

Imperialismos, Colonialismos
y Biblia:

Pistas para lecturas decoloniales

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 82 - 2020/2

**Imperialismos, Colonialismos
y Biblia:**

Pistas para lecturas decoloniales

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 (Coloombia), 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

Maria Cristiana Ventura Campusano, Luiz José Dietrich

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Agosto 2020

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 Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuecuador.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación.....	7
<i>Maria Cristiana Ventura Campusano</i>	
<i>Luiz José Dietrich</i>	
Sujetos en exilio: implicancias éticas y teológicas sobre la identidad de los refugiados desde una perspectiva poscolonial	13
<i>Nicolás Panotto</i>	
Desafíos de descolonizar conceptos teológicos	25
<i>Elizabeth Gareca</i>	
Propuesta epistemológica para una mirada decolonial de la Biblia.....	41
<i>María Cristina Ventura Campusano</i>	
A descolonização da “Palavra de Deus”: o desafio primeiro e urgente para uma teologia decolonial	61
<i>Luiz José Dietrich</i>	
El mito de fundación del judaísmo Lectura intercultural de Gn 1-3.....	85
<i>Luigi Schiavo</i>	
Leyendo la Biblia en tiempos de cambio: Una hermenéutica descolonizadora.....	103
<i>Pinky Riva</i>	
Mecanismos de poder e violência no primeiro século.....	125
<i>Luiz Alexandre Solano Rossi</i>	
<i>Flávio Henrique de Oliveira Silva</i>	

Presentación

La palabra pandemia no aparece en el título de este número de RIBLA. Pero esto no significa que esta temática no tenga nada que ver con la propagación del SARS- Cov-2, el coronavirus o covid-19, en la mayor parte del planeta. El aspecto pandémico causado por esta zoonosis, enfermedad animal que se transmite a los seres humanos, está ciertamente relacionado con el hecho de que casi todos estamos dentro de un imperio neoliberal, imperio este que ha alcanzado una proporción prácticamente planetaria.

El paso de este virus de animales a seres humanos y su rápida dispersión por todo el mundo, así como la alta tasa de infección y de muerte, no sería posible sin las tres décadas de neoliberalismo por las que estamos pasando. La adopción de este sistema socioeconómico, político y cultural ha provocado un aumento muy elevado de las desigualdades sociales, de pobreza y de degradación del medio ambiente. En todas partes del mundo se presiona por la aminoramiento o por el fin de la inversión pública en educación y el desmantelamiento de los sistemas de salud pública, más allá de que ello devasta los derechos sociales, especialmente de los trabajadores y trabajadoras. El libre comercio y la aceleración de la brecha comercial han hecho que los países se vean unos a otros como competidores y adversarios. Pero, al mismo tiempo, los lazos del sistema financiero y, en el plano social, el aumento de viajes y el intercambio de personas entre los distintos países han permitido que se unan nuestros destinos. El virus nos ayuda a ver esto, y nos permite darnos cuenta de que no podemos ver al otro como un adversario, sino que debemos vernos como socios con destinos interconectados, que debemos reforzar la cooperación y solidaridad, y no la competencia.

Un pensamiento decolonial es muy importante para percibir esto, y buscar salidas que apunten en esta dirección que, sin duda, pasan por la superación del modelo imperial neoliberal. Y en esta tarea, en el análisis del actual modelo imperialista y neocolonial y la búsqueda de nuevos modelos, en la línea con el “buen vivir”, sin duda la pastoral bíblica puede aportar mucho. Para ello, sin embargo, es necesario que la reflexión sobre el imperio, la colonización, la descolonización, la colonialidad y la decolonialidad sean profundizada entre nosotros. Aquí es donde entran los

artículos reunidos en este número de RIBLA. Buscan dar más incidencia política al trabajo bíblico-teológico cristiano en el contexto de la lucha contra los sistemas imperialistas y coloniales.

Desde que una corriente de cristianismo primitivo se acercó al Imperio Romano, se unió a su élite y se adhirió a ella con el rango de religión oficial del imperio, una cierta forma de leer y de usar la Biblia pasó a ser parte del aparato de legitimación de la dominación y conquistas del imperio. Como consecuencia, gran parte de la institucionalidad, del marco teológico y doctrinal del cristianismo también fue configurado a partir del contexto, de las perspectivas, de los intereses y de las disputas en los estratos superiores de las cortes imperiales.

También es cierto que el cristianismo no se redujo a esto. Aunque con menos fuerza, con muchos percances y, a veces, incluso siendo acusado y perseguido como herejías, muchas otras formas de cristianismo, en muchos sentidos más cercanas a Jesús de Nazaret y a su Evangelio, se extendieron por las entrañas del imperio. Estos hacían parte de las resistencias a la dominación. De la búsqueda de otras formas de vivir, distintas a las presentadas como la "Pax Romana".

Así, el cristianismo y las lecturas bíblicas siguieron a lo largo de la historia, cruzando muchos imperios colonialistas. Nuestra América lleva en su nombre las marcas de la expansión imperialista y colonialista, española y portuguesa. No llegaron aquí sólo diferentes personas, barcos y animales. Llegaron lenguas, filosofías, concepciones políticas, culturas y religiones, todas muy marcadas por el colonialismo al cual estaban aliadas y a la cual sirvieron y legitimaron.

El imperialismo colonialista, en su forma blanca, masculina, occidental, cristiana y capitalista, se expandió por diversos continentes y se impuso a miles de pueblos. Su relativo éxito, basado no en el diálogo y la persuasión, sino generalmente en el poder de las armas y los ejércitos, lo llevó a ignorar las lenguas, filosofías, culturas, organizaciones sociopolíticas, concepciones de vida y religiones de los pueblos dominados. Se considera a sí mismo como el pináculo de la cultura y la civilización. Sus doctrinas y su religión se entendían como "la" cultura y "la" religión. Este pensamiento se instala en el lenguaje, y se extiende en la literatura, en los medios de comunicación, en las escuelas, en la ciencia y tecnología, en las artes. También transigen las iglesias y su forma de entender y de leer la Biblia.

Es claro que debemos recordar que esta es la forma civilizacional predominante, hegemónica, asociada al poder, y que con el poder económico, político y militar busca subordinar, vincular, dar forma y configurar instituciones, comportamientos, valores, formas de pensar y de vivir de los pueblos bajo su gobierno. Es más fuerte y homogeneizadora, más cercana a los centros de poder, en contra de las más débiles, dispersas, fluidas y sincréticas periferias. Pero no es la única. Así como el comienzo

del caminar del Evangelio y de la historia del cristianismo están marcados por la diversidad, también nuestras sociedades, aunque dentro del gran imperio cultural, cristiano, occidental y capitalista, sobreviven dentro de él, en resistencia, en resiliencia, muchas otras formas de entender el mundo, la vida, muchas otras formas de vivir y de pensar, y de organizar las comunidades y su relación con la naturaleza, con los animales y con los otros pueblos. También aquí, en los espacios contraculturales y anti hegemónicos encontramos formas de vivir el cristianismo, y otras propuestas para entender y leer la Biblia.

En este número de RIBLA nos proponemos reflexionar sobre cómo entender y leer la Biblia, de tal forma que podamos contribuir a los procesos de descolonización de nuestras sociedades, culturas, e incluso identidades y comportamientos personales. La colonización permanece después de la ruptura de los lazos políticos con los imperios, en muchos de los aspectos socioculturales y religiosos que constituyeron las naciones que se liberaron, introyectada como colonialidad del ser, del conocimiento y del pensamiento. En palabras de Paulo Freire, el opresor que vive en la cabeza de los oprimidos.

Así, los textos de este número de RIBLA presentan pistas metodológicas, conceptuales y prácticas para abordar enfoques decoloniales de la Biblia y de la lectura bíblica.

El texto que abre el número, de Nicolás Panotto, **“Sujetos en el exilio: implicaciones éticas y teológicas sobre la identidad de los refugiados desde una perspectiva poscolonial”**, fruto de una conferencia dada en Alemania, propone el diálogo, el intercambio y la profundización de elementos analíticos, a partir del contexto de los migrantes y refugiados, en el marco de los estudios postcoloniales y de disciplinas relacionadas con ellos.

El segundo texto, de Elizabeth Gareca, **“Desafíos de la descolonización de los conceptos teológicos”** aborda la cuestión del lenguaje y de los conceptos bíblico-teológicos como monoteísmo, Palabra de Dios/Biblia, cristología, eclesiología, Reino de Dios, interpretación bíblica e historia de Israel; con el propósito de buscar un significado y una interpretación liberadora y emancipadora, a partir de la propia terminología teórica y lingüística. **En su enfoque combina la epistemología de la descolonización con un esfuerzo conjunto e interdisciplinar para visualizar la colonialidad que todavía nos entrelaza a través del lenguaje** y de los conceptos, para superarlos en un camino de liberación.

En seguida, María Cristina (Tirsa) Ventura Campusano, nos trae su **“Propuesta epistemológica para una visión decolonial de la Biblia”**. La autora, entiende que los estudios bíblicos requieren enfoques complejos. Partiendo de la crítica a un pensamiento simplista y colonial, fruto del colonialismo y de la destrucción de los conocimientos que **éste realizó** entre los pueblos, hace una propuesta epistemológica que tiene la complejidad

como enfoque dinámico y multidimensional. Para promoverlo, la autora busca elementos para criticar los estudios bíblicos hechos con métodos tradicionales de lectura que limitan las interpretaciones al texto y a su contexto, dejando de lado la experiencia y la ubicación epistemológica y sociopolítica de quienes leen.

Con “**La descolonización de la ‘Palabra de Dios’**: el desafío primero y urgente para una teología decolonial”, Luiz José Dietrich después de una serie de referencias de la descolonización de las ciencias sociales, de la arqueología y de la revisión crítica de la historia de Israel y de la redacción de la Biblia, considera urgente y necesario buscar una descolonización de la Biblia y del concepto de “Palabra de Dios” y de los dogmas de la Inspiración y de la Revelación, pues gran parte de los textos bíblicos fueron elaborados dentro de proyectos con carácter imperialista y colonialista. Al final, sugiere que se debería formular un concepto de la palabra de Dios más ligado a la función que el texto desempeña en nuestras vidas que al origen o a la autoridad a la cual el texto es atribuido.

En el quinto artículo, “**El mito fundacional del judaísmo**. Lectura intercultural de Gen 1-3”, Luigi Schiavo, con un análisis atento de Génesis 1-3, busca superar la lectura tradicional que ve estos textos como mitos de la creación de la humanidad y de su caída primordial. Partiendo de otras perspectivas epistémicas, detecta otro propósito, no menos significativo, del texto: presentar el mito fundacional del judaísmo después del drama de la invasión y el cautiverio babilónicos. Con una lectura intercultural percibe la vasta red de relaciones, dependencias, resignificaciones culturales y simbólicas que hacen de Gen 1-3 un relato fundacional que da una nueva identidad social y religiosa al judaísmo que se establece en Judá en el post exilio.

Pinki Riva, en secuencia, nos trae el artículo “**Leer la Biblia en tiempos de cambio**: una hermenéutica descolonizadora”. Allí reflexiona sobre el trabajo bíblico en el nuevo contexto del Estado Plurinacional en Bolivia, poniendo en diálogo la descolonización –despatriaración– el eje central de este proceso de cambio, con la Biblia y su lectura. Alineada con la propuesta de educación plurinacional propone integrar la descolonización en la formación bíblico-teológica, incorporando también el concepto de kiriarcado- kiriarcalismo, para aumentar su incidencia política. Al final, la autora, dentro de la hermenéutica emancipadora, reconoce como estratégicos los caminos de la sospecha y evaluación crítica para que se perciba que son las luchas de emancipación las que establecen los criterios para la revelación.

Este número se cierra con un artículo sobre el contexto neotestamentario. Luiz Alexandre Solano Rossi y Flávio Henrique de Oliveira Silva reflexionan sobre los “**Mecanismos de poder y violencia en el siglo primero**”. Considerando que la mayor parte de la historia judía supuso protestas y resistencias contra la opresión romana, en el siglo I, en el que

Jesús nació y vivió, la importancia del Imperio Romano es innegable y decisiva. La pesada tributación romana amenazaba la existencia de los campesinos. Muchos fueron expulsados de sus tierras. Se concluye que Jesús habló y actuó en una situación de injusticia sistémica en la que el sacrificio de un gran porcentaje de personas era necesario para la manutención del imperio y de sus aliados. En este contexto, en la línea de los antiguos profetas, la propuesta de Jesús es anti sistémica, de defensa de los últimos y de promoción de la vida.

Felices de poder contribuir al camino de RIBLA, agradecemos una vez más la colaboración de todos y todas los que nos brindaron sus reflexiones, y esperamos que la lectura sea agradable y provechosa para aquellos y aquellas que nos prestan su amable atención.

Mucha fuerza y salud para todos y todas en estos tiempos extraños que estamos viviendo.

Sujeitos no Exílio: implicações éticas e teológicas sobre a identidade dos refugiados em uma perspectiva pós-colonial.

Sujetos en exilio: implicancias éticas y teológicas sobre la identidad de los refugiados desde una perspectiva poscolonial.

Subjects in Exile: ethical and theological implications on the identity of refugees in a post-colonial perspective.

Resumo

O artigo é fruto de uma palestra dada na Alemanha sobre o tema dos refugiados e das migrações. Propõe diálogo, intercâmbio e aprofundamento de elementos analíticos neste tema a partir de diversas experiências que atravessam muitos contextos sóciopolíticos e culturais. Possui três partes. Na primeira, como marco geral, introduz os estudos pós-coloniais e outras subdisciplinas que se desprendem deles. Na segunda, indaga a respeito do espaço ontológico-político – a construção de identidades e o lugar da noção de sujeito – desde as dinâmicas de Estado-nação nos processos de globalização contemporâneos, utilizando pontos de vista latino-americanos. Por último, conclui com algumas reflexões sobre a necessidade de realizar práticas de re-territorialização da tradução cultural a partir de uma perspectiva ética, política e teológica.

Palavras-chave: Pós colonialismo; refugiados; migrações; sujeitos; identidades.

Resumen

El artículo es el resultado de una conferencia dada en Alemania sobre el tema de los refugiados y la migración. Propone el diálogo, el intercambio y la profundización de elementos analíticos en este tema desde diferentes experiencias que cruzan muchos contextos sociopolíticos y culturales. Tiene tres partes. En el primero, como marco general, introduce los estudios poscoloniales y otras subdisciplinas que se derivan de ellos. En el segundo, pregunta sobre el espacio ontológico-político - la construcción de identidades y el lugar de la noción de sujeto - desde la dinámica del estado-nación

en los procesos contemporáneos de globalización, utilizando puntos de vista latinoamericanos. Finalmente, concluye con algunas reflexiones sobre la necesidad de llevar a cabo prácticas de redistribución territorial de la traducción cultural desde una perspectiva ética, política y teológica.

Palabras-clave: Post colonialismo; refugiados; migraciones; sujetos; identidades.

Abstract

The article is the result of a lecture given in Germany on the topic of refugees and migration. It proposes dialogue, exchange and deepening of analytical elements in this theme, based on diverse experiences that cross many socio-political and cultural contexts. It has three parts. In the first, as a general framework, it introduces post-colonial studies and other sub-disciplines that derive from them. In the second, he asks about the ontological-political space - the construction of identities and the place of the notion of subject - from the dynamics of the nation-state in contemporary globalization processes, using Latin American points of view. Finally, it concludes with some reflections on the need to carry out practices of re-territorialization of cultural translation from an ethical, political and theological perspective.

Keywords: Post colonialism; refugees; migrations; subjects; identities.

Introducción

Me siento en un lugar complejo, siendo argentino –oriundo de la provincia de Santa Fe, o sea, la capital de una provincia a casi 600 kilómetros de Buenos Aires, donde –como dice el dicho- “Dios atiende el teléfono” sobre todo lo que acontece en el país-, latinoamericano, hablando a un público mayoritariamente europeo, sobre un tema tan coyuntural y sensible para este contexto como es el de la situación de los refugiados. Pero lo que puede parecer algo dispar desde lo formal, en realidad representa una situación mucho más cotidiana, común y real dentro de nuestros contextos de que lo a veces queremos reconocer.

Afirmo esto último por dos aspectos. Primero, por el evidente factor de que las dinámicas migratorias y los conflictos sociopolíticos y culturales que ello despierta en diversos contextos nacionales, es una situación muy real en toda América Latina. El caso más conocido es el de la frontera México-EE. UU., que en realidad no se relaciona sólo con mexicanos/as sino con grupos que provienen de varios países de América Central y que experimentan tortuosas y fatales odiseas para llegar a la frontera en busca de un mejor destino. Pero también existen muchos otros casos no tan mediáticos pero que determinan muchas dinámicas socio-políticas en la región, como son las migraciones de países andinos o Paraguay a Argentina y Uruguay, los refugiados cubanos que llegan a EE. UU., las migraciones de

grandes grupos colombianos a distintos países del continente y a Canadá tras los conflictos con los paramilitares o la guerrilla, los conflictos raciales que se viven en Brasil que producen continuos movimientos internas, los procesos migratorios que emergen a raíz de los conflictos entre maras y narcotraficantes en El Salvador y Honduras, los inmigrantes haitianos que llegan a diversos países pero principalmente a República Dominicana, Panamá y Nicaragua, y por último la situación creciente de la llegada de africanos al Cono Sur. Esto sin contar los movimientos constantes de latinoamericanos en todo el mundo –especialmente a Europa y Estados Unidos–, como también los procesos de circulación constante entre centros urbanos y periferia rural, estructura que refleja un claro enclave colonial que aún persiste en nuestros países, donde las ciudades capitales son el epicentro del poder político, económico, académico y social.

Pero en segundo lugar –y como resultado de lo recién descrito–, todas estas dinámicas –tanto en América Latina como en Europa– deben inscribirse dentro de marcos de análisis más amplios, que provienen no sólo de situaciones similares compartidas sino también de la expansión de diversos imaginarios con respecto a la migración y los refugiados que se comparten a nivel global, y la necesidad de ubicar estos fenómenos desde estudios con mayor alcance histórico, contextual y geopolítico. En este sentido, este encuentro puede resultar en un interesante ejercicio de diálogo, intercambio y profundización de elementos analíticos que atraviesan todos los contextos, y que pueden ser enriquecidos en su capacidad de lectura a partir de todas las experiencias aquí presentes.

Esta ponencia se dividirá en tres partes. Primero, introduciremos los estudios poscoloniales y otras subdisciplinas que se desprenden de ellos, como marco general de la presentación. Segundo, indagaremos en torno al espacio ontológico-político –o sea, la construcción de identidades y el lugar de la noción de sujeto– desde las dinámicas de Estado-nación dentro de los procesos de globalización contemporáneos, utilizando algunos trabajos de corte latinoamericano. Por último, concluiremos con algunas reflexiones sobre la necesidad de realizar prácticas de re-territorialización de la traducción cultural desde una perspectiva ética, política y teológica.

Dinámicas y sentidos geopolíticos desde una perspectiva poscolonial

Queremos enmarcar nuestro abordaje desde lo que entendemos como teoría o abordaje poscolonial. ¿Qué es la teoría poscolonial? Dos elementos para resumirlo. Por un lado, este término remite a una nominación sociohistórica. El poscolonialismo plantea que a pesar de los procesos de independencia nacionales en las colonias como también las transformaciones en las configuraciones geopolíticas en las últimas décadas, aún persisten dinámicas coloniales, no sólo en lo que refiere al campo de la econo-

mía mundial sino también sociopolíticas (la presencia de Estados-nación), socioculturales (como las formas de definir ciudadanía) y el lugar de lo religioso. Una de las nociones centrales en esta dirección es la de imperialismo, pero comprendida no como un modo de poder centralizado en un país específico o desde una división bipolar de la realidad global sino como un conjunto de fluidos que circulan y se reproducen a través de las dinámicas sociales a nivel transnacional (Hardt y Negri, 2000)

Uno de los temas centrales para esta corriente es la dinámica del *othering*, o sea, la manera en que Occidente construye sus “otros” para –cual teoría del espejo lacaniana– conformar y legitimar la clausura y sutura de su propia (falsa) homogeneidad identitaria. La obra más conocida al respecto es *Orientalismo* del filósofo palestino Edward Said (2003), quien realiza una profunda crítica a los estudios orientales europeos, y ofrece una relectura filosófica de corte sociopolítico y literario donde demuestra cómo la academia y política occidentales sintomatizan el llamado “Oriente” a partir de diversos estigmas y preconceptos identitarios, que en realidad sirven como una forma de circunscribir una frontera que enuncia su propia identidad. Como demuestra Anibal Quijano (2000), la división Oriente-Occidente trae aparejado consigo otros binomios como son primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, racional-irracional, tradicional-moderno. O sea, Europeo-No europeo.

En segundo lugar, el poscolonialismo también evoca a un marco epistemológico y metodológico que se alinea con diversos abordajes posmodernos y posestructuralistas, que priorizan categorías analíticas como el estudio de los procesos de identificación, el lugar del análisis de los discursos en la construcción de procesos socioculturales, y la deconstrucción de imaginarios y prácticas sociopolíticas. En este sentido, intenta superar ciertos reduccionismos estructuralistas y lecturas bipolares que simplifican las complejas dinámicas de poder, y que por ello no facilitan una lectura lo suficientemente profundizada de la acción de los sujetos y la heterogeneidad de sectores y grupos, que presionan, resisten y negocian con las fronteras que enmarcan modos de institucionalidad más amplios.

La teoría poscolonial tiene muchos derivados disciplinares, aunque en este caso nos importa mencionar tres. Primero, el *giro decolonial* cuyo origen se encuentra en el Grupo de Estudios Modernidad/Colonialidad (Escobar, 2003), compuesto por académicos como Anibal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Catherine Walsh, entre otros/as. Este grupo comenzó con un abordaje centrado en el contexto de América Latina, aunque fue ampliándose poco a poco como una propuesta teórica con cierta autonomía. Intenta diferenciarse de los abordajes clásicos poscoloniales, a partir de su cuestionamiento al trasfondo occidental que poseen los estudios poscoloniales. Por otro lado, también realizan un mayor trabajo de análisis socio-antropológico a través de teorías políticas

y económicas, y no tanto dentro de la crítica literaria, como suelen ser los estudios poscoloniales.

Otras dos corrientes importantes vinculadas a los estudios poscoloniales son los *border studies*, que amplían el abordaje sobre las implicancias socio-culturales de las fronteras políticas, culturales de identitarias, las cuales no sólo representan una demarcación de naciones sino “una suma de procesos sociales, políticos y culturales” (Ladino y Gil, 19) Más adelante ampliaremos este abordaje. Por último, también encontramos los *diasporic studies*, los cuales tienen un trasfondo dentro de los estudios religiosos, especialmente dentro de la historiografía judía. Estos trabajos han dado gran énfasis al estudio literario y a la crítica hermenéutica –que desde una perspectiva posmoderna no implica sólo una instancia de análisis de discurso sino, a partir de él, de crítica sociopolítica-, específicamente desde la experiencia diaspórica como instancia de hibridez cultural.

Para resumir, el abordaje poscolonial nos sirve para lo siguiente:

1. Hacer un abordaje más complejo de las dinámicas socioculturales dentro de la globalización, superando las lecturas estructuralistas y economicistas, a través del análisis de los procesos heterogéneos y ambivalentes que se dan entre procesos culturales, discursivos, comunicacionales, relacionales, etc.
2. Ubicar las *prácticas miméticas* de los sujetos (Bahbah, 1994), o sea, verlos no sólo como víctimas pasivas de un sistema omnipresente sino como sujetos que constantemente negocian y resignifican marcos de poder a partir de su especificidad sociocultural.
3. Analizar lo cultural como un encuentro intercultural y no como un “choque de civilizaciones”.

Sujetos en exilio: ontología política en la encrucijada entre Estados-nación y globalización

La globalización plantea una situación ambivalente y paradójica. Por un lado, busca la apertura y acceso total a través de los medios de comunicación, y por otro facilita procesos cada vez más severos de restricción y control fronterizo. Los discursos de integración que se proponen como alternativas utópicas tanto para enfrentar el problema de la desintegración –Mercosur, ALCA, UE- como para luchar contra las lógicas imperiales –la “Patria Grande”-, también son marcos de sentido funcionales que carecen de reconocimiento y facilitan la exclusión de la diversidad. Como dice el antropólogo Cardoso de Oliveira, estas cosmovisiones olvidan la realidad de la *fricción interétnica* constitutiva de cualquier cultura.

Profundizando más en esta dirección, por un lado emerge un gran problema a la hora de vincular el Estado-nación con lo identitario. Uno de los puntos de partida centrales de la crítica decolonial es la denuncia sobre la relación que existe entre colonialismo y modernidad. Son dos

caras de la misma moneda. Esto indica que más allá de la anulación de ciertas dinámicas de colonialismo directo, persisten ciertas prácticas e institucionalidades que aún mantienen lógicas coloniales, entendidas como la promoción de visiones occidentales tanto a nivel identitario como de procesos sociales.

En esta dirección, es interesante el análisis que hace Hanna Arendt (1998): el juicio ético frente a la falta de Estado no deviene de la falta de civilización sino que representa un síntoma de la propia modernidad. En otras palabras, para la modernidad no hay forma de “ser” sin Estado; o sea, *apátrida*. De la misma manera, los apátridas no se encuentran en la periferia o los márgenes de la sociedad sino que *dentro* de la condición global. Como dice Edward Said (Cultura e imperialismo, 495ss.), la resistencia a lo inmigratorio y a los refugiados deviene no de una razón pragmática de contención sino de la amenaza que se percibe hacia la estabilidad del Estado-nación en tanto marco identitario.

En resumen, podemos decir que los conflictos que producen la presencia de refugiados, inmigrantes y exiliados provienen no de una limitación estructural de un país, sino que son respuestas frente a un síntoma de doble origen: los sentimientos de amenaza frente a la seguridad que produce la homogeneidad y pertenencia a un sentido de nacionalidad, y al rechazo frente a las consecuencias contradictorias que producen las acciones de los estados-nación a nivel geopolítico, como son la venta armamentística, el apoyo de conflictos regionales (Medio Oriente, África, Centro América y países andinos), el boicoteo constante a economías locales que producen pobreza y falta de desarrollo interno, etc.

Como indica el subtítulo, el problema en este contexto se vincula con las construcciones ontológicas, o sea, con los sentidos de identificación que median en los procesos sociales, que en este caso responden a cierto enclave colonial. En otros términos, los procesos coloniales presentes en las dinámicas son legitimados por y a su vez promueven *modos de comprensión de y acercamiento a la otredad*. Por esta razón, el ejercicio de deconstrucción de sentidos es elemental a la hora de plantearnos cómo enfrentar los nuevos escenarios que nos presentan los procesos actuales de migración. ¿Qué significa ser ciudadano? ¿Qué lugar tiene el sentido de nacionalidad en este contexto? ¿Qué estatus sociopolítico poseen los refugiados? ¿Desde dónde determinarlo? ¿Dónde reside el derecho y la legalidad? ¿Cómo devienen las dinámicas de resistencia por parte de las sociedades frente a este contexto?

Espacialidad fronteriza y dislocación sociocultural

Uno de los desafíos en este contexto es superar lo que se denomina *nacionalismo metodológico*, el cual define la identidad de un grupo o territorio a partir de la inscripción de ciertos imaginarios patrióticos, que ob-

viamente responden a la inscripción en un estado-nación. Por esta razón, los refugiados presentan un desafío a la homogeneidad identitaria, que no sólo respalda un sentido de pertenencia territorial sino también un conjunto de dinámicas de poder sociopolíticas y económicas.

Los *border studies* han contribuido a una crítica de estas nociones a través de la deconstrucción del sentido de frontera. Ella no es una línea de delimitación entre territorios, sino que representa espacios de “intercambio, contacto, mezcla o encuentro” (Rodas, 2011) Las fronteras poseen una significación política, estratégica y simbólica. De aquí la *duplicidad* del concepto de frontera: fue y es un objeto/concepto y un concepto/metáfora. En el primer caso refiere a las fronteras físicas, en el segundo a las culturales (Grimson, 2000) Esta dualidad no refiere sólo a la división entre dos objetos/naciones/Estados sino a las fronteras internas de los propios marcos identitarios.

De aquí que algunos prefieren hablar más bien de *zonas fronterizas* o *espacios liminales*: lugares donde las identidades y los sujetos circulan a través de las negociaciones, resistencias y resignificaciones de los sentidos que despiertan y movilizan los delineamientos culturales. Más aún, esta dinámica fronteriza (Mignolo) no sólo refiere a la enmarcación de lo territorial sino a la comprensión de la misma identidad, la cual no se comprende como un todo suturado por fronteras que circunscriben un sentido homogéneo, sino más bien como un conjunto de procesos polivalentes en constante tensión. Esta misma paradoja y ambivalencia proyectan sentidos sedimentados pero inscriptos en una espacialidad plural y heterogéneas que hacen a un movimiento constante.

En conclusión, ¿cómo se definen los “objetos” que dividen una frontera? ¿Hasta qué punto están delimitados? Si las fronteras son espacialidades de circulación e intercambio simbólico, ¿dónde se deposita “lo cultural” en dicho encuentro? Como propone la teoría poscolonial, inclusive la distinción entre “local” y “global” no logra representar la complejidad de estos procesos; más aún, en dicha diferenciación se sigue manteniendo la clausura de dinámicas que se muestran homogéneas (o sea, lo global y lo local como entidades cerradas e identificables), y con ello respalda instancias opresivas de poder.

Por esta razón, se habla de *la dialéctica contingente* como manera de leer la constitución de la identidad sociocultural y sus procesos de interacción. Este concepto supera la comprensión de las diferencias como circuitos autónomos y aislados, como también el hablar de un proceso global *ad extra*, como una especie de entidad supra histórica a las dinámicas socioculturales específicas, corporales y relacionales. Más bien, antes que hablar de “cultura” como entidad suturada, deberíamos referirnos a *lo cultural* como una dinámica que más allá de responder a ciertas delimitaciones (lingüísticas, históricas, territoriales, contextuales), son renego-

ciadas constantemente a través del encuentro con el otro. Como concluye Grimson (2011:146):

No hay culturas en diáspora, ya que eso equivaldría a afirmar que hay un grupo culturalmente homogéneo que genera enclaves clonados de diferencia en distintas zonas del planeta... La diáspora es una configuración cultural transnacional, un espacio de heterogeneidad articulado, una de cuyas condiciones necesarias es la identificación compartida.

La riqueza del encuentro intercultural

Las teorías poscoloniales plantean que la diferenciación cultural se da también en los encuentros coloniales, o sea, entre los Estados-nación o empresas imperiales y grupos subalternos (apátridas, refugiados, inmigrantes). En dicha diferenciación, no sólo se juega una dinámica de opresión sino también de alteridad, donde las identidades subalternas no sólo son subsumidas bajo la mano del opresor, sino que producen un espacio de renegociación, resistencia y resignificación de las fronteras que le son impuestas (Bahbah, 1994) Aquí dos elementos: ni las fronteras son fijas, ni los sujetos pasivos. Toda diferenciación que se gesta, más allá de los niveles de coacción, siempre producirá un proceso dialéctico intercultural que facilitará la deconstrucción de sentidos como de resistencias y enriquecimientos mutuos.

Aquí uno de los aspectos que las teorías de/poscoloniales y los *border studies* plantean: todo encuentro debe ser valorado desde la riqueza cultural que propone y no como una amenaza frente a la identidad propia (Castillo, El rostro humano de la migración) Como dice Walter Mignolo, a diáspora crea un *locus* de enunciación crítica. Por su parte, Luis Rivera-Pagan (2002:5) afirma que:

the displacement of migration creates a new space of liberation from the atavistic constraints and bondages of the native cultural community and open new vistas, perspectives, and horizons.

Enfatizar este elemento no pretende obviar los conflictos inherentes a estos procesos ni las condiciones de opresión que se juegan. Más bien, evidencia un proceso de mimesis donde los contextos de opresión son resignificados en el encuentro liminal. Reconocer este elemento permite promover y construir otros sentidos que se juegan en el encuentro, lo cual permite deconstruir y cuestionar los estigmas con los que se cargan a refugiados e inmigrantes. Por otro lado, también presiona la homogeneidad de las fronteras nacionales, lo que permite imaginar nuevos enclaves identitarios, que se reflejen a su vez en nuevas políticas públicas y prácticas ciudadanas. Los estudios decoloniales lo denominan *de-linking*: los desprendimientos que se dan desde los marcos cerrados por la presión de lo subalterno, lo diferente, lo excluido interno. Como concluye Said (Exilio, 502):

La gran tarea, entonces, es combinar los nuevos desplazamientos y configuraciones económicas y sociopolíticas de nuestra época y la asombrosa realidad de la interdependencia humana en escala mundial.

En busca de reterritorializaciones en la traducción cultural: perspectivas éticas, políticas y teológicas

Resumiendo lo elaborado hasta aquí, podemos afirmar lo siguiente:

1. El fenómeno de los refugiados y la inmigración representa un síntoma de las propias políticas coloniales de Occidente, cuyos conflictos inherentes despiertan una actitud de clausura y condena sociocultural frente a este fenómeno, lo que expone el lado más oscuro de un posicionamiento que se cree neutral o fortuito; o sea, evadiendo las consecuencias de su colonialismo inherente y escondido.
2. Los nacionalismos y las definiciones jurídicas de lo ciudadano en el marco del Estado-nación representan resabios de las lógicas coloniales occidentales, los cuales clausuran formas diversas de definición de lo identitario, provocan resistencias y rechazos, como también el reconocimiento de la heterogeneidad que compone cualquier sedimentación sociocultural.
3. Un principio elemental para la construcción de instancias alternativas de resignificación es la deconstrucción de imaginarios estigmatizantes a partir de una noción de lo identitario que no se defina a partir del Estado-nación sino a través del encuentro intercultural.

Frente a esto, podemos pensar en algunos elementos a nivel ético, sociopolítico y teológico-religioso que nos permitan profundizar en una respuesta. Para ello, me gustaría partir de la idea que propone Homi Bahbah (2010:79-87) sobre el sentido del *tercer espacio*. Este concepto deviene de diversas experiencias con los modos de interpretar sentidos y palabras durante instancias de traducción, donde aparecen gestos, palabras y objetos que cuestionan los sentidos dados y permiten otros nuevos. Es un lugar dialógico, un espacio intercultural de enunciación, donde los sentidos son relativizados, a través de un encuentro cara a cara.

La búsqueda de este *tercer espacio* requiere de una búsqueda por *empoderar nuevas narraciones*. Narraciones que parten del diálogo, o sea, de un acercamiento concreto, real y corporal con el otro. Un cara a cara que escucha, que permite enunciar y que nos resignifica. Un apalabramiento que –en términos de Deleuze– produce reterritorializaciones, o sea, nuevos *locus* de sentido, elemento que en este caso podríamos hablar como de *nuevos territorios de ciudadanía*, con otras vas fronteras surgidas del intercambio. En palabras de Bahbah (2013:56-57):

Las lecciones de la ambivalencia no se agotan en el acto de soportar. La experiencia de lo ambivalente resulta también un acicate para el discurso, la necesidad de la palabra, una vía para trabajar lo contradictorio y lo que no tiene solución, con el propósito de lograr el derecho a narrar. Incluso las formas más extremas de ambivalencia cultural... constituyen momentos que coaccionan el acto de soportar hasta convertirlo en reclamo por la agencia de discurso e interlocución.

Volviendo al título de esta ponencia, desde lo expuesto el exilio no lo veríamos como un accidente fortuito sino como un *locus* constitutivo de toda identidad. En ese exilio se dan situaciones de opresión, injusticia, desolación. Pero el problema no se deposita en el exilio en sí, desde un juicio moral que parte desde el sentimiento de amenaza a una concepción colonial de apátrida. El problema, por el contrario, se ubica en la rigidez de posicionamientos que impiden el proceso, que facilitan la expulsión como síntoma de su opresión y que anulan la noción de proceso, de caminata, de movimiento, por temor de perder la seguridad de la falsa homogeneidad identitaria.

Por ello, podemos partir de la búsqueda de un *tercer espacio* en tres campos particulares:

1. En la construcción de espacios de diálogo intercultural, donde las barreras identitarias sean levantadas en pro de la liberación de procesos de identificación enriquecidos por el intercambio. Esto significa cuestionar las visiones nacionalistas y puristas, que se traslucen no sólo en discursos condenatorios explícitos sino también en prácticas y gestos cotidianos hacia "los otros". ¿Cómo podemos pensar las comunidades de fe como espacios de diálogo y encuentro?
2. El tema religioso es uno de los más sensibles en estos procesos. Lo vemos con el islam en Europa, y las religiosidades indígenas o populares en América Latina. Las nociones de laicidad/laicismo infieren tipos de acercamientos al inmigrante. Una clausura en este campo también implica una clausura en el acercamiento hacia el otro cultural, más aún desde la comprensión esencialista sobre lo religioso que persiste en occidente. ¿Cuáles son las nociones de (pós)secularización que median en los diálogos interculturales?
3. Desde la perspectiva de la fe, requerimos de nuevos acercamientos teológicos en diversas direcciones:
 - a. Una profundización en las implicancias sociopolíticas y culturales de una teología sensible al pluralismo religioso. Cuando hablamos de teología, no sólo nos referimos a deconstrucciones dogmáticas sino más aún en la comprensión y definición

de lo divino per se. Como demuestran los estudios poscoloniales, las misiones cristianas y el sentido de destino manifiesto de las naciones imperiales, han promovido una visión colonizadora de lo divino a partir de una noción esencialista de lo otológico. La clausura identitaria de occidente decayó sobre Dios mismo. Si lo cultural es una mediación central para definir lo divino, ¿qué significa hablar de Dios en la liminalidad, en el *in-between* (Bahbah) de los procesos culturales? ¿Podríamos pensar en un Dios que se manifiesta en la fisura que imprime la diferencia?

- b. El tema del exilio es un tema bíblico elemental. Los estudios de la diáspora dentro de la exégesis bíblica permiten visualizar cómo los procesos de movimientos de personas y comunidades tienen fuerte impacto en la hermenéutica bíblica. En este sentido, el reconocimiento de un *proceso de traducción cultural* a partir del texto bíblico también impulsaría la “invitación” a un espacio de construcción de nuevas “zonas fronterizas” donde los sentidos emergen de lo fronterizo (Mignolo).

Para concluir, reflexionemos sobre las siguientes palabras de Gloria Anzaldúa, académica chicana:

A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los atravesados live there: the squint-eye, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the normal (Anzaldúa 2007:25)

En línea con lo que hemos trabajado en esta exposición –y tal como mencionamos al inicio–, Anzaldúa nos muestra que los procesos de conflicto en torno a la delimitación legal y política de las fronteras, el rol del Estado-nación, los prejuicios con respecto a los refugiados, etc., responden a comprensiones más amplias a nivel sociocultural, desde factores mucho más allá –en lo histórico, lo social, lo religioso, lo político– de las contingencias geopolíticas contemporáneas. En otras palabras, las dinámicas que vivimos hoy deben entenderse como síntoma de prácticas y sentidos legendarios de la impronta colonial de occidente, como también de prejuicios, estigmas y preconceptos sobre “lo raro”, lo diferente, lo extraño, que siempre se presenta como una amenaza a la sutura cultural de nuestras sociedades. Por ello, un proceso de reconstrucción de sentidos y de nuevas prácticas de relacionamiento y traducción intercultural debe ser uno de los primeros pasos a dar, para que las políticas públicas e internacionales no caigan en saco roto.

Universidad Augustana, Alemania – 13 de mayo 2016

Bibliografía

- Anbaldúa, Gloria (2007) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Like Books
- Arendt, Hannah (2013) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós
- Bhabha, Homi (1994) *El lugar de la cultura*. Manantial: Buenos Aires
- (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Siglo XXI: Buenos Aires
- Escobar, Arturo (2013) "Mundos y Conocimientos de otro modo" En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No. 1: 51-86, enero-diciembre de 2003
- Grimson, Alejandro (2000) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. La Crujía: Buenos Aires
- (2011) *Los límites de la cultura*. Siglo XXI: Buenos Aires
- Mignolo, Walter (2013) *Historias locales/diseños globales*. Akal: Madrid
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*, VI (2), 342-386.
- Rivera-Pagán, Luis (2002) *Essays from the Diaspora*. Publicaciones El Faro: México
- Said, Edwards (2005) *Reflexiones sobre el exilio*. Debolsillo: Buenos Aires
- (2011) *Cultura e imperialismo*. CompanhiaDeBolso: San Pablo

Desafios de descolonizar conceitos teológicos

Desafios de descolonizar conceptos teológicos

Challenges to decolonize theological concepts

Resumo

O processo de colonização na América Latina e no Caribe foi reforçado pela evangelização cristã. Esta colonização-evangelização foi possível devido à linguagem, uma linguagem que nos constitui, é sobre esta mesma linguagem que buscamos por luzes para desconstruir a carga de opressão nela embutida, uma vez que está mais próxima do colonizador e de seus interesses. O artigo analisa alguns importantes conceitos teológicos e bíblicos: monoteísmo, Palavra de Deus/Bíblia, cristologia, eclesiologia, Reino de Deus, interpretação bíblica, e história de Israel; com o propósito de buscar um significado e uma interpretação libertadora e emancipatória a partir da própria terminologia teórica y lingüística. Dessa forma tenta conjugar a epistemologia da descolonização¹, como um esforço conjunto e interdisciplinar para visibilizar a colonialidade² que ainda nos tece, e nos situar em nosso contexto comunitário e pessoal que insaciavelmente busca sua libertação.

Palavras-chave: colonização; linguajar; desconstrução; retórica; interpretação.

Resumen

El proceso de colonización en América Latina y el Caribe, ha sido patentado por la evangelización cristiana, ésta colonización-evangelización ha sido posible por el lenguaje, un lenguaje que nos construye y que buscamos poner luzes sobre el mismo para desconstruir la carga de opresión que conlleva, ya que representa mejor al colonizador y sus intereses. El artículo analiza algunos conceptos teológicos y bíblicos más importantes: monoteísmo,

¹ Trata de superar el pensamiento colonial dominante y construir uno latinoamericano propio con un esfuerzo multidisciplinar, también denominado la "epistemología del sur" promovido por varios hombres y mujeres: Boaventura do Santos, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, entre otros y otras.

² Como la cualidad persistente y resultante del proceso de colonización. La colonialidad determina nuestra forma de pensar, de ser y de hacer, reproducimos los modelos del colonizador, aun sin ser conscientes de ello.

Palabra de Dios/Biblia, cristología, eclesiología, Reino de Dios, interpretación bíblica, e historia de Israel; con el propósito de buscar un significado e interpretación liberadora y emancipatoria desde la misma terminología teórica y lingüística. De esa forma intentamos coadyuvar la epistemología de la descolonización³, como un esfuerzo conjunto e interdisciplinario por visibilizar la colonialidad⁴ que aún nos teje y situarnos en nuestro contexto comunitario y personal que busca insaciablemente su liberación.

Palabras-clave: colonización; lenguaje⁵; de-construcción; retórica; interpretación.

Abstract

The colonization process in Latin America and the Caribbean was reinforced by Christian evangelization. This colonization-evangelization was possible due to language, a language that constitutes us, it is on this same language that we search for lights to deconstruct the burden of oppression embedded in it, since it is closer to the colonizer and his interests. The article analyzes some important theological and biblical concepts: monotheism, word of God / Bible, Christology, ecclesiology, kingdom of God, biblical interpretation, and Israel's history; with the purpose of seeking a liberating and emancipatory meaning and interpretation from the theoretical and linguistic terminology itself. In this way, it tries to combine the epistemology of decolonization, as a joint and interdisciplinary effort to make visible the coloniality that still leaves us, and to situate ourselves in our community and personal context that insatiably seeks liberation.

Keywords: colonization; language; deconstruction; rhetoric; interpretation.

Introducción

Definitivamente el lenguaje nos construye como personas y seres humanos. Es a través de la palabra y del lenguaje que existimos como sujetos, y, en la medida que nos comunicamos formamos parte de una historia común y del tejido humano. De ahí la importancia del lenguaje para todas las culturas, para todos los momentos históricos, incluso durante la colonización de América Latina. Judith Butler (1997) afirma: “El habla subver-

³ Trata de superar el pensamiento colonial dominante y construir uno latinoamericano propio con un esfuerzo multidisciplinar, también denominado la “epistemología del sur” promovido por varios hombres y mujeres: Boaventura do Santos, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, entre otros y otras.

⁴ Como la cualidad persistente y resultante del proceso de colonización. La colonialidad determina nuestra forma de pensar, de ser y de hacer, reproducimos los modelos del colonizador, aun sin ser conscientes de ello.

⁵ Maturana (1988) muestra cómo el lenguaje ocurre en el fluir de coordinaciones consensuales de conducta, no es un concepto acabado, sino que está en constante accionar. Concordantemente, cada palabra (como sonido o gesto) no indica nada externo a nosotros, sino que es un vivir juntos en el lenguaje.

siva es la respuesta necesaria al lenguaje injurioso, un peligro que se corre como respuesta al hecho de estar en peligro, una repetición en el lenguaje que es capaz de producir cambios”⁶. Un nuevo modo de lenguajear, es la propuesta para provocar cambios en nuestra realidad latinoamericana.

Es importante remarcar influencia del lenguaje en la experiencia cotidiana, la reflexividad, la autoconciencia, Francisco Mena, toma los conceptos de Maturana y Varela (2003) que afirman que el lenguaje es constitutivo de lo humano:

Lo central del fenómeno social humano es que se da en el lenguaje y lo central del lenguaje es que sólo en él se dan la reflexión y la autoconciencia. El lenguaje en un sentido antropológico es, por tanto, el origen de lo humano propiamente tal, a la vez que su caída y liberación.... Así, el lenguaje da al ser humano su dimensión espiritual en la reflexión, tanto de la autoconciencia como de la conciencia del otro (Mena, F. citando a Maturana (1999), 2010)⁷

El lenguaje se da en todas las relaciones humanas, incluyendo aquellas que se definen como relaciones de poder, las cuales se dieron durante el colonizaje, este hecho vino anclado a una “evangelización” de nuestros pueblos y culturas, la evangelización se da mediante el lenguaje, aunque colonizador y colonizado no hablen de principio el mismo lenguaje. Es a partir del cristianismo que llegaron muchas palabras a nuestros oídos, palabras que cobraban sentido desde la interpretación de los colonizadores. El desafío que tenemos desde 1992, año que hemos celebrado los 500 años de colonización, es descolonizarnos, eso incluye, “descolonizar” el lenguaje religioso que mantenemos, deconstruir las palabras cristianas y bíblicas de la carga colonizadora que aun asumen.

El colonizaje basa sus fundamentos en la organización de las sociedades desde las categorías de: género, raza y clase y quizá otras más. Hoy somos conscientes que debemos de-construir estas categorías que nos dividen y nos clasifican seres superiores e inferiores. De ahí la urgencia de buscar: la equidad e igualdad en todas nuestras relaciones humanas, más allá de las economías, de la orientación sexual y del género, es así que apuntamos a la despatriarcalización del lenguaje. En cuanto a “raza” con-vengamos en abolir esta categoría de discriminación y en esta palabra de nuestro lenguaje.

La descolonización implica la deconstrucción de esas categorías que nos clasifican, el posicionamiento crítico a la colonialidad que nos habita, pues en nuestra forma de pensar al mundo, permea todavía aquella que corresponde al colonizaje, que no solo nos llegó hace más de 500 años, sino al colonizaje que nos deviene con la modernidad. El objetivo es hacer

⁶ BUTLER Judith. Lenguaje, poder e identidad, Síntesis, Madrid, 2004 (1997). Encontrado en febrero 2017 en: file:///C:/Users/Elizabeth%20Gareca/Downloads/8854-8935-1-PB.PDF

⁷ MENA, F. Los tejidos del caos: hermenéutica bíblica desde América Latina. SEBILA. Costa Rica. 2010.

visible los “puntos ciegos” de las relaciones de poder. Es decir, que pensamos, hacemos, sentimos, hablamos como lo haría quien detenta el poder (el colonizador), sin saberlo. Las ciencias sociales son las que proponen la teoría crítica del pensamiento, denominando a esto, “el giro decolonial” en América Latina y el Caribe.

Esto, nos convoca a des-aprender, a de-construir nuestro lenguaje religioso, desde una interpretación más liberadora, tanto de la Palabra de Dios como de nuestras realidades, dejando de lado las doctrinas opresoras. Quienes nos identificamos como teólogos/as y biblistas, no podemos quedar fuera de este objetivo, que este número justamente persigue, pues el lenguaje religioso cristiano, aún está cargado de colonialidad.

Ahora intentaremos reflexionar algunas palabras y frases del campo bíblico y teológico: monoteísmo, Palabra de Dios, reino, cristología, eclesiología, interpretación bíblica e historia de Israel. Por supuesto que quedan muchas otras palabras y conceptos aun, esto no intenta abarcarlo todo, solo es un ejercicio de cómo podríamos cambiarlas si nos situamos desde otra perspectiva y que en las cuales creemos que persiste la carga de una interpretación colonizadora religiosa del campo religioso en sí mismo.

Existe claro, un camino recorrido en este ejercicio, la Teología de la liberación (TL) ya es parte de este objetivo, de sentirnos sujetos de una teología, que pone en el centro de su quehacer teológico a los pobres (por la “opción preferencial por los pobres”). Posteriormente esa categoría de “pobres” va cobrando rostros concretos: mujeres, negritud, tierra, campesinos/as, el colectivo LGBTI⁸, la ecología, y así un sinnúmero de sujetos que se hacen visibles reclamando su espacio en esta reflexión.

En el campo bíblico, nace la Lectura Popular de la Biblia, en este mismo objetivo, de convertirnos en sujetos críticos de nuestras realidades, en sujetos de la transformación de nuestras sociedades a partir de una interpretación bíblica, comunitaria, política y orante que necesariamente es crítica. Es decir, no partimos de cero, existe un camino bíblico y teológico que debemos resaltar, si bien estos esfuerzos no se los conocía desde la epistemología de la des-colonización, ya apuntaban al mismo objetivo.

1. Monoteísmo

Algo común a las religiones monoteístas: cristianismo, islamismo y judaísmo es la creencia de un solo Dios creador del mundo, dueño de su comienzo y de su final, los seres humanos somos parte de su creación, por lo tanto le rendimos culto. De ahí que cuando nos llegó el cristianismo y la evangelización a nuestro continente, esta religión fue monoteísta.

Pero, leyendo la Biblia, es notorio que hubo una evolución dentro de la historia del pueblo de Dios. Existen muchos textos antiguos canónicos y ex-

⁸ Lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales

tra canónicos que demuestran la existencia de varios dioses, y de varios santuarios, en diferentes culturas y religiones mesopotámicas. Según los descubrimientos arqueológicos, el monoteísmo se va gestando como un proyecto religioso, político y económico en tiempos del Rey Josías (2 Re 22), Durante el periodo de reinado de Josías, se encuentra el libro de la Ley⁹ entre las paredes del templo, desgarrar sus vestiduras en señal de un gran hallazgo y tiene los fundamentos necesarios para centralizar el culto a Yahvé: sólo en Jerusalén, lo cual económicamente sería muy conveniente. Aunque el bisabuelo de Josías, el rey Ezequías (716-687), también ya había intentado una reforma religiosa años antes, ahora con Josías se estaba consolidando su proyecto: el monoteísmo.

Otro hito importante para la construcción cultural y religiosa del monoteísmo habría sido, sería el exilio y el post exilio. Momento histórico en donde los escribas judíos retocaron literariamente varios textos antiguos del Pentateuco para la construcción de una memoria social selectiva que guiara al pueblo a un etnocentrismo (“somos el pueblo elegido”) al racismo, un instrumento valioso para este propósito son sus escrituras sagradas. En el exilio y postexilio, el grupo del deuterio Isaías (Cap. 40-55) también tiene un proyecto monoteísta que justifica y promueve.

Para la época de oro de la elaboración de las escrituras (años 500 y 100 AEC), ya se había construido un monoteísmo radical dentro del judaísmo. Antes de continuar urge aclarar otro concepto relacionado con el monoteísmo:

Monolatría. Es una forma de práctica religiosa en la que se adora a una única divinidad sin negar la existencia de otros dioses. Es una práctica excluyente (solo a uno) pero la comprensión cultural es incluyente, se observa y se conoce que existen más divinidades.

Politeísmo. La aceptación de la existencia de varios dioses a los cuales se puede adorar o rendir culto en igualdad de condiciones. Es otro concepto incluyente.

A partir de 1492, con la llegada de europeos a nuestro continente, hubo una lenta recomposición de lo religioso en nuestro continente, llena de sincretismos y mestizajes. Se incorporó el cristianismo a nuestras religiosidades ancestrales, con toda la institucionalidad eclesial que eso incluye. El monoteísmo cristiano dentro de esa recomposición religiosa no fue tan radical, sino más bien, se impuso una monolatría porque si bien el “dios cristiano y bíblico” era reconocido como creador de todo, los rituales de parte de las diferentes culturas indígenas a otras divinidades continuaron. En muchos casos camuflados dentro los ritos cristianos.

La monolatría también existe en la Biblia, pensemos en el choque cultural del pueblo de Israel cuando llega a la tierra de Canaán (libro de Josué narra la conquista-colonización de esta tierra), los cuales eran po-

⁹ Posiblemente el libro del Deuteronomio

liteístas (*Baal, El, Astarte, Anat*, y otros más). Lo que les queda de los encuentros culturales religiosos a los israelitas, es una recomposición de lo religioso, la “monolatría”. En la época del exilio y post exilio es donde se marca un monoteísmo radical, siendo la Torá, su fuente que le provee identidad al pueblo judío en condiciones de exilio y desplazamiento. La clase sacerdotal y sapiencial se esfuerza mucho en enfatizar un judaísmo monoteísta y un mesianismo triunfante para quienes sean fieles a las normas y leyes de la Tora.

La descolonización deconstruye el mandato de un “solo dios”. Siendo conscientes también que un proyecto religioso monoteísta responde a una intención política de homogenización (Ezequías y Josías). Hoy corresponde mirar con apertura las divinidades de nuestros pueblos y culturas. Lo sagrado no está reducido a los templos y altares cristianos, nuestros pueblos encuentran “lo sagrado” en todo el cosmos, son más cosmocéntricos, sus relaciones son sagradas... entonces ¿por qué arrebatar esa sacralidad distribuida en todo el cosmos? En tiempos de descolonización, la diversidad es inmanente y nos interpela hacia un cambio de paradigma religioso desde nuestro sincretismo y nuestro mestizaje cultural.

En este esfuerzo de la deconstrucción de un “monoteísmo patriarcal”, la teología feminista también contribuye interpelando esta figura de Dios-varón, con facciones europeas, que funge como juez de cada uno/a, vigilante del orden patriarcal establecido. Es menester de la hermenéutica crítica feminista, rescatar las imágenes femeninas que aparecen en la Escritura Sagrada, en las culturas y religiosidades de nuestros pueblos: la Pachamama, por ejemplo e imaginar divinidades con rostros de mujeres que son capaces de dar vida y vida en abundancia también.

2. Palabra de Dios/Biblia

Cuando afirmamos que la Biblia para todas las confesiones cristianas es “palabra de Dios”, estamos afirmando que el autor de todo lo que leemos en ella es Dios y, francamente debemos cuestionar esta idea cuando sólo comenzar a leer el primer libro de la Biblia encontramos dos relatos de la creación, completamente diferentes (Gn 1 y 2) y solo con esta muestra nos preguntamos: ¿Por qué Dios escribió dos veces el relato de la creación, además muy diferentes uno de otro, se equivocó? ¿Es que acaso siendo “dios” se le podría haber pasado estos errores? ¿Quién es este “dios” de la Palabra? ¿Podemos seguir afirmando la infabilidad y la inerrancia bíblica?

Es hora de colocarnos desde una perspectiva crítica a tantos conceptos que tratamos los y las cristianas respecto a la Biblia como Palabra de Dios. A estas alturas de la historia, muchos cristianos y cristianas, somos bibliocéntricos pero lo preocupante de esto, es que se lee la Biblia sin tomar en cuenta su contexto histórico, cultural, social y económico; y

cuando se hace de esta forma se cae en un fundamentalismo bíblicista, un literalismo que lejos de dar vida puede matar, en 2Cor 3,6: “la letra mata, más el espíritu vivifica”. De ahí que resulta “arriesgado” decir después de leer un texto bíblico “...es palabra de Dios”, ya sabemos que cada persona puede interpretar a su manera, desde su propia vida y experiencia, por tanto, los textos bíblicos son polisémicos.

La Biblia es Palabra de Dios, en cuanto pueda ayudarnos a ser mejores personas, en cuanto pueda mostrarnos un camino hacia la liberación de nuestros pueblos, en cuanto es capaz de hacernos defensores y defensoras de la vida en todas sus formas: personal y política, en cuanto pueda mostrarnos un proyecto de sociedad igualitaria y con justicia social: el Reino que predicó Jesús.

Recordemos la metáfora de que la Biblia es “ventana” y “espejo”. Ventana porque me permite mirar hacia una experiencia de Dios en un pasado lejano y, espejo porque también puedo mirar a través de ella, mi propia experiencia y realidad para transformarla desde la fe en el Dios de la vida, aquél que quiere la vida de todos y todas y la quiere en abundancia.

Quienes tenemos algunos estudios en Biblia y contamos con algunas herramientas académicas para interpretar los textos bíblicos, nos hemos encontrado que Dios no dictó al oído a los autores bíblicos, o que es un libro que no nos “cayó del cielo”. Es un libro que recoge la experiencia de un pueblo en permanente búsqueda de su liberación desde una mirada teológica. Dios va reflejando sus propios estados de ánimo, de ahí que en ocasiones es misericordioso, en ocasiones castigador y con sed de venganza, a veces carece de poderes, y en otras es el dios de los ejércitos (Sebaot), En fin, es un Dios muy humano porque refleja características propias muy humanas, la de sus autores. Al final siempre acompañará al pueblo en su salvación-liberación.

Así a lo largo de la Biblia podríamos encontrar textos repetidos, interrumpidos y cortados, incompletos, violentos, misóginos, etc. La Biblia es un conjunto de libros, escrita en cientos de años y con varios autores que después de un largo tiempo de oralidad pusieron por escrito esas tradiciones que eran vida en el pueblo.

La Biblia todavía sigue siendo la palabra autorizada de Dios, ante los eventos políticos y de justicia: los presidentes de los países cristianos hacen su juramento y toma de posesión con la Biblia, como si fuera la propia representación de Dios. En los juicios orales, sigue siendo un elemento central para que una persona declare su verdad, es como poner a Dios mismo de testigo ante la misma.

Retrocediendo tiempo atrás, a 1532, cuando en Cajamarca (Perú) Pizarro captura al Inca Atahualpa, ocurre un encuentro de dos culturas y religiosidades diferentes, aunque una tenía el poder sobre otra, en donde la Biblia es el elemento en discordia, para los españoles era la “divinidad en persona”, para el inca una palabra muda y desconocida. Al líder inca

se le alcanza el breviario católico junto a la cruz cristiana, Atahualpa lo primero que hace con el libro es llevarlo al oído presto a escuchar lo que éste podía decirle, porque los españoles estaban presentando al Dios cristiano que traían. Sin embargo, no oye ninguna voz que salga del libro (“tu dios no me dice nada”), de ahí que lo desprecia, lo cual enfurece a Pizarro, teniendo el pretexto perfecto para capturar al Inca. He aquí una hermosa canción de Víctor Heredia, inspirado en este pasaje histórico:

*Creo en mis dioses. Creo en mis huacas creo en la vida y en la bondad de viracocha
creo en inti y pachacamac como mi charqui, tomo mi chicha tengo mi coya, mi cum-
bi, lloro mis mallquis, hago mi chuño y en esta pacha quiero vivir. Tú me presentas
runa Valverde junto a Pizarro un nuevo dios me das un libro que llamas biblia con
el que dices habla tu dios: nada se escucha por más que intento tu dios no me habla,
quiere callar porque me matas si no comprendo tu libro no habla, no quiere hablar...
(Víctor Heredia, Fragmento del Encuentro en Cajamarca)*

Esto es muy anecdótico, cuando aplicamos este ejemplo en el campo religioso de nuestra época. Hoy tenemos a muchos/as que se precian de “escuchar” esa voz y afirman que “la Biblia dice tal o cual cosa”. Pareciera que hacen lo mismo que Atahualpa llevan el libro al oído y éstos/as sí logran escuchar la voz de Dios. Es de este modo, como muchos pastores de las iglesias cristianas determinan las reglas morales de las iglesias, interpretaciones anacrónicas y descontextualizadas

Los pueblos amerindios nos hemos acostumbrado a que sea el sacerdote o el pastor, el cual tiene la autoridad de Dios, a que sea quién nos “explique la Palabra”, nos han hecho creer que el pueblo no está preparado para leer la Biblia. Las iglesias cristianas protestantes han sido las primeras en llevar la Biblia a las familias, ya sea en forma de regalo o, a muy bajos precios, en la iglesia católica han sido los documentos de Vaticano II¹⁰, los que han liberado la Biblia para el pueblo sencillo.

Descolonizamos la Biblia y la Palabra cada vez que leemos los textos liberándolos del ropaje patriarcal, racista y dogmático; situándolos en su contexto histórico (tiempo y espacio) y literario, es así como la Palabra resulta liberadora. Por lo cual es fundamental tener conocimientos básicos en las etapas históricas, la conformación del canon, los géneros literarios, diccionarios de hebreo y griego y cultura de Medio Oriente. Las comunidades de fe que se congregan alrededor de la Palabra en América Latina ya emprenden una mirada crítica a las escrituras y a su retórica, son caminos de emancipación emprendidos que debemos subrayar y coadyuvar.

Otro instrumento fundamental para descolonizar la Biblia brindan las ciencias sociales que guardan relación con el estudio bíblico: la arqueología, filología, antropología, idiomas bíblicos y otras más. Todas estas ciencias aportaron muchas luces para una mejor interpretación de la Biblia.

¹⁰ Vaticano II. 1965. DEI VERBUM. Constitución dogmática sobre la divina Revelación.

La palabra de Dios, en su más pura esencia sería lo que Jn 1 nos dice en el prólogo de su evangelio, que es presente desde el principio de la historia, es la Palabra que se materializa en el lenguaje, es el logos. El lenguaje es lo que nos permite interrelacionarnos y formar comunidades. La palabra es lo que permite transformarnos en seres humanos. Nuestras comunidades latinoamericanas y caribeñas preñadas de mestizajes culturales y religiosos son el lugar propicio para vivir la Palabra ¡Cuánta riqueza en las relaciones diversas y plurales, cuánto inacabado Misterio!

3. Cristología

El Cristo que nos llegó a América nos llegó envuelto en un abundante ropaje dogmático. Descolonizar este concepto conlleva alejarnos de este Cristo mágico, milagroso, Dios, etc., para acercarnos “descalzándonos los pies” al Jesús histórico, que es el fundamento de nuestra fe.

El Jesús histórico es la base para una cristología descolonizadora. Es pertinente volver nuestra mirada al Jesús varón, humano que actuó en un lugar, tiempo, circunstancias sociales culturales y económicas concretas porque como continente sufrido y en emergencia es este Jesús el que tiene tanto que decirnos y enseñarnos.

Es cierto que en las últimas décadas se han desarrollado intensos materiales en torno al Jesús histórico: materiales de lectura y reflexión bíblica; arte y pintura como los cuadros pintados por Cerezo¹¹; inspiraciones musicales como la misa salvadoreña, la misa campesina nicaragüense. Los cantos que incluye esta “misa campesina” se cantan desde los 80 en toda América Latina y el Caribe, por su innovadora forma de identificar a Jesús como uno de los nuestros¹², que revelan una cristología criolla americana que va naciendo y eferveciendo en este tiempo de *Kairós*.

El desafío es elaborar una cristología propia y des-centrada del occidente que responda a nuestras necesidades y expectativas de pueblo que se siente identificado con el contexto social donde actuó Jesús: un contexto de injusticia social, religiosa y económica. A este respecto aclara mucho Jon Sobrino con su ensayo de “La fe en Jesucristo, un ensayo desde las víctimas” que es un enfoque integrador sobre el Reino de Dios histórico, aquél que anunció Jesús.

Una de las reflexiones más juiciosas y con sentido crítico y propositivo (porque ella tiene una propuesta: la *ekklesia* de mujeres¹³), es la de

¹¹ Maximino Cerezo Barredo, denominado “pintor de la liberación”.

¹² Uno de esos cantautores es Carlos Mejía Godoy. El estribillo de una canción reza así “*Vos sos el Dios de los pobres, el Dios humano y sencillo, el Dios que suda en la calle, el Dios de rostro curtido. Por eso es que te hablo yo así como habla mi pueblo, porque sos el Dios obrero, el Cristo trabajador*”.

¹³ Un sitio teórico positivo en donde se puede pensar estrategias políticas feministas, una asamblea democrática. Una realidad paradójica: una visión ideal y una realidad histórica, todo con la finalidad de transformar el patriarcado.

Schüssler Fiorenza que deconstruye la cristología clásica kyriarca¹⁴, para repensar la cristología desde uno de estos sujetos de la teología de la liberación: las mujeres. Conjuntamente con la lectura del canon, la misma autora, propone sospechar del canon bíblico, teniendo en cuenta que la Biblia es el libro sagrado del cristianismo. Como es que quedamos fuera de la ortodoxia, en qué momento nos “desaparecieron” de la historia, ya que fuimos importantes para el movimiento de Jesús y para la iglesia naciente. Schüssker Fiorenza es la autora de este neologismo, kyriarcado, que desvela el poder del “señor” y toda su estructura de dominación como tejidos sociales multiplicativos.

Es diferente cuando los sujetos toman el protagonismo de su historia desde un sentipensar vivencial. Jesús era un hombre de su tiempo que tenía una identidad, por eso su práctica y sus discursos se posicionaban en la gente, porque partían de una realidad concreta que él vivía. Las y los seguidores de él debemos ser también críticos a nuestras realidades, y atentos/as a los signos de los tiempos. Nuestra fe en este personaje nos debe llevar a interpelar nuestra situación en busca de la transformación y del Reino. Nuestra cristología debe encontrar en el Jesús histórico la razón última de nuestra fe.

Es decir que el *evangelion* (la buena noticia) pervive en nuestra praxis, por lo tanto, es necesario auto-revisarnos (personal y eclesialmente) para despojarnos de los restos de colonialidad que aún existe dentro de ella. No es posible que nuestros discursos teológicos de Jesús sean tan buenos en todas las iglesias cristianas, y esto no haya permeado a nuestra ética cristiana. Las brechas entre ricos y pobres no solo de nuestras sociedades y países, sino de nuestras iglesias muestran lo poco que compartimos nuestros recursos; esto sin mencionar los índices de corrupción *ad intra*. Pero claro, “somos cristianos ¡somos evangelistas!” ¿Seremos portadores de buenas noticias para el pueblo?

Resituar nuestra cristología desde otros lares es como comenzar a trabajar la utopía desde una heteropía, un paso importante es re-direccionar nuestra praxis-ética. Esta nueva ética que vislumbramos –Jesucéntrica- debe entrar en dialogicidad (no solo apertura, sino también entablar diálogos) con las culturas de nuestro continente, con empatía y ánimos de enriquecernos de la otredad cultural, con lenguajes cooperativos y no competitivos, en fin...existe un campo que debemos trabajar en su re-significación.

¹⁴ La palabra kyriarcado fue creado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, a partir de las palabras griegas kyrios (amo/señor) y archo (liderar, gobernar); en referencia a las diferentes relaciones de poder que existen en una sociedad. Un concepto más abarcador que el “patriarcado”, que solo revela la opresión de los patriarcas, en el caso del kyriarcado encontramos la trama de las relaciones de opresión, en ocasiones los sujetos podemos ser opresores/as y en otras, oprimidos/as

4. Eclesiología

La iglesia post-constantiniana¹⁵ usó una cristología sin Jesús y sin el Reino en numerosas ocasiones para justificar las aberraciones que cometió durante la Edad Media y moderna. El seguimiento y la praxis eclesial fue divorciándose de sus orígenes y de su esencia: Jesús. El olvido y la tergiversación del reino y su suplantación por una iglesia de poder ha sido decisivo para configurar el cristianismo a lo largo de la historia. Es urgente convertirse al otr@, a ese otr@ que es víctima y sufre.

En época patrística¹⁶ se impulsa la vida cristiana ascética y espiritual, promoviendo una merma de lo popular, lo comunitario en comparación con el Nuevo Testamento. Esto supone la pérdida de la historicidad cristiana. La soteriología¹⁷ llega a ser el principio hermenéutico de la eclesiología, es decir, lo elemental de la iglesia. La iglesia existe porque ¡sólo a través de ella se puede lograr la salvación!

La iglesia a lo largo de su historia tuvo luces y sombras, un axioma *sine qua non* se puede entender el papel protagónico que tuvo ésta antes y después de la colonización. Inmediatamente cuando se hizo el cristianismo una religión del imperio romano, caminó aliada con el poder político; algunas voces disidentes y proféticas siempre hubieron, las cuales también se tornaron en luces de una evangelización humana: Bartolomé de las Casas, Beato Sebastián de Aparicio (México), Antonio de Valdivieso (Nicaragua) Toribio de Mogrovejo (Perú), Vicente Bernedo, Beato José de Anchieta (Brasil), por citar sólo a algunos, hubieron muchas personas que durante la evangelización católica, se dejaron evangelizar por los amerindios/as.

Ellos, siendo parte de una iglesia inquisitoria, se convirtieron, alzando la voz para reclamar por los derechos de los pueblos indígenas, evangelizando –en muchos casos– en sus propios idiomas, trabajando y enseñando otros modos de producción de la tierra (trajeron nuevas especies vegetales), instruyendo en el arte. Lo que resultó de este encuentro de culturas es un barroquismo latinoamericano¹⁸ con elementos cristianos e indígenas digno de subrayar.

En nuestra realidad, las iglesias cristianas tienen más sombras que luces. Si bien el protagonismo de las iglesias ha disminuido mundialmen-

¹⁵ La iglesia que se formó luego del emperador Constantino de Roma, que puso al cristianismo como religión oficial del imperio. Concilio de Nicea en el 325, fue convocado por el emperador y es un hito importante de la eclesiología.

¹⁶ La patrística (II-X) es una etapa del cristianismo en sus primeros siglos que consistió en la elaboración doctrinal de las creencias religiosas cristianas y su defensa apologética contra los ataques de las religiones y herejías. El nombre deriva de los “padres de la Iglesia”, teólogos cuya interpretación dominaría la historia del dogma y la ortodoxia.

¹⁷ Rama de la teología que estudia la salvación.

¹⁸ El término «barroco» tuvo un sentido peyorativo, con el significado de recargado, engañoso, caprichoso. Las catedrales, sus formas, sus murales son testigos de esta época y de cómo, muchos artistas de nuestro continente recrearon formas y las plasmaron en sus obras, lo cual delata un mestizaje cultural y religioso.

te, no estamos totalmente libres del ejercicio de su poder sobre alguna población: las mujeres, sus cuerpos, el colectivo LGBTI por poner algunos ejemplos del poder que aún ejerce dentro de sociedades secularizadas y estados laicos....para ciertos temas morales todavía la voz de la iglesia tiene peso específico y en muchos casos, recurren a una retórica bíblica. Sin embargo, hay que reconocer que las iglesias cristianas (católica, protestantes, pentecostales, etc.) hicieron un esfuerzo por reconocer la urgencia de convertirse en pueblo, la opción preferencial por los pobres, el desarrollo ecuménico de la teología de la liberación, plasman un momento de Kairós que vivimos dentro de las iglesias.

Es pertinente preguntarse ¿en qué consistiría la descolonización de la iglesia cristiana en América? Construyendo una eclesiología situada en tiempo y espacio, en el aquí y en el ahora Urge una iglesia que vuelva a sus orígenes, de ser portadora de un mensaje de salvación para todos y todas, que se convierta a Jesús y su mensaje del Reino, una iglesia que se despoje de moralismos, de doctrinas y de dogmas, que sea el instrumento del amor de Dios misericordioso en la tierra, que haga eco de los pueblos indígenas, del grito de la tierra, des-patriarcalizada comulgando con la justicia social, una iglesia profética.

La iglesia debe ser contracultural para horizontalizarse con el pueblo de Dios. Lo contracultural de la fe cristiana es Dios y el reino anunciado e iniciado por Jesús y la utopía de la justicia. Las iglesias cobran sentido hoy, porque existe un corpus litúrgico que practicamos aun cuando sabemos que es un medio por el cual nos des-culturizamos y seguimos prestos al colonizaje. Liturgias hechas en forma universal para todo tipo de comunidades sin tener en cuenta sus propios lenguajes, sus propias comidas, sus cosmovisiones, sus tiempos.... Los símbolos de la liturgia: estolas, albas, anillos, casullas, báculos... no eran acaso del imperio romano? Debemos renovar esos símbolos, re-imaginar nuestros rituales a partir de nuestra cotidianidad, de nuestras identidades tan plurales y diversas para que tenga un sentido de vida, buscando creatividad y alegría en de nuestros ritos cristianos y en nuestra forma de celebrar la fe.

5. Reino y reinado

El lenguaje de estas dos palabras implica un orden político monárquico, lo cual no condice con las democracias que hemos construido, aunque incluso las democracias de hoy son cuestionables. Hagamos el ejercicio de dismantelar estas dos palabras de todo el peso teocrático que tienen.

Hablamos de reino y reinado porque Jesús lo menciona en varias partes de los evangelios y lo hace como si su predicación se anclara en esta propuesta para el pueblo. Algunos estudiosos afirman que Jesús anunció el reino, pero lo que se vino fue la iglesia: institución jerárquica y patriar-

cal. Para ahondar en estas dos palabras y su retórica sólo nos podemos valer de las escrituras de los evangelios.

En una oración universal como el Padrenuestro, repetimos casi como sin conciencia, “Venga a nosotros tu reino”, pero cuando lo pensamos o decimos no estamos imaginando un estado teocrático dónde Dios mismo es el rey. Estamos imaginando otra forma de sociedad basada en la justicia social y la paz, similar a lo que nos dice Jesús en Mt 6,33: *“busquen primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás les vendrá como añadidura”* (presente). Otra mención esperanzadora es Mt 13:43: *“entonces los justos brillarán en el reino de su padre...”*. Como cristianos/as, vamos a centrarnos en buscar, en vivir y procurar la “justicia mayor”, detallada en Mateo 5-7. Con este programa de Jesús tenemos suficiente como para humanizar las sociedades de hoy tan carentes de justicia.

Intuyo desde mi sentipensar, que el anuncio del “Reino”, en el cual se centró Jesús su misión, es poner una semilla en el mundo sobre una nueva ética humana que incida en los sistemas políticos que tenemos. Digo en el mundo porque el rompió con el etnocentrismo judío y universalizó su mensaje con estas dos citas bíblicas:

Lc 4,43: *“...también en los demás pueblos debo anunciar la buena noticia del reino de Dios porque para eso he sido enviado”*; y con Lc 13,29 muestran la universalidad del alcance del reino: *“pues vendrán muchos de oriente y occidente, de norte y del sur a sentarse a la mesa del reino de Dios”*

No pretendo hacer una reflexión exegética sobre el “reino”, sino más bien tomar la esencia de éste para una nueva cristiandad más humana, con un compromiso ético en el mundo que habitamos y cuidando las relaciones de solidaridad, samaritanidad, pluralidad, fraternidad, sororidad, igualdad, equidad y dignidad con nuestros “próximos” y con todo el cosmos. Todo esto para construir una cultura de paz y justicia social, esa denominación podría tener en nuestro contexto latinoamericano y caribeño.

También podemos mencionar que la descolonización del Reino, hace énfasis en volver al proyecto del Jesús histórico, volver a la esencia de su misión en el mundo presente. Este compromiso nos reta a humanizarnos y crear un mundo sin fronteras cuando se pusieron de moda los muros, no sólo físicos, sino ideológicos. Este proyecto de una cultura de paz y de justicia social se puede alcanzar saliendo al encuentro con la otredad: construir el “gran banquete” en donde todo/as gocemos de dignidad. ¿Utopía? Sí, pero eso nos ayuda a mantener claro nuestro norte hacia donde queremos caminar con un anclaje en el presente del aquí y el ahora.

6. Interpretación de la Biblia

El acto de leer la Biblia es abrirse a la otredad presente en el texto, como la prueba indiscutible que entra en interacción con otras voces, sus

autores. Pero como la lectura bíblica y la interpretación llegaron con la colonización. Entonces los textos bíblicos llegan a nosotr@s en un acto de des-legitimación de nuestro mundo, se anula la alteridad, se anula la interculturalidad, pierde el sentido de lenguaje comunitario en los que fue capturado el texto bíblico.

De esta forma no dejamos que la “voz del otr@ resuene en mi” (¡no hay alteridad!); no existe interacción horizontal de los lenguajes. No escuchamos los textos bíblicos en su propia cultura, hacemos reduccionismos del sentido bíblico. En la mayoría de las veces no hacemos exégesis, sino “eisgésis”, esto es encontrar en el texto bíblico el sostén de nuestros propios prejuicios.

Tarea nuestra es poner atención en el tejido literario de los textos bíblicos. Ahí se encuentran las claves del mensaje del autor: el género literario, los destinatarios de cada escrito aporta en descifrar el tejido del texto bíblico. Por otra parte, situar nuestra identidad latinoamericana o lo “latinoamericano” es una epistemología válida para releer los textos bíblicos como un eje transversal a la hora de hacer las interpretaciones o las relecturas bíblicas políticas. Descubrir las paradojas, des-simplificar lo coherente.

Las culturas determinan los textos y el lenguaje, en ellas se originan. No olvidemos que la exégesis es una exploración de la humanidad en sus memorias ancestrales y fundantes que fueron recogidas por la memoria social de un pueblo lo cual da sentido a nuestra fe hoy. Por ejemplo ¿cómo vivió Jesús en la memoria de quienes escribieron la experiencia de él? El texto es expresión de una conversación como encuentro, como interacción. El texto muestra densidad de significaciones culturales y sociales del momento en que se produjo. Es importante identificar la retórica del texto que lo constituye, entendida esta como el ambiente de la conversación y la interacción de emociones que lo producen.

7. Deconstrucción de la historia de Israel

Comprendo que hablar de Israel hoy, es complejo, pero me parece inaceptable el “sionismo cristiano” presente en muchas iglesias cristianas de américa y del mundo. El cristianismo se desgaja del judaísmo con un bagaje importante de esta cultura y religión. Así como no podemos hablar de un solo cristianismo, tampoco podemos hablar de un judaísmo uniforme, existe una diversidad de posturas dentro de esta religión.

Una forma de vivir el judaísmo es el “sionismo”. El sionismo es un movimiento político internacional que propugnó desde sus inicios el restablecimiento de una patria segura (Sion) para el pueblo judío en la tierra que según la Biblia, alguna vez poseyó Israel («Eretz Israel»). Dicho movimiento fue el promotor y responsable, aliado con Estados Unidos, de la fundación del moderno Estado de Israel por parte de la ONU en 1948,

provocando desplazamientos masivos del pueblo palestino que habitaba ese territorio.

Por supuesto que no todos los judíos son sionistas, es un grupo relativamente pequeño pero con gran poder económico en el mundo, especialmente en Estados Unidos que manipula a la población judía para que vuelva a habitar la tierra que “bíblicamente les perteneció”, provocando profundos daños a Palestina. El cristianismo está viendo con un silencio cómplice esta injusticia y este genocidio que supera ya, las víctimas judías en el holocausto nazi.

Peor aún es cuando en nuestras iglesias cristianas, se pide por el “pueblo de Israel” (el pueblo de Dios) con la falsa idea de: que éste es invadido por grupos radicales islámicos, guiados por la desinformación de los medios de comunicación masiva. No es que no los haya, es parte de la resistencia de un pueblo que se niega a ceder tan fácilmente su territorio. Además, muchos de esos grupos radicales son financiados por la misma alianza de Estados Unidos con Israel para tener el pretexto perfecto y que Israel siga recorriendo sus fronteras a capricho suyo.

Es importante de-construir ciertas “verdades eternas” del Antiguo Testamento respecto al “Israel bíblico”. Este pueblo fue itinerante y en permanentes exilios, no hay pruebas arqueológicas de que poseyeron la tierra de Canaán (Palestina) como lo cuenta la Biblia, más bien parece un asentamiento pacífico en esa tierra y una convivencia intercultural.

Pasa que como muchos cristianos/as, los sionistas judíos leen textos del Antiguo Testamento como verdades históricas (sabemos que la Biblia no es un libro histórico), con lo cual justifican la posesión absoluta de la tierra palestina para los israelitas, aludiendo en muchos casos a la lectura del libro de Josué y otros textos bíblicos.

Creo que es deber nuestro, de cada cristiano/a, informarnos de esta situación, existe una vasta bibliografía al respecto: La Biblia leída con ojos de los cananeos (Edward Said, Michael Prior et al, 2011), Más allá de la Biblia (Liverani, 2003), La invención de la tierra de Israel (Shlomo, 1999), entre otros, que nos ilustran la historia de este conflicto religioso, cultural, político y económico que afecta al mundo entero. Debemos informarnos mejor y posicionarnos de lado de las víctimas, las cuales no están de lado bíblico que pensamos, sino de lado palestino, país que poco a poco va desapareciendo de los mapas sin que nadie pueda frenar esta colonización infame y violenta.

El texto sagrado del judaísmo y cristianismo para nada es una justificación de esta injusticia. No se puede leer estos textos sin los criterios mínimos de conocimiento de géneros literarios, contextos históricos, estudios arqueológicos, historiografías, etc., sólo así encontraremos en ella, palabras “de vida eterna”. El texto bíblico cobra sentido ético y político cuando se lee y se interpreta con una ética de la vida y para la vida plena

de toda la comunidad global, sino se convierte en justificación de violencia e injusticia.

A modo de conclusión

Es importante recobrar un sentido liberador de las palabras que usamos frecuentemente dentro de nuestras reflexiones cristianas. No olvidemos que el lenguaje religioso es la única forma de dar fundamento a nuestra fe y si éste no es el correcto, estaremos siendo continuadores de un “mal hablar”. La tarea es nuestra. Revisemos nuestros conceptos teológicos y bíblicos desde una postura descolonizadora, pues nuestro hablar decanta en una ética cristiana y una política con justicia. Si este lenguaje retórico está equivocado y responde a la lógica opresora de la colonización, más aun nuestro quehacer cristiano. Urge en nuestro contexto un compromiso con la vida y con una cultura de paz a partir de recuperar el mensaje central cristiano, la liberación de todos sus sujetos viviendo con dignidad humana; a partir de la recreación, renovación, reinterpretación de sus lenguajes bíblicos teológicos.

Bibliografía

- LIVERANI, M. Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel. Traducción Teófilo Lozoya. Crítica Barcelona. España. 2003.
- MATURANA, H. y VARELA, F. El árbol del conocimiento. Lumen. Argentina. 2003.
- MATURANA, H. Transformación en la convivencia. Dolmen. Chile. 1999.
- MENA, F. Los tejidos del caos: hermenéutica bíblica desde América Latina. SEBILA. Costa Rica. 2010.
- PFOH, E. Una deconstrucción del pasado de Israel en el Antiguo Oriente: hacia una nueva historia de la antigua Palestina. Estudios de Asia y África XLV: 3 Universidad Nacional de La Plata. 2010.
- POLANCO, R. Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico. Teología y Vida, Vol L (2009), 131-152. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- SCHÜSSLER, FIORENZA, E. Cristología crítica feminista. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría. Ed. Trotta. Traducción Nancy Bedford. España. 2000.
- SHLOMO, S. La invención de la Tierra de Israel. De la Tierra Santa a la madre patria. 2011. Akal. Cuestiones de antagonismo. La verdad nos espera. Traducido por José María Amoroto. Madrid. 1999.
- SOBRINO, J. La fe en Jesucristo. Un ensayo desde las víctimas. Ed. Trotta. España. 1999.

***Proposta epistemológica para uma
visão decolonial da Bíblia***

*Propuesta epistemológica para una
mirada decolonial de la Biblia*

*Epistemological proposal for a decolonial
view of the Bible*

Resumo

Os tempos contemporâneos exigem que o conhecer emergja de outros paradigmas. Os estudos bíblicos como provocadores de conhecimentos demandam abordagens complexas, que possibilitem desvelar as interações tanto internas ao texto como aquelas a partir das quais se lê ou interpreta. Neste ensaio, partindo da crítica a um pensamento simplista e colonial, com o qual muitas vezes se leem e se interpretam os textos, fruto do colonialismo e da destruição dos conhecimentos que este realizou em meio aos povos, se faz uma proposta epistemológica tomando a complexidade como enfoque dinâmico e multidimensional, que convida a abandonar a ideia de sistemas estanques para a geração de um conhecimento, que surge de e promove aprendizagens e pedagogias libertadoras. Para tais fins, me apoiarei, entre outros, de autoras como Denisse Najmanovich (2005, 49), que reconhece que “las perspectivas clásicas invisibilizan las interacciones, se restringen a explorar lo diverso, lo creativo, lo no domesticable, lo que se inscribe como acontecimiento y no puede fosilizarse en un modelo”. Esta constatação da autora me motiva e me facilita elementos para criticar os estudos bíblicos feitos com os métodos tradicionais de leitura que limitam as interpretações ao texto e a seu contexto, deixando de lado a experiência e a localização epistemológica e sociopolítica de quem lê.

Palavras-chave: estudos bíblicos; epistemologia; complexidade; pedagogia; aprendizagem; decolonial.

¹Dra. en Biblia, énfasis en el Primer Testamento. Doctoranda en Educación y Mediación Pedagógica, Docente investigadora en la Universidad de la Salle, San José, Costa Rica,

Resumen

Los tiempos contemporáneos exigen que el conocer emerja desde otros paradigmas. Los estudios bíblicos como provocadores de conocimientos demandan abordajes complejos, que posibiliten develar las interacciones tanto internas al texto como aquellas desde donde se lee o interpreta. En este ensayo, desde la crítica a un pensamiento simplista y colonial, con el que muchas veces se leen e interpretan los textos, fruto del colonialismo y la destrucción de los conocimientos que este ha causado a los pueblos, se hace una propuesta epistemológica tomando la complejidad como enfoque dinámico y multidimensional, que invita abandonar la idea de sistemas aislados para la generación de un conocimiento, que surge de y promueve aprendizajes y pedagogías liberadoras. Para tales fines, me apoyaré, entre otros, de autoras como Denisse Najmanovich (2005, 49), quien reconoce que “las perspectivas clásicas invisibilizan las interacciones, se restringen a explorar lo diverso, lo creativo, lo no domesticable, lo que se inscribe como acontecimiento y no puede fosilizarse en un modelo”. Esta constatación de la autora me motiva y me facilita elementos para criticar los estudios bíblicos hechos desde los métodos tradicionales de lectura que limitan las interpretaciones al texto y su contexto, dejando de lado la experiencia y la localización epistemológica y sociopolítica de quien lee.

Palabras-clave: estudios bíblicos; epistemología; complejidad; pedagogía; aprendizaje; decolonial.

Abstract

Knowledge emerges from other paradigms as a must in current times. Biblical studies as knowledge provoking demand complex approaches which allow the revelation of the internal interactions from the text and those from where it is read or interpreted. In this essay, from the critics of a simplistic and colonial thought, with which the texts are often read and interpreted, which is the result of colonialism and the destruction of the knowledge that it has caused to the peoples, is presented a epistemological proposal and, tacking the approach of complexity as dynamic and multidimensional. This approach invites to abandon the idea of isolated systems for the generation of a knowledge that emerges from and promotes liberation learnings and pedagogies. For this purpose, I leaned on, Denisse Najmanovich (2005, 49), who recognizes that “the classic perspectives invisibilize the interactions, but they limit themselves to explore diversity, creativity, the undomestical and what is not inscribed as an event that cannot be fossilized as a model”. The author statement, motivates me and at the same time, it facilitates me elements to criticize the Biblical studies carried out from traditional reading methodologies that limit the interpretations of the text and its context, leaving aside the experience and the epistemology and socio-politics of the reader.

Keywords: Bible studies; epistemology; complexity; pedagogy; learning; decolonial.

Al inicio de la propuesta – constataciones y preguntas

Los escritos bíblicos... ofrecen muchos ejemplos de procesos interpretativos, pero pocos aspectos teóricos, por no decir ninguno (John Barton 2001, p. 121).

Los denominados estudios bíblicos, al igual que otras formas de conocer, son una construcción social y dependen tanto de las creencias y valores de quienes leen como de su apego a métodos e interpretaciones. La propuesta epistemológica y la perspectiva pedagógica constituyen dos elementos clave para reflexionar sobre una mirada crítica de la Biblia y el aprendizaje que resulta de esta manera de trascender las aproximaciones tradicionales, pero cuestionar también aquellas lecturas bíblicas que, sin alejarse de un paradigma estandarizador, donde todo está predeterminado, se llaman liberadoras. En este sentido, este ensayo es una propuesta que invita a reflexionar desde un pensamiento otro. Un pensamiento que permita una práctica de lectura de la biblia que se aleje de la reproducción del colonialismo tanto en las mentalidades como en las subjetividades, en la cultura y en la epistemología.

En muchos lugares de América Latina y Caribe: desde la propuesta de la teología de la liberación, la Biblia se reconoce en su aspecto social, en relación con las lecturas e interpretaciones hechas desde las perspectivas de los grupos en condiciones de vulnerabilidad: pobres, mujeres, pueblos originarios, afrodescendientes, personas con opciones sexuales no normatizadas, entre otros. Sin embargo, el conocimiento producido por estas interpretaciones, pocas veces se entiende como propuesta epistemológica de transformación, dentro de ámbitos sociales más amplios como es, por ejemplo, el de la educación. De ahí, la necesidad de colocar los estudios bíblicos más allá de los conocimientos de casa, entiéndase, al interior de las iglesias o las comunidades cristianas, las facultades de teología o los institutos relacionados con el campo de la religión, sino en diálogo con otras disciplinas, con otras formas de conocimiento. Los estudios bíblicos pueden enseñar de valores y de acciones liberadoras desde un pensamiento, que continúe priorizando lo cotidiano, pero desde una propuesta de pensamiento compleja, y desde ahí, prestar atención a las interacciones entre los espacios privados y otros ámbitos sociales. Colocarlos en los espacios de pensar sobre el conocer y en las implicaciones que esto tiene, en la sociedad en general, ya sea en términos pedagógicos como de construcción de aprendizajes.

Es por lo que, para esta reflexión, se hace necesario una mirada diferente sobre el pensamiento mecanicista: una crítica al sistema patriarcal, así como una crítica al pensamiento racional y su linealidad (Capra 2008, pp. 21-53), lo que permite reconocer el peligro de una lectura de la bíblica que robotiza. En este sentido, el diálogo con distintos autores me aportará

los elementos básicos para formular una propuesta epistemológica capaz de dialogar de una forma diferente con los textos bíblicos y con algunas interpretaciones bíblicas, propuestas por diferentes autoras y autores que considero significativas, dentro del campo bíblico, así como de otras disciplinas.

De Paulo Freire, hemos aprendido la importancia de formular preguntas dentro de un proceso de aprendizaje, me permiten detenerme y presentar las preguntas que motivan esta reflexión: ¿cómo repensar los estudios bíblicos a partir de la propuesta de una nueva visión de la ciencia y, principalmente, de una evolución de la educación? ¿Cómo pueden estar vinculadas las llamadas crisis de la religión con la falta de una lectura de la Biblia hecha de una forma más integral y compleja? ¿De qué manera quien lee los textos bíblicos puede enfrentar la tensión entre la supuesta “objetividad” que exige el llamado método histórico-crítico y su propia “subjetividad y la de los otros actores participantes en la lectura? En definitiva, cuando repaso cada una de estas preguntas quiero dejar explícita el tener presente la complejidad de los procesos. Y es como proceso que entiendo la formulación de una propuesta epistemológica en torno a una mirada crítica desde y hacia la Biblia.

Se trata de un proceso que se genera a partir de preguntas sin, necesariamente, esperar respuestas acabadas. Paulo Freire (1996, p. 55) expresa su pensar en este sentido, cuando afirma que “histórico-socioculturales, mujeres y hombres nos volvemos seres en quienes la curiosidad, ultrapasando los límites que le son peculiares en el dominio vital, se vuelve fundante de la producción del conocimiento. Y más todavía, la curiosidad es ya conocimiento”. Plantear estas mis preguntas, es ya conocimiento. Pues surge de la conciencia del inacabamiento del proceso de estudiar la Biblia. Significa, no todo está dicho. Y más todavía, no se pretende con este ensayo decir todo.

La cita que precede este inicio, quiere ser un llamado de atención a las limitaciones que pueden ser contactadas en los estudios Bíblicos. Una de esas limitaciones es la falta de teoría que, al entender de John Barton (2001, p.139) puedan explicar de qué forma los escritos bíblicos acaban siendo utilizados de forma manipuladora para dar validez a nuevas estructuras de poder. Sin embargo, es importante tener presente, así como afirma Edgar Morin (2009, p. 25) que “una teoría no es el conocimiento, sino que permite el conocimiento. Una teoría no es una llegada es la posibilidad de una partida. Una teoría no es una solución, es la posibilidad de tratar un problema. Una teoría sólo cumple su papel cognitivo, sólo adquiere vida, con el pleno empleo de la actividad mental del sujeto.”

En este sentido, las preguntas formuladas, me permiten conectar con el sentido de educación en la que creo. Una educación centrada en la pregunta y mucho menos en la respuesta. Una educación donde se van construyendo puertas mientras intento salir de presupuestos

epistemológicos acabados y fijos de los estudios bíblicos e ir hacia espacios movidos por las incertezas que crea el propio conocimiento de los textos bíblicos, pero que animan a despertar de una sociedad-mundo prefijada, mecanicista. Pero para esto, es necesario reflexionar sobre algunas de las características que tienen los estudios bíblicos en América Latina su herencia y sus aportes en términos pedagógicos.

La Lectura de la Biblia en América Latina – de su herencia y aportes pedagógicos

Invoco la presencia de nuestros cuerpos en la lectura de la Biblia, los ojos, sí, pero también los otros sentidos, encontrar los sabores, los olores, las texturas y los sonidos de este mundo extraño y, a la vez, parecido al nuestro. (Seibert Cuadra, 2003)

Es importante destacar que la lectura de la Biblia ha estado marcada generalmente por los intereses religiosos o, más concretamente, por aspectos teológicos conservadores. Desde esta perspectiva teológica, desde una particularidad eurocéntrica se pretende poseedora de un conocimiento absoluto. En este sentido, Robert Morgan (1998, p. 140) entiende que la interpretación bíblica tradicionalmente hace referencia al proceso intelectual de expresar una fe y una práctica religiosa relacionando una tradición religiosa autoritativa con el conocimiento y la experiencia contemporáneos, y viceversa. Sin embargo, cuando pienso en y desde América Latina, puedo destacar dos caminos que marcan la herencia de los estudios e interpretación de la Biblia. Por un lado, una interpretación marcada por intereses teológicos conservadores, donde se ha pensado la Biblia como un depósito de la verdad y de la salvación.

Desde esa manera de leer el texto bíblico los saberes, las prácticas, la vida de las personas que leen son considerados signos de impotencia para ser otra cosa que no sea obedecer “la palabra de dios”. Dicho de otra manera, la Palabra de Dios es, primero, enclaustrada en el texto y, segundo, puesto el texto por encima de la propia vida. Por lo tanto, no hay otro camino que el de la obediencia al texto, siempre con el objetivo de la salvación. Es desde esa realidad que se afirma que la gran mayoría de las personas cristianas y la mayor parte de las iglesias tienen una manera conservadora y, hasta fundamentalista, de mirar la Biblia (Mesters y Orofino, 2012). Por otro lado, debo reconocer la no linealidad en los estudios bíblicos, cuando estos mismos autores destacan el impacto y la irradiación de la lectura hecha en las Comunidades Eclesiales (CEBs). En estas experiencias de Comunidades, la teología que las mueve es liberadora, es decir, una teología en tanto reflexión crítica de la praxis histórica es acto segundo (Gutiérrez, 1975). Es por esto, que la reflexión de Ute Seibert Cuadra me

refresca al permitirme sentir mi propio cuerpo antes del texto, en conexión con los sonidos que siento y percibo más allá de mi misma.

En varias ocasiones, Milton Schwantes (1992) afirmó, la vida de las personas, los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Cuando se lee la Biblia en la comunidad y como comunidad, se hace a partir de la propia historia: las tristezas, alegrías y sueños de vida de quienes leen el texto. Es así que surge la lectura popular de la Biblia. Una lectura realizada por el pueblo de las comunidades. Se trata del pueblo que representa el grupo subordinado en una sociedad organizada kiriarquicamente². Pero que además es consciente de la situación en que se encuentra.

Por eso, podemos decir que una lectura popular, es aquella que parte de la vida misma de las personas que hacen la lectura bíblica y que intentan entender los códigos presentes en el texto a partir de esta vida. Siempre con la tarea de poder dialogar con el texto y a partir de aquí proponer transformaciones concretas. Este pueblo, al entender de Mesters y Orofino (2012), encuentra en la Biblia como un espejo de lo que él mismo vive, estableciendo, entonces, una relación profunda entre la Biblia y la vida de las personas. Sin embargo, no siempre los textos bíblicos traen palabras de aliento, por eso Elsa Tamez (2004, pp. 13-14), refiriéndose a la Primera Carta de Timoteo, afirma “la lectura de la Biblia desde la perspectiva de las personas excluidas no encuentran en esta carta, como en otros libros de la Biblia, palabras de aliento y esperanza que los animen a sobrellevar y resistir la vida difícil a la cual se enfrentan en medio de la pobreza y la discriminación”.

Es por esto, que durante mucho tiempo se entendió que la teología de la liberación ha marcado, en América Latina, un antes y un después en los estudios bíblicos. Pues ella posibilitó una lectura de la Biblia centrada en el ver, juzgar y actuar, permitiendo no sólo leer pensando en las personas económicamente más vulnerables, sino desde ellas mismas, por ellas mismas. Pero, al mismo tiempo, esto abrió las puertas para lecturas más radicales, como son la lectura en clave campesina, que como bien afirma Aníbal Cañaverl (2011, p. 31) “es una lectura desde la óptica de los pueblos campesinos, tal cual ellos se expresan en sus diferentes contextos latinoamericanos y caribeños... Una lectura que propone y se propone desde un escarbar vital, con lo cual apunta a la manera de obtener un fruto vital de la madre Tierra para alimentarnos”.

Por su parte, Maricel Mena (2005, pp. 130-134), propone un cambio de paradigma a partir de una hermenéutica negra feminista

² Término propuesto por Elisabeth Schüsler Fiorenza (2000, 32), para referirse al concepto patriarcado que no signifique solamente que los hombres rigen a las mujeres, sino que se refiera a una compleja pirámide social de dominaciones y subordinaciones graduadas. Kiriarcado, que significa el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados.

latinoamericana. Esa autora afirma que “desde el punto de vista teológico, la “historia oficial” de corte eurocéntrico ha hecho de todo para negar cualquier influencia africana en la historia de Israel y en los orígenes del cristianismo”. ¿Por esta razón, la autora se pregunta “cómo podemos las mujeres negras reconstruir nuestra identidad a partir de esa “verdad” revelada en la Biblia? Y yo diría, no sólo reconstruir nuestra identidad como mujeres negras, sino también al interpretar los textos bíblicos siendo mujeres negras interesadas por otras miradas. Es por eso que planteo, en una reflexión a partir de Jeremías 38 que: “mi punto de partida es el propio texto que en su contenido, apunta para mirar y escuchar otras voces diferentes a las del profeta Jeremías. Invitamos a escuchar la voz de Ebedmelek, el cuchita, quien actúa precisamente para salvar al profeta” (Ventura, 2006, pp. 61-74).

En el mismo sentido, Jose Luiz Izidoro (2013, p. 7), afirma que “la formación y la construcción de los textos sagrados que componen la biblioteca bíblica resultan de un proceso histórico-literario en el cual culturas, etnias, religiones y sociedades están presentes mediante representaciones simbólicas, lenguajes, discursos y otras convenciones en contacto”. Sin olvidar, las distintas maneras de leer la Biblia que desde hace más de dos décadas las mujeres, en América Latina y el Caribe vienen proponiendo, por medio de la hermenéutica feminista, que al entender de Ivone Gebara (1994, p. 30) “se presenta como una manera de interpretar un texto, comprendiendo la existencia de las mujeres, sus esperanzas, sus gritos de dolor, su complicidad con el mal del mundo y su manera de buscar un rostro nuevo para la sociedad”.

Todo esto, sólo para mencionar algunos autores y autoras que han traído frescor a la interpretación de los textos bíblicos en América Latina y Caribe. Y esta frescura se genera prestando atención a grupos fuera de la simbólica de la centralidad. Pero también, estas distintas propuestas de lecturas me permiten reflexionar sobre la imposibilidad de finitud de cualquier área de conocimiento, incluyendo la interpretación bíblica. Como bien afirma Raúl Fonet Betancourt (Fonet Betancour 2007, p. 13) “...en cualquier área de experiencia o conocimiento del ser humano, la finitud humana significa un estar obligados al ejercicio o la praxis de la tolerancia, que es también un ejercicio de consulta y escucha del otro”, esto para decir, que no existe la lectura de la biblia, sino las experiencias de interpretación de la Biblia desde un horizonte de sentido. Frente a lo expuesto anteriormente, puedo afirmar que la herencia pedagógica con relación a la lectura de la biblia en América Latina y Caribe se inscribe entre la imposibilidad de finitud, que refleja un pensamiento simplista, sustentado por el positivismo. Apoyada en Denisse Najmanovich (2010), destaco que se trata de un pensamiento con el cual el mundo se presenta como algo estático, la interpretación del texto como algo fijo, y el quien lee el texto como algo separado y excluido del propio texto, una persona

sola y sin ningún vínculo social. Y la expresión compleja que revela la multiplicidad como experiencia fundante en el quehacer de una lectura de la Biblia que no se conforma con un ampliar el enfoque de la teología de la liberación o de la lectura popular de la Biblia. Sino un cambio de mirada que permite, un accionar interpretativo, una pedagogía que, desde el espacio y el vínculo de las comunidades o los colectivos de mujeres, negras e indígenas, jóvenes, vuelve a las personas responsables de sus propias vidas y sus transformaciones.

Se trata de una pedagogía que va adquiriendo nuevos significados. Que además se crea desde la idea de lo vincular, valoriza a las mismas personas que leen el texto, al mismo nivel que el propio texto, permitiendo con esto romper con lo estático, intocable, con lo ya dado de las interpretaciones tradicionales, que muchas veces, inclusive, vestidas de científicas, por emplear, por ejemplo, métodos como el histórico-crítico no son más que interpretaciones legitimadoras de un paradigma patriarcal dominante. Lo que sugiere que se plantee un mirar la historia del texto, así como la historia fuera del texto, donde se tenga en cuenta, por ejemplo, las historias de poder de las mujeres y otros grupos en condiciones de vulnerabilidad.

Es por esto, que Elisabeth Schüssler (1989, p. 23) destaca la importancia de analizar la historia de la Biblia revelando críticamente la historia patriarcal y reconstruir la historia de las mujeres en el cristianismo. En este sentido, vale recordar la propuesta de la pedagogía moderna que habla de valorizar y no castigar al error como estrategia de aprendizaje. Es en este sentido, que ubico también el tema de la herencia, pues no pretendo referirme solamente a algo que sucedió. La lectura de la Biblia, desde la perspectiva latinoamericana, por ser una propuesta de interpretación comunitaria – nacida en las comunidades de base y otros colectivos – afirmo con Michel Maffesoli (Maffesoli, 2000, p. 114) que:

“...la “memoria colectiva” (M. Halbwachs), el habitus (M. Mauss) pueden ser este tipo de forma en donde entren en composición a la vez los arquetipos y las diversas intencionalidades que permitan ajustarse a estos arquetipos, habitarlos en cierta manera. Éste es el espíritu de grupo, el espíritu del clan, cuya sinergia o yuxtaposición producen el espíritu del tiempo”.

Me refiero, entonces, a una herencia pedagógica que se ha irradiado hasta provocar que las personas que realizan la lectura o la interpretación se abran a lo que están haciendo en común, interpretar la Biblia desde los intereses y la vida del pueblo más vulnerable, dígame: mujeres y hombres, de muchas dimensiones, de muchas opciones, de muchos colores. Personas que consideran la apertura de diálogo, buscando libertad y comprensión crítica y caminando hacia la transformación de los mundos vividos. Desde esa situación me atrevo a pensar sobre el conocer, es decir, intentando leer e interpretar los textos bíblicos haciendo surgir conocimiento.

Sobre la epistemología que emerge de los estudios bíblicos –

...no estamos viviendo un mero cambio de modelos, teorías y paradigmas sino una verdadera mutación de nuestras formas de vivir la relación de conocimiento. (Najamanovich, 2010)

Durante mucho tiempo se ha impuesto una mirada a los textos bíblicos, una interpretación, movida por un paradigma de la 'verdad', de distinciones calificadas de la lectura fiel y la que no lo son. Esta realidad me hace recordar a Boaventura de Souza Santos, cuando afirma:

"...el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo "de este lado de la línea y el universo "del otro lado de la línea". La división es tal que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte como no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible del ser."

Desde ese paradigma o sistema de pensamiento, muchas veces de forma violenta, se imponen formas de pensar y actuar frente a la vida. Y no sólo se deslegitiman las interpretaciones otras, sino que la propia Biblia es utilizada como instrumento de discriminación o división. Frente a estas distinciones, que no son más que fragmentaciones del pensamiento y del saber, propongo una epistemología del otro lado de la línea, con lo cual pretendo nombrar o reconocer otros lugares, otros sentidos. De esa forma, visualizo las interpretaciones de la Biblia que se han planteado y continúan planteándose desde las márgenes. Es justamente, ese planteamiento que me permite transitar, del creer o no en las distinciones que han sido creadas, a pensar y a nombrar eso que pienso, de otras maneras, desde otros lugares, con otros sentidos y significados. Por lo tanto, provocar otros aprendizajes.

Es importante reconocer que las acciones que promueven procesos de aprendizajes no están exentas de construir conocimiento, remiten a pensar sobre el conocer. La interpretación de la Biblia implica producción de conocimiento. Al pensar sobre el conocer, es decir sobre el conocimiento que produce la lectura e interpretación de los textos bíblicos, entramos al campo de lo epistemológico. Por lo tanto, puedo afirmar que la lectura de los textos promueve y se hace desde decisiones epistemológicas, que están motivadas por distintos tipos de sistemas de pensamiento. En este sentido Irene Vasilachis (2006, pp. 46-47) propone hablar de reflexión epistemológica,

"...lo cual a diferencia de la epistemología no intenta ser una disciplina acabada...constituye una actividad creadora, que se renueva una y otra vez..."

lejos de buscar reglas comunes a los distintos procesos de conocimiento, la reflexión epistemológica intenta dar cuenta de las dificultades con las que el que conoce se enfrenta cuando cambian las características de aquello que intenta conocer, o cuando aun no siéndolo, no pueden ser, en todo o en parte, registradas, observadas con las teorías y/o conceptos existentes y con las estrategias metodológicas disponibles”

Para pocas personas es secreto que muchas mujeres cuando tienen la oportunidad de estudiar Biblia o Teología, generalmente, lo hacen dentro de los marcos epistemológicos del sistema patriarcal de la sociedad, presente también en las diferentes instituciones. En distintas ocasiones autoras como Ivone Gebara han señalado que a las mujeres se nos van largas horas escuchando a hombres (sacerdotes, pastores, profesores) exponer todo lo que saben sobre el significado de Dios, de un texto bíblico o de la Biblia en general, sobre los métodos “autorizados” para este estudio, etc. Inclusive, los textos básicos que debemos estudiar son los de autores. Por eso, una lectura de la Biblia crítica y feminista, además de traer a la superficie las memorias de mujeres, desvenda las historias androcéntricas y patriarcales con que el texto bíblico está construido. No aceptamos los textos bíblicos como historia, pero sí como construcciones históricas y culturales que no son la representación de las historias ni las culturas humanas. En fin, una hermenéutica bíblica crítica feminista, desarrolla modelos interpretativos a través del diálogo entre memorias antiguas de mujeres y hombres con sus cuerpos, sueños y esperanzas de vidas actuales. Por eso, es una lectura que invita a la imaginación, o re-imaginación de las historias de mujeres visibilizadas e invisibilizadas dentro del texto (Schüssler, 1989).

Es así que, desde una reflexión epistemológica, me permito afirmar que el texto bíblico significa más de lo que denota y evoca, en quienes han estado y están dispuestas a prestarles atención a otras imágenes, memorias y cosas deseadas, pérdidas o nunca captadas o entendidas del todo. Desde el paradigma positivista, frecuentemente se hacen lecturas simplistas que evocan el pensamiento único. Se han leído e interpretado los textos bíblicos, se han instaurado personajes anónimos que se han instituido a sí mismos en una posición de control. Se puede afirmar que, fuera de la absurda pretensión de cuantificar las experiencias, han sido todavía pocas las personas que deciden descifrar los códigos, descubrir aquello que puede tener significado desde el lugar donde están ellas mismas practicando la lectura, y que puedan apropiarse de visiones y perspectivas legítimamente suyas. Por eso, valoro las propuestas de lecturas otras que se atreven a romper con la simplicidad y transitar por caminos sin planos o mapas específicos, pero dando formas a procesos imaginativos que se generan en las interacciones cotidianas. Y con esto, como afirma Maxine Greene (2005, p. 81), permitir que quienes leen “busquen por sí mismos más allá de lo real y jueguen con posibilidades todavía por explorar”.

La propuesta de interpretar la Biblia desde los intereses y la vida del pueblo empobrecido, excluido, pero también desde la vida, concretamente, de las mujeres, refleja una epistemología que se considera y se genera a partir de estos grupos como centro de la lectura. Y desde esa centralidad del pueblo y de forma particular de las mujeres y la integralidad de su vida, se construye una pedagogía dinámica que resulta no sólo en diálogo y aprendizaje, sino también en propuestas transformadoras de relaciones. En este sentido, se puede afirmar que la herencia pedagógica de la lectura popular de la Biblia que afecta e impulsa una manera de pensar que la identifico como política, porque lejos de contaminar y “dañar” el proceso de lectura e interpretación, ayuda a convertirlo en un poderoso agente de transformación, tanto de las personas que leen o interpretan como de la realidad en la que viven.

Lo dicho anteriormente, rompe con la idea de una lectura de la Biblia desde la fragmentación de pensamiento, en el sentido, que va más allá del campo de lo religioso evidenciando ámbitos sociopolíticos que la han creado y que por lo tanto también las genera, fuera de ella misma. Es así que, desde hace un tiempo, me atrevo a proponer la lectura de la Biblia desde una mirada compleja. Esta mirada transita de privilegiar la simplicidad de lo unívoco, de pensar el texto anclado en su contexto, a una forma de cuestionamiento e interacción de éste con el entorno y la manera de pensar, vivir y soñar de quien la lee. Se trata de una mirada compleja, que como afirma Denise Najmanovich (2008, 77): “la complejidad no es una meta a la cual arribar sino una forma de cuestionamiento e interacción con el mundo; constituye a la vez un estilo cognitivo y una práctica rigurosa que no se atiene a “estándares” ni a “modelos a priori”.

En este sentido, la lectura popular de la Biblia, desde el método, ver, juzgar, actuar, que sugiere ver la situación del pueblo y sus problemas, juzgarlos con la ayuda de la tradición bíblica y de las iglesias, con lo que se reconoce que la palabra de Dios ya no esté sólo en la Biblia, provocando una manera nueva de actuar (Mesters, 2012), desde un abordaje complejo, el cual no admite separaciones absolutas, sino relativización de la simplicidad, o más bien, apunta a considerar la relación de lo simple con lo complejo de la propia vida de las personas, pues trata de interacciones. En este sentido, la acción de ‘ver’ se puede enriquecer cuando, al mismo tiempo, se pregunte por el cómo, lo que implica no sólo ampliar la mirada, sino cambiarla. Entonces, no sólo se trata de ver el pueblo y sus problemas, sino de prestar atención a las distintas formas de estar temporal y espacialmente en el mundo, lo cual se genera en las interacciones que provocan y enfocan nuevos planos de realidad. Como bien afirma Denise Najmanovich 2005, p. 49) “desde la perspectiva clásica las interacciones resultaban invisibles, ya que el tamiz metodológico-conceptual no permitía captarlas”.

El poder pensarse y descubrirse parte de una red hace posible la formulación de nuevas interrogantes, con las cuales es posible no sólo

‘juzgar’ la situación, sino dar cuenta de las dificultades encontradas tanto dentro de los textos como fuera de ellos, es decir, en la propia experiencia vital. Los problemas en la vida del pueblo se descubren en las interacciones y, al mismo tiempo, descubre que la tradición bíblica y las iglesias no hablan por sí mismas. El propio texto bíblico y la palabra e imágenes de Dios presente revelan tramas que han sido construidas desde miradas particulares hechas universales y asumidas como tales. Y más todavía, el acto de ‘ver’ está entrelazado con las condiciones constitutivas de quien mira, con su propia historia. Al entender de Humberto Maturana (1990, 63), “la historia de un ser vivo es una historia de interacciones que provocan cambios estructurales mutuos entre el medio y el sistema vivo y el sistema vivo y el medio”. En este sentido, me atrevo a plantear la limitación del método ver, juzgar y actuar cuando pretende tratar “la situación del pueblo y sus problemas”, como algo externo al propio pueblo, así como también considerar “la palabra de Dios” tanto dentro como fuera de la Biblia, como algo dado, que el único cuidado a tener es la de ser manipulada: “una lectura más liberadora y más ecuménica, impidiendo que la Palabra de Dios fuese manipulada para legitimar la opresión y la explotación del pueblo” (Mester y Orofino, 2012).

Considero que la lectura de la Biblia, como productora de conocimiento, como señalé en párrafos anteriores, debe ser estudiada y reflexionada desde la perspectiva de lo vincular, es decir, desde distintos modos de interacción, pues como bien afirma Denise Najmanovich (2008, p. 87) “pensar desde lo vincular es un modo de interacción, una actividad poética (productiva y poética) que deja una estela en su navegar: el conocimiento”. De ahí la importancia de proponer y reflexionar sobre formas novedosas de abordajes bíblicos, entendida éstas como prácticas no solo pedagógicas, sino también epistemológicas. Estas formas no sólo me permiten ver los textos bíblicos de manera más amplia, con lo cual consigo prestar atención a otros rostros, a otras situaciones; sino que implica cambiar la propia mirada en las formas de abordar el texto para una mirada compleja, lo cual me permite, primero, entenderlo como un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociadas, y segundo, puedo constatar las acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, que constituyen tanto el texto bíblico como quien lee desde su propio entorno también complejo. Este cambio de mirada promueve las miradas críticas y complejas sobre los estudios bíblicos tradicionales, pero también sobre las enseñanzas y aprendizajes sobre Dios o, más bien, sobre las experiencias de Dios en la vida de las personas. Es de esta forma, que vengo insistiendo desde trabajos anteriores, que nuevas maneras de abordar los textos bíblicos tienen que ver con no perder de vista la realidad del tejido fenoménico en el cual estamos y que constituye nuestro mundo (Ventura 2013).

En ese sentido, las realidades actuales, que exigen pensar en desigualdades, exclusiones, pero también en los movimientos de resistencia, en las nuevas propuestas pedagógicas, en las nuevas preguntas hechas, por ejemplo, por las mujeres, que cuestionan el pensamiento y las formas patriarcales y dualistas de organizar la sociedad y la iglesia, todos estos elementos tienen que estar a la mano para los nuevos abordajes bíblicos. Los estudios de la Biblia deben ser hechos fuera de normas, lejos de los conceptos reguladores impuestos por métodos rígidos vaciados de criticidad del lugar social desde donde se lee. Pero, más todavía, la propuesta de abordar la Biblia de forma diferente, nueva, dice sobre la imposibilidad de limitar la experiencia de leer e interpretar la biblia a una única forma. Al tiempo que tiene una intención propositiva que va de lo propiamente epistemológico a lo social, político y cultural. Entonces, recobran sentido el desde dónde se lee la biblia, quién o quiénes leen, para qué se lee. Estas preguntas son fundamentales para poder evaluar no solamente la retórica de los textos bíblicos, sino también a quien interpreta y desde qué lugar social y epistémico se realiza. (Ventura, 2013).

Con frecuencia, en nuestras trayectorias como estudiosas/os de los textos bíblicos, se van perdiendo las capacidades de observar y conceptualizar el juego de interacciones, incidencias, dependencias, contradicciones que se dan al interior del texto y fuera, es decir en los contextos de quien lee, así como en los entornos subjetivos, individuales, grupales. Hacer una lectura de la Biblia desde esas interacciones provoca cambios de escenario, de dinámicas de relaciones con el texto, de sentidos del propio texto. Entonces, se va a poder observar que, por ejemplo (para hablar desde un texto concreto), en Éxodo 1,8-22: la relación de las mujeres parteras con su Dios, no es una relación de “miedo” o de “obediencia ciega”, sino que se trata de una interacción que permite a esas mujeres descubrir la vida como valiosa y, por lo tanto, defenderla. Esto, por apuntar a un texto muy conocido, cuyas lecturas más frecuentes se encaminan a una interpretación que no permite cambiar la mirada bíblico-teológica de un paradigma que además de sustentar una doctrina única, homogeneizadora, autorizada por un invisible y omnipresente dios, vigilante de lo que se sale de normas preestablecidas y que además está en conflicto con otro “dios” – faraón- , imposibilita a las personas que leen los textos bíblicos a ir más allá de posiciones teológicas que están más interesadas en las normas que en la vida. Por eso, en esa forma de abordar los textos bíblicos, las parteras son identificadas como “temientes de dios”, en vez de como defensoras de vida y por eso su interacción con dios (Ventura, 2013).

Con esta propuesta de abordaje de los textos bíblicos, me encamino por una crítica a la visión fragmentada del mundo, la cual tiene serias implicaciones en diferentes aspectos de la vida. Es esta la visión con la que entramos, con frecuencia, a leer los textos bíblicos. Una visión

que considero traiciona la propia intención de la Lectura Popular de la Biblia que plantea la relación entre Vida y Biblia. Al suponer la vida de las personas fuera de las interacciones que presentan los propios textos quebramos el dinamismo del texto y sus posibilidades de ser un medio de diálogo para entender los propios niveles de relaciones desde donde se lee. Por eso, no me canso en proponer la interacción, la interrelacionalidad, interconexiones o como nos parezca bien llamarla, como clave de lectura con la cual puede relativizarse la simplicidad y descubrir, por medio de la lectura del texto, la reconfiguración global de las formas de producir, validar y compartir el conocimiento que se produce con la Biblia. Y más todavía, poder proponer formas de convivir más liberadoras.

Es así que, desde esa clave me aproximo también a textos como Gn 1-2, un texto fundante, en el sentido que ha determinado uno de los imaginarios más conocidos sobre Dios – el Dios creador - y puedo afirmar “que la acción de la creación allí planteada, representa una acción en la que se apunta a elementos clave como la diversidad en una constante interacción para dejar transparentar el Todo. En este sentido, la interrelacionalidad es una propuesta teórica y práctica que nace de las exigencias que nos plantea la conciencia de la diversidad cultural que caracteriza el mundo de hoy, pero también de la diversidad en el universo, en la creación misma (Ventura 2011, pp. 4-12). En este sentido, Ute Seibert Cuadra (2003, pp. 406-421), afirma que leer la Biblia con ojos de mujer es una tarea compleja, porque no se trata de simplemente “ampliar” el enfoque de la teología de la liberación o de la lectura popular de la Biblia, se trata de una propuesta radical, en el profundo sentido de la palabra, una propuesta que toca las raíces de nuestra manera de mirar y de percibirnos nosotras mismas, al mundo y al cosmos.

Pero también destaco Números 11, un texto en el que, desde las propuestas de lecturas, sean ellas tradicionales o de las llamadas liberadoras, se reconoce a Moisés como líder que revisa y expande la ley de dios, pero que jamás se cuestiona no sólo en su forma de liderazgo negativo para los tiempos contemporáneos, sino que también se ignora la fuerza del pueblo dentro del texto que cuestiona y reclama la propia ley de dios. Desde la complejidad en su propuesta de multidimensionalidad, interacción e interrelación, no podría de dejar de ver esas otras aristas del texto, más allá de la propuesta teológica que está sustentando. Es con lo que representa el ‘otro lado de la línea’ que puedo cambiar de mirada y hacer propuestas significativas desde los grupos que por su situación de vulnerabilidad “gritan pidiendo ayuda..., pidiendo carne para comer” (Nm 11:2,13), provocando con esto construir propuestas que sugieren cambio de estructuras (Nm 11,16). Y es ahí que toma fuerza esta propuesta de lectura en ser una posibilidad, entre tantas, de interpretar los textos bíblicos desde otros espacios, desde otras miradas que propugnan cambios no sólo en el pensar, sino también en el hacer en el mundo.

A modo de in-conclusión: desafío pedagógico en una lectura de la Biblia desde un abordaje complejo

“Lo que necesitamos saber está en el mundo, no en los libros ni en la escuela” (Fulghum, 2004, p. 89)

La finalidad de la acción pedagógica, en la experiencia de interpretación o de lectura de la Biblia es la liberación. Este fin sugiere un posicionamiento ético compromiso sugiere una Las complejas circunstancias en las que se inscribe el quehacer pedagógico en la sociedad contemporánea, provocan pensar la lectura de la Biblia como un proceso de aprendizaje. De hecho, la propia propuesta de Lectura Popular de la Biblia conlleva conocer la biblia y la vida, formar comunidad y servir (Mesters y Orofino, 2012, p. 21). Estos aspectos podrían considerarse definitorios para una pedagogía que provoque aprendizaje. Para lograrlo, y parafraseando a Francisco Gutiérrez (2011, p. 27) es necesario “pasar de una comunidad de enseñantes a una comunidad de aprendientes”, y como comunidad está centrada en el trabajo colaborativo que conozca de su vida cotidiana y del mundo para poder conocer de la biblia, teniendo en cuenta que la noción de común, desde un pensamiento complejo, no disocia la singularidad.

Desde una perspectiva epistemológica compleja para relacionarnos con el texto bíblico, de una forma liberadora, se propone y promueve aprendizajes que se construyen en el mundo y con los otros. Es en ese sentido, que la lectura de la Biblia se ubica en los espacios vinculares. Porque no es una interpretación que se hace de forma aislada ni para imponer ni imponerse, sino que se genera en forma conjunta. Escuchando todas las voces y sus sentires frente al texto. Denisse Najmanovich (2008,87), refiriéndose a la importancia de pensar en red, en la modernidad líquida, advierte que “desde una perspectiva vincular es posible gestar respuestas muy diferentes al “yo pienso” cartesiano y comenzar a pensar el sujeto del pensamiento como un ‘nosotros’”.

Es justamente, esto lo que se prioriza o se debe priorizar en la experiencia de lectura de la Biblia, la generación del “nosotros/as”, donde ese “nosotros/as” mediante la relación de afecto con el texto y entre cada una y cada uno, se aprende! Por lo tanto, me refiero a una pedagogía de afecto, de ternura. Como bien afirma Hugo Assmann (2002, p. 28) “el ambiente pedagógico tiene que ser un lugar de fascinación e inventiva: no inhibir sino propiciar la dosis de ilusión común entusiasta requerida para que el proceso de aprender se produzca como mezcla de todos los sentidos”.

Esto me hace recordar el propio Jesús de Nazaret, quien se deja afectar siempre por los otros y sus circunstancias, aprende, se transforma

y transforma (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30). En esa experiencia, Jesús no sólo aprende de “la otra”, la mujer, la extranjera, sino que se afecta, hace “nosotros” con ella; la afecta, comparte el pan. Lo que ocurre en el texto es un ejemplo de lo que provoca una pedagogía del afecto, de la ternura. Al final de la narración, Jesús aprende a sentir de otro modo, “por haber hablado así, vete tranquila” (Mc 7, 29b). En este sentido, es una lectura que tiene como principal clave pedagógica el propio cuerpo de quien lee. Un cuerpo que se define en la trama de afectación de las relaciones humanas y el mundo interior de valores y significados. Al entender de Carlos Aldana Mendoza (2007, p. 71):

“la transformación del mundo empieza por una revolución en la cual las emociones y las sensibilidades ocupen el espacio más importante en la conducción de nuestras vidas, relegando la hegemonía de la racionalidad...”

Es justamente, en esa trama de afectación seres humanos-mundo, donde se construyen los saberes que se necesitan para un estar transformador en el mundo. La frase con la que abre esta sesión no quiere ser más que una provocación a aceptar la Biblia, primero, fuera de lo institucional y desde un pensar complejo que permita interactuar con el texto, su contexto, sus visibilidades e invisibilidades y hacer emerger aprendizajes liberadores y transformadores. “Lo que necesitamos saber está en el mundo”, una afirmación sugerente que me hace recordar de nuevo a Gustavo Gutiérrez con su afirmación “la teología es acto segundo”. Sin embargo, un abordaje de la Biblia, desde la complejidad me permite pensar que lo que necesito saber está en el mundo y en la Biblia. Dicho de otra manera, el conocimiento que surge de un estudio bíblico desde la perspectiva de la complejidad es producto de lo que está en el texto junto con lo que está fuera. O lo que es lo mismo, no consigo separar el texto de quien lo lee. Si puedo, como mujer aproximarme al texto de la mujer extranjera y Jesús y lograr descubrir las interacciones es porque hay un fuera del texto que me permite ver a la mujer a través de mi propia vida, y hacer emerger conocimiento, aprendizaje. Soy yo con el texto y el texto conmigo.

Un desafío que se inscribe en una metodología no sólo de cambio, sino de verdadera mutación de nuestras formas de pensar y de vivir la experiencia de aprendizaje (Najmanovich, 2010). Y destaco, experiencia de aprendizaje, porque el aprendizaje tiene que ver con el modo de vida. La palabra aprendizaje viene de aprehender, es decir, de tomar, de la captación de algo. El aprendizaje no es la captación de nada, es el transformarse en un medio particular de interacciones recurrentes. Desde un espacio interreligioso el aprendizaje me permite el dominio de lo religioso en la interacción para crear un espacio de aceptación del otro, no de su negación, lo que me permitirá tanto crecimiento intelectual como

ético (Ventura, 2010, p. 15). Es así como puedo afirmar, que desde un estudio bíblico, donde emerge conocimiento, producto de la interacción entre quien lee y el propio texto, no hay negación de ninguno ni del texto ni de quien lo lee. En esa interacción se produce conocimiento, el cual siempre va a ser valorativo. Por lo tanto, está presente la noción de ética, que confirma la existencia de quien lee.

Y me refiero a los aprendizajes que surgen de estudios bíblicos desde abordajes complejos. Como he señalado, a lo largo de este trabajo, este tipo de abordaje, al definirse por medio de las interacciones, la experiencia de comunidad es una clave importante, no para cerrarse a hablar de sí misma, sino una comunidad desde la que se habla afectada y afectando el entorno en el que se inscribe. En este sentido, se trata de una pedagogía que permite visibilizar no sólo a las personas, dentro o fuera del texto bíblico, sino también visibilizar los vínculos, las interacciones que permiten detenerse y prestar atención tanto a quien le desafía como lo que desafía, porque sin el otro, la otra, no puede avanzar. Es, entonces, en la experiencia comunitaria, como mediación pedagógica que se da la comunicación que permite el aprendizaje y transforman. ¡Y es ahí, donde los estudios bíblicos tienen sentido liberador!

Y hoy puedo retomar lo que hace algún tiempo vengo señalando:

... la propuesta de una educación interrelacional, como proceso de aprendizaje, se afirma como diversidad de cambio y como una experiencia donde prima la cooperación. Luego, es importante "contar", en el sentido de avanzar, de no quedarse parado, de compartir la experiencia y los efectos de las interrelaciones. (Ventura, 2009, p. 20)

Bibliografía de referencia

- Aldana, Carlos Mendoza (2007), *La revolución del sentir – nuestro derecho a transformar el mundo*, Barcelona: Intermón Oxfam.
- Assmann, Hugo (2002), *Placer y ternura en la educación – hacia una sociedad aprendiente*, Madrid: Narcea S.A. De Ediciones.
- Cañaveral, Aníbal (2011), “Leer la Biblia en clave campesina” en *Revista Pasos n. 151*, San José (Costa Rica): DEI, pp.31-39.
- Capra, Fritjof (2008), *El punto crucial – ciencia, sociedad y cultura naciente*, Buenos Aires: Editorial Troquel
- Fornet Betancourt, Raúl (2007), *Interculturalidad y Religión – para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito (Ecuador): Ediciones Abya Yala,
- Freire, Paulo (1996), *Pedagogia da autonomia – saberes necessários a prática educativa*, São Paulo: Paz e Terra.
- Fulghum, R. (2004). *Las cosas que aprendí en el kinder*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Gebara, Ivone (1994), *Teología a ritmo de mujer*, Madrid: Paulinas
- Greene Maxine (2005), *Liberar la imaginación – ensayos sobre educación, arte y cambio social*, Barcelona: Editorial Graó
- Gustavo Gutierrez (1975), *Teología de la liberación*, Salamanca (España): Ediciones Sígueme.
- <http://www.claiweb.org/ribla/ribla1/2%20lectura%20popular%20de%20la%20biblia.htm> (consultado el 28 de febrero 2014)
- Izidoro, Jose Luiz (2013), *Identidades e fronteiras étnicas no cristianismo da Galácia*, São Paulo: Paulus
- Maturana, Humberto (1990), *Biología de la cognición y epistemología*, Temuco (Chile): Ediciones, Universidad de la Frontera.
- Mena López, Maricel (2005/1), “Hermenéutica negra feminista – de invisible a intérprete y artífice de su propia historia”, Quito (Ecuador): RECUE, San José (Costa Rica): DEI, p.130-134.
- Mesters, Carlos; Orofino, Francisco (2012), *Sobre la Lectura Popular de la Biblia*, http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Costa_Rica/dei/uploads/20120706110824/lectura.pdf.ori (consultado el 25 febrero, 2014)
- Morin, Edgar; Ciurana, Emilio Roger; Motta, Raúl D. (2009), *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Editorial Gedisa
- Najmanovich, Denise (2005), *El juego de los vínculos – subjetividad y redes, el mundo en mutación*, Buenos Aires: Editorial Biblos,
- Najmanovich, Denise (2008), *Mirar con nuevos ojos – nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Najmanovich, Denise (2010), *Epistemología y Nuevos Paradigmas en Educación. Educar y aprender en la sociedad-red*,
<http://www.rizoma-freireano.org/index.php/epistemologia-y-nuevos-paradigmas-en-educacion-educar-y-aprender-en-la-sociedad-red--dra-denise-najmanovich>, (consultado el 26/2/2014)
- Richard, Pablo, 1992, (1998), "Lectura Popular de la Biblia en América Latina, Hermenéutica de la liberación" en *Ribla*, no.1, San José (Costa Rica): DEI, pp30-34.
- Santos de Souza, Boaventura (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Editorial Trilce, Asunción (Uruguay),
- Schüssler Elisabeth Fiorenza (2000), *Cristología feminista crítica – Jesús hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Madrid: Editorial Trotta.
- Schüssler, Elizabeth Fiorenza (1989), *En memoria de ella*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Seibert, Ute Cuadra (2003), "Leer la Biblia con ojos de mujer – aportes para una lectura feminista de la Biblia en América Latina" en *Teología y género*, La Habana: Editorial Camino, pp.406-421.
- Tamez, Elsa (2004), *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo – un estudio de la 1ª. Carta a Timoteo*, San José (Costa Rica): DEI
- Vasilachis, Irene (coord.) (2006), *Estrategias de Investigación Cualitativa*, Barcelona: Editorial Gedisa
- Ventura, María Cristina (2004), "Un cushita habla ¡como el Dios del profeta! - Una lectura de Jeremías 38,7-13 en *Ribla* n.54, Quito (Ecuador): RECUE, pp.61-74.
- Ventura, Tirsia (2009), "y atravesó del otro lado - desafíos para una educación interrelacional en el actual contexto latinoamericano y caribeño a partir de mc 5, 1-20" en *Revista Pasos*, n. 143, San José (Costa Rica): DEI pp. 14-20
- Ventura, Tirsia (2011), "La interrelacionalidad como principio hermenéutico – para leer la Biblia más allá de la fragmentación" en *Revista Pasos*, San José (Costa Rica): Editorial DEI.
- Ventura, Tirsia (2013), "Educación Teológica y nuevas formas de abordar los textos bíblicos" en *Servicios pedagógicos y teológicos*, <http://www.serviciospt.org/art/174-et-y-biblia> (consultado el 9 de marzo, 2014).

*A descolonização da “Palavra de Deus”:
o desafio primeiro e urgente para uma teologia decolonial*

*La descolonización de la “Palabra de Dios”:
el desafío primero y urgente para una teología decolonial*

*The decolonization of the “Word of God”:
the first and urgent challenge for a decolonial theology*

Resumo

Este artigo quer contribuir nas tarefas de descolonização da teologia. Atividade considerada urgente e necessária. Considerando que a colonização do pensamento influenciou todas as áreas do conhecimento, este trabalho acrescenta um pouco mais de complexidade e profundidade à tarefa. A partir de uma série de referenciais da descolonização das ciências sociais, dos dados recentes da arqueologia e de uma revisão crítica da história de Israel e da história da redação da própria Bíblia Hebraica, afirma que é necessário buscar também uma descolonização da Bíblia e do próprio conceito de “Palavra de Deus” bem como dos dogmas da Inspiração e da Revelação. Pois, as pesquisas mais recentes deixam claro que grande parte dos textos bíblicos, especialmente do Pentateuco, dos Livros Históricos e Proféticos, foi elaborada em aliança com reis e imperadores, dentro de projetos com índole imperialista e colonialista. Ao final, o artigo sugere que uma leitura descolonizada e descolonizadora deveria buscar formular um conceito de palavra de Deus mais ligado à função que o texto desempenha em nossas vidas do que à origem ou à autoridade a qual o texto é atribuído.

Palavras-chave: Descolonização; Descolonização da Teologia; Bíblia e Colonialismo; Bíblia e imperialismo; Descolonização da Bíblia.

Resumen

Este artículo quiere contribuir em las tareas de descolonización de la teología. Actividad considerada urgente y necesaria. Entendiendo que la colonización del pensamiento ha influenciado todas las áreas del conocimiento, este trabajo añade un poco más de complejidad e profundidad a la tarea.

¹ Doutor em Ciências da Religião, com Concentração Sociedade e Literatura do Mundo Bíblico, pela UMESP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. E-mail: <luiz.dietrich@pucpr.br>.

A partir de una serie de referencias de la descolonización de las ciencias sociales, de los datos recientes de la arqueología y de una revisión crítica de la historia de Israel y de la historia de la redacción de la Biblia Hebraica, afirma que es necesario buscar también una descolonización de la Biblia y del propio concepto de “Palabra de Dios”, bien como de los dogmas de la Inspiración y de la Revelación. Pues, las pesquisas más recientes dejan claro que grande parte de los textos bíblicos, especialmente del Pentateuco, de los Libros Históricos y Proféticos, fue elaborada em alianza con reyes e imperadores, dentro de proyectos con índole imperialista y colonialista. Al final, el articulista sugiere que una lectura descolonizada y descolonizadora debería buscar formular un concepto de palabra de Dios más ligado a las funciones que este texto desarrolla em nuestras vidas do que a su origen o autoridad a cuál el texto es atribuido.

Palabras-clave: Decolonización; Descolonización de la Teología; Biblia y Colonialismo; Biblia e imperialismo; Descolonización de la Biblia.

Abstract

This article aims to contribute in the task on decolonization of the theology, activity considered urgent and necessary. Considering that the colonization of thought influenced all areas of knowledge, this work adds a little more complexity and depth to this task. From a series of references to the decolonization of the social sciences, the recent data of archeology, a critical review of the history of Israel and the history of the writing of the Hebrew Bible itself, affirms that it is also necessary to seek decolonization of the Bible and the related concept of the “Word of God” as well as the dogmas of Inspiration and Revelation. For more recent research makes it clear that much of the biblical texts, especially the Pentateuch, of the Historical and Prophetic Books, was drawn up in alliance with kings and emperors, within projects with imperialist and colonialist nature. At the end, the article suggests that a decolonized and decolonizing reading should seek to formulate a concept of God’s Word more on the function performed by these texts in our live than the source or authority to which the text is allocated.

Keywords: Decolonization. Decolonization of Theology. Bible and Colonialism. Bible and imperialism. Decolonization of the Bible.

Introdução

É do senso comum que o cristianismo entendido como a “única religião verdadeira” e certos usos da Bíblia, entendida e muitas vezes imposta como “A Palavra de Deus”, como livro “revelado” e ou “inspirado”, tiveram e ainda têm um papel importante nos processos de colonização e legitimação da “hegemonia política, econômica e cultural europeia e ocidental” sobre o “sul” do mundo. Foram – e ainda vêm sendo utilizados

como – poderosos instrumentos de destruição de culturas, religiões, tradições e organizações familiares e tribais, práticas sociais e ambientais, facilitando a implantação de um modelo que nos torna dependentes dos países centrais.

Certas correntes cristãs, com uma compreensão de “Palavra de Deus”, de “revelação” e de “inspiração” associadas à projetos de dominação cultural e de exploração política e econômica, se estabeleceram profundamente nos territórios e consciências de muitos povos dominados. Na mesma linha florescem atualmente, inclusive, novas formas de cristianismos, ativamente sinérgicos na consolidação da “ideologia da autonomia e do individualismo possessivo” características do neoliberalismo.

1. Um saber colonizado

Em parte, isso é possível porque a história da elaboração e desenvolvimento do monoteísmo cristão, bem como de sua disseminação, ocorreu em associação com projetos de dominação imperial. Nessa associação ele foi moldado com formas coloniais, imperialistas e ocidentais de pensamento e de saber que, no passado legitimaram e reforçaram a dominação dos países centrais do império romano e bizantino e, do sacro império romano germânico, e, mais posteriormente, dos impérios britânico, espanhol, português e norte-americano. Essas formas de pensamento fundamentam-se em diversas separações e cisões.

Uma primeira separação da tradição ocidental é de origem filosófico-religiosa. A questão se materializa, primeiramente, na relação criador - criatura - criação, que difere substancialmente das demais tradições do mundo. O ocidente, em geral, individualiza o criador, separando-o da criação, e não considera a criação como sagrada (o mundo não é Deus), sendo assim, a humanidade não tem responsabilidade quanto ao uso sustentável da natureza, e nem há freios teológicos e espirituais para sua exploração - a jurisdição divina fica relegada aos aspectos espirituais da vida.

Posteriormente, com o desenvolvimento das ciências modernas, especialmente com Descartes, essas separações se multiplicaram e a ruptura corpo e mente, razão e mundo torna-se evidente. A compreensão diferente, de outros povos, outras culturas, é vista como inferior, desprezada e o mundo passa a ser algo, desespiritualizado, passível de ser dominado pelos conceitos da razão ocidental. Com base nessas separações se concebe o conhecimento não-subjetivo, impessoal. Com isso, há uma crescente cisão na sociedade moderna entre população geral e o mundo dos especialistas, o dos iletrados e dos letrados, da tradição escrita e da tradição oral. Na religião reforça-se a separação entre o sagrado e o profano.

Estas sucessivas separações constituem o germen da autoconsciência europeia da modernidade e formam as bases para o estabelecimento de uma conformação colonial do mundo. Surge o contraste entre o euro-

peu (civilizado, moderno, científico, avançado) e os “outros”, o restante dos povos e demais culturas do planeta.

Com o início do colonialismo na América inicia-se simultaneamente a colonização dos saberes e das crenças. Na nova narrativa universal, organizada após a conquista das Américas, a Europa é colocada como centro do mundo. Tal construção tem como pressuposição básica o estabelecimento da experiência europeia, a cultura europeia, como “a” cultura humana, universal. Institui-se assim uma universalidade radicalmente excludente.

Esse pensamento colonizado e colonizador consolidou-se nas ciências sociais, na filosofia e na teologia, mas também nas áreas do direito, com a negação do direito coletivo e a afirmação do direito individual, privado. Foi necessário estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos.

Este pensamento colonizado e colonizador defende que os povos não participam igualmente do espírito universal. O povo dominante é o portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo. Os espíritos dos outros povos não contam na história universal. A história move-se do Oriente ao Ocidente, sendo a Europa o Ocidente absoluto, lugar no qual o Espírito alcança sua máxima expressão ao unir-se consigo mesmo, sendo a encarnação do Espírito Universal. Como parte importante desse pensamento colonizado e colonizador está também a maior parte dos cristianismos que conhecemos, e dentro deles certas concepções de “Palavra de Deus” e teologias da Revelação e da Inspiração que o legitimam. Porém, sempre houve cristianismo divergentes, considerados e condenados como heresias, enclausurados em ordens religiosas, caçados pela inquisição, ou relegados a existência subterrânea ou marginal.

1.1 A naturalização da sociedade liberal, a origem das ciências sociais

A consolidação das relações de produção capitalistas e do modo de vida liberal, teve simultaneamente uma dimensão colonial/imperial de conquista e/ou submissão de outros continentes e territórios por parte das potências europeias, e uma luta civilizatória no interior da própria Europa, onde acabou se impondo a hegemonia do projeto liberal. A ruptura com os modos de vida e de sustento anteriores (camponeses em sua maioria), não foi um processo fácil ou natural.

A formação da economia moderna exigia, além da criação da classe proletária e da expulsão dos camponeses das suas terras, uma profunda transformação dos corpos, dos indivíduos e das formas sociais. O avanço deste modelo sofreu ampla resistência, tanto na cidade quanto no campo. A cultura conservadora dos plebeus resiste em nome do costume a essas racionalizações econômicas e inovações que governantes, comerciantes ou

padrões buscam impor. A aceitação é mais evidente na camada superior da sociedade.

As ciências sociais têm como base as novas condições que se criaram quando o modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo adquiriram hegemonia como a única forma de vida possível. É neste contexto histórico-cultural que se dá a constituição das disciplinas das ciências sociais. É nesta nova visão de mundo que grande parte do edifício tradicional dos conhecimentos sociais está fundado.

No corpo disciplinar básico das ciências sociais estabelece-se, em primeiro lugar, uma separação entre passado e presente: a disciplina história estuda o passado, enquanto se definem outras especialidades que correspondem ao estudo do presente (sociologia, política, economia). Novamente a hegemonia do modelo liberal - o único modo de vida possível. Todo o outro é passado e seu estudo cabe aos estudos clássicos e à antropologia.

Na academia ocidental supõe-se a existência de um meta-relato universal, que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal passa a ser o modelo de *sociedade moderna*, de civilização, e assinala o único futuro possível a todas as outras culturas e povos. As formas de conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se convertem nas únicas formas válidas de pensar e conhecer (Lander, 2005, p.13).

O mesmo acontece no campo da Teologia. Onde se visualiza um processo evolucionista das religiões, indo das religiões politeístas, com rituais envolvendo imagens, danças e sacrifícios de animais, associadas à atraso cultural e civilizacional, até as formas monoteístas, anicônicas, sem sacrifícios cruentos, adaptadas ao mundo democrático, que representariam o auge da sociedade civilizada.

Esta é a constituição eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando-se como padrão de referência superior e universal. Outras formas de ser e de organização são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas, subdesenvolvidas.

Com as ciências sociais dá-se o processo de cientificização da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, portanto, sua naturalização. Estabelece-se uma diferença radical entre as sociedades modernas ocidentais e o restante do mundo. Este corpo de polaridades entre sociedade moderna ocidental e as outras culturas, povos e sociedades, estabelece pressupostos e olhares específicos no conhecimento dos outros. Os conhecimentos eurocêntricos legitimaram a missão civilizadora/normalizadora a partir das deficiências – vistas como desvios em relação ao padrão normal, civilizado - de outras sociedades. Estas práticas têm como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é simultaneamente su-

perior e normal, natural. As sociedades ocidentais modernas constituem a imagem de futuro para o resto do mundo. E esse padrão inclui uma certa compreensão de religião e, mais especificamente uma forma de cristianismo forjada junto com os fundamentos da sociedade ocidental, e, cuja teologia, em decorrência, porta o mesmo espírito colonialista e colonizador.

Também na América Latina, as ciências sociais, a filosofia e a teologia, na medida em que se fundamentaram nesta objetividade universal, estiveram impossibilitadas de abordar os processos histórico-culturais diferentes daqueles postulados pelo idealismo eurocêntrico. Dessa maneira, negaram, por muito tempo, às expressões culturais, e especialmente às religiosas, toda possibilidade de dignidade, lógicas ou cosmovisões próprias.

1.2 Porém, sempre há releituras e resistências

Desde as lutas anticoloniais, iniciou-se um processo de descolonização que não se restringiu aos campos políticos e econômicos, mas que avançou para os campos das ciências, da cultura, da ecologia, do feminismo etc. Assim temos hoje, na Europa e fora dela, um acúmulo de reflexões e elaborações fundadas em novas epistemologias que rompem o legado epistemológico eurocêntrico, colonizado e colonizador, e que buscam compreender o mundo a partir do mundo e das experiências que vivemos e das *epistemes* que lhe são próprias. No dizer de Maritza Montero, a América Latina, e outras partes do “sul do mundo”, estão “exercendo sua capacidade de ver e fazer de uma perspectiva Outra, colocada enfim no lugar de Nós” (1998, p. 87).

Como expoentes dessa corrente destacam-se pensadores como Immanuel Wallerstein (1998), Silvia Rivera Cusicanqui (1984), Aníbal Quijano (1976), Enrique Leff (2009), Enrique Dussel (1988), Raul Fornet-Betancourt (2007), Boaventura de Sousa Santos (2009), Maritza Montero (1998), Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006), Walter Mignolo (2003), Arturo Escobar (2012), Fernando Coronil (1997), Edgardo Lander (2005), entre outros.

As teologias políticas, e especialmente a teologia da libertação, nascida na esteira da teoria da dependência, podem ser vistas como importantes frutos dessa resistência. Hoje, a partir das intuições da “opção pelos pobres”, das teologias da libertação, da “Leitura Popular” latino-americana da Bíblia e da leitura feminista da Bíblia, associadas às novas perspectivas da arqueologia do mundo bíblico e às ciências sociais descolonizadas, emergem novos desafios e novas interpretações.

Assim, para Zwetsch:

A crítica ao colonialismo supõe ainda a análise de, pelo menos, três dimensões: a dimensão étnica (cultural), a dimensão econômica (trabalho) e a dimensão de gênero (socialrelacional). A descolonização implica a conquista

de relações simétricas e libertadoras entre sujeitos e sociedades. Implica ainda a superação do androcentrismo, do etnocentrismo e da arrogância da ciência ocidental. (ZWETSCH, 2013, p.48)

Confirma-se, nesse sentido que a descolonização da teologia é uma tarefa complexa, necessária e urgente². E este artigo quer somar-se aos esforços que vêm sendo empreendidos nesse sentido³. Porém, a sensibilidade para o tema das colonialidades nos faz perceber a presença de teologias colonialistas, ou pelo menos de teologias com forte viés colonialistas, dentro da própria Bíblia. A tarefa de uma leitura descolonizada e descolonizadora da Bíblia adiciona mais complexidade ao tema. Trata-se de perceber, desde suas origens históricas, quanto a elaboração do texto bíblico foi influenciada pela aliança com poderes com projetos de dominação e o quanto destes projetos colonialistas e imperialistas ficaram inscrito no próprio texto, canonizado como “Palavra de Deus”.

O tema também se sintoniza com o espírito de muitos dos atos do Papa Francisco que, ao abandonar os aspectos imperiais que ao longo do tempo se imiscuíram no exercício papal, de certa forma está fazendo uma descolonização do papado. Relaciona-se também com o tema da Reforma, que nestes dias celebra seu quinto século de existência. A reforma Luterna também, de certo modo realizou uma descolonização da organização do poder eclesial, no sentido de minimizar as marcas imperialistas e colonialistas que se esgueiraram para dentro da organização e da estruturação do poder eclesiástico a partir das alianças com o poder do império romano, institucionalizadas a partir de Constantino.

Mas é necessário ir além, e talvez aqui radique o sentido mais profundo de uma teologia descolonial. Precisa ser também uma descolonização da teologia e da própria Bíblia. É necessário ver quanto os conceitos e dogmas fundamentais da teologia foram impregnados pelas relações, de cumplicidade no poder e competição pelo poder, entre igreja e império ao longo desses quase dois mil anos. No fundo essa tarefa por si só já é hercúlea, pois trata-se quase de buscar uma re-fundação do cristianismo. Um cristianismo não fundado no Jesus Cristo *Pantocrátor*, imaginário bastante

² Apesar de já o personalismo de Emmanuel Mounier apontar para as lutas anticoloniais como um dos compromissos do cristão, em “O compromisso da fé”, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, p.57. Mas no geral vale ainda o que aparece num livro escrito entre 1940 e 1944, publicado em 1947 com o título “Cristianismo e dignidade humana”, que a partir da segunda edição teve seu título alterado a pedido do autor para “Colonização e Evangelho” (Rio de Janeiro: Presença/ Editora da USP, 1973), o cardeal alemão Joseph Höffner constata que as discussões sobre uma “ética colonial” que foram fortes no início dos anos 1500 foram relegadas a segundo plano nos séculos seguintes, desempenhando papel “irrelevante” nas obras de teologia moral dos séculos XIX e XX.

³ Alguns exemplos nessa direção são: Sugirtharajah, R. S. *La Biblia y el Imperio*. Exploraciones poscoloniales. Madrid: Akal, 2009; BRETT, M. *Decolonizing god*. The Bible in the tides of empire. (The Bible in the modern world series, n.16). Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009 e Estermann, Josef. *Cruz y coca*. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología. La Paz: Librería Armonía/ ISEAT, 2013.

influenciado pelo poder imperial colonialista (Comblin, 2005b, p. 39), mas num encontro verdadeiro com o Jesus pobre de Nazaré. Ou, no dizer de Fernet-Betancourt,

“tratar-se-ia de dar um passo além, de dar um passo a mais e de situar-se fora do horizonte marcado pelo cristianismo, para poder enfocar essa tarefa de historiar o cristianismo não desde um ângulo intracristão nem intercristão, mas inter-religioso, e poder assim reconstruir sua história desde esse difícil reverso que é justamente a ‘visão’ que outras religiões têm sobre o cristianismo.” (2007, p. 18)

Mas, para além disso, o trabalho deve inquirir também pela possibilidade de perspectivas colonialistas e imperialistas estarem aninhadas já dentro da Bíblia, dentro do texto que foi instituído como “Palavra de Deus”. Pois da arqueologia atual e da leitura crítica da Bíblia resultam uma compreensão da história de Israel e da história da Bíblia que apontam para as reformas dos reis Ezequias (\pm 700 a.C.) e do rei Josias (\pm 600 a.C.), e também a teocracia sacerdotal do período atribuído a Esdras (\pm 400 a.C.) como os principais momentos de redação do texto da Bíblia Hebraica, o Antigo Testamento da Bíblia Cristã. E isso teria implicações do tipo colonialista e imperialista, pois todos esses momentos estão associados com atitudes de violência, intolerância e discriminação, e até de matanças em nome de Deus (2Rs 18,4; 23,4-20), sendo que pela primeira vez na história de Israel, tais atos violentos foram legitimados por textos, que na época estavam sendo redigidos e instituídos como “Palavra de Deus”. Para as reformas de Josias temos o relato da “descoberta do livro da Lei no templo” (2Rs 22,8), possivelmente uma forma do material hoje encontrado em Dt 6-26, livro que foi reconhecido e legitimado pela profetisa Hulda (2Rs 22,11-20). Cem anos antes, um esboço deste livro, provavelmente Dt 12-25, já teria servido de inspiração para a reforma de Ezequias (ROSE, 2010, p.265-267). Para a reforma de Esdras, há um texto, apresentado como extrato de um decreto do imperador persa, que autoriza o sacerdote a impor a Lei de Deus, igualada à lei do imperador persa (Esd 7,11.21), ameaçando com castigos rigorosos, multas, prisão, desterro e até mesmo de morte a aqueles que não a quisessem obedecer (Esd 7,25-26). Discute-se qual o texto que o sacerdote Esdras estaria instituindo como “Lei de Deus” e também como “Lei do rei”, isto é, do imperador persa. Mas muito provavelmente trata-se da promulgação e canonização da *Torá* (Gn, Ex, Lv, Nm e Dt). (DE PURY, 2010, p. 43; NIHAN; RÖMER, 2010, p.138-140.)

Esse artigo, por fim, visa contribuir para as possibilidades e as tentativas de realização de leituras descolonizadas e descolonizadoras da Bíblia. Aborda especialmente o processo de redação da Bíblia ao longo da história de Israel, esmiuçando a imbricação do processo de redação dos textos bíblicos com políticas imperialistas e colonialistas dentro da própria história de Israel e da Bíblia. Espera-se que destas pistas de pesquisa

e reflexão emergem novas gramáticas que façam aflorar da Bíblia teologias e espiritualidades não excludentes, homogeneizadoras e hierarquizadoras; teologias que respeitem e valorizem a diversidade e promovam a justiça e a dignidade de todos os seres e de todas as formas de ser, de todas as culturas e religiões, teologias para outros mundos possíveis.

2. A arqueologia, os estudos críticos e a descolonização da Bíblia

Com base nos estudos críticos da Bíblia, corroborados pelos mais recentes dados e contributos arqueológicos, sabe-se que os textos bíblicos começaram a ser elaborados somente num período já bastante adiantado da história de Israel. Sobressaem dois grandes momentos redacionais, um antes do exílio, relacionado aos períodos dos reis Ezequias, por volta do ano 700 a.C. e de Josias, mais ou menos no ano 600 a.C. E outro no pós-exílio, entre os anos 450-350 a.C., quando a *Torá* alcançará o estágio em que é hoje encontrada em nossas Bíblias. Os livros das outras partes da Bíblia Hebraica, os “Profetas Anteriores, e os “Profetas Posteriores” dos *Neviim*, e os livros que compõem os *Ketuvim*, os “Escritos”, embora já incluíssem grande parte do conteúdo que apresentam hoje, só tiveram suas formas fixadas e canonizadas mais tarde, próximos da era cristã. A formatação final da *Torá* expressa a forma como a teocracia judaica queria que sua história fosse entendida por volta dos anos 400-300 a.C. E a formatação final da Bíblia Hebraica trará as marcas da tensão representada pelo crescimento dos grupos judeu-cristãos, especialmente no judaísmo da diáspora. Mas de qualquer modo, os textos bíblicos tal qual se apresentam para nós hoje, especialmente o Pentateuco e os chamados “Livros Históricos”, representam uma visão idealizada, uma espécie de grande mito de fundação do judaísmo pós-exílico.

Para uma leitura preocupada com a questão das colonialidades importa especialmente observar que a redação do período de Ezequias e, principalmente, a de Josias, acontecem no bojo de um projeto de anexação e dominação do norte pelo sul, e que a redação no período atribuído ao sacerdote Esdras, se dá em aliança com o império persa e dentro do conjunto dos interesses do império para a província de *Yehud*/Judá (Esd 7,12-26).

2.1 A arqueologia e a história de Israel

Atualmente nas academias, que consideram os dados mais recentes da arqueologia, trabalha-se com a hipótese de que a história de Israel se inicia com três ou quatro tribos (Efraim, Manassés, Benjamim e, talvez, Judá), tendo as demais, ao longo do tempo, paulatinamente, sido formadas e ou integradas ao norte (Israel), quando já lá havia sido instituída a monarquia, ou ao sul (Judá), também após a formação da monarquia de

Davi naquela região. O número 12, é um número idealizado, provavelmente usado como símbolo da totalidade das tribos nos tempos do rei Ezequias (716-687 a.C.) e do rei Josias (640-609 a.C.).

Em resumo, é provável que a história de Israel ganhe corpo a partir das três tribos do norte, Efraim, Manassés e Benjamim, que formarão o reino do norte, Israel, conhecido como “a casa de Jacó” (Am 3,13) ou, às vezes também como “a casa de José” (Js 18,5; Am 5,6.15; Ez 37,16); ou os “filhos de Raquel” (Gn 46,19-20); e com a tribo de Judá, no sul, a qual incluirá a região de Berseba ou Bersabeia formando posteriormente o reino de Judá, conhecido como “a casa de Davi” (1Rs 12,19-20; Is 7,2; Jr 21,12).

Acredita-se que, depois de três ou quatro séculos de monarquia, especialmente após a destruição de Samaria e o desmantelamento do reino do norte – Israel –, e de sua anexação ao império assírio, as tradições nortistas, referentes aos patriarcas, às tribos e à monarquia nortista, serão levadas para Jerusalém. Nessa época, a invasão assíria fez com que milhares de refugiados israelitas, do norte, procurassem abrigo em Jerusalém e em outras cidades de Judá (2Cr 30,25b).

Os estudos arqueológicos e antropológicos mostram que, ao contrário do que muitas vezes se pensa, Israel era o grande reino da região, enquanto Judá, econômica-política e militarmente, era bastante insignificante (Finkelstein, 2013). Esta diferença entre os dois reinos está expressa em 2Rs 14,9, com a comparação entre “o cedro do Líbano” (Israel) e “o cardo do Líbano” (Judá). Os estudiosos estimam que até 722 a.C., Jerusalém não passava de um “pequeno vilarejo”, com algo em torno de 1000 habitantes⁴, num espaço de aproximadamente cinco hectares (em grande parte ocupados por templo e palácio). Entretanto, após a invasão assíria ao reino de Israel, entre os anos 722 e 700 a.C. o tamanho da cidade passou para sessenta hectares, e a população passou de 1.000 para 15.000 habitantes (Finkelstein, 2003, pp. 329-331; Grabbe, 2007, pp. 121-122; Liverani, 2008 pp. 195-199; Zabatiero, 2013 pp. 124-125)⁵. Será também nessa ocasião que, para reforçar-se e para acolher os refugiados da elite do reino do norte, o rei Ezequias ampliará as muralhas e o abastecimento de água para Jerusalém (2Rs 20,20; 2Cr 32,30). Os números acima certamente referem-se aos refugiados ricos, acolhidos dentro das muralhas ampliadas para esse fim. Mas outros milhares camponeses nortistas, ricos e pobres, devem ter-se integrado a famílias camponesas em outras cidades de Judá.

O final dos anos 700 a.C. foi de grandes transformações em Jerusalém e em Judá. Não somente transformações físicas, mas também so-

⁴ Com essa conclusão dos estudos arqueológicos cai um dos últimos pilares da “Teoria Documentária”, ou “Teoria das Fontes” (Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal), pelo menos no que diz respeito ao documento Javista, que teria sido produzido na corte do grande império davídico-salomônico, do qual não foi encontrado nenhum vestígio arqueológico.

⁵ Uma estimativa divergente, com números um pouco maiores, é apresentada por William M. Schniedewind, *Como a Bíblia tornou-se um livro*, pp. 98-106. Porém este autor parece superestimar a importância de Jerusalém no tempo de Ezequias.

cioeconômicas e culturais. O aumento de população ocasionou reordenamento da propriedade da terra e da produção. Como vassalo da Assíria, especialmente com o rei Manassés, Judá se integra e participa ativamente no comércio internacional do azeite. A produção é controlada pelo estado e é direcionada para o mercado internacional. Notadamente na região mais fértil de Judá, na Sefelá ou Shefelá (Jz 1,9; 1Rs 10,27) os conflitos pela terra serão muito acirrados. (Veja-se a inspirada denúncia de Miqueias 2,1-5; 3,1-12 (Dietrich, 2016, pp. 63-83). É nessa época que, de acordo com Finkelstein e Silberman, o reino de Judá tornou-se um “estado plenamente desenvolvido”. E estes autores explicitam que:

Por completamente desenvolvido queremos dizer: um território governado por uma máquina burocrática, que se manifesta na estratificação social confirmada pela distribuição de itens de luxo, por grandes projetos de construção e por próspera atividade econômica, incluindo o comércio com as regiões vizinhas e um sistema de assentamento completo e desenvolvido. (Finkelstein, Silberman, 2003, p. 220).

Ainda, conforme estes mesmos autores, com estas grandes transformações, Judá passou por uma “revolução econômica, deixando de ser um sistema tradicional baseado em aldeias e clãs, para atingir uma produção agrícola massificada e industrialização sob centralização estatal” (pp. 331-333). Fez-se necessária a estruturação de uma rede burocrática baseada em Jerusalém, e nas principais cidades de Judá, para controlar a produção, organizar o fluxo de mercadorias e o comércio.

Os estudos indicam que somente nesse momento desenvolve-se o uso da escrita em Jerusalém e em Judá (Schniedewind, 2011; Finkelstein, 2015, p. 380). A reforma político-religiosa empreendida por volta dos anos 700 a.C. pelo rei Ezequias está intimamente relacionada com essas mudanças. Na reforma o rei Ezequias centraliza o culto direcionando para Jerusalém todas as oferendas. Destrói os santuários do interior, centros de organização dos camponeses e enfraquece a organização e a autonomia deles (2Rs 18,4-8).

Há muitas violências e mudanças forçadas embutidas nesta reforma. Ela necessita de uma forte legitimação religiosa para poder ser realizada. E é com essa função que os escribas da corte irão redigir uma história para reforçar a elevação de YHWH a Deus único de Israel, e de Israel como povo exclusivo de YHWH. Certamente a teologia da aliança será usada para costurar tradições do norte e do sul. É com bastante certeza que se pode afirmar que é nesse contexto, e com essas funções que se inicia a redação da chamada história deuteronomista, e talvez também parte do esqueleto das narrativas sobre os patriarcas e sobre o êxodo. Nesse processo as tradições e instituições do norte serão subordinadas às tradições e às avaliações feitas a partir da corte de Jerusalém, subordinadas à família de Abraão/Davi, e à teologia de Jerusalém (por exemplo: 1Rs 13,1-3).

3. O projeto expansionista de Josias e a “Palavra de Deus”

Mas, foi principalmente durante a reforma de Josias (± 620 a.C.), que aprofundou e ampliou a reforma de Ezequias para toda Judá e para dentro do território de Israel, que estas narrativas serão integradas em documentos escritos como a história de um só povo. Buscando ocupar o vácuo de poder deixado com a desocupação do reino do norte, pela retração da decadente Assíria, Josias avança sobre esse território com o desejo de unificar dos dois reinos (“12 tribos”), em um só reino (sob a dinastia davídica), um só povo, cultuando somente a um Deus (YHWH) e somente em Jerusalém.

É certamente no contexto dessas duas reformas que é constituída, com tradições de Israel e de Judá, a espinha dorsal de uma narrativa escrita contendo boa parte dos capítulos 12-50 do livro do Gênesis, bem como de Êxodo 1-24 e 32-34; Deuteronômio 4,44-28,68; Josué; Juízes; 1 e 2 Samuel; 1 e 2 Reis, e certamente também de vários livros proféticos pré-exílicos, como Amós, Oséias, Isaías, Miquéias e Jeremias⁶.

Deve-se ter em mente que, além dos nomes dos patriarcas e dos locais onde viveram e fundaram povoações, a tradição oral nos trouxe pouca ou quase nenhuma informação histórica do período dos patriarcas e das tribos de Israel. Os textos sobre as famílias patriarcais têm como pano de fundo a vida dos clãs nômades que vivem do pastoreio nas áreas semidesérticas da região. Isso, guardadas as devidas precauções, pode dar uma ideia de como viviam as famílias dos patriarcas e matriarcas. Pastores nômades existem e vivem ainda hoje na região. Mas nos textos que chegaram para nós, os personagens, Abraão, Ismael, Isaac, Jacó, Esaú, Labão e outros, na maioria dos casos devem ser vistos como representantes de povos: Abraão representa inicialmente o reino do sul, Judá, e na redação pós-exílica, é dado como representante de todo o povo de Israel. Ismael representa os povos árabes do deserto (16,11-12; 21,18-21; 25,12-18). Isaac representa o povo que vivia no sul de Judá, em Berseba (26,23-33), depois incorporado a tribo de Judá. Jacó e Israel representam o reino do norte (23,24). Parentescos e relações ora de alianças e ora de conflito, como a

⁶ Desse modo, apesar de Finkelstein, constatar a significativa ausência de textos escritos advindos das maiores cidades do período de Amri/Omri (Finkelstein, 2015, p. 380), de acordo com os mais recentes dados arqueológicos, em consonância com a crítica bíblica, somos levados a considerar sempre de forma mais convicta, que de fato a Bíblia começou a ser escrita no reino do norte, em Israel. Veja-se por exemplo, que dentro do conjunto de textos que se crê elaborados nas reformas de Ezequias e Josias, há um forte predomínio de textos aos quais a crítica bíblica atribui origem nortista: as tradições de Jacó/Israel, de José (seus filhos são Efraim e Manassés, nomes das duas principais tribos do norte), as tradições sobre o êxodo, o “código da aliança” (Ex 20,22-23,19), a narrativa do “bezerro de ouro” (Ex 32-34), as tradições dos chamados juízes libertadores, dos santuários de Silo, Gilgal e Betel, de Samuel, de Saul, dos profetas Elias e Eliseu, o núcleo mais antigo de Dt 12-26, as tradições dos profetas Amós e Oséias, etc., além dos “anais dos reis de Israel”, e possivelmente ainda outros textos. Estas perspectivas subjazem às introduções e notas aos livros do Pentateuco na Nova Bíblia Pastoral (2014), e são também apontadas por Israel Finkelstein em entrevista realizada e publicada pelo Prof. Ademar Kaefer (Kaefer, 2016, pp. 119-126).

aliança de não agressão feita entre Jacó e Labão, representam as relações de Israel, norte, com os arameus, sírios (25,20; 31,51-54). Esaú representa os edomitas (23,24; 25,30; 33,16; 36,1.8) e as tensas relações que mantêm com Israel e Judá (Gn 33).

Assim, para Israel Finkelstein a mensagem dos textos sobre os patriarcas, elaborados nos tempos de Ezequias e de Josias

é essencialmente uma defesa da proeminência de Judá sobre os territórios nortistas articulada pelos escribas do sétimo século a.C. Estes escritores produziram as narrativas da historiografia bíblica sob o ímpeto da agenda ideológica do expansionismo de Josias. (Finkelstein; Mazar, 2007, p. 38)

Este trabalho quer ressaltar que para uma leitura descolonizada e descolonizadora do Pentateuco e da própria Bíblia, é fundamental considerar estes aspectos dos textos elaborados nessa época, especialmente daqueles relacionados ao Pentateuco. O projeto de Josias, dentro do qual estes textos foram redigidos, é um projeto de dominação imperialista, de colonização do norte pelo Sul, e isso precisa ser considerado, especialmente quando hoje se buscam leituras descolonizadas e descolonizadoras da Bíblia. Pois, as perspectivas colonizadoras e imperialistas presentes na teologia de Josias não somente perpassam os textos do Pentateuco e dos livros históricos, mas ainda hoje influenciam teologias e práticas de diversas igrejas e correntes cristãs.

Há também que se repensar a própria teologia do Antigo Testamento. Há um longo e complicado processo de formação da teologia de YHWH com Deus único do universo (Smith, 1990; 2001; Reimer, 2009). Nesse processo há sem dúvidas aspectos libertadores e sagrados, especialmente na origem, quando YHWH era a Divindade cultuada em momentos e circunstâncias que exigiam a defesa e a proteção armada das famílias, de suas terras, colheitas e das suas próprias vidas (Dietrich, 2014, p. 11). Mas no processo de centralização do culto em YHWH, há também a assimilação de funções de legitimação da monarquia, da concentração de poder e de riquezas, e mesmo da violência, como a que se deixa ver, por exemplo, no versículo refrão do livro de Josué “e passaram todos ao fio da espada” (Js 6,21; 8,22-25; Js 10,28-39)⁷

Um dos aspectos atuais em que mais se sobressaem os aspectos colonialistas e imperialistas, é o conceito que leva a compreender de forma simplista a Bíblia como Palavra de Deus. É devido à identificação do texto bíblico com a Palavra de Deus incentivada pelo imperativo de YHWH para que Moisés escrevesse as revelações recebidas (por exemplo Ex 17,14; 34,27) ou da identificação da revelação com um texto escrito (Dt 28,58.61)

⁷ Tais aspectos da Bíblia Hebraica e da teologia bíblica são abordados em livros cujos títulos falam por si, como *Drunk with Blood. God's killings in the Bible*, de Steve Wells (SAB Books, 2010), ou, de Armstrong, Karen, *Fields of Blood. Religion and the history of violence*. New York Toronto: Alfred a Knopf, 2014, entre outros.

são da época de Ezequias, Josias ou de Esdras. Foi um texto escrito apresentado como “Palavra de Deus” que legitimou e guiou as reformas e as políticas expansionistas de Josias, e é dessa raiz que brotam as concepções que apoiam o uso da Bíblia ao longo da história para legitimar dominações colonialistas e imperiais. E ainda hoje fundamenta ataques a outras religiões e culturas. Pode ser enriquecedor para o debate a introdução de uma reflexão do saudoso e sempre muito arguto e instigante teólogo, bibliasta, Pe. Comblin:

Além disso, há uma evolução nas doutrinas bíblicas. A Bíblia começa com uma forma de politeísmo e termina com o monoteísmo. Deus não seria o autor das duas concepções? Não se deve supor uma grande autonomia dos autores, já que os seus escritos defendem conceitos desmentidos por fases ulteriores da evolução da Bíblia? Não é aqui o caso de expor a teologia bíblica atual, mas é útil mencionar que a parte humana da redação aparece cada vez mais claramente. É cada vez mais difícil situar onde se acha a intervenção de Deus na Bíblia. Esse livro divino é também muito humano e, por conseguinte, não radicalmente diferente de outros livros religiosos. Com isso poderíamos caminhar para duas direções diferentes: para uma concepção que diria que tudo é revelação ou para uma concepção que diria que nada é revelação. Uma teologia secularizada estaria mais atraída pelo segundo caminho. No diálogo com as religiões poderíamos ser atraídos pela primeira. (Comblin, 2005a, p. 26).

3.1 Colonialismo e imperialismo em textos do Pentateuco

Assim, ao buscar uma leitura descolonizada e descolonizadora do cristianismo e da Bíblia, percebemos que nosso desafio não consiste somente em reavaliar as doutrinas, instituições e teologias construídas depois do período bíblico, nas alianças com os impérios que desenharam grande parte do mapa *mundi*. Percebemos que a aliança entre religião e projetos de dominação está dentro da própria Bíblia e com presença marcante e efetiva nos próprios textos. O imperialismo aparece na legitimação da violência e na ambiguidade da religião oficial de momentos cruciais da história de Israel.

No caso do Pentateuco podemos ver a presença desta teologia colonialista e imperial já no início. E, inclusive em versículos muito apreciados em nossas liturgias e em nossos trabalhos pastorais e em escolas bíblicas populares, como se pode ver nos exemplos a seguir.

1- Gn 12,6-9:

Abraão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam a terra. YHWH apareceu a Abraão e lhe disse: *‘vou dar esta terra aos seus descendentes’*. Abraão construiu aí um altar a YHWH, que lhe havia aparecido. Daí, passou para a montanha, a oriente de Betel, e armou sua tenda, ficando Betel a oeste e Hai

a leste. E aí construiu para YHWH um altar e invocou o nome de YHWH. Depois, de acampamento em acampamento, Abraão foi para o Negueb.

Levando em conta os estudos críticos da Bíblia e os dados recentes da arqueologia, que demonstram que as tradições dos patriarcas eram originalmente independentes e isoladas umas das outras, sem a existência de laços de sangue e os vínculos temporais que nos são apresentados pelos textos bíblicos atuais; e que Abraão, patriarca das tribos do sul viveu em Hebron, onde a veneração posterior guardou seu nome; enquanto as localidades de Siquém e Betel foram os locais onde habitaram Jacó/Israel, patriarca – ou talvez, patriarcas – do norte, Gn 12 nos mostra YHWH prometendo para os descendentes de Abraão, Judá e a dinastia davídica, dois dos principais lugares do reino do norte, Israel. No hebraico isso aparece enfatizado pelo apego do pronome demonstrativo “esta” à palavra terra, que na narrativa refere-se à terra na qual Abraão estaria pisando, terras do norte. Deve-se notar também que a terra não é prometida a Abraão, mas a “sua semente”, isto é, a seus descendentes. É interessante observar também que a promessa se refere a um pedaço específico, e relativamente pequeno do Israel Norte: Siquém e Betel. Diferente de Gn 13,14-17; 15,18-19; 17,4-8; 18,18; 22,17-18; 26,3-4 onde geralmente a promessa refere-se a “toda a terra”, ou a uma extensão de terra bem maior, como “desde o rio Nilo até o Eufrates”.

Porém, a promessa de Gn 12, colocada no início do que seria a parte mais antiga do livro do Gênesis, capítulos 12-50, faz não somente que todo o bloco seja lido como legitimação da tomada do reino do norte por Josias – substituindo o império assírio que perdia controle sobre aquelas terras – mas também faz com que todas as tradições culturais e religiosas do norte (Jacó/Israel, Betel, Galaad, José...) fiquem subordinadas às tradições e instituições sulistas de Jerusalém. Tudo é dado à família de Abraão, à dinastia davídica, e a ela deve pertencer por direito divino. E todo o relacionamento da divindade com Isaac, Jacó/Israel passa a ser somente renovação das promessas feitas a Abraão. Deve-se lembrar também do drástico efeito da noção de que a Divindade pode transferir a propriedade de um povo para o outro teve e ainda tem na história dos povos colonizados.

2- Ex 3,7-8

Outro versículo onde aparecem as perspectivas colonizadoras e imperialistas embutidas na redação josiânica do Pentateuco é Ex 3,7-8:

YHWH disse: ‘estou vendo muito bem a aflição do meu povo que está no Egito. Ouvi seu clamor diante de seus opressores, pois tomei conhecimento de seus sofrimentos. Desci para libertá-lo do poder dos egípcios e fazê-lo subir desta terra para uma terra fértil e espaçosa, terra onde correm leite e mel, o lugar dos cananeus, heteus, amorreus, ferezeus, heveus e jebuseus.

Esses versículos contêm uma das mais belas e apreciadas descrições bíblicas do caráter sensível e solidário da divindade para com os oprimidos. Muitíssimas vezes repetida entre teólogos da libertação e por nós que lemos a Bíblia nos movimentos sociais e com o povo que luta. Porém a parte final dessa citação, faz transparecer toda a ambiguidade da teologia oficial de Josias: YHWH, a mesma divindade que se mostra tão sensível e solidária para como os israelitas oprimidos, mostra-se violenta e impiedosa como uma dezena de outros povos, cujas culturas deverão ser destruídas e dos quais será tirada a liberdade, a terra e a própria vida.

Isso muitas vezes foi feito pela cristandade, com a Bíblia na mão e com esta teologia na cabeça. Ao ler versículos como Js 1,3-6.18 quase se pode ver os espanhóis e portugueses no lugar de Josué: “Todo o lugar que seus pés pisarem, vou dá-lo a vocês, conforme falei a Moisés. Desde o deserto e o Líbano até o Grande Rio, o Eufrates, toda a terra dos heteus, e até o Mar Grande ao poente, será território de vocês. Ninguém poderá resistir a você durante todos os dias de sua vida. Assim como estive com Moisés, estarei com você. Eu não o deixarei nem o abandonarei. Seja forte e corajoso, pois você vai fazer esse povo herdar a terra que prometi dar a seus pais.....Todo aquele que se rebelar contra suas ordens e não ouvir suas palavras e tudo o que você lhes ordenar, será morto. Somente seja forte e corajoso.”

Em textos como esses se pode ver a raiz da ideologia política e religiosa que orientou os conquistadores que chegaram a estas terras que os povos originários chamaram de *Abya Yala*...até a violência que foi feita contra aqueles que opuseram resistência. A diferença é que naquela ocasião eram impetradas em nome do Evangelho e de Jesus.

Nós geralmente não percebemos a violência presente nestes textos. Não percebemos como estes versículos legitimam e impulsionam atitudes de dominação e imperialismo. Talvez porque não tivemos a experiência de ter nossas terras tomadas, nossa cultura e nossa religião atacadas em nome de Deus por outras pessoas. Ou por não termos tentado ler os textos com os olhos de quem sofreu a expropriação de suas terras ou o desprezo por sua religião e cultura.

Porém, se estamos interessados em uma leitura descolonizada, que nos auxilie a construir teologias e espiritualidades depuradas de perspectivas colonizadoras e imperialistas, é necessário colocar-se na perspectiva de quem passou por experiências desse tipo, e perguntar de onde vêm estes textos? Quem são os sujeitos sócio-políticos e teológicos que estão por trás deles? Porque foram elaborados, quais suas funções? Sempre é importante a discussão sobre a historicidade de tais textos, porém aqui, muito mais importante é a discussão sobre as funções que eles desempenham, pois estão nas Escrituras Sagradas. Porque estes textos, estas narrativas foram elaboradas? Qual é sua função? E especialmente lê-los na perspectiva dos povos originários deste continente e do continente africano.

3.2 Imperialismo cultural e religioso no Pentateuco

As violências vão além da tomada das terras. Invadem, e não são menos destrutivas, no campo da religião e da cultura. Também este tipo de violência que inspira discriminação, intolerância frente à diversidade, está entranhada nos tetos bíblicos. Grande parte dos quais no Pentateuco.

Vejam-se, por exemplo, os seguintes textos:

1- Ex 23,23-24.32-33⁸:

Meu mensageiro irá a sua frente e o levará aos amorreus, heteus, ferezeus, cananeus, heveus e jebuseus, e eu os farei desaparecer. Não adores os Deuses deles, nem os sirva. Não faça o que eles fazem. Mas destrua-os completamente e despedace totalmente suas colunas sagradas (...). Não firme alianças com eles, nem com os seus Deuses. Não os deixe continuar habitando na terra que agora lhe pertence, para que eles não o façam pecar contra mim, servindo aos seus Deuses, pois isso seria uma armadilha contra você.

2- Ex 32,26-29:

Moisés colocou-se de pé na porta do acampamento, e gritou: 'Quem for de YHWH, venha comigo'. E todos os filhos de Levi se reuniram em torno dele. Moisés lhes disse: 'Assim diz YHWH, o Deus de Israel: Cada um coloque a espada na cintura. Passem e repassem o acampamento, de porta em porta, e matai, e cada qual mate seu irmão, seu companheiro e seu parente.' Os filhos de Levi fizeram o que Moisés havia mandado. E nesse dia morreram uns três mil homens do povo. Moisés disse: 'Consagrem hoje as vossas mãos a YHWH, pois cada um foi contra seu filho ou seu irmão, para que YHWH desse hoje a benção a vocês.'

3- Nm 25,1-13:

(...) O povo começou a se prostituir indo às filhas de Moab. Elas convidaram o povo para os sacrifícios aos Deuses delas, e o povo comeu e prostrotrou-se diante dos Deuses delas. Israel, então, comprometeu-se com o Baal de Fegor, e assim a ira de YHWH se inflamou contra Israel. YHWH disse a Moisés: 'Pegue todos os cabeças do povo e empale-os frente ao sol, para YHWH a fim de que a ira inflamada de YHWH se afaste de Israel.' Moisés disse, então, aos juízes de Israel: 'Que cada um mate os seus homens que se comprometeram com o Baal de Fegor'. Um israelita levou para junto dos irmãos uma madianita (...) vendo isso Finéias (...) filho do sacerdote Aarão, levantou-se (...) pegou uma lança, seguiu o israelita até à tenda-santuário e transpassou os dois, o

⁸ As citações bíblicas, salvo indicação contrária, foram retiradas da Nova Bíblia Pastoral. Usou-se a letra maiúscula também para escrever o nome das divindades condenadas. Usar letras maiúsculas quando nos referimos à divindade em que nós cremos, e usar minúsculas para referir-se a outras divindades, ou divindades de outros povos, não é já uma primeira forma de violência, um dos primeiros sinais das violências religiosas abordadas neste artigo? Coloquemo-nos na pele de um dos povos que tem a sua (ou suas) divindade grafada com letra minúscula para perceber a violência implícita nesse ato adotado em todas as Bíblias e tão comum entre nós. Haverá menos verdade nas divindades dos povos que estão sendo violentados do que na divindade que incita e promove essa violência?

homem de Israel e a mulher, na tenda-santuário dela. Terminou, assim, a praga que feria os filhos de Israel. *Dentre eles morreram vinte e quatro mil (...)* YHWH falou a Moisés e disse: 'Finéias (...) filho do sacerdote Aarão (...) foi possuído pelo mesmo zelo que eu, e o meu zelo não os consumiu. Por isso eu prometo: ofereço para ele a minha aliança de paz. O sacerdócio pertencerá a ele e a seus descendentes, como aliança perpétua (...).

4- Dt 7,1-6:

Quando YHWH, o seu Deus, o introduzir na terra onde você está entrando para tomar posse, quando tiver expulsado nações mais numerosas do que você – os heteus, gergeseus, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus e jebuseus, – sete nações mais numerosas que você, e quando YHWH, o seu Deus, as entregar a você, *você vai liquidá-las, consagrá-las totalmente ao exterminio. Não faça aliança nenhuma com elas, e delas não tenha piedade. Não crie laços de parentesco com elas: não dê sua filha a um dos filhos delas, nem tome uma das filhas delas para o seu filho, porque seu filho se afastaria de mim para prestar culto a outros Deuses. A ira de YHWH se inflamaria contra você, e ele o eliminaria em pouco tempo. Vocês devem tratá-las assim: demolir seus altares, destruir suas colunas sagradas, arrancar suas Aserás e queimar suas imagens. Você é um povo consagrado a YHWH, seu Deus, pois de todos os povos que existem sobre o solo, foi a você que YHWH, o seu Deus, escolheu, para que pertença a ele como povo de sua propriedade particular.*

5- Dt 12,2-3:

Vocês farão desaparecer completamente todos os lugares onde as nações, das quais vocês irão apoderar-se, serviam a seus Deuses, seja nas altas montanhas, seja nas colinas ou debaixo de qualquer árvore frondosa. Arrastem seus altares, despedacem suas colunas sagradas, queimem suas Aserás no fogo e esmigalhem as imagens dos seus Deuses. Façam que o nome deles desapareça desse lugar.

6- Dt 1,7-11:

Se seu irmão, filho de seu pai ou de sua mãe, ou seu filho ou filha, ou a mulher que repousa em seu peito, ou um amigo que você quer como a si mesmo, tentarem seduzir você secretamente, convidando: 'Vamos servir a outros Deuses, (Deuses que nem você nem seus pais conheceram, Deuses dos povos que estão ao redor de você, próximos ou distantes de você, de uma extremidade à outra da terra), *não concorde, nem o escute. Que seu olho não tenha piedade dele, não use de compaixão, nem acoberte o erro dele. Pelo contrário, você deverá matá-lo. E para matá-lo, sua mão será a primeira. Em seguida, a mão de todo o povo. Apedreje-o até que morra, pois tentou afastar você de YHWH, o seu Deus, que o tirou do Egito, da casa da escravidão."*

A violência que salta aos olhos – e até choca – advém de o fato destes textos terem sido elaborados dentro do processo de constituição do

monoteísmo em Israel. Muitos dos textos que legitimam e incitam a violência contra as outras culturas e religiões, contra pessoas que nomeiam e cultuam o Mistério de Deus de outra maneira, foram elaborados durante a reforma de Ezequias e de Josias. O problema é que estes textos começam a ser instituídos como “Palavra de Deus”, e consagrados dentro dessas reformas.

Para que não nos deixemos conduzir pelos olhos dos reis, ou pelas mãos dos sacerdotes da teocracia pós-exílica, aliada ao império persa (Esd 7,25-26), como parte da “*pax pérsica*” (Zenger, 2009, p. 45), devemos sempre mais considerar estes aspectos da religião de Israel. O mesmo se deve fazer em relação ao cristianismo (Fürst, 2009; Richard, 2009). A religião de Israel é fruto de um longo e complexo processo que vai do politeísmo ao monoteísmo, “da pluralidade à singularidade” (REIMER, 2009, p. 21) Deve-se notar, porém, que esse movimento em direção ao monoteísmo é impulsionado, ou acontece sob o patrocínio, ou em aliança com o poder (político, econômico e religioso) centralizado na monarquia. E assim enfrontado nesse processo há um alto grau de violência e imposição.

Tendo sido grande parte dos textos bíblicos da Bíblia Hebraica elaborados nesse contexto, estando na maioria das vezes associado a um projeto de dominação, as teologias nele inscritas cumprem uma importante função na legitimação da dominação de um grupo sobre outros. Mesmo sabendo que a redação final de do Pentateuco só se dará com as ampliações e releituras que serão realizadas quando parte do povo de Judá for levada para o exílio (598-530 a.C.), e quando descendentes dos exilados retornarem e reconstituírem Judá (+400-350 a.C.), devemos perceber que as linhas inseridas nos textos nas reformas de Ezequias e de Josias não somente serão mantidas como também, em certos aspectos, serão até reforçadas.

Como a Judá pós-exílica era administrada a partir do templo pelos sacerdotes, numa teocracia, que se estruturava em torno dos conceitos da Lei, da pureza ritual e racial e do monoteísmo, estas perspectivas serão realçadas e irão enquadrar a história oficial. Assim, a redação final do Gênesis destaca: a lei da instituição do sábado, como dia sagrado (2,2); a Aliança de YHWH com Abraão, a bênção e as promessas para Abraão e seus descendentes, com destaque para a promessa da terra (12,7; 26,3-4; 28,13; 35,12; 48,4; 50,24); a circuncisão como marca de pertença ao povo da promessa (17,1-27); a sucessão consanguínea dos patriarcas, dando primazia para Abraão, subordinado as tradições de Isaac e Jacó às tradições de Abraão e fazendo com que todo o povo de Israel seja entendido como descendente de Abraão (48,15-16); que no conjunto do Pentateuco aparece cultuando exclusivamente a YHWH (Ex 20,2-5), e o texto bíblico agora não será somente visto como a Palavra do Deus de Israel, mas como Palavra de YHWH, como Deus de todo o universo, o Deus Único (Dt 4,35.39).

Conclusão

Uma leitura descolonizadora: ler com os olhos de Jesus

Jesus herdou de seu povo uma concepção monoteísta da Divindade. Porém certamente não era a concepção definida pela teocracia pós-exílica, e nem a teologia marcada pela centralização de Ezequias ou pelo imperialismo de Josias. Certamente Jesus não era partidário deste monoteísmo que legitimava a exclusão e a violência, justificava a hierarquia e o privilégio dos sacerdotes do Segundo Templo. Essa deve ter sido, na realidade, a teologia das pessoas que condenaram Jesus à morte, ou apoiaram sua condenação.

No entanto, a grande frequência de atos discriminatórios, intolerantes e violentos, cometidos em nome de Jesus, deve levar-nos hoje a uma profunda reflexão, e a uma reavaliação. Na verdade, se faz necessário uma refundação do cristianismo. Pois as violências praticadas ou estimuladas por grupos cristãos, em nome do Evangelho de Jesus – não somente ao longo da história, mas também ainda hoje – demonstram que muitas das formas atuais de cristianismo padecem de uma grande perversão. Essa perversão consiste em pôr na boca de Jesus a teologia das pessoas que mataram Jesus.

Jesus foi condenado por uma certa forma de ler e interpretar a Torá, o Pentateuco. Foi morto em nome de uma certa compreensão de YHWH, do monoteísmo. Pode-se ver em muitas concepções monoteístas trinitárias, cristãs, muitas características do monoteísmo que condenou Jesus, especialmente naquelas correntes cristãs que incitam e promovem, ou pelo menos aceitam de maneira silenciosa e cúmplice, as atitudes discriminatórias, intolerantes e violentas contra as culturas e as religiões dos povos afrodescendentes e dos povos originários da *Abya Yala*, e de muitas outras etnias e religiões diferentes. Esse mesmo monoteísmo, religiosamente exclusivista e culturalmente colonialista e homogeneizador, se manifesta em posturas violentas contra pessoas mantêm ou desejam manter relacionamentos homoafetivos, ou combatendo propostas que querem promover o respeito e reconhecer os direitos destas pessoas a viverem suas orientações ou opções sexuais⁹.

Tais teologias certamente afastam-se muito da compreensão de Deus de Jesus de Nazaré. E se formaram no processo posterior à morte de Jesus, principalmente nos séculos seguintes, quando algumas das corren-

⁹ Notório no combate que igrejas realizam contra a inclusão dos conceitos de gênero no *currículo* escolar. Veja-se, por exemplo: Viana, Jefferson. *O perigo da ideologia de gênero nas escolas*. In: <http://www.institutoliberal.org.br/blog/o-perigo-da-ideologia-de-genero-nas-escolas/>, de 18 de junho de 2015; *A ideologia de gênero nos planos municipais de educação*, in: <https://padrepauloricardo.org/episodios/a-ideologia-de-genero-nos-planos-municipais-de-educacao/>; *Pastores pressionam Geraldo Júlio para recolher livros com ideologia de gênero das escolas*, in: <http://blogs.ne10.uol.com.br/jamil-do/2016/03/01/pastores-pressionam-geraldo-julio-para-recolher-livros-com-ideologia-de-genero-das-escolas/>; *Gênero versus “ideologia de gênero”*, in: <https://liberdadeparaensinar.wordpress.com/category/ideologia-de-genero/>; todos acessados em 19 de abril de 2016.

tes dos cristianismos originários se estabelecerão como religião oficial do império romano. Nesse estágio ganharão forças as tendências centralizadoras, hierárquicas, homogeneizadoras e exclusivistas dentro do cristianismo nascente.

Portanto, deixemo-nos guiar pelos profetas camponeses, por Jesus de Nazaré, e pelos povos de *Abya Yala* e os povos negros, para que possamos realizar uma leitura descolonizada e descolonizadora do Pentateuco, para reencontrarmos nos textos bíblicos os núcleos sagrados, e testemunharmos a partir deles, a experiência da Divindade como presença libertadora, e sua palavra como força humanizadora. Talvez ler com os olhos da comunidade, que no evangelho de Mateus, por duas vezes associa Jesus a Os 6,6 “Quero misericórdia e não sacrifícios” (Mt 9,13 e 12,6), ou aprendermos que para as comunidades cristãs primitivas, a palavra era “Palavra de Deus” quando direcionada para a defesa e a promoção da vida. Fez isso com o sábado, uma das leis mais sagradas do judaísmo: “O sábado foi feito para a pessoa, e não a pessoa para o sábado”. Assim também poderíamos buscar uma compreensão da Palavra de Deus mais pela sua função do que pela sua relação com uma doutrina ou com uma autoridade religiosa.

Ainda no evangelho de Mateus podemos talvez encontrar mais um elemento que nos ajuda a construir uma compreensão libertadora do conceito Palavra de Deus. Tem a ver com o sujeito que institui um acontecimento, ou um texto como Revelação, ou Palavra de Deus. Isso manifesta-se na oração de louvor, atribuída a Jesus pela comunidade que nos legou o evangelho de Mateus: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste essas coisas a sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado” (Mt 11,25-26). São os “pequeninos”, isto é, aqueles e aquelas que perceberam a vida, os exemplos práticos e as palavras de Jesus como palavras que restauravam sua dignidade, que defendia e promovia suas vidas, uma palavra de solidariedade radical de Deus com os pobres e excluídos de seu tempo, que instituem Jesus como o enviado, o Messias, o “Filho de Deus”. Mais tarde a comunidade Joanina, violentamente perseguida (Jo 16,2), irá um pouco mais adiante e não somente instituirá Jesus como a Palavra de Deus encarnada (Jo 1,1-18) mas também instituirá Jesus como o próprio Deus (Jo 1,1; 5,17-18; 8,58; 10,30; 14,8-9; 20,28). Repete-se aqui o mesmo processo que levou a compreensão do êxodo como Revelação-Palavra de Deus. São os escravos, os oprimidos libertados, percebendo a solidária presença de Deus ao seu lado, que instituem o Êxodo como revelação de Deus, e transmitem como “Palavra de Deus”. Um critério descolonizado e descolonizador de “Palavra de Deus” seria então estabelecer que a responsabilidade última de qualificar a palavra anunciada como “Evangelho”, como boa notícia, como “Palavra de Deus” cabe a quem a está recebendo, e não a

alguma autoridade ou poder instituído que a impõe aos outros a partir de sua posição de poder.

Assim a Bíblia – e, poderíamos acrescentar, qualquer uma das Narrativas e Escrituras Sagradas dos outros povos - é “Palavra de Deus” quando defende, promove a justiça, a solidariedade, a humanização, o amor, a vida. Especialmente quando assim a perceberem os mais pobres e injustiçados dentre seus receptores. Pois “a letra mata, mas o espírito é que dá vida” (2Cor, 3,6).

Referências

- COMBLIN, José. *O que é a verdade?* São Paulo: Paulus, 2005b.
- COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005a.
- CORONIL, Fernando. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. In: *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nº 1, 1996.
- DE PURY, Albert. O Cânon do Antigo Testamento, in: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.) *Antigo Testamento*, história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010, pp. 23-50.
- DIETRICH, Luiz José. A formação do Antigo Testamento. In: *Nova Bíblia Pastoral*, São Paulo: Paulus, 2014, pp. 9-18.
- DIETRICH, Luiz José. Os pobres: “meu povo” – Miqueias 3,1-4. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano (org.). *Miqueias*. Memórias libertadoras de um camponês. São Paulo: Paulinas, 2016, pp. 63-83.
- DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1988.
- FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FINKELSTEIN, Israel. History of Ancient Israel: Archaeology and Biblical record – the view from 2015. In: *Rivista Biblica*, Anno LXIII, luglio-settembre, 2015, pp. 371-392.
- FINKELSTEIN, Israel. *The forgotten kingdom*. The archaeology and history of northern Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. (Tradução brasileira: FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido*. Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015).
- FINKELSTEIN, Israel; MAZAR, Amihai. *The quest for historical Israel*. Debating archaeology and the history of early Israel. Lectures delivered at the Annual Colloquium of the Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October 2015. Edited by Brian B. Schmidt. (Society of Biblical Literature Archaeology and Bible Studies, 17). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal/Nova Harmonia. 2007.

- FÜRST, Alfons. Ética da paz e disposição à violência. Sobre a ambivalência do monoteísmo cristão em seus primórdios. In: FÜRST, Alfons (org.). *Paz na terra? As religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, pp. 65-125.
- GRABBE, Lester Lee. *Ancient Israel*. What do we know and how do we know it? New York: T&T Clark, 2007.
- KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia II*. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 119-126.
- LANDER, Edgar. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. 2005. (disponível em: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>).
- LANDER, Edgar. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgar. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. 2005, pp. 8-23. (disponível em: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>).
- LEFF, Enrique. *Ecologia, Capital e Cultura: a Territorialização da Racionalidade Ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MONTERO, Maritza. *Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1998.
- NIHAN, Christophe. RÖMER, Thomas. O debate atual sobre a formação do Pentateuco, in: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.) *Antigo Testamento, história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p.108-143.
- NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- QUIJANO, Aníbal. *Crise imperialista e classe operaria na América Latina*. Coimbra: Centelha, 1976.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009, pp. 21-52.
- RIBEIRO, Gustavo Lins, ESCOBAR, Arturo. *Antropologias Mundiais: Transformações da Disciplina em Sistemas de Poder*. Brasília: UNB, 2012.
- RICHARD, Pablo. *Memoria del "Movimiento Histórico de Jesús", desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V)*, San José de Costa Rica: DEI, 2009.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos, pero no Derrotados: La lucha campesina entre los Aimaras y Quechuas en Bolivia*. Genebra: UN-RISD, 1984.
- RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.) *Antigo Testamento, história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.
- RÖSEL, Martin. *Panorama do Antigo Testamento*. História. Contexto. Teologia. São Leopoldo: Sinodal EST, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002. v. 1: Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur*. La reinención del conocimiento. México: Siglo XXI/ CLACSO, 2009.
- SCHNIEDEWIND, William M. *Como a Bíblia tornou-se um livro*. A textualização do Antigo Israel. São Paulo: Loyola, 2011.
- SMITH, Mark Stratton. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Michigan: Eerdmans, 1990.
- SMITH, Mark Stratton. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1998.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.
- ZENGER, Erich. Violência em nome de Deus. O preço necessário do monoteísmo bíblico? In: FÜRST, Alfons (org.). *Paz na terra? As religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, pp. 15-63.
- ZWETSCH, Roberto E. Teologias da libertação e interculturalidade, in: *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v. 30, jan./abr. 2013, pp. 32-49. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp> , acessado em 01/06/2016.

Submetido em: 02/12/2016

Aprovado em: 26/06/2018

O mito fundacional do Judaísmo

Leitura intercultural de Gn 1-3

El mito de fundación del judaísmo

Lectura intercultural de Gn 1-3

The foundational myth of Judaism

Intercultural reading of Gn 1-3

Resumo

A leitura tradicional de Gênesis 1-3 tem estes textos como os mitos da criação da humanidade e de sua queda primordial. Sua redação, bastante posterior (século VI a.C.) baseia-se em um conjunto de fontes de proveniência social e histórica diversa. Uma análise atenta, desde outras perspectivas epistêmicas, permite detectar outro propósito, não menos significativo, do texto: apresentar o mito fundacional do judaísmo após a triste e dramática experiência da invasão e do cativeiro babilônico. Desde uma leitura intercultural se poderá perceber a vasta rede de relações, dependências, ressignificações culturais e simbólicas que permitem construir um novo relato fundacional e uma nova identidade social e religiosa: o judaísmo que se estabelece em Judá a partir deste momento.

Palavras-chave: Judaísmo; Interculturalidade; Mito fundacional; Monoísmo; Esdras.

Resumen

La lectura tradicional de Génesis 1-3 considera estos textos los mitos de la creación de la humanidad y de la caída primordial. Su redacción, bastante posterior (VI siglo a.C.) se basa en un conjunto de fuentes de proveniencia social e histórica diversa. Un análisis atento, desde otras miradas epistémicas, permite detectar otro propósito, no menos significativo, del texto: presentar el mito fundacional del judaísmo, después de la triste y dramática

¹ Luigi Schiavo es Doctor en Ciencias de la Religión por la UMESP, Bibliista, con publicaciones en el área de la Literatura Intertestamental y Cristianismos Originarios. Publicó entre otros: “*Jesus milagreiro e exorcista*”, São Paulo, Paulinas, 2000 (con: Valmor da Silva); “*Anjos e Messias. Messianismos judaicos e origem da cristologia*”, São Paulo, Paulinas, 2006; “*Il evangelo perduto e ritrovato. La Fonte Q e le origini cristiane*”. Bologna, EDB, 2010; “*La invención del Diablo. Cuando el otro es problema*”. Lara Segura & Asociados, San José – Costa Rica, 2012; “*Cristianismos Originarios. Lectura intercultural de los orígenes cristianos*”. San Pablo, Bogotá (CO), 2019. (Contacto: schiavo.luigi@gmail.com).

experiencia de la invasión y del cautiverio babilónico. Desde una lectura intercultural se podrá desvelar la vasta red de relaciones, dependencias, resignificaciones culturales y simbólicas que permiten construir un nuevo relato fundacional y una nueva identidad social y religiosa: el judaísmo que se establece en Judá a partir de este momento.

Palabras-clave: Judaísmo; Interculturalidad; Mito fundacional; Monoteísmo; Esdras.

Abstract

The traditional reading of Gen 1-3 has considered these texts as the myths of the creation and the primordial transgression of humanity. Its writing, quite later (VI century BC) is based on a set of sources of diverse social and historical provenance. However, an accurate analysis, from other epistemic perspectives, allows us to detect another, no less significant, purpose of the text: the foundational myth of Judaism after the dramatic experience of the Babylonian invasion and captivity. From an intercultural reading one can perceive the vast network of relationships, dependencies, cultural and symbolic resignifications that allow building a new foundational narrative and a new social and religious identity: The Judaism that established in Judah from this moment.

Keywords: Judaism; Interculturality; Foundational Myth; Monotheism; Esdras.

Introducción

El judaísmo es la religión que se impone en Judá y Jerusalén, después del fin de la monarquía y del exilio de Babilonia, cuando un grupo de judíos exiliados, entre ellos muchos sacerdotes, regresaron a su tierra. Una de las primeras tareas de este grupo fue la reformulación de la religión, en contextos políticos, culturales y sociales totalmente diferentes con relación al periodo anterior. Esdras fue uno de los personajes más destacado en este trabajo que, en realidad, acabó concibiendo una nueva religión, por muchos aspectos diferente de la anterior. La época en que esto acontece es importante: se trata de una "edad axial", según la definición de Liverani, que es marcada por la emergencia de distintos elementos innovadores: "en China, Confucio (550-480), en India, Buda (560-480), en Irán, Zoroastro (fin del VII siglo), en Grecia, los filósofos y los científicos iónicos, que abren la vía a la gran filosofía, a la tragedia, a la historiografía" (2003, p. 223). Otras novedades caracterizan este tiempo, como la invención de la escritura, de la moneda, la centralidad de las polis griegas y del comercio, entre otras. En Israel, este es el tiempo del rey Josías, con sus importantes reformas (fin del VII), de los profetas éticos: el Deutero-Isaías, Ezequiel, durante el exilio, y, sobre todo, de la literatura deuteronomista y del Cro-

nista, en el post-exilio. En este periodo se consolida el monoteísmo, con la centralización del culto en el templo de Jerusalén; y, en seguida, se reescribe (o reinventa) la historia de Israel, desde los patriarcas, hasta la conquista, los jueces y el reino unido, para llegar a la ley y la redacción del libro sagrado, la Biblia, al inicio del IV siglo.

Por lo expuesto anteriormente, este trabajo se propone visitar el mito fundacional del judaísmo, desde una lectura intercultural, con la intención de entender relaciones, dependencias, resistencias, resignificaciones con relación a los mitos religiosos del Oriente Medio y a la rica simbólica que los caracterizan. Nos concentramos, específicamente, en Gn 1-3, textos que consideramos central para este propósito, pues describen simbólicamente los elementos que caracterizan la religión naciente.

1. La clave intercultural

El término “intercultural” surge en los años 60 del siglo pasado en el contexto de la ampliación en la comprensión del concepto de cultura, no más entendido como fenómeno fijo, estable, sino considerado como algo dinámico, resultado de la interacción de inúmeros factores, signos, significados, gestos, palabras, escrituras, propios del contexto en que está inserido (Ghilardi, 2012, p. 23). No se trata de una simple alteración, sino de un verdadero cambio de paradigma y de entendimiento de conceptos clásicos como sujeto, modernidad, racionalidad, cuestionados por nuevas corrientes de pensamiento, entre las cuales encontramos: la hermenéutica, el posestructuralismo y el deconstructivismo, en sus posturas críticas del modelo monocultural de desarrollo.

De igual manera, otros factores contribuyeron al cambio: los estudios históricos y poscoloniales; la crisis de algunos paradigmas metafísicos y teológicos, y en el campo socioeconómico, las grandes olas migratorias del sur del mundo para el norte, la globalización de los mercados, de la finanza y el desarrollo de las comunicaciones (internet). La humanidad pasó, en pocas decenas de años, del cierre cultural y social al desafío de la pluralidad; de la defensa cerrada de sus fronteras a la relativización de los límites nacionales; de la afirmación de la pureza racial a la hibridación y la mezcla social; de los castillos ideológicos y religiosos, al derrumbe de “los grandes relatos”; del discurso único, a la relatividad, multiplicidad de discursos y de sus interpretaciones. En ese proceso emerge, entonces, la multiplicidad de culturas, de discursos, de interpretaciones, de visiones, de tradiciones: el tiempo no es de erigir muros y fosos para defenderse de esos cambios, sino de favorecer el encuentro, la relación, en el respeto y reconocimiento mutuo.

La interculturalidad es expresión de estos cambios y se fundamenta en un concepto dinámico de cultura, mutable, en continua construcción y transformación: “Cada cultura se produce y se construye solo como in-

ter-cultura, quiere decir como resultado de intercambios culturales. Por eso, se puede afirmar que una identidad estática, inmóvil y perfectamente definida de una civilización no se da nunca, sino que es el resultado de una cómoda abstracción de una simplificación instrumental" (Pasqualotto, 2003, p. 17). La apuesta de la interculturalidad "consiste en recordar que no hay nunca el "típico" marroquí, el "típico" chino, el "típico" americano... Cada uno es representante particular de una dimensión cultural y lingüística que es anterior y lo envuelve, por un lado; y singularidad irreducible a valores y modelos generales, por lo otro" (Ghilardi, 2012, p. 29). La búsqueda histórica y espacial por sus propias raíces identitarias revela la trama evidente de las interdependencias, así como las raíces de un árbol no se encuentran solas bajo tierra, sino que amarradas en una trama inextricable de raíces de otros árboles (Ghilardi, 2012, p. 32). Se trata de una perspectiva abierta, de un horizonte ilimitado de intercambios plurales, capaces de disolver cada forma de monólogo y cierre cultural.

A partir de esos presupuestos, la interculturalidad se propone superar "las razones y las certezas absolutas, las evidencias irrefutables, los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles", expresiones de los regímenes totalitarios sobre todo de matriz occidental, a favor de la promoción de la "diversidad y de la diferencia, del diálogo y del contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción" (Raúl-Fornet Betancourt, 2006, p. 23). La valoración de las diferencias lleva a la crítica de la imposición del pensamiento único por parte de la cultura dominante, que mercantiliza las relaciones, silencia los gritos, invisibiliza a los pequeños y los vulnerables, individualiza los problemas, viola y borra las memorias históricas, proponiendo otros imaginarios. Así entendida, la interculturalidad es crítica abierta a las instituciones nacionales y transnacionales que son vehículos de difusión de esa ideología globalizante, y uniformadora, que están a servicios de un modelo civilizatorio y de desarrollo hegemónico, que se construye sobre la destrucción y la neutralización sistémica de las alternativas cognitivas, tecnológicas, sociales y políticas. En ese sentido, Raúl-Fornet Betancourt concluye destacando la necesidad de un nuevo pensamiento, de una nueva filosofía, no más desde los centros del mundo occidental, sino que, a partir del rescate de la sabiduría de los pueblos hasta ahora explotados y silenciados, una filosofía subversiva, contextual y expresión de la diversidad cultural (2006, pp. 65-78).

Paralelo a eso, se necesita también de una nueva teología, renovada en la línea de la interculturalidad, despojada de su discurso dogmático y monocultural, para hablar de Dios a partir de la pluralidad de religiones, espiritualidades y de lenguajes, con una nueva hermenéutica de las fuentes religiosas y de las tradiciones religiosas, que le permita pasar de una concepción universalista de la misión, para el reconocimiento de la diversidad, de la relatividad de puntos de vistas, de las creencias y de

las convicciones, del pluralismo religioso, abriendo, entonces, la puerta al diálogo interreligioso (2006, pp. 105-120).

Es así, que la interculturalidad será una herramienta preciosa que nos permitirá desvendar la trama oculta de las interrelaciones que contribuyeron al surgimiento del judaísmo. Y, al mismo tiempo, permitirá prestar atención a los diferentes actores y los contextos específicos que influenciaron este proceso creativo e innovador.

2. El mito fundacional

Ricoeur afirma que el mito es “un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo” (2004, pp. 170-171).

El texto de Gn 1-3 contiene de manera explícita el mito de la creación y el origen de la humanidad. De cualquier manera, la narrativa es simbólica como lo son los mitos, y se puede entrever detrás de las palabras, varios contextos vitales que van desde Mesopotamia, pasando por Ugarit y Egipto. Los judíos exilados en Babilonia reinterpretan antiguas tradiciones relativas a la creación, a la caída y otras narrativas de los orígenes, que eran propias de los pueblos medio-orientales, y las re-semantizan a partir de nuevos propósitos. El momento era decisivo para el pueblo de Israel, que había perdido la monarquía, la tierra, el templo, la independencia y su clase dirigente se encontraba deportada en Babilonia. Se trataba, de una coyuntura bastante compleja, no solamente de salvar lo salvable, sino de relanzar una nueva propuesta que pudiera permitir salir de la crisis y vislumbrar un futuro distinto. El proyecto va más allá de la religión: coincide con una auténtica refundación de la nación, desde estructuras nuevas, una nueva identidad que respondiera a los nuevos desafíos y contextos, la emergencia de una nueva clase dirigente, etc. La religión habría sido el corazón de este proyecto, pues desde sus inicios, ella representó para Israel, su identidad específica.

En nuestra relectura de Gn 1-3, buscaremos ir más allá de las interpretaciones sobre los orígenes, para concentrarnos en otro propósito de estos textos: el mito de fundación del judaísmo, que consideramos desde su finalidad religiosa y también sociopolítica. El mito es una construcción imaginaria, “por eso se ha dicho que se opone a la historia. Sin embargo, lo imaginario está en ‘lo que narra’, en cuanto relato que es. Pero más bien, ‘eso que narra’ y que nunca sucedió, es en verdad la interpretación de una realidad dada del presente, que puede ser desde un acontecimiento hasta una ley o una norma de vida. Por consiguiente, lo ‘histórico’ del mito no está en lo que relata sino en aquello a que el relato se refiere, y cuyo sentido éste quiere manifestar” (Croatto, 1996, p. 18). Entendemos que detrás

de estas narrativas, hay probablemente un grupo de sacerdotes y de escribas, entre los cuales podemos imaginar Ezequiel, pero también el posterior Esdras, que acaban redactando esos textos, de cuyas proveniencias ya mucho se ha escrito y hablado.

Para Croatto: “todas las culturas tienen sus tradiciones fundantes, aquellas que remiten a los momentos ‘originarios’ de la formación de la propia identidad y, al mismo tiempo, a un ‘sentido’ de las prácticas sociales y religiosas. Siempre hay un tiempo de las fundaciones” (1996, 17). El hecho de lanzar los temas relacionados a un nuevo inicio, en los tiempos inmemorables de los orígenes, los legitiman como voluntad de Dios, desde la creación: “El remitir una realidad presente al *illud tempus*, o sea a la primordialidad, es una manera —propia del mito— de conectar algo con la fuente del ser. Todo nacimiento, en efecto, es una creación; es el paso de la nada al ser” (Croatto, 1996, p. 18). La primordialidad es pre cósmica, en el sentido que antecede la cosmogonía; y es cosmogónica e histórica, porque marca el inicio del ser y del cosmos en este formato que conocemos, afirmándose como “modelo” de referencia. En la primordialidad, los actores son los seres divinos, los dioses: eso es de suma importancia, porque legitima como divino el origen de un elemento histórico. En realidad, el mito es una interpretación de la historia, en la búsqueda de darle sentido y legitimación.

Por lo tanto, nuestra relectura de Gn 1-3 se concentrará en los temas fundantes del judaísmo, como el monoteísmo, el templo, la ley, el sábado, la tierra, la teología de la retribución y la cuestión étnica, tan fuerte a partir de este periodo.

3. Lectura intercultural de Gn 1-3

Queriendo profundizar Gn 1-3 desde la idea que hemos planteado, el mito de origen del judaísmo, vamos a analizar los contenidos a qué nos referimos, desde una mirada intercultural. Con eso, afirmamos que en la relación intercultural es posible reinterpretar, resignificar y re-semantizar contenidos estructurales, narrativos y sistemas simbólicos de otras culturas, para afirmar espacios e identidades específicas. Generalmente el recurso a narrativas de otras culturas es para deslegitimarlas y definir espacios identitarios y culturales específicos. Lo nuevo generalmente se presenta como una resignificación de los que ya existe, una nueva síntesis, que determina significados diversos.

3.1 El sábado: 1,1-2,4a

Gn 1,1-2,4a es un maravilloso poema que celebra la creación divina, construido alrededor del número 7, fenómeno verificable solo en el texto hebraico: “El número que domina todo el esquema es el 7 y también las

palabras importantes recurren con esta frecuencia: el v. 1 tiene 7 vocablos; el v. 2, 14 (7 + 7); la fórmula “Y Dios vio que era cosa buena” se repite 7 veces; “Dios hizo”, 7 veces; el nombre de Dios (*elohim*) aparece 35 veces (7 x 5); términos importantes, como “cielo”, “firmamento” y “tierra” aparecen 21 veces cada uno (7 x 3); la última parte, que se refiere al séptimo día, comprende 3 afirmaciones de 7 palabras cada una (7 + 7 + 7)” (Doglio, s.f). La estructura del texto es binaria y paralela, en el sentido que organiza los días en dos grupos de 3:

1 día: la luz	4 día: astros _____
2 día: el firmamento	5 día: peces y pájaros _____
3 día: tierra y plantas	6 día: animales y seres humanos _____

Todo confluye para el 7º día, el día del descanso divino: es claramente un esquema litúrgico, atribuible a los sacerdotes. Sin entrar en la exégesis específica del texto, según las antiguas tradiciones orientales, la fiesta del año nuevo, celebrada al inicio de un nuevo ciclo astral, se basaba también en la memoria de la creación del mundo. Es posible que también en Israel, así como en las culturas vecinas, “en la semana celebrativa del nuevo año se proclamase el poema litúrgico de Gn 1. Tal vez, el esquema de los 7 días se debe justamente al uso litúrgico en el arco de una semana, por lo que cada día tenía su estrofa celebrativa de un tipo de acción divina” (Doglio, s.f).

¿Por qué el sábado es un día sagrado?

Recordamos, como premisa, que el término hebreo “*shabbat*” significa “cesar, parar, reposar”. De hecho, en el calendario lunar, muy difundido en el contexto medio oriental, “se llaman *shappatu* los días que coinciden con el novilunio, el primer cuarto, el plenilunio y el último cuarto. Pero, para los babilónicos, estos son días nefastos: se llaman así porque conviene en ellos suspender las actividades, porque se corría el riesgo de acabar mal”. (Doglio, s.f). Al contrario de los pueblos mesopotámicos, los hebreos consideraron el *shabbat* como el día mejor, el del encuentro con Dios y de la fiesta. Esto se justificaría como afirma Milton Schwantes, por la reivindicación de un día de reposo semanal, tan necesario para esclavos que, con este cambio de significado, definen también su identidad específica en relación a las tradiciones babilónicas. (Schwantes, 1991). También, por la crítica a las divinidades astrales de Babilonia, re-consideradas como criaturas del dios bíblico en el 4to día, y no más como divinidades independientes. Sucesivamente, la motivación del sábado se relaciona a la liberación de Egipto (Dt 5,12-15): el reposo era para hacer memoria de la liberación de la esclavitud. De toda manera, a través de esta narrativa, se busca legitimar la religión en Yahvé y su culto sabático. Según Croatto,

“el mito de Gn. 1,1—2,3 tiene, entre otras múltiples facetas, la de crear un modelo divino de la práctica del sábado. Dios lo inaugura en su propia manifestación como creador. Es la contraparte, el espejo significativo, del trabajo de los seis días. El sábado de Dios es el sábado paradigmático, fuente de inspiración y “sentido” de todo descanso del trabajo. Se entiende ahora por qué en el Pentateuco no hay ninguna información “historiográfica” sobre el origen del sábado, dato que queda para la búsqueda del investigador” (Croatto, 1996, 21)².

3.2 Una tierra, un pueblo, una ley: Gn 2,4b-25

Gn 2 es un texto muy interesante, que trabaja el tema de la tierra, del retorno de los exilados en Judá y su nueva conformación religiosa e identitaria. El v. 2,15 es lo central del capítulo: “Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre, y lo puso en el huerto³ de Edén, para que lo labrara y lo guardase”. Cuatro verbos definen la acción de Dios (De Carlo, 2013, 14-19): el primer “*lacáh*”, tiene el significado de llevar de un lugar para otro, como Habrán que fue “tomado” por Dios que lo trasladó a la tierra de Cana (Gs 24,3, Gn 12,1-4), o cuando Yahvé tomó y sacó el pueblo de Egipto: “a ustedes Jehová los **tomó**, y los ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que sean el pueblo de su heredad como en este día” (Dt 4,20.34). Ezequiel usa este mismo verbo para describir el retorno de los exilados: “yo los tomaré de las naciones, y los recogeré de todas las tierras, y los traeré a su país” (Ez 36,24). Se trata, por lo tanto, de un verbo que ciertamente se refiere al retorno de los exilados.

El segundo verbo, *núah*, significa “descansar”, “establecerse” y, por consecuencia, “habitar”. La tradición deuteronomista se refiere, con este verbo, al camino por el desierto y al don de la tierra: “hasta ahora no han entrado al lugar del reposo (*menuáh*) y a la heredad que les da Yahvé su Dios. Mas pasarán el Jordán, y habitarán en la tierra que Yahvé su Dios los hace heredar; y él les dará reposo (*núah*) de todos sus enemigos alrededor, y habitarán seguros” (Dt 12,9-10)⁴. La misma idea del reposo en la tierra de Judá, después del exilio es expresada también por el Trito-Isaías (63,14), para indicar el reposo escatológico (Is 14,3; 32,18).

Con estos dos primeros verbos el autor de Gn 2 parece referirse al regreso del exilio para la tierra de Judá, comparada a un huerto (*gan*), donde el pueblo, después de tantas peripecias, podrá al fin descansar de sus fatigas.

² Posteriormente, el sábado es remitido al gran mito del Sinaí, y nada menos que a tres momentos (Ex. 20,8-11 [decálogo]; 31,12-17 [como ‘señal’]; 35,2s [en vista de la construcción del santuario]).

³ Preferimos traducir el término hebreo *gan*, con huerto, más que con jardín, pues en nuestro entendimiento es lo que mejor representa la tierra de Judá y la reforma que Edras realizará al regresar del exilio: un huerto cerrado. El término, además, contiene también la idea de propiedad de la tierra, que los exilados reivindican del “pueblo de la tierra”.

⁴ El mismo verbo aparece en otros textos, con el mismo sentido: Ex 33,14; Dt 3,20; 25,19; Gs 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1.

La segunda pareja de verbos de Gn 2,15 indican la finalidad de este traslado para la tierra. El verbo *avád* (labrar) indica el trabajo del agricultor que hace fructificar la tierra, sacándole sus potencialidades. Es interesante que Dios sacó el hombre de la árida estepa (4b-7) para colocarlo en este huerto rico de ríos y de aguas. “El jardín deberá, bajo la acción de sus manos, continuar en su fecundidad, progresar en su desarrollo y producir frutos abundantes” (De Carlo, 2013, 18). El otro verbo es *shamár* (cuidar, guardar, proteger): se refiere al cuidado del pastor con su rebaño, que incluye también su protección (Gn 30,31).

Los dos verbos (*avád* y *shamár*) apuntan para la misión del ser humano en relación al huerto: de un lado explorar sus potencialidades, del otro cuidarlo en su integridad. Pero, más que al huerto, cuyo término es masculino (*gan*), el autor parece referir los verbos a un objeto femenino: “para que **la** labrara y **la** guardase”: probablemente se refiere a la tierra, “perdida con el exilio y que volvió a ser el compromiso de trabajo de los exiliados que regresaron en el post-exilio, y que deberá ser no solamente desbravada y hecha progresar, como también defendida de quienes se la quisieran tomar de sus manos” (De Carlo, 2013, 19-20).

Así mismo, los verbos *avád* (labrar) y *shamár* (cuidar, guardar, proteger) se refieren también al culto y a la observancia de la ley: “*shamár* es particularmente amado por el Dt para hablar de la observancia de los mandamientos; *avád* indica la característica actitud de quien acepta de la pareja mayor la propuesta de alianza, como en Gn 24,13-24 donde *avád*, que recurre 7x2 veces, indica la plenitud del servicio a la alianza” (Borgonovo, 2012, p. 442). Para la tradición sacerdotal, los dos verbos apuntan claramente al servicio cultural (Núm. 18,7; 3,7; 8,26), resultando claro que, más allá de la posesión de la tierra, se refiere a la observancia de la ley y al sacrificio.

La cuestión cultural apunta al templo, lo mismo que vuelve en toda su importancia al momento del retorno del exilio. Su reconstrucción fue la preocupación del profeta Ageo (520), que veía en el lugar santo la fuente de la bendición divina y de la abundancia de la tierra: “Por eso se detuvo de los cielos sobre ustedes la lluvia, y la tierra detuvo sus frutos” (Ag 1,10). Cuando el autor de Gn 2,10-14 describe los 4 ríos que salen del huerto, dirigiéndose para todas las direcciones, está probablemente pensando en el templo de Jerusalén, del cual, según la famosa visión de Ez 47, salían 4 ríos de agua, que iba aumentando, trayendo abundancia de vida a la estepa. De hecho, de la roca del templo de Jerusalén surgen varias fuentes de aguas salobres, como la que rellena la piscina de Betesda, cuyas aguas curaban a los enfermos, al tiempo de Jesús (Jn 5,1-18), y que alimentan otras fuentes, como la de Siloé (Lc 13,4; Jn 9,7.11), en la ciudad santa.

En Gn 2 aparece también la ley que debe ser observada, en la referencia al árbol de la vida y a lo del conocimiento del bien y del mal (2,9), plantados al centro del huerto, y al mandamiento divino de no comer de

sus frutos (2,17). El árbol de la vida representa la vida inmortal, que era solamente de los seres divinos increados. El árbol del conocimiento del bien y del mal, se refiere a la ley, que define el bien y el mal, la vida y la muerte. La tierra que Dios da a su pueblo tiene un centro, representado por esos dos árboles. ¿Cómo no pensar en Dt 30,15-20, donde Dios presenta al pueblo dos caminos, lo de la felicidad y lo de la muerte y lo invita a escoger el primer, observando su ley y sus mandamientos? Quiere decir: la observancia de la ley es garantía de vida y felicidad para el pueblo que vive en esta tierra.

En fin, el apareamiento en el huerto de la primera pareja humana (Gn 18-25): ¿no haría alusión al pueblo de Israel y a su misión entre la humanidad y la naturaleza en general? Encontramos aquí el tema de la elección del pueblo de Israel: “Porque tú eres pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra” (Dt 7,6 y 14,2), donde la santidad y la consagración del pueblo es visible en el hecho que la desnudez aún no es problema (2,25), pues la maldad todavía no ha entrado en ellos.

En suma, Gn 2 plantea la identidad y la misión del pueblo de Israel, de regreso a la tierra, después de la triste experiencia exílica. Su felicidad dependerá ahora de la centralidad de la ley, y de la observancia del mandamiento de Dios: este es el culto que traerá vida plena y abundante al pueblo de Dios y a la humanidad. Pero, de esta forma, la cultura de la obediencia se instaura en la humanidad, con su promesa de felicidad, suceso y vida (Gebara, 2000, p. 102).

3.3 El monoteísmo patriarcal: Gn 3

El capítulo 3 de Génesis pretende legitimar el cambio de divinidad operado en este período: de la diosa-madre al dios monoteísta y patriarcal que, desde la reforma de Josías, de poco anterior al período exílico (final del VII siglo), se vuelve central para la fe de Israel. De hecho, el culto a los *baales* (divinidades cananitas) y especialmente de *Astarté*, la diosa madre semita/cananea, eran muy difusos en Palestina en el período monárquico, siendo objeto de dura represión por el rey Josías, que unifica la divinidad, el templo y el culto en Jerusalén (2Re 22-23). El mito del dios único, varón y guerrero, se impone con la fuerza y tiene como consecuencia la destrucción de todos los templos y divinidades populares. Sin embargo, exige una legitimación simbólica y mítica, que encontramos, justamente, en Gn 3. En un breve ensayo, Leonardo Boff, se refiere a este texto, tradicionalmente considerado la narrativa de la desobediencia y queda de la primera pareja humana, con este título: “Como el patriarcado desmanteló el matriarcado” (2018) y describe este proceso de substitución simbólica a través de la resignificación de 4 símbolos: la mujer, la serpiente, el árbol de la vida y la relación hombre-mujer.

La mujer, Eva, es claramente una figura mítica. La impresionante semejanza fonética entre el tetragrama sagrado (YHWH) y el nombre personal Eva (Hawwah), originario de la raíz fenicio-cananea *hwt* (que puede significar tanto algo vivo como vitalidad: Schiavo, 2012, p. 151), “permite considerar posibles relaciones entre Dios, en cuanto Yahwh, y la mujer, en cuanto hwwh: Yhwh (Yahveh), poseedor de la vida inmortal y creador de la vida humana como vida mortal y finita; hwwh (Eva) poseedora de esa vida donada por Dios, finita y capaz de generarla participando de su condición creadora. Vida eterna y vida continuada. La primera, divina, es constitutivamente excluyente de la muerte, la segunda, para continuar y hacer posible la cadena de sucesión, necesita de la muerte” (Navarro, 2010, pp. 248-249).

Existe un interesante paralelo en la mitología de Babilonia, que atribuía a la diosa guerrera *Ishtar* la curiosidad por el saber. Movidada por la voluntad de conocer las condiciones de vida de su hermana *Ereskigal*, *Ishtar* bajó al infierno, rompiendo el equilibrio de la tierra y exponiéndose a la muerte. Su curiosidad, sinónimo de debilidad, es la misma que aparece en la figura de Eva (Schiavo, 2012a, 152). También, en la tradición de Guilgamesh, (II milenio a.C.), hay una diosa en el panteón hitita, *Hebat* o *Hepat*, que era considerada la madre de los dioses y cuyo nombre, por la fonética parecida, recuerda a la Eva bíblica. Posteriormente, esa diosa fue identificada con *Ishtar*, *Asherah*, *Astarte* y con *Cibebe*, patrona de Asia Menor desde el VI milenio a.C., mientras que en Egipto, Eva fue identificada con *Isis*. A todas esas divinidades femeninas era asociada la idea de sabiduría y del poder creador (Navarro, 2010, pp. 249-250). Es claro que Eva representa, en este texto, la divinidad femenina, cuyo culto encarnaba el modelo de idolatría ferozmente combatido por Josías, primero, y los sacerdotes de Israel, posteriormente, que lo consideraban antagonista de su dios, YHWH. “El texto de Génesis 3 evoca todas esas memorias: es como un resumen sincrético y poderoso que transforma Eva en un personaje mítico peligroso, la diosa-madre, a la cual se atribuye el poder creador, que coincide con el poder sagrado. Esa imagen eleva a las mujeres a un status social y religioso y a una condición inaceptable para los que tienen el poder sobre Dios y lo sagrado, en la Judea del post-exilio: los sacerdotes. Aquí está una de las justificaciones a la demonización de las mujeres, que en ese período se hace más violenta y que fundamenta la teología del puro x impuro, destinada sobre todo al control del cuerpo femenino” (Schiavo, 2012a, p. 152). Gen 3, entonces, pone frente a frente la diosa madre (Eva) y el dios patriarcal Yahveh, con el propósito de legitimar el poder celestial de este último.

El otro símbolo para resignificar es el de la serpiente (*nahash*), que evocaba la sabiduría, de un lado, y el poder monárquico, del otro, cuyo representante más significativo era el rey sabio, Salomón. Salomón es acusado por los sacerdotes de idolatría, por haberse dejado desviar del

verdadero Dios, por sus inúmeras mujeres extranjeras, volviéndose a los dioses paganos, siguiendo “a Astoret, diosa de los sidonios, y a Milcom, ídolo abominable de los amonitas” (1Re 11,5). En Egipto, el faraón traía la serpiente sagrada enrollada en su cabeza, como legal representante, en la tierra, del dios solar Ra, del cual, la serpiente, *Wadjet*, representaba el ojo. Esta serpiente representaba, por un lado, la fuerza destructora al servicio del soberano; y por el otro, vigilaba para que el país no regresara al caos originario, representado por las inundaciones y los enemigos. La tradición sacerdotal atribuía a la hija del faraón con la que Salomón se casó (1Re 1,1), la entrada en Jerusalén de este culto pagano de la serpiente, que garantizaba al rey poder y sabiduría.

Hay un interesante midrash en la *Mishnáh Tanchumá* que explica la relación entre serpiente y poder: “¿Qué conexión existe entre el rey y la serpiente? Responde el midrash a nombre del rabí Jeoshua ben Pazi que el reino, el poder, tiene la misma voz de la serpiente y mata como la serpiente. O sea, tiene la capacidad de matar a través de la *lechishà*, el susurro. El susurro de la serpiente, con su veneno mata. Las palabras, sobre todo las palabras de poder matan. Alternativamente, el nexo se relaciona al trayecto. La serpiente procede de forma no lineal, serpenteando. Así, el reino retuerce los caminos. No es lineal. Actúa según sus intereses. Así, como la serpiente es retorcida, también el malvado Faraón es retorcido. Es por eso que se debe salir de Egipto...”⁵. La serpiente, antiguamente un símbolo altamente positivo, ya se encuentra aquí demonizada. Más allá que eso, “o término hebreo para serpiente es masculino (*nasah*). Durante el periodo de los reyes, a disputa con los cultos cananeos se volvió extremadamente fuerte. El Baal masculino era el grande opositor a Yahveh, el dios de Israel” (Schüngel-Straumann, 2000, p. 77). Sin embargo, en algunos textos bíblicos, aparece como memoria de una divinidad ancestral: la serpiente de bronce (Num 21,4-9), alusión tal vez a una antigua divinidad relacionada a la cura; y en Is 6,2, los serafines (*saráf*, serpientes abrasadoras), que Isaías ve encima del trono de Dios y que posteriormente serán identificados con ángeles, más que ciertamente representan la serpiente sagrada.

A diferencia de Egipto, en la mítica mesopotámica, “la serpiente es el símbolo del deseo de la inmortalidad, inherente al ser humano” (Croatto, 1986, p. 128). En el poema babilónico *Enuma Elish*, que canta la epopeya de *Guilgamesh*, la serpiente representa la eterna juventud, la inmortalidad y, por tanto, la divinidad. Eso se fundamenta en el hecho que ella cambia de piel cada año y, de cierta forma renace continuamente. El mito cuenta que *Guilgamesh*, “cuando toma consciencia de que no es inmortal, se pone a procurar una hierba que podría hacerlo inmortal. Pero, esa hierba le será robada por una serpiente, en cuanto duerme. La serpiente pone así fin a la posibilidad de la inmortalidad de los seres humanos. En el

⁵ Recuperado en: <http://www.archivio-torah.it/jonathan/1473.pdf>

mito del Génesis, la serpiente promete a la mujer que, comiendo del árbol prohibido, los humanos no morirán, por el contrario: serán como Dios. La serpiente engaña a los humanos, así como tenía engañado a *Guilgamesh*, robándoles la inmortalidad” (Schiavo, 2012a, p. 67).

Árbol, serpiente y una diosa son un motivo bastante común en la mitología antigua (Schüngel-Straumann, 2000, pp. 77-78). Asherá, la diosa madre relacionada a la fertilidad⁶, fue siendo identificada poco a poco con Astarté y Anat, y la diosa siria Atargatis (Iñaki Marro, 2016, p. 7). Astarté es representada teniendo en sus manos dos serpientes: podría ser este el vínculo que conecta Eva a la serpiente. Sin embargo, “Desde el punto de vista literario, la serpiente es un desdoblamiento de la figura de Eva. Ella genera la pregunta que tiene la mujer, la voz interna, desde una imagen exterior. En este caso, tanto la mujer como la serpiente tienen roles liberadores, pues se atreven a ir más allá de la institucionalidad para establecer su albedrío y beber del conocimiento” (Londoño, 2018, p. 176).

Además del poder y la inmortalidad, la serpiente representa la sabiduría. “La serpiente es un animal mítico de sabiduría en textos del entorno. Esta es su función también en Génesis. Es un personaje animalesco que va tomando rasgos humanos (habla) y hasta divinos (conoce), para luego volver a las características animales (se arrastra). Se dice que es “astuta” y esto se demuestra en su diálogo, cargado de dobles sentidos” (Londoño, 2018, p. 175). Gen 3 relaciona la serpiente al árbol de la vida (inmortalidad) y del conocimiento del bien y del mal (la sabiduría⁷ de la ley). Según la tradición astronómica antigua, que es el fundamento de la religión astral de Babilonia, y responsable por la creación del zodiaco⁸, la serpiente (o dragón) está enroscada con su larga cola en el eje celestial, alrededor del cual la tierra gira. La serpiente sería así responsable por mantener la estabilidad del eje terrestre, que garantizaba el orden y el equilibrio de la tierra. El árbol, al centro del huerto de Gn 3, representa, en su microcosmo, el eje terrestre y la estabilidad cósmica garantizada por la serpiente. Cuando los sacerdotes reinterpretan este símbolo cósmico desde su fe en el único dios, Yahveh, acaban atribuyendo a la serpiente la responsabili-

⁶ “La diosa dAš-ra-tum se menciona por vez primera en la lista de dioses de la tercera dinastía de Ur, y, más tarde, en los textos paleo-babilónicos y tardo-babilónicos. Era la consorte del dios amorreo Amurru12, y en tanto que diosa semítica occidental, podría identificarse quizá con Atirat[u]/Asherah.

En Ugarit, Atirat es la consorte de El (𐎗 ʿēl), cabeza del panteón. Hay que identificarla con la diosa madre babilonia dNIN.MAḤ13. Del mismo modo que se llama a El «padre de los dioses» y «procreador de las generaciones de los dioses», Atirat es la 3m 3lm, «madre de los dioses», y la qnyt 3lm, «paridora de los dioses». En consecuencia, se puede llamar colectivamente a los dioses dr (bn) 3l, «la familia de (los hijos de) El», o bn ʿtrt, «hijos de Atirat» (Iñaki Marro, 2016, 6).

⁷ Que se trate de un tema de sabiduría, se evidencia por el uso del mismo término hebreo: “codiciable para alcanzar la sabiduría (sakál)” (3,6), lo mismo que aparece en Proverbios: “Manantial de vida es el entendimiento (*shekél*) al que lo posee” (16,22; 10,5; 15,24).

⁸ La representación, en la abobada celeste, de animales simbólicos que forman las constelaciones que, según la tradición, influyen en la realidad histórica y humana. De esta creencia, surge la astrología y el arte de consultar las estrellas (horóscopo) para conocer el futuro.

dad del desorden cósmico, relacionado a la trasgresión del orden divino⁹. Es una re-semantización interesante, que está en el origen de un nuevo concepto de divino y de religión, propio del judaísmo. De esta forma, el proceso de substitución de los dioses, operado en el periodo entre el exilio y el post-exilio, acaba transformando la serpiente de un símbolo altamente positivo, como aparecía en prácticamente todas las religiones, a símbolo del mal, de la oposición al dios Yahveh, siendo identificada, poco a poco, con el opositor divino de Yahveh, y responsabilizada por el mal en el mundo: el Diablo. Ricoeur (1976, 34) considera que “la serpiente tiene un alto valor mítico, porque representa la otra cara del mal, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente significa que el hombre no inicia el mal. Lo encuentra (...) Así, la serpiente representa la tradición de un mal más antiguo que ella misma. La serpiente es el Otro del mal humano”.

Del árbol del conocimiento del bien y del mal, existe una interpretación que lo refiere a la adquisición de determinadas facultades humanas, criterios morales, madurez humana, capacidad de autodeterminación, o la responsabilidad de tomar decisiones¹⁰: es un tema sapiencial. “Conocer el bien y el mal consiste en que se abran los ojos de las personas y se adentren en la múltiple dimensionalidad de la existencia: la luz y la sombra, la alegría y el sufrimiento, Yahvé y la serpiente. Al abrirse los ojos, saben que la vida duele y también desborda de alegría” (Londoño, 2018, p. 173). De hecho, “el significado del árbol del conocimiento del bien y del mal gira alrededor de la raíz *yd'*, conocimiento general o amplio, discernimiento intelectual, moral, empírico, sexual. (...) Es la capacidad de discernir las oposiciones binarias de la vida” (Bechtel, 2000, p. 99). Sin embargo, hay también una interpretación mágica del árbol: “Pese a alguna ocasional interpretación contraria, en Ugarit se adoraban sin duda los árboles y las piedras, tal y como se esperaría desde la base de paralelos en el mundo semítico. Los árboles y las piedras parecen haber desempeñado un papel particular en los oráculos: «susurran» o «murmuran» mensajes” (Iñaki Marro, 2016, 7). Existen memorias de otros árboles mágicos, como “el árbol *kiškanû*, mencionando en libros de encantamiento y magia, y que tendría poderes curativos. Crece en Eridu, un lugar que recuerda al jardín de los dioses” (Jenni y Westermann, 1985, p. 455).

A pesar de estas interpretaciones, entendemos que era función propia de la Ley, como ya hemos explicado indicar el bien y el mal. La trasgresión es presentada como una búsqueda por sabiduría: “Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol

⁹ Esta misma interpretación de la serpiente, es descrita en Ap 12, que presenta el conflicto entre el Dragón y la Mujer, relectura religiosa de representación astronómica de las constelaciones del Dragón y de la Virgen que en la abobada celeste se encuentran frente a frente (Malina, B - Pilch, J.J. (2000). *Social Science Commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis, Fortress Press).

¹⁰ Por ejemplo: K. Budde, H. Gunkel, U. Cassuto, E. Speiser, R. de Vaux, W. M. Clark. En: Londoño, 2018, p. 173, nota 1.

codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió, así como ella” (3,6). Al final, se trata de un deseo legítimo de libertad, de autosuficiencia, de responsabilidad. Pero eso choca con el co-mandamiento, con la ley que exige obediencia y observancia.

La consecuencia de la trasgresión es la ruptura de las relaciones fundamentales. Antes de nada, la desnudez¹¹ aparece como la señal más explícita que revela la trasgresión e instaura una relación de miedo con Dios: “Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí” (3,10), donde el término “desnudo” (*eiróm*), tiene el sentido de “descubierto”. O sea, la transgresión descubre, desvenda y el miedo toma el lugar de la confianza, aquel miedo que es un poderoso instrumento de control social (Bechtel, 2000, p. 95). El término hebreo “esconderse” viene de la raíz *habá*, que tiene el sentido de esconder, encubrir, ocultar. Estas palabras podrían evocar un cierto miedo del dios patriarcal, al cual se debía obediencia; también podríamos escuchar aquí las voces sofocadas y reprimidas de los cultos a la diosa madre, que a partir de este momento fueron prohibidos en Judá. De hecho, el echar la culpa en la mujer y en la serpiente (v. 12-13), es una manera muy explícita de demonizar los cultos a la diosa madre. Por eso, lo que sigue, será la maldición de la serpiente (14), que desde este momento es transformada en símbolo que representa el mal. Serpiente y mujer, símbolos en el matriarcado de fertilidad, vida y sabiduría, ahora serán “enemigas” (15): es una terrible resemantización del mito antiguo que tiene como propósito la aniquilación de las conexiones vitales que sustentaban al culto de la diosa madre y tendrá como consecuencia las dolores de parto de la mujer (o sea: su función principal, la fertilidad, será comprometida); de la misma forma que la sexualidad, tan importante en los cultos cananeos de la fertilidad: “Se destruye la relación hombre-mujer que originariamente constituía el corazón de la experiencia de lo sagrado. La sexualidad era sagrada pues possibilitaba el acceso al éxtasis y al saber místico” (Boff, 2018). La sexualidad, de lugar de culto a la diosa-madre, se vuelve en instrumento de dominio (el verbo *mashál* indica el gobierno del rey: 3,16): aquí se fundamenta la relación patriarcal del varón sobre la mujer y su cuerpo. El hombre, desde este momento, será “el señor” de la mujer.

También la naturaleza paga las consecuencias de esta re-semantización: la maldición que fue pronunciada sobre ella atinge la misma tierra (*adamá*) y, al mismo tiempo, el varón, por su parentesco con la tierra, expresado en la misma raíz verbal (*adám*: 3,19). Pero, también, por no haber logrado, según cuanto el relato ya había dicho anteriormente, “labrarla y

¹¹ El motivo de la desnudez en Gn 3,8-11, para Croatto, no tiene que ver con la desnudez física de 2,25 (o 3,7b), sino que es un símbolo de pertenencia a “otros Dioses”. Por eso el miedo de la pareja surge cuando Yahveh aparece (3,10). Para una amplia explicación, cf. Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4–3,24*. Buenos Aires, La Aurora, 1986, págs. 113s.178.

guardarla" (la tierra: 2,15), que coincidía, como hemos dicho anteriormente, con una explícita acción cultural. Es ese el sentido profundo del término "adám", cuyo significado tiene a ver con "sangre" o con el rubor del rostro, fruto probablemente del esfuerzo del trabajo o de la quema del sol.

Al final del cap. 3, con la imposición del nombre "Eva" a la mujer, por parte del varón ya patriarcalizado, se reconoce la condición divina de la mujer-diosa, como ya hemos afirmado, mostrando el mismo origen fonético del nombre Yahveh y Eva. La sexualidad, o sea, la relación fecunda entre la pareja humana y que es símbolo de fertilidad, es tapada, escondida, cubierta por la túnica de piel que Dios fábrica para los dos: es como una otra piel (este es el significado del término hebreo "or") que se sobrepone a la primera, una máscara que representa otro significado, el fruto de la resignificación. La consecuencia de la trasgresión de la orden divina fue la emancipación del ser humano: por eso es expulsado del huerto cerrado y dejado a su destino de sudor, dolores, sangre y sufrimiento. Su libertad es inconcebible con la obediencia. El término expulsar (*garásh*), contiene la idea de expatriar, de exilio: quiere decir, se vuelve para el exilio, del cual esta gente está regresando. La vida, simbolizada por el árbol de la vida, continúa en el huerto: es Dios quien garantiza la vida, nadie se la puede tomar. Por eso, los querubines vigilan la entrada (y la salida).

Conclusión

Después de la triste experiencia de la monarquía y del exilio en Babilonia, el judaísmo surge como una propuesta novedosa, alrededor de una nueva fe en el dios monoteísta, de una ley cuya obediencia garantiza el camino de la vida, y de un pueblo elegido y santo.

Una tierra santa, para un pueblo santo, con una ley santa, alrededor del "Santo de los Santos": es este el judaísmo que se consolida con la reforma de Esdras. Y el libro de la ley, cuya redacción final se concretiza con Esdras (Esd 8,2), confirma que probablemente la redacción final de estos textos es del mismo periodo. La reinterpretación de antiguos mitos, resignificados en este contexto específico, se formula en esos relatos, cuyo propósito es legitimar las reformas religiosas y sociales que vienen a definir el nuevo rostro de la fe y de la pertenencia al pueblo de Israel.

Fundamentado en las afirmaciones míticas de Gn 1-3, el judaísmo se implementa y transita por la historia, hasta nuestros días. Sus intuiciones y definiciones lograron alcanzar los propósitos soñados.

Bibliografía de Referencia

- Bechtel, Lyn M. (2000). *Repensando a interpretação de Gênesis 2,4b-3,24*. p. 87-130. En: Brenner, A. (org.). (2000). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- Boff, L. (2018). *Como el patriarcado desmanteló el matriarcado*. Recuperado en: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=875>
- Borgonovo, G. (2012). "La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24), En: *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Torino, Elledici, Leumann, 429-466.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad*. Estudio de Génesis 2,4-3,24. Buenos Aires: La Aurora.
- Croatto, S. (1994). *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias"
- Croatto, S. *El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco*. En: RIBLA, 23, (1996), Quito, Ed. Verbo Divino. pg. 17-22 *Pentateuco*
- Di Carlo, G. "Servire e custodire. Responsabilità originaria (Gn 2,15)". En: *Il servizio*, «Parola Spirito e Vita» 68 (2013) 13-25. Recuperado de: https://www.academia.edu/39216801/Giuseppe_De_Carlo_Servire_e_custodire_responsabilit%C3%A0_originaria_Gen_2_15_in_Parola_Spirito_e_Vita_68_2013_13-25
- Doglio, C. (s.f). *Il poema sacerdotale della creazione (Genesi 1,1-2,4a)*. Recuperado de: [http://www.symbolon.net/Antico%20Testamento/Pentateuco/Genesi/01-La_creazione_del_mondo_\(Genesi_1\).pdf](http://www.symbolon.net/Antico%20Testamento/Pentateuco/Genesi/01-La_creazione_del_mondo_(Genesi_1).pdf)
- Gebara, Ivoni (2000). *Teologia ecofeminista*. Madrid: Ed. Trotta.
- Iñaki Marro. (2016). *La Asherah de YHWH en el contexto de la religión de Canaán*. Recuperado en: file:///E:/b%C3%ADblia/genero/La_Asherah_de_YHWH_en_el_contexto.pdf
- Jenni, E. - Westermann, C. (1985). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo*
- Liverani, M. (2003). *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*. Roma-Bari, Ed. Laterza
- Londoño, J.E. (2018). *Génesis 3: Sabiduría y Mito*. In: *Perseitas*, V. 6, nº. 1 (2018), Medellín, Colombia. p. 168-182. Recuperado en: https://www.researchgate.net/publication/323527876_Genesis_3_sabiduria_y_mito
- Navarro Puerto, M. (2010). *A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto*. En: NAVARRO Puerto, M. – FICHER, Irmtraud (eds.). *La Torah*. Estella (Navarra) España, p. 209-262.
- Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Asociación Editorial La Aurora.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Schiavo, L. (2012). *La invención del diablo. Cuando el otro es problema*. San José (Costa Rica), Lara Segura Ed.

- Schiavo, L. (2019). *Cristianismos Originarios. Lectura intercultural de los orígenes cristianos*. Bogotá, Ed. San Pablo
- Schüngel-Straumann (2000). *Sobre a criação do homem e da mulher en Gênesis 1-3: reconsiderando a história e a recepção dos textos*. p. 60;86. En: Brenner, A. (org.). (2000). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- Schwantes, M. (1991). *Sufrimiento y esperanza en el exilio. Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.C.* Santiago de Chile, Ediciones Rehue Ltda.
- Testamento*. Madrid: Cristiandad

*Lendo a Bíblia em tempos de mudança:
uma hermenêutica descolonizadora.*

Leyendo la Biblia en tiempos de cambio:
Una hermenéutica descolonizadora.

Reading the Bible in times of change:
decolonizing hermeneutics.

Resumo

Este artigo reflete sobre o trabalho bíblico no contexto novo do Estado Plurinacional na Bolívia. Como esta novidade trouxe muitos conflitos socioculturais, pretende-se pôr em diálogo a descolonização – despatriarcalização – eixo central desse processo de mudança, com a Bíblia e sua leitura. Deseja contribuir para que o bem viver seja concretamente acessível a todos. Alinhado com a proposta de educação plurinacional propõe integrar a descolonização na formação bíblico teológica, incorporando também o conceito de kiriarcado – kiriarcalismo, para aumentar sua incidência política. Ao final apresenta algumas questões teológicas e metodológicas da Leitura Popular da Bíblia com as lentes da Hermenêutica Emancipadora. Como a Bíblia pode moldar e legitimar tanto as formas culturais e religiosas opressoras como emancipadoras, a autora reconhece como estratégicos os caminhos da suspeita e a avaliação crítica para que se perceba que são as lutas de emancipação que estabelecem os critérios para a revelação.

Palavras-chave: estado plurinacional; educação multicultural; leitura popular da Bíblia; hermenêutica emancipadora; suspeita.

¹ Pinky Riva es boliviana, biblista, coordinadora del Servicio Bíblico Permanente SEBIP y docente de Antiguo Testamento en diferentes instituciones teológicas.

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el trabajo bíblico en la novedad del Estado Plurinacional de Bolivia. Como esta novedad ha traído muchos conflictos socio culturales, se pretende poner a dialogar la descolonización - despatriarcalización, eje central de este proceso de cambio, con la Biblia y su lectura. Desea contribuir para que el buen vivir sea concretamente accesible a todos. En línea con la propuesta de educación plurinacional propone integrar la descolonización en la formación bíblico-teológica, incorporando también el concepto del kiriarcado – kiriarcalismo para agrandar su incidencia política. En el final presenta algunas cuestiones teológicas y metodológicas de la Lectura Popular de la Biblia con los lentes de la Hermenéutica Emancipadora. Como la Biblia puede moldear y legitimar tanto la formas culturales y religiosas opresoras como emancipadoras, la autora reconoce como estratégicos los caminos de la sospecha y la evaluación crítica para que se perciba que son las luchas de emancipación que establecen criterios para la revelación.

Palabras-clave: estado plurinacional; educación multicultural; lectura popular de la Biblia; hermenéutica emancipadora; sospecha.

Abstract

This article reflects on biblical work in the new context of the Plurinational State in Bolivia. As this novelty brought many sociocultural conflicts, it is intended to put decolonization - despatriarcalization - the center of this process of change, in dialogue with the Bible and its reading. It wishes to contribute so that the good living (buen vivir) is concretely accessible to all. In line with the plurinational education proposal, it proposes to integrate decolonization into the biblical theological formation, also incorporating the concept of kiararchy - kiararcalism, to increase its political incidence. At the end, it presents some theological and methodological questions of the Popular Reading of the Bible through the lens of Emancipatory Hermeneutics. As the Bible can shape and legitimize both oppressive and emancipatory cultural and religious forms, the author recognizes as strategic the paths of suspicion and the critical evaluation to realize that it is the struggles of emancipation that establish the criteria for revelation.

Keywords: plurinational state; multicultural education; popular reading of the Bible; emancipatory hermeneutics; suspect.

Introducción

Este artículo se presenta desde el contexto de cambio de la sociedad boliviana que se inicia con la victoria histórica² de Evo Morales en las elecciones de diciembre del 2005, quien asume el poder el 22 de enero de 2006. El 7 de febrero de 2009, luego del proceso vivido en la Asamblea Constituyente, se promulga la Constitución Política del Estado en Bolivia, resultado de una necesidad social de modificar la superestructura jurídica – política, pero que además visibiliza la urgencia de conformar una conciencia nacional que permita el entendimiento de múltiples visiones y realidades presentes en Bolivia.

Desde este contexto se pretende poner a dialogar la descolonización – despatriarcalización, eje central de este proceso de cambio, con la Biblia y su lectura, eje central del cristianismo³, en un país plurinacional⁴ y marcadamente cristiano. En el entendido que todxs⁵ estamos llamados a contribuir en este proceso de cambio para construir el Estado Plurinacional en que el vivir bien sea una opción para todxs.

Para llevar adelante un auténtico proceso de cambio, hace falta profundizar el concepto, más aún porque el gobierno de Morales se ha alejado de esta propuesta inclusiva, descolonizadora y pluricultural - tal parece que hay que descolonizar al descolonizador.

Contexto Boliviano

En lo político, cabe destacar la inclusión de algunas categorías que nos ayudarán a situarnos: la primera característica nueva, es la plurinacionalidad que implica la incorporación y el reconocimiento de distintas cosmovisiones culturales. Las distintas prácticas culturales conllevan de forma implícita o explícita un significado religioso que se constituye en una creencia. La Constitución Política del Estado del año 2009 estableció el Estado Plurinacional de Bolivia que, según el preámbulo de ésta, es un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, dignidad, complementariedad, solidaridad y armonía, donde predomine la búsqueda del Vivir Bien (art. 8), con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica,

² Evo Morales Ayma obtuvo casi el 54% de los votos, por lo que se convirtió en el primer presidente de origen indígena.

³ Cuando hablamos de cristianismo, estamos hablando de una religión abrahámica, monoteísta, basada en la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret, presentadas en la Biblia (que recoge tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento). Son denominaciones (iglesias) que creen que Jesús es el hijo de Dios, así como el Mesías (o Cristo) profetizado en el Antiguo Testamento, que murió para la redención de los pecados del género humano, y que resucitó tres días después de su muerte.

⁴ Lo plurinacional no solo refleja las 36 culturas, cosmovisiones presentes en el territorio boliviano, sino también sus espiritualidades, que según el gobierno son muchas más y que antes no se conocían. En los últimos años, teólogos y pensadores que trabajan el tema religioso, entre ellos Enrique Jordá, hablan de síntesis religiosa al referirse al cristianismo vivido por nuestros pueblos y culturas. Síntesis entre las religiones ancestrales y el cristianismo que llega a nuestras tierras.

⁵ En una opción de lenguaje inclusivo se incorpora la “x” en lugar de o/a, para que quién lea lo haga desde su ser mujer, varón o intersexual.

política y cultural de sus habitantes, y con acceso a educación para todos (art. 9).

La segunda categoría, un nuevo concepto a nivel estatal, es lo laico, causando que el Estado se separe de cualquier organización o confesión religiosa. Para las diferentes iglesias presentes en el país, significa que ya no existe ninguna forma de apoyo económico ni privilegios de ninguna índole; implica también por otro lado, la independencia de las iglesias, creencias, cosmovisiones y espiritualidades del Estado y la libertad de culto.

Una tercera categoría, otro concepto a tomar en cuenta, es la descolonización que se asume desde el Ministerio de Educación. Se entiende por educación descolonizadora aquella que, partiendo de las características socio culturales de cada nacionalidad, fomenta una relación de interculturalidad y de respeto recíproco entre diferentes identidades culturales, como fin último de la educación. La interculturalidad⁶, intraculturalidad⁷ y la descolonización son conceptos que responden al actual contexto político. A pesar de que el discurso de lo intercultural tiene relevancia, aún no ha sido internalizado de tal manera que moldee las demandas de formación y mucho menos las prácticas eclesiales. En este contexto lo intercultural tiende a ser politizado y no se logra una visión a profundidad al respecto, mucho menos, se consolida como un eje articulador con relación a lo educativo.

A nivel económico el país ha vivido un periodo de bonanza que responde a los altos precios de las materias primas en los mercados internacionales que actualmente exportamos (hidrocarburos y minerales), y por eso dependemos de la coyuntura y los mercados internacionales. Estos altos ingresos se distribuyen, vía bonos, en parte en la población pero sin implementar proyectos de desarrollo sostenible en lo económico y medioambiental. Es decir, tenemos crecimiento económico sin desarrollo, lo que desemboca en una creciente informalización del empleo y una sociedad más rica y consumista, pero cada vez menos solidaria.

⁶ Interculturalidad es el desarrollo de la interrelación e interacción de conocimientos, saberes, ciencia y tecnología propios de cada cultura con otras culturas, que fortalece la identidad propia y la interacción en igualdad de condiciones entre las culturas bolivianas con las del resto del mundo (art. 6: 2).

⁷ Intraculturalidad promueve la recuperación, fortalecimiento, desarrollo y cohesión al interior de las culturas de las naciones y pueblos indígena originarios campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas para la consolidación del Estado Plurinacional, basado en la equidad, solidaridad, complementariedad, reciprocidad y justicia (art. 99).

Sigue creciendo la movilidad de la población⁸ hacia las ciudades principales e intermedias de Bolivia y a otros países, lo que provoca, por un lado, el desarraigo cultural y religioso y la desestabilización de las identidades y sentidos transmitidos en décadas anteriores, por otro lado la presencia cada vez mayor de un sincretismo y a la vez eclecticismo. Aunque en los últimos años, teólogos y pensadores que trabajan el tema religioso, entre ellos Enrique Jordá, hablan de síntesis religiosa al referirse al cristianismo vivido por nuestros pueblos y culturas.

Hoy por hoy las espiritualidades andinas y amazónicas como también el cristianismo tienen la mayoría de sus miembros en las ciudades donde los conflictos sociales y culturales van en aumento, ahí es donde quien enseña teología o Biblia puede hacer un aporte significativo.

En lo educativo, la Ley de Educación Avelino Siñani- Elizardo Pérez (Ley 070 de 20 de diciembre de 2010 o ley ASEP) ha abierto una nueva era en la educación boliviana mediante la creación del Sistema Educativo Plurinacional. Como define esta ley, la Educación Plurinacional es el cimiento para la educación de un Estado Plurinacional; por tanto, el nuevo sistema educativo debe contribuir a la consolidación de la educación descolonizada, para garantizar un Estado Plurinacional y una sociedad del vivir bien con justicia social, productiva y soberana (art.4:1). La ley propone un enfoque intracultural, intercultural y plurilingüe en todos los ámbitos de la educación, como base y fin significativos (art. 3:8, 4:4). Además, se define que la Educación Plurinacional, sea participativa, comunitaria, descolonizadora, de calidad, productiva, territorial, teórica y práctica (art. 1). En el currículo del Sistema Educativo Plurinacional se incorporan los saberes y conocimientos de las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas (art.6: 1)⁹.

La Ley no da pautas de cómo incorporar la descolonización ni la intraculturalidad, ni el significado del vivir bien en el trabajo educativo, lo que sí queda claro que son condiciones y/o instrumentos para la construcción del Estado Plurinacional, así como señala la misma ley.

Esta propuesta ha servido para ir repensando no solamente lo político y social sino también lo religioso y en ese entendido lo referido a la enseñanza y lectura de la Biblia.

⁸ Se entiende como movilidad de la población los fenómenos emigración e inmigración. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) la define como "la movilización de personas de un lugar a otro en ejercicio de su derecho a la libre circulación". Se trata de "un proceso complejo y motivado por diversas razones (voluntarias o involuntarias), que se realiza con la intencionalidad de permanecer en el lugar de destino por periodos cortos o largos, o, incluso, para desarrollar una movilidad circular. Este proceso implica el cruce de límites de una división geográfica o política, dentro de un país o hacia el exterior". <http://diccionario.cear-euskadi.org/movilidad-humana/>.

⁹ Llama la atención que en ningún momento se habla de las espiritualidades de los pueblos originarios.

Lamentablemente toda esta propuesta ha perdido legitimidad en la sociedad boliviana debido a las acciones del gobierno de Evo Morales que pasan por claras acciones de corrupción¹⁰, de caminos no democráticos¹¹.

Hablando de descolonización desde Bolivia

Para hablar de descolonización primero es necesario hablar de colonialidad. La colonización se caracteriza por una profunda intolerancia, prejuicios étnicos, sociales (es decir racismo) de los grupos de poder hacia la población indígena. La colonización fue presentada como una relación entre el civilizado blanco/europeo y el bárbaro-indígena, el colonizado. Esta relación fue siempre violenta: imposición política, expresada a través de la fuerza, y económica a través de la explotación¹². Ambas se articulan

¹⁰ Según el periódico El Día entre 2006 y 2017 existen en el gobierno más de 20 casos emblemáticos de los cuales mencionamos algunos:

El desfalco de Bs 37.690.000, descubierto la semana pasada al Banco Unión, desnudó un gerente destituido, otro en la cárcel y 18 personas involucradas.

En junio pasado se dijo que 22.914 bienes confiscados al narcotráfico, de los cuales el 70% valuados en 140 millones de dólares se habría extraviado.

El 2015 se cerró la Empresa de Construcciones del Ejército (ECE), por estar en quiebra y por incumplir contrato de USD 40 millones.

La licitación de tres taladros valuadas en USD 148,8 millones derivó en la acusación de 15 funcionarios y destitución de Guillermo Achá como presidente de YPFB.

El 2016, 23 militares de alta graduación quedaron presos por caso de Barcazas chinas, cuyo daño económico al Estado fue de USD 80 millones.

Por la irregular contratación de la empresa Autored SRL por Bs 25 millones, el exgerente de la televisora, fue enviado a la cárcel.

Por la adjudicación irregular, marcada por tráfico de influencias entre otros, están presos Gabriela Zapata y otros funcionarios del Ministerio de la Presidencia con un daño mayor a 560 millones de dólares.

El millonario fondo indígena derivó al menos en un daño al Estado de USD 1.02 millones de 1.100 proyectos que no se concretaron.

¹¹ Destacamos la unificación de los poderes del Estado: Legislativo, Ejecutivo y Judicial bajo el mando de Evo Morales con el fin de perpetuarse en el gobierno, para ello nombró a los miembros del Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia (TCP), instancia que declaró, el 28 de noviembre de 2017, que la reelección continua del Presidente de la República es un derecho humano⁷. También nombró el Tribunal Supremo Electoral (TSE), lo que es una clara ruptura del orden constitucional y democrático con la habilitación el 5 de diciembre de Morales como candidato a la reelección. Esto sin tomar en cuenta la Constitución ni los resultados del referendo del 21 de febrero del 2016 En el referendo se consultó a los bolivianos si estaban de acuerdo con modificar su Constitución para que Morales se postulara de nuevo en los comicios presidenciales de 2019. Más de 6,5 millones de bolivianos, de los casi 11,5 millones de habitantes que tiene el país, estaban habilitados para votar en el referendo. Hubo una participación del 84,47%. El "No" ganó con algo más del 51% de los votos, mientras el "Sí" obtuvo algo menos del 49% de votos restantes, rechazándose el proyecto constitucional.

¹² La religión jugó un papel importante en la provisión de mano de obra barata en los procesos de conquista y colonización. Para la religión católica, los pueblos diferentes de la matriz judeocristiana no tenían alma, es decir: los pueblos conquistados no tenían alma. Eso permitió establecer que al ser estos pueblos subhumanos eran susceptibles de explotación brutal y su eliminación. Es importante mencionar que la Iglesia estuvo dividida, un ejemplo de esto es la polémica entre Fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en la llamada Junta de Valladolid. No podemos olvidar tampoco a Francisco de Vitoria, dominico, precursor de los derechos humanos, pionero del derecho internacional, que vivió unos años antes. Sin duda, esto no implica desconocer que la Iglesia llega con determinadas características: con un modelo de cristiandad, que implica la

con la “colonización mental”, que Aníbal Quijano expresa tan bien como la colonización del saber, es más adecuado desde Bolivia hablar del “colonialismo interno” como señala la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, más que de colonialidad, en donde no habría sujeto. Se trata de un estado más que de una condición y, a su vez, del retorno del “actor”¹³ y sus procesos en las ciencias sociales, que había sido abandonado a favor del agente¹⁴.

En el contexto boliviano la descolonización consiste en descolonizar la conciencia propia: sacar al indio o india que todos llevamos dentro, es reflexionar y trabajar para precisar: ¿Quiénes nos subordinan y a quiénes subordinamos?, ¿en qué eslabón estamos? Hay que recuperar la autonomía de nuestro pensamiento, para lo cual utiliza Rivera la sociología de la imagen, pero también de lo olfativo, del tacto, del gusto... Recuperar la memoria que llevamos dentro, es fundamental superar la reticencia al trabajo manual (“ganarás el pan con el sudor de tu frente” [Gn 3,19], mostrado como castigo): Construir la casa, aprender los oficios, crear comunidades; buscar la libertad, pero no en el paquete consumista neoliberal; construir solidaridad (no fraternidad ni sororidad, que implican sólo a varones o mujeres,); buscar la igualdad de los diferentes en tanto grupos que constituyen mundos diferentes. Somos iguales en tanto humanxs e hijxs de Dios (Gal 3,28).

En este sentido, incorporar la categoría descolonización en la formación bíblico-teológica permitirá generar un diálogo de saberes y la posibilidad de hacer incidencia desde la construcción de relaciones ecuménicas e interreligiosas, respetuosas, que lleven a consolidar el respeto y la igualdad entre pares, con la naturaleza y con las espiritualidades ancestrales.

El recorrido de la descolonización n Bolivia

El año 2007, cuando la Asamblea Constituyente empieza su trabajo, la palabra descolonización estaba presente en todos los escenarios, no como categoría de sustancia constitucional, sino como referencia directa a las formas del poder en manos indígenas, de hecho, la enorme cantidad de reflexiones teóricas sobre el cómo gobernar desde el poder indio, se resumirá en la palabra descolonización.

visión de religión de los españoles y portugueses (conquistadores, colonizadores, misioneros...), inseparable de su cultura y modo de vida, una fines políticos y religiosos, una visión etnocéntrica, que la lleva a creer que los indios eran inferiores, seres sin alma. También hay que tener en cuenta la autocomprensión que se tenía no de comunión como por ejemplo o “fuera de la Iglesia no hay salvación”.

¹³ El actor es el sujeto mismo colonizado.

¹⁴ El agente es el sujeto de investigación que en muchos de los casos es simple estadística del proceso colonizador.

“Descolonización de la educación, descolonización de la historia, descolonización del Estado...”, como dijo Félix Cárdenas presidente de la Comisión Visión de País de la Asamblea Constituyente en su discurso del 9 de marzo del 2007, durante la presentación de la Visión de País a las 16 fuerzas partidarias¹⁵.

Será en este preciso momento de la historia, que la palabra descolonización adquiere sustancia política constitucional, y pasará de las ciencias sociales a la Constitución Política, se convertirá en una función esencial del Estado. También es el momento en que el Presidente Evo Morales intenta consolidar el concepto descolonización como eje político de su aparato discursivo.

Evo Morales desde 2006 va incidiendo en la idea de descolonización como fórmula política del “proceso de cambio”. Podemos hacer un breve recorrido de sus discursos iniciales. En la inauguración de la Asamblea Constituyente¹⁶ señaló que “en Bolivia la Asamblea Constituyente iba a descolonizar el derecho y nacionalizar la justicia”. En su discurso de 2006, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, señaló también que en “Bolivia la Asamblea Constituyente, estaba descolonizando el derecho para nacionalizar la justicia”; el 2007 al celebrar el primer año de la Asamblea Constituyente, Esta insistencia dio paso a consolidar el mensaje en variados escenarios institucionales, gestión pública (el Plan Nacional de Desarrollo por ejemplo), la gestión municipal, la transparencia institucional y la lucha anticorrupción, la revalorización de la cultura y la identidad en los matrimonios colectivos, la eliminación del burocratismo en el servicio público, y una infinidad de ocasiones donde el Presidente realiza incidencia con el concepto.

Al mismo tiempo que se desarrollaba la Asamblea Constituyente, se iniciaba también un plan nacional de diálogo sobre la nueva ley de educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez, con un concepto clave: la descolonización de la Educación.

La descolonización había logrado densidad política: atravesaba los umbrales de las iglesias, ponía en cuestionamiento el orden colonial racista y patriarcal y, al hacerlo, proponía un nuevo modelo educativo, igualitario y democrático entre indígenas y no indígenas, entre varones y mujeres, se desarrollaba no desde el campo académico exclusivamente, más bien lo hacía desde las calles, desde las movilizaciones. En los años 2007 y 2008 el sistema colonial internalizado genera hechos que dan una pauta de

¹⁵ Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (137), Poder Democrático Social (60), Movimiento Bolivia Libre (8), Movimiento Nacionalista Revolucionario (8), Movimiento Nacionalista Revolucionario-Frente Revolucionario de Izquierda (8), Frente de Unidad Nacional (8), Alianza Social (6), Concertación Nacional (5), Autonomías Para Bolivia (3), Movimiento Originario Popular (3), Movimiento Nacionalista Revolucionario-A3 (2), Alianza Social Patriótica (2), Movimiento AYRA (2), Alianza Andrés Ibáñez (1), Movimiento Ciudadano Regional San Felipe de Austria (1), Movimiento de Izquierda Revolucionaria-Nueva Mayoría (1).

¹⁶ Sucre, 6 de agosto de 2006

la internalización del racismo en Bolivia. Se expresan por ejemplo, con las agresiones racistas a los constituyentes indígenas en Sucre, el ataque en Cochabamba, la agresión al mercado campesino en Tarija, en la constante persecución a los “collas”¹⁷ en los departamentos de Santa Cruz, Beni y Pando y que culminó con el genocidio, en Porvenir en el departamento de Pando, expresan los momentos de mayor discriminación en contra de los “collas” y los “indios”.

Toda la historia del concepto y su materialidad muestra que el eje analítico es la crítica al orden colonial del sistema capitalista y de su envase económico neoliberal.

Sin embargo hoy, tras más de una década del proceso de cambio, las agresiones racistas han cambiado de dirección: Ahora quienes discriminan son los indígenas a los criollos, a los mestizos que viven mayoritariamente en las ciudades; y las expresiones de colonialidad se reflejan ahora con una nueva dinámica que surge bajo el proceso de cambio: La descolonización del sistema ha creado un nuevo sistema de colonialismo ideológico y ha vuelto a someter a los sectores más vulnerables en un colonialismo que sigue impidiendo que asuman sus derechos ciudadanos, a definir su futuro y desde luego su presente.

Institucionalización de la descolonización

En enero del 2009, en el congreso orgánico del Movimiento al Socialismo (MAS) en Oruro, se determina la creación de un Ministerio de descolonización, sin cartera, para “[...] desmontar el viejo esquema liberal capitalista”, el Viceministerio de Descolonización con atribuciones específicas en la descolonización y he aquí la novedad, se incluye la despatriarcalización como parte de la institucionalidad estatal (Jefatura de Unidad desde el 4 de agosto del 2010), esto no existe en ninguna parte de América Latina.

El 2010 ya se tiene resultados específicos de la descolonización del saber y las prácticas institucionales en el Banco Central de Bolivia, el CEN-CAP de la Contraloría General del Estado Plurinacional, y en la Escuela de Gestión Pública Plurinacional (EGPP).

En octubre del 2011 se promulga el Decreto Supremo N° 1005, donde se declara el 12 de Octubre como Día de la Descolonización, decreto que además genera obligatoriedad del Órgano Ejecutivo, para elaborar un anteproyecto de Ley de políticas públicas descolonizadoras.

Por su parte el Viceministerio de Descolonización, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, la Escuela de Gestión Pública Plurinacional, han abierto el foro político para la Descolonización de la Gestión Pública, que funciona desde diciembre del 2011.

¹⁷ Colla se denomina a lxs migrantes de los departamentos de, La Paz, Oruro Cochabamba Sucre, y Potosí.

En el sistema judicial se ha iniciado el debate sobre la Descolonización del Derecho, los saberes y prácticas institucionales, en su máximo nivel, el Tribunal Supremo de Justicia. A su vez la Facultad de Derecho de la Universidad Técnica de Oruro, inicia un programa piloto de transformación curricular no solo para reemplazar el viejo tronco liberal de la formación del abogado, anclado en civil y penal (propio del siglo XIX), sino sustituirlo por Constitucional y Derechos Humanos, además de un serio cuestionamiento al contenido colonial y androcéntrico de la doctrina y la teoría del Derecho.

La Vicepresidencia ha encarado una serie de reflexiones sobre la descolonización y la despatriarcalización, "Pensando el mundo desde Bolivia" es el nombre del programa y constituye el mejor ejemplo de la descolonización y la despatriarcalización del conocimiento universal, con búsquedas para cuestiones prácticas en la esfera de la gestión pública.

No obstante lo señalado, en la última gestión de gobierno de Morales no se perciben más avances en este tema en ninguna de las instancia antes mencionadas ni en ninguna otra.

No se puede descolonizar sin despatriarcalizar

Es necesaria una visión compleja sobre el patriarcado: este no es la discriminación de las mujeres, sino la construcción de las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos sobre las formas de organización social. El patriarcado no es una cuestión aparte sino un eje de la construcción económica, cultural y política de la sociedad. La despatriarcalización se convierte entonces, como señala María Galindo¹⁸ en "la osadía de concebir al patriarcado como una estructura susceptible de ser desmontada, osadía íntimamente relacionada con la desobediencia masiva de las mujeres a los mandatos patriarcales, una desobediencia que aunque se pretenda contener desde las instituciones es profundamente anti-institucional. El Estado, aun el de Morales y Linera, no es la expresión del bien común, sino que, como definió Lenin, es siempre la expresión de relaciones de poder, de hegemonías históricas; en ese contexto el Estado es estructuralmente patriarcal".

Entonces, considero que la despatriarcalización es la subversión del orden patriarcal a través del desmontaje del sistema de dominación, subordinación, opresión y exclusión de las mujeres. Es desmontar este orden fundado en la distribución desigual del poder entre varones y mujeres en

¹⁸ María Galindo (1964, La Paz), es una militante anarcofeminista, psicóloga, locutora de radio y anteriormente presentadora de la televisión boliviana. Declarada lesbiana abiertamente fundó Mujeres Creando en Bolivia, una asociación de mujeres de toda identidad sexual, clase y condición para enfrentar el machismo y la homofobia. Por sus controvertidas acciones (muchas veces catalogadas como "arte performativa" o "happenings") fue detenida y agredida varias veces por la policía boliviana incluso junto a sus compañeras de trabajo.

la sociedad, la comunidad, la familia y el Estado. Es un proceso de liberación, de emancipación del pensar, sentir y conocer de las mujeres.

Según la propuesta del gobierno a partir de la unidad de despatriarcalización del Viceministerio de descolonización define que la despatriarcalización es la subversión del orden patriarcal, asentado en las estructuras familiares, comunales y estatales. Es un proceso de liberación del pensar, sentir y conocer de las mujeres, que busca la emancipación de las mujeres a través de:

La desestructuración de las relaciones de poder que reproducen la subordinación y opresión de los pueblos, jerarquizan las relaciones entre varones y mujeres e impiden la democratización del sistema político de representación, así como el acceso de las mujeres a los espacios de decisión política.

La eliminación de patrones culturales y estereotipos discriminatorios que se manifiestan en las relaciones de poder entre mujeres y varones y en aparatos ideológicos tales como la educación, el arte, la ciencia, el sistema mediático y la religión.

La transformación del patrón productivo, de las formas de redistribución de la riqueza, los ingresos y las oportunidades, y el replanteamiento de categorías tales como producción, reproducción y trabajo, bajo el paradigma del Vivir Bien en armonía con la naturaleza.

La redistribución del trabajo doméstico de reproducción de la fuerza de trabajo y el cuidado de la familia, como responsabilidad familiar, colectiva y pública.

El reconocimiento de las mujeres como portavoces —hacia el sistema mediático e informativo— del Vivir Bien, teniendo en cuenta que son ellas, las principales portadoras de saberes e identidades.

Este conjunto de directrices nacionales demuestran que no es posible avanzar en la descolonización sin avanzar, a la vez, en la despatriarcalización del Estado y la sociedad. Ambos procesos se nutren mutuamente, por lo que la emancipación de los pueblos y las mujeres solo será posible cuando los nudos del colonialismo interno y el patriarcado se desmoronen por obra de las políticas públicas y el protagonismo político de varones y mujeres desde sus identidades, sentires y saberes.

Deskyriarcalización

En la búsqueda de aportar en el proceso de cambio ponemos a dialogar una nueva categoría que nos ayudará a entender “el mundo”

desde otros ojos. Elizabeth Schüssler Fiorenza¹⁹, propone remplazar las categorías de patriarcado, género y jerarquía con el término kyriarcado²⁰, ella sugiere que las diversas articulaciones emancipadoras de feminismo podrían trabajar juntas para adoptar un análisis crítico interseccional de dominación global entendido como kyriarcado.

El neologismo kyriarcado, entendido como un sistema degradado de dominaciones es derivado, por una parte del término griego *kyrios* -el señor, amo de esclavos, padre, esposo, varón nacido libre, con propiedades y a quién todos los miembros de la familia le están subordinados y por quién ellos son controlados-, y por otra parte, el verbo *archein* -gobernar, dominar, controlar. En el contexto histórico cultural de las religiones bíblicas, estos términos referían al gobierno del emperador romano, señor, amo de esclavos, esposo, el caballero educado, con propiedades, perteneciente a una élite libre, y a quién los varones y las mujeres sin derechos le estaban subordinadxs. A lo largo de la historia este sistema socio político del kyriarcado, fue institucionalizado, ya sea como imperio o como democracia, que excluía a todos los nacidos no libres y a las mujeres esclavas de la ciudadanía plena y de la esfera de aquellos poderes que toma decisiones.

El filósofo griego Aristóteles (siglo IV a.e.C.), argumenta que el hombre griego libre, educado y con propiedades, era el más elevado de los seres morales, y que todos los otros miembros de la raza humana estaban definidos por sus funciones al servicio de éste. Las sociedades kyriarcales necesitan una “clase sirviente” o personas sirvientes, sean estxs esclavxs, siervxs, servidores domésticos, o nodrizas. La existencia de una “clase sirviente” de género es mantenida por medio de la ley, la educación, la socialización, la violencia bruta y la religión. Ésta se sostiene por la creencia de que los miembros de dicha “clase sirviente” son, por naturaleza o por un decreto divino, inferiores a aquellxs a quienes ellxs están destinados a servir.

El planteamiento de Schüssler sugiere que el kyriarcado global se teoriza como un complejo sistema piramidal de intersección social multiplicativa y de estructuras religiosas de subordinación y superordinación,

¹⁹ Elizabeth Schüssler Fiorenza teóloga y biblista de origen alemán, ocupa actualmente la cátedra Krister Stendahl de Sagrada Escritura e Interpretación en la Harvard Divinity School. Ha sido la primera mujer presidente de la Sociedad (Norteamericana) de Literatura Bíblica (1987). Su libro más conocido es *En Memoria de Ella* (1983), sus publicaciones incluyen también: *El libro del Apocalipsis: Justicia y Juicio* (1984), *Pan y no Piedras: El Reto de la Interpretación Bíblica Feminista* (1986), *El Apocalipsis: la Visión de un Mundo Justo* (1991) y *Pero Ella Dijo: la Retórica de la Interpretación Feminista de la Liberación* (1992).

²⁰ Para un desarrollo más completo de kyriarcado-kyriocentrismo, ver la introducción de “*Toward an Intersectional Analysis of Race, Gender, Ethnicity, and Empire in Early Christian Studies*”, en Laura Nasrallah and Elizabeth Schüssler Fiorenza, eds. *Prejudice and Christian Beginings* (Minneapolis: Fortress, 2009) Ver también sus libros: *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007 y *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space*. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009).

destinado a gobernar y oprimir. Las relaciones kyriarcales de dominación son establecidas sobre la base de privilegios y derechos de propiedad de una élite de varones, al mismo tiempo que sobre la explotación, la dependencia, la inferioridad y la obediencia de las mujeres. Estas relaciones kyriarcales están en vigor aún hoy día en las intersecciones multiplicativas de clase, raza, género, etnicidad, imperio y otras estructuras de discriminación en nuestras vidas.

Hannah Arendt ha trazado los orígenes del concepto de democracia a la antigua polis griega -la ciudad estado griega de la cual nuestra palabra política se deriva. La política podía ser practicada solamente por una élite de caballeros que se habían liberado del trabajo necesario para las necesidades de la vida. La democracia descansaba en la distinción entre la casa como ámbito de la necesidad, y el espacio público de la polis (la ciudad-estado), donde los hombres libres descubrían quiénes eran, y definían su individualidad unos con la ayuda de los otros. En contraste con la casa, entregada a la necesidad y a la economía, la política era el espacio de la libertad.²¹

Como indica Schüssler en los últimos 300 años o más, las luchas de las mujeres, gente negra, trabajadores, personas pobres, disidentes sexogénicxs e inmigrantes, por mencionar algunos, han reclamado derecho de ciudadanía plena. Estas no son luchas del pasado sino realidades que tienen lugar hoy en día contra la globalización neoliberal.

Hacer un análisis del kyriarcado puede ayudarnos a explorar relaciones de dominación “como procesos mediadores de negociación constituidos por identidades y prácticas complejas más que una fuerza dominante y universalmente unitaria de dominación masculina (blanca, colonial, elitista, imperial), y femenina de la subordinación (negra, colonizada, desamparada)”²².

Arendt no teoriza sobre el kyriarcado, ni critica el hecho de que aquellos individuos que podían involucrarse en el ámbito de lo político tenían que ser varones ciudadanos libres y con propiedades, llamados *kyrioi*, que eran al mismo tiempo cabezas de familias que incluían mujeres libres, niños y mujeres esclavos sujetos a ellos²³. La casa como un espacio de necesidad era por lo tanto un espacio de dominación. La libertad, en el sentido clásico de la política occidental, era ejercida solamente por varones libres con propiedad. Era solamente el *kyrios*, *dominus*, caballero, quien era un ciudadano libre. La democracia de tipo occidental imita esta estructura kyriarcal de la democracia griega, que ha sido construida sobre la dominación y la esclavitud de los miembros del estado y la casa. La

²¹ Hannah Arendt, “What is Freedom?” Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought (New York: Penguin, 1993).

²² Shelley Feldman, “Exploring Theories of Patriarchy: A Perspective from Contemporary Bangladesh;” *Sings* 26 4 (2001), 1097-1127.1101

²³ Ver Page DuBois, *Slaves and Other Objects* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003).

perspectiva de las mujeres esclavas no ha sido transmitida, pero resuena a través de los siglos clamando por libertad y bienestar para todas ellas sin excepción.

Cuando la Iglesia asume el modelo imperial en el siglo IV asume también esta estructura Kyriarcal que se convierte en la columna vertebral de la organización eclesial. Este modelo viene encarnado en el proceso colonizador/evangelizador, que está presente en las iglesias tanto católica (con la fuerza de la tradición) como en las evangélicas y las evangélicas. Podemos en el siglo XXI encontrarnos con monseñores que se consideran los señores dueños de sus iglesias territoriales y de sus feligreses, quienes tienen que obedecer y someterse a su autoridad convirtiendo a lxs otrxs en ciudadanos no plenos de las iglesias, en menores de edad que no saben decidir, ni pensar.

En diversos textos de las escrituras cristianas, elaborados en el contexto greco-romano, tenemos escrito ese modelo jerárquico de poder, legitimado por la “naturaleza” o en otro término, “ordenado por Dios”. Un ejemplo claro son los textos conocidos como “códigos domésticos” 1Pe 2,18-25, exhorta a lxs siervxs cristianxs a ser sumisxs a sus señores, inclusive a los que le confieren actitudes brutales 3.1-6 se instruye a las esposas a ser sumisas a sus maridos, también en esos códigos se propone a lxs cristianxs a acatar y honrar al emperador y a sus gobernantes,²⁴

Cuando propongo la deskyriarcalización como una opción política emancipadora que convertirá a quienes son parte de las iglesias cristianas, sean estos urbanos, rurales, originarios o mestizos, varones o mujeres, ciudadanos plenos o no (Gal 3.28) llamados a vivir la vida en abundancia (Jn 10,10), es decir, se puede aportar a la construcción del Estado Plurinacional descolonizado, despatriarcalizado y deskyriarcalizado para Vivir Bien. Si podemos aportar desde nuestros espacios de enseñanza bíblica y teológica para deskyriarcalizar las iglesias podremos tener incidencia política y ser parte de un proceso de cambio que el país está necesitando y del cual todxs podemos ser parte.

Hablando de La Palabra

Podemos descalificar la Biblia y definirla como el elemento más colonizador de todos los que llegaron aquel 12 de octubre, hoy día de la descolonización. Si hacemos esto, estamos negando la fe de millones de cristianos en Bolivia y en el continente²⁵, para quienes -se quiera o no- la Biblia es reconocida y acogida como *Palabra de Dios*.

Es importante para el análisis mencionar que existe un riesgo al proclamar toda la Biblia como Palabra de Dios. Pienso que debemos com-

²⁴ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *But she said: Feminist practices of biblical interpretation* p. 156.

²⁵ Según los datos de la SEPAL de 2011 36% de la población del mundo es cristiana de los cuales 70% están en Abya Yala.

prender los criterios que cada método de interpretación bíblica utiliza para localizar y definir el lugar de la revelación, debemos también preguntarnos ¿De dónde provienen los criterios para definir tanto el lugar de la revelación cuanto la autoridad para definirla?

Antes de que el pueblo haya tenido ese contacto más cercano con la Palabra de Dios, para muchxs, sobre todo en la Iglesia Católica, la Biblia estaba muy lejos. Era el libro de los “padres”, del clero. ¡Pero ahora ella ya está cerca! ¡Y junto a su Palabra, el propio Dios está cerca! “Ustedes que antes estaban lejos, han llegado a estar cerca” (Ef 2,13). Es difícil para unx de nosotrxs evaluar la experiencia de novedad y de gratuidad que todo esto representa para lxs cristianxs. Sin duda, tener acceso a la Palabra de Dios, conocer lo que Él nos dice a través de la lectura de la Biblia, enriqueció y enriquece nuestras vidas. Nos hace percibir y sentir nuestra filiación y el sabernos parte de la comunidad de sus seguidores: somos Iglesia, Pueblo de Dios, elegidos por Él.

Ejercitando la descolonización

En la búsqueda de acercar la Biblia a la gente, a lo largo de los años y por el impulso dado por el Vaticano II²⁶, fueron surgiendo nuevas maneras de mirar/acercarse a la Biblia y de interpretarla, llevando a que no se vea la Biblia como un libro extraño propio del clero, sino como nuestro libro, “escrito para nosotrxs que hemos llegado a la plenitud de los tiempos” (1Cor 10,11).

En la búsqueda de hacer un aporte a una lectura descolonizadora de la Biblia problematizo y articulo algunas cuestiones de contenido teológico y metodológico de la Lectura Popular de la Biblia con los lentes de la Hermenéutica Crítica Feminista de la Liberación o Hermenéutica Emancipadora que, pueden contribuir con este propósito que no se limita a proponer una simple sustitución del primer abordaje metodológico con el segundo, es decir no sustituir el triángulo hermenéutico por la danza emancipadora.

Lectura Popular de la Biblia

El Triángulo hermenéutico²⁷ como inspiración original de Carlos Mesters²⁸ trajo a la Lectura Popular de la Biblia LPB no solamente un

²⁶ El Concilio Vaticano II fue un concilio ecuménico de la Iglesia católica convocado por el papa Juan XXIII, quien lo anunció el 25 de enero de 1959. Fue uno de los eventos históricos que marcaron el siglo XX.

²⁷ Es la expresión de una visión práctica interpretativa, con elementos prestados de la filosofía, como texto, pre-texto y contexto, éstos son utilizados como herramienta en la interpretación bíblica. Está compuesto por los ángulos del pre-texto, texto y con-texto, que en la práctica interpretativa popular se interrelacionan.

²⁸ Fray Carlos Mesters es religioso de la orden Carmelita, nació en Bunde, una pequeña ciudad al sur de Holanda el 20 de octubre 1931 y vive en Brasil desde 1949. Estudio filosofía en São Paulo y

cambio de paradigma, sino también contribuciones libertarias para la vida de las personas que leían la Biblia en comunidad, a partir de sus situaciones concretas de sufrimiento, resistencia y luchas para cambiar esas situaciones.

Una de las imágenes más importantes que Mesters escogió para representar la LPB fue el triángulo hermenéutico, que crea en la interpretación, una relación dialéctica entre Biblia – realidad – comunidad. Esta relación entre los ángulos es la que permite el movimiento que va de la realidad de lxs sujetxs de la interpretación de la Biblia, tanto como la Biblia a la realidad, al objetivar su transformación. En el texto conocido como “los discípulos de Emaús” texto se puede ver cómo Jesús utilizó la Biblia. Se trata de movimientos continuos, de idas y venidas no lineales.

Mesters afirma que la revelación está presente en las vidas de las personas, pero que ellas necesitan de la Biblia para percibir esta revelación. La LPB tiene como criterio para definir la revelación de la Biblia en la vida, la “memoria del Éxodo, como acontecimiento fundante de la fe del pueblo”²⁹. El Éxodo es interpretado como un paradigma liberador en la historia del pueblo de Israel en analogía con las luchas de hoy, analogía que se apoya en estudios exegéticos histórico-críticos y arqueológicos. Se advierte que en este proceso no hay un análisis sistémico que muestre las múltiples y distintas relaciones y dinámicas de poder que impregnan los acontecimientos del Éxodo. Es ese proceso, los israelitas son vistos apenas como agentes de liberación y no como opresores de los cananeos.

La gran contribución de Carlos Mesters a la LPB fue mover la autoridad de la interpretación de las manos de los biblistas especialistas a las de las personas comunes de las comunidades cristianas. Crea -a partir de su propuesta metodológica- un espacio donde tanto el especialista como las personas lectoras comunes tienen los mismos derechos de aporte y contribución en el proceso interpretativo

Danza emancipadora

La hermenéutica crítica feminista de la liberación elige la metáfora de la danza para explicar sus pasos metodológicos. Tal vez esta metáfora sea interesante en la medida en que envuelve a toda la persona, el espíritu y el cuerpo, por tanto, todas las experiencias registradas, todos los tipos de sentimientos y emociones. La danza nos lleva a pasar por todas nuestras limitaciones, ya que todos los movimientos son relacionados en espirales, en círculos, la danza no sigue un orden jerárquico. En este contexto, la práctica de bailar libremente con otras personas posibilita la creación

teología en Roma, su posgrado en ciencias bíblicas las realizó en el Institutum Biblicum de Roma y posteriormente en la Escuela Bíblica de Jerusalén

²⁹ Carlos Artur Dreher. *A Caminho de Emaús: leitura bíblica e educação popular* p. 32.

de comunidades³⁰. Hay que notar que Schüssler no hace referencia a una modalidad de danza específica. No se sabe si es un vals o una salsa, un tango, una samba o un bolero. Simplemente se trata de danza. Lo más importante es reconocer en el objetivo de su metáfora, en esta danza que tiene diferentes pasos que pueden repetirse, pero siempre pueden ser de forma diferente.

Esos movimientos estratégicos de interpretación necesitan ser realizados en un espacio democrático radical, denominado por Schüssler “discipulado de iguales”. El concepto de “discipulado de iguales” busca articular una tensión creativa entre el “ya” y el “todavía no”, entre los márgenes y el centro, entre la pirámide y el círculo, entre un sistema kyriarcal por un lado, y la noción de democracia radical por otro. La visión utópica del “discipulado de iguales” ofrece un cuadro teórico que posibilita la deconstrucción de las tradiciones bíblicas y culturales kyriocéntricas y al mismo tiempo la reconstrucción y elaboración de discursos democráticos y políticos en el proceso de la interpretación. Este concepto feminista transmite una visión alternativa e igualitaria a las realidades de dominación kyriarcal, y busca transmitir la realidad “imaginada” de la democracia radical que nunca fue ampliamente concretizada en la historia es una democracia al mismo tiempo es descolonizadora.

Dentro de esta visión democrática, los estudios bíblicos se esfuerzan en no interiorizar enseñanzas bíblicas kyriarcales y conocimientos científicos de la corriente mayoritaria masculina. Al contrario, mueve a incentivar y a alimentar el pensamiento crítico, la responsabilidad ética, la imaginación creativa y la autoestima intelectual. En este contexto, el conocimiento no es un privilegio de una élite académica, sino que debe estar públicamente disponible a todas las personas, porque parte del presupuesto de que todxs tienen algo que contribuir al conocimiento religioso. Este *ethos* busca generar un pensamiento descolonizador (democrático radical) para lo que se requiere una cualidad particular de visión e imaginación crítica³¹.

La hermenéutica feminista parte del presupuesto de que los textos pueden tener significados diferentes, en la medida en que son interpretados en un espacio democrático que no se olvide de los diferentes lugares de lxs sujetxs. Esos diferentes significados provocan un debate sobre el significado del texto. Ese debate propicia una crítica a las lecturas fundamentalistas que defienden un único sentido correcto.

Schüssler sugiere que la revelación no puede ser vivida hoy fuera de las estructuras kyriarcales, debido a que estamos profundamente implicados en estas estructuras, aunque luchemos para transformarlas. Defiende que la revelación puede vislumbrarse en las luchas por la justicia y de

³⁰ Elizabeth Schussler Fiorenza. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, p. 33.

³¹ Elizabeth Schüssler Fiorenza. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, p. 263.

transformación del presente, pero que también se encuentran reflejadas en la Biblia entendida como un prototipo y no como un arquetipo en sí y para la comunidad cristiana. La revelación se la percibe siempre y cuando las personas estén envueltas en las luchas por la justicia, los derechos humanos, en sus luchas cotidianas para la sobrevivencia y luchas para transformar estructuras socio-religiosas de dominación y opresión. Para conseguir la transformación se propone dos estrategias de interpretación; por un lado la sospecha y por otro la evaluación crítica. Estas estrategias buscan volvernos conscientes de que los textos son capaces de moldear y legitimar tanto la formas culturales y religiosas kyriocéntricas, como los contra valores y visiones alternativas de la democracia radical, al final esos contravalores también están marcados en los textos bíblicos.

Un análisis desde la sospecha debe ser comprendida como una práctica deconstructiva que tiene como objetivo desenredar y desnaturalizar las enseñanzas bíblicas de sus funciones ideológicas kyriocéntricas de dominación, como también sus funciones volcadas al interés de ciertos grupos interpretantes para alienar y dominar. Hay que recordar que en este método, son las luchas de emancipación que establecen criterios para la revelación. Siendo así, la sospecha es una tarea interminable que debe mostrarnos los textos bíblicos en cuanto opresores o libertadores. No hay un Éxodo guía de la revelación, o dicho de otra forma, un canon dentro del canon que todavía contenga “principios éticos absolutos”³². Son las luchas que definirán donde está la revelación de los textos en la vida.

El reto de La Palabra

Para lograr el cambio en el acercamiento a la Biblia se debe hacer un cambio de paradigma en los estudios bíblico y teológicos. Una transformación que se desmarque de un “historicismo” modernista y positivista para una lectura retórica localizada en contextos históricos particulares. Una transformación que va de una teología bíblica preocupada en buscar textos bíblicos, que den respuestas para sus intereses dogmáticos, doctrinales y morales para elaborar una teología que tenga libertad de construir preguntas ético-políticas e ideológicas fundamentales como, por ejemplo, qué tipo de valores y visiones defienden los textos bíblicos y sus intérpretes contemporáneos.

En este paradigma, es urgente e insurgente una teología bíblica que valore las visiones teológicas que contribuyen para el bienestar de todos. Esa teología debe deliberar a partir de una transformación religiosa y, por eso, no necesita limitarse a los textos canónicos cristianos, pues tiene el

³² Cfr. Elizabeth Schüssler Fiorenza. *As origens crissãs a partir da mulher: uma nova hermenéutica*, p. 53-34.

potencial de abrirse a otros textos, tenidos como sagrados o no, de otras religiones.³³

La manera en cómo se lee e interpreta los textos bíblicos es fundamental para una práctica de interpretación que tiene como objetivo transformar las realidades de opresión y dominación (descolonizar). En ese sentido reside la importancia de evaluar los métodos subyacentes a los diferentes tipos de interpretación de la Biblia; para saber si el método utilizado promueve una interpretación que lleve a transformaciones y a la liberación tenemos que hacer un análisis crítico de las teorías y la estructura donde fueron construidos.

La investigación me llevó a concluir que para establecer una interpretación descolonizadora (transformadora de las realidades) es necesario ir más allá de interpretaciones bíblicas tradicionales, devocionales, así como de aquellas que son guiadas por los métodos históricos, literarios y culturales. Es necesario reconocer que incluso estos últimos métodos exegéticos están enraizados en los presupuestos iluministas del conocimiento racional de la verdad, del universo, del individuo. Esos métodos están lejos de tomar en cuenta la formación de los textos bíblicos, de su producción de sentido y de las estrategias de interpretación en cuanto construcciones sociales e ideológicas y, por tanto, no perciben o no quieren percibir, las muchas corrientes de poder que necesitan ser descolonizadas en todas sus instancias.

Los textos bíblicos funcionan tanto para justificar y conservar los sistemas de dominación como para desmontarlos y transformarlos. Una interpretación bíblica direccionada a la descolonización exige, un método emancipador que apoye a las personas de hoy en sus luchas para transformar realidades de opresión y dominación. En este ínterin, defiende que todo método de interpretación puede, así como el texto, servir tanto para reescribirse o resistir a las construcciones sociales de poder. No existe producción de sentido ni estrategias de lectura e interpretación neutra, entonces se puede decir que el hecho de leer e interpretar los textos bíblicos es una práctica ética/política descolonizadora en sí misma.

Tratándose de un texto considerado sagrado, la interpretación bíblica es movida por el campo de la autoridad. Autoridad para seleccionar el texto a ser leído, autoridad para definir los significados y autoridad para definir el lugar de la revelación. Una constatación es palpable: Dentro del cristianismo quien siempre tuvo las diversas autoridades en sus manos fueron varones, que se forman heterosexuales, en su gran mayoría, blancos y de clase social privilegiada, especialmente, en cuanto autoridad eclesial y teólogos académicos.

³³ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing: Feminist biblical interpretation* p. 188.

Frente a estas constataciones, pregunto: ¿Quién afirma que solamente este grupo selecto tiene los criterios válidos de definición? ¿Por qué sólo ese grupo puede ejercer tal autoridad? Tales criterios de definición son de interés ¿de quién? ¿A quién sirven?

La lectura de la Biblia necesita un proceso de descolonización, sobre todo mientras su interpretación en gran parte sigue en estas manos. Ha habido a lo largo de la historia cristiana diferentes movimientos que buscaban un acceso de todos los creyentes a su interpretación – en realidad todos los grandes movimientos de reforma apuntaban -de una y otra forma- a esto. La lectura popular y la propuesta de desjerarquización retoman y actualizan esta intención. Las luchas actuales de poder en la jerarquía católica y el desmoronamiento de su credibilidad demuestran que es una de las preguntas decisivas para el futuro de la iglesia.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah: (1993). *What is Freedom? Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* New York: Penguin.
- Biblia de Jerusalén. (1998). *Nueva Edición revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer
- Dollinger, B., Raithel, J. (2006). *Einführung in die Theorien abweichenden Verhaltens Perspektiven, Erkñarunfen und Interventionen*. Weinheim und Basel: Beltz Verlang.
- Dussel, E. (1987) *Historia General de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador*: Ediciones Sigueme, Salamanca
- Dussel, E. (1987). *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Perú, Bolivia y Ecuador: Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Estado Plurinacional de Bolivia (2005) *Constitución Política de Estado Ley N° 2650*. La Paz
- Estado Plurinacional de Bolivia (2010) *Ley de Educación "Avelino Siñani - Elizardo Pérez" Ley N° 070*. La Paz
- Fornet - Betancourt, R, (20039). *Culturas y poder, Interacción y asimetría entre las culturas en contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée.
- Freire, P., Faundez, A. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. México: Siglo XXI.
- Galindo, M. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*, Bolivia, Mujeres Creando.
- Hermano, R. Bonavia, P. (2012). *Construyendo puentes ente Teologías y Culturas. Memoria de un itinerario colectivo*. San José.
- Jordá, E., (2003). *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Bolivia: Verbo Divino.
- Lara Barrientos, M. (Compilador). (2011). *Descolonización en Bolivia. Análisis y Debates*. Oruro: Latina Editores
- Mesters, Carlos: (1996) *Parábola de la Puerta Dios dónde estés. Una introducción practica a la Biblia* Editorial Verbo Divino, Estella.
- _____ : (1999) *Un proyecto de Dios y la práctica liberadora de Jesús*, Colección Biblia 8, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito.
- Riva, Pinky (2013) *Método de la Lectura Popular de la Biblia. El poder Transformador de la Palabra*, La Paz, ISEAT
- Saavedra, J., (2009). *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Bolivia: Verbo Divino
- Shüssler Fiorenza, E., (1992), *But she said: Feminist practices of biblical interpretation*. Boston: Beacon.
- _____ (1992) *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenéutica. Tradução de João Rezende Costa*. São Paulo: Paulinas
- _____ (2007) *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress.

-
- _____ (2009). *Democratizing biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Valda Palma, R., (2005). *Historia de la Iglesia de Bolivia en la Republica*. La Paz.
- Walsh, C., (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones Latinoamericanas Introducción*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quikto: Abya Yala
- Walsch, C., Linera, A.; Mignolo, W. (2006) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Argentina. Del Signo.

Mecanismos de poder e violência no primeiro século

Mecanismos de poder y violencia en el primer siglo

Mechanisms of power and violence in the first century

Resumo

O avanço do Império Romano em direção à Palestina pode ser datado em 63 a.C., quando Pompeu conseguiu tomar Jerusalém sem muitos problemas. Esta conquista que fará com que a Palestina permaneça subjugada à águia romana, cujo domínio alimentaria o ódio do povo por muitos séculos. A Palestina era, portanto, um conjunto de cidades dominadas e submetidas ao poder romano. É possível afirmar que a maior parte da história judaica na Palestina (e as províncias da Galiléia, Samaria e Judéia do primeiro século) envolveu protesto e resistência contra as provocações e opressão romana. Jesus nasceu e viveu no contexto social do século I d.C., um período em que a importância do império romano é incontestável e determinante. As principais vítimas da política expansionista romana eram justamente os camponeses. Para eles, a dominação romana significava fundamentalmente uma pesada tributação e, mais do que isso, uma séria ameaça a sua existência, haja vista que muitos deles foram expulsos de suas terras. Conclui-se que Jesus falou e agiu numa situação de injustiça sistêmica e de maldade estrutural em que o sacrifício de uma grande porcentagem de pessoas era necessário para tornar o processo de construção do império possível. Nesse contexto, na linha dos profetas do Antigo Testamento Jesus tem uma proposta antissistema, de defesa dos últimos e de promoção da vida.

Palavras-chave: imperialismo; violência; libertação; resistência; camponeses.

Resumen

El avance del Imperio Romano hacia Palestina se remonta al 63 a. C., cuando Pompeyo logró tomar Jerusalén sin muchos problemas. Esta conquista hará que Palestina permanezca sometida por el águila romana, cuyo dominio alimentaría el odio del pueblo durante muchos siglos. Palestina era, por lo tanto, un conjunto de ciudades dominadas y sometidas al poder romano. Es posible afirmar que la mayor parte de la historia judía en Palestina (y en las provincias de Galilea, Samaria y Judea del primer siglo) implicó pro-

testas y resistencia contra las provocaciones y la opresión romanas. Jesús nació y vivió en el contexto social del siglo I d. C., un período en el que la importancia del imperio romano es innegable y decisiva. Las principales víctimas de la política expansionista romana fueron los campesinos. Para ellos, la dominación romana significaba fundamentalmente fuertes impuestos y, más que eso, una grave amenaza para su existencia, dado que muchos de ellos fueron echados de sus tierras. Se llega a la conclusión de que Jesús habló y actuó en una situación de injusticia sistémica e iniquidad estructural en la que el sacrificio de un gran porcentaje de personas era necesario para hacer posible el proceso de construcción del imperio. En este contexto, de acuerdo con los profetas del Antiguo Testamento, Jesús tiene una propuesta anti sistémica, de defender los últimos y promover la vida.

Palabras-clave: imperialismo; violencia; liberación; resistencia; campesinos.

Abstract

The advance of the Roman Empire towards Palestine can be dated from 63 BC, when Pompey took Jerusalem without many problems. This achievement will make Palestine remain subdued to the Roman eagle; whose rule would feed the hatred of the people for many centuries. Palestine was, therefore, a group of cities dominated and submitted to the Roman power. It is possible to state that most of the Jewish history in Palestine (and the provinces of Galilee, Samaria, and Judea of the first century) involved protest and resistance against Roman provocations and oppression. Jesus was born and lived in the social context of the first century AD, a period in which the importance of the Roman Empire is incontestable and determinant. The main victims of the Roman expansionist policy were precisely the peasants. For them, roman domination fundamentally meant heavy taxation and, more than that, a serious threat to their existence since many of them were expelled from their lands. It follows that Jesus spoke and acted in a situation of systemic injustice and structural malice in which the sacrifice of a large percentage of people was necessary to make the process of building the empire possible. In this context, in line with the Old Testament prophets, Jesus has an anti-systemic proposal, to defend the forgotten and to promote life.

Keywords: imperialism; violence; liberation; resistance; peasants.

Introdução

Não é possível compreender a vida de Jesus se o alienarmos da sociedade em que viveu e que era demarcada por um sistema político-administrativo configurado a partir de estruturas de poder e violência sem precedentes na história. Através da guerra, todo o Mediterrâneo havia sido conquistado pelo Império Romano, potência mundial da época. Mo-

vidos por táticas expansionistas, os romanos iniciaram um movimento de extorsão desumano contra os povos subjugados, especialmente nas baixas camadas. O argumento utilizado no discurso imperial foi o de progresso, urbanização e capacidade comercial, motivos aparentemente inofensivos e até positivos. Entretanto, a história precisa ser analisada pelo ponto de vista dos vencidos, ou seja, daqueles que viabilizaram o projeto de Roma através do pagamento de altas taxas de impostos sobre suas propriedades e sobre o que nelas se produzia. Por causa disso, muitos se tornaram escravos proporcionando ao império a mão de obra necessária para a execução de seus projetos de desenvolvimento.

O poder estava centralizado e outras instituições de poder surgiram na história: as elites imperiais e locais e posteriormente os governantes provincianos. Aliadas ao Império essas instituições reproduziram os modelos administrativos imperiais aumentando ainda mais a crise socioeconômica desse período. As elites foram as grandes beneficiadas. À custa dos ideais do governo enriqueceram-se usando as mesmas táticas contra seus subordinados. Com o crescimento de áreas conquistadas, os romanos viram-se obrigados a criar estruturas de governo locais, nas províncias. Estas se estabeleciam com o intuito de manter a ordem contra todo foco de rebeldia e ao mesmo tempo gerenciar de forma mais eficiente o sistema romano de extorsão, garantindo ao Império os recursos humanos e naturais necessários para o abastecimento de Roma.

O Império Romano

Na antiguidade os grandes Impérios obtinham suas conquistas e estabeleciam suas formas de governo através da força, com métodos de violência e imposição. Eles condenavam os povos dominados e são lembrados pela exploração, extorsão e capacidade de fazer vítimas (Rossi, 2008). Não foi diferente com o Império Romano. Marcado por sua crueldade, braço forte e grandes conquistas através de sua capacidade militar e superioridade tecnológica é reconhecido, na história, como um dos maiores Impérios de todos os tempos. “O Império Romano designa um período histórico marcado pela ampla dominação da potência Romana, sob a direção de seus césares [...] Representava uma forma institucional e territorial do exercício de um poder monárquico” (Le Roux, 2010, p. 8).

Convencido de sua força e aptidão à grandeza, brotava no coração do Império o desejo expansionista, centro de suas motivações e ambições. “O que Roma queria era um monopólio sobre o poder sancionado pela força sobre toda a oikoumene” (Malina, 2004, p. 35). Desde o início os romanos estabeleceram seu império pela força superior das armas. No entanto, segundo Brunt (2004, p. 33), a maior novidade da atitude romana com respeito ao império era a firme crença de ser esse império universal e desejado pelos deuses. Virgílio, Cícero e Políbio (apud Brunt, 2004, pp.

34-35) afirmam respectivamente o alcance do império romano da seguinte maneira: “domínio sem limites de espaço ou de tempo”, “como que rege-se todos os povos em todo o orbis terrarum” e “todo ou virtualmente todo o oikoumene, por suas partes conhecidas, achava-se sob o domínio romano”. A força militar e poder divino apresentam-se, portanto, como os dois lados da mesma moeda. Juntos tecem tanto um exército invencível quanto um império que não tem fim. Não há, na mais pura expressão da verdade, como disseminar a *pax Romana* sem a ação militar dos exércitos em marcha. Estamos, historicamente, no contexto da *pax Romana*. Wengst (1991, p. 23) descreve-a da seguinte maneira:

A pax Romana foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga com o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito. A *pax romana*, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, *pax* significava a confirmação da submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros.

Esse objetivo foi alcançado em boa parte do Mediterrâneo. Através de táticas de guerra e sem encontrar resistência à altura - em boa parte dos territórios conquistados - os romanos cresciam e avançavam. “O Império Romano atingiu quase o ponto de conseguir o controle social de toda a região ao redor do Mediterrâneo. Os romanos tinham um monopólio próximo da violência física e, portanto, tinham controle social na região” (Malina, p. 38).

Com a expansão do Império nasce uma nova ordem mundial que se solidifica através do estabelecimento de seu plano político-econômico e a imposição de controles sociais arbitrários. Vejamos a exposição de Horsley a respeito: “Na expansão do seu domínio imperial a todo o mundo mediterrâneo, na exploração sistemática dos povos subjugados e na pacificação final do mundo inteiro promovida por Augusto, Roma estabeleceu assim uma nova ordem mundial” (2004, p. 26). Em tom de denúncia, Horsley prossegue, e aponta as consequências catastróficas dessa nova ordem: “O que era uma nova ordem mundial para os que detinham poder e privilégios era vivido como uma nova desordem mundial fragmentadora, desorientadora e até devastadora, por muitos povos subjugados” (Horsley, p. 27).

Na medida em que se consolidava, a nova ordem mundial provava que suas bases eram incompatíveis com o valor da vida. Isso ganha notoriedade a partir da negligência quanto a condições mínimas de subsistência para as vítimas sistêmicas. Ou seja, a nova ordem mundial significava

o surgimento de medidas disfuncionais que sufocavam os menos favorecidos sujeitando-os a toda forma de violência. Esse cenário é constituído exclusivamente para a manutenção dos grandes centros e privilégios das elites. “Quanto mais entramos nas áreas menos civilizadas do império, mais percebemos que aquilo que era ordem imperial para a metrópole e para os povos urbanizados, especialmente para as elites abastadas, significava catástrofe e desordem para os povos subjugados” (Horsley, p. 32).

Em terras conquistadas, a nova ordem mundial tentava justificar suas práticas. Para isso, argumentava em favor da civilização e através da divulgação de valores nobres. Ou ainda, com um discurso de proteção, desenvolvimento e progresso. Entretanto, nada disso era suficiente para esconder as atitudes desumanas do Império. Espetáculos sangrentos, legitimação da escravatura, extorsivas taxas tributárias, exploração da terra e do que nela se produz e toda espécie de discriminação social. Esses são alguns exemplos das condições enfrentadas por aqueles que experimentavam, no cotidiano, a tragédia de um ambiente comprometido por estruturas de poder, fundamentadas pela violência.

Cabe aqui, como exemplo, a análise da mentalidade imperial quanto a sua política de desenvolvimento e progresso. Essa abordagem, certamente, nos será útil para a compreensão das práticas romanas e de como elas se estabeleciam e desencadeavam uma série de processos contra a integridade e liberdade daqueles que estavam à mercê da imposição e da força dos detentores do poder romano.

Aparentemente, boa parte das regiões conquistadas pelos romanos não possuíam infraestrutura adequada. Isso poderia legitimar o discurso romano e despertar um olhar otimista para as pretensões imperiais. Porém, por trás desse discurso progressista em prol da região sitiada, havia a motivação pela possibilidade de lucro e enriquecimento de Roma, ainda que para isso fossem necessárias táticas de violência. Para alcançar seus objetivos, o império não poupou esforços e algumas medidas foram tomadas. Em vários lugares o desenvolvimento econômico e de infraestrutura, efetivamente, aconteceu com o desvio de rios e com a construção de pontes e estradas para melhoria de navegação e trânsito. Ações que facilitaram as transações comerciais e o abastecimento de Roma.

Em um primeiro momento, isso pode não parecer inofensivo. Porém, se analisado pela perspectiva da mão de obra dos povos vencidos, podem nos alertar e nos levar a uma leitura dos fatos sob o prisma das vítimas e o que o progresso lhes custou. Sobre o assunto, Wengst (1991, p. 45) cita uma frase de Calgaco, príncipe dos bretões, retratando bem a situação: “As nossas mãos e os nossos corpos são maltratados sob pancadas e injúrias na construção de estradas através de florestas e pântanos”. Expressões que levam a imaginar um ambiente de mão de obra escrava. Assumir um discurso com base no que se produz sem levar em considera-

ção, quem produz e em quais condições se produz é olhar para a história pela lógica dos vencedores sem considerar os vencidos.

Ainda que alguns julgassem a situação estabelecida com otimismo, os avanços dos romanos beneficiavam e alimentavam apenas o ideal imperial. Ou seja, os países eram saqueados e serviam apenas como plataforma para os interesses comerciais e econômicos daqueles que detinham o poder e o impunham através da força. Wengst cita um diálogo entre dois rabis, Jehuda e Simon. Aqui essa realidade parece ficar evidente:

O rabi Jehuda está admirado com as realizações dos romanos: Como são grandiosos os feitos desta nação; eles constroem mercados, constroem pontes, constroem banhos! A isso responde-lhe o rabi Simon: Tudo o que eles constroem, constroem-no para satisfazer as próprias necessidades: constroem mercados para colocar lá prostitutas, banhos para neles se regalarem, pontes para nelas estabelecerem alfândegas (Wengst, 1991, p. 45).

A aposta do Império alcançou resultados, e a exploração das regiões conquistadas seguia em maiores proporções. Conforme descobriam fontes de lucro promissoras, capazes de constituírem-se como base de enriquecimento, os romanos intensificavam suas ações de exploração. Vejamos os comentários de Wengst a respeito: “Os países ao redor do mar mediterrâneo abastecem constantemente e abundantemente os romanos com aquilo que neles há. Traz-se de todos os países e de todos os mares aquilo que as estações do ano fazem crescer e o que todos os países, rios e mares produzem” (1991, p. 50).

Além dos argumentos de progresso e desenvolvimento, os romanos justificavam suas ações extorsivas na lei. Ou seja, pelo direito adquirido em campo de batalha assumiam o controle pleno da terra conquistada e o direito comercial do que nela se produzia. Além disso, pela força física, ou ainda, por estratégias de subordinação, exerciam controle sobre a mão de obra disponível nessas regiões. “Os romanos exigiam sempre dos seus inimigos derrotados o reconhecimento das dívidas da guerra e, assim, o primeiro direito do vencedor é o direito ao espólio de guerra [...] Assim, os tesouros do solo não pertencem àquele que o habita e cultiva, mas aquele que é superior, ou seja, o vencedor” (Wengst, p. 46).

As Elites Romanas

As elites eram as grandes beneficiadas com a exploração e a política expansionista desenvolvida pelo Império. Malina (2004, p. 37) afirma que “No sistema imperial, a aplicação essencial do poder era para beneficiar as elites e seus servos pela aquisição adicional de terra e seus produtores”. Ao se beneficiar e até mesmo garantir sua sobrevivência pela exploração dos indefesos, essa camada da sociedade deve ser analisada como parte integrante do sistema sócio-político romano. Ela era parte integrante

de uma grande rede de interesses que possibilitaria o funcionamento da máquina imperial romana. “Roma sabia estabelecer comunidade de interesses entre si e as camadas superiores – e estas eram, sobretudo, as elites da sociedade. Esta comunidade de interesses é acima de tudo de caráter econômico” (Wengst, 1991, p. 42).

As elites apropriavam-se das terras dos camponeses endividados que não conseguiam arcar com as despesas tributárias. Além disso, tinham a disposição a mão de obra escrava. “Essas elites mantinham um monopólio próximo da força física aplicada de forma organizada, à estrutura básica de poder que era Roma” (Malina, 2004, p. 36). Conforme explica Malina, é a partir da reprodução do modelo administrativo imperial que as elites estabeleciam sua maneira de atuação. Ou seja, usavam o poder a elas conferido para a criação e reprodução de um ambiente de violência e extorsão. Nesse sentido, a principal manifestação desse poder era a extorsão periódica necessária para proteção romana em um sistema de tributação para o benefício das elites.

Com base nos escritos de Theissen, nota-se que aconteciam disputas internas entre as elites. Era uma espécie de concorrência pela exploração dos vencidos e de seus bens. Afinal, estavam em jogo os produtos mais cobiçados do momento – posse de terras e mão de obra escrava – capazes de movimentar a economia de Roma e enriquecer ainda mais as elites. “A pressão socioeconômica resulta, sobretudo, de uma luta pela distribuição dos bens entre as camadas que produzem e as que se beneficiam [...] Elites do poder faziam concorrência em torno da sua parcela na exploração do país” (Theissen, 1989, p. 40).

Além da possibilidade de negócio, as elites eram beneficiadas de outras formas. Até mesmo as leis estavam ao seu favor, conforme nos explica Stambaugh: “A classe alta gozava de grandes privilégios e se empenhava em preservá-los. Seus membros não podiam ser processados por seus inferiores sociais, recebiam penalidades mais suaves se convictos de crime” (1996, p. 103). Outro exemplo está na discriminação social. A política social romana criava privilégios em questões diversas ligadas ao cotidiano. Ao falar sobre o assunto, se referindo as elites, Stambaugh diz: “Podiam exigir lugares na frente nos teatros, tinham o direito de exibir símbolos de seu status, e, quando o Estado distribuía dinheiro, alimento ou vinho, tinham direito a uma porção maior que os pobres” (1996, p. 103).

Entre as táticas de atuação das elites, uma merece especial atenção: a formação de uma rede de extorsão, envolvendo elites de outras regiões. Essa rede alcançou a Palestina, cujas elites, representadas pelos saduceus – grupo associado à religião, ligados ao templo com a função sacerdotal – rapidamente aderiram aos métodos das elites romanas. Esse fator é determinante para revoltas internas, especialmente por parte do camponês proprietário de terras. Esperava-se da elite sacerdotal uma posição de proteção, mas esses se aliaram as fontes de poder romanas, tirando proveito

dos processos de extorsão estabelecidos. “Ao invés de mediar com os romanos pela situação, parece que os aristocratas de Israel escolheram usar o próprio poder e a presença romana para obrigar o campesinato local para além dos seus limites suportáveis” (Malina, 2004, p. 42).

Outro agravante da atuação das elites é que o mundo ao redor do Mediterrâneo funcionava a partir daquilo que Malina (2004, p. 108) descreve como bens limitados. Em quase todas as sociedades acreditava-se que os bens eram limitados conforme princípios de igualdade. Sendo assim: “qualquer progresso do indivíduo ou do grupo é feito em detrimento dos outros” (2004, p. 108). Malina prossegue em sua denúncia quando diz: “Se todos os bens são limitados, e as pessoas foram criadas mais ou menos em igual condição, então aqueles que têm mais devem ter tomado os bens daqueles que tem menos” (2004, p. 110).

O quadro acima se desenvolve também na Palestina. As elites sacerdotais estavam enriquecendo à custa do empobrecimento de seus semelhantes. Partindo do código da aliança como regulador para a prática da vida e das relações - em todas as suas dimensões - facilmente concluiremos que o projeto de Yahweh estava corrompido. Ironicamente corrompido por aqueles que deveriam manifestá-lo com ações concretas e práticas de justiça. Vejamos as constatações de Horsley que, fundamentado em pesquisas arqueológicas, escreve:

Pesquisas arqueológicas indicam que, durante os tempos herodianos e no início do período romano, as abastadas famílias sumo sacerdotais construíram mansões progressivamente mais requintadas para si mesmas na colina que dava para o templo a partir do Oeste. Isso dá a entender que essas famílias foram enriquecendo mais e mais durante as décadas de estreita colaboração com os governantes romanos na administração da Judéia, da Iduméia e da Samaria (Horsley, 2004, p. 39).

Além do enriquecimento ilícito, através de apropriações indevidas de terra alheia, pesava contra as elites da Palestina sua ganância pelo acúmulo de bens e ainda mais riqueza. O princípio é o mesmo: quando alguém acumula indevidamente, como era o caso das elites, alguém na outra ponta sofre. É nesse contexto que Jesus propõe a distribuição de bens aos pobres. É provável que sua proposta estivesse fundamentada também no projeto da aliança conforme cita Malina:

Dar seus bens aos pobres não significava auto empobrecimento, mas sim a redistribuição de riqueza; e as razões para dar aos pobres não estão enraizadas na caridade auto satisfatória, mas na restituição requerida por Deus [...] O jubileu, de cinquenta em cinquenta anos, permitia a cada israelita retornar para sua propriedade e retornar para sua família (Lv 25, 10). Dessa forma, as terras ancestrais deviam ser devolvidas e as famílias restauradas sobre a terra (Malina, 2004, p. 113).

Diante de configurações sociais tão precárias, inevitavelmente se incita um despertar à rebeldia. O inconformismo e indignação, diante de um império opressor que agora reproduz suas táticas de violência e extorsão através de elites imperiais e locais, geraram movimentos de revolta. Esses, por sua vez, ironicamente, foram rotulados de criminosos. Uma ameaça ao status e posição privilegiada das elites. Em nome da segurança, os romanos passaram a intensificar suas ações com a criação de outras formas de controle. Essas se tornariam também novas fontes de poder e violência, conforme veremos a seguir.

As Províncias Romanas

Conforme vimos até aqui, estamos diante de um ambiente de poder e violência determinado pela potência mundial da época, o Império Romano. Entre as políticas de exploração e extorsão contra os menos favorecidos ganha destaque o privilégio que se deu às elites. Essas se constituíram também em agentes promotores de extorsões desumanas, reproduzindo os modelos político-administrativos de Roma.

Nem sempre os povos subjugados aceitaram passivamente essa situação. Inevitavelmente surgiram movimentos de revolta. Roma, por sua vez, na preocupação pela manutenção do *status quo* respondia intensificando seus controles com demonstrações de autoritarismo. Para isso, mais sangue era derramado, aumentando as práticas de violência e de maior rigor quanto ao cumprimento de leis determinadas. Os exércitos se tornaram um dos principais responsáveis por manter a ordem e o absolutismo territorial sobre os dominados: “A instituição de exércitos permanentes, indispensável ao controle dos territórios e à proteção do Império, não somente facilitava a sua fiscalização, como exigia autoridade única” (Le Roux, 2012, p. 53). E Rossi ratifica ao dizer “que o império era controlado pelo terror militar e, certamente, é possível dizer que o exército era a base do estado e sua grande arma secreta”.

Além do exército, conforme explicam Little e Sheffield (Apud Malina, 2004, p. 60), as elites criaram uma espécie de vigilância contra qualquer movimentação rebelde. Essa vigilância era responsável por criar limites comportamentais, reforçar as bases estruturais e apoiar as regras instituídas.

O vigilantismo quase sempre tinha o respaldo dos reivindicadores da elite para a manutenção do status quo, isso porque era somente a elite que podia prontamente processar os desviantes [...] O vigilantismo sempre revelará uma orientação conservadora. Ele persegue o fraco, o humilde, o impopular, pessoas menos capazes de resistir ou de retaliar (Apud Malina, 2004, p. 60).

Com o passar do tempo e o aumento do número de territórios conquistados os romanos enfrentaram dificuldades administrativas, justamente quanto à manutenção da ordem. O controle militar se tornou insuficiente em determinadas regiões e o vigilantismo incapaz de conter os movimentos populares de revolta. Por isso, novas estratégias foram necessárias na tentativa de solucionar essas questões. Todo o esforço romano girava em torno de não transparecer qualquer instabilidade quanto a sua força e autoridade.

A primeira solução encontrada foi a de demarcar, de forma mais eficiente, seus territórios através da criação de províncias ou governadores provincianos. “O conceito de província não comportava uma definição simples: não era um território no sentido moderno do termo [...] Em sua origem, designava mais uma esfera de competência temporária de um representante, dentro de limites espaciais e cronológicos precisos” (Le Roux, 2012, p. 55).

As províncias eram determinadas pelo Imperador que, além disso, nomeava os governadores com a condição de total lealdade ao Império. Outro requisito para essa nomeação é que, caberia ao representante das províncias à responsabilidade pela manutenção da ordem pública contra possíveis movimentos de resistência. Além disso, deveriam reproduzir o sistema de governo do Império garantindo o lucro para os cofres romanos através da continuidade de processos de exploração do que se produz e a mão de obra de quem produz. Vejamos mais algumas informações sobre esse processo e o papel dos governantes das províncias nas palavras de Le Roux.

As práticas administrativas elaboradas por Augusto tinham sido organizadas para facilitar a exploração arbitrária dos provincianos [...] A razão de ser do governo provincial se alicerçava menos na conquista do que no exercício da justiça, da preservação da segurança dos cidadãos romanos, da cobrança regulamentada das rendas (impostos sobre produtos, propriedades rurais e urbanas, minas e pedreiras; e taxas, referidas em seu conjunto com as vectigalia) e da manutenção da ordem e da concórdia entre as diversas comunidades autônomas (Le Roux, 2012, p. 58).

Além de proporcionar o sustento e o enriquecimento do Império, o governador encontrava nesse processo um caminho de prestígio político com os romanos e explícito enriquecimento pessoal. Ainda que tudo isso acontecesse por meios ilícitos com claros requintes de corrupção e extorsão, não existia nenhum amparo legal para os vitimados do sistema. Mesmo as leis e ações judiciais bem-intencionadas eram incapazes de combater as práticas abusivas e exploratórias. De acordo com Koester “Cada novo governador determinava os princípios básicos de suas políticas administrativas. Quando um governador alimentava a intenção de

enriquecer por meio da exploração, não precisava temer protestos nem quaisquer restrições” (2005, p. 293).

O controle do Império, agora com o auxílio de administrações locais mais presentes, amenizou em grande escala os problemas mencionados anteriormente. O Império fazia questão de tornar evidente a autoridade local. Em diversas províncias havia controle militar – local e com o auxílio de tropas romanas - mais rigorosa. As legiões se concentravam em lugares estratégicos como, por exemplo, nas fronteiras, onde estava em jogo a livre frota para o abastecimento de Roma. Contra os rebeldes, a crucificação ganha destaque como meio de punição comum contra qualquer manifestação de descontentamento contra as políticas administrativas do Império.

Coube também aos governantes locais uma fiscalização mais intensa quanto à produção e controle de encargos. Nesse caso, na Palestina, por exemplo, cobradores de impostos aparecem de maneira mais efetiva. As consequências desse momento histórico são desumanas. Houve aumento em grande escala da pobreza e do trabalho escravo. No mundo antigo havia escravos que nasciam no cativeiro, mas aqui, estamos nos referindo a escravatura que brota de um sistema injusto. Uma pessoa livre se tornava escrava em suas próprias terras – agora na mão das elites - para pagar suas dívidas com Estado. É o fim das pequenas propriedades e pequenos proprietários substituídos por um sistema de grandes latifundiários opressores.

A Palestina

O avanço do Império Romano em direção da Palestina pode ser datado em 63 a.C., quando Pompeu conseguiu tomar Jerusalém sem muitos problemas, reintegrando Hircano como sumo-sacerdote, mas desse momento em diante devendo se reportar aos romanos para prestar contas de suas funções administrativas. Uma conquista que fará com que a Palestina permaneça subjugada à águia romana e cujo domínio alimentaria o ódio do povo por muitos séculos.

A Palestina era, portanto, um conjunto de cidades dominadas e submetidas ao poder romano. É possível afirmar que a maior parte da história judaica na Palestina (e as províncias da Galiléia, Samaria e Judéia) do primeiro século envolveu protesto e resistência contra as provocações e opressão romana (Horsley, 1987, p. 33). As principais vítimas da política expansionista romana eram justamente os camponeses. Para eles, a dominação romana significava fundamentalmente uma pesada tributação e, mais do que isso, uma séria ameaça a sua existência, haja vista que muitos deles foram expulsos de suas terras (Horsley; Hanson, 1995, p. 43).

Na Palestina, a brutalidade adquiriu novos contornos logo após a conquista romana. A partir desse momento a Palestina se tornou um lugar marcado pela imposição violenta e por condições de vida determina-

das arbitrariamente pelo Império. Roma tinha interesse especial por essa região. Além da capacidade produtiva – através do campo e mão de obra qualificada - sua localização estratégica facilitava a movimentação comercial com as demais regiões, garantido os interesses romanos. “A Palestina ocupava um lugar de grande importância, pois se encontra entre a Síria, porta de acesso às riquezas da Ásia Menor, e o Egito, um dos celeiros mais importantes que abasteciam Roma” (Pagola, 2010, p. 33).

É também uma região marcada pela resistência e por revoltas contra o sistema desumano que estava estabelecido. Essa postura popular foi respondida pelos romanos com a intensificação da violência e a aplicação de métodos administrativos já utilizados em outras terras conquistadas. Entre eles, a nomeação de um governante provinciano capaz de manter a ordem e garantir os recursos necessários para o abastecimento de Roma.

O governador escolhido pelos romanos foi Herodes, o Grande. Conhecido mais tarde como rei dos Judeus, título a ele concedido pelos romanos. Ele era odiado pelos judeus, mas para o Império tinha o perfil ideal. “Para o Império era o vassalo ideal que assegurava seus dois objetivos principais: manter uma região estável entre Síria e Egito, e tirar o máximo rendimento daquelas terras por meio de um rígido sistema de tributação”. (Pagola, 2010, p.34). Além de manter a região estável e garantir o rendimento monetário esperado, conforme vimos nas observações de Pagola, ele reprimiu com braço forte todo e qualquer gesto de rebeldia contra a política Imperial e local.

Por conta das prioridades de seu governo, Herodes é lembrado na história como um grande construtor. Ele investiu em projetos que ganharam notoriedade no mundo antigo e demonstravam a grandeza de seu poder e fidelidade a Roma. Do ponto de vista das estratégias e expectativas romanas, merece destaque a construção da cidade portuária de Cesaréia. “A construção de Cesaréia Marítima abriu o reino de Herodes ao mundo mediterrâneo e o orientou geográfica, cultural, política, e comercialmente para Roma, estabelecendo laços em escala nunca possível” (Crossan, 2007, p. 99).

O comércio e as tarifas do porto financiavam as obras de Herodes. Mas certamente é do campo que provinham às fontes de renda para seus projetos de urbanização. A exploração da terra, o que nela se produzia e a exploração sobre quem produzia, através de altas taxas de impostos, era a grande receita do reino de Herodes. O governador, sabendo disso, intensificava suas ações na direção dos camponeses. “O aumento do luxo num dos extremos da sociedade resultou no aumento da mão de obra e da pobreza, no outro” (Crossan, 2007, p. 99).

A viabilidade dos planos de Herodes significou prosperidade para o seu governo, para as elites e conseqüentemente para os romanos. Mas por outro lado, desencadeou uma crise socioeconômica atingindo seriamente os camponeses. “Os projetos de desenvolvimento maciço de Herodes e os

presentes à família imperial e as cidades estrangeiras teriam aumentado o fardo dos camponeses, que formavam sua principal base econômica” (Horsley, 2004, p. 91).

Com a morte de Herodes, seu governo foi dividido entre seus filhos. Herodes Antipas ficou responsável pela Galiléia, região onde Jesus concentrou sua jornada de proclamação e promoção dos valores do reino de Deus. “Antipas recebeu o título de tetrarca, ou seja, soberano de uma quarta parte do reino de Herodes o Grande [...] Governou a Galileia desde o ano 4 a.C. até 39 d.C. [...] Educado em Roma, sua atuação foi própria de um tetrarca, vassalo do imperador” (Pagola, 2010, p.38). Ele segue os passos do pai e ostenta seu governo com a construção de duas novas cidades: Séforis e Tiberíades. Para edificar suas obras, também seguiu as táticas do pai e dos romanos usando a força e, se preciso, a violência como meio administrativo.

As realizações arquitetônicas de Antipas davam continuidade à disfunção socioeconômica determinada na região. Por trás do argumento de progresso e desenvolvimento urbano estava: o aumento da mão de obra escrava; a exploração da terra; o empobrecimento do camponês. “Sua ambiciosa construção de duas cidades-capitais no período de duas décadas implicava um esgotamento econômico sem precedentes dos camponeses galileus” (Horsley, 2004, p. 91).

Conforme observamos em Horsley, no parágrafo anterior, o desenvolvimento urbano significou uma crise socioeconômica bancada pelo campo, com resultados terríveis para os camponeses. Essa disfunção encontra consenso entre aqueles que pesquisam sobre o tema. Vejamos alguns exemplos: (1) “Os edifícios construídos por Herodes Antipas nas mais diversas localidades inevitavelmente drenaram os recursos da região, tanto materiais quanto humanos” (Freyne, 2008, 129). (2) “Como a Cesaréia da costa marítima, os edifícios das duas cidades foram erguidos com a riqueza gerada pela agricultura derivada da mão de obra dos camponeses [...] A grandiosidade arquitetônica crescia, de um lado, provocando o aumento da pobreza, do outro” (Crossan, 2007, p. 110). (3) “Este desenvolvimento, porém, estava longe de beneficiar o povo comum; ao contrário, era financiado pelos produtos tirados dele na forma de taxas, dízimos e tributos” (Horsley, 2010, p. 7). Por fim, recorreremos mais uma vez a Horsley que contribui com nossa pesquisa quando diz:

Antipas estabeleceu uma corte em estilo romano e cidades-capitais na Galiléia rural, que até então não tivera uma cidade sequer [...]. Os administradores de Antipas estavam muito próximos de todas as aldeias da Galiléia. Esse acesso imediato aos camponeses possibilitou a Antipas levantar os recursos para os seus grandes projetos de construção. Economicamente, isso deve ter exaurido o povo Galileu ainda mais, como sugerem muitas referências feitas pelos Evangelhos Sinóticos a dívidas e à fome (Horsley, 2004, pp. 39 e 40).

Conforme podemos observar até aqui, os camponeses eram as maiores vítimas do sistema expansionista herodiano, principalmente da Galiléia. É a partir da exploração dos recursos naturais e humanos encontrados no campo - praticamente a única fonte de subsistência na região - que surgem os recursos utilizados para: o avanço arquitetônico e tecnológico, políticas de desenvolvimento urbano, enriquecimento das elites e o abastecimento de Roma.

A estratégia de exploração utilizada por Antipas era bem conhecida no Império. Ele apenas reproduziu o método administrativo utilizado pelos romanos e também por seu pai. Extorquia o pequeno produtor camponês através de um sistema tributário impossível de ser assimilado. Com isso, cabia a cada produtor arcar com impostos sobre sua própria terra e também sobre o que nela se produzia.

Esse sistema injusto acabou levando muitos camponeses à falência. Endividados, viam-se obrigados a entregar suas propriedades como forma de pagamento. “Quando as famílias rurais não tinham fundos para pagar os impostos ou se endividavam com a compra dos produtos que antes cultivavam, eram obrigadas a transferir as terras para outros” (Crossan, 2007, p. 110, 111). A possibilidade de endividamento era uma realidade e conforme Pagola (2010, p. 46) “Os membros do grupo familiar ajudavam-se uns aos outros para defender-se das pressões e chantagens dos arrecadadores, porém mais cedo ou mais tarde muitos caíam no endividamento”.

Os grandes proprietários de terra ou latifundiários, membros das elites, assumiam as terras dos endividados. Eles viviam nos grandes centros urbanos. Entretanto, dependiam do campo, já que boa parte da receita para a manutenção urbana vinha de lá. Por isso, eram obrigados a manter os antigos donos trabalhando em suas terras. “Por definição, os camponeses estão sempre sob o domínio político-econômico e a exploração dos proprietários de terras ou latifundiários” (Horsley, 2004, p. 66). Além do endividamento e falência já mencionados, esse sistema intensificou a mão de obra escrava, aumentou consideravelmente dos índices de pobreza, foi o responsável pelo surgimento de diaristas e o crescimento do banditismo. Vejamos as observações de Pagola a respeito:

Quando, forçada pelas dívidas, a família perdia suas terras, começava para seus membros a desagregação e a degradação. Alguns se transformavam em diaristas e iniciavam uma vida penosa de trabalho em propriedades alheias. Havia os que se vendiam como escravos. Alguns viviam da mendicância e algumas mulheres da prostituição. Não faltava quem se unisse a grupos de bandidos ou salteadores (Pagola, 2010, p.46).

Os efeitos desse quadro de abuso, de imposição por meio da violência e poder arbitrário sistêmico são desumanos. Ainda assim, a esperança por libertação e reconquista alimentava o coração daquela gente na Gali-

léia. “Milhares de camponeses em diferentes regiões do interior ansiavam claramente pela libertação da servidão estrangeira e pela recuperação do controle sobre sua terra aos governantes que a ocupavam” (HORSLEY, 2004, p. 58).

Considerações Finais

Jesus conheceu bem de perto um mundo de desigualdade e favorecimento das minorias abastadas em detrimento da maioria explorada. Conviveu com um povo esmagado pelo Império e afogado em dívidas que lutava diariamente contra a desintegração e pela própria sobrevivência. Em resposta a tudo isso, percorreu um caminho oposto às propostas de desenvolvimento e progresso de Antipas. Jesus fala e age, portanto, numa situação de injustiça sistêmica e de maldade estrutural em que o sacrifício de uma grande porcentagem de pessoas era condição necessária para tornar o processo de construção do império possível. Jesus nasceu e viveu no contexto social do século I d.C., um período em que a importância do império romano é incontestável e determinante.

Na Galiléia, por exemplo, Ele opta pelas cidades de Nazaré e Cafarnaum. As narrativas bíblicas não mencionam qualquer passagem dele pelas grandes metrópoles, Sefóris e Tiberíades, centros do poder e representantes da opressão romana – através dos governantes locais. Sua mensagem, a boa notícia do reino de Deus, seja através de sua proclamação ou atitudes de promoção da vida, é diretamente uma crítica a toda a estrutura de abuso socioeconômico determinado pelos poderosos.

É bem possível uma leitura bíblica que nos aproxime de Jesus percebendo que suas denúncias apontavam para essas disfunções sistêmicas. Horsley (2004, p. 111) sugere justamente essa noção: “Convencido de que o reino de Deus estava próximo, ele propôs insistentemente um programa de revolução social para restabelecer relações econômico-sociais igualitárias justas e de apoio mútuo nas comunidades camponesas que constituíam a forma básica da vida da população”. Tais considerações estão em harmonia com a narrativa do evangelho segundo Lucas. “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano da graça do Senhor” (Lc 4:18-19). Ao assumir para si a profecia de Isaias, Jesus passa agir em defesa dos últimos na mesma tradição dos profetas do Antigo Testamento.

Referências Bibliográficas

- CROSSAN, John Dominic. Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos. São Paulo: Paulinas, 2007.
- FREYNE, Sean. Jesus, um Judeu da Galiléia: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.
- HORSLEY, Richard A. Jesus e a espiral da violência: Resistência Judaica Popular na Palestina Romana. São Paulo: Paulus, 2010.
- KOESTER, Helmut. Introdução ao Novo Testamento. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.
- LE ROUX, Patrick. Império romano. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- MALINA, Bruce J. O Evangelho Social de Jesus: O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004.
- PAGOLA, José Antonio. Jesus: Aproximação História. Petrópolis: Vozes, 2010
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Messianismo e modernidade: repensando o messianismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- STAMBAUGH, John E. O Novo Testamento em seu ambiente social. São Paulo: Paulus, 1996.
- THEISSEN, Gerd. Sociologia do Movimento de Jesus. São Leopoldo: Sinodal, 1989.
- WENGST, Klaus. Pax Romana: pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991