sólo en traducir, sino en descubrir los nudos, las puntadas, el cruce entre hilos que se hace compatible o distante entre el Shama y la Biblia.

La tarea de hablar sobre nuestra vida, espiritualidad y contexto es un ejercicio permanente en cualquier cultura y época, ya que la expresión narrativa “palabra-pensamiento-espíritu” se expresa como una unidad.

Las Escrituras bíblicas fueron inicialmente narrativas orales y variadas, antes de que las letras lo estancaran en un papel. Los primeros seguidores de Jesús, hacían memoria de su *Shama* como una manera de solidificar la relación comunitaria. Al mismo tiempo que compartían el pan, dialogaban, expresaban sus necesidades y asumían el amanecer en Jesús, quien nuevamente se había transformado pensamiento-palabra-espíritu.

Ahora bien, la palabra -que había interpretado un acontecimiento- no queda estática en un libro, ni como un depósito, sino que se abre a nuestras propias experiencias, proporcionando una clave de interpretación. Dicho de otra manera, la Biblia en cuanto *palabra*, ya no habla solo del pasado sino que es una voz presente. Por eso la llamamos mensaje o *querigma*, y no (solo) “historia sagrada” (Croatto, 2002, p. 16).

A esto nos referimos los indígenas cuando hablamos de la “Palabra” y “los relatos” (definición no indígena) fundacionales que se transforman y se hacen verdaderos. Porque las personas de este tiempo son las que acogen dichas narraciones y les dan sentido, haciéndolas participe de las experiencias personales y colectivas. Eso implica también la comunión con el misterio de *Se*, Dios, Espíritu-pensamiento, cohabitando con y en *Abu Semanulda*, es decir la “Madre Tierra”, como base para hablar la defensa de la vida, la dignidad, el cuidado ambiental en un constante comunión entre lo humano y lo sagrado.

En el reino de lo mítico, todos somos como colibríes, en un grandioso viaje y con el anhelo de beber únicamente el néctar de la vida. Cuando no percibimos nuestro viaje como algo sagrado, nos quedamos atrapados en el nivel de la mente y sus complicados análisis sobre el mundo (Villoldo, 2006, p. 39).

El sujeto que interpreta “lo sagrado” se ha legitimado al igual que en la sociedad wiwa, dando poca posibilidad el acceso de personas comunes, en este caso de las comunidades orales. Sin embargo, las propuestas hermenéuticas, deben llevar a la comunidad no solo a interpretar la cosmogonía, lo sagrado y la *Se* (Génesis), sino, permitir que las personas orales entiendan y se vean reflejados en ese lenguaje mítico.

Néstor Miguez, en su libro “Jesús del Pueblo”, propone un acercamiento bíblico desde una hermenéutica narrativa. En dicha propuesta, la lectura de algunos relatos bíblicos desborda el margen del contenido, ya que busca ensanchar, apropiándose de los personajes centrales o silenciados, involucrando sentimientos, condiciones sociales, aspecto económico entre otros detalles, tal como se ve en el relato que propone, el autor, en “Jesús y la mujer samaritana” (Míguez, 2015, p. 67).

Por lo anterior, Míguez, considera dos posibles ventajas de las Comunidades de Bases a la hora de interpretar: la capacidad que pueden tener los grupos para convocar, actualizar e interpretar, dando la participación, no solo a personas académicas, sino, a personas comunes también. Pero también, por otro lado, el escenario que brinda la posibilidad de reconocer e involucrar a las personas habituales en las narrativas; las experiencias cotidianas, al igual que los relatos legendarios de otras culturas (Míguez, 2015, p. 9). En la narración wiwa también se dinamiza el pensamiento, se amplía el *Shama* al finalizar como una historia del origen, pero conectándolo con la experiencia y contexto actual.

La hermenéutica narrativa es una clave para la interpretación indígena de la Biblia. Sobre todo, en este surgimiento de las comunidades étnicas cristinas que causan incomodidad en algunos sectores wiwa.

En muchas partes, el indígena ha reclamado la autonomía de su "manera de vivir", en un proceso de construcción colectiva, individual. Pero las que menos han propiciado son las mismas comunidades cristianas, que afilian a los indígenas como miembros de una denominación, y así los retienen. Dicha retención hace parte de una herencia histórica y colonial.

Conclusiones: los hijos deben volver a cocinar el pensamiento y entramar palabras

Hay que reconocer que es importante la tradición ancestral. Pero también ella puede ser un argumento para actuar ciegamente y negar la posibilidad de otra expresión al interior del mismo pueblo, como lo ha señalado Antonio Otzoy.

Las mediaciones que hemos hecho en la Casa Wiwa dan apertura a la participación de cualquier persona desde su perspectiva de fe, colocando la ancestralidad wiwa en el plano de una inspiración de Dios. Procuramos entablar diálogos que nutran la a comunidad que se integre, generando el tejido (*gawi*). El dialogo juega un papel fundamental que vincula a la Génesis ancestral como generadora de nuestro pensamiento y vida.

Los wiwa cristianos y los jóvenes wiwa que ejercemos la espiritualidad ancestral sentimos el compromiso de generar conciencia, ya que nuestro territorio es nuestro sitio sagrado donde se debe compartir, como una casa, *unguma* (casa ceremonial) con las diversas espiritualidades, en la búsqueda de experimentar una proceso de reindigenización, consciente, de las muchas caras del ser wiwa.

El encuentro de pluralidades, es un acto ceremonial, en el que interpretamos y nos interpretamos. Allí tejemos nuestros pensamientos junto a las otras diversidades. En el acto, se invita al cuestionamiento, a volver al origen de nuestro pensamiento y cosmovisiones, entre otros hilos del pensar con los que se pueda construir una sociedad más favorable y accesible para una vida comunitaria. Ya no nos vemos como seres meramente terri-

toriales, sino que coexisten en la misma casa, la cual se llama *abu senanulda* (Madre Tierra).

Tanto las ideas occidentales como las ideas wiwa han permeado con lógicas territoriales, doctrinales y autoritarismos. Los wiwa ha sido vulnerados por los factores sociales externas y han optado por un mismo mecanismo de poder similar. Estas realidades nos llevan considerar que los wiwa, desde nuestra variada espiritualidad, podemos contribuir para seguir dialogando con la sociedad externa. En dicho amanecer, no nos queda más que volver a tejer la palabra, volver al fuego de la densa noche, para cocinar el pensamiento y afrontar el amanecer con una conciencia más segura, equilibrada, generando vida mientras permanecemos en la madre *Senanulda* (Madre Tierra).

La cosmogonía wiwa y la Biblia pueden estar separadas tanto en el lenguaje, el contexto y la concepción de la vida, pero también pueden tener algunos puntos de encuentro. Por eso, para los integrantes de la Casa Wiwa, la Biblia judeocristiana, no puede ser la base hacia la reindigenización de una etnia en resistencia, sobre todo cuando ha sido usado para un proceso desindigenizadora¹². Ya que no la podemos evitar, porque ha sido asumida como palabra de Dios, debemos continuar estableciendo puntos de encuentro, como también mostrando que a veces toman direcciones distintas. Cada mundo religioso y cultural tiene sus propios símbolos, que no tienen equivalentes, y nosotros habitamos entre ambos mundos.

Referencias Bibliográficas

- BARRIOS, M. (27 de Junio de 2015). *El Heraldo*. Recuperado el 19 de octubre de 2016, de El Heraldo: <http://www.elheraldo.co/cesar/yukpas-desplazan-83-familias-wiwas-del-perija-202331>
- BELTRAN, W. (2011). Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *revistas.unal.edu.co*.
- CROATTO, J. (2002). *Hermeneutica práctica: La lectura como relectura, La palabra que actúa hoy*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino.
- ESTERMANN, J. *La teología Andina como realidad y proyecto de una deconstrucción intercultural*.
- GIL, R. (s.f). *wiwaetnologia*. Recuperado el 23 de octubre de 2016, de Wiwa, Ayu y pensamiento: <http://wiwaetnologia.tumblr.com/page/2>
- GUERRERO, S. (19 de Septiembre de 2016). *EL Heraldo*. Recuperado el 19 de octubre de 2016, de El Heraldo: <http://www.elheraldo.co/la-guajira/wiwas-expulsan-evangelizadores-de-sus-tierras-283863>

¹² DESINDIGENIZACIÓN: Según Trillos (1998), es el proceso integrado por todas las prácticas colonizadoras que hicieron que los indígenas dejaran su cultura.

- IGUARAN, A. (5 de Mayo de 2012). *El Heraldito*. Recuperado el 19 de octubre de 2016, de El heraldo: <http://www.elheraldo.co/galeria-fotos/66252/region/evangelizacion-en-la-sierra-amenaza-cultura-ancestral-66252>
- KUNSHAMA. (2016). *Acerca de una Org: Delegación Wiwa*. Recuperado el 24 de octubre de 2016, de Sitio web de, Delegación Wiwa: <http://www.kunshama.com/que-es-kunshama/>
- MI. (s.f.). *Memoria Indígena*. Recuperado el 8 de Octubre de 2016, de Conclusiones del encuentro Lima 2015: <http://www.memoriaindigena.org/conclusiones-del-encuentro-lima-2015/>
- MIGUEZ, N. (2015). *Jesús del Pueblo. para una cristología narrativa*. Buenos Aires: Ediciones la auora.
- MUELLER, U., & PAUL, F. (2011). *Misión sin conquista*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairos.
- OTZOY, A. (2013). *ESPIRITUALIDAD Y EDUCACIÓN; experiencias koguis*. Guatemala
- OWYBT. (s.f.). <http://www.mininterior.gov.co/>. Recuperado el 3 de Noviembre de 2016, de Plan Salvaguarda Wiwa: http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/unificacion_plan_salvaguarda_wiwa_2.pdf
- PADILLA, R. (s.f.). *Hermeneutica contextual en palabras interpretadas*.
- STAM, J. (s.f). LA BIBLIA, EL LECTOR Y SU CONTEXTO HISTORICO. Pautas para una hermenéutica evangélica contextual. *Haciendo teología en América Latina: Juan Stam, un teólogo del camino*, (pág. 2 a 3).
- TAPIA, M. (1995). *Hacia una Teología indígena, en (Bases hermeneuticas y Biblias para una teología Andna y la Misión)*. Lima: CEMAA.
- VILLOLDO, A. (2006). *Las cuatro revelaciones: el alma y la percepción sagrada*. Buenos Aires: Ed. Sirio Argentina.

*Gravidez Real de Maria: uma metodologia para afastar
o machismo da fé cristã*

*Embarazo real de María: una metodología para alejar
el machismo de la fe cristiana*

*Real Pregnancy of Mary: a methodology expel
the "machismo" of the Christian faith*

Resumo:

Este artigo aborda o machismo presente na forma como as comunidades cristãs, de modo geral, interpretam a Bíblia, deixando de observar o contexto histórico da época em que Jesus e Maria viveram, ignorando a opressão sofrida por meninas adolescentes, vítimas de estupro e demais tipos de violência, o que pode explicar a concepção real de Jesus, através de um estupro ou de uma conjunção carnal consentida. Busca-se mostrar que as mesmas estruturas de opressão machista ainda se fazem presentes atualmente, prejudicando o pleno desenvolvimento de meninas e meninos. Critica-se a omissão das comunidades cristãs, mantendo-se o pudor e o silêncio que servem de ferramenta para a opressão patriarcal.

Palavras-chave: jovens, Jesus, Maria, sexo, gravidez, estupro, machismo, cristãos

Resumen:

Este artículo aborda el machismo presente en la forma en que las comunidades cristianas, en general, interpretan la Biblia, dejando de observar el contexto histórico de la época en que Jesús y María vivieron, ignorando la opresión sufrida por niñas adolescentes, víctimas de violación otros tipos de violencia, lo que puede explicar la concepción real de Jesús, a través de una violación o de una conjunción carnal consentida. Se busca mostrar que

* Sobre a autora, Helena Guedes Freitas: formada em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pós-graduanda pela Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Trabalha atualmente como assessora jurídica no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Membro da Secretaria de Publicidade do Centro de Estudos Bíblicos no Rio de Janeiro e da Secretaria de Publicidade do Centro de Estudos Bíblicos em Campo Grande, Rio de Janeiro.

las mismas estructuras de opresión machista todavía se hacen presentes actualmente, perjudicando el pleno desarrollo de niñas y niños. Se critica la omisión de las comunidades cristianas, manteniéndose el pudor y el silencio que sirven de herramienta para la opresión patriarcal.

Palabras clave: jóvenes, Jesús, María, sexo, embarazo, estupro, machismo, cristianos

Abstract:

This article discusses the sexism present in the way that christian communities interpret the Bible in general, failing to observe the historical context of the time when Jesus and Mary lived, ignoring the oppression suffered by adolescent girls, victims of rape and other types of violence, which may explain the actual conception of Jesus, through rape or a consensual carnal conjunction. It seeks to show that the same structures of macho oppression are still present today, hampering the full development of girls and boys. The omission of the christian communities is criticized, maintaining the modesty and silence that serve as a tool for patriarchal oppression.

Keywords: youth, Jesus, Mary, sex, pregnancy, rape, machismo, christians

A dúvida mais difícil de esclarecer, na história do cristianismo, é: Maria concebeu Jesus em seu ventre sem relação sexual tal como um acontecimento sobrenatural ou as comunidades cristãs recusam-se a falar de sexo dentro das igrejas a ponto de esconderem a maneira real pela qual Jesus foi gerado?

Ora, se Deus é onipotente, Ele poderia realizar qualquer milagre que desejasse, até mesmo uma gravidez sem conjunção carnal. Sendo Deus um ser extraordinário, é plausível que tenha feito um milagre, trazendo Jesus ao mundo pelo simples recair do Espírito Santo sobre Maria (Lucas 1, 35). E diante dos desígnios de Deus, é inútil buscar explicações, pois nossa lógica é limitada para tamanha compreensão. É uma conclusão coerente, porém superficial.

Se Jesus veio ao mundo para nos dar seu exemplo e mostrar que não é preciso ser Deus para conseguir suportar todas as injustiças, medos e sofrimentos, sem perder o amor ao próximo, a solidariedade, a paz e a harmonia, sobretudo, sem perder a fé, é mais coerente supor que Deus tenha preferido fazer Jesus nascer, crescer e morrer como qualquer outro ser humano, isto é, de uma maneira real e não mágica.

Em outras palavras, Deus queria nos provar que podíamos realizar sim diversos milagres, mas desde que aprendêssemos a acreditar em nós mesmos, a amarmos uns aos outros incondicionalmente, extirpando de nossos corações o ódio, a inveja, o ciúme e a ganância. Mas para nos convencer, foi preciso trazer à Terra um ser humano que já havia aprendido esta lição. Esse homem, de carne e osso, de virtudes, mas também de fraquezas, foi Jesus de Nazaré.

Se a missão dele era nos encorajar a ter fé, não faz sentido que sua natureza fosse diferente da nossa, isto é, gerado através de uma gravidez não sexualizada, ao contrário do que acontece com todos os animais.

Esta ponderação não deve agradar muitos cristãos. Isso porque, Jesus seria fruto do pecado, um filho bastardo (Mateus, 1,18-19; João, 8,41). Com efeito, quando Maria engravidou, ela ainda não era casada. Uma mulher solteira, naquela época, deveria se manter virgem até casar-se (Êxodo 22,16 e 1 Tessalonicenses 4, 3). Admitir que ela tenha se relacionado sexualmente com algum homem antes do casamento implica necessariamente reconhecer que Maria teria praticado um ato imoral ou pecaminoso para a época.

Nesse sentido, muitos rejeitam essa tese, pois temem a conclusão de que um filho bastardo não poderia ser o messias prometido, filho de Deus. Trata-se de um pensamento apressado. Existem explicações reais, sem abalar a grandiosidade das figuras de Jesus e de sua mãe.

A primeira pergunta que se faz é: Maria perderia sua pureza e fidelidade a Deus apenas por ter praticado sexo antes do casamento? Isso é pecado aos olhos de Deus? Ora, é certo que a pureza de Maria não pode estar meramente num hímen intacto, mas sim no seu amor verdadeiro a Deus e ao próximo. Logo, o ato sexual, realizado com amor, embora sem atender às expectativas sociais da época, não infringiria as verdadeiras leis de Deus.

Basta imaginar que Maria fosse uma adolescente em 2016, obrigada a casar com um homem que não amasse. Como a maioria das adolescentes, estaria ansiosa por exercer a sua sexualidade, experimentar a beleza e as potências de seu corpo. E, por mais que seus pais lhe impusessem o dever de preservar-se até o dia de subir ao altar para um homem estranho, se sobre ela pairasse uma paixão de arrancar suspiros por aquele que verdadeiramente amasse, o mero arrepio causado pelo sopro de um vento nos pelos do pescoço seria suficiente para impeli-la ao prazer carnal.

Atualmente, é muito comum entre os jovens praticarem sexo independentemente de terem um relacionamento sério e estável. Para muitos desses jovens, o sexo com amor que Deus quer não é aquele praticado após o casal assinar uma certidão de casamento, durante uma festa luxuosa, para satisfazer às expectativas dos pais, do pastor da igreja evangélica ou do padre. Ao contrário, é aquele praticado quando se há carinho, amizade, respeito e companheirismo, não tendo importância a nomenclatura que a sociedade confere ao tipo de relacionamento: casamento, noivado, namoro, romance ou apenas um "lance", expressão usualmente empregada pelos jovens para se referir a um relacionamento sem compromisso¹.

Ao que parece, as novas juventudes reconhecem a diferença entre um relacionamento vulgar de um relacionamento de amor, ainda que fluido. É o

¹ Disponível em: < <https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20110709094941AAw-j5XJ> >. Acesso em: 21 de nov. de 2016.

que se pode observar da canção de funk chamada “Um pente é um pente”², criada pelo grupo Os Hawaianos. A canção distingue o sexo destinado à mera satisfação carnal (o “pente”) de outras formas de relação, com envolvimento amoroso, porém sem comprometimento (o lance ou o romance).

O nome foi extraído do modo acelerado como o pente - carregador de armas de fogo modernas - permite a recarga de munições. À semelhança do pente que realiza o disparo de um projétil logo após o outro, o sexo também seria feito, nesse caso, com uma pessoa logo após a outra³.

Então, na hipótese de Maria estar sendo obrigada pela família a se casar com José, impedida de casar com o seu verdadeiro amor e exercer sua própria vontade, que pecado lhe poderia ser imputado por se rebelar contra essa imposição patriarcal? Nenhum! As regras morais e religiosas é que são pecaminosas quando se afastam da única regra sagrada que é amar uns aos outros como a si mesmo e amar a Deus sobre todas as coisas. Elas devem se prestar à felicidade humana. Do contrário, devemos nos desapegar delas e modificá-las.

Mais que uma mera imposição, o que Maria sofria, assim como as demais mulheres de sua época, chama-se opressão. Não se podem olvidar as condições sociais a que elas estavam submetidas naquela sociedade patriarcal. Meninas e mulheres não dispunham de qualquer autonomia, pois sua vontade não era levada em consideração. Era o patriarca quem decidia se casariam, quando e com quem. Elas não escolhiam se queriam ter filhos ou mesmo se queriam ter relações sexuais. Eram meros objetos. Não possuíam nome próprio, pois eram identificadas como propriedade de seu pai, irmão ou marido. A elas cabia unicamente realizar trabalho doméstico. O casamento era mais um instrumento de aliança política e troca de patrimônio entre as famílias do que uma união afetiva⁴. Um homem que fosse flagrado conversando com uma mulher seria considerado um tolo, pois elas eram vistas como burras, ignorantes e até mesmo perigosas⁵.

Por que perigosas? Será mesmo que homens, fisicamente mais fortes, sentiriam medo de uma mulher? Medo do seu fantasioso poder de sedução? Certamente que não. O perigo tinha origem num preconceito.

O corpo da mulher representava um perigo porque constantemente estava pecaminoso, segundo as leis judaicas do puro e do impuro (Levítico, 12, 1-8; 15, 19-30). Essas leis diziam que qualquer sangramento que ela apresentasse, como no parto ou na menstruação, tornava-a impura e isso significava estar doente (em pecado) e sofrer inúmeras restrições em seu co-

² Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/os-hawaiianos/um-pente-e-pente.html>>. Acesso em: 2 de nov. de 2016.

³ Disponível em: <<https://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100216153426AAejZ-DN>>. Acesso em: 2 de nov. de 2016.

⁴ Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/evolu%C3%A7%C3%A3o-hist%C3%B3rica-e-legislativa-da-fam%C3%ADlia-e-da-filia%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 6 de nov. de 2016.

⁵ Disponível em: <<http://www.abiblia.org/ver.php?id=6224>>. Acesso em: 2 de nov. de 2016.

tidiano. Elas não podiam ser tocadas por seus maridos, sob pena de eles se tornarem impuros também (Levítico, 15, 24). Elas não podiam encostar em nenhum objeto sagrado. Não podiam entrar em templos religiosos enquanto não se submetessem ao ritual de purificação (Levítico, 12, 4) .

O indivíduo temia morrer da sua impureza e, por isso, precisava se deslocar até o templo para sacrificar um animal, em oferenda (Levítico, 12, 6; 15, 29) como forma de resgatar sua saúde. A prática era realizada com muita frequência, já que eram muitas as causas de impureza. Além das despesas de deslocamento até o templo, adquirir um bezerro ou cordeiro especial para o abate seria um grande ônus, sobretudo para o povo escravizado. O sacrifício era exigido até mesmo dos mais pobres, pois se admitia a substituição de um cordeiro por pombinhos (Levítico, 12,8), tirando deles a única refeição.

O medo que as pessoas sentiam dos impuros não consistia apenas no receio de se contaminarem. Temiam a miséria por não poder trabalhar no período da impureza, mas, sobretudo, temiam o preconceito, pois seriam mal vistas pela comunidade e, até mesmo, podiam ser condenadas ao isolamento, como ocorria com os leprosos (Levítico 13, 45-46).

Nesse contexto, é possível imaginar que os homens deveriam permanecer em constante vigília ao se aproximarem de uma mulher, evitando qualquer contato. Na dúvida, sem saber se elas estavam ou não no período menstrual, o corpo da mulher representava uma constante ameaça.

Por outro lado, essa prática era muito rentável para o templo, pois as ofertas oriundas dos sacrifícios eram fonte de farta arrecadação para os sacerdotes (SOUZA, 2013). O templo foi se transformando em centro de comércio, especialmente dos próprios animais sacrificados - não é à toa que Jesus, posteriormente, irá expulsar os vendilhões, justamente para combater a exploração dos mais pobres (João, 2, 14-16).

Observa-se que essas leis que, inicialmente serviam para manter a união e a identidade do povo judeu, com o passar do tempo, foram se tornando o fundamento para legitimar a opressão da elite judaica e romana sobre o povo sofrido e carente (SOUZA, 2013). Ou seja, as práticas sociais passaram a estar mais voltadas à estrita observância das leis do que à realização do bem comum. Isto é, o respeito às leis sagradas não se prestava mais à felicidade humana e o povo oprimido não percebia que era hora de mudar suas leis.

No caso das mulheres, além da opressão financeira pela exploração religiosa, elas sofriam exploração ainda mais grave e perversa, por parte do preconceito de gênero. O medo que seu corpo ensejava servia de fundamento para mantê-la sob controle.

Nesse sentido, se Jesus é fruto de um amor proibido, que Maria viveu por ter transgredido a opressão, isso apenas confirma sua grandiosidade. A busca por seu verdadeiro amor revela força, coragem, amor e confiança em

si mesma. Ela se permitiu ser feliz. Romper uma tradição milenar é tarefa extremamente sofrível, como até hoje é, afinal as pessoas não costumam repensar facilmente sua moral. Basta lembrar dos homossexuais e transexuais que, ainda em 2016, são bastante discriminados por desobedecerem o padrão de comportamento imposto pela heteronormatividade.

Mesmo assim, vale a pena insistir nessa ruptura de valores quando se está em jogo a liberdade de amar. É esse lado da possível história de Maria que foi desprezado pelas igrejas. É preciso trazer à consciência dos cristãos que Maria lutou pelo fim da subjugação da mulher. Vale dizer, falar da sua gravidez real simboliza hoje um grito de liberdade e independência contra o machismo que ainda está impregnado na cristandade.

Mas a investigação não acaba aqui. Nos anos anteriores ao nascimento de Jesus, o povo judeu vinha sofrendo grande dominação pelo Império Romano. A Palestina estava sob o governo do Imperador Augusto (30 a.C. - 14 d.C.), sendo que seu território era dividido em regiões (Galiléia, Judéia, Samaria, Peréia etc.) dominadas por governantes regionais, chamados de tetrarcas. O tetrarca que comandava a região da Galiléia era Herodes Antipas (FRÖHLICH, 1987).

Maria vivia na cidade de Nazaré, na região da Galiléia (Lucas, 2, 4). Nazaré era um vilarejo muito pobre como os demais daquela região ao norte da Palestina. Localizava-se longe do comércio, do templo, da sede do governo romano e do povo judeu mais rico, elitizado e fiel aos costumes religiosos, como os fariseus e saduceus, porque o povo mais rico se concentrava na capital, Jerusalém, na Judéia. Apesar da distância e da pobreza, os soldados romanos se faziam presentes em Nazaré para a cobrança dos impostos que sustentavam o tetrarca. E, para alcançar este fim, impunham violentos castigos, humilhações e ameaças.

A Galiléia situava-se próxima da fronteira com outras nações, como a Fenícia e a Síria. Por isso, os galileus incorporavam em seu comportamento alguns hábitos da cultura estrangeira (pagã), o que os distinguiu dos fariseus, da Judéia, que cumpriam as leis sagradas com bastante rigor. Assim, os fariseus discriminavam os galileus, pois não viam com bons olhos a cultura pagã politeísta. Os galileus eram discriminados até mesmo pelo seu linguajar que denunciava de onde vinham (Mateus, 23, 73). Falava-se em Galiléia dos gentios (Isaías 9, 1) ou Galiléia das nações (Mateus, 4,15)⁶. Os fariseus acreditavam que da Galiléia nenhum profeta poderia surgir (João 7, 52).

Em resumo, um galileu era visto pelos judeus mais ricos como pessoas pobres, doentes, impuras, violentas (Lucas 13,1-2) e desrespeitadoras das leis judaicas por se promiscuírem com os gentios e, por isso mesmo, julgavam-nos mercedores da miséria e da exploração.

⁶ Disponível em: <<http://www.rudecruz.com/a-galileia.php>>. Acesso em: 2 de nov. de 2016.

Não parece uma realidade muito diferente da de muitos negros e negras, moradores de bairros da periferia da cidade do Rio de Janeiro. É muito comum que pessoas brancas, de classe social rica ou média, especialmente nos bairros nobres da cidade, como Leblon e Ipanema, sintam medo de serem assaltadas quando estão num ônibus e entra um jovem negro pobre e de periferia. São considerados sem educação, violentos, suspeitos de algum crime, mesmo que inexistente, apenas pelo modo de falar, de se vestir, pela cor da pele, pelo estilo de música que escutam e por serem pobres⁷.

Sofrem pelo tratamento discriminatório por parte dos mais ricos, da força policial, comandada por pessoas também ricas, brancas e moradoras de bairros nobres que integram os altos cargos do governo. Sofrem em filas de hospitais públicos, aguardando atendimento médico; sofrem por não terem emprego digno próximo às suas moradias e se veem obrigados a dormir nas ruas para economizar o dinheiro da passagem de ônibus ou trem. Sofrem pelo tratamento bruto que lhes é dado pelos agentes públicos quando são removidos das ruas para abrigos públicos, sem o respeito à sua dignidade⁸.

À semelhança das mulheres pobres, moradoras de periferia, especialmente negras – que hoje sofrem não só a injustiça de classe, vividas pelos homens pobres, mas também a injustiça de gênero – naquela época, uma mulher galileia sofria a discriminação romana (pela cobrança de impostos e violência dos soldados), religiosa (pela exploração dos fariseus e saduceus) e de gênero, pois até mesmo o galileu pobre e oprimido era opressor frente às mulheres de sua família e comunidade.

Uma estrutura social que não reconhecia na mulher um ser autônomo, capaz de responder por suas próprias vontades, jamais poderia respeitar integralmente sua dignidade, como sujeito de direitos, detentora do livre arbítrio. Ela era meramente um corpo destinado ao trabalho doméstico, à procriação e à satisfação sexual alheia.

Em suma, a sociedade dava pouca ou nenhuma importância ao consentimento da mulher. Essa visão machista impregnou a religião, as leis, a cultura judaico-cristã e se faz presente até mesmo na forma como hoje interpretamos ou deixamos de interpretar a Bíblia.

Será que alguém percebeu que no momento em que o anjo anuncia à Maria que ela conceberá e dará à luz um filho, em momento algum é perguntado a ela se desejava engravidar? É o que se lê no primeiro capítulo do Evangelho de Lucas:

²⁶ No sexto mês Deus enviou o anjo Gabriel a Nazaré, cidade da Galileia, ²⁷a uma virgem prometida em casamento a certo homem chamado José, descen-

⁷ Disponível em: <http://proex.pucminas.br/sociedadeinclusiva/Vseminario/Anais_V_Seminario/direitos/comu/A%20DISCRIMINACAO%20RACIAL%20NO%20BRASIL%20-%20VERDADES%20E%20MITOS.pdf>. Acesso em: 21 de nov. de 2016.

⁸ Disponível em: <<http://piaui.folha.uol.com.br/materia/morar-na-rua-em-ipanema/>>. Acesso em: 6 de nov. de 2016.

dente de Davi. O nome da virgem era Maria. ²⁸O anjo, aproximando-se dela, disse: “Alegre-se, agraciada! O Senhor está com você!” ²⁹Maria ficou perturbada com essas palavras, pensando no que poderia significar esta saudação. ³⁰Mas o anjo lhe disse: “Não tenha medo, Maria; **você foi agraciada por Deus!** ³¹ **Você ficará grávida e dará à luz um filho,** e lhe porá o nome de Jesus. ³²Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo. O Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi, ³³e ele reinará para sempre sobre o povo de Jacó; seu Reino jamais terá fim”. ³⁴Perguntou Maria ao anjo: “Como acontecerá isso se sou virgem?” ³⁵O anjo respondeu: “O Espírito Santo virá sobre você, e o poder do Altíssimo a cobrirá com a sua sombra. Assim, aquele que há de nascer será chamado Santo, Filho de Deus. (...)” ³⁷Pois nada é impossível para Deus”. ³⁸Respondeu Maria: “Sou serva do Senhor; que aconteça comigo conforme a tua palavra”. Então o anjo a deixou. (LUCAS, 1, 26-38) *Sem grifos no original.*

A resposta de Maria, ao final, não supre a ausência de seu consentimento. Porque o anjo sentencia o seu futuro, não deixando qualquer margem de escolha para ela, a não ser obedecer, como comumente cabia às mulheres diante das decisões do seu marido ou de seu pai.

Os homens que escreveram a Bíblia devem ter sido machistas, mas certamente os anjos enviados de Deus jamais o seriam. Este diálogo não deve ter acontecido dessa maneira, a menos que até Deus seja machista. Nesse caso, melhor falar em deus. Porque Deus não pode querer um mundo em que a vontade da mulher seja desprezada tampouco desrespeitada. O nome que se dá a uma gravidez sem consentimento é estupro.

Falando em estupro, chegamos ao ponto nevrálgico da cultura machista. Isso porque, no estupro, o sexo torna-se a ferramenta para a violência. Quando o homem descobriu que sua genitália poderia servir como arma para provocar medo, passou a usar o sexo como mecanismo de dominação das mulheres, crianças e, até mesmo, de outros homens (LARA, B., 2016).

Nesse sentido, o estupro foi erigido à categoria de tática de guerra. São frequentes os exemplos de estupros coletivos na história. É o caso da Segunda Grande Guerra, em que se estima que cerca de 100 mil mulheres tenham sido estupradas pelos exércitos soviético, americano e francês apenas em Berlim e 2 milhões no território alemão; recentemente, tivemos o caso do grupo terrorista Boko Haram que sequestrou, pelo menos, 2 mil mulheres e meninas para serem usadas e vendidas como escravas sexuais (LARA, B., 2016).

Não se deve esquecer que o estupro não era/é considerado uma ofensa à pessoa da mulher, mas sim à sua família, isto é, era uma forma de destruir o clã ao qual ela pertencia. Não sendo a mulher uma pessoa em si mesma, mas apenas um objeto, a violência contra ela retirava do patriarca a possibilidade de usá-la em alianças com outras famílias, por meio do matrimônio. Porque seu valor de troca era a virgindade (LARA, B., 2016).

Recentemente, foi noticiado pelos diversos jornais um estupro coletivo possivelmente praticado por 33 jovens contra uma menina de 16 anos de idade, dentro de uma favela no bairro de Santa Cruz, Zona Oeste do Rio de Janeiro. Os suspeitos somente puderam ser investigados porque um deles disponibilizou nas redes sociais um vídeo, mostrando imagens da vítima seminua e sangrando, vangloriando-se pelo intento⁹. Nos dias seguintes, circulavam pela internet inúmeras mensagens para difamar a reputação da menina, dizendo que ela gostava de ir a bailes funks na favela e criticando-a por não ter denunciado o crime imediatamente, como se esses argumentos levassem à conclusão de que ela teria participado de um bacanal e, por isso, mereceria tal sofrimento¹⁰.

Quer dizer, um número expressivo de pessoas ignora que sexo sem consentimento da mulher é crime, seja quem for essa mulher, e ainda usa a sua desmoralização para inocentar não os suspeitos, mas sim seus próprios machismos.

Esse crime perverso e a reação das pessoas que tentaram naturalizá-lo somente podem ser explicados à luz de uma cultura de estupro: um conjunto de ideias e comportamentos, ainda que não conscientes, que esconde ou nega a violência sexual contra meninas e mulheres¹¹.

Parte dessa cultura tem origem na recusa das igrejas e lideranças cristãs em tratar do tema sexo, de uma maneira aberta e responsável, sem hipocrisia ou tabus, voltando-se especialmente para os jovens, adolescentes e até crianças. De modo geral, a cristandade tem se omitido diante do machismo presente em nossa cultura, até mesmo na forma como se interpreta a Bíblia. São raros os pastores ou padres que em suas pregações ou homilias enfatizem o fato de, por exemplo, no evangelho de Lucas, não constar que o anjo tenha pedido o consentimento de Maria para sua gravidez. Nos casamentos religiosos, é comum afirmarem que a mulher deve obedecer aos maridos porque está escrito na Bíblia que ele é a cabeça da mulher (Efésios 5, 23-24), optando por uma interpretação acrítica e descontextualizada¹².

Outro exemplo machista que é invisibilizado pela maioria dos religiosos está no Antigo Testamento: a vida da mulher estuprada sequer merecia proteção se ela não gritasse por socorro (Deuteronômio 22, 23-24). Por certo, presumia-se que, se a vítima não bradasse, estaria aceitando a relação sexual e, por isso, mereceria o mesmo castigo que seu algoz. Essa lei de deus ignorava absolutamente qualquer outra justificativa para o seu silêncio,

⁹ Disponível em: < <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/05/jovem-que-teria-sido-vitima-de-estupro-coletivo-faz-exames-no-rio.html> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

¹⁰ Disponível em: < <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/mundo/brasil/noticia/2016/05/27/vitima-de-estupro-por-33-homens-garota-tem-vida-exposta-na-internet-237715.php> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

¹¹ Disponível em: < <http://guiadoestudante.abril.com.br/blogs/atualidades-vestibular/o-que-e-cultura-do-estupro/> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

¹² Disponível em: < <http://www.ipsantoamaro.com.br/ump/blog-da-ump/o-papel-da-esposa-e-do-marido-no-casamento.html> >. Acesso em: 21 de nov. de 2016.

como o medo da morte, o pudor pela humilhação, porque a sociedade que a elaborou em nome de Deus desprezava a vontade da mulher.

Da mesma forma, a sociedade carioca presumiu que, se aquela menina gostava de frequentar bailes funks ou se não denunciou à polícia, ela, então, não seria vítima, mas sim uma mentirosa e promíscua. Porque vivemos em um mundo em que a vontade da mulher, sobretudo jovens, continua sendo ignorada, a ponto de acreditarmos que estupro se confunde com sexo na modalidade pente.

Esse quadro muda pouco quando analisamos as leis brasileiras. O nosso Código Penal, editado em 1940, previa, até 2009, o crime de estupro no capítulo sobre os crimes contra os costumes (e não contra a dignidade sexual). Além disso, a lei descrevia a vítima como mulher honesta para excluir da proteção aquelas que fossem prostitutas ou promíscuas¹³.

Ora, se mesmo em 2016 a sociedade banaliza um crime de estupro, dependendo de quem é a mulher, o que pensariam homens há dois mil anos em relação à súbita gravidez de uma jovem, paupérrima, de linguajar pagão, moradora da Galiléia, como foi Maria?

As meninas judias deveriam ser frequentemente vítimas de estupro por soldados romanos, quando as tropas de Herodes Antipas invadiam a cidade de Nazaré. Além de agredidas e humilhadas, precisavam esconder de todos a violência sofrida, por causa do prejuízo que o defloramento ensejava ao patriarca. E pior: elas temiam ser mortas caso não provassem ter gritado por socorro durante o ato sexual.

Nesse sentido, é razoável que Maria tenha sido estuprada. Esta é a tese defendida pelo cineasta holandês Paul Verhoeven¹⁴ para negar que Jesus seja filho de Deus e, por isso, vem sofrendo severas críticas da comunidade cristã que não admite que a gravidez de Maria possa provir de uma conjunção carnal¹⁵.

A tese do autor holandês é plausível, muito embora sua conclusão possa não ser correta. O fato de Jesus ter um pai biológico, ainda que seja um agressor, não nega que Ele seja o messias prometido. Ao contrário, a história real de Jesus revela, com ainda maior evidência, sua divindade, pois é prova viva de que o amor mais sublime pode nascer da violência mais cruel. Assim como os filhos aprendem com suas mães o que é amor, justiça e perdão, Jesus pôde aprender com Maria a dor real que uma mulher vive por ser discriminada, além da dor por ser vítima da violência sexual. Para Jesus ter conseguido se conscientizar de todas as formas implícitas e explícitas de machismo nas leis ditas sagradas, nos costumes e na moral da época, ele

¹³ Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848.htm >. Acesso em: 6 de nov. de 2016.

¹⁴ Disponível em: < <http://www.socialistamorena.com.br/10-versoes-heroges-para-jesus-liberdade-de-pensamento-e-a-neo-inquisicao-virtual/> >. Acesso em: 6 de nov. de 2016.

¹⁵ Disponível em: < <http://blogs.odiario.com/inforgospel/2012/09/02/filme-blasfemo-jesus-of-nazareth-diz-que-jesus-foi-fruto-de-estupro-campanha-contra-assine/> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

certamente sofreu toda essa dor por que sua mãe passou. Por isso, ambos lutaram contra a opressão.

Uma das provas de que Jesus foi feminista está em ele desobedecer às leis da pureza. Ao ser tocado por uma mulher que sangrava, Ele não sentiu medo tampouco ordenou a moça ir até o templo comprar um cordeiro para dar em oferta. Apenas a consolou e lhe aconselhou seguir em paz, ignorando aquela lei opressora (Marcos 5, 25-34).

O que se observa, nesse contexto, é que a comunidade cristã, de modo geral, recusa-se a trazer para dentro das igrejas o debate sobre sexo porque não quer combater a estrutura social patriarcal e a ideologia machista que tem sido a causa de tantas mazelas para mulheres, meninas e crianças. Os cristãos, com poucas exceções, têm deixado de denunciar que a cultura machista, na qual se insere a cultura do estupro, explica porque um em cada três homens, no Brasil, culpam a mulher em caso de estupro¹⁶, e ainda, porque, em média, no Brasil, 13 mulheres são assassinadas por dia¹⁷, sendo que 50,3% desses homicídios são cometidos por familiares¹⁸.

Muitos tentam desmoralizar a crítica ao machismo estrutural, denominando-o de “ideologia de gênero”. Não é à toa que leis pouco democráticas¹⁹ estão sendo formuladas para impedir que escolas estimulem seus alunos a desenvolver o pensamento crítico, porque o preconceito tem sido injetado na cultura popular como sendo a vontade de Deus.

Seriam incomensuráveis os benefícios que traríamos para nossa sociedade se meninas e meninos pudessem falar abertamente, sem culpa e sem repressão, sobre seus sentimentos e desejos carnis dentro das igrejas, mesmo porque a repressão sexual que os adultos possam impingir a eles não lhes retira os impulsos carnis, apenas conduz a que eles não se compreendam e cresçam insatisfeitos, rebeldes e depressivos. Aceitando este desafio, as comunidades cristãs teriam melhores condições de orientá-los para evitarem gravidez precoce, doenças venéreas, baixa autoestima, que muitas vezes é a causa do sexo vulgar, do ciúme, da violência doméstica e sexual.

Portanto, o que se pretende ao estudar e analisar as possíveis causas para a gravidez de Maria não é desmoralizá-la, desrespeitá-la ou negar a grandiosidade de sua vida e devoção a Deus. Pelo contrário, busca-se aprofundar a fé cristã e aproximá-la da verdadeira moral que Jesus e Maria quiseram nos deixar. Pretende-se promover diálogos constantes e íntimos entre adultos e jovens ou criança, dentro ou fora das igrejas, que quase nunca existiram porque estamos todos inseridos numa cultura de opressão que

¹⁶ Disponível em: < <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/09/um-em-cada-3-brasileiros-culpa-vitima-em-casos-de-estupro-diz-datafolha.html> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

¹⁷ Disponível em: < <http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2015/11/estudo-diz-que-brasil-tem-em-media-13-mulheres-assassinadas-por-dia.html> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

¹⁸ Disponível em: < <http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/11/503-dos-homicidios-de-mulheres-no-brasil-sao-cometidos-por-familiares.html> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

¹⁹ Disponível em: < <http://www.brasil247.com/pt/colunistas/durvalangelo/247057/Escola-Sem-Partido-a-lei-da-morda%C3%A7a.htm> >. Acesso em: 8 de nov. de 2016.

tem como principais sustentáculos a omissão, o silêncio, o tabu e o pudor. Esse método certamente é incômodo porque nos obriga a desprendermos de certezas ideológicas que estão amparadas em dogmas, preconceitos, tradições milenares. Porém, é o melhor caminho de que dispomos para alcançar a verdadeira essência da trajetória de vida e do pensamento de Jesus. Porque amar é uma tarefa que se conquista através da luta contra todas as injustiças, sobretudo as injustiças na seara do pensamento.

Referências Bibliográficas

- BOHN GASS, I. **Coleção: Uma Introdução à Bíblia**. 2ª Ed. São Paulo. Editora Paulus. 2002.
- DE LARA, B. *et all.* **#Meu amigo secreto: feminismo além das redes**. Rio de Janeiro. Edições de Janeiro. 2016.
- DE SOUZA LINO, M. **Quando o leão ruge...: o verdadeiro jejum que agrada a Deus**. Campos do Jordão. Clube dos Autores. 2013.
- FRÖHLICH, R. **Curso Básico de História da Igreja**. São Paulo. Editora Paulus. 1987.

Leitura da Bíblia nas prisões de Medellín

Lectura de la biblia en las prisiones de Medellín

Bible Reading in the prisons of Medellín

Resumo:

Este artigo apresenta a leitura da Bíblia com jovens em prisões na cidade de Medellín, na Colômbia. O agente pastoral que acompanha o processo é um pastor de origem pentecostal que foi vítima das FARC e sobreviveu a um massacre. Essa compreensão da natureza e da dor humanas tornou-se uma necessidade de ajudar as pessoas que sofrem.

Palavras-chave: Bíblia, prisão, Medellín

Resumen:

Este artículo presenta la lectura de la Biblia con jóvenes en las prisiones de la ciudad de Medellín, Colombia. El agente pastoral que acompaña el proceso es un pastor de origen pentecostal que fue víctima de las FARC y sobrevivió a una masacre. Ese entendimiento de la naturaleza humana y del dolor humano se convirtió en una necesidad de ayudar a las personas que sufren.

Palabras clave: Biblia, cárcel, Medellín

Abstract:

This article presents the Bible reading with young prisoners in the city of Medellín, Colombia. The pastoral agent is pentecostal pastor, who was a victim of FARC-guerrilla and he survived a massacre. This understanding of the human nature and human pain became a necessity to help suffering people.

Keywords: Bible, jail, Medellín

Introducción

Alguna vez el escritor Alonso Salazar llamó a la cárcel “la universidad del mal” (1990), pues en este lugar los jóvenes son más propensos a volverse adictos a las drogas y multiplicar las formas de violencia. Si en la calle muchas personas conocen la delincuencia, en la cárcel tienden a graduarse de malvadas.

Sin embargo, el evangelio liberador de Jesús llega a estos jóvenes como un mensaje de luz y de vida. Mediante un proceso de inmersión y lectura de la Biblia, estas personas pueden encontrar un evangelio que los libere –o también que los aliene, dependiendo la orientación hermenéutica, y que les brinde una alternativa frente a la cultura de la desesperanza. Este artículo explora estas dos formas en que la Biblia es interpretada y predicada en las prisiones de la ciudad de Medellín, Colombia.

1. *Sujeto hermenéutico*

El ochenta por ciento de los internos de las prisiones de Antioquia son personas de estratos sociales 1 y 2, es decir, la capa más baja de la población¹. Los prisioneros que provienen de estratos altos son muy pocos, y están en pabellones selectos². Los demás son, en su mayoría, personas jóvenes entre 18 y 21 años, de condiciones sociales muy limitadas.

Uno de los rasgos más característicos es su falta de estudios escolares y profesionales. No muestran atracción por expresiones culturales como la lectura, o reflexión filosófica.

Muchos de ellos reciben un abogado de oficio, el cual atiende, a su vez, alrededor de doscientos casos. Cuando llega la hora de la defensa, el abogado ni siquiera ha leído el caso, ni sabe el nombre del acusado que está defendiendo, por lo que muchos de ellos reciben condenas excesivas, muchas veces injustas.

Estos internos provienen de entornos en los que se ha transversalizado la violencia. Alrededor del sesenta por ciento de ellos se han criado sin el padre, y han quedado a cargo de la madre o de las abuelas. En Colombia, hay una estrecha relación entre el abandono por parte de los padres y el índice de delincuencia. Estos jóvenes no son conscientes del grado de violencia que ejercen sus padres, y también sus madres, cuando les hablan vengativamente acerca de los padres.

La mayoría de estos jóvenes en situación de cárcel son drogadictos: consumen marihuana, cocaína y droga psiquiátrica, ingerida sin fórmula médica y de forma adictiva. Cada una de esas drogas produce un estado emocional en particular. Los que consumen mucha cocaína o pastillas y gotas psiquiátricas son muy violentos. En los barrios, donde no existe una cancha de fútbol ni otros lugares de esparcimiento, el consumo de marihua-

¹ En Colombia, la población está clasificada por estratificación social. Los habitantes de las viviendas más pobres están clasificados en estratos del uno al tres. Mientras que los habitantes de los hogares de estratos cuatro, cinco y seis pagan más dinero por los servicios de sus viviendas, y viven en zonas más cómodas. subsidian los servicios públicos de los pobladores de más bajos recursos (Cf. http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/09/140919_colombia_fooc_estratos_aw. Accesado el 24.11.16)

² Véase, por ejemplo, el informe de Leo Medina para el periódico el tiempo: <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/escandalos-en-la-carcel-la-picota-entre-whisky-y-asados-asi-funciona-el-pabellon-de-lujo-de-la-picota/16380794>

na media las relaciones de amistad. Es en estos espacios donde los jóvenes llegan a sentir valor como personas. La droga conlleva una lógica social, y la marihuana es el primer peldaño que lleva a muchos a otras adicciones, y también a la delincuencia. Además, el porte ilegal de droga es una de las principales causas de apriamiento de estos jóvenes.

El lugar teológico es entonces la prisión. Algunos piensan que algunos hombres necesitan algo de sufrimiento para despertar su conciencia. Sin embargo, desde mi punto de vista y el de algunos teóricos, como Michel Foucault, la prisión no cumple la función original que tenía, si es que en realidad la tuvo, de transformar a los individuos:

¿Cómo no sería la prisión inmediatamente aceptada, ya que no hace al encerrar, al corregir, al volver dócil, sino reproducir, aunque tenga que acentuarlos un poco, todos los mecanismos que se encuentran en el cuerpo social? La prisión: un cuartel un tanto estricto, una escuela sin indulgencia, un taller sombrío; pero, en el límite, nada de cualitativamente distinto (Foucault, 1975, p. 213).

La cárcel es un lugar donde las personas absorben el odio de la sociedad. Allí los seres humanos –en su mayoría jóvenes- reciben desprecio u olvido por haberse equivocado, debido a la falta de oportunidades. Nuestra cultura no tiene idea una social del delito. No reconoce que todos y todas hemos aportado para que una persona haya fallado. La sociedad individualista cree que el delito surge de personas particulares, y que ellas son malas, mientras que los demás son los buenos. Pero, en realidad, la sociedad es orgánica, y el daño se alimenta de las familias, las comunidades, las grandes empresas, multinacionales, sistemas de gobierno y orientaciones económicas. Ellos son los que producen estos “residuos”. Pero en realidad, no se trata de ninguna podredumbre. Son personas en situación de cárcel, las cuales sufren los males de toda la cultura, convirtiéndose en los chivos expiatorios que cargan con las culpas de los demás.

A mi modo de ver, habría mejores penas alternativas, como condenar a alguien a un período de tiempo a que trabaje por la familia a la que le hizo daño, o resarcir los daños materiales causados. Pero la cárcel hace parte de un sistema de corrupción, en el que supuestamente el Estado invierte mucho dinero por cada preso, pero el preso no recibe realmente los beneficios de lo invertido, pues el dinero se va quedando en mano de los políticos de turno. Un ejemplo de esto es que las personas en situación de cárcel reciben una mala alimentación, y muchas de ellas mueren en las prisiones porque no les llegan los medicamentos.

Es a estos jóvenes, bajo estas condiciones, a quienes llega el evangelio. Ellos se ven sin esperanza, y el evangelio los alcanza, como una respuesta a sus anhelos.

Los portadores más efectivos de las Buenas Noticias del evangelio son personas que ya salieron en libertad, y en la cárcel conocieron este mensaje. Luego regresan y, como saben usar el lenguaje de la prisión, entonces pueden ser fácilmente escuchados. Los agentes de pastoral que no estuvieron en la cárcel deben, por lo menos comprender esa jerga, llamada *parlache*; es más, deben hablarlo si quieren ser escuchados. Este es un ejemplo de mi acercamiento personal a estos jóvenes a través de su propio lenguaje:

¡Quiubo cucho! ¿Sabe qué, viejito? Dios lo bendiga. ¿Sabe qué hermano? ¡La buena! ¿Usted sabía, hermano que hay un Dios que lo ama a usted, y que hay un Dios que tiene esperanza y que cree que usted vale la pena? ¿Usted sabía eso? ¿Lo importante que es llegar a conocer ese camino, donde uno vale como un ser humano? Esto es lo que transforma el mundo y transforma el alma. Usted necesita de ese Dios. Usted necesita de ese Dios que es transformación, es alegría, y no esa tristeza en la que usted está ahorita viviendo. Cometiste errores, le fallaste a tu familia. Tu familia y tu mamá lloran por vos. Vos hiciste entristecer a toda tu familia y hasta al Dios del cielo. Pero tenés una oportunidad, porque estás vivo, porque Dios no permitió que te mataran en la calle. Ahora estando aquí tenés la opción de pensar. Comenzó a pensar y a caminar por este camino, el camino del amor de Jesucristo.

El mensaje del evangelio para ellos es un mensaje de esperanza, porque ellos no tenían antes ningún propósito en sus vidas. Eran jóvenes que se sentaban en una acera a ver pasar a la gente. Sin trabajo, y muchas veces mal alimentados; no conocían ni siquiera un cine. A lo máximo que podían aspirar era llegar a ser el pillo del barrio, el que tendría una motocicleta y muchas mujeres a su disposición. Esa era su ambición.

Cuando ellos se hacen cristianos, uno de los cambios más importantes a los que apuntan estos jóvenes es a dejar la marihuana, incluso el cigarrillo. Abandonar los vicios significa el comienzo de una nueva vida. El cristianismo al que apuntan es el cristianismo de *conversión*. Lo primero en lo que se enfocan es en sus abstenciones. Luego, en volver a tener una buena relación con sus seres queridos. Y comienzan a gritarle al mundo que ellos ya cambiaron, porque dejaron la marihuana y la vida sexual desordenada.

Del cambio de vida y las muestras en la abstención, las personas en situación de cárcel pasan a la búsqueda de un compañero o una compañera sentimental estable. Se convierten en seres más cariñosos, escriben cartas y se vuelven detallistas.

El caso sentimental de las mujeres en situación de cárcel es más complejo que el de los varones, pues cerca del 90% de sus compañeros las abandonan, mientras que a los hombres no los abandonan sus parejas con tanta regularidad.

En las mujeres se visibilizan mucho más los casos de lesbianismo. Más del 60% se orientan hacia relaciones lésbicas, mientras están en la cárcel. Como agentes pastorales, no podemos considerar que esto sea algo malo o bueno, según los cánones tradicionales, porque no estamos dentro

de su situación particular. Por ejemplo, la discípula más activa en mi acompañamiento pastoral es una lesbiana. Yo no le pido que deje de serlo. Le digo que Dios la ama y que yo también, como un ser humano que merece todo el respeto.

Pero también se da el caso de que muchas mujeres heterosexuales optan por el lesbianismo cuando están en la cárcel, o se sienten atraídas temporalmente hacia él. Varias discípulas han manifestado guardar su sexualidad para Dios, sin llegar a tener relaciones lésbicas, pero confiesan tener tentaciones con otras mujeres. Eso lo consideran una lucha grande, una tentación, porque los seres humanos necesitan relaciones afectivas. Esto les trae, además, sentimientos de culpa, incluso intentos de suicidio, por no comprender este despertar que se da en sus orientaciones sexuales, gracias al contexto en el que habitan y a la búsqueda de afecto.

Entre los varones, también hay muchos casos de homosexualidad, pero para ellos es más difícil confesarlos abiertamente. La cultura machista y patriarcal no les permite expresar sus tendencias. Muchos de estos hombres tienen prácticas homosexuales en secreto. También hay otros que sí lo manifiestan, como es el caso de los varones transexuales, que se visten como mujeres, y que también se acercan a la fe. Con ellos el trabajo es igual, sin prejuicios, sino con el evangelio del amor y la acogida.

Ahora bien, también hay un sujeto hermenéutico en la lectura de la Biblia, que es el agente pastoral. Este sujeto se llama Alexander puerta, pastor de origen pentecostal que, aunque nació en una ciudad, se crio en el campo, en la región de Urabá, en la Costa Caribe colombiana. Dado el conflicto armado en esta región, su padre fue asesinado por la guerrilla de las FARC. Las tierras que él y su familia heredaron de su padre fueron invadidas por los campesinos, a través del partido político que patrocinaba este grupo armado. Desde que tenía 17 años, Alexander tuvo que entender las características del sufrimiento y la condición humana, el horror en su máxima expresión. En ese ambiente conoció a Jesús como el liberador, el Dios que es un Dios de amor y bondad. Esta es la paradoja: creer en un Dios de amor y solidaridad a pesar de que uno se ve despojado de todo; a pesar del dolor.

En 1995, trabajando en una finca bananera, Alexander recibió un atentado del V Frente de las FARC y quedó herido de muerte. Una bala de fusil AK47 le destrozó la cara y quedó ciego.

Ese entendimiento de la naturaleza humana y el entendimiento del dolor de las personas se tradujeron para él en una necesidad de ayudar a las personas que sufren, a las que no tienen esperanza e incluso inestabilidad psicológica o problemas psiquiátricos.

Esto lo llevó a estudiar teología en la ciudad de Medellín, y allí conoció la Confraternidad Carcelaria de Antioquia, a la que se vinculó. Desde 1998 hasta el día de hoy ha estado en labor pastoral con personas en situación de cárcel.

2. *Temas bíblicos y teológicos*

El cambio de vida que se efectúa en los jóvenes en situación de cárcel va acompañado por la lectura de la Biblia. Para ellos, la Biblia es la Palabra de Dios. Y ven como su tema central los milagros. Ellos necesitan un milagro: su libertad. Todos los días se levantan rogando a Dios por ella. Cuando el agente pastoral les dice que ellos pueden salir en libertad pronto, mediante un milagro divino, hasta los no-creyentes se amontonan a escuchar.

El gran metarrelato es el de la libertad. No hay nada más maravilloso que ella. Por esto son los relatos del éxodo bíblico de gran importancia para ellos.

El éxodo aparece como gran símbolo, tanto de la libertad real esperada, como de la salida de las adicciones al alcohol y a las drogas. Los internos consideran que, con su conversión al cristianismo, ya han saldado la deuda, olvidando algunos, incluso, que cometieron delitos brutales, como el asesinato.

En algunas ocasiones, aquellos que esperan el éxodo, la salida de la cárcel, reciben una condena grande, entre 30 y 40 años. Entonces se apartan del evangelio, puesto que pierden toda esperanza, y vuelven a ser los mismos de antes. Otros, por el contrario, reciben altas condenas pero deciden seguir con Dios, puesto que la libertad va más allá de salir de la cárcel. La libertad es un encuentro con un Dios que les da sentido. Aun así, no pierden la esperanza de que se abran, legalmente, las puertas de la prisión, y puedan irse.

Algunos internos asumen el evangelio como una vía de escape a la coacción de estar en la cárcel. Otros construyen máscaras para esconder su verdadero ser detrás de una espiritualidad transitoria. Esta es la teatralización de la pena: juegan a ser otros dentro de la prisión, se autovictimizan. Pero hay algunos que se entregan profundamente al sentido que les da la fe, que revelan un ser humano valioso, inteligente, con unas capacidades inmensas. El mensaje del evangelio logra descubrir esos aspectos que la sociedad de las calles y la delincuencia ocultaban. Ese es el nuevo hombre y la nueva mujer, transformados, como lo plantea la Carta a los Colosenses 3,9-10:

Ustedes se despojaron del hombre viejo y de sus obras para revestirse del hombre nuevo, que por el conocimiento se va renovando a imagen de su Creador.

Esta concepción de ser “nueva criatura” (2 Cor 5,17) refleja la tensión con algo que está más allá que el mero deseo de libertad, y es el encuentro con un evangelio que les da a ellos la oportunidad de ser esas personas que realmente tienen valor, que encuentran significado. El evangelio se vuelve para ellos un significado de vida, el valor de poder ser.

Para llegar a ser este nuevo ser, se necesita de la experiencia de la conversión. De esta manera, el relato de la conversión de Pablo es un tema bíblico de gran importancia (Hch 9,1-31).

Otros textos bíblicos fundamentales para las personas en situación de cárcel son los Salmos, puesto que reflejan angustia y tristeza, como también esperanza y confianza. Tal es el caso del Salmo 46,1-3:

Dios es nuestro refugio y fortaleza, socorro siempre a punto en la angustia. Por eso no tememos aunque tiemble la tierra y los montes se hundan en el fondo del mar. Aunque bramen y se agiten sus aguas, y con su oleaje sacudan los montes. [El Señor Todopoderoso está con nosotros, nuestro alcázar es el Dios de Jacob].

Y también desde el Salmo 130,1:

Desde lo hondo a ti clamo, Señor, Dueño mío, escucha mi voz. Estén tus oídos atentos a la voz de mi súplica.

Las personas en situación de cárcel asemejan el abismo descrito con la cárcel. Dios los escucha a ellos, allí donde nadie puede oírlos.

El Salmo 40,1 refleja las metáforas en las que habitan estas personas que han sufrido y también ejercido la maldad, y ahora experimentan un encuentro con la vida:

Yo esperaba impacientemente al Señor; él se inclinó a mí y escuchó mi clamor. Me levantó de la fosa fatal, de la charca fangosa. Asentó mis pies sobre una roca, afianzó mis piernas.

Esto les da a ellos dignidad. Comprenden que no nacieron para ser unos bandidos, sino para gozar de la vida como un regalo divino.

En los textos que estas personas escogen, hay una mezcla entre sufrimiento y esperanza, como lo refleja Santiago 1,1-3:

Hermanos míos, estimen como la mayor felicidad el tener que soportar diversas pruebas. Ya saben que, cuando su fe es puesta a prueba, ustedes aprenden a tener paciencia, que la paciencia los lleve a la perfección, y así serán hombres completos y auténticos, sin que les falte nada.

Las personas en situación de cárcel se identifican con los personajes que aparecen en la Biblia, de la manera en que los niños se quieren asemejar a los personajes de las películas. Así, por ejemplo, toman el relato de los leprosos que aparecen en 2 Reyes 7 y se sienten representados:

Los leprosos llegaron a las avanzadas del campamento; entraron en una tienda, comieron y bebieron; se llevaron plata, oro y ropa, y fueron a esconderlo. Luego volvieron, entraron en otra tienda, se llevaron más cosas de allí y fueron a esconderlas. (2 Re 7,8).

Las personas en situación de cárcel se sienten como los leprosos marginados que acceden al banquete del Reino. Ellos, desde su hermenéutica lo entienden como que “nosotros los miserables, aquellos menospreciados por los demás, somos enriquecidos y bendecidos por Dios”.

Como agente pastoral, enfatizo algo que para mí, como víctima que fui, es importante: que ellos, como discípulos de Jesús, procuren darles vida a los demás—así no vuelvan a la iglesia—, y que nunca vuelvan a empuñar un arma y a matar a otro ser humano.

Para esto, me baso en los textos bíblicos que consideran que la vida es sagrada, como Génesis 9,6:

Si uno derrama la sangre de un hombre, otro hombre derramará su sangre; porque Dios hizo al hombre a su imagen.

También como Deuteronomio 19,10:

Que no se derrame sangre inocente en la tierra que el Señor, tu Dios, va a darte en herencia y no recaiga sobre ti un homicidio.

Además, por supuesto, el Sermón de la Montaña, donde se enfatiza un carácter cristiano no-violento, ya que toda vida es sagrada y todo ser humano es Imagen de Dios:

Felices los que trabajan por la paz, porque se llamarán hijos de Dios (Mt 5,12). Ustedes han oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el homicida responderá ante el tribunal. Pues yo les digo que todo el que se enoje contra su hermano responderá ante el tribunal. Quien llame a su hermano imbécil responderá ante el Consejo. Quien lo llame renegado incurrirá en la pena del infierno de fuego (Mt 5,21-22).

Ustedes han oído que se dijo: Ojo por ojo, diente por diente. Yo les digo que no opongan resistencia al que les hace el mal. Antes bien, si uno te da una bofetada en [tu] mejilla derecha, ofrécele también la otra. Al que quiera ponerte pleito para quitarte la túnica déjale también el manto. Si uno te obliga a caminar mil pasos, haz con él dos mil. Da a quien te pide y no vuelvas la espalda a quien te pide prestado (Mt 5,42).

Ustedes han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, oren por sus perseguidores. Así serán hijos de su Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos. Si ustedes aman sólo a quienes los aman, ¿qué premio merecen? También hacen lo mismo los recaudadores de impuestos. Si saludan sólo a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario? También hacen lo mismo los paganos. Por tanto, sean perfectos como es perfecto el Padre de ustedes que está en el cielo (Mt 5,43-48).

El tema teológico de mi predicación es el de la salvación como *Kenosis*. El hecho de que Dios se halla hecho humano nos da un alto valor a los humanos. No tenemos que vivir siguiendo los meros instintos, ni mucho

menos sintiendo el mismo rencor de antes, sino que ahora todos tenemos un valor inmenso: nosotros, nuestros amigos y nuestros enemigos por igual. Un ejemplo fundamental es del de Filipenses 2,5-11, donde Pablo enfatiza, junto al tema teológico del despojamiento, la humildad como resultado:

No hagan nada por ambición o vanagloria, antes con humildad estimen a los otros como superiores a ustedes mismos. Nadie busque su interés, sino el de los demás. Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús,
quien, a pesar de su condición divina,
no hizo alarde de ser igual a Dios;
sino que se vació de sí
y tomó la condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Y mostrándose en figura humana se humilló,
se hizo obediente hasta la muerte,
y una muerte en cruz.
Por eso Dios lo exaltó y le concedió un nombre superior a todo nombre...

La pregunta hermenéutica que acompaña este proceso de lectura de la Biblia es: ¿cómo es posible que Dios nos tenga aprecio? ¿Cómo es posible, si nosotros tenemos una actitud que lo rechaza? Y él mismo se despoja de toda grandeza para estar con los de abajo. El Dios del cielo es capaz de hacerse como nosotros, sentarse conmigo, comer conmigo, sentir el dolor conmigo. Es la salvación como solidaridad, como mutualidad, ya que él está en mí y conmigo, en medio de cualquier circunstancia de mi vida. Es el acto de amor de Jesús por querer estar conmigo.

Esto transforma la mentalidad de las personas en situación de cárcel, pues entienden que, a donde quiera que ellas vayan, Dios las mira con amor, misericordia y bondad. Podemos ser libres. No necesitamos aparentarle a la sociedad ni al mundo de los delincuentes lo que ellos quieren ver y admirar. Ya agradarle a Dios es suficiente. Las personas se sienten aceptadas. No deben ser distintas a como él las creó. Y por esto descansan en su gracia, su *Shalom*, su bienestar. Tal es la profundidad del evangelio: saber que soy amado “a pesar de...”, no me incita a querer ser aceptado por los malvados ni temido por la sociedad. Soy libre para ser lo que realmente soy.

¿Qué es lo que sostiene a estas personas de ahora en adelante? Una ética cristiana, no basada en los dogmas, sino en el amor por los demás. Lo cual excluye hacerle daño a los demás: robarles, herirlos, asesinarlos. El discipulado cristiano consiste en plantearse: si Dios es capaz de llegar a un despojamiento por mí, y él está conmigo, yo no tengo necesidad de odiar ni de vengarme. Soy salvo: esto es lo que significa en sentido magno la salvación, basado en la encarnación.

Para estas personas, que son consideradas los chivos expiatorios que cargan las culpas de la sociedad, el mensaje del evangelio aparece como salvación. No hay que pagar las culpas de la sociedad. Dios ha pagado por

ellas mediante el perdón y la identificación de Cristo con los marginados. Estas personas no son lo que dice la sociedad de ellas. Según el evangelio, ellas son valiosas, y ninguna condena cabe sobre ellas:

El Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios, coherederos con Cristo; si compartimos su pasión, compartiremos su gloria (Ro 8,16).

Una realidad negativa a destacar es que estas personas transforman sus temores en dogmas, como lo hacemos la mayoría de los seres humanos. Ya que vivieron el extremo del mal, encuentran dificultades en llevar una vida equilibrada, en hallar el justo medio. Pueden volverse fanáticos, y prohibirse cualquier cosa que les cause goce, desde tomarse una cerveza hasta jugar cartas o dominó.

Para ellos, la Biblia se convierte en el único sentido y mensaje válido para la vida. No les interesa la reflexión de ningún filósofo, incluso de ningún teólogo. Desde su perspectiva, todo se contiene en la Biblia, mientras que “la letra mata” –dentro de este concepto, caben la ciencia y la teología, para ellos-. De este modo se pueden encerrar en interpretaciones literalistas de las Escrituras, desconociendo el contexto socio-cultural de su producción o la historia de la recepción. Por esto, tienden fácilmente al fundamentalismo.

Como agente pastoral, este es el gran desafío: enseñarles la Biblia de manera liberadora, sin que la misma literalidad del texto los oprima. Como estrategia, hay que llevarlos a reflexionar en diálogo no solamente con la Biblia sino también con la razón, la cual es un don de Dios. Ser fiel a la fe no consiste solamente en leer y aplicar las leyes de la Biblia de manera descontextualizada a nuestra sociedad, sino permitir que estas personas lleguen a una interpretación y aplicación racional de las Escrituras en sus vidas. De otro modo, se producirá otro modo de fanatismo y una sublimación del odio que ellos albergan a través de la religión.

Predicar la Biblia a la personas en situación de cárcel no consiste en llevarlas a repetir la Biblia, sino en enseñarles a pensar de la mano de la Biblia.

3. *Pertinencia para la sociedad*

Como lo marca el evangelio, la esperanza brota de los lugares menos esperados e invisibles.

Estas personas en situación de cárcel, los chivos expiatorios, los bajos fondos de la sociedad, tienen el potencial de cambiar una nación, pues desde lo más bajo –pero también desde la cárcel comprendida como centros de poder y control de territorios, drogas y asesinatos-, puede surgir una transformación profunda.

Verlas como personas merecedoras de la amnistía divina rompe con la idea maniquea de que ellos son los malos y nosotros somos los buenos.

En realidad, ellos son parte de nosotros, y cargan con los errores de la sociedad, con las fallas del sistema. Quienes están allí son también humanos, son nuestros hermanos y hermanas, y hacen parte de nuestra sociedad. Y necesitan nuestra solidaridad, tal como Dios se ha mostrado solidario con nosotros.

Estas personas reciben el mensaje de justicia que proclama el evangelio (Ro 1,17). Una justicia que no tiene nada que ver con una justicia retributiva, sino con el deseo de incluir al otro dentro de la comunidad de la vida. Cuando yo logro la paz en mí mismo y con el otro, entonces brota la justicia. Eso es lo que ha hecho Jesús por nosotros, y lo que nos manda a hacer con las demás personas, no sólo en la teoría, sino en las realidades más oscuras.

Estas personas encuentran la salvación cuando encuentran un lugar en el mundo. Y este lugar se ubica en la mesa de los santos, en el reino de sacerdotes, entre los hijos de Dios. Al sentirse amadas, entonces aman.

Es cierto que estas personas han tomado decisiones equivocadas. Por esto es necesario el discurso del arrepentimiento. De modo que sean conscientes del daño que hicieron y puedan trabajar para repararlo. Cuando ya el daño es irreparable, entonces deben trabajar para que otras personas no lo hagan, enseñando el mensaje del amor divino.

Colombia es una nación transversalizada por un alto grado de injusticia. Los poderosos imponen su pensamiento y sus sistemas de gobierno a través de la violencia y la corrupción. El mensaje del evangelio se presenta como una transformación desde lo más profundo del ser, en el que un muchacho que empuñaba las armas ahora no lo hace. Este cambio no lo afecta solamente a él sino a su esposa, a sus hijos, a su madre, a su abuela, a sus hermanos. Todos se orientan por el ejemplo de aquel muchacho o muchacha que abandonó los caminos del mal, y que tienen autoridad para decir que ese no es el sendero.

En este caso, no vemos un mensaje adormecedor del evangelio, sino un poder de transformación en una sociedad violenta. Después de más de cincuenta años del conflicto armado, vemos que el amor es el principio de una solución para el país. Un amor que transforma el interior del ser y se va expandiendo por la sociedad.

Por supuesto, hay problemas en este tipo de trabajo pastoral, especialmente con algunos líderes religiosos que están involucrados en este movimiento. Algunos se valen del discurso de los pobres para enriquecerse o ganar beneficios. Esto es lo más difícil de trabajar en este tipo de ministerios. Pero si nosotros no hacemos este trabajo, ¿entonces los dejamos en manos de los ambiciosos, de los que no se interesan por los pequeñitos del Reino? Este es el camino de la liberación, solidarizarse con los pobres y no hacerle el juego a los poderosos que hablan en nombre de ellos. Este camino nace del alma, de quienes se interesan por aquellos que sufren. No son ovejitas que significan números y diezmos, sino personas por las que tenemos que responder ante Dios, con justicia.

Conclusiones

El mensaje central del evangelio es la esperanza para las personas que tienen sus vidas destruidas. Evangelizamos, es nuestro trabajo. No se trata de una ambición proselitista. Ellas no tienen que convertirse a mi religión. Nuestro trabajo es hacerles sentir amadas. La medida del dolor que se ha tenido, es la medida de la fuerza por amar a estas personas.

El trabajo pastoral con personas en situación de cárcel consiste en enseñarles a pensar críticamente, no acerca de sobre la religión sino acerca de la realidad. Sin embargo, llegar a este objetivo deseado no es fácil, ni siempre llega a materializarse. Debemos partir del hecho de que el amor del evangelio ama al otro tal como es, y ya es mucho logro que estas personas salten de una vida de delincuencia a una vida de entrega a Dios y a los demás. Logro que ellas mismas alcanzan.

Lo fundamental en este trabajo es que estas personas, cuando salgan en libertad, sean capaces de sostenerse en una vida sana y no volver a la delincuencia. En esto no valen la razón pura ni los fundamentalismos religiosos. El sentido del evangelio es que ellas lleguen a ser lo que deben ser, encontrar a Cristo como el poder de serlo, llegar a ser gente buena.

Las personas en situación de cárcel son auténticas. No tienen que mentirse a sí mismas. Han superado la barrera de la máscara que se ponían en el barrio, pretendiendo ser los mandamás. Ahora se fundamentan en su propio mito o simbólica de la fe: "Yo soy un hombre parado", alguien que se mantiene en pie, "que no se arruga" ante las circunstancias, que es fiel a su jefe, a su patrón: "ahora soy un parado con Dios". En su jerga callejera, se comprenden a sí mismos y asimilan la realidad, sabiendo que el mundo de la violencia no vale la pena, porque han encontrado una razón fundamental: el evangelio de justicia.

Bibliografía

- La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del Peregrino América Latina. (2006).
Texto: Luis Alonso Schökel. Adaptación del texto y comentarios:
Equipo internacional. Bilbao: EGA/ Ediciones Mensajero
- Foucault, Michel (1975). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002
- Salazar, Alonso. (1990). No nacimos pa' Semilla. 5ª edición. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).

1 Timóteo 2, 9-15: Esperança para a mudança na situação das mulheres na igreja

1 de Timoteo 2, 9-15: Esperanza para el cambio de la situación de las mujeres en la iglesia

Timothy 2, 9-15 Hope for change of the situation of women in the church

Resumo:

Neste artigo procura-se intuir as razões pelas quais o autor de 1 Timóteo 2, 9-15 escreveu tais palavras duras contra a mulher condenando-a ao silêncio, submissão e passividade na Igreja. Para ele se mostra que entre o *ethos* patriarcal do mundo mediterrâneo do primeiro século e a proposta de Jesus de Nazaré havia tensões causadas pela contraculturalidade do projeto cristão. Ao levar este projeto a ambientes não-judeus, os confrontos expandiram-se e chegaram a novas fronteiras nas quais o problema se concentrava no papel das mulheres. As comunidades do cristianismo primitivo deram respostas diversas, uma delas é a apresentada na perícopes de estudo e, embora não seja a única, foi a que se materializou com mais força na história. Conhecendo estes contextos, o leitor poderá abordar com outros olhos 1 Timóteo 2, 9-15.

Palavras-chave: Timóteo, mulher, cristianismo primitivo, Império Romano, patriarcal

Resumen:

En este artículo se buscan intuir las razones por las cuales el autor de 1 Timoteo 2, 9-15 escribió palabras tan duras contra la mujer condenándola al silencio, la sumisión y la pasividad en la Iglesia. Para ello se muestra que entre el *ethos* patriarcal del mundo mediterráneo del siglo I y la propuesta de Jesús de Nazaret existían tensiones causadas por la contraculturalidad del proyecto cristiano. Al trasladarse este proyecto a entornos no judíos, las

* Rosa Alejandra Camacho, nacida en Bogotá, es profesional en Ciencias Bíblicas, egresada de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, y especialista en Pedagogía y Docencia; ha realizado sus investigaciones y trabajos de campo principalmente con comunidades femeninas, pastoral universitaria y formación teológica. Una muestra de ello es su trabajo de grado denominado "La mujer ante la sumisión y el silencio, una lectura diacrónica y retórica de 1 Tim 2, 9-15" de cuyo escrito se retoman elementos vitales para el presente artículo.

confrontaciones se expandieron y llegaron a nuevos entornos en los que el problema se concentró en el papel de la mujer. Las comunidades del cristianismo primitivo dieron diversas respuestas, una de ellas es la presentada en la perícopa de estudio y, aunque no es la única, si es la que se materializó con más fuerza en la historia. Conociendo estos contextos el lector se podrá acercar con otros ojos a 1 Timoteo 2, 9-15.

Palabras-clave: Timoteo, mujer, cristianismo primitivo, Imperio Romano, patriarcal

Abstract:

In this article we seek to intuit the reasons why the author of Timothy 2, 9-15. Wrote such harsh words against the woman condemned to silence, submission and passivity in the Church. This shows that between the patriarchal ethos of the Mediterranean world of the first century and the proposal of Jesus of Nazareth there were tensions caused by the counterculture of the Christian project. By moving to this project, non-Jewish environments, confrontations expanded and reached new environments where the problem focused on the role of women. The communities of primitive Christianity gave diverse answers, one of them is presented in the perimeter of study and, although it is not the only one, it is the one that materializes with more force in history. Knowing these contexts the reader can approach with other eyes to Timothy 2, 9-15.

Key words: Timothy, woman, Early Christianity, Roman Empire, patriarchal

Introducción

Durante muchos años, la interpretación de la Sagrada Escritura fue realizada por varones, que por su mismo ser masculino no podían descubrir en la Biblia aspectos que salen a la luz en una lectura hecha con ojos de mujer. Mientras que el texto de 1 Tim 2, 9-15 fue escrito, leído e interpretado por varones, este sirvió para legitimar la opresión de la mujer, pero, cuando la lectura e interpretación de este texto es realizada por una mujer el panorama cambia, pues él en su complejidad revela un contexto histórico lleno de riquezas que nos permite a las mujeres jóvenes en la Iglesia recoger la historia de quienes nos precedieron, y basadas en ellas, buscar una Iglesia más incluyente en la que no solo se nos permita a nosotras participar activamente, sino también hacer visible aquello que pretendieron silenciar durante siglos: el papel de la mujer en el cristianismo primitivo.

Propongo tener como horizonte la pregunta: ¿Qué lleva al autor de 1 Timoteo 2, 9-15 a escribir estas palabras tan duras contra las mujeres? Al final de este artículo se deberán tener al menos algunas pistas que nos ayuden a responder esta pregunta. Sin duda, partir de esta pregunta implica algunas cosas, entre ellas tratar de descubrir las intenciones del autor, su contexto, la relación con las mujeres de su comunidad, su relación con el imperio y

las que este último mantenía con las mujeres, las tradiciones que recibió el autor sobre el movimiento judeo-cristiano de Jesús y su lugar en la tradición paulina. Desenredar esto no es tarea sencilla, por ello en este escrito no se podrán abordar todos los temas, pero se dejaron algunas pistas que llevaran al lector interesado a ver 1 Tim 2, 9-15 con otros ojos, reconociendo en él lo que a simple vista es irreconocible: el papel preponderante de la mujer en el siglo I d.C.

1. *¿Por qué hablar de un problema?*

El texto que trabajamos específicamente (1 Tim 2, 9-15) fue una de las soluciones planteadas por las comunidades herederas de la teología paulina a un problema que tenían con la sociedad greco-romana en torno al papel de la mujer. Esta tensa situación se debía especialmente al lugar que el cristianismo naciente daba a las mujeres, pues en él ellas podían actuar como líderes (Aguirre, p. 120), enseñar y tener autoridad; este papel tan importante de la mujer hacía que la sociedad mediterránea del siglo I d.C. viera en el cristianismo a un movimiento que estaba en contra de las buenas costumbres y la moral imperante, en pocas palabras el cristianismo degeneraba las familias greco-romanas.

2. *Antecedentes del problema*

El movimiento de Jesús se desarrolla en un contexto cultural y religioso específico: el pueblo judío heredero de la Alianza realizada entre YHWH y Moisés; y, en un escenario político y culturalmente dominado por el Imperio Romano, que a su vez es usufructuario de muchos aspectos de la cultura griega. En este medio se desarrollará el proyecto alternativo de Jesús de Nazaret que se mantendrá en constante tensión con aquella cultura denominada patriarcal, que se caracterizaba por la exclusión y opresión a “todo aquel que no fuera varón, adulto, adinerado y de buen nombre” (Camacho, 2015, p. 59).

El mundo mediterráneo del siglo I se movía en torno al honor que idealmente solo podía ser alcanzado por los varones, quienes tenían toda la autoridad para gobernar la familia, las asociaciones y las ciudades. El mundo judío también veía en este ideal las virtudes que hacían parte del mundo de Dios, de modo que para algunos de ellos (Schüssler, 1989, p. 193, 267, 145) el sometimiento del débil (mujer, niño, pobre, esclavo y enfermo) era algo natural. De estos grupos de oprimidos aquel que tomaba más fuerzas emancipadoras era el de la mujer, muchas de ellas no se quedaban en el espacio privado (como preferían los moralistas), algunas trabajaban con sus esposos en el campo (Saulnier y Rolland, 1981, p. 44).

La libertad para ellas implicó ser blanco de críticas, ya que los moralistas las querían en el espacio privado de la casa, fuera de la vista de cual-

quier otro varón, o por lo menos cubiertas con un velo que las mantuviera simbólicamente en el espacio. Una mujer que fuera prudente y conservara su vergüenza traía honor a su esposo y su familia (MacDonald, 2004, p. 23). Por el contrario si ella era impetuosa podría ser acusada de querer igualarse a un hombre haciendo que su familia cayera en la deshonra. Una de las situaciones más duras que vivía una mujer judía era ser repudiada (Dt 24, 1-4), ya que por cualquier motivo el hombre podía presentar ante la sociedad argumentos para no conservar su matrimonio (Piñero, 2014, p. 28). Ella por el contrario no podía solicitar el divorcio bajo ninguna circunstancia.

3. *El problema*

Sin duda, la situación de la mujer judía era problemática por la cultura en la que se movía. Muchas de ellas esperaban o buscaban espacios donde se les posibilitara actuar libremente; uno de estos espacios que sirve de plataforma para las mujeres judías es el movimiento intrajudío de Jesús de Nazaret.

Jesús de Nazaret tomó una opción por los vulnerables, ello implicó tomar una opción por mujeres, niños, pobres, enfermos y pecadores; invirtiendo la escala de valores propia del mundo mediterránea (Reyes, 2003, p. 75), pasando del honor al servicio como mayor característica de una persona virtuosa. Muchos textos, sino todo el Evangelio, muestran una propuesta nueva de Jesús frente al sistema patriarcal. En Mc 12,28-27 los saduceos de forma irónica le preguntan a Jesús que si se da la resurrección de los muertos, de quien será una mujer que pasó de un hermano a otro por la ley del levirato; a ello Jesús responde que hombres y mujeres serán como seres angélicos, lo cual apunta a la desaparición del patriarcalismo que llegaba a creer que su potestad sobre la mujer hacia parte “del mundo de Dios” (Schüssler, p. 193).

Pero el pensamiento patriarcal estaba arraigado en la sociedad, no solo entre los dirigentes sino también en las mismas mujeres y la gente de clase media y baja (Tamez, 2005, p. 65). Para los apóstoles las palabras de Jesús también eran un reto, como lo siguen siendo hoy en día. El movimiento de Jesús, que promovía una organización horizontal en contraposición a la cultural, permitió que las mujeres lo acompañaran (Lc 8, 1-3) y llevaran a cabo tareas importantes para el movimiento (Reyes, p. 96). Resalta la fuerza de María la madre de Jesús en el evangelio de Lucas, el papel preponderante de María Magdalena, de Juana y de muchas otras. Dos de estas mujeres, que se encuentran en los evangelios, son cruciales para la posterior evangelización entre los gentiles: la sirofenicia y la samaritana. El encuentro entre Jesús y la sirofenicia se halla en Mc 7,24-30. En esta perícopa se narra como una mujer no perteneciente al pueblo judío en medio de una conversación persuade a Jesús para que sane a su hija. Este relato es sorprendente en tanto Jesús, que ganaba argumentativamente todas las discusiones, es rebatido

por una mujer. En la vida de las comunidades este texto servirá para sustentar la misión entre los no judíos, encontrándose en la base teológica los argumentos de una mujer (Schüssler, p. 184).

En el evangelio de Juan 4,1-42, Jesús dialoga con una mujer samaritana dando como resultado que la mujer saliera a anunciar a sus coterráneos lo que había escuchado, y que por ella muchos otros creyeran en Jesús. Este relato también es importante, en tanto quien inicia la evangelización entre los no judíos es la samaritana (Schüssler, p. 185-186). Puede que los relatos no correspondan al pie de la letra a la historia, pero en ellos es posible ubicar el sustento teológico de la misión entre los no judíos y el inicio de dicha labor en cabeza de las mujeres.

La opción radical de Jesús por los vulnerables y la propuesta de una sociedad igualitaria, basada en el amor y en el servicio (Reyes, p. 103), permitió no solo a la mujer sino también a los pobres, enfermos y pecadores restituir, por medio del amor de Dios y la llegada del Reino, su dignidad haciendo parte de una familia en la que, como lo muestra Mc 23, 8-10, solo hay un Padre y un Maestro (Schüssler, p. 200). Pero generar este espacio contracultural y denunciar los atropellos de las instituciones a los oprimidos, dio origen a un problema con la sociedad y la cultura imperante, llegando incluso a generar persecuciones y la muerte del líder del movimiento: Jesús (Aguirre, p. 38-39, 46-47, 49-50). Pero, su desaparición física no menguó el ánimo evangelizador, al contrario el anuncio sobre Jesucristo y el Reino de Dios se esparció, al igual que su preferencia por los vulnerables y la crítica social y cultural, llevando el mensaje pero también la polémica a nuevos escenarios (Jo, 1993, p. 50. Aguirre, p. 125).

4. *El problema en un nuevo escenario: la llegada del evangelio a entornos no judíos*

El proyecto igualitario de Jesús de Nazaret se esparció por el Imperio Romano, ello implicó para el movimiento cristiano misionero trasladar el mismo problema, la horizontalidad en la comunidad, a espacios diferentes al judío, lo cual significaba que era un elemento ajeno a la cultura religiosa greco-romana (Schüssler, 140-141), sospechoso desde su mismo origen judaico (Tamez, p. 111).

La relación entre el imperio y el movimiento cristiano misionero hizo que este último se enfrentará, por sus mismas opciones basadas en Jesús, con el Imperio Romano y el *ethos*, que como ya se mencionó era jerárquico, propio de tal. En este sistema que mantuvo a algunos en el poder y sometía a la gran mayoría a la figura del varón: esposo, padre y amo. De esta preeminencia se desprende toda la estructura simbólica, social, económica y política que era considerada como natural (Aristóteles, 1989, p.141). A la mujer se le pensaba ontológicamente inferior al hombre. Para subrayar esta diferencia existían espacios, tareas y valores diferentes para cada género,

que aunque en la realidad no se concretaban (Tamez, p. 70-71), puesto que las greco-romanas se emancipaban de dichas estructuras, si les acarrea consecuencias.

El valor más importante para un hombre del Imperio Romano es el honor que recibía si era capaz de gobernar su casa y los integrantes de esta (Aguirre, p. 147. MacDonald, p. 492), de forma que ninguno se saliera de su propósito social; a este gobernante de la casa se le llamaba *paterfamilias*. La mujer virtuosa era aquella que mantuviera su vergüenza con actitudes pasivas, sin pretender cargos de liderazgo, alejándose de la presencia de otros varones diferentes de su *paterfamilias* y siendo sumisa (Jo, p. 53). Si la mujer no mantenía estas conductas y se mostraba activa, era considerada una desvergonzada que traía deshonra a su familia. Por ello mantener a cada miembro de la familia en su lugar, en especial a las mujeres, era fundamental para que una familia y más importante aún su líder el *paterfamilias* conservara su honor.

Para asegurar que tanto el varón como la mujer no abandonaran sus funciones, activas y sumisas respectivamente, se separaba el espacio de acción de cada uno. Los varones debían permanecer en el ámbito público encargándose del orden de la *polis*; las mujeres debían permanecer en el ámbito privado alejadas de las miradas de los hombres y realizando tareas del hogar (MacDonald, p. 48), que eran muy importantes pues algunas industrias se daban en el hogar (Fuente y Fuente, 1995, p. 32). No estaba bien visto que una mujer abandonara el espacio privado de su casa, aun así cuando debían hacerlo llevaban un velo que las mantendría simbólicamente en el espacio privado, respetando el orden del Imperio.

Por medio del buen gobierno del hogar, un hombre demostraba que era capaz de ocupar cargos de liderazgo en la *polis*. Para que tal pretensión se concretara en la realidad, el varón debía tener el control de la sexualidad de las mujeres asociadas a su familia. Las hijas particularmente eran miembros temporales, pues ellas eran el medio para crear redes que mejoraran el poder y estatus familiar (Schüssler, p. 70). Pero, aunque este era el ideal de sociedad, en la realidad la mujer era mucho más liberada, ejerciendo diversos trabajos e incluso una gran influencia en la gobernabilidad del Imperio (Jo, p. 70).

Además de la casa greco-romana, existían otras dos estructuras voluntarias en las interactuaban las personas: el patronazgo-clientelismo y las asociaciones. La primera obedecía al orden jerárquico de la sociedad mediterránea, en el cual una persona brindaba su protección, dinero y poder en favor de otra que debía devolverle el favor reconociéndolo públicamente, si este tipo de relación es vista desde la mirada del benefactor se denomina patronazgo, pero si se observa desde el beneficiario se denomina clientelismo. Las asociaciones por su parte eran grupos de personas con algo en común que se reunían para brindarse apoyo y protección (Aguirre, p. 103).

5. *El movimiento cristiano misionero*

Hechos 8,1-4 narra la persecución y expulsión de muchos que pertenecían al movimiento intra-judío de Jesús, ellos se dispersaron por Judea y Samaria. Este texto puede ser un posible origen del movimiento cristiano misionero. Este movimiento no estaba asociado a ninguna etnia, sino que ofrecía las mismas posibilidades a personas de muy variados orígenes. Parece ser que Bernabé era uno de los primeros líderes de la comunidad en tanto es maestro de Pablo y lo introduce en ella. Al igual que el movimiento intra-judío de Jesús, el movimiento cristiano misionero buscaba la horizontalidad y hacía uso de estructuras propias de la cultura greco-romana como la casa, las asociaciones y el patronazgo, aunque este último trataba de adaptarse al ideal de igualdad de la comunidad.

Las asociaciones cristianas eran heterogéneas a nivel social, económico, étnico, reuniendo en su interior a hombres y mujeres (Aguirre, p. 167. Schüssler, p. 230) en casa -ámbito privado- de un miembro acomodado que podía brindar el espacio y en algunas ocasiones otro tipo de protección a la comunidad. En estos casos se trataba de patronazgo, aunque se trataba de conservar una estructura igualitaria. Esta diversidad que caracterizaba a la comunidad generaba tensiones a su interior: la misma carta primera carta a Timoteo nos dice de un grupo de mujeres jóvenes pertenecientes a las viudas que son: "charlatanas y entrometidas hablando de lo que no deben" (1 Tim 5,13). El comportamiento de las mujeres generaba tensiones al interior de la comunidad por las posibilidades que ellas tenían para liderar la comunidad, lo cual en el ideal de sociedad greco-romana era reprochable.

Los cuatro evangelios dan a las mujeres un papel importante en la resurrección en tanto ellas serían las primeras testigos de tal evento, por ello el cristianismo recibía críticas de moralistas como Celso que no creían en las palabras pronunciadas por una mujer: "Pero, ¿Quién vio esto? Una mujer histérica, como dices, o quizá algunas otras que habían sido embaucadas por la misma brujería... (MacDonald, p. 127)" La mayoría de las críticas que se le hacían al cristianismo en el entorno gentil apuntaban al papel de la mujer no solo en la comunidad sino también en las mismas tradiciones cristianas. Continúa diciendo Celso sobre el cristianismo:

...Estos temerarios han reclutado de los estratos más bajos de la sociedad, de las masas más ignorantes, con mujeres crédulas, que se dejan llevar por la debilidad de su sexo... Llegan al extremo de llamarse indistintamente hermanos y hermanas... En un día especial, se reúnen para una fiesta con todos sus niños hermanas, madres -de todos los sexos y edades (Citado por MacDonald, p. 77).

Se puede apreciar la opinión que Celso tenía de las mujeres y que una gran cantidad de mujeres perteneciese al cristianismo era motivo de escándalo, junto a ello la pretensión de llamarse hermanos demarcaba la

horizontalidad que pretendía el cristianismo y que era mal vista por la sociedad. Cuando menciona a "hermanas, madres", de nuevo muestra que el problema era especialmente la presencia femenina en la asamblea, si ellas simplemente no hubiesen estado presentes en las comunidades la censura social al movimiento cristiano misionero no habría sido tan fuerte.

5.1. *Soluciones de corriente paulina*

En su libro *las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Raymond Brown muestra que del pensamiento de Pablo, expuesto en los escritos paulinos, emanan tres corrientes: Lucas/Hechos, Efesios/Colosenses/2 Tesalonicenses y las pastorales (1998, p. 27-28). En cada una de estas corrientes se puede encontrar cuatro respuestas, incluidas las del mismo Pablo, a los conflictos externos e internos de la comunidad. Observaremos las propuestas que da Pablo y las déuteropaulinas (Efesios, Colosenses y 2 de Tesalonicenses) para posteriormente concentrarnos en la propuesta de las pastorales representada en 1 Tim 2,9-15.

5.1.1. **La solución de Pablo**

La postura de Pablo sobre el papel de la mujer en las comunidades cristianas fue cambiando en el tiempo. Inició con un enunciado radical: "ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28). Lo que escribió Pablo era subversivo en tanto anulaba cualquier tipo de diferencia en una sociedad que se regía por ellas. Pero esta proposición no permanecería inmutable ya que en 1 Cor 12,13 se quita la última diada quedando así el enunciado: "Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu". Este cambio muestra lo problemático que resultaría para la comunidad anular las diferencias entre hombres y mujeres.

Aun así, a pesar del contexto, Pablo no negó la participación de la mujer en la comunidad, que precedía su misma incorporación al movimiento (Schüssler, p. 207). En 1 Cor 7 Pablo pide a los matrimonios reciprocidad, dialogo y entrega, dando a ambas partes derechos y deberes para con sus cónyuges (1Cor 7, 2-6. 9-11b.15.27-28. 32-35). Uno de los temas en los que se va a encontrar cambios amplios con las pastorales es en las exigencias que se les hace a las viudas, mientras Pablo aconseja a toda la comunidad (1Cor 7,7-8. 25-26.37. 39-40), especialmente a las viudas (7, 11a. 39-40). Permanecer célibe era un privilegio y no un derecho, por ello esto constituía una afrenta contra el imperio romano, motivo para ver en Pablo y en las comunidades que seguían sus consejos focos de subordinación a la estructura del imperio.

En 1 Cor 11,2-16, Pablo muestra especial interés por la opinión del exterior sobre la forma en la que se realizaba las celebraciones comunitarias. Al parecer las mujeres que oran y profetizan no lo hacían usando un velo,

por ello la sociedad las podría ver como mujeres que actuaban sin vergüenza en el ámbito público. Ante esto Pablo no prohíbe que oren o profeticen sino que les pide prudencia para no tener problemas con los del exterior (¿y los del interior?) de la comunidad. Para ello les pide que usen un velo, esto es válido si se consideran los peligros del contexto y además que, Pablo no quería que se confundiese a las cristianas con las mujeres pertenecientes a otros cultos orientales (Schüssler, p. 276).

La postura del apóstol Pablo fue diplomática en tanto no impedía a las mujeres ejercer sus labores en la comunidad, pero les pedía símbolos externos que atenuaran los conflictos con la sociedad mediterránea. Sin embargo, al no pronunciarse vigorosamente en favor de la mujer o del patriarcado, algunos pueden considerar su discurso como ambiguo (Aguirre, p. 223). Pero, los escritos de Pablo no acaban con el papel de la mujer en las comunidades del movimiento cristiano misionero, sino que dan testimonio de mujeres como la apóstol Junia (Rom 16,7), la diaconisa y patrona Febe (Rom 16,2), Prisca (1 Cor 16,19; Rom 16,3; Hch 18, 2. 26), Tecla (de los hechos de Pablo y Tecla), María, Trifena, Trifosa, y Perside (Rom 16, 12).

5.1.2. La solución déuteropaulina

Las cartas déuteropaulinas son aquellas que, según un gran consenso, no fueron escritas por el apóstol Pablo, pero si están enraizadas en la escuela paulina: Efesios, Colosenses y 2 de Tesalonicenses. En esta ocasión solo se hará una breve referencia a ellas, concentrándonos más en el contexto sociológico de los textos. Tanto las cartas déuteropaulinas como las pastorales son posibles desarrollos de la teología propia de Pablo, y aunque no son los únicos (Aguirre, p. 146, 232. Schüssler, p. 232. 289) si era la forma más sencilla de tratar la cuestión femenina.

El movimiento cristiano misionero se caracterizaba por ser una secta conversionista lo que implicaba que buscaba aumentar cada vez más el número de personas que pertenecían a la comunidad. La tensión externa y la presencia interna de neófitos, que no habían adoptado del todo la visión igualitaria del cristianismo, hicieron que poco a poco empezara a abrirse a la cultura dominante (MacDonald, p. 341), convirtiéndose en denominación. Este proceso de adaptación que vivió la denominación cristiana misionera se puede encontrar en los códigos domésticos de Col 3,18 -24 y Efesios 5, 21-23. Un código doméstico trataba las relaciones entre el gobernante de la familia, el *paterfamilias*, y las partes subyugadas de la estructura: la mujer, los niños y los esclavos (Aristóteles, p. 137). Estos códigos representaban en pocas palabras la estructura verticalista de aquella sociedad.

Lo que hicieron los autores de la carta a los efesios y a los colosenses fue cristianizar los códigos domésticos y tratar de implantar en las comunidades cristianas, que buscaban la igualdad y tenían en el servicio su mayor valor, la verticalidad y jerarquía de la sociedad greco-romana. En

Colosenses 3,18-24 resuena la voz de los amos pidiendo la sumisión de los esclavos; y en Efesios 5, 21-6, 9, por la dimensión que se le da al tema del matrimonio, el autor pide a las mujeres que se sometan al marido. Aun así, en las déuteropaulinas, el sometimiento de la mujer solo es al marido y en el espacio del hogar no en el comunitario, sin embargo "...es en este punto donde la predilección de Jesús por los débiles será abandonada por la iglesia." (Camacho, p. 84)

5.1.3. La solución de 1 Tim 2, 9-15

La primera carta a Timoteo hace parte de un grupo denominado cartas pastorales, que son una tercera generación de escritos propios de la escuela paulina, pero son posteriores a las déuteropaulinas. Su ambiente vital -finales del siglo I d.C. e inicios del siglo II d.C. (Ströger, 2006, p. 125-134)- es diferente al de los bloques antes mencionados. Responden a una etapa de mayor jerarquización que las cartas de segunda generación paulina y utilizan el lenguaje propio de la cultura greco-romana. A continuación se mencionan algunos datos sobre este bloque de epístolas que son pertinentes para el presente escrito. Posteriormente examinaremos más exhaustivamente el texto de 1 Tim 2, 9-15.

5.1.3.1. Datos sobre las pastorales

En este bloque de cartas, el interés que mostraban las déuteropaulinas por adecuarse a los criterios del imperio ha aumentado, al igual que las presiones externas e internas por hacerlo. Tres son los partícipes de estos escritos: la comunidad, los adversarios del autor y los de afuera. Los adversarios del autor parecen ser gnósticos (1 Ti 1,4: 7,4; 1 Tim 4,3), que por medio de la prohibición del matrimonio le están causando problemas a las comunidades para las cuales escribe el autor. Los de fuera son el Imperio Romano (1 Tim 3, 7). Como lo muestra Elsa Tamez en su libro *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la primera carta a Timoteo*, la comunidad también tenía conflictos internos, producto del uso de estructuras sociales, protagonizados por los líderes y mujeres ricas.

El autor de la carta teologiza términos de la estructura del imperio: piedad, sana enseñanza y depósito de fe. La palabra piedad (1 Tim 3,16; 4, 8; 6, 3) es usada por primera vez en las pastorales, designa el "respeto y sumisión para con la autoridad manteniendo los principios asimétricos de la sociedad patriarcal" (Camacho, 84-86); la fórmula "sana enseñanza" era en aquel contexto lo razonable para la cultura mediterránea; el "depósito de fe" era usado por el autor para descalificar todo aquello que no le parecía sana enseñanza o razonable desde los cánones patriarcales. Lo cierto respecto al "depósito de fe" es que para el momento en que se escribieron las pastorales ello no existía; al contrario, lo que había era una "polifonía de experiencias" (Ströger, p. 125-134) religiosas al interior del cristianismo. Por medio del uso de estos términos, el autor quería que las comunidades se configuraran más

a la manera del imperio para evitar tensiones, esto implicaba especialmente limitar el papel de la mujer en el cristianismo, ello lo hará limitando a las viudas, pidiendo como requisito para ser líder en la iglesia gobernar la casa (con lo cual ni un esclava/o, ni una misionera/o itinerante podían acceder a cargos de dirección), subordinando a la mujer a todo varón, prohibiéndole que enseñe y exigiéndole guardar silencio.

5.1.3.2. 1 Timoteo 2, 9-15

Y así mismo las mujeres con un modo de vestir respetable adornándose así mismas con recato y decencia, no con peinados complicados o con oro o con perlas o ropa cara, sino que a las mujeres que prometen veneración a Dios conviene adornar con obras de amor. La mujer en silencio aprenda, en todo sea sometida. Y enseñar a la mujer no permito ni que domine al varón, por el contrario debe estar en silencio. Pues primero fue formado Adán luego Eva, Adán no fue engañado y la mujer que fue seducida ha estado en desobediencia. Pero será salvada por la acción de tener hijos si permanecen con decencia en fe, amor y santidad.

Todo lo expuesto hasta este momento se hizo con la intención de mostrar un factor determinante en la redacción de esta perícopa: el contexto histórico. Esta es una de las posibles soluciones a los conflictos internos y externos del cristianismo primitivo. Como tal es la más dura y, según muestra la historia, la que más eco ha tenido en los siglos. Este texto es de carácter “prescriptivo y no descriptivo” (Tamez, p. 143-145), lo cual quiere decir que él estaba tratando de cambiar una situación problemática en la comunidad: el liderazgo femenino.

La retórica deliberativa pretende hacer que el auditorio cambie una determinada forma de actuar (Kennedy, 1984, p. 44). El autor de Timoteo, y de las pastorales, quiere que la comunidad se acople a los cánones patriarcales que regían, por ello pretende cambiar la conducta de su auditorio. Desde el estudio de la retórica deliberativa, dividiré el texto de la siguiente forma:

- Proemio: sobre el adorno femenino (2, 9-10).
- Proposición: sobre el comportamiento de la mujer en la Iglesia (2, 11-12).
- Argumentación: sobre la inferioridad de la mujer y su estado de trasgresión (2, 13-14).
- Epílogo: sobre la salvación de la mujer (2,15).

5.1.3.1.1. *Proemio (1 Tim 2, 9-10)*

Este fragmento de la perícopa tiene una estructura concéntrica (Conti, 2000) cuyo centro es cómo no adornarse: ni con peinados complicados, oro, perlas o ropa cara; ello revela que en este fragmento específico él se está refiriendo especialmente a mujeres adineradas que eran quienes tenían las

posibilidades de llevar ese tipo de adornos. Una palabra es clave para la interpretación de este texto: decencia (σωφροσύνης). Aristóteles en el texto *Politeia* también hace uso de esta palabra para describir la sensatez y auto-control (Aristóteles, p. 158-160. Jo, 117). Esta palabra es usada 10 veces en las cartas pastorales (1 Tim 3,2; Tt 1,8; 2,2. 4. 6. 12; 2 Tim 1,7, etc.) para pedir a las personas que comporten según lo requiere la sensatez greco-romana. Esto se relaciona con el adorno, en tanto una mujer que tuviese demasiados ponía en tela de juicio su vergüenza, mientras que una mujer sobria en sus adornos se consideraba decente y acentuaba su retraining sexual y pasividad. Como ya se mencionó antes, las mujeres eran quienes brindaban honor a las familias, o en este caso, a las comunidades, por ello que las mujeres de la comunidad a la que se dirigía el autor se comportaran “debidamente” haría que la comunidad fuera respetada.

Adornándose (κοσμεῖν) es otra palabra interesante en las pastorales, ya que parece hacer parte de la estrategia retórica que la usa el autor para pedir sumisión de los esclavos a los amos (Ti 2, 10). En el contexto de los criterios para la escogencia de las mujeres que pertenecerían al ministerio de las viudas, el autor muestra cuáles son las obras de amor con las que recomienda, en 2,10, adornarse a las mujeres: educar hijos, mostrar hospitalidad, lavar los pies de los santos y ayudar a los afligidos (Cfr. 1 Tim 5,10). De estas características resalta la educación de los hijos, que implica, como es lógico, haberlos tenido. Con esto y con otro aspecto que evaluaremos más adelante el autor restringe a la mujer solamente a su maternidad. Recordemos que Pablo en 1 Corintios había recomendado la virginidad de la comunidad y especialmente de las viudas (7, 11a. 39-40), se evidencia en este aspecto el cambio operado entre una generación y otra.

5.1.3.1.2. *Proposición (1 Tim 2,11-12)*

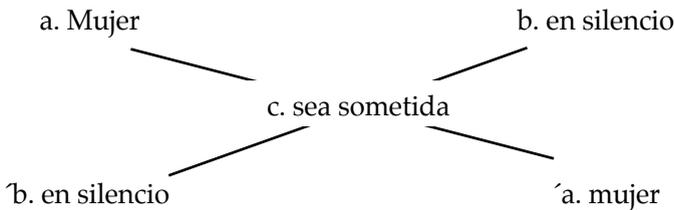
Entre el fragmento anterior y el que ahora estudiaremos se da un cambio de tono tan fuerte que este ha llevado a Cristina Conti a considerarlo una interpolación de la misma mano que añadió a 1 Cor el versículo 14, 33b-35. Sin embargo, las mujeres que se acercan al texto lo leen como una totalidad. Por ello se estudiará como parte original del texto, además de estar relacionado coherentemente con el ambiente vital del texto y con su contexto discursivo. Aunque es importante señalar que entre un fragmento y otro, mientras que en 2 9-15 el autor habla de “las mujeres” para referirse aquellas acomodadas que ostentaban joyas y peinados, en 2, 11-12 habla de “la mujer” para señalar a toda persona que pertenezca a este género.

Esta es la parte central de la perícopa, aquí es donde se descubre la intención del autor. Según Elsa Tamez estos dos versículos tienen una “saturación de sentidos en contra del liderazgo de la mujer” (Tamez, 2013) puesto que se encuentran cinco verbos, uno de ellos en imperativo y dos partículas negativas. El verbo que aparece en imperativo es “aprenda” junto al adver-

bio “en silencio”, es decir que según el autor la mujer, todas ellas, no debía aprender de forma activa sino pasiva y en silencio. El silencio se consideraba una virtud femenina, Aristóteles escribió “el silencio trae hermosura a la mujer que no se aplica al varón” (160). Aquí de nuevo el autor exige (imperativo) un comportamiento por parte de las cristianas que sea coherente con el *ethos* imperante.

Continúa el texto bíblico: “en todo sea sometida”. Este verbo está en voz pasiva. Quiere decir que alguien la va a someter, se comprende que es el varón, pero ya no su esposo (como pedían las déuteropaulinas), sino todo aquel que pertenezca a la comunidad. Esto es someterse al patriarcado greco-romano. El autor también dice “y enseñar a la mujer no permito”, con lo cual muestra que en su comunidad no solo las mujeres no aprendían en silencio sino que además enseñaban, pero de nuevo el uso del singular mujer designa a toda mujer que tenga tal pretensión. Les dice además que las mujeres no deben dominar al varón, lo cual señalaba que esto se daba, y concluye con un nuevo pedido de silencio.

Estos dos versículos también muestran una estructura concéntrica (Tamez, p. 5), basada en la repetición de palabras, que muestran un énfasis en el sometimiento de la mujer al varón:



5.1.3.1.3. Argumentación (1 Tim 2, 13-14)

En estos versículos el autor muestra porque la mujer debe estar sometida al varón. El primer argumento, el orden de la creación, de uno de los textos de la creación en el cual el varón fue creado primero (Gen 2,7) y la mujer después (Gen 2, 22). Si bien la creación de la humanidad la encontramos en dos perícopas (Gen 1,26-27; 2,7. 23-24) la que más recordación ha tenido es esta que se cita en Timoteo porque con ella históricamente se ha querido ver en la mujer un ser de inferior capacidades que el varón. Con la citación de este texto el pseudoepígrafe desautoriza ontológicamente a la mujer.

El autor cita también el relato de la caída del Génesis (Gen 3, 1-6) en el que la mujer no se queda callada; al contrario es ella quien sostiene la conversación con la serpiente. Con ello, el autor de la carta muestra que la autoridad de las mujeres o el que estén activas genera la trasgresión de las

comunidades que pueden caer en pecado. El verbo con el que se describe el “engaño” en el cual cayo la mujer está en superlativo lo cual indica que fue muy engañada según el autor, acentuando aquella creencia greco-romana de que las mujeres son crédulas y se dejan engañar fácilmente (Pedregal, 2005, p. 147). Para Pablo, por el contrario, Eva no solo representaba al género femenino, sino a toda la comunidad susceptible de transgredir (2 Cor 11,3).

De esta estrategia argumentativa se concluye que la mujer es inferior al varón y que cuando ella toma el liderazgo o control sobre algo se da un retorno al caos, por ello la mujer, en el imaginario del autor, no debe enseñar, debe estar en silencio y debe ser sometida por el varón, en general por la estructura patriarcal. Pero el autor no puede basar esto en el actuar de Cristo, por ello debe recurrir a textos del Génesis.

5.1.3.1.4. *Epilogo (1 Tim 2, 15)*

Este versículo, que es el *pathos*, es fundamental para que el autor pueda dar respuesta al problema de la participación de la mujer en la comunidad; por medio de él manipulara “los sentimientos de las mujeres de la comunidad para que ellas, si quieren ser salvadas, cambien su reprochable comportamiento” (Camacho, p. 105). Dice el verso que la mujer será salvada, ya no por la gracia de la que habla Pablo, sino por la acción de tener hijos, devolviéndola de nuevo a su papel de reproductora, de pasividad y sumisión en el hogar. Es en este punto en el que el autor retoma el plural para hablar de las mujeres de su comunidad, ya no solo las acomodadas sino todas.

Pero además de la maternidad ellas deben permanecer en decencia (cfr. 1 Tim 2, 9), retomando los adornos de las obras de amor, la fe y la caridad. Este es el versículo con más fuerza de toda la perícopa, porque en él se movilizó una campaña de desasosiego en el que la mujer que no se comportara como quería el autor sería considerada ya no solo impía o desvergonzada en la sociedad greco-romana sino también su comunidad, corriendo el peligro además de no salvarse.

6. *Conclusiones*

Al inicio de este artículo preguntábamos ¿Qué lleva al autor de 1 Tim 2,9-15 a escribir estas palabras tan duras para las mujeres? La estrategia para averiguarlo era observar una tensión, un problema que se generaba entre la propuesta de Jesús de Nazaret y la cultura patriarcal predominante. Por ello en este punto podemos decir que fue la búsqueda de soluciones a esta problemática y la pertenencia a ese mismo contexto patriarcalista lo que lleva al autor a emitir exigencias y juicios tan fuertes contra la mujer. Lo cierto es que sus palabras no están basadas en el actuar de Jesús y, no fue una solución inmediata al problema de la participación de la mujer en la iglesia, sino

que fue un proceso en el que se fue impidiendo y negando el liderazgo de la mujer. Para la fecha en la que el autor escribió la carta las mujeres todavía tenían un papel preponderante en las comunidades cristianas.

Esta solución, a mi manera de ver, fue la que más eco tuvo y, aunque podría citar Padres de la Iglesia que repetían las palabras de esta perícopa, la mayor muestra de que la solución de las pastorales fue efectiva es que hoy, después de dos milenios, las mujeres seguimos sin retornar a puestos de liderazgo en la comunidad. Y esto no es porque las mujeres deseen específicamente alguna clase de promoción social, mucho menos por tener “vocaciones inmaduras” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1976, p. 6), sino porque como hijas de Dios estamos en la capacidad y en la obligación de poner nuestras vocaciones y habilidades al servicio del Reino de Dios. Aquí la cuestión es restituir nuestra historia, empoderarnos de labores en nuestras comunidades, reconocernos como iguales y tener en tantas mujeres nuestras raíces de ser cristianas en el mundo. Esta perícopa (1 Tim 2, 9-15) es maravillosa porque el estudio de ella lleva a descubrir ese mundo en el cual mujeres y hombres inspiradas/os por el proyecto y el actuar de Cristo se movilizaron en pro de la igualdad y la restitución de la oprimida/o.

Hoy en día la lectura de esta perícopa representa un reto y una realidad de la cual no podemos ser ajenas/os: la mujer no tiene participación activa en la Iglesia, ella no asiste a un conclave, ni tiene representación en un concilio, por ello no se puede limitar esta cuestión solamente al presbiterio o al diaconado. Se debe responder a un contexto histórico que exige de las sociedades y las instituciones la inclusión de comunidades que históricamente han estado alejadas de la toma de decisiones. Juzgar el actuar del pseudoepigrafe no es el camino, él vivía una situación particular y debía dar respuesta a ella, si la solución fue la correcta o no, ya no importa porque ya se materializó en la historia. Hoy en día las jóvenes debemos leer nuestro contexto histórico y dar respuesta a un problema: ¿Por qué la mujer es excluida de la toma de decisión y el liderazgo en la iglesia, especialmente la católica? El *ethos* de nuestras sociedades latinoamericanas piden a gritos la reconstrucción del tejido social desde todas las experiencias de vida, escuchando a los que fueron silenciados, entre ellos la mujer. Si el autor de Timoteo fue capaz de lanzar una propuesta que correspondía a su tiempo ¿Por qué nosotros no? Y ¿Cuál sería una solución viable y programática a esta nueva problemática de la exclusión de la mujer en la toma de decisiones de la Iglesia católica?

Quizá las luchas por la equidad de género en la sociedad y en las iglesias por parte de las nuevas generaciones de mujeres jóvenes encuentren una solución que nos haga justicia, mientras tanto es importante incorporar a nuestros espacios de estudio comunitario textos, como 1 Tim 2, 9-15, que nos obligan por el tono de sus palabras a reconocer un legado, el cual recogemos como cristianas y cristianos. En torno a textos de difícil lectura

se debe dar todo un proceso de enseñanza-aprendizaje, ellos representan un reto intelectual al oyente, surge la pregunta: ¿Por qué un texto así se encuentra en la Biblia? ¿Se aplica hoy? Estos textos resultan ser para las poblaciones oprimidas históricamente material potencialmente significativo, que los vincula de forma especial con la historia, con su ser y con el actuar de Cristo. Contrario a lo que se podría pensar, el estudio de este tipo de perícopas, como 1 Tim 2,9-15, representan un mundo por descubrir, y en el caso específico de los cristianos, un amor que libera de la opresión y acoge al vulnerable, al silenciado, al pobre, a la mujer. Yo recomiendo a la lectora y/o lector no detenerse, preguntarse por la Biblia, a escudriñarla sin miedo pidiendo constantemente la guía del Espíritu Santo, no importa si el texto tiene palabras chocantes, al contrario son esos los que más significados, imaginarios y aprendizaje vital le dan al creyente. Respecto a 1 Tim 2, 9-15 puede surgir la pregunta “¿Qué hacer con esta perícopa para que no siga siendo usada en el fortalecimiento de la ideología patriarcal en las iglesias” y la sociedad? Estoy segura que si los círculos bíblicos de mujeres –especialmente de mujeres jóvenes- la adoptamos y propagamos un conocimiento más profundo de las condiciones que llevaron a su escritura los significados e imaginarios que se han forjado históricamente en torno a ella irán cambiando, de ahí la necesidad de más estudios, exegetas y teólogas que pueda develar y aportar a la lucha de la liberación de las y los oprimidos.

7. *Bibliografía*

- SCHÜSSLER FIORENZA, E. Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- AGUIRRE MONASTERIO, R. Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo. España: Verbo Divino, 2009.
- CAMACHO VIRGÜEZ, R.A. La mujer ante la sumisión y el silencio: una lectura diacrónica y retórica del 1 Tim 2, 9-15. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2015.
- SAULNIER, C. y BERNARD R. Palestina en tiempos de Jesús. Navarra: Verbo Divino, 1981.
- MACDONALD, M. Las mujeres en el cristianismo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica. España: Verbo Divino, 2004.
- PIÑERO, A. Jesús y las mujeres. España: Editorial Trotta, 2014.
- REYES ARCHILA, F. Otra masculinidad posible, Un acercamiento bíblico-teológico. Bogotá: Documentos de teología latinoamericana, 2003.
- TAMEZ, E. Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: Un estudio de la primera carta a Timoteo. España: Editorial Sal Terrae, 2005.

- JO TORJESEN, K. Cuando las mujeres eran sacerdotes: El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo. Traducción: Jesús Valiente Malla. España: Ediciones el Almendro, 1993.
- ARISTÓTELES. Politeia. Trad. BRICEÑO JÁUREGUI, M. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- FUENTE, M.J. y FUENTE P. Las mujeres en la Antigüedad y la Edad Media. Madrid: Grupo Anaya, 1995.
- MIQUEL PERICAS, E. El contexto histórico y cultural. In: AGUIRRE MONASTERIO, R. Así empezó el cristianismo. España: Verbo Divino, 2010, p. 49-75.
- POMEROY, S. Diosas, rameras, esposas y esclavas: Mujeres en la antigüedad clásica. Trad. LEZCANO ESCUDERO, R. España: Ediciones Akal, 2013.
- BROWN, R. Las iglesias que los apóstoles nos dejaron. Trad. JARAMILLO, P. España: Editorial Desclée de Brouwer, 1998.
- STRÖGER, M. Eclesiologías en conflictos en las deutedopaulinas: El caso de las Cartas pastorales. In Deuteropaulinas: ¿Un cuerpo extraño en cuerpo paulino?, 55. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 2006. P. 125 - 134.
- KENNEDY, G. Retórica y Nuevo Testamento. Trad. OTTO, F. Madrid: ediciones cristiandad, 1984.
- CONTI, C. Infiel es esta palabra. 1 Timoteo 2, 9 – 15: El género en lo cotidiano. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 2000, p. 41 – 56.
- TAMEZ, E. La estrategia retórica en 1 Timoteo 2, 9 – 15. Texto inédito enviado por correo electrónico el 23 de Agosto del 2013. P. 141 – 164.
- PEDREGAL, A. La mulier virilis como modelo de la perfección en el cristianismo primitivo. IN GÓMEZ ACEBO, I. La mujer en los orígenes del cristianismo. España: Editorial Desclée Brouwer, 2005.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Declaración sobre la Cuestión de la Admisión de las Mujeres al Sacerdocio Ministerial. Roma: 1976.

A Bíblia na música de Bob Marley

La Biblia en la música de Bob Marley

The Bible in Bob Marley's music

Resumo:

Este artigo faz uma leitura poético-teológica do uso da Bíblia por Bob Marley, baseado nas categorias hermenêuticas da estética da recepção e da história atual. É feita uma leitura inter-religiosa que busca aprender a ver Deus no Outro e compreender a Bíblia como um livro que também pertence a outras expressões de fé e não apenas ao cristianismo.

Palavras-chave: Bob Marley, Bíblia, hermenêutica, libertação, rastafari.

Resumen:

Este artículo realiza una lectura poético-teológica del uso que hace Bob Marley de la Biblia, a partir de las categorías hermenéuticas de la estética de la recepción y la historia efectual. Se hace una lectura interreligiosa que busca aprender a ver a Dios en el Otro y a comprender la Biblia como un libro que también pertenece a otras expresiones de fe y no sólo al cristianismo.

Palabras clave: Bob Marley, Biblia, hermenéutica, liberación, rastafari.

Abstract:

This article reads in a poetic-theologically way the Bob Marley's use of the Bible from the point of view of the aesthetics of reception and history of interpretation. It does an interreligious reading, which wants to learn to see God in the Other and to understand the Bible as a Book, which also belongs to other religions and not only to Christianity.

Keywords: Bob Marley, Bible, hermeneutics, liberation, rastafari.

* Juan Esteban Londoño. Universidad de Hamburgo. londonjuanes@gmail.com

Introducción

*Todo lo que siempre tuve
fueron canciones de redención
(Bob Marley).*

Bob Marley (1945-1981) fue un bardo del post-colonialismo. Un cantor de las culturas africanas que buscan la redención en el retorno a los orígenes. Él creía que un hombre con su Biblia es más fuerte que un ejército y que, desde una lectura libre, se pueden reinterpretar los textos sagrados para liberarse de la opresión, el racismo y las mentiras del sistema. Fue un músico que hizo conocer mundialmente las ideas de una teología negra; un vocero de la esperanza de cientos de hombres y mujeres que pudieron encontrar a un Cristo afro y leer, o releer, la Biblia de cara a la danza y la marcha liberadora.

Las letras de su música expresan una mezcla de mensaje religioso y político, exigencia de justicia ante las élites de poder, retorno a las raíces ancestrales e idea de tolerancia entre las personas (DeCosmo, 1994, p. 2). Esto hace de Bob Marley un rasta particular, menos radical que algunos de sus correligionarios, aspecto por el que su mensaje recibe más aceptación en el mundo ecuménico, y es mal visto por los rastas ultra-ortodoxos.

Este artículo realiza una lectura estético-teológica del uso que hace Bob Marley de la Biblia en su música. Escucho los tambores africanos, respondo a su llamado, con un baile de protesta y crítica, siempre joven, que combatía con el arte, combatiendo con el arte como arma.

Para realizar una interpretación tal, se necesita de una lectura interreligiosa que –si bien no comparte muchos presupuestos teológicos del Movimiento Rastafari– busca aprender a ver a Dios en el Otro. Una teología del pluralismo religioso desde una mirada crítica de aceptación y mutualidad: Dios es el Misterio; las religiones, incluida la cristiana, interpretaciones. Ninguna interpretación es superior a la otra, y están llamadas a dialogar entre ellas y aprender de las diversas fuentes de la espiritualidad, de cara a la defensa de los derechos humanos, liberación del hombre y la mujer y el enriquecimiento de la fe (Phan, 2004).

Lo que lleva también a pensar que la Biblia, incluyendo el Nuevo Testamento, no pertenece únicamente al cristianismo, sino también a otras expresiones religiosas que se han apropiado de ella desde otros lugares hermenéuticos. Como señalan los grandes hermeneutas del siglo XX, comprender no es una mera re-producción de lo leído, sino que también es producción, creatividad. El texto no está muerto ni enterrado en el pasado, pues el lector está inserto dentro de la historia misma del texto a través del efecto histórico de este (Gadamer, 2003). El sentido del texto bíblico no se encuentra en el autor sino en la obra como tal y en su autonomía semántica o artística. Lo que el texto significa ahora, para cada comunidad en particular,

importa más que lo que el autor tenía en mente cuando lo escribió. Una vez muerto el autor, el texto se libera y puede desplegar su plena autonomía hacia un nuevo público (Ricoeur, 2003), en este caso el Movimiento Rastafari.

El Movimiento Rastafari

Desde su surgimiento en la década de 1930, el Movimiento Rastafari ha crecido hasta el punto de convertirse en la mayor fuerza cultural y política en Jamaica, invitando a los jóvenes a una rebelión sagrada. A lo largo de su existencia, esta forma de vida ha desafiado a la sociedad (neo) colonialista jamaicana, la cual pretende mantener a los blancos en el poder y a los negros avasallados (Toynbee, 2007).

El Movimiento Rastafari surge en Jamaica bajo la colonia británica. Se trata de una corriente anticolonial de identidades dinámicas, que busca la conexión con sus raíces y anuncia un retorno a África (Barsch, 2013, p. 11). Conserva muchas influencias judías y cristianas, particularmente en su conexión con la Biblia.

En sus primeros años, los rastas jamaicanos formaron comunas que resistieron a la colonia británica mediante una actitud pacífica. Se fueron a vivir al campo y se dedicaron a cultivar sus propios productos (Barsch, 2003, p. 16). Allí empezaron a usar de modo ritual la marihuana, y a tocar música de tambores para expresar su espiritualidad. Se apropiaron de la Biblia como su libro sagrado, y se identificaron a sí mismos con el pueblo de Israel y la Iglesia primitiva. Vieron en el recién nombrado Emperador de Etiopía, Ras Tafari Makonnen, coronado en 1930, a un salvador que podría cumplir su sueño de llevarlos al país de sus ancestros, y poco a poco fueron dándole una categoría de profeta, de mensajero divino y finalmente de dios.

Después de que sus comunas y fincas fueron destruidas por los blancos, los rastas hallaron nido en los barrios pobres de Kingston. Allí comenzaron a dejarse crecer el cabello a modo de *Dreadlocks* (lo que se conoce como “trenzas rastas”), símbolo de resistencia contra los cánones de belleza eurocéntrica (Barsch, 2003, pp. 17.105).

Su relación con el Estado y la policía nunca fue buena, pues estos consideraban a los rastas un movimiento peligroso y anarquista. Muchos rastas fueron perseguidos, incluso asesinados por parte de la policía (p. 20). Pero ellos poco a poco se iban consolidando como un movimiento de fuerza afro, el *Black Power* jamaicano (p. 21).

El Movimiento Rastafari no es un movimiento centralizado, ni tiene una unidad teológica. Algunos rastas creen que Haile Selassie es un ser divino. Otros enfocan su espiritualidad en el seguimiento ético de Jesús y consideran que Selassie no es relevante para el Movimiento, más que por la presencia simbólica de un emperador negro (Barsch, 2013, p. 25).

Algunos rastas están organizados en grupos religiosos, como *Las doce Tribus de Israel*, *Bobo Ashanti* o *La Iglesia Ortodoxa Etíope* (de orientación Ras-

tafari); otros viven apartados de todo sistema religioso organizado y viven su espiritualidad en soledad o en pequeñas comunidades.

El Rastafari puede ser definido como un nuevo movimiento religioso que se distancia de las organizaciones establecidas, y desarrolla formas vivas de interacción socio-cultural; toma elementos de las tradiciones de las que proviene y los reinterpreta a la luz de nuevas experiencias sociales y vitales (Barsch, 2003, p. 31).

Lo que unifica a todos los rastas en el mundo son sus símbolos, los cuales son dinámicos y su interpretación varía de comunidad en comunidad. De interpretarlos, o leerlos poéticamente, se encargará este artículo.

En los años 70, el Movimiento Rastafari adquirió reconocimiento internacional, gracias a pintores, músicos y poetas rastas. El caso más conocido es el de Robert Nesta Marley, Bob, quien fue aceptado en el ámbito europeo y norteamericano como un rockero negro o una “superestrella del tercer mundo” (Abel, 1997; Barsch, 2003, p. 23) –en ocasiones, también vivió los excesos que suelen experimentar estas superestrellas–.

A través de la música y el baile, Marley extendió el mensaje de solidaridad por las culturas olvidadas.

“Get Up, Stand Up” (Burnin, 1973)

El álbum *Burnin*, de 1973, se abre con esta magistral canción, que supera los ritmos *rocksteady* caribeños y comienza a incursionar en el *blues*. En esta etapa, *The Wailers* –agrupación fundada por Bob Marley, Bunny Livingston y Peter Tosh– han salido de la escena local, de la voz del gueto, para universalizar sus temáticas y ampliar su rango de alcance musical.

Los tres *Wailers* claman: “Levántate, mantente en pie, en pie por tus derechos”. Aire de lucha y militancia. Canto político-religioso.

La voz mestiza de Marley se dirige al predicador para decirle: “No me digas que el cielo está debajo de la tierra. Sé que tú no sabes lo que realmente significa la vida”. Ataca con potencia musical las tradiciones cristianas que, mediante promesas de salvación futura, justificaron la esclavitud en América.

Los protestantes de habla inglesa vociferaban sobre esta tierra como si algo de pasajero se tratara: los pueblos afro tendrían que aguantar con resignación, a ver si algún día en el cielo lograban recibir descanso.

Marley se opone a este conformismo, así como también a la imagen del dios blanco que justifica a los esclavistas: “Mucha gente piensa que el gran dios vendrá de los cielos, se llevará todo y hará que todo el mundo se sienta bien. Pero si sabes lo que la vida significa, tendrás que velar por lo tuyo en esta tierra. Así que ahora que ves la luz, levántate por tus derechos”.

Luego aparece la voz barítono de Peter, con palabras más provocadoras –las cuales Marley matizó un poco, tiempo después–, frente a la imagen de un Jesús domesticado por los déspotas, visto como un hombre manso

que soporta toda vejación: una escatología pietista llevada al extremo, en la que la injusticia debe soportarse en silencio, por lo menos para quienes están en las capas más bajas de la sociedad: “Estamos cansados de sus –ismos y doctrinas; morir e irse al cielo en el nombre de Jesús. Nosotros sabemos cuándo comprendemos: dios todopoderoso es un hombre vivo”.

Aquí se interponen dos miradas de lo divino: el dios blanco, que legitima el señorío de los blancos; y el dios de quienes no sólo buscan liberación, sino también respeto. Ese dios, para los rastas, fue Haile Selassie.

Histórica y políticamente, Selassie no hizo mucho por el Movimiento Rastafari: el propio Marcus Garvey –uno de los precursores de los rastas– llamó a Selassie un cobarde que estaba al servicio de la corona británica (Barsch, 2003, p. 54)¹. Además, el emperador fue asesinado por traición de sus súbditos, y no llevó a cabo un plan de redención específica para los africanos en la diáspora (p. 68).

Sin embargo, los rastas lo vieron como un símbolo, la imagen de un dios negro al que podían acudir para deconstruir el discurso eurocéntrico de una jerarquía racista, basada en la teología cristiana y en su apropiación de la Biblia, en la que los blancos serían los señores; y los negros, los esclavos.

Llamar “señor”, incluso “dios” a Haile Selassie, un emperador etíope, significó, desde los años 30, un desafío simbólico al señorío colonial inglés (Barsch, 2003, p. 68) –hay que recordar que Jamaica se independizó apenas en 1962-. Los rastas no reconocieron a los amos blancos como señores, ni a la reina de Inglaterra, ni siquiera al dios con el que los esclavistas y dueños de la isla justificaban sus atrocidades. Ahora tenían un símbolo del poder divino en la tierra: un dios de carne humana, carne tan negra y hermosa como la suya.

Esta es la energía a la que acuden los *Wailers* para elevar la plegaria a un dios telúrico, que trae salvación aquí y ahora. No después de la muerte, –“no me digas eso, predicador”–, sino en el momento de la vida, sabiendo que la existencia presente es lo único seguro que tenemos.

“Rasta Man Chant” (Burnin, 1973)

El álbum *Burnin* despliega gran cantidad de imágenes bíblicas, desde el “*Hallelujah*” de la canción interpretada por Bunny Livingstone hasta el “*Rastaman Chant*”, donde se denuncia la caída de *Babylon*. Evoca las palabras de Apocalipsis 17, la derrota del imperio, en la voz del ángel de los siete sellos.

La canción no es original de los *Wailers*, sino la adaptación de un canto clásico de los rastas de las montañas profundas de Jamaica (Abel, 1997, p. 87), con las percusiones típicas (*Nyahbinghi*) de los hombres de las colinas

¹ Muchos rastas en la actualidad consideran que esto es propaganda del sistema, para dañar la imagen de su dios (Barsch, 2003, p. 73).

que han vivido como esclavos escapados al interior de la isla. Narración de una realidad local que se universaliza en las pequeñas resistencias, y que podría ser el canto de los indios de las praderas del norte o de la teología de la liberación latinoamericana.

Los rastas usan la imagen de *Babylon* para referirse al sistema de injusticia. *Babylon* tiene para ellos una dimensión racial, social, política y espiritual (Barsch, 2003, p. 58). Expresa el sentimiento de estar en el exilio, y la opresión que el sistema ejerce sobre los expatriados. Aunque en el Movimiento Rastafari hay tendencia hacia un discurso de supremacía negra, el concepto de *Babylon*, más que de un color de piel, se trata de toda forma de opresión organizada mediante el Estado y la Iglesia para impedir la libertad de elegir y de creer.

Ya que Babilonia fue el pueblo que llevó a los israelitas al exilio, los descendientes de los africanos en América se consideran también un pueblo desterrado, hijos de dios en medio de Babilonia, comunidad resistente que se niega a alimentarse con la comida del rey (Daniel 1) –los rastas son, en su mayoría, vegetarianos-. La Biblia misma usó el símbolo de Babilonia, para llamar de tal modo al imperio romano, en clave literaria (Ap 18,2). Para los rastas, también Jamaica y el Caribe hacen parte de *Babylon*, mientras estén regidos por las reglas de la política corrupta (Barsch, 2003, p. 10).

Esta visión crítica de un mundo discriminatorio se mantiene hasta el final de los días de Marley. En la canción "*Babylon System*", del álbum *Survival* (1979), Bob declara: "El Sistema Babilonia es un vampiro que chupa la sangre de los niños cada día".

Para Marley, *Babylon* construye iglesias y universidades, sistemas de educación para graduar más opresores y mantener abajo a los agobiados. Pero no puede educar ni dar a todos oportunidades iguales.

Por eso la salida es el canto que surge de las voces dulces de las *I-Threes* –coristas de Marley, después de la partida de sus dos amigos-: "Liber-tad", y el camino para llegar a esto es uno solo: "Ser rebelde".

"Hay que decir a los niños la verdad", frase que se convierte en el estandarte de lo que los rastas consideran la proclamación del Evangelio: la crítica a los engaños del sistema, el anuncio de una nueva forma de pensar, volver a las raíces.

"So Jah Seh" (Natty Dread, 1974)

Recordando a los profetas del Primer Testamento, aparece la evocación del nombre divino para comunicarse a los suyos: "Así dijo *Jah*". Una insistencia en lo que expresa también la canción anterior que aparece en este álbum, *Them belly full*: los abismos que se expanden entre quienes tienen hambre y los que están saciados, la palabra de *Jah* como banquete inicial para comenzar a transformar la distribución de los alimentos.

Muchos rastas prefieren llamar a su divinidad *Jah*, nombre corto de *Jehovah* en el Salmo 150. Más que una personificación concreta, *Jah* es pensado como una fuerza espiritual o un poder en la naturaleza que se encarnó en los reyes David y Salomón, en Jesús de Nazaret, y en Haile Selassie, pero que está más allá de ellos (Barsch, 2003, p. 77).

Este dios ha prometido bendición para sus hijos: “Ninguna de mis semillas (descendientes) se va a sentar en la acera a mendigar el pan”, canta Bob, evocando el Salmo 37,25. Y luego cita el Salmo 100,3: “Ustedes son ovejas de mi prado”.

El músico llama a la unidad, Yo-unidad (*Inity*), Yo-humanidad (*Imanity*). Una mirada Pan-en-teísta, en la que dios está en todo y todo en dios. Reconocer al otro como creación divina que merece también los beneficios de la tierra. Dios late en cada ser.

“*Revolution*” (*Natty Dread*, 1974)

El álbum *Natty Dread* cierra con una canción batalladora. *Revolution* incorpora los tambores rastas como elemento de memoria de los ancestros y emplea en su atmósfera algunas líneas de viento que le dan sabor de caribe.

Contrario a lo que sucede en tierras europeas, donde el afán de revolución se vincula a la falta de creencia, en América Latina y el Caribe el deseo de transformación radical de las estructuras va acompañado por la fe. “La revelación revela la verdad”, dice Marley, esa verdad es una “revolución”.

Revolución para encontrar salidas. Los prisioneros mentales e injustamente atrapados deben ser liberados, o liberarse mediante una toma de conciencia. Lectura y ritual. Canto y batalla.

Pero el rasta no confía en los poderes del sistema: “Nunca dejes que un político te haga un favor. Ellos siempre van a buscar controlarte”.

Luego vienen las palabras en cadencia, coreadas por las *I-Threes*: “Fuego, relámpagos, azufre y tormenta”. Símbolos apocalípticos de la destrucción, que anuncian el fin de *Babylon* y el advenimiento de una nueva era. Los coros siguen repitiendo: “Creación, creación”. *Jah* Creador, potencia garante tanto de la hecatombe como de la instauración del *novum*. Al final, justicia y canto cubren la tierra, como las aguas al mar.

Las conexiones con el Apocalipsis en la música de Marley son sugerentes, esperanza bañada en sangre que anuncia un nuevo amanecer. Fuego cósmico para la destrucción de *Babylon*: uno de los temas centrales de la retórica rasta. Ellos consideran que habrá una batalla final llamada *Amagiddoon* (Armagedón, Ap 16,16), en la cual sobrevivirán los 144.000 elegidos (Ap 7,14), es decir los rastas, quienes poblarán la nueva Jerusalén y podrán disfrutar del árbol de la vida (Ap 22,1) (Barsch, 2003, p. 59).

Cuando se sabe que es imposible el establecimiento de un nuevo sistema por medio de la fuerza, brotan los símbolos como instrumentos de la

resistencia. Los habitantes de la noche esperan con alegría el cataclismo simbólico, van a su encuentro bailando y lo advierten con música. Para ellos, el Apocalipsis no es una narrativa de miedo, sino de alegría y tesón, pues las relaciones sociales alteradas serán al fin transformadas en justicia.

“So Much Things to Say” (Exodus, 1977)

El álbum que tal vez más eco tenga como una teología rasta de la liberación es *Exodus*. No en vano sale a la luz a finales de los años setenta, década en la que emergen las reflexiones del Espíritu mezcladas con gritos por la emancipación. Es el disco de Marley más aclamado por la crítica y con más acogida entre el público mundial.

Tampoco es casualidad que este Larga Duración sea compuesto después del atentado que sufrió Marley, por negarse a cancelar un concierto en favor de la paz en Jamaica, y a causa de lo cual tenga que exiliarse en Inglaterra (Abel, 1997, p. 134; MacDonald, 2012).

“Ellos tienen muchas cosas que decir”, dice la primera línea. Los heraldos de la muerte vociferan contra los que sospechan de sus ficciones y los que inundan de creatividad la tierra.

Marley no distingue entre el aquí y el allá, el hoy y los viejos tiempos. Todo se mezcla en un canto que recuerda a los mártires: “Fueron ellos los que crucificaron a Jesucristo. Fueron ellos los que robaron a Marcus Garvey sus derechos”.

El cantante sitúa, lado a lado, a sus rapsodas de la libertad. Jesús, en el siglo I, combatiendo a la invasión romana sobre Palestina. Marcus Garvey, luchando contra el racismo en el Caribe. Paul Bogle, liderando la rebelión negra en Jamaica.

Y evoca el pasaje de Efesios 6 en lenguaje rastafari, cambiando el pronombre “nosotros” por el “yo-yo” (*I and I*), expresión de hermandad: “Yo y yo no venimos a luchar contra carne y sangre, sino contra la maldad espiritual en lugares altos y bajos. Así que mientras ellos combaten contra ti, mantente firme, dando alabanzas y gracias a *Jah*”. De allí que, años después, dijera Rita Marley que Bob, cuando estaba en el escenario, libraba una batalla espiritual (MacDonald, 2012).

El cantor dice que no espera ser justificado por las leyes de los hombres. Esa moralidad fue inventada por tiranos, proporcionada por los racistas para atormentar con la culpa a quienes se escapan de las plantaciones y bailan en la floresta, evocando a sus ancestros. La ley que justifica al rasta es la ley de dios, amor que sopla sentido y llama a escaparse en medio de la noche.

“Exodus” (Exodus, 1977)

Exodus es la canción central del álbum que lleva el mismo título.

Éxodo, canto excelso a la vuelta a las raíces afro, llamamiento al origen. La consigna: mantenerse en movimiento.

Esta cuasi *jam-session* de tintes épicos, en la que el ritmo dota de cadencias a la letra bíblica, invita a comenzar la marcha y salir de *Babylon*.

Éxodo: el símbolo por excelencia de las teologías de la liberación. Dejar atrás el lugar del maltrato, moverse de sí, iniciar la marcha hacia a un lugar mejor, abriendo el mar de la existencia con una utopía de equidad por delante de los ojos. Migración interna y externa. La vida, comprendida como una peregrinación. En las diferentes religiones, aparece con frecuencia la imagen del camino, con lo que el hombre reconoce en él su propia savia, que aspira a una meta misteriosa e invisible (Lurker, 1999, p. 234).

“Éxodo, es el movimiento del pueblo de *Jah*. La luz de dios lo anuncia, el pueblo comienza a marchar a través de los caminos de la creación, pero también a través de las sendas de la tribulación, para encontrar otro lugar”.

Éxodo como movimiento de conciencia: “Sabemos a dónde vamos, sabemos de dónde venimos. Estamos dejando a *Babylon* y vamos a nuestra Madre Patria”.

En contraposición a *Babylon* aparece *Zion* (el Monte Sion), que la hermenéutica Rastafari traslada de Palestina a África, especialmente a Etiopía –aunque el origen de los negros llevados al Caribe no fue Etiopía, sino África occidental-.

Los rastas esperan una repatriación a su tierra santa, ya sea física –hubo algunos intentos fallidos en el siglo XX- o espiritualmente. *Zion* funciona como un referente utópico, contraparte negativa frente a todo lo que represente la opresión de *Babylon*.

Éxodo es un giro hacia un estilo de vida que descrece de la idealización de la cultura blanca. Éxodo resalta los valores del ser negro: sus cuerpos, su arte, su dignidad y belleza. Hay que abrir los ojos y preguntarse: “¿Estás satisfecho con la vida que llevas?”.

La canción que es invitación al pueblo, culmina con una oración a *Jah*: “Envíanos a otro hermano Moisés para cruzar el mar rojo”, mientras la *I-Threes* bailan y repiten “muévete, muévete”.

Éxodo siempre a la espera de un futuro. Una teología de la esperanza: “*Jah* viene a romper con la opresión, a gobernar en equidad; a limpiar toda transgresión y liberar a los cautivos”.

No hay duda de que Marley usa la Biblia desde una hermenéutica alternativa para oponerse con ímpetu a las interpretaciones dominantes. Así lo expresa en una entrevista que concedió en Suiza, ante la anotación de que muchas de sus canciones provienen de la Biblia, libro en el que, paradójicamente, sus fans europeos han dejado de creer:

La gente que va a la iglesia entiende la Biblia como sus predicadores les enseñan. Y esa no es la forma correcta. Porque la mejor cosa es la vida. Hay que vivir la vida. Los predicadores leen la Biblia y dicen que uno tiene que morir

para ir al paraíso. Pero eso no está escrito en la Biblia, porque la Biblia dice que hay que vivir en el paraíso. No tienes que morir para pisar el paraíso; tú tienes que vivir en este cielo. Un montón de lugares en la tierra pueden serlo, pero África es nuestro cielo, porque de allí es de donde venimos (Marley, 1980).

“Zion Train” (Uprising, 1980)

Otro álbum cargado de imaginario bíblico es *Uprising* (1980), grabado después de que Bob supiera que tenía cáncer gangrenoso en un pie. Aquí, el cantante deja su legado profético, su despedida de los estudios de grabación que denota ya una voz debilitada.

Caerá más adelante, el 5 de octubre de 1980, en Nueva York, en una gira de conciertos, mientras hace deporte, y se le diagnostica un cáncer que ha avanzado en su metástasis al cerebro, pulmones, hígado y estómago. Se bautiza cristiano en la Iglesia Ortodoxa Etiópe. Morirá el 11 de mayo de 1981, en Miami, adonde llega, después de ser tratado por meses en un hospital en Alemania, para encontrarse con toda su familia y despedirse. (Abel, 1997, p. 183. MacDonald, 2012).

Una de las canciones del disco *Uprising* utiliza la imagen del tren para referirse al viaje a *Zion*, lugar de la esperanza del mundo Rastafari. Ya Marley ha viajado al África (Abel, 1997), y ha visto que no puede cifrar su anhelo en reinos terrenales, corroídos por la corrupción de los burócratas y las dictaduras.

Con la muerte de Selassie, ha comprendido que la trascendencia está envuelta en un manto sagrado que vela toda revelación definitiva en condiciones limitadas –de allí que se bautice como cristiano, y también siga siendo rasta–.

El Misterio sigue siendo el Misterio, aunque deje ver algo de su magia en apariciones temporales, un destello, una palabra, una vida o un sistema de símbolos.

El tren a *Zion* está llegando, los hombres deben prepararse para tomarlo. “¿Qué hombre puede salvar el alma de su hermano?... No ganes al mundo y pierdas tu alma. La sabiduría es mejor que la plata y el oro”, cita Bob las palabras de Jesús y los proverbios (Mc 8,37; Prov 16,16).

“Dos mil años de historia -¡de historia negra!- no pueden ser borrados tan fácilmente”. Los rastas se sienten vinculados a la memoria de Jesús, al movimiento subterráneo de un cristianismo alternativo, a la par que a las tradiciones africanas. La historia que, desde una hermenéutica de la apropiación, los rastas narran de sí mismos.

La simbólica bíblica es ahora también su historia, o su versión de ella. La música y el arte son los vehículos para conservarla, el barco en el que navegan para leerse a sí mismos crucificados al lado de Jesús, un Cristo negro con el cual también resucitan.

“Redemption Song” (Uprising, 1980)

Esta es la última canción de *Uprising*, en la que Marley, solo con su guitarra, enfatiza el sentimiento abierto de su herida y la espiritualidad que se desprende de quien se despide del mundo y quiere dar una última palabra.

La canción fue compuesta un día después de cerrar la grabación del *Larga Duración*. Vuelto a abrir el estudio para grabarla, concluye como un epitafio (Abel, 1997, p. 183). La canción, tal vez, más entrañable del repertorio de este artista.

Redemption song empieza combinando la imagen del José Bíblico (Gen 37-50) con el mundo del caribe. Re-contextualiza la narrativa del hijo de Jacob en un mundo de bucaneros: “Viejos piratas me raptaron y me vendieron a los barcos mercantes. Minutos después me encontré en el pozo sin fondo”.

Mas emerge esa presencia que siempre lo ha acompañado, testimonio retrospectivo de su vida: “Pero mi mano fue fortalecida por la mano del Todopoderoso”. Lo cual lo lleva a declarar con esperanza: “Marchamos en esta generación triunfantemente”.

Entonces viene el estribillo que recoge lo que ha sido la música de Marley a lo largo de veinte años de carrera: “¿No me ayudarás a cantar estas canciones de libertad? Porque lo único que siempre tuve fueron canciones de redención”.

La segunda estrofa contiene eso otro de la música de quien, a esa altura, ya es considerado por muchos como profeta: “Emancípanse ustedes mismos de la esclavitud mental; nadie sino nosotros puede liberar nuestras mentes”. Edicto de liberación, que no puede comenzar sino desde la toma de conciencia. Liberarse a sí mismo. Ingresar a la vida. La revolución inicia como una visión del espíritu, metáfora de la conciencia, transformación del ser orientado hacia el sentido. Pero, además, se mira al prójimo, se expande horizontes.

Marley hace un recuento, además, de los mártires del Movimiento Rastafari, ultimados por la policía en las calles de Jamaica, violentados a palos, esquilados, mutilados, de forma violenta en los cuarteles militares para atentar contra su simbólica leonina: “¿Hasta cuándo matarán a nuestros profetas, mientras nos quedamos ahí mirando?”.

Así cierra con una invitación a regresar a la Biblia: “Alguien dijo en alguna parte: Tenemos que cumplir el libro”. Libro espejo. Libro de lucha y de memoria, que no pertenece sólo a los esclavistas, sino que ha sido descubierto en un sentido más profundo por los que luchan en pro de la vida. La Biblia vuelve a manos de los pobres. Es leída siempre y todas las veces por primera vez.

Finalmente, retoma el estribillo de lo que ha sido su motivo central de ser, una carrera que anuncia redención, canciones proféticas, canciones de redención.

Conclusiones

Bob Marley aparece como un profeta que denuncia el pecado social y racial. Anuncia expectación y un nuevo orden en el reino del espíritu. Apunta a un símbolo de una divinidad negra y de sus raíces existenciales. Hacia arriba, o más bien, hacia adentro, donde encuentra lo divino, la energía que todo lo trasciende. Y expandiéndose a los lados, al universo, para encontrar a sus hermanos negros, pero también a los de todas las razas, en un movimiento constante, un éxodo.

Mediante una ruptura metodológica, y sin pensarlo como sistema, lee la Biblia a partir del arte. Lo hace, incluso, más allá de los dogmas rastafaris que, como toda religión y movimiento, comienza a sedimentar con el paso de los años, y a secarse. Su mirada personal de la Biblia, interpretada desde una hermenéutica alternativa, no pasó por los cánones de la academia occidental ni de la iglesia –no quedó ninguna huella en su música de la última etapa de su vida, cuando se bautizó ortodoxo-. Logró poner en cuestionamiento a los políticos tradicionales y denunciar lo que se vive en el Caribe: la pobreza y el hambre, el gobierno de los mismos.

La historia del Movimiento Rastafari nos pone de cara a la experiencia de la lectura de la Biblia que transforma sus símbolos en nuevos referentes. Como ha dicho Ricoeur (2004), el símbolo da que pensar. El símbolo tiene un gran poder de generación de sentido, y puede llamar a la resistencia como también a la opresión. En este caso, la Biblia ha sido usada para recuperar la memoria del pueblo olvidado y generar un movimiento liberador entre los excluidos.

Este músico que fue siempre joven –murió a los 36- nunca se señaló a sí mismo, sino que apuntaba al Misterio trascendente, aunque era considerado un héroe nacional en Jamaica, y ayudó a cientos de familias con bienes materiales, además de su legado espiritual (MacDonald, 2012).

El mundo sigue bailando los ritmos de *Bob Marley and The Wailers*. Sean sus letras una letanía que acompañen nuestras oraciones en la mañana y nos permitan soñar con una montaña mágica a la que acudan los pueblos, convocados por el León Conquistador, para expandir un reino de libertad.

Referencias

Discografía y documentales

- MacDonald, Kevin. Marley. Jamaica: Shangri-La Entertainment / Tuff Gong Pictures / Studiocanal, 2012 DVD.
- Marley, B. & The Wailers. Burnin'. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1973
- Marley, B. & The Wailers. Natty Dread. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1974
- Marley, B. & The Wailers. Live! Jamaica: Island/Tuff Gong, 1975
- Marley, B. & The Wailers. Rastaman Vibration. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1976
- Marley, B. & The Wailers. Exodus. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1977
- Marley, B. & The Wailers. Kaya. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1978
- Marley, B. & The Wailers. Babylon by Bus. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1978
- Marley, B. & The Wailers. Rastaman Vibration. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1979
- Marley, B. & The Wailers. Uprising. Jamaica: Island/Tuff Gong, 1980
- Marley, B. Entrevista en Suiza. 1980. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=A-nhNjCWMss>

Bibliografía

- Abel, D. Bob Marley: Reggae. Valencia: Editorial La Máscara, 1997
- Alleyne, M. "Positive Vibration?: Capitalist Textual Hegemony and Bob Marley". Caribbean Studies, Vol. 27, No. 3/4, 1994
- Barsch, V. Rastafari: von Babylon nach Afrika. Mainz: Ventil, 2003/2013
- DeCosmo, J. Religion and Revolution in the Lyrics of Bob Marley". Conference, Merida, Yucatan, Mexico, May 1994
- Gadamer, Hans-Georg. Verdad y método. Salamanca: Sígueme, 2003
- Lurker, M. El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones. Barcelona: Herder, 1999
- Phan, Peter C. Being religious interregionally. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue. New York: Orbis Books, 2004
- Ricoeur, P. Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta, 2004
- Ricoeur, Paul. El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003
- Toynbee, J. Bob Marley: Herald of a Postcolonial World? Cambridge and Maiden: Polity, 2007
- Walters, A. "How I Learned African History from Reggae". In: A Journal of Opinion, Vol. 24, No. 2, African [Diaspora] Studies (1996), pp.43-45

***Empoderamento de mulheres jovens em comunidades
de fé: Análise de 2 Samuel 13, 1-22
a partir de uma perspectiva de gênero***

*Empoderamiento en las mujeres jóvenes de las comunidades
de fe: Análisis de 2 Samuel 13, 1-22
desde una perspectiva de género*

*Empowerment in young women in faith communities:
Analysis of 2 Samuel 13, 1-22
from a gender perspective*

Resumo:

Elaborar uma releitura em chave de gênero da passagem de 2 Samuel 13, 1-22 nos permite abordar um tópico que continua a gerar temores entre as mulheres crentes em diversas comunidades de fé: violência intrafamiliar e abuso sexual. Com base nas leituras da passagem em diferentes versões bíblicas, e em várias metodologias hermenêuticas na chave de gênero, se delinea uma construção de forma básica em direção ao texto, a fim de oferecer uma perspectiva que permita o enfoque do problema de modo integral.

Palavras-chave: Empoderamento, abuso sexual, corporeidade, comunidade de fé, Medellín.

Resumen:

Elaborar una relectura en clave de género del pasaje 2 de Samuel 13,1-22 nos permite abordar un tema que aún sigue generando temores en las mujeres creyentes de diversas comunidades de fe: la violencia intrafamiliar y el abuso sexual. Con base en las lecturas del pasaje en diferentes versiones bíblicas, y en diversas metodologías hermenéuticas en clave de género, se diseña una construcción de manera básica hacia el texto, con el fin de ofrecer una perspectiva que permita el abordaje de la problemática de forma integral.

Palabras Claves: Empoderamiento, Abuso sexual, Corporalidad, Comunidad de fe, Medellín.

* Andrea Ferraro Reyes. Profesional en Gestión Cultural Universidad de Antioquia. Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. andrea.ferraro@udea.edu.co

Abstract:

To elaborate a re-reading of passage II Samuel 13, 1-22 which allows us to approach a topic that still raises fears among women believers in different faith communities, such as domestic violence and sexual abuse. Based on the readings of the passage in the different versions and the different biblical hermeneutical methodologies with gender perspective, a construction is going to be designed. This will be done with the aim to offer a perspective based on a biblical reference that allows the approach of the problematic integrally.

Key Words: Empowerment, Sexual abuse, Corporality, Community of faith, Medellín

Introducción

El capítulo 13 del libro de II de Samuel nos presenta un relato protagonizado inicialmente por Amnón, hijo de David, y Tamar su hermanastra (BROWN, 1971, p.483), donde luego se unen Jonadab, David, Absalón y los sirvientes que intervienen en algunas escenas. En este relato se elabora un análisis básico a partir de la perspectiva de género en términos de empoderamiento femenino, al generarse preguntas sobre tres ítems: en primer lugar se pregunta por el cómo se presenta la historia desde el lenguaje corporal; en segundo lugar, por el lenguaje desde las omisiones y las presencias que se identifican en el relato; y, por último, se especifica el comportamiento específico de cada protagonista. Estas preguntas, formuladas por un hilo conductor hermenéutico, permiten el abordaje de las violencias a las que son sometidas algunas mujeres creyentes en una relación sentimental y que se hace necesario visibilizar en las interlocuciones que se presentan en las reuniones que tienen las diferentes comunidades de fe, permitiendo con esto una construcción progresiva y consciente de acciones de carácter preventivo y correctivo frente a la situación.

Así pues, se expondrá un análisis al texto desde éstas categorías, se presentará una corta contextualización en relación con las experiencias de mujeres en una comunidad de fe en la ciudad de Medellín, y se hará una invitación a la orientación de estrategias que posibiliten el cambio.

1. *La violación de Tamar*

1.1 Perfil de Amnón

La lectura del capítulo inicia exponiendo el perfil de Amnón, el cual se nos presenta básicamente como un hombre angustioso y enfermo por satisfacer sus deseos sexuales con Tamar, siendo atraído hacia ella por su condición de virginidad.

Amnón se contiene de su deseo, por la condición de Tamar como mujer soltera y como su hermanastra. Probablemente, en un principio, para Amnón era inconcebible desdibujar su masculinidad al tener relaciones sexuales con una mujer de estas características. Sin embargo, hace visible su aflicción a través de su cuerpo que empieza a “enflaquecerse” (v 4, versión RVR1960).

Paralelo a esta escena se encuentra Jonadab, amigo de Amnón, descrito como un hombre astuto, que es capaz, en primer lugar, de identificar cambios en el comportamiento y en la corporalidad de Amnón; en segundo lugar, de seducirle mediante preguntas, con el fin de obtener información relacionada con sus intenciones; y, por último, de ofrecerle una propuesta de engaño para lograr el objetivo principal.

La propuesta, consistente en fingirse enfermo para rogarle a su padre la presencia de su hermanastra y lograr una escena a solas con ella, se lleva a cabo con total precisión. En este caso, existe la posibilidad de que David optara por un comportamiento homosociable con Amnón (más adelante, esto se traduce como amor o respeto por su condición de primogenitura). En otras palabras, se deduce una cierta complicidad que le permitiría a Amnón facilitar ciertos detalles de su plan.

1.2 *Perfil de Tamar*

Al perfil de Tamar, inicialmente descrito como mujer soltera (su condición de virgen lo indica) y como hermanastra, se le suma una condición de sujeción y obediencia a David (por ser hombre, padre y rey) y a Amnón (por ser hombre y hermanastro): esto se identifica por la orden dada de David a Tamar de cubrir las demandas de su hermano tal cual como él lo pedía.

También se describe a Tamar como una mujer que, de manera natural, debe llevar a cabo tareas domésticas. Esto se ve reflejado en el verso 8 (Versión RVR1960) donde se relatan los pasos que ella siguió para preparar un manjar para su hermano, generando la posibilidad de que él supervisara cada movimiento que ella realizara. Esta supervisión se describe claramente con el término “delante de él”.

1.3 *Carácter de Amnón (Sujeto dominante, y sujeto controlador del territorio)*

El verso 9 (Versión RVR1960) nos muestra a Amnón como sujeto dominante en carácter y como sujeto controlador del territorio: en relación con el sujeto dominante, se permitió a sí mismo negarse a comer lo que su hermanastra le preparó; en relación con el sujeto controlador del territorio, Amnón ordenó que las personas que estaban en su cuarto salieran de él, con excepción de Tamar, y le ordenó a ésta que se acercara hasta la alcoba para entregarle en su propia mano lo preparado.

En el verso 11, los dos sujetos ya cercanos en corporalidad, permiten momentos impensables en la lejanía del espacio. Así pues, Amnón aprovechando esta cercanía se muestra como un sujeto controlador del cuerpo de Tamar al sujetarla o asir de ella (versión RVA)¹ y acompaña este acto con la invitación a ella para acostarse con él.

1.4 *Manifestación de violencia en el cuerpo y en la voz*

El encuentro descrito anteriormente se configura como el primer acto de violencia corporal sin desmeritar otro tipo de violencias que se presentaron en versos anteriores, donde Tamar no puede manifestarse como sujeto autónomo y empoderado. A partir de este momento y hasta la escena de su deshonra, Tamar pierde su nombre en el relato.

Con todo ello, la mujer acude sabiamente a la protección normativa del pueblo que habita para evitar que su hermano aumente su violencia y le propone una forma de relación legal, aprobada por el rey, su padre (verso 12-13, Versión RVR1960), que le permitiera llevar a cabo el acto sexual sin ser considerado él como un hombre infame o perverso, y ella como deshonrada.

Su propuesta inteligente no alcanza a materializarse. Amnón, se encontraba sordo y ciego en su deseo de llevar a cabo el acto que su apetito sexual le ordenaba, mediante la apropiación violenta del cuerpo de aquella mujer.

La escena del acto sexual se cierra con un comportamiento inesperado por parte de Amnón: en el verso 15, en contraste con el verso 1 (Versión RVR1960), se nos muestra a un hombre que aborreció con más fuerza de lo que amó, lo que se tradujo en una expulsión de Tamar de su presencia.

Aquí se nos presenta a Tamar violentada, pero que sigue insistiendo en darse su lugar, al sugerirle de forma contundente a su violador que no la expulsara, ya que complicaría su status de deshonra delante de los que presenciaron la escena desde afuera. En contraste a esta petición, Tamar es echada por los siervos, que se encontraban cerca del lugar donde se presentó el acto sexual.

1.5 *El rol de los sirvientes*

Adjunto a este tipo de violencia, se encuentra el silencio implícito de los siervos: éstos no pueden tomar partido de la situación. El texto no relata ningún movimiento detallado de la violación como tampoco revela acciones preventivas o correctivas por parte de los siervos en la escena que protagonizaron Tamar y Amnón. Probablemente, ésta habló con fuerza para evitar agresiones, o gritó en el momento de la violación pero no obtuvo ayuda. Aquí se nos presenta unos siervos cómplices por obligación.

¹ En la versión Reina Valera se muestra "asió de ella" dando a entender que la sujetó con fuerza, con violencia.

1.6 *Duelo ritual en el cuerpo: Acto escénico y silenciamiento*

De acuerdo a las costumbres en relación con estos sucesos, Tamar hace público el ritual que anuncia su deshonra y lo hace a través del rasgado de su vestido de flores, el cual simbolizaba su virginidad, esparciendo ceniza sobre su cabeza y gritando. De esta forma, hace uso de su último recurso de auxilio, cuando no fue escuchada inicialmente en el verso 12 (Versión RVR 1960).

En los versos 20 y 22, Absalón se muestra como un hombre protector frente a su hermana, y sostiene una conversación con ella, donde le sugiere silenciarse y no angustiarse. Con la frase “es tu hermano”, da a entender la importancia de que su hermano no sea descubierto ni despreciado por su acto en el momento.

En la versión Biblia de Jerusalén, llama la atención el verso 21, donde, en contraste con la versión Reina-Valera 1960, David se entera de lo sucedido, pero decide no castigar a Amnón por ser su hijo amado y a la vez su primogénito.

El relato finaliza con un silenciamiento por parte de Absalón hacia su hermano, a la espera de una venganza contundente hacia él, que se materializa con los años.

2. *El contexto*

2.1 *Las violencias en las mujeres de las comunidades de fe en Medellín*

El relato bíblico sobre la violación de Tamar expone una realidad en el contexto bíblico, que muestra similitudes con el contexto actual en las experiencias cotidianas de mujeres creyentes y no creyentes que se encuentran en una relación sentimental con varones. La violación de mujeres en sus corporalidades, y en sus voces es recurrente, pero no se denuncia, o se encuentran mediada por la inseguridad, el miedo y otros comportamientos, producto de un imaginario construido desde discursos teológicos que avalan el silencio en relación con este tipo de eventualidades. A partir de experiencias relatadas de manera confidencial por parte de algunas mujeres pertenecientes a comunidades de fe en Medellín, son frecuentes ciertos comportamientos por parte de ellas al vivir experiencias de violaciones sexuales, violencia intrafamiliar, y violencias de autonomía en su voz al interior de sus hogares por parte de sus esposos o compañeros en la relación: muchas de ellas recurren al maquillaje para cubrir un golpe, o recurren a una historia de accidentes para no dejar evidencia de un maltrato físico por parte de sus conyugues.

Sucede también con frecuencia, que muchas de ellas, siendo esposas de hombres que ejercen un liderazgo importante en sus iglesias, soportan

agravios físicos y económicos para no caer en la desgracia de provocar una deshonra para ellos frente a la comunidad de fe.

Finalmente, muchas de ellas recurren a textos bíblicos que se interpretan como una invitación al sometimiento para el sostenimiento prolongado de la honra del matrimonio en cualquier circunstancia.

2.2 *El peso de la interpretación literal del texto bíblico*

Teniendo presente que el análisis del texto se presentó en un marco de relaciones asimétricas de poder, donde el hombre tuvo las posibilidades de tomar decisiones frente a la plena corporalidad de la mujer, y teniendo presente la denuncia que acaba de hacerse al visibilizar una problemática que se está llevando a cabo en algunas comunidades de fe, preocupa enormemente que las mujeres que son miembros de estas comunidades y que hayan vivido una experiencia violenta con sus cuerpos y con su autonomía, acompañen el relato haciendo referencia a textos bíblicos adicionales que refuerzan la legitimidad de su silencio frente a la violencia a la que han sido sometidas.

Existen al menos tres textos bíblicos que se escuchan con frecuencia en los relatos: el primer texto se encuentra en 1Pedro 3,1-2. El segundo en Efesios 5,22-24. Y el tercero en 1Corintios 11,3.

Parafraseando los textos bíblicos en conjunto, existe una interpretación donde se refuerza la sujeción como modelo a seguir en el comportamiento relacional entre hombre y mujer, esto, con el fin de ofrecer en primer lugar una carta de presentación ejemplar ante quienes no han sido ganados por la palabra del evangelio, y en segundo lugar, poniendo a Cristo como ejemplo de Cabeza de la Iglesia, modelo que todos los matrimonios deben seguir en consecuencia.

En estos textos en particular, los términos “estad sujetas” y “cabeza de” se traduce al imaginario de las mujeres como una orden de sumisión en el cual no pueden elaborar ninguna acción preventiva ni correctiva en el marco de una escena violenta con sus esposos o compañeros, ya que podrían generar obstáculos para que otros crean a la palabra de Dios, o sencillamente se deslegitimaría o desobedecería la orden.

2.3 *El significado de empoderamiento femenino para las comunidades de fe*

Hablar de empoderamiento en las comunidades de fe es hablar de un término que visibiliza una necesidad urgente, que aún es desconocida para muchas creyentes independientemente de su estatus relacional. La necesidad consiste en comprender el significado de *empoderamiento femenino*, con el fin de establecer un marco de acciones preventivas y correctivas frente a la violación y al abuso.

Para definir el empoderamiento femenino, traemos las voces de Margaret Schuler, Nelly Stromquist y María Eugenia Santana *et al.*

Para Margaret Schuler quien es socióloga estadounidense, el empoderamiento es

un proceso por medio del cual las mujeres incrementan su capacidad de configurar sus propias vidas y su entorno, una evolución de la concientización de las mujeres sobre sí mismas, en su estatus y en su eficacia en las interacciones sociales (1999, p. 190).

Para Nelly Stromquist, especialista en educación comparada, el empoderamiento se define como “un proceso para cambiar la distribución del poder, tanto en las relaciones interpersonales como en las instituciones de la sociedad” (1999b, p. 192).

Para el equipo conformado por María Eugenia Santana, Edith F. Kauffer Michel y Emma Zapata,

el concepto de empoderamiento se convierte en una terminología “combativa” que no sólo intenta explicar su situación, sino que busca impulsar cambios en la cultura, en particular en los imaginarios sociales sobre la relación de las mujeres con el poder (2006, p. 71).

2.4 *Los espacios de formación secular, teológica, informal y contextual como propuesta preventiva*

Entender los conceptos previamente expuestos nos permite comprender lo urgente de crear, motivar y disponer de un espacio dentro de las congregaciones de fe que permita a las mujeres elaborar conocimientos y aprendizajes en torno a la autonomía y a la posibilidad de desenvolverse de forma eficaz en las interacciones sociales, en especial en sus relaciones sentimentales. Existe un papel importante en las congregaciones, que consiste en la insistencia de construir modelos de formación teológica con énfasis en una mirada feminista, basados en el contexto social y cultural del entorno donde se desarrollan estas problemáticas. Adicional a ello, las iglesias tienen la responsabilidad de sumarse como sujeto comunitario y activo en la participación de espacios de formación secular que permitan el establecimiento de redes de trabajo colaborativo.

2.5 *La denuncia como propuesta correctiva*

En la ciudad de Medellín existen mecanismos civiles y de participación que permiten a las mujeres violentadas realizar un proceso integral para la restitución de la autonomía de la mujer en relación con su cuerpo y su voz. La ciudad ofrece una ruta de atención en estos casos, con el acompañamiento adicional de la corporación Vamos Mujer².

² Para más información, consultar en la página <http://vamosmujer.org.co/sitio/>

Tener estos mecanismos y el acompañamiento para realizar el proceso de restitución no garantiza que las mujeres en las congregaciones cristianas opten por formular las denuncias pertinentes como primer paso. El conducto regular que se sigue es particular para cada caso, y tiene que ver con el estado emocional y cognitivo de la mujer víctima para tomar decisiones que conlleven una denuncia formal, o una exposición del problema a una persona que ella reconozca como orientadora de la situación y que tenga conocimiento de los estatutos eclesiásticos, además de los legales.

Conclusión

Si bien el relato de Tamar y Amnón no finaliza con la salvación de Tamar, si no con su desaparición en escena, nos queda el llamado a evitar, desde todas las aristas, un comportamiento violento.

También nos deja, en primer lugar, una advertencia y una reflexión frente a la responsabilidad por parte de muchos actores en escena para que esto no ocurra. En definitiva, no es deseable en primer lugar encontrarse testigos visuales silenciosos y amedrentados por la dominación de otro (aprobado por una cosmovisión patriarcal), encontrarse personas que adoptan un comportamiento de abuso de autoridad por la condición de cercanía, y personas cómplices de este tipo de comportamientos; y en segundo lugar, nos invita a cambiar la actitud corporal para enfrentar este tipo de situaciones: es de suma importancia seguir construyendo corporalidades y voces empoderadas que complementen la disminución de violencia por parte de actores que materializan su comportamiento a partir de raíces de ideologías patriarcales.

Por último, es importante tomar este texto como referente en el momento de predicar y/o discutir en las congregaciones sobre este relato, e invitar a construir un nuevo lenguaje corporal y una nueva perspectiva frente al empoderamiento de las mujeres con respecto a su cuerpo y a sus voces, permitiendo la disminución progresiva de actos violentos dentro de las comunidades de fe.

Referencias Bibliográficas

- BROWN, R. E, et al. Comentario Bíblico San Jerónimo. Madrid: Ediciones Cristiandad.1971.
- DENMAN, C, et al. "Magdalena de León (comp.) Poder y empoderamiento de las mujeres, Bogotá: Tercer Mundo, Fondo de Documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia". Región y sociedad. Vol. 13, núm. 18. Hermosillo, MX: El Colegio de Sonora, 1999
- SANTANA, M.E, et al. El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: El caso de la CODIMUJ en Chiapas. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, Vol. 13, núm. 40, pp. 69-106 Enero-Abril, 2006. Disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/105/10504003.pdf>> Visitado el: 21 nov.2016.

*Conversão pentecostal de membros de gangues:
Construção de masculinidades não violentas
em contextos pentecostais¹*

*Conversión pentecostal de pandilleros:
Construcción de masculinidades no violentas
en contextos pentecostales²*

*Pentecostal conversion of gang members:
Construction of non-violent masculinities
in Pentecostal contexts*

Resumo:

Em contextos masculinos extremamente violentos, como as gangues juvenis guatemaltecos, as comunidades de base pentecostais oferecem aos jovens membros de gangues alternativas interessantes para sair da violência. Refletir bíblicamente e teologicamente sobre o impacto dessas alternativas pode ajudar a igreja a enfrentar os desafios pastorais de construir masculinidades alternativas em contextos de violência.

Palavras-chave: masculinidades não violentas, masculinidade hegemônica, comunidades pentecostais de base, gangues juvenis guatemaltecas.

Resumen:

En contextos masculinos sumamente violentos, como el de las pandillas juveniles guatemaltecas, las comunidades pentecostales de base ofrecen a jóvenes pandilleros alternativas interesantes para salir de la violencia. Reflexionar bíblica y teológicamente sobre el impacto de esas alternativas puede ayudar a la iglesia a enfrentar los desafíos pastorales que implica construir masculinidades alternativas en contextos de violencia.

¹ As informações que serviram de base para a redação deste texto foram extraídas do artigo publicado na revista *Fe y Pueblo* (Román-López Dollinger, 2014b) e do trabalho apresentado na Universidade Bíblica da América Latina (Román-López Dollinger, 2017).

² La información que sirvió de base para escribir este texto se tomó del artículo que se publicó en la revista *Fe y Pueblo* (Román-López Dollinger 2014b) y de la ponencia presentada en La Universidad Bíblica Latinoamericana (Román-López Dollinger 2017).

Palabras clave: masculinidades no violentas, masculinidad hegemónica, comunidades pentecostales de base, pandillas juveniles guatemaltecas.

Abstract:

Extremely violent male contexts, such as the Guatemalan youth gangs, Pentecostal communities offer interesting alternatives to young gang members out of violence. Reflect biblical and theologically on the impact of these alternatives can help the Church to confront the pastoral challenges involving the construction of alternative masculinities in contexts of violence.

Key words: non-violent masculinities, hegemonic masculinity, pentecostal base communities, Guatemalan youth gangs.

Introducción

Hablar del pentecostalismo como posibilidad para construir masculinidades no violentas parece ser una tarea complicada y, para algunas personas, quizá hasta contradictoria. Sin embargo, esa dificultad metodológica se supera cuando el pentecostalismo y las masculinidades no se reducen a categorías abstractas, sino a acciones concretas y sujetos específicos que se intersectan en un momento de su historia para proponer y construir modelos alternativos de ser hombres. En otras palabras, para comprender el aporte del pentecostalismo a la construcción de masculinidades no violentas, no es conveniente partir de doctrinas o teologías pentecostales ni de formulaciones teóricas sobre masculinidades. Más bien hay que tomar como base las prácticas concretas de la pastoral pentecostal y su impacto en las conductas masculinas. Por supuesto que esto no implica evadir la responsabilidad de abordar las teorías y estudios teóricos sobre el pentecostalismo y las masculinidades, pues eso ayuda a comprender mejor el aporte pentecostal a la construcción de masculinidades no violentas.

En ese sentido, cabe señalar que el pentecostalismo ha sido considerado como uno de los fenómenos religiosos más importantes de Latinoamérica. Esto obedece a que su consolidación y crecimiento –especialmente en sectores empobrecidos– ha interpelado no solo las estructuras religiosas tradicionales y sus formas de comprender y practicar la fe cristiana, sino también la masculinidad hegemónica tradicional. Para este movimiento la *vida en el Espíritu* (pentecostalidad) se constituye en un tipo de reforma religiosa para los grupos empobrecidos, en cuanto les motiva a generar cambios significativos en el orden cultural, social y personal.

Si bien a primera vista la doctrina pentecostal pareciera validar y consolidar la masculinidad hegemónica tradicional, al observar detenidamente la pastoral de sus comunidades de base, se pueden detectar ciertas prácticas cotidianas que fomentan conductas no violentas en los hombres y relaciones de género equitativas en las comunidades. Para las comunidades pentecos-

tales de base el objetivo del cambio de conductas en los hombres es superar problemas relacionados con el modelo tradicional de ser hombre: alcohólico, machista y violento. Para lograr ese objetivo proponen un modelo masculino centrado en la imagen de Jesús: no violento, tierno, sensible, servicial.

Por su parte, la teoría de género y diversos aportes feministas han estimulado procesos profundos de reflexión sobre “ser hombre” y “ser mujer”. Esta situación ha generado que también algunos hombres comencemos a reflexionar sobre formas alternativas de vivir nuestras masculinidades. Es así como poco a poco vamos tomando conciencia que el modelo masculino hegemónico vigente no funciona. Sin embargo, no es suficiente reconocer la ineficacia de ese modelo –aunque es un buen primer paso–, sino también es necesario pensar en alternativas creativas y subversivas que permitan cambiar ese modelo por modelos alternativos y liberadores.

En contextos sumamente violentos, como el guatemalteco, donde muchos hombres jóvenes de barrios marginales se adhieren a pandillas y realizan actividades criminales y violentas, las comunidades pentecostales de base ofrecen alternativas importantes para que estos jóvenes cambien sus conductas masculinidades. Reflexionar bíblica y teológicamente sobre el impacto de esas alternativas puede ayudar a la iglesia a enfrentar los desafíos pastorales que implican las masculinidades alternativas emergentes, tarea que evidentemente no ha sido tratada a profundidad por la teología Latinoamérica.

Sobre la base de lo expresado arriba se plantea el objetivo de estas reflexiones: visibilizar algunas experiencias de grupos pentecostales de base que, a través del trabajo pastoral con pandilleros en contextos urbanos marginalizados de Guatemala, han logrado desarrollar procesos terapéuticos que ayudan a transformar conductas masculinas violentas en conductas sensibles. Para lograr tal objetivo, el presente artículo aborda cuatro temas que se cruzan en el análisis: 1) Relaciones de poder y género. 2) Pandillas juveniles en Guatemala. 3) El pentecostalismo como fenómeno religioso. 4) Comunidades pentecostales de base en Guatemala. 5) Nuevas masculinidades en las comunidades pentecostales de base.

Relaciones de poder, género y socialización religiosa

Cuando se analiza el tema de la(s) masculinidad(es), independientemente del contexto en el que se haga (familiar, laboral, escolar, eclesial), no se puede evitar recurrir a la categoría género y, sobre todo, a las relaciones de poder implícitas en ella. Desde hace varios años se ha abordado el tema del poder desde diferentes perspectivas y disciplinas académicas.³ Sin em-

³ Algunos de esos aportes están representados por disciplinas como la filosofía (Foucault 1987, 1999; Nietzsche 2009), economía (Marx 1980, 2005), política (Michels 1969, 2008), sociología (Bourdieu 2000; Izquierdo Brichs y Kemou 2009; Weber 1964, 1999), psicología social (French y Raven 1972), pedagogía (Freire 1970, 1981, 1990), teología (Boff 1975; Comblin 1988; Gutiérrez 1975).

bargo los aportes del feminismo son los que más influencia han tenido en la reflexión actual sobre el tema del poder en las relaciones de género.⁴

La importancia de analizar las masculinidades desde el poder se justifica en que las relaciones de género –en la vida cotidiana, política, económica, cultural– están condicionadas por modelos sociales y culturales, donde hombres adultos ejercen dominio y control sobre los otros sujetos sociales. Aunque el poder se puede abordar desde la macro-estructura social, últimamente y gracias a la perspectiva de género se ha puesto mayor énfasis en las esferas particulares y cotidianas de dominio y control de las personas. Esto es fundamental porque solo desde esas esferas se comprende el papel real y directo del poder en nuestras vidas, conductas, decisiones y formas de controlar y dominar nuestras relaciones (Connell 1997:37; Foucault 1987:26–31, 1999:41–55).

Ahora bien, las masculinidades y feminidades son temas que competen a hombres y a mujeres, ya que esas relaciones se construyen socialmente con la participación de ambos géneros y con el apoyo de las instituciones socializadoras: familia, escuela, iglesia. En estas instituciones se aprende a ejercer dominio y control sobre personas más débiles (Román-López Dollinger 2015). Aunque la familia y la escuela juegan un papel muy importante en la revalidación de estereotipos masculinos tradicionales o en la construcción de nuevas formas de vivir la masculinidad, aquí nos concentraremos más en la socialización que ejerce la iglesia. Esto con el fin de poder vincular más adelante el aporte que las comunidades pentecostales de base hacen a la construcción de masculinidades alternativas, no violentas y sensibles.

Según algunos estudios de género (Hartley 1959; Lagarde 1997; Oakley 1972; Stoller 1968), para comprender la función de las instituciones socializadoras en la construcción de masculinidades es importante tomar en cuenta tres elementos que condicionan cualquier socialización humana: 1) La asignación del género, que se da al nacer. 2) La identidad de género, expresada en factores biológicos y psicológicos, los cuales condicionan la personalidad para que se identifique con el género asignado. 3) El rol de género, el cual determina cuáles actividades o áreas de acción corresponden a uno u otro género.

Ahora bien, para que la socialización sea efectiva es necesario que las personas acepten el rol de género que se les ha asignado (Bourdieu 2000; Connell 1997:44–77). Es aquí donde entran a funcionar las instituciones socializadoras, las cuales facilitan la aceptación de los roles de género tradicionales.

La iglesia, como institución socializadora, es un espacio que por tradición promueve y reproduce modelos masculinos hegemónicos, donde se

⁴ Algunos de esos aportes son los estudios realizados por Amy Allen (1998, 2000, 2009), Simone de Beauvoir (1949), Judith Butler (2001, 2007), Nancy Hartsock (1983), Marcela Lagarde (2005, 2012); Ivone Gebara (1994, 2002), Amelia Valcárcel (1994, 1997) y Elisabeth Schüssler Fiorenza (2004, 2008, 2011).

le otorga al hombre todo el poder (dominio y control) sobre la mujer, el hogar, las hijas y los hijos. La ética cristiana tradicional patriarcal generalmente influye a otras instituciones socializadoras: la familia, la escuela y el trabajo. Por esa razón, aunque muchas personas no asistan a una iglesia o no se consideren cristianas, están permeadas por esa ética religiosa. Este aspecto refleja la importancia de trabajar el tema de las masculinidades desde la socialización religiosa.

En nuestro caso, para abordar esa temática, se toma como ejemplo la experiencia pastoral de algunas comunidades pentecostales de base con jóvenes pandilleros de barrios empobrecidos y marginalizados de Guatemala. Es por ello que antes de analizar el pentecostalismo y la pastoral de sus comunidades de base, es pertinente hacer un breve análisis sobre las pandillas juveniles en Guatemala.

Pandillas juveniles en Guatemala

En los barrios empobrecidos y marginalizados de la ciudad de Guatemala, las personas jóvenes viven y crecen en contextos que no les ofrecen posibilidades reales para lograr vivir de forma digna y justa. Por otro lado, en estos contextos, las personas jóvenes están en constante relación con situaciones peligrosas, relacionadas con hechos delincuenciales, consumo y tráfico de sustancias prohibidas y criminalidad. Según algunos estudios, esa es la razón por la que muchas personas jóvenes se ven motivadas a ingresar a una pandilla del barrio (Loudis et al. 2006; Román-López Dollinger 2014a; Román-López Dollinger y Weltert 2013). Las pandillas proporcionan a estas los medios materiales (alimentación, vivienda, dinero) y subjetivos (estatus, identidad, protección) para que puedan sobrevivir en sus contextos adversos. Por esa razón, muchos jóvenes deciden ingresar a una pandilla a pesar de los riesgos que ello implica, especialmente cuando estos grupos realizan actividades criminales.

En Guatemala es común que los problemas sociales relacionados con consumo y tráfico de sustancias prohibidas, así como la violencia criminal se atribuyen mayormente a personas jóvenes –especialmente a jóvenes pandilleros (ONUDD 2007a:62; USAID 2006:16–18, 20–23, 34s). En Centro América, las pandillas se conocen como maras.⁵ Sin embargo, no todos los grupos juveniles que se autodefinen como maras son pandillas criminales institucionalizadas, aunque presenten actitudes antisociales o realicen hechos delictivos esporádicos. Esto obedece a las siguientes razones: su membresía se reduce a sus miembros actuales, sus actividades delictivas son lo-

⁵ La palabra mara es el diminutivo de “marabunta”, nombre de una hormiga roja salvaje muy peligrosa y destructiva (Smutt y Miranda 1998:25). En Centro América, la palabra se comenzó a usar en la década de 1970, por una película donde esas hormigas destruyen una región de Brasil (Haskin 1954). En Guatemala la palabra se emplea como sinónimo de “mis amigos”, “mis compañeros”, “mis iguales”, “mi familia” (Fischer 2005:1s; Merino 2001:112; Peetz 2004:60; Zinecker 2006:8).

cales y asistemáticas, no tienen continuidad institucional y no exigen de sus miembros dedicarse completamente al crimen.

Por su parte, una pandilla criminal es una agrupación institucionalizada, donde su membresía actual tiene continuidad –a veces por varias generaciones–, tiene su propio conjunto de reglas, formas de reunión, sistemas de categorización (grados de poder), ritos de iniciación, admisión y de muerte. Su filosofía se fundamenta en la lealtad a la pandilla, la cual interpreta como una familia extendida.⁶ Regularmente los miembros de una pandilla viven en el mismo barrio, desde donde coordinan sus actividades delictivas y al cual consideran su territorio.⁷ Las pandillas exigen de sus miembros actividades criminales y les inculcan una actitud de oposición a la ley. A menudo sus miembros cometen crímenes solamente para demostrar lealtad a la pandilla y no para obtener algún beneficio económico. Por esa razón, leyes duras antipandillas difícilmente los disuaden (ONUDD 2007a:62s).

Hay diferentes enfoques que intentan explicar el surgimiento y desarrollo de las maras. Uno de ellos es el socio-ecológico, que plantea que las maras son el resultado de la desorganización de las zonas urbanas, lo cual a menudo destruye las instituciones sociales tradicionales como la familia y las reemplaza parcialmente por otras alternativas, como las pandillas o las maras. El enfoque cultural explica este fenómeno como una subcultura que surge de las clases urbanas empobrecidas. Algunas teorías económicas proponen que las maras son producto de la necesidad de la juventud pobre de realizar actividades laborales, las cuales encuentran en grupos identificados con el tráfico de sustancias y con el crimen organizado (Poljuve 2009:7). Asimismo, los enfoques psicológicos intentan explicar el ingreso a una pandilla como parte de un proceso de maduración y formación de la identidad de niños y jóvenes (Rodgers 2003).

Cada uno de esos enfoques aborda aspectos diferentes de las pandillas, pero en la realidad este fenómeno integra todos ellos. Hay estudios que afirman que las pandillas juveniles o maras son resultado de la exclusión social y de la “violencia estructural” (Anderson 1999; Spergel 1995, 2002). Otros estudios complementan los anteriores indicando que la violencia estructural genera en las personas excluidas una violencia reactiva en forma criminal o política. Es decir, las condiciones de miseria, frustración y desesperación son un potencial para el surgimiento de grupos violentos y delictivos (Briceño-León y Zubillaga 2002).

⁶ Estos dos elementos (lealtad y familia) resultan muy atractivos para jóvenes que provienen de contextos donde sus familias reales están ausentes o son disfuncionales. La lealtad va unida a la identidad de grupo y se expresa en la vestimenta, grafitis, tatuajes, sobrenombres y un lenguaje especial, verbal y no verbal (Santacruz Giralt y Cruz Alas 2001:37–46).

⁷ La relación con el territorio (barrio) que dominan es de protección-opresión. La protección es a menudo obligatoria y se realiza a través de la extorsión que obligan a pagar a las personas con alguna actividad lucrativa en el barrio (ONUDD 2007a:62; Santacruz Giralt y Cruz Alas 2001:55–62, 64–69).

Hay quienes sostienen que el origen de las maras centroamericanas se encuentra en Estados Unidos, específicamente en el estado de California, donde jóvenes migrantes empobrecidos latinoamericanos formaron pandillas con estructuras criminales complejas (ONUDD 2007a:63; Savenije 2007:638–40; USAID 2006:16–20). Otros estudios rechazan ese enfoque, pues con ello dan un carácter transnacional a esos grupos y los vinculan directamente con el crimen organizado. Eso no solo justifica las políticas de “mano dura” contra jóvenes marginalizados, sino con ello se esconden los problemas estructurales locales que permiten y facilitan la presencia de maras o pandillas criminales: pobreza, desigualdad social, limitado acceso a educación, salud, vivienda, etc. (Peetz 2004:55s; Román-López Dollinger 2013; Savenije 2007). Sin embargo, aunque el fenómeno de las maras en Guatemala es muy complejo y su origen puede ser diverso, no se puede negar la influencia de las pandillas de Estados Unidos. Por esa razón es importante conocer más de cerca cómo se forma la identidad de esos grupos.

Se estima que California es el punto tradicional de asentamiento en los Estados Unidos para migrantes hispanos. Por ejemplo, en ciudades grandes como Los Angeles, hay barrios que, a pesar de su composición nacional variada, han sido hispanoparlantes por generaciones. Hasta la década de 1980, el área Rampart de los Angeles era dominada por pandillas mexicanas (ONUDD 2007b:180).⁸ En este barrio operaba la pandilla de la Calle 18 desde la década de 1960. En la década de 1980 comenzaron a llegar a ese barrio jóvenes salvadoreños refugiados, quienes tuvieron que decidir entre unirse a la pandilla de la Calle 18 o formar una propia pandilla para defenderse. Es así como algunos jóvenes optaron por formar la pandilla que ahora se conoce como Mara Salvatrucha. Así nació la tradicional rivalidad entre estos grupos. En la década de 1990 esa rivalidad se trasladó a Centro América, cuando varios jóvenes de esas pandillas fueron deportados a sus países (ONUDD 2007a:64s).

En el caso de Guatemala los grupos juveniles criminales ya existían antes del conflicto armado interno y se conocían como “pandillas”. Pero fue hasta la década de 1960, paradójicamente junto con al inicio del conflicto armado interno, que cobraron relevancia. Al inicio de la década de 1980 se les comenzó a denominar “maras” y sus actividades ya se caracterizaban por altos grados de violencia, la que aumentó en la década de 1990, posiblemente por la confluencia de dos factores: 1) La llegada de varios jóvenes deportados de Estados Unidos. 2) El final del conflicto armado interno, el cual dejó grandes cantidades de personas desocupadas, tanto del ejército como de la guerrilla, con experiencia en el uso de armas y tácticas de guerra.

⁸ El barrio de *Rampart* fue considerado el más peligroso de Estados Unidos. Abarca ocho millas cuadradas al oeste del centro de Los Ángeles. Para el año 2006 tenía más de 375,000 residentes y unos 350 oficiales de policía. En este barrio se concentra la mayor cantidad de pandillas de Los Angeles: unas sesenta pandillas, con un total de ocho mil miembros (ONUDD 2007b:180).

Se estima que en los primeros años del siglo XXI ya existían en Guatemala aproximadamente 434 agrupaciones reconocidas como maras, las cuales aglutinaban alrededor de 14,000 miembros, para un promedio de 32 jóvenes por pandilla (ONUDD 2007a:64s).⁹ No se puede afirmar que el grado de institucionalización e internacionalidad de estos grupos sea elevado, pues lo más seguro es que solamente algunos de ellos alcanzan un grado complejo de organización criminal y transnacional, especialmente los que tienen contacto con el crimen organizado. La mayoría de estos grupos siguen siendo locales y sus miembros se dedican a actividades delincuenciales no institucionalizadas.¹⁰

Tanto el Estado como la sociedad civil de Guatemala implementan diferentes estrategias para combatir y prevenir la violencia y el crimen juvenil. Estas estrategias tienen dos formas: reactivas o preventivas.

Las políticas reactivas se centran en la persecución y control legal, a través de la creación de leyes “anti-maras”, detenciones masivas de jóvenes que cometen delitos, imposición de penas drásticas y programas de rehabilitación. Esta perspectiva entiende la violencia juvenil (especialmente de maras y pandillas) como una amenaza para la seguridad pública, pues la vincula directamente con el crimen organizado (Curran y Renzetti 2001; Loudis et al. 2006). Regularmente estas estrategias derivan en violaciones a los derechos humanos a través de tortura, violación sexual y ejecuciones extrajudiciales por parte de agentes de las fuerzas de seguridad del Estado o grupos afines a éstos (Moser, Winton, y Moser 2005; Peacock y Beltrán 2004; Spergel 1995).

Las políticas preventivas se orientan a evitar o reducir los riesgos de actos violentos o delictivos. Entre este tipo de enfoques sobresalen los siguientes: de salud pública, de desarrollo, de derechos humanos, sociológico-criminológicos y de transformación de conflictos. Estos enfoques buscan prevenir y reducir los riesgos y costos sociales de la violencia y criminalidad a través de programas de rehabilitación y prevención, reformas y ajustes económicos, monitoreo de las acciones del Estado y denuncia de los abusos de agentes estatales, análisis de las causas estructurales de los conflictos, y el establecimiento o restablecimiento de las relaciones disfuncionales a través de intervenciones sanas en la solución de conflictos (Poljuve 2009:8–11).

⁹ Según esa fuente, para esos años en Centroamérica ya existían unas 924 pandillas, con un total de 69.149 miembros, divididas como sigue: Honduras 36,000 miembros, distribuidos en 112 pandillas. El Salvador 10,500 miembros distribuidos en 4 pandillas. Otras fuentes afirman que el número de pandilleros en Guatemala, Honduras y El Salvador oscilaba entre 200,000 y 500,000 (FAP 2006:12; Peetz 2004:58–60).

¹⁰ Algunos estudios que analizan el grado de responsabilidad de las pandillas en el aumento del crimen en Guatemala, confirman esta suposición (PDH 2004; Ranum 2006:27–30).

El pentecostalismo como fenómeno religioso

Es indiscutible que desde mediados del siglo pasado el movimiento pentecostal se ha constituido en un fenómeno religioso de gran envergadura en Latinoamérica.¹¹ Su presencia, consolidación y crecimiento ha generado mucho interés en diferentes ámbitos académicos y perspectivas teóricas, las cuales parten básicamente de los siguientes supuestos:

- Es una expresión renovada de las tradiciones religiosas y espirituales populares de Latinoamérica, donde personas empobrecidas encuentran alternativas de adaptación al mundo globalizado (Bastian 1983, 1986, Rolim 1980, 1985, Sepúlveda 1992, 2009; Willems 1967).
- Ofrece refugio a personas empobrecidas que, por la rapidez de los cambios sociales, se encuentran en un estado de anomía social,¹² lo cual les ayuda a convivir con la modernidad sin dejarse absorber completamente por ella (Lalive D'Epinay 1968; Schäfer 2009; Stoll 1993).
- Genera resiliencia psicológica colectiva, pues ofrece espacios de identidad, protección y pertenencia que ayudan a enfrentar la despersonalización del mundo urbano moderno (Álvarez 1992:85–83; Bergunder 2009a:7–11; Míguez Bonino 1995:61–63; Sepúlveda 1992:78–82).
- Es un avivamiento espiritual que interpela al cristianismo latinoamericano tradicional y que llena el vacío religioso que dejó especialmente la iglesia católica (Hurtado Cruchaga 1941; Vergara 1962).
- Promueve la participación activa de sus miembros e integra sus diferentes expresiones culturales y religiosas de corte popular (Álvarez 1992, 2006; Schäfer 1992).

El pentecostalismo es un fenómeno religioso que no se puede entender reduciéndolo a un movimiento monolítico o considerándolo una herejía (Astete y Sálesman 2006) o pensando que es una secta con intereses religiosos fundamentalistas (Hill 1976; Masferrer Kann 2004; Stoll 1993:362–67).¹³

¹¹ En el continente están presentes por lo menos tres corrientes del pentecostalismo (Álvarez 2006:19–30; Schäfer 2009; Smith 2006): 1) *Pentecostalismo criollo*, se forma en Chile y Brasil entre 1907 y 1909. 2) *Pentecostalismo misionero*, se establece en Argentina en 1914 como misión de las Asambleas de Dios de Estados Unidos. 3) *Pentecostalismo de sanación divina y prosperidad*, surge en los años 1990s como un tipo de consumismo religioso a través de música, danzas, exorcismos, profecías, sanaciones multitudinarias, etc.

¹² La anomía social se refiere a la falta o pérdida de la adecuada jerarquización de los valores culturales y/o sociales, debido a cambios drásticos en las estructuras sociales. Implica la incapacidad de las instituciones sociales y del Estado de proveer los medios básicos para que las personas se realicen plenamente dentro de los modelos que exige la sociedad: trabajo, vivienda, educación, ocio, etc. (Durkheim 2003; Merton 1964).

¹³ Estas percepciones negativas del pentecostalismo, generalmente dificultan que se pueda analizar el aporte que este movimiento hace a la religión, la cultura, teología y sobre todo a la pastoral (Álvarez 2006; Schäfer 2009).

El pentecostalismo es más bien un fenómeno religioso, social-cultural y dinámico que se encuentra en constante desarrollo y está formado por diversos grupos cristianos con diferentes formas de expresión, organización, teología, doctrina y culto.

Lo que sí existe son elementos comunes, prácticos y doctrinales que confieren a esas agrupaciones religiosas una identidad propiamente pentecostal, por ejemplo: 1) Bautismo en el Espíritu (Santo) como señal de conversión y renacimiento en Cristo. 2) Infalibilidad bíblica y su lectura comunitaria. 3) Testimonio personal sobre la acción de Dios en la vida cotidiana. 4) Guerra espiritual contra espíritus abstractos (tentaciones, pecado, mal) y espíritus físicos (enfermedades, pobreza, violencia). 5) La prosperidad personal (salud, trabajo, educación) que genera el compromiso con Dios (diezmo, ofrenda, servicio). 6) Su presencia en sectores empobrecidos y marginalizados, lo cual justifica que sus miembros provengan mayormente de las clases populares. 7) Formación de grupos (células o comunidades) de base.

El tipo de proyección y compromiso social (pastoral) de los grupos pentecostales en sectores populares, depende del énfasis que pone en cada uno de esos elementos.

El fenómeno religioso pentecostal ha generado la revisión de dos categorías fundamentales relacionadas con las formas de comprender y practicar la religión: los ritos y las creencias. A través de su comprensión (creencias) de la realidad concreta (profana) y la realidad ideal (sagrada), el pentecostalismo desarrolla reglas de conducta y prácticas religiosas cotidianas, generalmente en formas de ritos, que permite a sus miembros mantener una relación equilibrada con lo sagrado. Esas conductas y prácticas implican rechazar selectivamente aspectos profanos que puedan poner en peligro la relación con lo sagrado. Eso es importante porque, en el caso de los hombres, promueve cambios de conducta que les motiva a vivir una masculinidad sagrada (alternativa) que se opone a la masculinidad profana (hegemónica) que “el mundo” (la sociedad) exige.

Es en este sentido que se puede afirmar que el pentecostalismo se constituye en un tipo de reforma religiosa que interpela no solo las estructuras eclesiales tradicionales, sino también sus formas de comprender y practicar la fe cristiana y –quizá sin proponérselo– las formas patriarcales de las relaciones de género, especialmente cuando propone una masculinidad alternativa centrada en la figura de Jesús.

Comunidades pentecostales de base en Guatemala

En Guatemala, así como en toda Latinoamérica, las manifestaciones religiosas populares son expresiones sociales que ponen de manifiesto una relación dicotómica e indisoluble entre la “religión popular” y “la religión oficial”. Esto ocurre en todas las corrientes religiosas cristianas establecidas

oficialmente en la sociedad. En el pentecostalismo también están presentes este tipo de manifestaciones populares.

Junto a las diferentes corrientes pentecostales establecidas oficialmente en Guatemala, existen grupos populares que surgieron de esas corrientes o que se identifican teológica y/o doctrinalmente con alguna de ellas. Estas agrupaciones son a las que denominamos “comunidades pentecostales de base” y tienen las siguientes características: 1) Se ubican en sectores empobrecidos (urbanos y rurales). 2) No cuentan con un templo, se reúnen en casas particulares o salones de iglesias. 3) Surgen de “células” (grupos) de estudio bíblico. 4) Sus líderes provienen de esas células de estudio. 5) No dependen de una iglesia específica y por ello gozan de autonomía eclesial (Román-López Dollinger 2014b).

Según algunos datos cualitativos recolectados en algunos barrios de la ciudad de Guatemala (Román-López Dollinger 2014a), las personas que forman parte de estas comunidades de fe, se comprometen a cumplir las normas y valores del grupo, lo cual implica iniciar un proceso de cambio de conducta que tenga efecto en su entorno: familia, amistades, colegas. Además, se consideran una familia extendida (Frei 2011:224–53; Ullán de la Rosa 2003:242–53).

La razón de denominar a estos grupos “comunidades pentecostales de base” obedece a las similitudes que tienen con las “comunidades eclesiales de base” (CEBs) católicas.¹⁴ Entre esas similitudes se pueden mencionar las siguientes:

- Son una opción atractiva y efectiva para personas empobrecidas, pues tienen estructuras y relaciones que promueven el cambio social a través de la participación activa de sus miembros en los problemas de su contexto (Álvarez 2006; Bergunder 2009b; Moltmann y Kuschel 1996; Schäfer 2009).
- Promueven el empoderamiento y la resiliencia de personas empobrecidas, al motivarlas a transformar sus vidas personales y su contexto a partir de sus propias capacidades. Les hace sentir que son parte de la solución a sus problemas (Sepúlveda 2009:110).
- Sus miembros se comprometen pastoralmente con las necesidades de las personas que comparten su condición de empobrecimiento (Boff 1979; Dussel 1998; Gutiérrez 1977; Hinkelammert 1998; Pixley y Boff 1986).

¹⁴ Las CEBs surgieron en el seno de la iglesia católica, a través del compromiso de ciertos sectores eclesiales que se identificaban con la teología de la liberación. Las CEBs intentaron dar respuestas pastorales a las necesidades religiosas, sociales, culturales y económicas de personas que vivían en contextos conflictivos. Su recepción fue muy fuerte en países con regímenes represivos y con conflictos armados internos.

Nuevas masculinidades en las comunidades pentecostales de base

Las siguientes reflexiones se limitan a la experiencia pastoral de comunidades pentecostales de base y se fundamentan en datos cualitativos recolectados a través de entrevistas narrativas realizadas con hombres pentecostales entre 24 y 29 años, quienes en el pasado vivieron experiencias de violencia en pandillas y actualmente coordinan la pastoral de la calle de algunas comunidades pentecostales de base.¹⁵

Los datos reflejan los procesos de conversión (rehabilitación) de estas personas y el consecuente cambio de conducta (resocialización) en sus relaciones de género. A partir de sus procesos de conversión estos jóvenes tuvieron la oportunidad de vivir, sentir, pensar y expresar una masculinidad no violenta. Su trabajo pastoral actual consiste en trasladar esa nueva forma de “ser hombre” a hombres jóvenes que por su condición de marginalidad son susceptibles a convertirse en hombres violentos.

La conversión pentecostal

Muchos hombres jóvenes marginalizados con conductas violentas encuentran en las comunidades pentecostales de base espacios de refugio seguros, identidad colectiva, educación, diversión y procesos terapéuticos que les ayudan a superar sus problemas de conducta. Son espacios de refugio para sus problemas cotidianos (Lalive D’Epinay 1968; Schipani 1997; Sepúlveda 2009:113–15). El primer paso para iniciar un proceso terapéutico en estos grupos es “aceptar a Cristo”, es decir la conversión.

En cada grupo, en cada movimiento hay una cierta rutina de aceptación, es una decisión personal. (...) Cuando uno mismo toma la decisión de rendir, entregar toda su vida a Dios, a través del sacrificio que Jesucristo ha hecho por nosotros. Después de esa decisión ya pasa uno a formar parte de la familia *pente* (Oscar).

Este rito de iniciación (conversión) es un paso muy significativo para hombres jóvenes con experiencias de violencia, pues implica fidelidad al grupo y cambio de conducta. Como se observa en la siguiente cita, este proceso de iniciación ya lo han vivido al ingresar a una pandilla:

Una pandilla o mara es como una familia (...) cuando ingresé a la pandilla me sentí así, como en una familia, una familia de verdad. No como mi familia sanguínea, fragmentada y con malos ejemplos, sin que les importara que me pasaba. Por eso acepté entrar a la pandilla y hacer lo que me pedían, hasta estaba dispuesto a dar mi vida por ella. Y ellos me dieron protección, amistad, inclusive un estatus. (Jorge).

¹⁵ La información se obtuvo de grupos que trabajan con pandillas en Guatemala y fue recolectada entre los años 2007 y 2012, enriquecida y depurada en los años 2015 y 2016 (Román-López Dollinger 2014a).

En el contexto de iglesia, el rito se mantiene, inclusive conserva algunos símbolos: familia, protección, amistad y reconocimiento. Lo que cambian son los contenidos prácticos del rito y los símbolos:

La iglesia pentecostal me ha hecho sentir que Cristo está tan cerquita, que puede ser mi *compadre* (amigo solidario), mi *cuate* (gran amigo), que no es solo para gente de élite. (...) Ahí encontré una familia, cariño y apoyo. (...) Nadie me llamó pandillero, sino me dijo mi nombre y me enseñaron que yo mismo soy la iglesia... Y yo ahí mismo me vi refugiado y acepté cambiar mi vida... (*Fernando*).

La conversión es un tipo de terapia que, junto a la empatía de la comunidad abre la posibilidad para que jóvenes violentos decidan cambiar sus vidas (conductas).

La amistad como terapia comunitaria

Aunque estas comunidades generalmente no cuentan con centros de rehabilitación, tienen criterios terapéuticos flexibles y claros para acompañar jóvenes con conductas violentas. El segundo paso terapéutico, inmediatamente después de la conversión, consiste en brindarle a la persona la amistad de la comunidad de fe.

Nosotros ahorita tenemos a una persona que en una actividad de nosotros él recibió a Cristo (se hizo cristiano), ¿verdad?, como le llamamos nosotros, “la iniciación”. Entonces, nosotros hemos empezado una terapia con él. Pero la terapia no es algo técnico escrito, sino lo que hemos empezado a hacer es acercarnos y brindarle nuestra amistad. Y yo siento que esto podría ser como cierta terapia, porque él definitivamente no conoce a ninguna otra persona que considere su amigo (*Fernando*).

La amistad es un instrumento terapéutico fundamental, pues muchos jóvenes involucrados en pandillas tienen problemas en sus relaciones interpersonales y les cuesta construir lazos de amistad sólidos con otros hombres. La amistad sensibiliza a los jóvenes para que comiencen a hablar con sus amigos sobre sus problemas y temores:

Nosotros tratamos de darle nuestra amistad o la “leche espiritual”, como le llamamos. Lo llevamos a jugar básquet a la cancha y a nuestras reuniones, también a cultos en diferentes iglesias, lo invitamos a comer, a un refresco. Tratamos que sienta que no está solo, que somos sus amigos y lo queremos. Eso lo veo como una terapia, pues él ha comenzado a abrir su corazón y a hablar de sus cosas personales (*Fernando*).

La amistad permite escuchar los sueños y esperanzas de los jóvenes, solidarizarse comunitariamente con ellos y buscar alternativas de rehabilitación y reinserción social. Es un acto de solidaridad-amistad humana (Galilea 1997; Johns 2009).

Expresar los miedos y sensibilidades masculinas

Los hombres –y especialmente los hombres violentos– están constantemente enfrascados en una lucha por no demostrar sus miedos y “debilidades” (sensibilidades). Reprimir el miedo genera en los hombres jóvenes actitudes violentas, lo cual les hace perder paulatinamente la sensibilidad frente al dolor de otras personas. El siguiente ejemplo refleja esta situación:

La primera vez que yo vi sangre, yo estaba en la pandilla, y quería ser parte de ella, parte de un grupo, por las cosas que se daban fáciles, dinero, mujeres, respeto, muchas cosas, en el barrio, en la colonia... Pero entonces tenía que hacer cosas que en el fondo me daban miedo, tenía que golpear a alguien de otra pandilla, solo para demostrar mi fidelidad al grupo. La primera vez que golpeé a alguien y vi sangre me impactó, me dio miedo, pero no lo demostré. Luego fui perdiendo el miedo y ya *me valía madre* (no me importaba). Es más, le fui agarrando el gusto (*Jorge*).

Sin embargo, a través de procesos terapéuticos en contextos pentecostales de base, estos jóvenes violentos logran recuperar su sensibilidad y comienzan a construir una nueva forma de ser hombres, donde el miedo y las sensibilidades ya no son aspectos negativos.

Hoy en día miro mi vida como una película y yo digo: *a la gran* (increíble), hasta donde yo estaba perdido. Y me da tanto miedo pensar lo que hice. La otra vez hablando con Jorge de las cosas que hicimos nos dimos cuenta que los dos tenemos miedo de lo que los hombres podemos hacer. Ese día hasta *chillamos* (lloramos) juntos, nos abrazamos y oramos juntos. (...) Llorar y orar juntos nos ha ayudado a ser mejores hombres cada día, como dice Pablo cada día enterramos una parte de nuestro “hombre viejo” y le damos vida a nuestro “hombre nuevo” en Cristo (*Oscar*).

Expresar los miedos y sensibilidades masculinas entre hombres es un instrumento significativo de la pastoral pentecostal, que puede ayudar a construir masculinidades no violentas.

Relaciones equitativas de género

El aporte que las comunidades pentecostales de base hacen a la construcción de masculinidades no violentas se evidencia en el cambio de percepción de los hombres con respecto a las mujeres. Tener un proceso de conversión, experimentar relaciones profundas de amistad con otros hombres y expresar los miedos y sensibilidades, permite que hombres que tuvieron actitudes violentas hacia las mujeres, logren cambiar su actitud hacia ellas. Las siguientes secuencias de citas, ofrece un ejemplo de este cambio de conducta.¹⁶

¹⁶ Cada una de las partes de la secuencia de las citas se dio en diferentes contextos de la narración. Aquí se ordenaron de acuerdo a los temas de interés.

Secuencia 1

Antes para mí las mujeres solo eran para tener sexo, para ir a recoger el dinero de nuestros negocios y para guardarnos nuestras *cosas* (armas). (...) También tenía la idea que solo a golpes entendían y pensaba que les gustaba que uno las golpeará (*Oscar*).

Ahora, en nuestro ministerio, yo trabajo junto a mi esposa. Ella tiene su propio espacio en el ministerio. Va a los hospitales y a los asilos. En las noches cocinamos y comemos juntos, acostamos a nuestra *nene* (hija), oramos juntos y hablamos del ministerio (...) Es muy bonito, es una bendición compartir el ministerio con ella (*Oscar*).

Secuencia 2

Esa patoja (muchacha) traicionó a la pandilla. (...) Entonces, con otro *brother* (amigo) la vimos subir a un bus y él se subió adelante y yo atrás..., y el bus iba algo lleno... (...) y le comenzamos a pegar como si fuera hombre, sin piedad. (...) Y ella nos dijo que estaba embarazada. Y realmente se le veía algo de panza (vientre). (...) Pero no nos importó, la bajamos a patadas del bus y la dejamos tirada (*Jorge*).

Yo ahora he aprendido a amar a mi pareja (...) No podría imaginarme golpeándola..., ni a ella ni a otra persona. (...) Yo tengo una hija y no quiero ni pensar que alguien le pueda hacer daño (*Jorge*).

Estas dos secuencias reflejan el efecto que generan procesos de rehabilitación y reinserción social en las personas y sus relaciones de género. Posiblemente esas nuevas percepciones sobre la masculinidad todavía no tienen una forma reflexiva muy elaborada, pero pueden constituirse en la materia prima para reflexionar las masculinidades desde la perspectiva teológica pentecostal.

Jesús como paradigma masculino

El cambio de conducta masculina en el pentecostalismo de base no es muy complicado, porque el referente del cambio es la figura de Jesús. Una exigencia pentecostal es seguir a Jesús y tomarlo como modelo de vida. Para hombres que han sido violentos, este aspecto implica un cambio radical en sus vidas, porque tienen que seguir un modelo centrado en la sensibilidad, la ternura y el amor. La siguiente cita refleja el proceso de conversión al pentecostalismo y el consecuente cambio de conducta en jóvenes que provienen de experiencias violentas.

Nosotros veníamos de un estilo de vida totalmente diferente al que íbamos a entrar y que no se puede cambiar de a *romplón* (totalmente). No es nada más así que hoy me *topé* (encontré) con Cristo y hoy cambié. Es un proceso que marca el cambio de tu vida, como dice la Biblia "así como se va matando al viejo hombre, va rejuveneciendo el nuevo". (...) Es como si fuéramos bebés

de nuevo..., nacemos, crecemos y nos reproducimos. (...) Todo conforme a la voluntad de Dios y de uno, porque de uno depende también, tenés que querer cambiar, si no el hombre viejo sigue vivo (*Jorge*).

Las siguientes citas reflejan de forma general la imagen que el pentecostalismo de base tiene de Jesús, así como la propuesta de un modelo masculino alternativo.

Nosotros hemos aprendido que nosotros mismos somos la iglesia y el *Señor* (Jesús) quiere que la iglesia pentecostal sea la imagen viva de él. (...) El *Señor* (Jesús) le habló a pescadores en su lenguaje, igual a negociantes, recaudadores de impuestos, sembradores, mujeres de su tiempo..., inclusive a los niños. Se hizo parte de ellos, entró en su contexto y les habló de forma comprensible para ellos. Y eso hace la iglesia pentecostal, te habla en tu idioma y te dice claro que necesitas para cambiar tu vida, por eso te queda cómoda (*Fernando*).

Jesús quiso mucho a las mujeres, nunca las dañó. (...) Es más, las defendió, acordáte de la adúltera. (...) Con los niños fue tierno los cargó y pidió que los dejaran acercarse. (...) Amó a sus amigos (...) a Pedro, a Juan, a Lázaro. Tuvo miedo de morir y lloró sangre. (...) Nunca fue violento, ni siquiera con los que lo torturaron y mataron, es más puso la otra mejía. (...) Seguir a Jesús es querer ser igual a él, hacer lo que hizo, inclusive hasta dar la vida por otros (*Jorge*).

Cambiar tu vida significa seguir al *Señor* (Jesús). Eso parece difícil, pero es bien fácil, solamente tenés que decirle al "mundo" que no y cambiar tu forma de ser. (...) Es fácil porque solo tenés que amar a tu prójimo como a ti mismo. (...) Eso nos enseñó el *Señor* (Jesús) y eso queremos hacer (*Oscar*).

Si bien el cambio de conducta masculina no es fácil, pues requiere un proceso complicado y, sobre todo, un compromiso personal con el cambio, también es cierto que, con el apoyo de comunidades terapéuticas, como la pastoral pentecostal de la calle, ese proceso se hace más sencillo.

Conclusión

Las reflexiones que aquí se presentaron posiblemente generan más dudas que respuestas al tema masculinidades. Pero esa es precisamente la situación que enfrentamos actualmente los hombres. Una situación de duda sobre el sentido de "ser hombre" en un contexto donde las relaciones de género y los valores que la sustentan van cambiando radical y aceleradamente. Esto hace que los hombres entremos un estado de anomía masculina o crisis de identidad, provocada por diferentes factores: 1) La interpelación que nos hacen las mujeres a través de la crítica feminista al sistema patriarcal vigente. 2) La convicción cada vez más clara que también somos víctimas del modelo masculino hegemónico. 3) La falta de referentes alternati-

vos para construir una nueva forma de “ser hombres”. 4) La dificultad de superar problemas relacionados con violencia. 5) El cansancio físico, mental y emocional que genera la lucha constante y desmedida por alcanzar “el éxito”, proveer, dominar y controlar.

Sin embargo, como se pudo apreciar en los testimonios de jóvenes ex pandilleros, en medio de ese panorama desalentador todavía hay luces de esperanza que nos pueden ayudar a construir referentes masculinos alternativos. Por ejemplo: 1) Los aportes teóricos-prácticos que algunas mujeres han realizado para intentar cambiar las formas inequitativas en las relaciones de género. 2) Los incipientes aportes teóricos-prácticos propuestos por algunos hombres que han comprendido que también son víctimas de un sistema que les impone cargar imposibles de llevar. 3) Los aportes pastorales de grupos religiosos, como las comunidades pentecostales de base, que promueven cambios de conducta masculina a través de un modelo centrado en la sensibilidad de Jesús.

Esos aportes reflejan que el tema de las masculinidades alternativas va por el camino correcto en Latinoamérica. En el contexto teológico, algunas de las tareas pendientes para profundizar en el tema son las siguientes:

- Recuperar las experiencias de diferentes grupos religiosos que promueven la equidad de género a través de cambios en la conducta masculina.
- Sistematizar esas experiencias para socializarlas y que se constituyan en criterios teológicos de la pastoral.
- Generar espacios de capacitación sobre teoría de género para personas líderes cristianas, con el fin que trabajen los de equidad de género y masculinidades.
- Trabajar sobre una espiritualidad masculina alternativa centrada en la figura de Jesús plantea: sensible, no violenta, amorosa, transformadora y liberadora.

- Estudiar más de cerca la variedad de experiencias y propuestas religiosas de comunidades de base –pentecostales y no pentecostales– que trabajan el tema masculinidades.

Estas tareas exigen que la iglesia y las demás instituciones socializadoras se comprometan profunda, activa y radicalmente en la construcción de sociedades justas y equitativas, libres de todo tipo de violencia. Solamente ese tipo de sociedades pueden ser un referente concreto de lo que en el contexto cristiano denominamos Reino de Dios.

Bibliografía

- Allen, Amy. 1998. "Rethinking Power". *Hypatia* 13(1):21–40.
- Allen, Amy. 2000. *The Power of Feminist Theory*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Allen, Amy. 2009. "Gender and Power". Pp. 293–309 en *The SAGE Handbook of Power*, editado por S. R. Clegg y M. Haugaard. London: SAGE.
- Álvarez, Carmelo. 1992. *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEL.
- Álvarez, Carmelo. 2006. *Alborada de tiempos fecundos. Una teología ecuménica y pentecostal*. Quito, Ecuador: CLAI.
- Anderson, Elijah. 1999. *Code of the Street: Decency, Violence and the Moral Life of the Inner City*. New York: W.W. Norton Company.
- Astete, Gaspar y Elécer Sálesman. 2006. *Nuevo catecismo católico explicado. Según el catecismo de Juan Pablo II*. Quito, Ecuador: Editorial San Pablo.
- Bastian, Jean-Pierre. 1983. *Protestantismo y sociedad en México*. México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones.
- Bastian, Jean-Pierre. 1986. *Breve historia del protestantismo en América latina*. México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones.
- Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Bergunder, Michael. 2009a. "A modo de introducción. Movimiento pentecostal en América Latina: teorías sociológicas y debates teológicos". Pp. 5–50 en *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*, editado por M. Bergunder. Heidelberg: Universität von Heidelberg.
- Bergunder, Michael, ed. 2009b. *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Heidelberg: Universität von Heidelberg.
- Boff, Leonardo. 1975. *Teología desde el cautiverio*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- Boff, Leonardo. 1979. *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*. Santander: Sal Terrae.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Briceño-León, Roberto y Verónica Zubillaga. 2002. "Violence and Globalization in Latin America". *Current Sociology* 50(1):19–37.
- Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valencia, España: Universitat de València.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Comblin, José. 1988. "El poder de la Iglesia frente a los poderes del mal. El caso de América Latina". *Concilium* 217:437–441.

- Connell, Robert W. 1997. "La organización social de la masculinidad". Pp. 31–48 en *Masculinidad/es: poder y crisis*, Ediciones de la Mujer, editado por T. Valdes y J. Olavarría. Santiago de Chile: ISIS Internacional; FLACSO.
- Curran, Daniel J. y Claire M. Renzetti. 2001. *Theories of Crime*. 2ª ed. Boston: Allyn and Bacon.
- Durkheim, Émile. 2003. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- FAP. 2006. *La cara de la violencia en América Central. Serie: Armas, Violencia y Juventud*. San José, Costa Rica: Fundación Arias para la Paz (FAP).
- Fischer, Clara. 2005. "Zentralamerikas Maras aus politikwissenschaftlicher Sicht. Ein Beitrag zur Transnationalisierung gesellschaftlicher Konflikte". Diplomarbeit im Fach Regionalwissenschaften Lateinamerika., Universität zur Köln, Köln.
- Foucault, Michel. 1987. *Genealogía del Poder. Hermenéutica del sujeto*. 7ma. edición. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel. 1999. *Estrategias de poder*. Barcelona, España: Paidós. Recuperado 14 de enero de 2016.
- Frei, Daniel. 2011. *Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen*. Zürich/Berlin: Lit Verlag.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Bogotá: Editorial América Latina.
- Freire, Paulo. 1981. *La educación como práctica de la libertad*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. 1990. *La naturaleza política de la educación: cultura, poder y liberación*. Barcelona: Paidós.
- French, John y Bertram Raven. 1972. "Bases del poder social". en *Dinámica de grupos: investigación y teoría*, editado por D. Cartwright y A. F. Zander. México, D.F.: Trillas.
- Galilea, Segundo. 1997. *La amistad de Dios: el cristianismo como amistad*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Gebara, Ivone. 1994. *El rostro nuevo de Dios: la reconstrucción de los significados trinitarios y la celebración de la vida*. México, D.F.: Ediciones Dabar.
- Gebara, Ivone. 2002. *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Gutiérrez, Gustavo. 1975. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo. 1977. *Teología desde el reverso de la historia*. Lima, Perú: CEP.
- Hartley, Ruth E. 1959. "Sex—role Pressures and the Socialization of the Male Child". *Psychological Reports* 5(h):457–68.

- Hartsock, Nancy. 1983. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.
- Haskin, Byron. 1954. *Cuando ruge la marabunta*. Jungla de Sur América: Paramount Spain, S.L.
- Hill, Michael. 1976. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hinkelammert, Franz J. 1998. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI.
- Hurtado Cruchaga, Luis Alberto Miguel. 1941. *¿Es Chile un país católico?* Santiago de Chile: Editorial Los Andes.
- Izquierdo Brichs, Ferran y Athina Kemou. 2009. "La Sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo". Pp. 17–59 en *Poder y regímenes en el mundo Árabe contemporáneo*, editado por F. Izquierdo Brichs. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Johns, Cheryl Briges. 2009. "Pentecostales y la práctica de la liberación: Propuesta para una formación teológica subversiva". Pp. 136–52 en *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*, editado por M. Bergunder. Heidelberg: Universidad de Heidelberg.
- Lagarde, Marcela. 1997. *Claves feministas para el poderio y la autonomía de la mujeres: Memoria*. Managua, Nicaragua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, Marcela. 2005. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Mexico, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Lagarde, Marcela. 2012. "Claves feministas para la despatriarcalización". Pp. 17–38 en *Mujeres en diálogo. Avanzando hacia la despatriarcalización*, editado por Coordinadora de la Mujer. La Paz, Bolivia: Coordinadora de la Mujer. Recuperado 16 de agosto de.
- Lalive D'Épinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Loudis, Richard, Del Castillo, Anu Rajaraman, y Marco Castillo. 2006. "Anexo 2: Guatemala Profile". Pp. 59–87 en *Central America and Mexico gang assessment*, editado por USAID. Washington, D.C.: USAID Bureau for Latin American and Caribbean Affairs.
- Marx, Karl. 1980. *El Capital*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 2005. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Masferrer Kann, Elio. 2004. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México, D.F.: UNAM.
- Merino, Juan. 2001. "La maras en Guatemala". en *Maras y pandillas en Centroamérica*, vol. 1, editado por Eric, Ideso, Idies, y Iudop. Managua, Nicaragua: UCA Publicaciones.
- Merton, Robert King. 1964. *Teoría y estructura sociales*. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Michels, Robert. 2008. *Los partidos políticos: Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. 2ª ed. España: Amorrortu Editores.
- Michels, Roberts. 1969. *Los partidos políticos: un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. España: Amorrortu Editores.
- Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Grand Rapids/Buenos Aires: Nueva Creación.
- Moltmann, Jürgen y Karl-Josef Kuschel. 1996. "Die Pfingstbewegung als Herausforderung". *Concilium* 32(3):207–208.
- Moser, Carolin, Ailsa Winton, y Annalise Moser. 2005. "Violence, Fear, and Insecurity among the Urban Poor in Latin America". Pp. 125–78 en *The urban poor in Latin America*, editado por M. Fay. Washington, D.C.: World Bank.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2009. *La voluntad de poder*. 17ª ed. Madrid: EDAF.
- Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender, and Society*. San Francisco: Harper and Row.
- ONUDD. 2007a. *Crimen Y Desarrollo En Centroamérica. Atrapados En Una Encrucijada*. New York; Ginebra: Oficina de las Naciones Unidas sobre Drogas y Crimen (ONUDD); Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD).
- ONUDD. 2007b. *Informe Mundial sobre las drogas*. New York: Naciones Unidas.
- PDH. 2004. *Muertes violentas de niñez, adolescencia y jóvenes y propuesta para su prevención*. Guatemala: Procuraduría de los Derechos Humanos de Guatemala (PDH).
- Peacock, Susan C. y Adriana Beltrán. 2004. *Poderes ocultos: grupos ilegales armados en la Guatemala post conflicto y las fue[r]zas detrás de ellos*. Washington, D.C.: Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (WOLA).
- Peeetz, Peter. 2004. "Zentralamerikas Jugendbanden. 'Maras' in Honduras, El Salvador und Guatemala". *Brennpunkt Lateinamerika* 5:49–64.
- Pixley, Jorge y Clodovis Boff. 1986. *Opción por los pobres*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Poljuve. 2009. *Violencia juvenil, maras y pandillas en Guatemala*. Guatemala: POLJUVE/INTERPACE.
- Ranum, Elin Cecile. 2006. "Pandillas juveniles transnacionales en Centroamérica, México y Estados Unidos. Diagnóstico Nacional Guatemala". Recuperado 25 de febrero de 2013.
- Rodgers, Dennis. 2003. "Youth gangs in colombia and Nicaragua - New forms of violence, new theoretical directions?" Pp. 111–41 en *Breeding inequality - Reaping violence. Exploring linkages and causality in Colombia and beyond*, vol. 18; Outlook on Development Series, editado por A. Rudqvist. Uppsala, Sweden: Collegium for Development Studies.

- Rolim, Francisco Cartaxo. 1980. *Religião e clases populares*. Petrópolis: Vozes.
- Rolim, Francisco Cartaxo. 1985. *Pentecostais no Brasil, una interpretacao socio-religiosa*. Petrópolis: Vozes.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. 2013. "Gewalt, Kriminalität und Jugendbanden in Guatemala". Pp. 11–73 en *Maras: Jugendbanden, Gewalt und organisiertes Verbrechen in Zentralamerika, Schriftenreihe Bibliothek am Guisanplatz*, editado por A. E. Román-López Dollinger y A. K. Weltert. Bern: Bibliothek am Guisanplatz.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. 2014a. *Basisorientierte Pastoral für marginalisierte Jugendliche mit abweichendem Verhalten. Eine empirisch-qualitative Forschung über die urbane Strassenpastoral der guatemaltekischen Pfingstbewegung*. Berlín: Winter-Industries.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. 2014b. "Comunidades pentecostales de base en Latinoamérica. Un desafío actual para la teología". *Fe y Pueblo* 24–25(tercera época):183–94.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. 2015. "Masculinidades y feminismo. Una mezcla política necesaria". Pp. 123–34 en *Teologías contextuales. Género e interculturalidad*, editado por Y. Rosas, J. C. Chávez Quispe, A. E. Román-López Dollinger, L. C. Qezada Barreto, y S. Lassak. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. 2017. "Masculinidades pentecostales: Comunidades pentecostales de base como posibilidad para construir masculinidades no violentas en Guatemala". San José, Costa Rica: En prensa.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo y Anna Katharina Weltert. 2013. *Maras: Jugendbanden, Gewalt und organisiertes Verbrechen in Zentralamerika*. Bern: Bibliothek am Guisanplatz.
- Santacruz Giralt, María L. y José Miguel Cruz Alas. 2001. "Las maras en El Salvador". Pp. 15–87 en *Maras y pandillas en Centroamérica*, vol. 1, editado por Eric, Ideso, Idies, y Iudop. Managua, Nicaragua: UCA Publicaciones.
- Savenije, Wim. 2007. "Las Pandillas Transnacionales o 'Maras'. Violencia Urbana En Centroamérica". *Foro Internacional XLVII(3)*:637–659.
- Schäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica: DEI.
- Schäfer, Heinrich. 2009. "La generación de sentido religioso. Observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina". Pp. 45–72 en *Voces del pentecostalismo latinoamericano*, vol. III: Teología, Historia, Identidad, editado por D. Chiquete y L. Orellana. Concepción de Chile: EMW/CETELA.
- Schipani, Daniel. 1997. "Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora". Pp. 3–25 en *Psicología y Consejo Pastoral. Perspectiva Hispana*, editado por D. Schipani y P. Jiménez. Decatur, Georgia: Libros AETH.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2004. *Los caminos de la Sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2008. "Reclamando la autoridad de la interpretación bíblica". *Alternativas* 15(36):15–32.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2011. *Discipulado de iguales. Una Ekklesia-logía crítica feminista de liberación*. La Paz, Bolivia: Pachamama.
- Sepúlveda, Juan. 1992. "El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina". Pp. 77–88 en *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*, editado por C. Álvarez. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Sepúlveda, Juan. 2009. "Movimiento pentecostal y Teología de la Liberación. Dos manifestaciones de la Obra del Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia". Pp. 104–17 en *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*, editado por M. Bergunder. Heidelberg: Universität Heidelberg.
- Smith, Dennis. 2006. *Los teleapóstoles guatemaltecos y los medios electrónicos. Apuntes históricos y propuestas para la investigación*. São Pablo: Congreso Latinoamericano sobre Religão e Etnicidade. Recuperado 25 de febrero de 2013.
- Smutt, Marcela y Jenny Lisette Miranda. 1998. *El fenómeno de las pandillas en El Salvador*. San Salvador, El Salvador: UNICEF, FLACSO (Programa El Salvador).
- Spergel, Irving A. 1995. *The Youth Gang Problem: A Community Approach*. New York: Oxford University Press.
- Spergel, Irving A. 2002. "Pandillas juveniles: Una crítica de estudios recientes". *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales* (17):55–72.
- Stoll, David. 1993. *¿América Latina se vuelve protestante?* Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Stoller, Robert J. 1968. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. London: Hogarth Press.
- Ullán de la Rosa, Francisco Javier. 2003. "Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica. Aplicación del modelo a una comunidad ticuna de la Alta Amazonía". *Relaciones* XXIV:227–265.
- USAID, ed. 2006. *Central America and Mexico Gang Assessment*. Washington, D.C.: USAID Bureau for Latin American and Caribbean Affairs.
- Valcárcel, Amelia. 1994. *Sexo y filosofía: sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Valcárcel, Amelia. 1997. *La política de las mujeres*. Valencia, España: Universitat de València.
- Vergara, Ignacio. 1962. *El protestantismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

- Weber, Max. 1964. "El nacimiento de las religiones". Pp. 328–45 en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, editado por M. Weber. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica..
- Weber, Max. 1999. "Sociología de la religión". Recuperado 10 de septiembre de 2014.
- Willems, Emilio. 1967. "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile". Pp. 165–97 en *Religión, revolución y reforma. Nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, editado por W. V. D'Antonio y F. B. Pike. Barcelona: Herder.
- Zinecker, Heidrun. 2006. *Gewalt im Frieden. Formen und Ursachen der Nachkriegsgewalt in Guatemala*. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK).

Interpretação bíblica em comunidades de fé virtuais

Interpretación bíblica en comunidades de fe virtuales

Biblical Interpretation in Virtual Faith Communities

Resumo:

Este artigo apresenta uma análise de como as relações se transformaram nas comunidades cristãs atuais graças à internet e às redes sociais e como a mudança nessas relações modificou a hermenêutica bíblica, simplificando seu conteúdo e alcançando mais pessoas através de imagens e memes.

Palavras-chave: Comunidades de fé, bíblia, hermenêutica, redes sociais, memes, imagens.

Resumen:

Este artículo presenta un análisis de cómo se han transformado las relaciones en las comunidades cristianas actuales gracias al internet y las redes sociales y de cómo el cambio en esas relaciones ha modificado la hermenéutica bíblica, simplificando su contenido y llegando a más personas por medio de imágenes y memes.

Palabras Clave: Comunidades de fe, biblia, hermenéutica, redes sociales, memes, imágenes.

Abstract: this article presents an analysis of how relationships in today's Christian communities have been transformed through the internet and social networks. And how the change in those relationships has modified biblical hermeneutics. Specifically, the simplifying of the virtual content and how they reaching out to more people through images and memes.

¹ Escrito por Ana María Rodríguez, conocida en redes como An Tagónica, escritora de Teología Antagónica (www.teologiaantagonica.site), fundadora y administradora de Locademia de Teología (Facebook: [Locademiadeteologia](https://www.facebook.com/locademiadeteologia); www.locademiadeteologia.org).

* Con la colaboración de Edwin Alexander Villamil Morea, teólogo, filósofo, escritor y profesor universitario.

Escrito por Ana María Rodríguez, conhecida nas redes sociais como An Tagónica, escritora de Teología Antagónica (www.teologiaantagonica.site), fundadora e administradora de Locademia de Teología (Facebook: [Locademiadeteologia](https://www.facebook.com/locademiadeteologia); www.locademiadeteologia.org).

* Com a colaboração de Edwin Alexander Villamil Morea, teólogo, filósofo, escritor e professor universitário

Key words: Communities of faith, bible, hermeneutics, social networks, memes, images.

Introducción: una espiritualidad virtual

El desarrollo de tecnología en las últimas décadas tuvo un impacto profundo en la forma en cómo la sociedad comunica el texto, y en ese escenario también las relaciones con el texto bíblico ha se han transformado, así como la forma en que se interpreta y se vive.

¿Es posible orar con alguien que no está presente? ¿Es posible desarrollar cultos o servicios a través de transmisión directa? ¿Es lo mismo escuchar un estudio bíblico que hacerlo personalmente? ¿Se puede hacer una iglesia por WhatsApp? ¿Se puede ser cristiano sólo perteneciendo a un grupo en Facebook o escuchando mensajes dominicales por YouTube?

¿Qué hace a las personas parte de una iglesia y qué no y de qué manera las interacciones sociales actuales definen también las relaciones de las comunidades de fe?

¿Esta experiencia de fe nueva, han construido comunidades cristianas que mantienen sus vínculos virtualmente, aunque eso sea contradictorio con la idea de una presencia “real” para constituirse como una verdadera comunidad”?

El fenómeno de la virtualidad ya opera entre las comunidades de fe, pero no parece muy aceptada y no es difícil saber por qué. Los movimientos sociales en un mundo “tecnológico” son todo un desafío para las congregaciones, especialmente las urbanas, que tienen que enfrentarse a creyentes fríos, sumergidos en sus dispositivos móviles y al mismo tiempo en la amplia posibilidad de herramientas que ofrecen las congregaciones.

La opción de la Unidad del Evangelio y una lectura bíblica virtual

Si es cierto que parte de la misión de la iglesia se encuentra en la creación de puentes de hermandad entre diferentes personas, de todos los orígenes, aquellos que han sido invitados a sentarse a la mesa del Reino de los Cielos, entonces hay una exigencia hacia los miembros de la iglesia en el sentido de construir una hermandad práctica, es viva que se manifiesta en la creación de redes, de puntos de encuentro.

En este sentido, las congregaciones virtuales tienen el gran mérito de “unir” a las personas en propósitos comunes, ayudarse y apoyarse, aunque no pertenezcan a las mismas tradiciones doctrinales pueden encontrarse y tener experiencias integradoras en medio de la diferencia².

² Defining social media Andres, Francisca and Franklin’s descriptions make clear that Hospiceños use a variety of social media in various ways. Social media platforms are used for writing public announcements, sending personal messages, sharing photographs, alerting friends to news

En ese sentido, en este artículo nos proponemos presentar en el contexto latinoamericano, cómo la interpretación bíblica se desarrolla en una “comunidad virtual” surgida como una iniciativa no institucional, enfocada en acercar temas “serios” de teología a distintos públicos cristianos, valiéndose de las herramientas virtuales. Así mismo, buscamos mostrar que esta mezcla de tendencias y variaciones generacionales que conforman “familias de fe virtuales” también han dado nuevas dinámicas a la interpretación bíblica.

Una comunidad de fe virtual que funciona

Locademia de Teología fue una propuesta que literalmente nació desde la ausencia. Un grupo de amigos que no se hallaban en ningún marco institucional cristiano, necesitaban un espacio para estudiar teología y, discutir abiertamente temas de fe. Aunque todos de alguna manera se encontraban involucrados con distintas misiones, requerían un “lugar” libre, sin limitaciones dogmáticas.

Este grupo de amigos nació en la virtualidad, la mayoría se contactaron gracias a distintas redes sociales y decidieron construir una escuela de estudio teológico autodidacta, en el que se proponían varios temas y lecturas semanales que eran debatidos en “chats” y reuniones cada cierto tiempo.

Tal como ocurre en otras comunidades fe, es parte fundamental del grupo base la preocupación y el cuidado de los unos por los otros, espacios de oración común y con el paso del tiempo, la generación de escritos fruto de los debates y las charlas grupales. Con el paso del tiempo, el trabajo en el grupo comenzó a ser compartido de forma aislada con otras personas, lo que dio nacimiento a la Locademia de Teología.

Los objetivos de Locademia tomaron en cuenta que los asistentes y miembros de la mayoría de congregaciones latinoamericanas no tienen interés por la lectura y tampoco están interesados en adquirir conocimientos sobre teología. Igualmente, fueron tomados en consideración los conflictos recurrentes entre varias corrientes cristianas reflejados en ataques implacables de uno y otro extremo. En ese sentido, Locademia se constituye como una alternativa abierta a las diferentes manifestaciones de la teología latinoamericana.

La necesidad de llegar a un público muy extenso, el cual tiene gran aprecio por las lecturas sencillas y un contenido ligero estableció a Locademia con una línea comunicativa basada en el hipertexto y la diversión como elemento esencial: la mayoría de los mensajes deberían ser expresadas usando de ironía, sarcasmo y las paradojas.

items, conveying one’s mood via music, drawing attention to videos of interest or expressing a commonly held sentiment with a meme. Social media platforms are also important for communicating agreement or disagreement, or for developing relationships through phatic communication⁴ such as ‘liking’, ‘favouriting’, sharing, commenting or even tagging and mentioning people in response to others’ original posts. (Haynes, N. 2016. P. 45)

Las mayores ventajas de Locademia es no estar afiliada a ninguna institución eclesial o educativa y tener escritores anónimos, lo que le ha dado libertad para escribir libremente, mientras abre el camino para conjugar en sí misma a múltiples expositores de teología latinoamericana.

En este sentido, es importante hablar de otras experiencias virtuales muy interesantes como “La Conversación en Curso”, “David Gaitán”, un proyecto de periodismo digital, por muchísimo más riguroso y completo que otros periódicos digitales dirigidos a público cristiano “Teografías Digitales”, un gran proyecto basado en infografías muy bien hechas para hablar sobre realidades de la Iglesia actual, “Respuestas al Calvinismo”, “El Panderetólogo Anónimo”, “Mario Arias”, centrado en denuncias a sectas muy dañinas que se han desarrollado en el contexto latinoamericano, y grupos como “El Camino”, cuyos participantes son en su mayoría reformados, “Cristianos Heterodoxos” un grupo abierto para cristianos inicialmente de México y luego ampliado a Latinoamérica, especialmente con tendencias liberales; entre muchos otros.

(Re) Interpretando el texto bíblico en una comunidad virtual y usando la plataforma de redes sociales más usada en Latinoamérica

Una de las tantas maneras de desarrollar estas dinámicas hermenéuticas a través de las redes sociales, sucede en la plataforma de Facebook, a través de lo que se ha denominado “páginas” que es una herramienta que permite tener un espacio en la red dedicado a temas diversos y con muchas finalidades diferentes, dentro de las cuales están: noticias, deportes, autores, revistas, autores, personajes reconocidos, entre otros.

La dinámica normalmente se inicia por medio de la publicación de frases, imágenes, memes³ o videos, con el contenido que quiere compartir, lo que suscita la participación de personas que tengan los mismos intereses, quienes pueden contribuir por medio de comentarios, unirse para recibir las

³ “‘Meme’ is now a household word in most of the world. It refers to a piece of meaningful communication that spreads, often using mimicry, from person to person on the internet, including images, hyperlinks, videos, pictures, websites or hashtags. In Alto Hospicio the most common form of meme, and that to which I use the word to refer, was of visual images overlaid with text (see Chapter 3 for examples). Yet these internet memes take their name from a term coined by Richard Dawkins in the 1970s, referring to ‘an idea, behaviour or style that spreads from person to person within a culture’; these are cultural analogues to genes in that they self-replicate, mutate and respond to selective pressures.²² Dawkins’ concept of the meme has been criticised, however, as lacking room for agency, change and creativity. Instead understanding media that is re-shared as part of this intertextuality, curation and even a mode of performance allows us to understand creativity and change as essential to this form of reproduction. From a wide variety of available material, social media users choose particular things in order to communicate something. They may share the most flattering images on Instagram or publish childhood photographs on Facebook. They may write accounts of the most interesting bits of their day or chronicle the things that annoy them most. They may search for the most heartfelt meme or the funniest videos to post on a friend’s wall. And while individuals do not necessarily consciously think of these acts as performance, they are always acts of choice – the public spaces of social media allow individuals to present themselves as they would like to be seen” (Haynes, N. 2016. P. 45)

nuevas publicaciones y presentar en las páginas sus propias publicaciones. Los participantes se presentan con su identidad virtual que no necesariamente corresponden a la real, pero que sin duda es una presentación de sí mismo y una forma de relacionarse con el otro.

Así se construyen, interpretaciones del texto bíblico, pero también se construye comunidad. Para ilustrar estas interesantes formas de relación, nos permitimos presentar algunos casos de interpretación bíblica en esta que hemos llamado una "comunidad virtual". Se pondrá un título que sugiere el tema En la primera frase se presenta la publicación inicial y a continuación los comentarios suscitados por el público interesado en participar.

Ejemplo de discusión 1: La identidad del diablo

Locademia de Teología · 24 de junio ·

¿Y si el diablo no es un ser, un individuo como tal? ¿Si no existiera cómo cambiaría la forma de ver el cristianismo?

804 personas alcanzadas

Comentarios



Marcos A. Alarcon Muñoz El cristianismo no depende si exista el diablo o no las ideas con respecto a su identidad fisica estan dentro de la mitologia, el diablo como oposición hay que verlo en lo que representa pecado, mundo, carne etc. Todo lo que se oponga a Dios.

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 2 · 24 de junio a las 19:04



Marcos A. Alarcon Muñoz La creencia del diablo como la tenemos hoy dia surgió después de la deportación babilonica, los judíos no creían lo mismo antes de.

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 3 · 24 de junio a las 19:09



Marcos A. Alarcon Muñoz <http://www.realdevil.info/1-1es.htm>

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 2 · 24 de junio a las 19:10



Juan F. Muela El Diablo no es sino la personificación mayúscula del Mal en todas sus variantes y el Mal existe, sin lugar a dudas. Que no creamos en él como un ser creado, autoconsciente y con voluntad no cambia gran cosa la

situación. En todo caso cambia una visión infantil y simplista de la cuestión por una visión más realista y cruda. Del mismo modo, muchas culturas personifican La Muerte (hasta en Apocalipsis 20: 14 aparece personificada) y que no creamos en ella como un ser no quita la realidad de su existencia y efectos. Alguien me comentó una vez si, siguiendo el mismo hilo, no podríamos entonces deducir que Dios no es sino la personificación del Bien y, ciertamente sería una opción razonable...sino fuese por la existencia histórica y encarnada de Jesús de Nazareth. Y es que, curiosamente, en la Biblia, el «diablo» nunca tiene nombre (todo son adjetivos que califican sus «acciones») y nunca aparece corporeizado ni encarnado. Somos nosotros quienes en nuestro imaginario creamos esa fantasía y la damos por supuesta. Da qué pensar.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · [Enviar mensaje](#) · 3 · [25 de junio a las 3:45](#)



Vane Moran nos quedariamos sin excusas...

[Me gusta](#) · [Responder](#) · [Enviar mensaje](#) · 1 · [25 de junio a las 8:10](#) · [Editado](#)



Ramónchay De Jesús El zoroastrismo es la única de la cual La Biblia ha tomado una idea religiosa definida y se la ha incorporado. En todo el AT hasta inclusive el Deutero Isaias del destierro, aparece siempre Jehová como fuente última de todas las cosas, incluso del mal; pero después del destierro ocurrió un cambio notable. Una comparación de dos narraciones paralelas de cierta experiencia del rey David, muestra que un documento posterior al destierro (I Cr. 21:1) sustituye a «Satán» por «Jehová» en la narración anterior al destierro (II Sa. 24:1). Así, Satán no es un personaje original de La Biblia, sino que fue tomado del zoroastrismo.

Quizás cierta otras innovaciones, además de la idea de Satán, las tomaron del Zoroastrismo los hebreos después de entrar en contacto con esa religión en el destierro de Babilonia: por ejemplo, la de una complicada angelología y demonología, la de un futuro Salvador o Libertador Eminente, la de una resurrección final y un juicio divino, y la de un cuadro definitivo de la vida futura.

- Roberto Ernesto Hume (autor). Las religiones vivas (libro). P-200.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · [Enviar mensaje](#) · [25 de junio a las 15:50](#)



Gustavo A Pinto Y cuando Jesús fue tentado... Acaso no fue el diablo que le tento?

[Me gusta](#) · [Responder](#) · [Enviar mensaje](#) · 29 de junio a las 17:02

Ejemplo de discusión 2: El Concepto de Familia según Génesis

Locademia de Teología · 15 de junio ·

“NO EXISTE MODELO “CREACIONAL” DE LA FAMILIA

1. El texto referido no habla de familia, sino de que Dios es un ser andrógino: varón y hembra al mismo tiempo.
2. El “dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer...” significa que el hombre deja la residencia paterna y se va a vivir con la familia de la esposa (no vivían en departamentos). Se llama RESIDENCIA MATRILOCAL y era común en pueblos semíticos.
3. En la Biblia aparecen familias homogenéricas: Rut y Noemí (¡su declaración de amor - «no me pidas que me aleje... - la he escuchado en bodas evangélicas!) el Centurión y su muchacho, las comunidades de profetas en tiempo de la Monarquía.
4. Que Génesis indique que Adán y Eva fueron la primera pareja, es el trasfondo cultural del pasaje, no una orden de heterosexualidad. La única orden expresa es la de vivir con la familia de la esposa (Punto 2) y no todos los cristianos la cumplen.”

Teólogo Raúl Méndez.

1044 personas alcanzadas

Comentarios



Pedro Duván Pedraza Wilson Mendez, que piensa de esto?

[Me gusta](#) · [Responder](#) · [Enviar mensaje](#) · 15 de junio a las 12:19

1 respuesta



Reno Garcia ¿En serio?...

[Me gusta](#) · [Responder](#) · [Enviar mensaje](#) · 15 de junio a las 12:39



Locademia de Teología El texto de Raúl Méndez expone un punto de vista que vale la pena analizar.

Me gusta · Responder · 15 de junio a las 14:10



Olivares Rodrigo pasen el zelda (link)

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 15 de junio a las 15:11



Rubén Ignacio Castillo Díaz Y el nuevo testamento? Xd

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 15 de junio a las 16:40



Sarai Molinar Rivera Interesante... Pero en Romanos claramente la homosexualidad es pecado.

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 15 de junio a las 19:25 · Editado



Daniel Vsqz Debería este señor ser un poco más claro en su exégesis. Y así no crear confusiones, es decir que aclare que pretende defender .

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 1 · 15 de junio a las 23:47



Pedro G. Munoz Es claro Daniel Vsqz, defiende el mito expuesto por Platón en "EL BANQUETE", aunque es feo decirlo pero para Zeus eran aberraciones y los destruyó separando así los dos géneros....

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 1 · 16 de junio a la 1:31



Rafael Segovia Tovar Me huele a teología liberal.

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 3 · 16 de junio a las 2:22



Fernando Fananas

Génesis 1:27-28 (RVR1960)

²⁷ Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 16 de junio a las 17:04



Elias Gonzafigue Pitt Me huele a que tiene algo oculto...que locura
Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 20 de junio a las 10:01



Jorge Canul 1. Dios no es humano, es Espíritu. Por tanto la imagen no se refiere a las formas físicas varón y hembra sino a la razón, a la voluntad, a la capacidad de planear de crear. Dios les dio las formas físicas para que puedan procrear ya que Dios quería que se llenara la tierra de seres humanos. 2. El texto dice que dejará a su padre y a su madre y se UNIRÁ a su mujer. No dice que se unirá a su familia aunque puede vivir también con la familia de su mujer. El texto se refiere a una unidad matrimonial para formar una familia. 3. La homosexualidad siempre ha existido pero no confundirlo con Rut y Noemí ni con las comunidades de profetas. nada que ver. 4. La primera pareja si es Heterosexual y era necesario para la procreación porque Dios pudo crear a un hombre para que sea la pareja de Adán pero ahí no hubiera podido cumplir con la orden de : Llenad la tierra y sojuzgadla. Gn. 1:28.

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 1 · 24 de junio a las 14:12 · Editado



Ramónchy De Jesús Jose Poly Valentin

Me gusta · Responder · Enviar mensaje · 26 de junio a las 10:45

¿Qué muestran estos análisis?

Aunque el fenómeno de redes sociales no es reciente, el entender que la espiritualidad también se puede desarrollar en un entorno “virtual”, no solamente abre las posibilidades a nuevas formas de concebir la iglesia, sino que es una importante posibilidad de discutir en distintos entornos sobre aspectos fundamentales de la fe.

La imagen tradicional de “iglesia” como un espacio con determinada arquitectura se diluye y comienzan a aparecer las imágenes de iglesia como comunidad de personas que sienten y que piensan, y que tienen una voz para construir y enseñar a otros, para debatir y deconstruir, y para hacer crítica.

El internet también ofrece la posibilidad de tener diálogo entre distintas corrientes cristianas y diferentes generaciones de creyentes pues crea lugares de comunicación. En relaciones marcadas por el respeto y bajo

normas de convivencia “virtual”, aparece un escenario de “reconocimiento del otro”, de entendimiento de otras formas de fe cristiana, con la posibilidad de diálogo y desacuerdo, y con el llamado a repensar la vida de fe en *koinonia*.

Adicionalmente, aprovechar el entorno social, cultural y tecnológico que nos rodea es una forma de abrirse espacios para el camino de la fe, facilita otras formas de contacto, nos acerca en a través de caminos con los cuales ya estamos familiarizados.

Así mismo, la interacción que se suscita actualmente en redes sociales se ha desarrollado más allá de los sermones o las charlas extensas: las imágenes, frases cortas, los videos son herramientas comunicativas muy poderosas. En ese sentido George Rossolatos, en su estudio sobre el fenómeno del “*Ice bucket challenge*”⁴ indica:

Los mensajes en una economía en red son ocasionalmente valorados provisionalmente no por su consonancia con un marco axiológico orgánico y su capacidad de sostener sistemas de creencias, pero debido a su “fascinación” pura y su capacidad de fomentar vínculos entre miembros de redes efímeras, ya sea en línea o fuera de línea. En este contexto, el valor de los signos no depende de su intercambiabilidad por un contenido semántico, sino en sus resultados pragmáticos en términos de consolidación de los miembros de la comunidad. Esta situación no afecta como un activador para proceso cognitivo más profundo, pero descansa en procesos afectivos subconscientes como responsable de la valorización de los signos. Esta reorientación en la contribución relativa de afecto al sustento de comunidades afectivas e imaginarias pide teorizaciones sobre el potencial memético de los signos culturales, en cuyo caso, los signos son equivalentes a los memes como unidades mínimas de reproducción cultural⁵ (2015. P. 135).

De otra parte, el internet permite que sean oídas las voces de aquellos que no tienen otros mecanismos para ser escuchados. Aunque no necesariamente todas las participaciones son igualmente aceptadas por los usuarios, sin duda, muchas formas de iglesias tradicionales no permiten hablar a todos sus miembros, por lo cual muchos de ellos optan por presentar sus opiniones usando personajes ficticios, como se puede ver en los casos expuestos en este artículo.

Finalmente, resulta interesante observar que el uso de la ironía y las bromas despiertan simpatía entre los lectores, pero también una actitud reflexiva, que consideramos es fundamental para un cristianismo que necesita ser autocrítico y *reformarse a sí mismo*.

Como se pudo ver en los dos últimos ejemplos presentados, sólo una imagen puede generar varias reacciones y amplía una idea de forma muy

⁴ Fenómeno de redes que consistía en grabarse mientras alguien vertía agua con hielo sobre su cuerpo, como acto solidario frente a una enfermedad poco común que requería de fondos económicos.

⁵ Traducción propia.

eficiente. Cada frase expresa un mensaje muy amplio y da la oportunidad a los lectores a manifestar sus interpretaciones y discutirlos como parte del ejercicio hermenéutico propio de las comunidades cristianas. Como ocurrió desde el principio del nacimiento de la iglesia.

En las discusiones virtuales aparecen temas actualmente controversiales como los modelos de Familia. Locademia plantea algunas tesis. Los participantes se disponen a comentar, ya sea rebatiéndolas, apoyándolas o generando nuevas síntesis que surgen de las tesis y las antítesis. De este modo se genera un encuentro dialéctico, donde, por supuesto, no se pretende llegar a una conclusión única. Sin embargo, se abre un abanico de posibilidades para que las personas aprendan más, pues es evidente que el ser humano aprende mientras hace, y piensa mientras argumenta o escribe. Por esto aparecen alusiones a la exégesis, a la Biblia, y a otros textos sagrados o respetados por su sabiduría como los Diálogos de Platón, en la alusión a “El Banquete”. Se genera el deseo de seguir investigando.

Cuando se lanza la pregunta por la existencia del diablo, se abre un espectro de posibilidades de discusión desde la exégesis bíblica, la teología sistemática, la historia de la iglesia y los aportes de otras disciplinas como la psicología, la psiquiatría y la filosofía. Además, en las discusiones pueden participar pastores, sacerdotes, religiosas, laicos, creyentes y no creyentes. De allí que surjan alusiones tan diversas como a la mitología, a la historia de las religiones, a la Tradición eclesial o a la Biblia. Si bien se reconoce que no hay una base sustentatoria académica para todo lo que se dice en las argumentaciones, las discusiones se hacen similares a lo que sucede en los grupos de Lectura Popular de la Biblia: no se habla desde la mera biblioteca, sino desde la vida, pues Dios se revela en la Biblia y en la Vida, como asegura San Agustín y lo acentúa con frecuencia Carlos Mesters. Y una gran huella de la Vida queda hoy por nuestro paso a través de las redes sociales.

Referencias

- Haynes, N. (2016). The social media landscape: Performing citizenship online. In *Social Media in Northern Chile* (pp. 39-62). London: UCL Press. Retrieved from <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/j.ctt1g69xv2.6>
- Locademia de Teología. (2016, Junio 15 y 24). [Actualizacion de estado de Facebook]. Recuperados de <https://www.facebook.com/LocademiaDeTeologia/>
- Rossolatos, G. (2015). The Ice-Bucket Challenge: The Legitimacy of the Memetic Mode of Cultural Reproduction Is the Message. *Signs and Society*, 3(1), 132-152. doi:10.1086/679520
- Santa Biblia. Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602) -Revisión 1960. Philadelphia, Pensilvania, USA: Sociedades Bíblicas en America Latina, National Publishing Company.

***Teologia como sensibilidade crítica sobre a (hétero)práxis.
Desafios hermenéuticos para a teologia da libertação***

*Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétero)práxis.
Desafíos hermenéuticos hacia dentro de
la teología de la liberación*

*Theology as a critical sensibility on (hetero)praxis.
Hermeneutic challenges on Liberation Theology*

Resumo:

Este artigo tem como objetivo propor uma radicalização da aplicação do método desenvolvido pela teologia da libertação, através da identificação de novas sensibilidades em três elementos centrais em suas hermenêutica, ou seja, o lugar do sujeito, a prática histórica e conceito de Deus libertador. Para este efeito, um diálogo com diversas correntes filosóficas contemporâneas que propõem uma ontologia hermenêutica das categorias de acontecimento e desconstrução de novas mediações epistemológicas, como são estética, o corpo, a poesia, entre outras.

Palavras-chave: teologia da libertação, hermenêutica, método – acontecimento, teopoética.

Resumen.

Este artículo tiene por objetivo proponer una radicalización de la aplicación del método desarrollado por la teología de la liberación, a través de la identificación de nuevas sensibilidades sobre tres elementos centrales en su hermenéutica, a saber, el lugar del sujeto, la praxis histórica y el concepto de Dios liberador. Para ello, se entablará un diálogo con diversas corrientes filosóficas contemporâneas que proponen una *ontología hermenéutica* desde las categorías de acontecimiento y desconstrucción, a partir de nuevas mediaciones epistemológicas, como son lo estético, lo corporal, lo poético, entre otras.

Palabras clave: teología de la liberación, hermenéutica, método, acontecimiento, teopoética.

Abstract. This article aims to propose a radicalization in the application of the method developed by Liberation Theology, through the identification of

new sensibilities on three central elements in its hermeneutics: the place of the subject, historical praxis and the concept of the liberating God. For this, we will establish a dialogue with diverse contemporary philosophical approaches that propose a hermeneutic ontology from the categories of event and deconstruction, and from new epistemological mediations, such as the aesthetic, corporality, poetics, among others.

Keywords: liberation theology, hermeneutics, method, event, theopoetics.

En el principio, es la hermenéutica

Jacques Derrida

Como manifestó Gustavo Gutiérrez, uno de los principales aportes de la teología de la liberación (TL) ha sido la apuesta por un nuevo método. Una forma de hacer teología que reconoce su contingencia y compromiso histórico, hundiéndose en ella con el objetivo de indagar no sólo sobre las fibras contextuales y transitorias que se tejen en toda matriz bíblica y teológica, sino –principalmente- desde un ferviente llamado evangélico a transformarla. Para ello, su gran jugada epistemológica es ubicar al sujeto oprimido, al pobre, como agente central del quehacer teológico y la interpretación bíblica, es decir, como epicentro hermenéutico que ilumina los procesos revelatorios que se gestan en la historia como único escenario.

Es un método que no se quedó sólo en denuncias de sospecha sino que se concentró en profundizar los diversos niveles de su método. De aquí que la asunción de la historia como campo hermenéutico y los sujetos como epicentro axial del quehacer teológico, conllevó a un estudio puntilloso de las necesarias mediaciones teóricas correspondientes para el análisis. Un abordaje que sin duda trajo muchas discusiones, controversias y tensiones, las cuales se supieron sobrellevar con seriedad, más allá de las consideraciones y valoraciones que podamos hacer sobre las conclusiones alcanzadas.

En síntesis, podemos decir que la TL ofrece un nuevo marco hermenéutico que sin lugar a dudas marcó por siempre el quehacer teológico contemporáneo. Esta afirmación parte de un presupuesto: es precisamente el desarrollo de una clara metodología –con diversos objetos y procesos hermenéuticos, mediaciones teóricas y lecturas socio-antropológicas- lo que ha permitido a la TL establecerse como un marco que ha perdurado a lo largo del tiempo, no sólo desde un tipo discurso particular aún pertinente sino más bien como una propuesta hermenéutica provocadora de otros discursos, prácticas, sentidos y cosmovisiones bíblico-teológicas.

Ahora bien, como afirma muy acertadamente Lisa Isherwood (2013, p.13), “la teología nunca ha sido buena para leerse a sí misma”. En esta dirección, creemos que la misma TL –al menos en sus primeras generaciones y en los discursos más tradicionales que aún se mantienen vigentes- ha

atravesado tensiones internas que tal vez aún no han sido lo suficientemente subsanadas o atendidas, impidiendo así que la propuesta de la TL sea radicalizada desde sus posibilidades constitutivas. Es aquí que planteamos que *la TL requiere aplicar y profundizar la mediaciones hermenéuticas de su método para aplicarlas hacia sí misma, como ejercicio de autocrítica y radicalización de sus propuestas*. En otros términos, la TL no sólo necesita proponer nuevos contenidos y discursos, sino más bien potenciar la capacidad hermenéutica inherentes a su marco interpretativo.

En este trabajo desarrollaremos algunos elementos que creemos constitutivos de la propuesta hermenéutica de la TL, para luego traer algunas de las críticas que han sido desarrolladas desde el interior de la TL sobre dichos aspectos, y desde allí desarrollar algunas propuestas teológicas que nos lleven por dos caminos: primero, hacia una radicalización de los ejes metodológicos de la hermenéutica de la TL, y segundo, a presentar la necesidad de una autocrítica en torno a la construcción de nuevas sensibilidades que den lugar a tal radicalización.

Hermenéutica en la TL

Dentro de todos los elementos que forman parte de la hermenéutica en la TL, podríamos mencionar tres ejes centrales: la concepción del Dios liberador, el pobre como sujeto teológico y la historia como escenario de praxis. Estos tres ejes representan tanto los *objetos* (Dios-Sujeto-Historia) como las *claves para los procesos hermenéuticos* dentro del método en la TL (es decir, la dinámica entre estos tres objetos representa el punto de partida dentro de la metodología en la TL y de cada uno de sus procesos de interpretación y construcción de sentido).

Para la TL, Dios se presenta como el Dios de la historia, pero no de la "historia sagrada" sino de la "única historia" (Gutiérrez, 1986, pp. 245ss.) donde lo divino irrumpe para desgajar los órdenes opresores que tergiversan los modelos originales de la justa creación cósmica y humana. Es así que la historia, con todas sus luchas y procesos, tensiones y dinámicas, se instituye como el escenario primordial de revelación, lo que nos lleva inevitablemente a comprender lo divino no como una instancia sobrenatural sino como una fuerza que se devela directa y explícitamente a través de los procesos de liberación. Esta dinámica tensional y emancipadora se convierte en epicentro ontológico para entender tanto la apertura escatológica de lo histórico, como (o desde allí) la emergencia de lo divino a partir de esa inmanencia trascendentalizada puesta de manifiesto (Ellacuría, 1993; 2007)

Esta acción histórica de Dios se traza en procesos socio-políticos y culturales específicos, más concretamente donde se evidencian instancias de opresión y liberación. De aquí que el relato del Éxodo se sitúa como uno de los marcos míticos más importantes de la narrativa bíblico-teológica de la TL, donde la historia se prefigura a partir de la intervención de Dios en

la liberación del pueblo de Israel del yugo egipcio (Panotto, 2015). No solo ello, sino también los juegos de poder dentro del pueblo, el reclamo de los profetas por las injusticias de los excluidos y, principalmente, el ministerio de Jesús entre los pobres de Galilea, se comprenderán como principios elementales de la hermenéutica bíblica liberacionista.

Aquí vemos el siguiente elemento significativo: el lugar del pobre como sujeto teológico. La opción por los pobres no es una opción simplemente ideológica, pragmática o política. Es una opción teológica. Como afirma Gustavo Gutiérrez: "El pobre debe ser preferido no porque sea necesariamente mejor que otros desde el punto de vista moral o religioso, sino porque Dios es Dios." (Gutiérrez, 2002, pp.13-14) Es a partir de esta iniciativa divina que el pobre se transforma en un sujeto hermenéutico, ubicándose así en epicentro de revelación, no solo como "lente" de interpretación de las Escrituras sino también de los propios dogmas cristianos, las prácticas de espiritualidad, las dinámicas socio-políticas y los procesos eclesiológicos que constituyen la metodología de la TL (Vigil, 1991).

Por todo esto la teología es definida desde la TL como "reflexión crítica sobre la praxis" (Gutiérrez, 1986, pp.72-88), es decir, como una resignificación en torno a la acción de Dios a partir del compromiso histórico y liberador con los pobres de la historia. Este marco se presenta como elemento "pre-teológico", o sea, como gesto previo que lleva a replantar las lecturas bíblicas, las prácticas creyentes, los modelos de iglesia y los propios dogmas. De aquí que el método en la TL es bosquejado de una manera mucho más amplia que la teología clásica –que podríamos definir muy someramente como racionalista, abstracta y poco articulada, al menos explícita y metodológicamente, con elementos contextuales-, donde –siguiendo a Clodovis Boff (1980)- tiene dimensiones tanto profesionales como pastorales y populares.

Volviendo a lo planteado inicialmente, creemos que la relación entre estos tres objetos –Dios, sujetos(s) e historia- son elementos centrales para definir la propuesta hermenéutica de la TL, tanto en términos dogmáticos como bíblicos. Primero, porque es una hermenéutica que ubica la historia como escenario donde lo divino es revelado (por ende construido, descrito e interpretado en tanto Ser), lo cual implica ubicar y analizar los procesos, tensiones, dinámicas, marcos de sentido, discursos, prácticas institucionales –presentes tanto en el texto bíblico como en el ámbito del sujeto interpretante-, entre otros elementos, para exponer las nociones sobre lo divino y su economía. Segundo, porque es una hermenéutica cuyo locus se coloca en el contexto y las caracterizaciones constitutivas e identitarias de un sujeto, que no sólo es receptor sino agente activo (praxis) Y tercero –aunque no último-, porque es una hermenéutica que parte de un cuestionamiento y deconstrucción de la propia ontología divina, la cual asume, interpela, tensiona y desafía los procesos de dicha historia, entendidas todas ellas como epicentros de revelación.

Críticas, desencantos y reduccionismos

Como dijimos, el establecimiento de un fundamento hermenéutico con la estructura que planteó la TL, permitió que dicho paradigma prevalezca como un método extendido en el tiempo, que pudo responder a diversos contextos y circunstancias, y que se instituyó como el punto de partida de un conjunto de expresiones bíblico-teológicas particulares. Pero cabe reconocer también que dicha diversidad de voces no provino solamente desde los contenidos desarrollados por la TL, sino más bien por el movimiento que sus ejes hermenéuticos activaron a partir de distintos sujetos, cosmovisiones sobre la historia y sobre lo divino. En este sentido, podemos decir que los elementos hermenéuticos del método en la TL cuestionaron, desafiaron y superaron muchas de las propuestas y discursos particulares a las que llegó, para dar lugar a expresiones que, más allá de identificarse con las raíces de la TL, dieron lugar a otras identificaciones, las cuales terminaron minando desde adentro su matriz discursiva.

A lo largo de la historia de la TL encontramos varias voces surgidas desde su propio seno, que han expresado fuertes cuestionamientos hacia algunos de sus contenidos teológicos, o sobre sus reduccionismos con respecto a los elementos hermenéuticos de su método. Muchas de estas críticas han ido orientadas sobre alguno de los tres ejes que hemos desarrollado hasta aquí.

Por ejemplo, Ivone Gebara (2000, pp. 50-69) habla del carácter esencialista, antropocéntrico y androcéntrico que aún mantiene la idea de Dios Liberador en la TL. Más allá de que la autora valora este paradigma teológico y su aporte en la redefinición de lo divino, esboza que la comprensión del Dios Creador, Señor y controlador de la Historia tal como la TL lo desarrolla en muchos de sus abordajes, propone una imagen clausurada de lo divino que lo mantiene dentro de ciertas cosmovisiones clausurantes, sea con respecto a otros modos de ver la historia como a la inclusión de nuevos sujetos axiológicos, lo cual posibilitaría desarrollar nuevos discursos teológicos a partir de otras experiencias históricas. En la misma línea, Hugo Assmann (2000, p.115) llega a la siguiente frase lapidaria: “la TdL no replanteaba a fondo los temas clásicos de la teología, y en este sentido era conservadora. Un ejemplo llamativo es el del supuesto carácter intocable del ‘Dios obvio’ como un Ente indiscutible, incluso como imagen popular internalizada de un dueño y señor absoluto de todas nuestras circunstancias”.

El segundo aspecto tiene que ver con la noción de sujeto, especialmente con las implicancias de la opción por los pobres. Una de las grandes críticas en este campo ha sido desarrollada por Marcella Althaus-Reid, quien en todos sus trabajos indica que la noción de pobre dentro de la TL expresa una cosmovisión rígida sobre los sujetos -más particularmente, entre pobres varones y pobres mujeres- sin tener en cuenta una hermenéutica de la sospecha en términos de sexualidad (Althaus-Reid, 2005, pp. 29-34),

con todas las implicancias que ello tiene para identificar otras instancias de opresión como también de liberación desde la experiencia de los y las oprimidos/as.

Por su parte, Hugo Assmann (2004) cuestiona no sólo el reduccionismo en torno a la comprensión del pobre como un sujeto único y cuasi metafísico de la TL, sino también a otras propuestas –como las de Franz Hinkelammert (1998) y Jung Mo Sung (2005)- que han complejizado dicha noción –especialmente desde la idea de sujeto- pero que aún parten de intuiciones demasiado estructurales y suturadas de lo identitario (y de los procesos de identificación), al no considerar las ambivalencias y heterogeneidades que se gestan al comprender a las personas a partir de los procesos cotidianos, la corporalidad, los deseos y las pasiones. En otros términos, persiste una idea abstracta, patriarcal y economicista del sujeto-pobre, que no considera su cuerpo, su cotidianeidad, su sexualidad, sus relaciones y sus pasiones.

Por último, también encontramos algunas discusiones con respecto al método de la TL, especialmente en torno a los tipos de mediación teórica. Ya sabemos que el uso del marxismo ha sido uno de los aspectos que más discusión ha traído, aunque tal vez podríamos afirmar que ello no representa el problema de fondo. Más bien, el método de la TL ha caído bajo ciertos esencialismos epistemológicos (como son una definición poco complejizada del sujeto, una comprensión mecanicista de la historia y una teología que no ha ido a fondo sobre algunos dogmas), desde los cuales se propusieron categorías analíticas reduccionistas, y con ello cosmovisiones sobre la historia y las dinámicas socio-políticas que no alcanzan a adentrarse analíticamente con la profundidad necesaria sobre los turbulentos y grises abismos del contexto. Esta clausura no se debe tanto al uso del marxismo en sí, como a la carencia de cuestionamiento para deconstruir nociones elementales, sin complejizar las mediaciones analíticas desde estudios de la heterogeneidad, de la corporalidad, la sexualidad y la dimensión estética de las construcciones sociales.

Un ejemplo de este cuestionamiento lo vemos en Juan Luis Segundo, quien ha trabajado sobre la necesidad de una profundización en las mediaciones teóricas dentro de la TL. En una de sus críticas a la matriz maniquea de la TL, leemos lo siguiente (Segundo, 1983, p.272):

Podríamos decir, sin temor a errar, que ésta [la teología de la liberación] creyó constituirse desplazando el acento de una salvación –considerada ultraterrena- a la humanización del hombre, liberándolo de todas las opresiones que, desde su interior o desde su entorno, en el plano individual o en el colectivo, lo infantilizaban y alienaban. Pero ocurrió que a esta nueva acentuación se llevó la misma vieja epistemología teológica. En otras palabras, se trasladó a la temática *liberación* un tipo infantil, lineal y maniqueo. El bien y el mal, la gracia y el pecado, habían cambiado de nombre o tal vez de localización. Ahora se llamaban liberación y opresión, revolución y desarrollo. Pero seguían oponiéndose de la misma manera simplificada y absoluta.

Tocando las fibras de nuevas sensibilidades interpretativas

Frente a estas críticas, queremos proponer una reflexión de doble vía, es decir, que encare la legitimidad de cada una de ellas, pero que a su vez reivindique la tradición metodológica de la TL a través de la profundización de sus elementos constitutivos. El primer elemento a destacar es la necesidad de una nueva *sensibilidad*. El uso de este término no es fortuito. Como hemos visto, muchos de los cuestionamientos a la TL van en dirección a las simplificaciones y reduccionismos de sus postulados: partir de una comprensión clausurada de los sujetos, de una visión estructuralista de la historia, de utilizar mediaciones teóricas maniqueas y esbozar una visión de Dios abstracta, no en términos supranaturales sino precisamente históricos. De aquí la necesidad de nuevas sensibilidades, es decir, de poner en juego otras mediaciones, como son el cuerpo, las pasiones y afectos, la atención a las líneas de fuga y ambigüedades de los procesos sociales, que distan de ser sólo contingencias, sino instancias determinantes para la pluralización, crítica y heterogenización de la teología.

El segundo elemento tiene que ver, como ya lo hemos planteado al inicio, con la necesidad de que *los procesos hermenéuticos propios del método de la TL sean aplicados para una crítica hacia adentro de su paradigma y discursos particulares*. Aunque esto pueda sonar contradictorio con lo desarrollado hasta aquí —especialmente a lo concerniente sobre la importancia de los elementos hermenéuticos dentro del método de la TL—, nos referimos más concretamente al hecho de que muchas veces los ejes hermenéuticos que propone la TL son utilizados pragmáticamente y no ontológicamente; es decir, como procesos de argumentación apologetica —o sea, para llegar a ciertas verificaciones establecidas a priori— antes que ser entendidas como procesos que resignifiquen y empujen las fronteras de la identidad constitutiva de la TL y de cada uno de sus elementos. En este sentido, la empresa que nos proponemos es abordar los puntos que hemos identificado en esta hermenéutica, desde otras mediaciones que nos ayuden a profundizar su potencial hermenéutico desde el interior de la TL.

Hacia una ontología hermenéutica del acontecimiento teológico

Un primer paso en este replanteo es ubicarnos sobre una comprensión más amplia de lo propiamente hermenéutico. En este caso, deseamos hacerlo desde dos elementos particulares. En primer lugar, desde la idea de *ontología hermenéutica*. Este concepto ha sido elaborado desde diversas corrientes, aunque posee sus raíces en la filosofía heideggeriana, y luego cobró más fuerza con discípulos como Hans-Georg Gadamer y Gianni Vattimo. Este último define la ontología hermenéutica a partir de tres características: “el rechazo a la objetividad como ideal del conocimiento histórico...; la generalización del modelo hermenéutico a todo conocimiento, histórico o no; la lingüisticidad del ser” (Vattimo, 1986, p.25)

Nuestro deseo no es desarrollar esta propuesta filosófica, ya que no es el lugar para hacerlo, sino simplemente resaltar dos aspectos importantes que pueden representar un aporte a la resignificación que queremos formular en este trabajo. En primer lugar, dicho marco subraya que la hermenéutica no es simplemente una herramienta que media entre una masa amorfa de elementos y un conjunto de dinámicas que pretenden exponer las prácticas interpretativas *de fondo*, sino es más bien el campo constitutivo del *arjé* de cualquier posicionamiento ideológico, cosmovisional o práctico. En este caso, la dinámica hermenéutica, es decir, los procesos de construcción de sentido e interpretación, son constitutivos de las fibras más íntimas del quehacer bíblico-teológico y no un objeto externo que analiza fundamentos dados. Por este motivo, hablar de la teología como ontología hermenéutica significa no sólo ver los tipos de cosmovisiones que se juegan “detrás” de sus contenidos particulares sino desde las instancias de tensión, deconstrucción y resignificación de los discursos que le dan presencia, figura que no sólo se vincula con el “lenguaje” sino con toda práctica de construcción de sentido, las cuales se van transformando constantemente.¹

El segundo elemento a resaltar, el cual está relacionado con lo antedicho, es que *la ontología hermenéutica es intrínsecamente política*. Como afirman Vattimo y Zabala (2012, p.126): “Más que filosofías descriptivas, la interpretación supone a menudo un llamamiento a favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario; en otras palabras, se opone al estado de cosas objetivo. Por eso la hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta.” Aquí podemos retomar lo abordado anteriormente y aseverar que el poder liberador y político de la propuesta bíblico-teológica de la TL reside no sólo en la construcción de un tipo de discurso particular en torno a estas nociones – liberación, política, emancipación, opresión, etc.- sino en el ejercicio hermenéutico que invita a cuestionar los lugares –eclesiales, teológicos, sociales, individuales, económicos, etc.- como posicionamientos únicos y absolutos, para abrir nuevos marcos de lectura y praxis histórica.

Esto se relaciona, a su vez, con una *teología del acontecimiento*, como ha propuesto John Caputo (2010). La noción de acontecimiento ha sido desarrollada por varios filósofos, partiendo por Jacques Derrida (2013), y pasando por Gilles Deleuze (1994), Alain Badiou (2007) y Slavoj Žižek (2014). Esta categoría intenta ubicarse como un interludio nublado (o un “frágil absoluto”, en palabras de Žižek) entre los sentidos de representación (donde todo puede ser definido de manera estricta) y el vacío (donde nada puede

¹ Aquí nos alejamos de la centralidad que algunas corrientes posestructuralistas le dan al aspecto lingüístico como elemento central de la hermenéutica, tal como vimos en la definición de Vattimo. Nos concentramos más bien en la idea de *construcción de sentido*, la cual va mucho más allá del lenguaje y se acerca a la idea de praxis desde una definición más amplia, incluyendo los elementos no humanos y la intersubjetividad de los objetos (Harman, 2015; Latour, 2005)

contener un sentido fijo). De esta manera, los acontecimientos constituyen símbolos, situaciones y discursos, que están atravesados por ambas instancias –la representación y el vacío–, haciendo de su constitución ontológica un marco ambivalente, y de allí polivalente; es decir que pueden ser representados a través de sentidos específicos, pero el vacío ontológico que las atraviesa hace de su situación particular algo pasajero, cuestionable y con posibilidades de ser algo distinto.

El acontecimiento puede encontrarse en la situación, aunque no pertenece a ella. Tampoco es vacío aunque está *al borde* de él. Es, más bien, el *minimum* de la estructura de la representación. Los acontecimientos *fundan* las situaciones, ya que están continuamente interrumpiendo los procesos combinatorios de lo Múltiple, lo diverso, lo heterogéneo, como categorías ontológicas (Panotto, 2012). En el acontecimiento se constituye la diferencia. Pero no la diferencia como simple descripción de lo diverso. Es, en palabras de Ángel Gabilondo, la reivindicación del poder hacer la diferencia frente a una diferencia insignificante con objetivos simplemente descriptivos, cuantitativos y pragmáticos (Gabilondo, 2001, p.14).

El acontecimiento, entonces, permite realizar una lectura de las circunstancias (discursivas y materiales), no como marcos clausurados y absolutos, ni tampoco como matrices tendidas en una nada sin posibilidad de afirmación, sino como instancias que contienen especificidades interpretativas, aunque sin clausurar su sentido y praxis, sino más bien ampliándolas hacia una diversidad de conceptos, prácticas y cosmovisiones.

Desde esta perspectiva, la teología no se manifiesta en la sutura de la representación (discursos, símbolos y prácticas determinadas) ni en la carencia de un locus, sino en una comprensión de la ontología divina como aquella que se posa y a la vez se mantiene inquieta para seguir hacia otros lugares, y así despertar nuevos *locus* de sentidos. Parte de un contexto y a la vez lo presiona para crear fisuras hacia nuevos escenarios. Los acontecimientos teológicos son provocaciones y promesas que inscriben los lugares y las identidades en un de-venir de lo divino como de-venir de lo teológico. Desde esta perspectiva, podríamos plantear que los sentidos del “Dios liberador”, “la historia una”, “la opción por los pobres”, son acontecimientos dentro del método en la TL, donde el sentido de estas demarcaciones se posa, pero no se clausura en un tipo de definición, sino que imprimen una apertura inherente como búsqueda de otras epistemologías.

De aquí queremos resaltar, una vez más, la importancia hermenéutica de la TL, recalcando que los elementos fundantes de su método no deben comprenderse sólo como discursividades clausuradas en tipos de representación sobre lo divino, los sujetos o la historia, sino como marcos acontecimentales a partir de los cuales se pluralizan sentidos y prácticas. Esto permite la inclusión de otras mediaciones teóricas, otros sujetos, otras cosmovisiones de la historia y, principalmente, otros modos de definir a Dios.

Alteridad, historia y subjetividad(es)

Uno de los temas relacionados a esta resignificación de los procesos hermenéuticos en la TL es el sentido de alteridad y trascendencia como categorías ontológicas. La ontología hermenéutica como marco de quehacer teologal implica considerar la alteridad, la diferencia y la pluralidad como puntos de partida de su método. En esta línea, cabe traer la reflexión que realiza Antonio González (1993) sobre *el significado filosófico* de la TL. Este teólogo identifica la opción por los pobres y la praxis histórica como dos elementos centrales en dicha propuesta teológica, que pueden ser ubicados como aspectos que representan una dimensión más bien filosófica, y no sólo como temas dispersos que dicha propuesta desarrolla. González formula que la noción de praxis histórica –teniendo en cuenta la concepción dentro de la TL sobre la historia como espacio revelatorio- debe ser el marco *a partir del cual* se inscriba la noción de sujeto, con el objetivo de que ella no caiga en una definición suturada, metafísica y a priori de los agentes.

Más bien –remitiendo a Jon Sobrino- González habla de la *densidad metafísica* de la propia historia, como instancia que atraviesa a los sujetos. De aquí, la inscripción de los sujetos en la historia es entendida como epicentros de trascendentalidad; pero no una trascendentalidad anclada en lo objetivo y lo subjetivo como polos contrapuestos sino –siguiendo a Zubirí- en una alteridad donde la realidad es actualizada en la *inteligencia sentiente*, es decir, en el ágape que cimenta la existencia humana, donde las comprensiones racionales son cambiadas por un epicentro de intersubjetividad (corporal y afectiva).

Esto se relaciona con el trabajo de Ignacio Ellacuría sobre la filosofía de la historia y la salvación. La alteridad de lo divino no es un elemento extra-histórico sino intra-histórico, por lo que se produce un movimiento de doble vía: la historia se define desde la apertura ontológica que produce la revelación de Dios, y lo divino se representa a partir de la tensión inmanente-trascendente en la propia historia. Por ello, Ellacuría (1993, pp.328-329) enfatiza “[...] en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia [...] La trascendencia de la que hablamos se presenta como histórica y la historia se presenta a su vez como trascendente [...]”.

Las nociones de alteridad y trascendencia profundizan y radicalizan los presupuestos de la TL, desde los tres objetos hermenéuticos que mencionamos. Primero, redefine la ontología de lo divino y su revelación, enmarcándola más bien a partir de la tensión que se produce en la historia desde los procesos de encuentro y ausencia, y no en los extremos de una trascendencia supra-natural o una inmanencia clausurante. Segundo, inscribe la cuestión del sujeto no sólo en una especie de marco depositario ni de

agente absoluto sino como epicentro de diferenciación de sentidos. Tercero, hace de la historia un campo que potencia una pluralidad de prácticas y no un marco clausurado de cosmovisiones. Aquí se puede ubicar la diferenciación que establece Nelson Maldonado-Torres (2005, p. 57) sobre el hecho de que la teología de la liberación debería pensar “no sólo en términos de ortodoxia y ortopraxis sino en términos de heterodoxia y heteropraxis”.

Teo-poética y crítica poscolonial

Como hemos mencionado, en este artículo utilizamos la idea de *sensibilidades* de manera intencional. Las limitaciones de la propia TL o, en otros términos, la necesidad de radicalizar varios elementos de su método, remiten a la exigencia de tener una mayor sensibilidad sobre las complejidades, cotidianidades, pasiones y sentimientos que se ponen en juego a la hora de discernir la acción de Dios, los procesos de la historia y los modos en que se constituyen y actúan los sujetos. Por ello, lo estético, el arte y lo corporal, deben ser considerados como marcos elementales de un ejercicio hermenéutico perceptivo a las dinámicas existenciales.

Por ello hablamos de la necesidad de profundizar en una teo-poética, es decir, de resaltar la dimensión poética de lo teológico como camino para habilitar una hermenéutica desde instancias que permitan tomar en cuenta los complicados vericuetos de la vida, los cuales van mucho más allá de lo que lecturas matemáticas del campo social ofrecen. Conlleva dejar de lado los reduccionismos de abordajes racionalistas y estructuralistas que han reinado en la TL, y que terminaron, como hemos argumentado, en lecturas homogeneizantes sobre Dios, la historia y los sujetos. Por ello, necesitamos considerar la dimensión radical y crítica –a nivel bíblico-teológico y socio-político- que posee un abordaje sensible a la poética, lo corporal y lo estético, tanto de los discursos como de la praxis.

Es aquí donde podríamos traer la noción de *experiencia* desarrollada por María Zambrano, una de las filósofas que más énfasis ha dado sobre la importancia de construir una *razón poética* para la filosofía (Zambrano, 2011) En la misma línea que Deleuze (2000), quien aborda la relación intrínseca entre diferencia y repetición –donde las instancias de diferenciación siempre se gestan en cualquier proceso de institucionalización o construcción de sentido-, Zambrano plantea la experiencia humana como una vivencia fuera de los cálculos y las leyes, aunque se inscribe en ellas como campos inevitables. La experiencia, entonces, es un a priori a la teoría pero sin salir de ella. De todas formas, “ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta pérdida en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad” (Zambrano, 2011, p.68)

De aquí, podríamos afirmar que al referirnos a la experiencia de los sujetos teologales debemos remitir también a esa dimensión de “pérdida”,

como los momentos de falta de claridad racional, de inconsciencia, de ambigüedad y hasta de contradicción, a través de los cuales todo sujeto atraviesa frente a cualquier instancia de construcción de sentido. Dichos elementos distan de ser contradictorios con una ontología hermenéutica. Por el contrario, refieren a una mayor sinceridad respecto a las dinámicas reales que viven y atraviesan los sujetos interpretantes.

Esto podría vincularse con una concepción fundante dentro de la TL, a saber, la idea de praxis como elemento “pre-teológico” (Gutiérrez, 1986, pp.80-84; Boff, 1980, pp.35-64). Más allá de algunos cuestionamientos que podríamos sostener en torno a cierto reduccionismo presente en esta afirmación –ya que ninguna praxis deviene como *tabula rasa* en términos teológicos–, la idea de experiencia como elemento “previo” a la construcción teológica implica considerar todos los elementos estéticos y corporales que entran en juego como aspectos constitutivos del sujeto. La noción de praxis en la TL muchas veces se presenta de manera abstracta, a partir de definiciones homogéneas y desde un discurso de “razón política” que apela a una consciencia suturada por parte de los sujetos, lo cual muchas veces deja de lado las ambivalencias, contradicciones, pasiones, afectos, relaciones corporales y experiencias estéticas que deben ser consideradas a la hora de analizar el lugar de las personas y las dinámicas sociales dentro de los procesos hermenéuticos.

No sólo necesitamos deconstruir los modos de entender las experiencias de los sujetos sino también el marco de sus acciones. De aquí la advertencia de Eugenio Trías sobre la necesidad de liberarse de la tecnociencia para alcanzar una crítica radical sobre los fundamentos metafísicos que contaminan nuestras epistemologías (Trías, 1994) Por ello, dice este filósofo, la salida se encuentra en otorgar un mayor énfasis a la *poiesis*, es decir, a una definición artística y estética sobre la *tejné*. Esto no significa descartar por completo la dimensión metafísica como marco ontológico sino ubicarla en el intersticio, o sea, en su movimiento inherente entre lo racional y lo irracional, lo dado y el de-venir. En otras palabras, en su intrínseco lugar en la frontera de los sentidos. Requerimos recuperar la “dimensión limítrofe” del *logos*, donde la palabra, el sentido y la praxis se ubican como instancias creativas que van más allá de conceptualizaciones categóricas. Y tal como hemos mencionado, esta apertura *poiética* del sentido inscribe en sí misma una dimensión socio-política al desafiar y perturbar los fundamentos sobre las representaciones establecidas.

Por todo esto, “el desafío que interpela a la teología es el lugar que otorga al trascendental *bello* como experiencia de apertura y trascendencia” (Mattera, 2010, p.250) La dimensión estética, corporal y artística de lo teológico no implica clausurar su quehacer, una vez más, a ciertas fronteras a priori o segmentadas que se apartan de otras experiencias intrínsecas a la hermenéutica, tales como lo socio-político, lo cultural, lo económico, lo

científico, etc. Más bien, resalta aquellos elementos inherentes a la existencia histórica y a la constitución de los sujetos, que se ponen en juego a través de los gestos del cuerpo, la imaginación, los innumerables tipos de relación con el cosmos y la humanidad, y que simbolizan los elementos fundamentales de cualquier proceso hermenéutico, aunque muchas teorizaciones racionalistas y científicas quieran ubicarlo en un lugar secundario o nulo.

Hablar de teo-poética es dar énfasis a la trascendencia y la alteridad de lo divino a partir del empoderamiento de los sujetos desde una clave liberadora, ya que ello implica incluir y reconocer las diversas formas en que participan, intuyen y describen el Misterio divino en tanto movimiento constante de revelación y praxis histórica (Rivera, 2007) La teo-poética significa trascender lo “obvio”. Por ello, es *supra teológica* (LoPresti, 2013, pp. 81-82), en línea con lo desarrollado a partir de Zambrano. Es lo que nos advierten mucho teólogos y teólogas contemporáneos (Schneider, 2008, pp.107-126; McFague, 1994, pp. 63-107) sobre el hecho de que la ontología teológica no puede estar separada de la poesía y lo mitológico, inclusive de lo lúdico (Alves, 1976, 1982; Geraldina Cespedes, 2014; Panotto, 2016a, pp. 79-98) Como concluye Catherine Keller (2003, p. xviii), “si el discurso teológico quiere vivir, debe hablar entre los intersticios de las densidades históricas del texto y sus esperanzas creativas”.

La teo-poética inscribe también una dimensión crítica en clave socio-política. La teoría y teología poscoloniales han aportado a dicha comprensión, resignificando varios de estos elementos en clave crítica. Sostiene que los contextos de opresión –que aún no han dejado de lado su impronta colonial, si analizamos con profundidad las dinámicas geopolíticas imperantes- distan de ser suturados y clausurados sino que contienen incontables fisuras que socavan desde adentro su estabilidad, a partir de la *diferencia colonial* impresa sobre los individuos y las comunidades (Bahbah, 2002) Los sujetos no son agentes oscurecidos bajo lógicas omnímodas sino que siempre subvierten los órdenes, pervirtiendo las normatividades a partir de las vivencias cotidianas y a través de gestos que, aunque cuantitativamente pequeños y muchas veces no tomados en cuenta, ponen en jaque y resisten los despliegues coloniales de las lógicas opresoras sobre el ser, el saber y los cuerpos, a través de la resignificación de símbolos, la reapropiación de industrias culturales, la tergiversación de los mecanismos de consumo y mercado, etc.

Son las tensiones que se gestan dentro del *abismo colonial* (Yountae, 2016), donde las profundidades incontrolables y desconocidas de la cotidianidad humana y cósmica inscritas en la propia presión colonial, empujan la emergencia de nuevos mundos, nuevos sentidos, nuevas epistemologías. Es comprender que donde se gesta la diferencia, se originan (nuevos) comienzos. Por eso, la teo-poética es una propuesta teológica *theomática* (Keller, 2003, pp. 3-24) y poscolonial, donde la dinámica cósmica se entiende como

gestación a partir de y en el caos, y desde las profundidades del misterio de la historia, a partir de las cuales los sujetos y las cosmovisiones disruptivas emergen como fuerzas divinas, a partir de la incontrolable experiencia intersubjetiva (Panotto, 2016b).

En resumen, la dimensión teo-poética nos lleva a enfatizar que la construcción de nuevas sensibilidades en torno a la definición de la economía divina, el lugar de los sujetos hermenéuticos y la heteropraxis histórica, vienen de la mano de la inclusión de elementos vinculados con otros marcos epistemológicos, donde entran en juego las dimensiones corporales, estéticas, artísticas y poéticas. La consideración de dichos elementos nos permitirá evidenciar otras formas de concebir las relaciones sociales, los movimientos de los sujetos, y por ende, las maneras de elaborar discursos teológicos, no a modo de “embellecer” de forma naïf el discurso teológico –tal como lo consideran prejuiciosamente algunos lectores de esta propuesta-, sino como una forma de evidenciar las construcciones de sentido que se gestan en contextos de ambivalencia, complejidad y originalidad, a partir de los cuales se empoderan y revaloran las prácticas cotidianas de los sujetos como instancias de cuestionamiento creativo frente a los sentidos hegemónicos que fundamentan las lógicas de opresión.

La Biblia como locus acontecimental

Decíamos que el acontecimiento refiere a un marco que funda y a la vez atraviesa las situaciones y representaciones en tanto espacialidades y prácticas concretas, con el objetivo de abrir su sentido. El acontecimiento es la nominación o universo simbólico que se mueve al *borde* del vacío, por lo cual entra y sale de cada situación, para fundar nuevas. Dicha dinámica potencia las prácticas y discursos particulares, pero articulándolas en un espacio que las deconstruye y redefine. Esto lleva a cuestionar la universalización de cualquier representación, reinscribiéndola dentro de un espacio más amplio que multiplique universos de sentido y prácticas políticas.

Desde esta perspectiva, queremos proponer que la potencia hermenéutica –y por ende socio-política- del texto bíblico, reside precisamente en habilitar una lógica acontecimental en torno a las definiciones de Dios y la (hetero)praxis de los sujetos creyentes que lo interpretan. Juan Luis Segundo nos ayuda a profundizar esta idea a través de la relación que hace entre los conceptos de *sentido* (círculo hermenéutico), *verdad* y *dogma*. Ya en su definición de *círculo hermenéutico* ofrece una alternativa para la lectura de los textos bíblicos, donde su interpretación es vinculada a un marco ideológico y un contexto social determinado (Segundo, 1975, pp.11-45). Segundo enfatiza en comprender la Biblia, no como un cúmulo de verdades absolutas sino como un texto donde se cristalizan innumerables historias, que son retomadas constantemente para ser resignificadas en la búsqueda de “la verdad”.

En otras palabras, la centralidad del texto bíblico se encuentra en ofrecer un espacio de sentido polivalente que permita la redefinición del lugar del sujeto creyente. En sus palabras: “Un pueblo, lo mismo que una iglesia, no se identifica nunca por la exactitud de un hecho material, sino por un ‘sentido’ constitutivo, por algo en lo que se “cree” (Segundo, 1989, p.72). Para Segundo, esta apertura de sentido tiene que ver directamente con la manera en que los sujetos actúan en la historia para redefinirla. “Lo que en primer término importa para el mundo del sentido es su función literaria: que sean claros y elocuentes en mostrar un esquema de puntuación que permita, en lo sucesivo, construir una ‘experiencia’, abriendo así el espacio para saltar más humanamente al plano de lo histórico.” (Segundo, 1989, p.73)

De esta manera, la Biblia es comprendida por Segundo como un texto que evidencia la búsqueda constante por parte de grupos humanos que reinterpretaban sus historias a la luz de vivencias concretas y con el objetivo de buscar la “verdad” adyacente, pero no como un marco concluyente y absoluto sino como un horizonte de búsqueda cuya función es mantener abiertas las fronteras del sentido, precisamente para habilitar el movimiento, la pluralidad de discursos y la diversidad de prácticas. En otras palabras, se produce un proceso dialéctico donde, por un lado, la búsqueda por la verdad lleva a ir más allá de las particularidades históricas, y por otra, a comprender la entidad ontológica de la verdad desde dichas particularidades múltiples. En términos de Segundo: “Por encima de ‘la’ historia de la salvación había que establecer una *metahistoria*, porque resultaba que, en lugar de ‘una’ historia de la salvación, la Biblia volvía una y otra vez sobre los mismos sucesos, interpretándolos en cada época de manera diferente, de acuerdo con las necesidades igualmente diferentes de Israel. Y entre esas ‘historias’ había que hallar ‘la verdad’” (Segundo, 1989, p. 86-87).

Aquí, entonces, la importancia del término *dogma* en Segundo, entendido como la convergencia entre sentido y experiencia; o sea, a partir de la búsqueda por la verdad que atraviesa la situación histórica desde donde se parte, no anulándola sino incluyéndola. En sus palabras (Segundo, 1989, p. 98):

Recordará el lector que el interés del “dogma” no residía en penetrar en una región teológica enrarecida y exclusivamente abierta a un determinado grupo de mortales, sino en puntuar el flujo de los acontecimientos de manera tal que se percibiera su “sentido”. Las secuencias similares percibidas como resultado de ese aprendizaje, depositadas en una memoria activa –esa memoria organizadora de conocimientos que llamamos “experiencia” en un sentido existencia, no científico- capacitan así al hombre para prever los acontecimientos frente a la significación y los valores que el ser humano pretende introducir en aquéllos.

Es en esta apertura dogmática que reinscriben las historias y experiencias donde encontramos el potencial hermenéutico del texto bíblico. En otros términos, en su capacidad para deconstruir sentidos, prácticas y cosmovisiones. John Leavey (1982) nos da algunas pistas en esta línea, proponiendo una hermenéutica bíblica a partir de los aportes de Jacques Derrida. El autor comienza diciendo que la deconstrucción puede resumirse en la siguiente frase: *en algún sentido*. Es re-leer la filosofía “en algún sentido”, lo que permite plegar y replegar el texto continuamente. La deconstrucción es *interna* al discurso. Convive en la misma esencia del supuesto objeto a deconstruir; más aún, ella es parte de su constitución ontológica. Esto significa que la “interioridad” de este objeto o discurso no es auto-suficiente, como un interior sin exterior, un interior sin interior, o un exterior sin interior.

La deconstrucción lleva a la guerra. Esto significa que los objetos, los textos, las interpretaciones se encuentran en continua puja por ser delimitados frente al encuentro con la otredad. Es así que el texto se “destruye” y es “ejecutado”. La deconstrucción analiza la gran “maquinaria de oposiciones”, lo que el texto programa, lo que programa al texto y todo aquello que pone sobre la brecha el mismo programa. El texto es ubicado intertextualmente con otros. La lectura derrideana propone hacer que aquellas “preguntas retóricas” suspendan su lógica y abran el texto hacia una infinidad de posibilidades de sentido. Saca de su lugar de seguridad la escritura de Dios y la del ser humano. Por todo esto, la deconstrucción no es simplemente una herramienta para la crítica literaria ya que su propuesta es plenamente filosófica.

Leavey sostiene que la deconstrucción deber ser comprendida entre el deseo y el decir dentro de una red de significados. Más que una técnica de lectura, orienta tal acto abriendo cierta orientación, implicando el deseo y el decir del interprete, la propia significación que otorgamos, al significado del texto. De aquí, podemos comprender la estrategia general de la deconstrucción en dos pasos. El primero es la *inversión*, donde la jerarquía del texto y los intertextos son “dados vuelta”. El segundo es *desplazar* o reinscribir la nueva jerarquía invertida, para que la nueva jerarquía no funcione como la antigua. Este segundo paso es llamado desplazamiento, trasgresión o reinscripción. El primer paso es ejecutado continuamente; nunca se realiza de una vez por todas. El segundo es lo que Derrida utiliza para mantener en balance la antigua y nueva jerarquía.

Con respecto a su propuesta de análisis textual, Derrida llama *indecibles* a aquellas “unidades de simulacro”, propiedades verbales “falsas” que no pueden ser incluidas en las oposiciones binarias filosóficas, pero que permanecen allí, inhabitando tal oposición, resistiéndola y desorganizándola. La deconstrucción implica el desmantelamiento de algo en “componentes discretos”, existiendo siempre la posibilidad de poner las piezas juntas nuevamente. Eso no quiere decir que ella sea solamente un ejercicio de *de-*

segmentación sino una técnica que permite resurgir aquellos elementos que siempre han estado allí.

La noción de deconstrucción nos ayuda a proyectar el potencial hermenéutico y dogmático del texto bíblico, al permitirnos superar reduccionismos binarios o lecturas semióticas estructuralistas, e identificar los valores de la pluralidad y la alteridad inherentes a la Biblia, no desde la imposición de un conjunto de categorías *ad hoc* (como a veces se denuncia a las lecturas posmodernas y su supuesto intento de “forzar” el sentido del texto, como si existiera un marco establecido al cual remitirse) sino desde el reconocimiento de sus “componentes discretos” y “unidades de simulacro” como aperturas presentes dentro del mismo texto (los cuales no son simplemente contingencias lingüísticas sino referencias a experiencias históricas concretas), que habilitan *inversiones* y *desplazamientos* de sentido, y desde allí, nuevas cosmovisiones sobre la historia y la inclusión de narrativas cotidianas, silenciadas y “escondidas”. Esto se relaciona con lo que Néstor Míguez (2001, pp. 90-93) nos advierte respecto a que no necesitamos un canon de la liberación sino la liberación del canon.

En otros términos, una hermenéutica liberadora en torno al texto bíblico reside en su potencial inherente para provocar interpretaciones a partir de su heterogénea composición literaria, contextual e histórica, que posibilita hoy también la resignificación de experiencias e historias. Esto significa ir más allá de un simple *uso político* de los textos bíblicos, sumiendo su interpretación a la conexión con ciertos marcos ideológicos predeterminados, como han hecho las TL. Por el contrario, *la proyección política del texto bíblico se deposita en ofrecer un espacio compuesto por una pluralidad de trayectorias teológicas (reflejadas a su vez en una diversidad de historias y experiencias concretas) que se orientan en la búsqueda de “la verdad”, en tanto especialidad vacía (Badiou), circunscrita en el dogma como nominación acontecimental y espacio límite entre lo plural y lo particular.* En otras palabras, el uso de los textos bíblicos nos muestra cómo la identidad reflejada en una tradición religiosa -la judeo-cristiana en este caso- puede ser releída hacia una superación de lo particular que permita la apertura de un espacio de acción histórica, que desde la *búsqueda de la verdad* amplíe los campos de significación política.

Una crítica hermenéutica hacia dentro de la TL

Lo desarrollado hasta aquí nos da algunos elementos para remarcar una vez más sobre la necesidad de que la TL realice una crítica hermenéutica hacia sí misma desde sus mismos ejes metodológicos. Nos referimos más específicamente a que la importancia de su metodología reside en la apertura de más discursos, en la inclusión de otras cosmovisiones y en una deconstrucción mas profunda de la noción de Dios. Dicho de forma más narrativa, Lisa Isherwood (2013, p.14) afirma que “el rol de los teólogos no

es subsanar la ruptura que creó la encarnación divina; más bien, nuestro rol es continuar la discontinuidad”.

En esta línea, Marcella Althaus-Reid sostiene que la importancia de la TL como método se encuentra en ser un marco de crítica a los fundamentos epistemológicos del quehacer teologal. En sus palabras (Althaus-Reid, 22):

La perturbación de la normalidad en la teología de la liberación necesita ser considerada como fundamento de una praxis desde la cual no sólo develaremos las normalidades construidas en los procesos de formación ideológica en una reflexión teo-social, sino también una práctica a través de la cual participar de un trabajo teológico liberador. Es una praxis que entiende que Dios es siempre una categoría de lo posible, que Dios no representa el límite de lo divino, y que el pasaje de lo teológico no es continuidad sino discontinuidad.

Vemos aquí que el valor de la hermenéutica en la TL emana de su capacidad *perturbadora de fundamentos*. No en asumir un concepto de historia, sino en desplegar la teología en la infinidad de complejos escenarios históricos. No en entronar una sola categoría de sujeto sino en incluir a todo agente en una situación de opresión como fractura liberadora del estatus quo. No en partir de un Ente Absoluto Liberador sino de liberar la misma noción de lo divino hacia un Misterio que irrumpa las representaciones establecidas, tensionando las fronteras de sentido hegemónicas. Este poder hermenéutico es el que la TL requiere asumir desde una radicalización de sus ejes metodológicos, en vistas de pluralizar discursos, sujetos y teologías.

Conclusiones

En este artículo hemos argumentado que uno de los elementos más importantes desarrollados por la TL ha sido su método, cuya articulación y ejes han permitido que su propuesta teológica perdure a lo largo de la historia, y posibilite la emergencia de un conjunto de expresiones y discursividades. De todas formas, muchos/as han identificado que algunos de estos elementos –más específicamente, los discursos particulares desarrollados a partir de dichos ejes- evidencian reduccionismos que imposibilitan radicalizar las implicancias teológicas, socio-políticas y culturales de dicho método, y su apertura hacia otros sujetos, otras cosmovisiones y otras teologías.

Por ello, la necesidad de construir nuevas *sensibilidades*, es decir, nuevos acercamientos a los procesos reales que se dan en tres epicentros de este método y sus respectivas mediaciones hermenéuticas: el lugar de los sujetos, los procesos históricos y las maneras de definir a Dios. Para lograr esta empresa, hemos desarrollado muy brevemente cuatro temas centrales: la necesidad de pensar en una *ontología hermenéutica* (que inscriba los procesos de resignificación e interpretación, no desde una hermenéutica tomada sólo como un objeto o metodología sino como un marco ontológico propio

del quehacer teológico); la importancia de *la noción de alteridad y trascendencia* (marcos que permiten abrirse a la pluralidad, la diversidad y lo heterogéneo, no como elementos descriptivos y cuantitativos sino como constitutivos del *ontos* teológico, en vistas de incluir nuevos sujetos, cosmovisiones y teologías); la relevancia de *una teo-poética como crítica poscolonial* (es decir, una teología que parta desde una sensibilidad sobre los procesos y gestos del cuerpo, lo artístico y lo poético como espacios donde se inscriben tanto la ambivalencia de los contextos como los modos creativos a partir de los cuales los sujetos combaten y resisten en su cotidianidad los embates de las lógicas opresoras que imponen lo normativo y naturalizado); y por último, *una hermenéutica acontecimental del texto bíblico* (que asuma la pluralidad de historias, experiencias, relatos y sentidos dentro del texto, en pos de la construcción de un espacio acontecimental donde la potencialidad hermenéutica de las Escrituras se ubique en su convocatoria de posibles e incontables sentidos de la revelación divina como marco de liberación de discursos, prácticas y cosmovisiones).

Apelar a estas nuevas sensibilidades está lejos de la difundida aseveración sobre la muerte de la TL. Por el contrario, su método aún tiene mucho para aportar al quehacer teológico y las lecturas críticas sobre las situaciones de opresión en América Latina y el resto del mundo. La teología desde la propuesta de la TL debe pasar del paradigma de la reflexión a partir de una crítica suturada sobre una praxis en términos absolutos, a una sensibilidad que tome todos los elementos constitutivos del sujeto, de la historia, del cosmos, de las posibilidades de revelación divina y los diversos modos de llegar al texto bíblico, en pos de construir una pluralidad de prácticas, discursos, cosmovisiones y resistencias.

Bibliografía

- ALTHAUS-REID, M. "From Liberation Theology to Indecent Theology. The Trouble of Normality in Theology". En: PETRELLA, I., ed., **Latin American Liberation Theology. The Next Generation**, Maryknoll: Orbis Book, 2005, p.20-38
- ALVES, R. **Hijos del mañana**. Salamanca: Sígueme, 1976
- La teología como juego**. Buenos Aires: La Aurora, 1982
- ASSMANN, H. "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal". En: SUSIN, L.S. **El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina**. Santander: Sal Terrae, 2000, p.108-122
- "Apuntes sobre el tema del sujeto". En: DUQUE, J., org., **Perfiles teológicos para un nuevo milenio**. San José: DEI, 2004, p.116-146
- BAHBAH, H. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002
- BADIOU, A. **El ser y el acontecimiento**. Buenos Aires: Manantial, 2007
- BOFF, C. **Teología de lo político**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980
- CAPUTO, J. "Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento" En: CAPUTO, J. y VATTIMO, G. **Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura**. Buenos Aires: Paidós, 2010, p.75-134
- CÉSPEDES, G. "Nuevos hilos para un nuevo tejido. A 50 años del Vaticano II y 40 años de la Teología Latinoamericana y Caribeña" En: BIGHENTI, A. y HERMANO, R., Orgs. **La teología de la Liberación en Prospectiva. Congreso Continental de Teología**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Enrique, 2014, p.37-70
- DELEUZE, G. **Lógica del sentido**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994
- Diferencia y repetición**. Madrid: Editora Nacional, 2002
- DERRIDA, J. **Decir el acontecimiento, ¿es posible?** España: Arena Libros, 2013
- ELLAQUIRÍA, I. "Historicidad de la salvación cristiana" en ELLAQUIRÍA, I y SOBRINO, J., comps., **Mysterium Liberationis**, Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 1993, p.328-329
- Filosofía de la realidad histórica**. San Salvador: UCA Editores, 2007
- GABILONDO, A. **La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad**. Madrid: Trotta, 2001
- GEBARA, I. **Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión**. Madrid: Trotta, 2000
- GONZÁLEZ, A. "El significado filosófico de la Teología de la liberación". En: COMBLIN, J., GONZÁLEZ FAUS, J., SOBRINO, J. **Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina**. Madrid: Trotta, 1993, p.145-160

- GUTTIÉRREZ, G. **Teología de la liberación. Perspectivas**. Lima: CEP, 1986
 -----¿Dónde dormirán los pobres? Lima: CEP, 2002
- HARMAN, G. **Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias**. Buenos Aires: Caja Negra, 2015
- HINKELAMMERT, F. **El grito del sujeto**. San José: DEI, 1998
- ISHERWOOD, L. y HARRIS, D. **Radical Otherness. Sociological and Theological Approaches**. Durham: ACRUMEN, 2013
- KELLER, C. **Face of the Deep. A theology of Becoming**. London and New York: Routledge, 2003
- LATOURE, B. **Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red**. Buenos Aires: Manantial, 2005
- LEAVEY, J. "Four protocols: Derrida, his deconstruction". EN: **Semeia**, vol. 23, 1982, pp. 42-57
- LOPRESTI, M. "*Poiesis, Fides, et Ratio* in the Absence of Relativism" En: FABER, R. y FACKENTHAR, eds., **Theopoetic Folds. Philosophizing Multifariousness**. New York: Fordham University Press, 2013, p.81-96
- MALDONADO-TORRES, N. "Liberation Theology and the Search for a Lost Paradigm. From Radical Orthodoxy to Radical Diversity" En: PETRELLA, I., ed., **Latin American Liberation Theology. The Next Generation**, Maryknoll: Orbis Book, 2005, p.39-61
- MATTERA, M.C., "La belleza de un diálogo posible" En: DE POLUMBO, C y QUELAS, J. **Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología**. Buenos Aires: Agape Libros, 2010, p.243-287
- MCFAGUE, S. **Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear**. Santander: Sal Terrae, 1994
- MIGUEZ, N. "Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos" En: **Cuadernos de teología**, Vol. XX, 2001, p. 90-93
- PANOTTO, N. **Hacia una teología del sujeto político**. San José: UNA, 2012
 -----"Heterotopías, nomadismos e identidades populares Una relectura del concepto de pueblo desde el relato del Éxodo en las teologías de la liberación" En **Horizontes Decoloniales**, Volumen 1, No. 1, 2015, p.164-195.
 -----**De juegos que hablan de Dios. Hacia una teología desde la niñez latinoamericana**. Quito: SBU, 2016a
 -----**Religión, política y poscolonialidad en América Latina. Hacia una teología posfundacional de lo público**. Buenos Aires: Miño&Davila, 2016b
- RIVERA, M. **The Touch of Trascendence. A Postcolonial Theology of God**. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2007
- SEGUNDO, **Liberación de la teología**. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975

- Teología abierta**, Tomo III, Barcelona: Ediciones Cristiandad, 1983
- El dogma que libera**. Santander. Sal Terrae, 1989
- SCHNEIDER, L. **Beyond Monotheism. A Theology of Multiplicity**. London and New York: Routledge, 2008
- SUNG, J.M. **Sujeto y sociedades complejas**. San José: DEI, 2005
- TRÍAS, E. "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite". En: VATTIMO, G., comp. **La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad**, Buenos Aires: Gedisa Ediciones, 1994, p.283-296
- VATTIMO, G. **Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger**. Barcelona: Península, 1986
- VATTIMO, G. Y ZABALA, S. **Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx**. Barcelona: Herder, 2012
- VIGIL, J. **La opción por los pobres**. Santander: Sal Terrae, 1991
- YOUNTAE, A. **The Decolonial Abyss. Mysticism and Cosmopolitics from the Ruins**. New York: Fordham University Press, 2016
- ZAMBRANO, M. **Notas de un método**. Madrid: Tecnos, 2011
- ŽIŽEK, S. **Acontecimiento**. Madrid: Sextopiso, 2015

Babel: o amor à diversidade como força para resistir ao poder do totalitarismo, ao mal coletivo e à violência

Babel: el amor a la diversidad como potencia para resistir al poder del totalitarismo, al mal colectivo y a la violencia

Babel: the love of diversity as a power to resist the power of totalitarianism, collective evil and violence

Resumo:

Este artigo é uma interpretação exegética e psicológica da história da Torre de Babel. Esta história é apresentada como um mito contra hegemônico, em uma situação em que o povo de Israel narra como se coloca contra o totalitarismo sofrido no exílio na Babilônia. Se entendermos a intenção de criar uma torre de cidade como um projeto humano que alcança a *hybris*, ou seja, a inflação do ego que anseia por fazer o ser humano como Deus, também podemos ver a resposta de Javé – a diversidade de línguas – um presente que lembra a humanidade que a pluralidade é a única possibilidade da existência humana, onde o outro – igual mas diferente – tem de ser reconhecido. O respeito pela diversidade de idéias, crenças, pensamentos, raças, culturas e línguas é um chamado de Deus que poderia ajudar a mitigar a violência gerada pelo totalitarismo de ideias e intenção dos estados para unificar o que a natureza é diverso.

Palavras-chave: Gênesis, Babel, totalitarismo, psicologia analítica, amor, ágape, diversidade

Resumen:

Este artículo es una interpretación exegética y psicológica del relato de la Torre de Babel. Este relato se presenta como un mito contrahegemónico, en una situación en la que el pueblo de Israel narra cómo se opone al totalitarismo

¹ Psicóloga egresada en el año 2008 de la Universidad de Antioquia. Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (2017). fue cofundadora del Centro C.G. Jung - Medellín donde coordinó diversas actividades académicas en torno al estudio de la obra de Jung y su relación con las religiones, los mitos y los símbolos. Ha sido docente universitaria y cuenta con una amplia experiencia en medios de comunicación.

vivido durante el exilio en Babilonia. Si entendemos la intención de crear un torre-ciudad como un proyecto humano que tiende hacia la *hybris*, es decir, a la inflación del ego que anhela hacer al Ser Humano como Dios, podremos ver también en la respuesta de Yahvé –la diversidad de lenguas– un regalo que le recuerda a la humanidad que la pluralidad es la única posibilidad de existencia humana, donde el otro –similar pero diverso– se nos presenta para ser reconocido. El respeto por la diversidad de ideas, de creencias, pensamientos, razas, culturas y lenguas es un llamado de Dios que podría ayudarnos a mitigar la violencia generada por el totalitarismo de las ideas y la intención de los estados de unificar lo que por naturaleza es diverso.

Palabras clave: Génesis, Babel, totalitarismo, psicología analítica, amor, ága-pe, diversidad

Abstract: This article is an exegetical and psychological interpretation of the story of the Tower of Babel. This story is presented as a counter-hegemonic myth, a situation in which the people of Israel narrate how they oppose the totalitarianism lived during the exile in Babylon. If we understand the intention to create a tower-city as a human project that tends toward *hybris*, that is, the inflation of the ego that yearns to make Man as God, we can also see in the response of Yahweh -the diversity of languages- a gift that reminds humanity that plurality is the only possibility of human existence, where the other - similar but diverse - is presented to us to be recognized. Respect for the diversity of ideas, beliefs, thoughts, races, cultures and languages is a call from God that could help us to mitigate the violence generated by the totalitarianism of ideas and the intention of states to unify what is by nature diverse.

Keywords: Genesis, Babel, totalitarianism, analytical psychology, love, agape, diversity

Las imágenes primordiales de las diversas culturas se asientan en las profundidades del alma humana. Y allí, en los cimientos de la psique individual y colectiva, la imagen va cumpliendo silenciosamente su función de dar sentido, explicación y respuesta a la pregunta del Ser Humano sobre sus orígenes, y por ende sobre su ser. Estas imágenes primigenias, cuyo contenido definiremos como «arquetípico», comprendidas en los mitos de creación, han sido y serán la tradición fundante de la propia identidad y de las categorías con las cuales un pueblo da sentido a su historia. Así ha ocurrido con la Tradición judeo-cristiana. Dice el exégeta argentino José Severino Croatto que «lo originario es el gran espejo en el que éste (el Ser Humano) se mira para “recrearse” una y otra vez» (1996, p.18), y acercarnos al texto bíblico desde una perspectiva psicológica nos permite no solo preguntar ¿qué quiso decir entonces el pueblo de Israel con la narración de este «origen» en sus coordenadas religiosas?, sino además ¿qué dice con este mito originario la

Sagrada Escritura al Ser Humano actual y al cristiano que ha tomado de la tradición hebraica estas imágenes que siguen estando vivas en el discurso sagrado?

La Tradición judeo-cristiana ha heredado de los griegos el gusto por la exploración de lo ontológico, la búsqueda del principio o principios fundamentales, ya que éstos tienen una fuerza importante para establecer el *ontos* como praxis y dar contorno a la vida de los Ser Humanos. En este sentido se establece un diálogo teológico-psicológico a partir del texto bíblico de Babel, donde las nociones de totalitarismo se establecen para recordarle al Ser Humano que la diversidad es la única posibilidad existencia y coexistencia en una historia humana.

Una aproximación exegética

Según el relato bíblico que se presenta en Génesis 11, 1-9, la descendencia de Jafet, Sem y Cam pobló la tierra. Las familias y sus generaciones se han establecido en los diversos espacios alcanzando a conformar pueblos (Gn 10, 5), y los de la llanura tienen la pretensión de construir una infraestructura que los empodere en referencia a los demás conglomerados. Hasta aquí, los pueblos se caracterizaban por tener un mismo lenguaje (Gn 11, 6. 7. 9). Nimrod, aquel poderoso a los ojos de Dios ha instaurado el inicio del reino: Babel, Erec y Acad, y Calné en la región de Sinar (Gn 10, 8-10), reminiscencia de los antiguos imperios que vienen desde el tercer milenio. Anteriormente, el texto nos ha presentado a Noé, quien representa un nuevo comienzo o una continuidad garantizada para la humanidad, pues optó por servir con su vida. Por su parte, Babel, en cuanto colectivo, muestra una ruptura en el proceso, dando por terminada la característica común: la posibilidad de hablar una sola lengua (Gn 11, 7). La no comunicación implicará en este pasaje dispersión, diferenciación violenta y no armónica, marcando una oposición con el relato de la Creación donde «la diferencia» es mirada como característica creativa y necesaria de lo creado por Dios. Babel termina convirtiéndose en una nueva expresión de la no escucha (si entendemos que Adán y Eva realmente no escucharon Gn 3, 11), es decir, de la desobediencia humana, un arquetipo ulterior de la historia antes de Abraham capaz de aglutinar los significados de una larga historia vivida.

Para comenzar este diálogo es importante recordar que el Zigurat de Babilonia es sin duda un dato histórico que inspira la imagen bíblica de la torre. Babel significa «la puerta de los cielos», y después de la vivencia del exilio y la esclavitud en el siglo VI a.C., el pueblo de Israel sabía muy bien que ésta era la pretensión de Babilonia: «ser para el mundo la puerta divina» (Castel, 1986, p. 141). En este sentido, el teólogo Belga Jean Louis Ska señala que este relato «posee un acusado filo polémico contra las creencias babilonias en la superioridad de su religión y de su dios Marduk. La ciudad-torre (Lit: *ʾīr ūmiqdāl* en: 11, 4) es recuerdo de la torre-templo de Mar-

duk, situada en el centro de Babilonia, *Etemenanki*, que, según se creía, unía el cielo y la tierra» (Ska, 1999, p. 340), y se nos presenta en el relato como un símbolo que alude al orgullo del imperio y el poder que este alcanza en relación con otros pueblos mostrando el rechazo humano a aceptarse limitado en un universo regido por Dios, pero sobre todo, dando cuenta del peligro del totalitarismo.

Esta narración, que coincide con el hecho histórico del período urbano mesopotámico (tercer milenio a.C.), el cual disparó el proceso imperia- lista en el segundo milenio, nos habla de un mundo donde al parecer, «el crecimiento demográfico no conduce a una mayor obediencia a Dios, sino a mayores esfuerzos conjuntos por ser como Dios. Lo que había sido mala tendencia en los individuos antes del diluvio se convierte ahora en energía colectiva de pecado que consigue el control de las aspiraciones humanas» (Ska, 1999, p. 340). El deseo de construir una ciudad-torre cuya cúspide lle- gue al cielo para unirlo con la tierra es, para los hebreos, una profanación, no solamente por el zigurat de Marduk, sino también porque Dios separó los cielos y la tierra una vez fueron creados, y la idea de un solo proyecto, de una hegemonía instaurada por el poder no es del agrado del Dios creador. Sin embargo, dice el alemán Gerhard Von Rad, «así nace la ciudad, signo de la voluntad defensiva del Hombre, y la torre, signo de su apetito de Gloria» (Von Rad, 1982, p.180).

El relato bíblico nos ubica en una tierra donde impera un solo idioma y pocas palabras. La humanidad, que emigró desde el este, encontró un val- le para establecerse (Gn 11, 1-2); en el país de Sinar se asentaron y se dijeron uno al otro: ¡vamos, edifiquemos para nosotros una ciudad y una torre con su cúspide en los cielos y nos haremos de un nombre, no sea que nos dis- persemos sobre la faz de toda la tierra! (Gn 11, 4). A diferencia de Adán que nombra (Gn 2 19b-20a) y llama a la existencia cada cosa, aquí, la palabra y el nombre se convierten en elementos de poder con lo que se da una desan- tropologización de la palabra.

Seguimos siempre bajo la ilusión del plural «Hagámonos un nom- bre»; pero se trata de un plural mayestático, de una forma de hablar desde Nemrod hasta Luis XIV pasando por todos los príncipes, incluidos los de Israel. El proyecto de todas las monarquías es el de unificar a su pueblo, si es posible a todos los pueblos, en torno a su capital, a su templo, a su perso- na real. A costa de ello, los príncipes creen que se harán un nombre, que le darán un nombre a su pueblo por la amplitud de sus construcciones, de su cultura, y por la grandeza de su persona. Como Luis XIV, los príncipes es- peran siempre convertirse en el sol, en la luz de su pueblo. Los pueblos que les escuchan, que les creen, o que tienen que estar sometidos a ellos, realizan muy pronto la experiencia de que el gran nombre del que se trata no es más que el del príncipe. El proyecto común no es más que la propaganda hábil o brutal del rey. Las soberbias construcciones están marcadas por la piedra

o el ladrillo, pero no hablan ya del pueblo controlado, reducido a la esclavitud, sobrecargado de impuestos, tan frecuentemente pobre y miserable. La gloria es para el príncipe y su ciudad; la fatiga para los Ser Humanos. Se admiran las obras, se olvida el llanto por la sangre derramada, por la libertad perdida, por los individuos reducidos a no existir ya como palabra, como proyecto, como personas independientes. Ya no hay autonomía posible ni diálogo; todo tiene que someterse a los designios del jefe (Castel, 1986, p.140-141).

En este episodio se da un juego comunicativo con la expresión «érase toda la tierra un solo idioma y pocas palabras» (Gn 11, 1): una lengua y un objeto (la ciudad-torre) nos hablan de una única manera de entender el mundo, y es ahí donde Dios decide introducir la diversidad de lenguas. «Hablar una sola lengua» puede llevar al pueblo a convertirse en soberbio, arrogante, egoísta y prepotente, pues «hablar una sola lengua» es un elemento que denota la idea de «una sola verdad», la verdad de quien ostenta el poder, cuya introyección en el colectivo jamás será democrática ni mucho menos plural. Ahora es un fragmento de humanidad la que quiere ser creadora, la que nombra y se nombra, la que lleva adelante el proyecto de las monarquías y el totalitarismo: prevalecer sobre los pueblos por la vía de la gloria. El trasfondo político que se esconde en esta narración nos pone ante el estado del rey al que se enfrenta el pueblo postexílico, quien pareciera querer recordar con este cuadro que su palabra –la del rey– no es única, que él no es el único vínculo entre el cielo y la tierra, y que su palabra debe confrontarse con la palabra de Dios (Castel, 1986, p.143), pues el respaldo divino al proyecto político del imperio no existe (Andiñach, 2005, p.382).

La ciudad-torre (11, 4) que se eleva hasta el cielo tiene la pretensión de cobijarlos a todos en un mismo proyecto, un proyecto violento cuya intención es, tal y como se ha venido presentando en la narración desde Adán, trasgredir los límites de lo humano. Pablo Andiñach sugiere que este texto tiene como fin mostrar el rechazo de Dios a todo proyecto de divinización humana, en este caso de hegemonía imperial, ya que se puede ver la desmesura de una nación que quiere llegar al cielo para darse fama, tratando de ser superior a otros pueblos y sometiéndolos (2005, p. 380-381).

Descendió entonces Dios para observar la ciudad y la torre, y dijo: «he aquí que son un solo pueblo y un solo idioma tienen todos y este es el comienzo de su obra y ahora no les será vedado nada de lo que se han propuesto hacer. Descendamos y confundamos su idioma, para que no entiendan el uno el idioma del otro» (Gn 11, 6-7). Los diálogos de esta escena nos muestran cómo el plan humano y la voluntad divina se oponen claramente en dichas expresiones; al respecto, dice Ska, «contrapesa el llamamiento de las naciones (“Venid, vamos a construir...”.) con el de Dios (“Venid, vamos a bajar a confundir...”.)». Esta estructura equilibrada destaca la conclusión de Dios en el v. 6 de que una humanidad unificada solo puede intensificar

su sensación de omnipotencia y su deseo de obtener la condición divina» (1999, p.340) queriendo mantenerse relacionados por la torre, pero no por la palabra creadora. Lentamente emerge en el acto divino una acción igualmente reveladora, un símbolo que soluciona la situación de forma inaudita, relacionado con la diversidad lingüística.

Recordemos que, si toda la tierra hablaba una misma lengua, y esto significa que tenía una misma ideología, el peligro del totalitarismo en la palabra única es lo que está puesto aquí en juego, y el poder del imperio será rechazado por Dios². Así que los dispersó sobre la faz de la tierra (Gn 11, 9); pero la dispersión no es una catástrofe, sino al contrario una liberación. Para Castel, Dios baja y da su juicio, advierte al Ser Humano del peligro del totalitarismo y la confusión sin límites, del ilimitado poder del rey, y su juicio siempre busca restablecer las posibilidades de la gracia. Dios responde al totalitarismo con unos nuevos significados que incorpora el símbolo de la diversidad de lenguas: la alegría de las muchas lenguas, de la invención, de las relaciones interhumanas, y todo diálogo implicará un esfuerzo de encuentro y de comprensión entre los Ser Humanos, pues «como hay distancia, todo diálogo resulta de nuevo posible» (1986, p. 143). La pluralidad humana termina siendo algo bueno creado por Dios, y se nos presenta como la única posibilidad de existencia y coexistencia en la historia. Esta posibilidad es mostrada por el mismo Dios, quien al parecer «será capaz de conseguir más respuesta humana poniendo a los seres humanos en conflicto y lucha unos con otros, y dejándonos con problemas de comunicación incluso en el nivel más básico, que creando una familia mundial con un solo corazón» (Ska, 1999, p. 340)³. El sueño de la uniformidad humana no es más que un ideal falso construido por la razón y el poder que busca acabar con la más natural de las características humanas: la diversidad.

En un sentido similar, Croatto sostiene que Babel es un «mito contrahegemónico»⁴, una respuesta a la situación de Israel frente a Babilonia,

²Según Castel, «el hombre que va a imponer a todos los demás su lengua es Nemrod, el enemigo de Dios, el enemigo también de los hombres. Nemrod es el símbolo de todos esos reyes de Mesopotamia que basaron su poder en la esclavitud de los pueblos, en su sumisión a sus caprichos. No habrá más que una lengua, más que un solo pueblo, ya que todas las naciones se verán sujetas a este único y terrible poder». *Comienzos*, p. 139.

³ Para Ska, ésta es tal vez una lección que puede hablarnos hoy «del valor de respetar otras religiones del mundo como una parte pretendida e importante del plan divino e incluso como matriz necesaria para que se pueda oír la voz de la revelación judía y cristiana». El filósofo y teólogo español Raimon Panikkar, plantea los peligros que el ideal de la unidad representa en un mundo necesitado del diálogo interreligioso y sugiere que tal vez, en esta narración «Dios (tiene) una percepción más acertada: que la naturaleza del hombre no es gregaria, colectiva, sino que cada ser humano es un rey, un microcosmos y así el macrocosmos es un pluriverso y no un universo». Véase Raimundo Panikkar. «El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia», Fragmento «Sobre el diálogo intercultural», *Revista Estudios Filosóficos*, vol. 39 (1990): 271-326.

⁴ José Severino Croatto plantea que «este mismo esquema es usado en Gn. 5, con sus diez personajes (¡no reyes!) anteriores al diluvio; este suceso purifica la tierra de su maldad y violencia; y “después del diluvio” (cf. la fórmula en 9, 28; 10, 1b) se puebla la tierra a partir de los tres hijos de Noé (el primer mencionado, y luego el único tematizado, es Sem). Esta es una lectura israelita de

dos sujetos confrontados. Por su parte, el teólogo francés Pierre Grelot asegura que, el narrador nos presenta aquí la imagen de una unidad desgarrada, donde «el drama del paraíso y la torre de Babel son dos acontecimientos “originales” en la historia del pecado del mundo, distintos en su imaginaria, pero ligados en la realidad, referente el uno a la comunidad conyugal (de orden “natural”) y el otro a la comunidad política (de orden cultural)» (1978, p.57) definiendo, según el autor, dos aspectos esenciales de nuestra condición como humanidad y comunidad. Y Medard Kehl resume bien todo lo antes dicho en el siguiente párrafo:

Finalmente, en Gn 11, 1-9 se describe la voluntad de lo titánico en el ámbito de lo técnicamente factible y de lo totalitario, que se expresan en las desmesuradas actividades sociales empujadas por el anhelo de unidad y de uniformidad como una nueva forma del pecado original del hombre. A pesar de las (aparentemente buenas) intenciones de los hombres, esta voluntad cristaliza en definitiva en desunión y en total confusión de lenguas entre los pueblos. El sentido del castigo de Dios (narrado con múltiples imágenes mitológico-antropomórficas) por la «gigantomanía» humana podría consistir en que Dios sigue también de cerca lo que va más allá de la media de lo que es bueno para la convivencia social humana. Y entra aquí, destacadamente, la pluralidad y la diversidad de razas, pueblos, lenguas, culturas y órdenes sociales. La convivencia humana sólo puede prosperar y desplegarse como unidad en la diversidad, no como totalidad y uniformidad indiferenciadas» (2009, p.218).

Una aproximación psicológica

Al parecer, el deseo del Ser Humano de unirse con el cielo y la intención de las sociedades de «ser para el mundo la puerta divina» es también un tema mítico y estructural de la psique colectiva, ya que aparece en repetidas mitologías y desde el principio de los tiempos. Las ciudades, construidas alrededor de las torres, hegemonías instauradas por el poder, nos hablan de las estructuras psicológicas de la sociedad, donde la población se segrega y se adhiere a un grupo⁵ (familiar, social, religioso, político, económico, filosófico), en torno a un proyecto para enfrentarse a la dinámica del poder y la subyugación.

una tradición cosmovisional de Mesopotamia. Hecha propia por su transformación, se convierte también en una tradición contracultural y generadora de identidad para los exiliados/dispersos en proceso de desintegración. En Gn. 1-11 y en diversos relatos dentro del Pentateuco, se leen episodios que tienen esa intención contrahegemónica y preservadora (o generadora) de la propia identidad cultural y religiosa». p. 20.

⁵ Una amplia definición de «grupo» entendida desde la psicología social y enmarcada en un contexto latinoamericano donde la comprensión de las dinámicas inconscientes que actúan en ellos y el ejercicio del poder son centrales, puede verse el trabajo del psicólogo y sacerdote jesuita Ignacio Martín-Baró, *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II* (El Salvador: UCA Editores, 1989) 189 y ss.

El símbolo de la ciudad-torre en Babel nos «advierde del *hybris* de querer construir demasiado cerca del cielo y de las consecuencias de ir más allá de las limitaciones humanas (... pues) su estructura vertical expresa jerarquías de los que están arriba y los que están abajo, de poderosos e impotentes» (Martin, p.622), y la potencia desmedida de la desmesura humana, presentada en el «titanismo» y asociada con el poder, la violencia y la crueldad, se convierte ahora en un solo proyecto: una ciudad-torre que busca transgredir los límites y que se olvida de la relación horizontal entre los Ser Humanos:

En una relación humana, un sujeto confronta a otro. Cada uno es sujeto, cada uno se relaciona como sujeto con el otro. En una relación en la que el poder es el factor dominante, un sujeto trata de convertir al otro en objeto, y éste se ha sometido al primero. O sea, el objeto puede ser manipulado por el sujeto según los intereses del último. Tal situación acrecienta en el sujeto el sentido de su propia importancia, y releva de responsabilidad al objeto. Esto es una forma de poder. Otra es constituida por la «auto-deificación». Solo Dios (...) tiene el derecho de dominar a los hombres. Un Humano poseído por un complejo «divino» trata, como un dios, de dominar a otros seres humanos (...) Jacobo Burckhardt describió tal tipo de poder como la maldad *per se* (Guggenbühl-Craig, 1992, p. 83-84).

En Babel, sugiere Von Rad, se vislumbra «una rebelión contra Dios», un cierto «titanismo secreto», relacionado con la *hybris* (1982, p. 180). La desintegración de la unidad, el acto divino, es vista aquí casi como una necesidad, pues «una humanidad que se siente todavía unidad, tiene las manos libres para cometer toda suerte de desafueros» continúa el autor.

Siguiendo a la filósofa Marta Cecilia Vélez (2012), la máxima expresión del titanismo, aparece como «totalitarismo» y la ciudad-torre da cuenta no solo del poder del Ser Humano, sino especialmente del poder de unos sobre otros en la conformación de la sociedad y el estado; y, por consiguiente, de la falta de reflexión de quienes obedecen. Los fenómenos de masa⁶, su comportamiento, y especialmente la dinámica psíquica de la que se contagia el individuo cuando se encuentra en el colectivo, han sido ampliamente estudiados por la psicología. Para el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, la religión no sólo tiene una función que propende por la salud mental del individuo, sino también de los colectivos. El analista suizo ve en la religión una compensación que puede apartar al individuo de la masa:

Para convertir al individuo en función del Estado, es preciso quitarle cualquier otro condicionamiento o situación de dependencia; y ocurre que religión significa dependencia y sujeción a algo dado de índole irracional y

⁶ Para profundizar el concepto de masa entendido desde una perspectiva psicológica y comprender los fenómenos que la psicología ha analizado, véase Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, O.C vol. 18 (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992). Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, O.C vol. 9/1 (Madrid: Editorial Trotta, 2010).

que no está referido directamente a condiciones sociales y físicas sino a la postura psíquica del individuo. Una actitud hacia las condiciones exteriores de la existencia sólo es factible si existe un punto de enfoque situado fuera de ellas. Las religiones proporcionan o pretenden proporcionar esta base y, así, ofrecer al individuo la posibilidad de criterio y decisión propios. Proveen un reservado frente a la presión concreta e ineludible de las circunstancias externas, a cuya merced se halla todo el que viva por entero en el mundo exterior y no tenga bajo los pies más que el pavimento. Si no existe otra verdad que la basada en las estadísticas, ella representa la exclusiva autoridad; hay entonces una sola realidad dada, y no habiendo otra opuesta a ella, el criterio y la decisión propios son, no ya superfluos, sino imposibles. Entonces el individuo es forzosamente una función de la estadística y, por ende, una función del Estado o como quiera llamársele al principio normativo abstracto. Las religiones enseñan una autoridad distinta, opuesta a la del "mundo". Enseñan que el individuo está sujeto a Dios (Jung, 1963, p.12).

Para Vélez, el comportamiento simulado («como sí»), la ausencia de culpa y la inexistencia de la imagen (imaginación), se constituyen como las tres características fundamentales del titanismo, una dinámica que se nos presenta con fuerza en este último escenario del Génesis donde la comunidad es protagonista, pues la necesidad humana de conectarse con el aspecto colectivo tiene tantas luces como sombras.

Psicológicamente hablando, despojar al individuo de su propia reflexión y responsabilidad moral lo lleva a una dinámica de imitación y obediencia, aspectos analizados por la psicología y la filosofía. La obediencia comprendida desde Hannah Arendt⁷, surge aquí como una suerte de «mimetismo»⁸, un «como sí» como lo denomina el analista Rafael López-Pedraza, diferenciado de la consciencia que pone al Ser Humano en comprensión de la reflexión propia y la voluntad divina. Para Arendt, «el mal es de idiotas», parafraseando a Vélez, ya que en su proceso intelectual no hay fundamento, ni representación ni elaboración de la realidad, ni sentimiento, pues el mal es vacío de representación, vacío de imaginación, siguiendo a la autora. Y esta falta de imaginación, en ocasiones nos lleva a copiar y remedar comportamientos o emociones, porque corresponden con el «deber ser»; pero dichos comportamientos son vacíos, sin corazón, sin emociones, sin puente con la interioridad.

⁷ Para un mejor desarrollo del concepto desde la óptica filosófica de Arendt, puede verse, además de su obra, a Tomás Domingo Moratalla. «Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad», *Revista Eidon*, n° 40 (2013): 98-103.

⁸ El «mimetismo» como característica psicológica, que incluso alcanza niveles psicopáticos, es analizado por Jung como una «imitación sin reflexión». Un estudio de esta característica en relación con el titanismo es desarrollado por el analista cubano Rafael López-Pedraza a lo largo de sus obras que abarcan no solo aspectos de la psicopatía individual sino también colectiva. Véase Rafael López-Pedraza, *Hermes y sus Hijos* (Barcelona: Editorial Antrophos, 1991). López-Pedraza, *Ansiedad cultural*, 2000. Y Carl Gustav Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, p.122.

Quizás después de tantos años de colonización de nuestra inteligencia fuimos cayendo en estados de ingenuidad y magicalización de la conciencia. En una conciencia magicalizada el sujeto es capaz de ver lo que está sucediendo, pero se niega a aceptarlo. En una conciencia magicalizada el sujeto cae en una especie de embobamiento colectivo del cual no es fácil salir por lo sofisticado de los dispositivos de control. En una conciencia magicalizada la construcción de sentido se manipula hasta configurar estados de fanatización irracional en los que se asume pasivamente la realidad como algo dado e incuestionable. Todo esto es propio de un Estado totalitario, como lo deja ver Hannah Arendt (2004), en sus estudios sobre los orígenes del totalitarismo (2008, p.88)⁹.

Por último, esta consciencia tergiversada lleva a una ausencia de culpa. En el titanismo se culpa a cualquier cosa, o a cualquier otro, con el fin de no reconocer la culpa propia ni mucho menos la responsabilidad y el compromiso que la decisión humana conlleva. Este comportamiento se nos ha presentado también en el Génesis, desde Adán – quien culpa a Eva – pasando por un Caín que espera ser castigado, y desembocando en una comunidad que obedece a unos intereses particulares sin reflexionar sobre lo hecho.

Si bien la torre puede entenderse simbólicamente como «el vehículo que conecta el espíritu y la materia», siguiendo a la analista Sallie Nichols (1989, p. 391-405), vemos que en este caso representa especialmente las barreras o fronteras que dividen a los pueblos, y «cuantas más barreras construye un país para defender “los propios valores”, tantos menos valores tendrá para defender» (2015, p.68), sugiere el analista Luigi Zoja citando a Enzensberg. Las relaciones de poder aparecen para mantener un solo «estado de las cosas», y ese es el proyecto humano que se nos presenta en este pasaje, pues la reacción de Dios lleva a la destrucción del ideal de los Ser Humanos (la ciudad-torre), conduciéndolos de «una posición elevada de seguridad a otra de peligro y confusión»¹⁰: la diversidad.

Al desresponsabilizarnos de la culpa y despojarnos de nuestra consciencia moral, sugiere Jung, aparece en el individuo una excesiva confianza en el Estado. Para el analista suizo:

se necesita (...) ese amontonamiento de masas ciudadanas, industrializadas, es decir, ocupadas unilateralmente, desarraigadas de su suelo, y que han perdido todo sano instinto, incluso el de la propia conservación (...) En la masa, tal como la desea el Estado, se ha perdido el instinto de la propia

⁹ Las características psicológicas de los gobiernos totalitarios y una lectura de este fenómeno en el contexto colombiano son presentadas por el autor en busca de un compromiso de la psicología social con la realidad que viven los países en América Latina actualmente.

¹⁰ Un análisis psicodinámico y arquetípico sobre los cambios, representados en la caída de la torre, y su lectura como la salida necesaria y liberadora de conceptos anquilosados por el Yo en la psique, es realizado por la analista Sallie Nichols en la lectura simbólica que hace de la Torre en el Tarot. Véase Sallie Nichols, *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico* (Barcelona: Editorial Kairós, 2005, p.391-405).

conservación, lo cual es un mal síntoma. El esperar en el Estado significa que se espera de todos los demás (Estado), en vez de esperar en sí mismo (1968, p.102).

Y, siguiendo al autor, si «esta expectación creciente en el estado es un mal síntoma», «significa que el pueblo se encuentra en circunstancias óptimas para convertirse en un rebaño, el cual espera siempre que los pastores los conduzcan a los nuevos pastos»¹¹.

El amor a la diversidad

Volver a unir lo que por la consciencia del yo ha sido separado es una tarea psicológica que exige no solo reflexión sino también amor, ya que éste se nos presenta como una posibilidad de soportar la diversidad, siendo el poder el deseo de homogeneizar¹². La diversidad, interna en términos psicodinámicos, y externa en términos sociales, parece recordarnos que no puede haber «una sola forma de», pues esto es lo que expresa Yahvé con su destrucción y con la diversidad de lenguas, como solución al problema.

Hablar del amor como concepto psicológico nos conecta indefectiblemente en la psicología analítica con Eros¹³, el antiguo dios griego que con sus flechas aglutinaba lo más diverso; pero nuestro referente bíblico, la predicación de Jesús en los Evangelios, nos enseña también sobre esta emoción y capacidad humana que nos salva de la «paranoia y el narcisismo», dos neurosis típicas de la vida moderna como lo sugiere el analista y teólogo Thomas Moore, quien nos propone el ágape para relacionarnos con lo diverso, en oposición a la ambición de poder:

La esencia de la filosofía del amor que vemos en el Evangelio es un aprecio de lo diferente que es el «otro», y un respeto precisamente por eso. Ágape no tiene nada que ver con personas de mentalidad análoga que se apoyan entre sí. En una historia tras otra presentada por los Evangelios, vemos que los extraños, los «bichos raros» y los marginados son aceptados. Se trata de crear una comunidad mundial que trascienda la alianza religiosa y el nacionalismo (2010, p. 95).

¹¹ «La asistencia estatal es, por una parte, algo sumamente hermoso, pero, por otra, algo muy problemático, pues despoja al individuo del sentido de responsabilidad y produce infantes y corderos». Jung, *Consideraciones sobre la historia actual*, p.102-103. Cf. Ernest Becker, «La dinámica fundamental de la maldad en el ser humano,» en *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (Barcelona: Editorial Kairós, 1992, p.271-276).

¹² «Donde reina el amor no existe la voluntad de poder, y donde el poder tiene la primacía, ahí falta el amor. Uno es la sombra del otro». Carl Gustav Jung, *Sobre el amor* (Madrid: Editorial Trotta, 2005, p.31).

¹³ Para una comprensión de la relación que establece la psicología analítica entre el alma (Psique) y el amor (Eros), puede leerse el análisis que realiza López-Pedraza en *Eros y Psique* al antiguo mito griego y cómo se plantea, desde una perspectiva analítica la función del amor en esta relación.

Si «la palabra ágape aparece más de trescientas veces en el Nuevo Testamento, lo cual indica su importancia (...) y en ese contexto, transmite un sentimiento comunitario de conexión, que Pablo describe como desinteresado y que es lo opuesto al narcisismo» (Moore, 2010, p. 172), y el amor se constituye como una predicación central de Jesús en los Evangelios, éste debería ser un tema de especial interés para la teología, incluso para la psicología y en general de interés colectivo. Para Jung,

(...) es difícil pensar que este mundo tan rico fuese demasiado pobre como para no poder ofrecer un objeto al amor de una persona. Ofrece espacio infinito para cada uno. Antes bien, es la incapacidad de amar la que roba al Ser Humano sus posibilidades. Este mundo solamente es vacío para aquel que no sabe dirigir su libido a las cosas y personas para hacerlas vivas y bellas. Lo que, por tanto, nos obliga a crear un sustituto a partir de nosotros mismos no es la carencia exterior de objetos, sino nuestra incapacidad de abrazar amorosamente algo que está fuera de nosotros. Seguramente nos agobien las dificultades de la vida y las contrariedades de la lucha por la existencia, pero tampoco las situaciones externas muy difíciles pueden obstaculizar el amor, por el contrario, pueden estimularnos a realizar los esfuerzos más grandes (...) La resistencia al amor engendra la incapacidad de amar, o esa incapacidad actúa como obstáculo (2005, p.15-16).

Si la diversidad fue la solución de Dios, y el amor se nos presenta como vehículo para religar lo que se ha separado, incluso lo más diverso y opuesto, vale la pena ver en esta solución «la pluralidad como única posibilidad de existencia y coexistencia en una historia humana». Ahora, «el verdadero milagro consiste en convencer a quienes detentan el poder que vivan según la filosofía del ágape, y luego que disfruten de un mundo saludable» (Moore, 2010, p. 103).

Bibliografía

- Andiñach, Pablo. (2005). Génesis. En *Comentario Bíblico Latinoamericano*. Levoratti, Armando J. (Dir.) Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Becker, Ernest. (1992). *La dinámica fundamental de la maldad en el ser humano*. En Connie Zweig y Jeremiah Abrams. (Eds.), *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, (271-276). Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Croatto, José Severino. (1996). El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana, Pentateuco*, n. 23, 17-22.
- Francois, Castel. (1986). *Comienzos. Los primeros once capítulos del Génesis*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Freud, Sigmund. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*, O.C vol. 18. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Grelot, Pierre. (1978). *Ser Humano, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Guggenbühl-Craig, Adolf. (1992). *Poder y destructividad en psicoterapia*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Jung, Carl Gustav. (1963). *Presente y futuro*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sur S. A.
- Jung, Carl Gustav. (1968). *Consideraciones sobre la historia actual, Después de la catástrofe*. Madrid, España: Ediciones Guadarrama.
- Jung, Carl Gustav. (2005). *Sobre el amor*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Jung, Carl Gustav. (2010). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, O.C vol. 9/1. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kehl, Medard. (2009). *Contempló Dios su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- López-Pedraza, Rafael. (1991). *Hermes y sus Hijos*. Barcelona, España: Editorial Antrophos
- López-Pedraza, Rafael. (2000). *Ansiedad cultural*. Caracas, Venezuela: Editorial Festina Lente
- López-Pedraza, Rafael. (2003). *De Eros y Psique*. Caracas, Venezuela: Editorial Festina Lente.
- Martín-Baró, Ignacio. (1989). *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Moore, Thomas. (2010). *Jesús y el alma de los Evangelios*. Barcelona, España: Editorial Urano.
- Moratalla, Tomás Domingo. (2013). Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad. *Revista Eidon*, n° 40, 98-103.
- Nichols, Sallie. (2005). *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico*. Barcelona, España: Editorial Kairós.

- Panikkar, Raimundo. (1990). El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia. Fragmento Sobre el diálogo intercultural. *Revista Estudios Filosóficos*, vol. 39, 271-326.
- Ska, Jean Louis. (1999). El Pentateuco. En *Comentario Bíblico Internacional*. Farmer, William R. (Dir.) Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Von Rad, Gerhard. (1982). *El libro del Génesis*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Zoja, Luigi. (2015). *La muerte del prójimo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

*Hereges, traidores e prostitutas.
A vida de Jesus no discurso cinematográfico*

*Herejes, traidores y prostitutas.
La vida de Jesús en el discurso cinematográfico*

Heretics, traitors and prostitutes.
The life of Jesus in the cinematographic discourse

Resumo:

A partir de três figuras marginalizadas da história oficial da vida de Cristo, hereges, traidores e prostitutas, uma viagem é feita através dos filmes mais importantes sobre Jesus na segunda metade do século XX. O foco da atenção está em como as divergências do cânon bíblico entendem os personagens, como Judas, Maria Madalena ou o próprio Jesus. No entanto, as vidas de Cristo, como um subgênero cinematográfico, é limitada, breve e com pouca margem para desencadear novas tensões dramáticas, razão pela qual a maioria desses filmes está condenada ao fracasso. Mais promissoras, no entanto, são as fitas que contemporizam Cristo ou o interpretam do ponto de vista de etnia, gênero ou classe.

Palavras-chave: Jesus Cristo, cinema religioso, cristologia, Maria Madalena

Resumen:

A partir de tres figuras marginadas de la historia oficial de la vida de Cristo, los herejes, los traidores y las prostitutas, se hace un recorrido a través de las películas más importantes sobre Jesús en la segunda mitad del siglo XX. El foco de la atención se centra en cómo las divergencias respecto al Canon bíblico complejizan a personajes como Judas, María Magdalena o al propio Jesús. No obstante, las vidas de Cristo, como subgénero cinematográfico, se muestran limitadas, escuetas y con muy poco margen para desencadenar

¹ Samuel Lagunas (Querétaro, México, 1990). Maestro en Estudios Latinoamericanos y Licenciado en Lengua y Literaturas Hispanoamericanas por la UNAM. Ha publicado los poemarios *Todavía mañana* (Mantis Editores, 2013), *Plegaria por la destrucción universal* (Hebel, 2015) y *Godfully* (Diablura ediciones, 2016) y el libro de relatos *Profetas menores para los menores* (Ediciones las Américas, 2013) en colaboración con Keila Ochoa y Susana Sánchez. Actualmente escribe sobre cine en medios impresos y electrónicos como *CineDivergente*, *Correcámara* y *Correspondencias*. Revista de cine y pensamiento.

nuevas tensiones dramáticas, de ahí que la mayoría de este tipo de películas estén condenadas al fracaso. Más prometedoras, en cambio, se presentan las cintas que contemporizan a Cristo o que lo interpretan desde las perspectivas de etnia, género o clase.

Palabras clave: Jesucristo, Cine religioso, Cristología, María Magdalena

Abstract: From the figures of the traitors, heretics, and prostitutes, which are commonly marginalized by the official history of the life of Christ, I make a journey through the most important films about Jesus in the second half of the 20th century. The focus of attention is on how the differences between movies and the biblical canon complicate the life of characters such as Judas, Mary Magdalene or Jesus himself. However, the lives of Christ, as a cinematographic subgenre, are limited, brief and with few opportunities to unleash new dramatic tensions, which is why most of these films are doomed to failure. More promising, however, are the films that contemporize Christ or interpret him from the perspective of ethnicity, gender or class.

Keywords: Jesus Christ, Religious films, Christology, Mary Magdalene

“¿Por qué Dios no puede ser claro?” pregunta Barrabás (Anthony Quinn) a Pedro después de contribuir en el incendio a Roma y ser detenido por el ejército en la película que lleva su nombre (*Barrabás*, Richard Fleischer, 1961). Su duda evidencia el problema hermenéutico que ha acechado al cristianismo desde el año 30: quién fue Jesús y qué quiso decir.

Las respuestas, aunque revestidas de dogmas, siempre han sido tentativas. Una metáfora del teólogo cubano Justo González ayuda a entender mejor el escenario. Para él, la humanidad habita en la cima de un monte y la cerca que evita que se despeñe hacia el vacío es la ortodoxia: la opinión considerada correcta. No obstante, tarde o temprano, varias personas acaban por saltar la barda y aventurarse en la herejía, que es, parafraseando a Rubem Alves (1982), la verdad de los que no tienen poder.

No obstante, si suspendemos el poder, la herejía no es más que otra perspectiva mejor o peor fundamentada. Agustín de Hipona lo vio con tremenda claridad cuando afirmó que si creemos que hemos entendido a Dios, entonces no se trata de Él. Es la vía apofática que rechaza el conocimiento absoluto y real: la teología negativa: el regocijo del arte.

Esta vaguedad de lo divino se vuelve terreno fértil para la especulación, el juego, el invento y la polifonía; de ahí que desde los primeros siglos se redactaran textos que presumían completar o mejorar el canon bíblico: el evangelio de Tomás, de Felipe, de Pedro, de Judas, de María. Las instituciones cristianas han logrado mantenerse fuertes ante la multitud de descubrimientos de este tipo de textos y han preservado la supremacía de los evangelios atribuidos a Mateo, Marcos, Lucas y Juan; pero ello no ha

limitado la imaginación humana y su deseo de apropiarse de una figura tan emblemática como Jesucristo: de transformarlo, reformarlo o pervertirlo. En las siguientes páginas se revisan algunas de esas apropiaciones y respuestas que podemos en ese espejo deformado —y lámpara del siglo XX y XXI— que es el cine, a partir de tres grupos de personajes generalmente marginados y silenciados en la historia oficial de la vida del Cristo: los herejes, los traidores y las prostitutas.

1. Herejes

El cine en torno a la vida de Jesús es amplio y monótono, casi siempre aburrido. Al ser las películas meramente oportunistas, realizadas con el fin de obtener elevadas ganancias; o proselitistas, vehículos ideológicos destinados a convencer de una verdad teológica y moral a su audiencia, la calidad artística es relegada a segundo término. Pocas son las cintas que escapan de la reprobación y descuellan en el páramo del cine bíblico. Curiosamente, estas mismas son vistas con recelo por la ortodoxia y descalificadas por la feligresía. Qué más da, la herejía también posee su encanto.

Quizá la escena más herética, y la más apasionante, sea el diálogo entre Jesús (William Defoe) y Pablo (Harry Dean Stanton) hacia el final de *La última tentación de Cristo* (*The last temptation of Christ*, Martin Scorsese, 1988). En ella, un arrebatado apóstol de Tarso increpa a un nazareno cuyo único error es estar vivo. Con ese ritmo elegante y tenso que caracteriza al cine de Scorsese, el fundamento de la religión cristiana se tambalea: la muerte y resurrección del salvador, tan cara para Pablo, no han ocurrido. Jesús está allí y es sólo eso: Jesús. No hay ningún Cristo que predicar. Los cristianos, por ende, son los más dignos de conmiseración y los apóstoles, los más grandes mentirosos. Pero, Pablo, el pequeño, en esta escena específica se infla y, con los ademanes y las formas de un telepredicador moderno, se revela de nuevo como Saulo: un hombre dispuesto a morir y a matar por sus convicciones.

Ese Jesús sin aura, hogareño, alegre y padre de familia que aparece en el último acto de *La última tentación de Cristo* no es más herético que el mesías perpetuamente abatido de *María Magdalena* (*Mary Magdalene*, Garth Davis, 2018), un Jesús (Joaquim Phoenix) cuya imagen se encuentra en las antípodas del Pantocrator y que sólo identificamos por su barba, su cabello largo y por su cruz. Ambos, irreconocibles tanto por su alegría como por su derrota, resultan escandalosos y no en el sentido que el apóstol Pablo declaraba a los corintios (1 Co. 18:23): una piedra sobre la que no podían pasar sin caerse.

Considerada también como piedra de tropiezo para los feligreses según algunos censores de Noruega, Gran Bretaña y Estados Unidos, *La vida de Brian* (*Life of Brian*, Terry Jones, 1979) escandaliza por su argumento y por sus chistes. Brian (Graham Chapman) es un judío que nace el mismo día

que Jesús, en el establo contiguo a donde moraban María y José. Broma tras broma, el acierto de los Monty Python es la desacralización, por medio de la parodia, de los momentos más emblemáticos de la historia sagrada: la visita de los magos, el Sermón del monte, el juicio de Pilato, la crucifixión... para contar una película situada en los años del ministerio de Jesús sin ensalzar la figura mesiánica o ponerla en el centro como sí lo hace, por ejemplo, *Ben-Hur* (*Ben-Hur*, William Wyler, 1959) donde aún la sombra y la mano del galileo son presentadas con majestuosidad.

Situar a Jesús fuera de foco en su Palestina natal es tan irreverente como la propuesta que el anime japonés nos ofrece en *Las vacaciones de Buda y Jesús* (*Saint young men*, 2013), una película con un humor inteligente y una trama aleccionadora. En esta cinta, Jesús y Buda llegan a Japón semanas antes de Navidad. En medio de una sociedad que los desconoce por completo, Jesús lucha contra su ansia de consumo, y Buda se ve constantemente amenazado por tres niños que quieren apachurrar el lunar de su frente. La cotidianidad de ambos *roommates* es la que los arroja a situaciones tan hilarantes como el encuentro de Jesús con un miembro de la mafia yakuza, la repetición de sutras por Buda para soportar un paseo en montaña rusa, o las clases de natación que el iluminado imparte al hijo de Dios en una alberca pública. Como toda fábula, *Las vacaciones de Buda y Jesús* no rehúye de ser portadora de moraleja: en sociedades globales regidas por el mercado y los medios masivos de comunicación (de ahí que piensen que Buda sea un extraterrestre y Jesús, Johnny Depp) el diálogo interreligioso es la única forma de convivencia real y de mostrar amor al prójimo, una lección no muy distinta a la que se colige de la comedia romántica alemana *Jesús me quiere* (*Jesus liebt mich*, Florian David Fitz, 2012), adaptación de la espléndida novela de David Safier. Ambas películas, al final, son una invitación a defender la amistad, a pesar de los sacrificios que haya que hacer por el otro.

Dentro del ambiente posmoderno y el nacimiento de las nuevas interpretaciones bíblicas (negras, asiáticas, indígenas, ecológicas, *queer*) encontramos a un Jesús *gay-friendly* en el Cine B en la cinta canadiense *Jesús, cazador de vampiros* (*Jesus Christ, vampire hunter*, Lee Demarbre, 2001). Con un guion inconsistente y unas actuaciones lógicamente risibles, la película no tiene ningún problema en ser definida como la más aberrante —sólo a lado de *Ultrachrist!* (Kerry Douglas Dye, 2003)— de la historia del cine; en ello reside su principal atractivo. En Ottawa una comunidad lésbica está siendo atacada por vampiros. Para combatir esos atentados, un par de sacerdotes decide buscar al único hombre capaz de enfrentar a esos demonios: el Mesías (Phil Caracas). Con el karate como técnica de combate y un sinnúmero de objetos ridículos (desde parabrisas de un coche hasta una cerveza bendecida), este Jesús redivivo comienza su lucha. Sin embargo, su empresa de salvación se ve comprometida en el momento en que Mary Magnum (Maria Moulton) es mordida en el cuello. Desmoronado, recibe un mensaje

de Dios a través de un helado de cerezas: alguien acudirá a ayudarlo. Es entonces cuando la película se torna aún más descabellada pues el emblemático luchador mexicano El Santo (Jeff Moffet) aparece en auxilio del nazareno. A pesar de los errores técnicos, la teología que subyace en *Jesús, cazador de vampiros*: Jesús como defensor de las minorías sexuales, permite que la cinta se ubique, además, como antecesora de las representaciones *queer* del mesías que se popularizarían más adelante.

Pero, mientras que Lee Demarbre cometía la osadía de resucitar a Jesús en pleno siglo XXI, otro cineasta intentaba devolverlo a sus orígenes haciéndolo hablar en hebreo y arameo. Me refiero a Mel Gibson y a *La Pasión de Cristo* (*The passion of the Christ*, 2004). En *El eros electrónico*, Roman Gubern (2010) señala que en la última década del siglo XX la pornografía del sexo fue desplazada por la pornografía de la muerte: esa obsesión con la contemplación del cuerpo en su sufrimiento y en la convulsión de su último jadeo. Desde ese marco de referencia, no es errado afirmar que Mel Gibson logró con *La Pasión* hacer de las últimas horas de Jesús una película pornográfica: un culto onmímico a la muerte, donde muertos están también los idiomas que hablan sus actores. La exacerbada violencia emula la compasión irreflexiva que buscaban despertar los cristos barrocos y confirma la particular teodicea gibsoniana: la sangre y el sufrimiento han sido, son y serán siempre indispensables para salvar y redimir a la humanidad. Sólo las teologías de liberación han permitido que nos demos cuenta qué tan herética es una afirmación como ésta.

Con intenciones no tan distantes a las directrices del Concilio Vaticano II o a los movimientos del CELAM, en 1964 se estrenó, no sin censuras, *El evangelio según San Mateo* (*Il vangelo secondo Matteo*) de Pier Paolo Pasolini. Considerada ahora una de las mejores películas bíblicas, en su momento, la imagen del salvador pareció muy llana y desabrida. La cinta de Pasolini recupera la estructura formal del libro bíblico a partir de los grandes discursos. Jesús (Enrique Irazoqui) es aquí un hombre de palabras; Pasolini evita la grandiosidad de los milagros a fin de fortalecer la humanidad del galileo y sobreexponer su opción, la del nazareno y la del director, hacia los pobres: el neorrealismo como recurso teológico. Un Jesús así chocaba con el que la institución cinematográfica, Hollywood, había fabricado. Además, no hay que olvidarlo, la personalidad de Pasolini, homosexual, marxista y ateo, lo convertía automáticamente en un sujeto no grato. Sin embargo, la cinta tiene sus mejores momentos en secuencias que no aparecen descritas con exactitud en el evangelio: el baile de Salomé (Paola Tedesco), la constante participación de niñas y niños en la última semana de Jesús en Jerusalén y los silencios que guarda el nazareno. Eso huecos que llena la imagen son los tesoros que Pasolini legó al cine bíblico.

El evangelio según san Mateo rescata también el trato superficial que el texto bíblico da a las figuras que rodean a Jesús y aún a la misma psicología

del mesías: no importa saber qué sintió cuando lo hizo, basta con saber que lo hizo. Las expresiones de Jesús a lo largo de la película son escuetas y no embelesan, como sí ocurría en las producciones anteriores. Es un rechazo consciente de la manipulación de los sentimientos y una apuesta por el contenido del evangelio: la bienaventuranza de los oprimidos y la crítica a los opresores; así como por la despersonalización del héroe prototípico de occidente.

Debemos reconocer que, como lo afirman los exégetas, los evangelios sinópticos pueden ser vistos como relatos de la pasión con una muy larga introducción. Esto ha influido notablemente en todas las producciones cinematográficas de Jesús que destacan su muerte sobre su vida. El evangelio según san Juan, distinto en su contenido y en su teología, ha sido menospreciado en el discurso cinematográfico y utilizado meramente para rellenar los huecos que aparentemente dejaron los otros. Con la intención de reivindicar este cuarto evangelio en la pantalla grande, Phillip Saville dirigió *El evangelio de San Juan*, (*Gospel of John*, 2003), una película de casi tres horas de duración que intenta, palabra por palabra, escenificar la versión del discípulo amado. La introducción de *la voz en off* (Christopher Plummer) es acertada al principio pero, al ser excesivamente explicativa, entorpece algunas de las secuencias más importantes como la resurrección de Lázaro. De haber logrado introducir el punto de vista joánico en cada escena sin necesidad de la narración —a través de la fotografía, por ejemplo—, Saville hubiera conseguido una de las películas más sobresalientes; no obstante, con lo que vemos en pantalla no nos queda más que amontonarla hasta arriba de las últimas producciones televisivas que, con mejores recursos tecnológicos, se han dedicado a reproducir viejos estereotipos. Habría que esperar hasta *María Magdalena* para que la teología joánica se asomara con mayor dignidad en la pantalla.

2. *Traidores*

Literariamente, la historia de los evangelios está escrita de manera que Jesús aparece como el protagonista y varios personajes más como los antagonistas. En un nivel histórico son las autoridades judías las que obstaculizan el éxito del mesías: los fariseos, los saduceos, los sacerdotes; y en un nivel simbólico y mitológico la batalla más profunda se realiza entre el hijo de Dios y Satanás.

La personificación del mal en el cine es un tema apasionante. Más allá de la figura prototípica del diablo heredada de la imaginería medieval: monstruo con cuernos y cola; películas como *La última tentación de Cristo* y *La Pasión* han optado por retratarlo como un ser femenino cercano a la androginia, respetando la acepción tradicional del adversario como ángel de las tinieblas. Esta feminización del enemigo ha sido cuestionada en tiem-

pos recientes por la crítica feminista debido a que está fundada sobre presupuestos patriarcales: lo masculino es bueno y lo femenino, malo. En la película de Gibson, Rosalinda Celentano es quien encarna a Satanás y su actuación acaba siendo convincente. En *La última tentación*, el Enemigo es infantilizado a la usanza del cine clásico de terror. Lo mismo ocurre con los demonios que rodean a Judas en *La Pasión*.

La ironía que subyace en los relatos bíblicos es que el hecho de que los fariseos consigan su objetivo, matar a Jesús, representa realmente su fracaso pues ignoran que ésa es precisamente la voluntad divina. En *Jesucristo superestrella* (*Jesus Christ Superstar*, Norman Jewison, 1973) Judas, el traidor por antonomasia, se debate ante esa injusta paradoja. ¿No se supone que él es el único que cumple hasta el final con la voluntad divina? Olvidemos el hecho de que Judas (Carl Anderson) es negro y detrás de esa decisión existan prejuicios racistas, ya habrá quienes se detengan en ello. Lo que realmente importa en la cinta de Jewison es retomar la hipótesis de que solamente el discípulo más cercano a Jesús podía ser quien lo entregara. A pesar de que hay pocas evidencias para ello en el texto de la Biblia, como intensificador dramático resulta estupendo². Judas parece tener su propia opinión acerca de la forma en que la liberación del pueblo puede efectuarse y duda sobre la fama pública que ha adquirido su líder y las consecuencias que puede tener para el movimiento. Sin embargo, cuando descubre que ha sido engañado por el sumo sacerdote y contempla el sufrimiento de su amigo, clama arrepentido expiando su culpa: “Dios mío, ¿por qué me elegiste a mí para tu crimen?”. El número musical que da nombre a la película comienza con un Judas que desciende del cielo pero aún sigue sin entender la necesidad de la muerte cruenta. “Con tantos medios de comunicación hoy hubieras levantado una nación”. Si lo que quería Jesús era ser famoso, lo ha conseguido. El Judas de *Jesucristo Superestrella* realiza un inteligente juicio sobre en qué se ha convertido la figura del Salvador en una sociedad imperialista; es precisamente un llamado de atención a todas las películas que exaltan la divinidad de Jesús olvidando su otra naturaleza: la humana.

En la película de Scorsese el drama va un paso más adelante, pues es un Jesús voluble y miedoso el que le pide a Judas (Harvey Keitel) que lo entregue. Su delirio profético lo orilla a ello: tiene que ser un sacrificio y el único medio es la cruz; en eso consiste la justicia divina: esa cruz que él hizo para otros disidentes tiene que ser también su calvario. Además, eso bastará para liberar a su pueblo. Al final, Judas obedece y es él mismo quien le recrimina su cobardía cuando lo ve muriendo en su lecho como cualquier otro hombre y quien lo anima de nuevo a cumplir su última misión.

² Cabe aquí rescatar los argumentos de exegetas y teólogos

3. *Prostitutas*

Las mujeres que estuvieron cerca del Salvador siempre han gozado de mala reputación. Inclusive los evangelios canónicos dan cuenta de ello. En Juan 8:41 se dice que Jesús fue increpado con las palabras: “Nosotros no somos hijos de fornicación”, refiriéndose a su nacimiento en condiciones poco claras: ¿una virgen?, ¿en serio? Que esa duda se haya prolongado en el primer siglo, lo corrobora el protoevangelio de Santiago donde incluso se cuenta cómo una mujer comprobó con sus dedos la virginidad de la madre de Jesús. Una descripción tan ginecológica remite inmediatamente a una de las películas más audaces que ha intentado explorar el conflicto mariano. Me refiero a *Yo te saludo, María* del cineasta francés Jean-Luc Godard. (*Je vous salue, Marie*, 1985).

Situada en la década de los 80, Godard busca recrear el misterio de la concepción virginal en la sociedad actual. Con un montaje que ofusca la atención del espectador pero que establece un paralelismo claro entre el tiempo bíblico y el tiempo de su historia, Godard va desplegando ante nosotros el conflicto entre el deseo sexual y el deber de la pureza. Marie (Myriem Roussel) descubre que está embarazada sin haber tenido relaciones sexuales con su novio Joseph (Thierry Rode), quien tiene que decidir entre permanecer con ella o continuar su vida con otra mujer. Es, sobre todo, un reto de fe y de confianza. Uno de los grandes logros de la cinta es abordar el tema del deseo sin realizar un filme erótico; los momentos en que Marie aparece desnuda son clínicos y, en su mayoría, maternales. Cuando el tacto de Joseph comienza a pervertirse el ángel Gabriel (Phillipe Lacoste) hace una aparición abrupta. Esta desnudez pura de Marie contrasta con la desnudez de Eva (Anne Gautier), una estudiante que se involucra con su profesor (Johan Leysen) y al final acaba siendo abandonada por él. Es esta enigmática relación donde se fundamenta teológicamente la cinta. Durante las clases, el profesor, quien cumple un rol análogo al de Juan el Bautista, hace comentarios sobre el origen de la vida y cómo ésta vino de fuera del planeta. Éste “venir de fuera” se complementa con la situación experimentada por Marie, fecundada por un ser sobrenatural. Los momentos más crudos se dan cuando ella está sola y no logra dormir a causa del deseo insatisfecho: su cuerpo convulsiona y sus palabras insinúan la blasfemia. Precisamente en el lenguaje es donde Godard siempre consigue sus mayores aciertos y en *Yo te saludo, María* no es la excepción. Porque si el drama no logra atrapar al espectador, los diálogos y monólogos hipnotizan de inmediato.

No obstante, la mujer que más ha atraído la imaginación cinematográfica es María Magdalena. Sobre ella el relato bíblico tampoco abunda, sabemos únicamente que fue una mujer a la que Jesús sanó y que después se convirtió en una de sus seguidoras más cercanas. Años después, algunos teólogos pensaron que la prostituta anónima que Jesús rescató de ser apedreada era precisamente la mujer de Magdala. A partir de esta especulación

farisea, la literatura y el cine han explorado incansablemente la naturaleza de la relación existente entre Jesús y María Magdalena. Terry Eagleton nos ayuda a entender mejor la vigencia de esta obsesión: “el texto debe presentar un apasionado relato sexual si quiere despertar mínimamente el interés de los contemporáneos” (p. 63). Así, películas como *El código da Vinci* (*The Da Vinci Code*, Ron Howard, 2006) parten de la premisa de que efectivamente Jesús tiene una descendencia. Esa misma idea la compartía el puertorriqueño José Luis de Jesús Miranda quien, más aventurado, afirmaba que él era el último descendiente biológico del Cristo. Una afirmación tan ridícula no podía pasarla por alto Bill Maher quien en 2008 lo entrevistó para su documental *Religulous* en 2008. Cinco años más tarde este hombre murió como cualquier otro a causa de una cirrosis.

Más numerosas son las películas que exploran directamente la relación entre Jesús y María Magdalena durante los tres años de su vida pública e incluso antes. Tal es el caso de *La última tentación de Cristo* donde se plantea que ambos iban a casarse pero Jesús rehusó la posibilidad y, por ese rechazo, María (Barbara Hershey) acabó dedicándose a la prostitución. Precisamente la formación de una familia, como afirmación máxima de humanidad, es la última tentación que experimenta el mesías. La hipótesis, aunque parte de presupuestos modernos, es atractiva. Y se vuelve más arriesgada cuando Satanás le declara a Jesús que sólo existe una mujer, María Magdalena, y que ella estará para él en todas las demás.

Así como podemos concluir que Occidente ha creado una imagen física de Jesús desde los primeros murales del *Pantocrator* ubicados en las iglesias bizantinas, lo mismo ha hecho el cine con María Magdalena. Barbara Hershey en *La última tentación de Cristo*, Monica Bellucci en *La Pasión de Cristo*, Maria Grazia Cuccinota en *El poder del amor* (*Gli Amici di Gesù: Maria Magdalena*, Raffaella Mertes, 2000) y aún Paz Vega en la miniserie *María de Nazareth* (Giacomo Campiotti, 2012) evidencian un mismo fenotipo que proyecta a María Magdalena como un objeto de deseo no sólo para Jesús sino para los espectadores. Entonces que Jesús haya cedido a la tentación nos parece más razonable.

Quizá el drama real de María Magdalena que nos transmite el cine sea ése: dejar de ser tratada como objeto sexual y comenzar a ser vista como una mujer con dignidad. En *El poder del amor*, María es presentada como una mujer cuyo matrimonio se ve fracturado por su esterilidad. Al recibir la carta de divorcio, sale de Magdala acompañando a un soldado romano quien más tarde también la deshecha. Prostituta, cortesana y curandera, María se ve involucrada con el movimiento de Juan el Bautista (Benjamin Sadler) y con las mujeres de Herodes: Salomé (Ambra Angiolini) y Herodías (Giuliana de Sio). El incendio de su ciudad natal y el fallecimiento del hijo de su amiga Juana (Roberta Armani) la llevan a tener un encuentro directo con Jesús (Danny Quinn) y con su poder. La película flaquea en su intención

aspiracional y en las contradicciones de su argumento: a pesar de ser una mujer que busca autoafirmarse en independencia de los hombres, termina encontrando la redención gracias a uno. En *María Magdalena*, en cambio, esta noble intención adquiere una resonancia mayor, aunque sin abandonar por completo los terrenos del melodrama. María (Rooney Mara) no desea el matrimonio ni la maternidad, destinos a los que, cultural y religiosamente, no puede oponerse. Algo anda mal en ella, piensa el resto de la familia. Y cuando, una noche, el rabino la descubre orando en el área exclusiva de los hombres el diagnóstico está dado: María es una poseída y necesita liberación. Es, por esos días, que conocerá a Jesús (Joaquin Phoenix) quien llegará con sus discípulos a Magdala a predicar, sanar y bautizar. A partir de ese momento, Davis y sus guionistas Helen Edmundson y Philippa Goslett sentarán las bases de la relación de la película con el texto bíblico: *María Magdalena* huirá de la reconstrucción textual de las escenas contadas por los evangelios canónicos y preferirá imaginar (con base, o no, en los evangelios “apócrifos”) momentos paralelos a través de los que intentará construir el estrecho vínculo entre Jesús y María, ya no condicionado por el erotismo ni el romance, sino más cercano a la amistad, la comprensión y la solidaridad.

En *Jesucristo superestrella*, María (Yvonne Elliman) no es tampoco la exuberante seguidora de Jesús pero sí padece males de amor: no sabe cuál es la forma correcta de querer a su Señor. Ése es también el dilema de Marie (Jessica Schwarz) en *Jesús me quiere*. ¿Se puede amar a Jesús sin interferir en su misión? Marie comienza en la difícil situación de una ruptura. Es entonces cuando Jesús (Florian David Fitz), el carpintero, aparece en su vida y poco a poco le va revelando su verdadera identidad y su propósito: comenzar el apocalipsis. Al final, Jesús puede parecer el típico hombre que responde a la chica: “Lo mejor que te puedo ofrecer es mi amistad”. Y tal vez eso baste.

La exploración más arriesgada de la vida de María Magdalena hasta ahora la hizo Abel Ferrara en su cinta *María Magdalena, el evangelio prohibido* (*Mary*, 2005) donde, a través, de una compleja estructura narrativa —una película dentro de otra película— consigue escenificar el conflicto interior de una mujer en busca de sentido. El drama adquiere resonancias inesperadas: ¿es posible todavía creer en Dios?, parece ser la pregunta que impulsa toda la cinta y Marie Palesi (Juliette Binoche) encarna estupendamente esa duda. En realidad, *María Magdalena, el evangelio prohibido* es la puesta en escena de un jaque a todo el cine sobre Cristo. Qué lástima que nadie, todavía, se haya dado el placer de continuar con el juego.

Perspectivas teóricas y consideraciones finales

Para facilitar un mejor análisis sobre las películas de Jesús, más allá de la reseña o del comentario crítico, es necesario fijar algunas categorías, las cuales pueden adaptarse del trabajo hecho por Ziolkowski (1982) con los textos literarios.

- a) Las Vidas de Cristo: En este rubro caben todas las cintas que parten de los relatos bíblicos e intentan reconstruir la vida de Jesús con más o menos fidelidad a las Escrituras, pero siempre con la particular visión del director. El teólogo suizo Hans Küng (1977) lo ha resumido así: “Sin duda las novelas convencionales sobre Jesús quieren ser algo más que historia: es muy difícil escribir de Jesús neutralmente, sin tomar partido. De una u otra manera son testimonio religioso de sus autores” (p. 172), y lo mismo podemos afirmar de las películas.
- b) Los Cristos redivivos: Ubicadas en un espacio y tiempo distintos a la Palestina del siglo I, estas películas sitúan a Jesús y a sus discípulos en contextos específicos actuales y enfrentando las desavenencias reinantes en la sociedad, por ejemplo: *Jesús, cazador de vampiros*; *Jesús me quiere* y *Las vacaciones de Buda y Jesús*.
- c) Los Cristos en abismo, Al ser, técnicamente, puestas-en-abismo, películas como *El que debe morir* (*Celui qui doit mourir*, Jules Dassin, 1957), *Jesús de Montreal* (*Jesus of Montreal*, Denys Arcand, 1989), *María Magdalena*, el evangelio prohibido e incluso *Jesucristo superestrella* nos insertan en un drama donde, si bien los personajes tienen el mismo destino que los del relato bíblico, toman conscientemente una distancia actoral de ellos. Estas cintas nos permiten establecer paralelismos entre Palestina y el nuevo escenario, al mismo tiempo que reflexionan sobre la constante necesidad que tenemos los seres humanos de redentores personales y colectivos.

Concluamos. Las vidas de Cristo en el cine son, a mi juicio, un subgénero condenado al fracaso. Condicionadas por el texto bíblico y, muchas veces también por otro texto literario, los logros que pueden tener la mayoría de estas producciones son escasos: mejores efectos visuales, una escenografía más precisa o un mejor reparto. Si el enfoque es a través de otro personaje del relato como Judas, María Magdalena, Pedro o algún discípulo existe el mismo riesgo: el argumento ya está dado y poco puede hacerse al respecto. Más prometedor, en cambio, es el camino inaugurado por *La vida de Brian*: un cine de época —no forzosamente un *péplum*—, que nos ayude a entender mejor el contexto de Jesús sin hablar necesariamente de su ministerio. Sin embargo, creo que el futuro del cine sobre Jesús está en los “Cristos redivivos” y en los “Cristos en abismo”; en otras palabras, en la hermenéutica del texto más que en la exégesis. Reflexionar, por eso, desde las perspectivas de género, etnia o clase sigue siendo un imperativo para un subgénero cinematográfico que cada vez cava más honda su propia tumba y se aferra, con uñas y dientes, a no resucitar.

Fuentes consultadas

- Álves, R. (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- Eagleton, T. (2010). *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. (A. Rodríguez, Trad.) Barcelona: Paidós.
- González, J. (2010). *No creáis a todo espíritu. La fe cristiana y los nuevos movimientos religiosos*. Mundo Hispano.
- Gubern, R. (2000). *El eros electrónico*. México: Taurus.
- Küng, H. (1977). *Ser cristiano* (Tercera ed.). (J. Bravo Navalpotro, Trad.) Madrid: Cristiandad.
- Ziolkowski, T. (1982). *La vida de Jesús en la ficción literaria*. Caracas: Monte Ávila.

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares
TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@sinectis.com.
arTelf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacú 282

1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 N° 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad / Avenida 28 N° 37-45
Bogotá
COLOMBIA

E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro
Arrupe
Bogotá
Colombia
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera N° 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
Nicaragua
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica
Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail:franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
EI SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@controlcasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
EI SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270