

# Comunidades alternativas



**Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana**

**Nº 83 - 2021/1**

**Comunidades alternativas**

## **RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana**

### **Consejo de Redacción Internacional**

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

### **Equipo Coordinador Internacional**

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

### **Equipo Coordinador Brasileño**

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

### **Equipo Editorial Internacional**

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

### **Coordinadores de este número**

Sandra Nancy Mansilla

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Mayo 2021

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](mailto:info@sbuecuador.org)

Teléfono: (593-2) 331-7371

## Contenido

Presentación.....	7
<i>Sandra Nancy Mansilla</i>	
Teología testimonial sobre un texto de Pablo Richard: La Iglesia en la calle .....	11
<i>Sandra Nancy Mansilla y Alberto Álvarez Toirac</i>	
Casa, Camino y Ciudad Comunidades alternativas y contra hegemónicas en Hechos 1-15	18
<i>Pedro Robledo Ramírez</i>	
Valor de la Asamblea en la Biblia y en el Mundo Guaraní .....	42
<i>Margot Bremer</i>	
O Poder de Baal: Patriarcalismo e idolatria.....	55
<i>Sandro Gallazzi</i>	
Sembradoras de Fe. Las Malvinas-Barranquilla Delicias del Libro de Los Jueces. La jugada profética feminista de Débora y Yael .....	79
<i>Olga Lucia Álvarez Benjumea</i>	
Un relato evangélico constructor de comunidades alternativas. Una interpretación de Lucas 10,38-42 .....	86
<i>Gerardo García Helder</i>	
Las existencias plurales, seguimos siendo y resistiendo.....	100
<i>Sofía Chipana Quispe</i>	
La perícopa de la mujer adúltera en el Evangelio de Juan y en las comunidades judeocristianas .....	114
<i>Roberto Caicedo</i>	

A comunidade do Povo da Rua na Baixada do Glicério .....	129
<i>Cecilia Toseli, Regina Maria Manoel</i>	

### **Reseñas**

Manuel Villalobos Mendoza, Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales. Editorial Herder, S.L., Barcelona, 2020. 470 paginas. ....	144
Arianne van Andel. Teología en Movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio. Editan Juan Uno Ediciones y GEMRIP. Miami FLA. USA (2021). 262 paginas.....	145

## Presentación

*Para sobrevivir en la frontera  
debes vivir sin fronteras,  
ser un cruce de caminos.  
-Gloria Anzaldúa-*

Desde hace más de 50 años las experiencias de lectura popular de la Biblia en América Latina constituyen espacios hermenéuticos, no sólo de lectura bíblica, sino principalmente de interpretación crítica de la realidad. Estas experiencias acontecen en comunidades de base, nutriendo prácticas pastorales, fortaleciendo la reflexión del pueblo creyente y abrigando celebraciones cotidianas de la fe y la vida.

Sin embargo, cuando planeamos este número de RIBLA teníamos la certeza de que existía, además, una vasta cantidad de expresiones y voces que habitaban los márgenes de esta tradición de lectura que aún necesitábamos explorar y reconocer. Su nota particular era ser comunidades alternativas, situadas en la otredad y en la alteridad, que por su condición de tales habían sido invisibilizadas, postergadas y pasadas por alto.

Desde los márgenes, estas lecturas situadas en un punto de vista diverso y del otro lado<sup>2</sup> han venido rescatando también unos textos bíblicos en los cuales se visibilizan controversias en torno al poder, la autoridad, el estatus y la representación dentro de las mismas estructuras e instituciones del relato bíblico y de sus contextos de escritura.

Este fecundo ejercicio hermenéutico situado desde las “otredades” culturales, económicas, epistemológicas, nos interpela sobre las imágenes y lenguajes para hablar de la divinidad, de las relaciones humanas, de la vida en comunidad, de la justicia y la dignificación de la vida en el mundo, valorando cosmovisiones y otras espiritualidades que han resistido el embate de la dominación colonial -patriarcal- capitalista, aún vigente.

Estas comunidades son alternativas porque persisten en la terca esperanza de que otro mundo sea posible y porque no quieren ser aquel centro que expulsa. Por eso, no salen a buscarlo afuera, sino que lo construyen a su altura y al estilo de sus propias fuerzas. Desde su lugar liminal hacen de la

<sup>1</sup> Teóloga biblista UCA Argentina. Educadora Popular. Miembro de la Comunidad Teológica Rajab.

<sup>2</sup> Villalobos Mendoza, Manuel. (2020). *Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales*. Herder, Barcelona. La expresión hermenéutica, por otro lado, nació en Chicago, para releer la Biblia en favor de las personas que habían sido silenciadas por ser “diferentes”.

frontera un lugar habitable, un espacio-entre, un Nepantla<sup>3</sup>. Ellas representan una oportunidad para quien ha quedado al borde del camino, al costado de su tiempo y, en ese sentido, también son alternativas al abandono, al olvido y a la muerte, que en su actuar delatan.

¿Por qué liminales? La palabra liminal proviene del latín *limes*, que significa el sendero que hay entre dos campos. En la época del imperio romano, en ese espacio había una franja neutra que se llamaba *limes* y que estaba dividida en secciones llamadas *marcas*. A través de ellas se pasaba de un territorio a otro, era el lugar del mercado y de las batallas. Quien se encontraba en ella estaba entre dos mundos, al margen, en una zona de paso; sus habitantes eran llamados *limitanei* o *límitrofes*, porque este era su modo de ser en el mundo. Lo liminal, pues, se encuentra en la frontera, es el terreno de la transformación, en un espacio flotante, abierto a todo tipo de posibilidades<sup>4</sup>.

Los habitantes de las fronteras eran protectores casi siempre, pero a veces eran también vistos como amenazantes y desafiantes desde la mirada del otro. El *limes* participaba de lo racional y lo irracional, de lo civilizado y lo bárbaro. Tanto el adentro como el afuera eran sagrados para el *limitanei*; pero también la zona intermedia era sagrada para quienes vivían en los otros dos territorios. Quien habitaba la frontera colaboraba para que otros la atravesaran: siempre fueron sabedores de senderos en el monte, el desierto o el río. Lenguaraces, traductores y también coyotes o malinches; baqueanos, conocedores de caminos y de atajos, porque en el camino todo puede suceder. Porque el camino, el no-lugar, también es un-otro lugar<sup>5</sup>.

Estas imágenes nos permiten comprender el dinamismo de producir habitando un espacio-entre, que permite entrar, salir y moverse, sin estar atados a uno u otro espacio, antes bien, aportando desde un-otro lugar, a aquellos. Se trata de una teología de saberes plurales porque en Abya Yala nos recorren diversas epistemes, resultado de desplazamientos permanentes del campo a la ciudad, del barrio al centro, de la escuela a la iglesia, de la casa al trabajo, de frontera en frontera. Su lugar es el camino, la calle en protesta, la ruta cortada, el espacio de los sin-techo, los migrantes y los desplazados.

Estas otras prácticas de lectura bíblica evidencian la complejidad y el dinamismo del mundo que habitamos, con sus múltiples universos teoló-

---

<sup>3</sup> Nepantla es un concepto utilizado en antropología para referirse al comentario social, la crítica, la literatura y el arte chicano y latino. Representa un concepto de "estar en medio de" (in-between-ness). Puede describir un espacio "liminal", donde se visualizan, al mismo tiempo, múltiples formas de realidad. Nepantla también puede describir a individuos o grupos que están en conflicto con una cultura o ideología más grande, más global. Cf. Mignolo, W. (2000). "Introducción: de las genealogías cruzadas y los conocimientos subalternos a Nepantla".

<sup>4</sup> García Paredes, José. (1997). *Liminalidad*, en Vidal, M. (dir.). *10 palabras claves sobre vida consagrada*. Verbo Divino, España, pp. 307ss.

<sup>5</sup> Mansilla, Sandra (2018). *Comunidad Teológica Rajab: 25 años de Teología Popular en Argentina* <https://ctrabaj.wordpress.com/2019/05/25/comunidad-teologica-rajab-25-anos-de-teologia-popular-en-argentina/> última consulta: 10/4/2021

gicos comunicacionales, interpelando dinámicamente cualquier imaginario que se agencie dueño de una pretendida verdad, única y hegemónica. Este trabajo colectivo es, por lo tanto, un esfuerzo que nos invita a mirarnos no desde el centro a la periferia, sino desde la circularidad de los márgenes, porque ella nos abraza, nos delimita y nos despabila críticamente, desacomodando las lógicas de los estándares institucionales, editoriales y academicistas que a veces tanto desvelan.

Y quizá así, como dicen Varela y Maturana<sup>6</sup>, establecer más amplias “coordinaciones de conversaciones”, tal como la dinámica de entrelazamiento de los sistemas vivos, donde la cooperación está por encima de la competencia, y lo multiverso supera lo uniforme. Este número de RIBLA está, pues, organizado como una ronda de contrapuntos, con duplas y ternas que alternan el estudio bíblico y las experiencias comunitarias.

Nuestro querido Pablo Richard ha querido estar especialmente presente en este plan. Apenas recibió el llamado presentó, como la viuda en el templo<sup>7</sup>, su personal ofrenda -que confió a REBILAC- para soplar las brasas. Esto motivó rápidamente a Fernando Torres, desde Colombia, y a Rafael Silva, desde Brasil, para avivar aún más el fuego.

A tal llamado acudió también, desde San Cristóbal de Las Casas (Chiapas-México), Pedro Robledo, aportando un nutrido estudio sobre Hechos de los Apóstoles 1-15, que, sin duda, enriquece el colorido y la tónica plural.

Ampliando la mirada bíblica hasta el período tribal y los inicios de la monarquía, Margot Bremer, desde Paraguay, nos ofrece la clave de la asamblea para leer la Biblia y la vida, algo que acompaña desde la experiencia del pueblo guaraní.

Por su parte, Sandro Gallazzi, desde Brasil, nos conduce en la profundización de la narrativa de los jueces, desde el punto de vista del conflicto frente al patriarcalismo y la idolatría.

Olga Lucía Álvarez Benjumea y el grupo de mujeres “Sembradoras de Fe”, del Barrio Las Malvinas (Barranquilla), nos traen una experiencia de sororidad en torno a la lectura feminista del profetismo de Débora y Jael, en el libro de Jueces.

Desde Buenos Aires, Gerardo García Helder nos propone leer la narrativa de Marta y María como una propuesta lucana que recrea relaciones desde la sororidad y desde la fraternidad, como parte de la apuesta de una comunidad alternativa e inclusiva.

Como texto viviente, la hermana aimara Sofía Chipana Quispe levanta la voz de la ancestral memoria andina, compartiendo su camino de lectura intercultural de la Biblia en Bolivia.

---

<sup>6</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1984), *El árbol del conocimiento. las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen, Santiago de Chile.

<sup>7</sup> Cf. Marcos 12,41-44

Desde la perspectiva de la memoria social, Roberto Caicedo, de Colombia, nos invita a reconstruir la memoria cristiana de tradición joánica, que recupera el pasaje de la mujer acusada de adulterio, aplicando un riguroso método de reconstrucción histórica y crítica textual, como así también un análisis de la violencia simbólica de su contenido.

Este número de RIBLA, que inició su recorrido en las calles de San José de Costa Rica, finaliza su viaje en las calles de São Paulo, Brasil, con la comunidad del Povo da rua, en Baixada do Glicério. Cecilia Toseli y Regina María Manoel son las portadoras de una narrativa que recupera los principales hitos de 40 años de historia, que siguen clamando ¡Somos um povo que quer viver!

Para cerrar esta introducción, nuestro sincero agradecimiento a quienes colaboraron con dedicación a esta edición de RIBLA. Gracias también a las comunidades populares, que desde los territorios de nuestra sentida Abya Yala, nos interpelan cada día mediante la lucha y la resistencia para construir juntos una teología que alimente una espiritualidad sabia y profética, una espiritualidad para el cuidado de la vida, en todas sus expresiones.

***Teología testimonial sobre un texto de Pablo Richard:  
La Iglesia en la calle***  
*Testimonial Theology on a Text by Pablo Richard:  
Church in the Street*

**Resumen**

Este trabajo constituye una ronda de reflexiones motivadas por el aporte que Pablo Richard eligió para este número de RIBLA. En torno a un fragmento que el mismo autor seleccionó de su libro: "Ellos y ellas hablan. En la calle y en el hogar de la esperanza. Testimonios y reflexiones", dos biblistas latinoamericanos resuenan y amplían su significado desde diversos contextos de la región. Desde una mirada de teología testimonial celebramos con gratitud el legado de Pablo Richard para RIBLA, para REBILAC y para todo el movimiento bíblico latinoamericano.

**Palabras clave:** *Calle. Iglesia. Pablo Richard. Testimonio. Movimiento Bíblico Latinoamericano*

**Abstract**

This work constitutes a round of reflections motivated by the contribution that Pablo Richard chose for this issue of RIBLA. Around a fragment that the same author selected from his book *They and They Speak. On the street and in the home of hope. Testimonies and reflections*, two Latin American biblical scholars resonate and expand their meaning from various contexts in the region. From a viewpoint of Testimonial Theology, we gratefully celebrate the legacy of Pablo Richard for Ribla, and for the entire Latin American Biblical Movement.

**Keywords:** *Street. Church. Pablo Richard. Testimony. Latin American Biblical Movement*

## I. La Iglesia en la calle<sup>1</sup>

Existen comunidades en la calle donde los excluidos “mal llamados indigentes” tienen más espacio y participación que en las parroquias. Por eso es importante escucharlos: ver-juzgar-escuchar. En la parroquia predomina el hablar, y el que más habla es el párroco. En los seminarios se enseña cómo hablar, pero no escuchar.

En nuestra experiencia en San José, Costa Rica, desde más de 10 años se reúnen “indigentes” el domingo en una plaza frente a una parroquia conocida en el centro de la ciudad. Llegan normalmente unas 100 personas. Para crear ambiente se pone una carpa. Nos inspira lo que el Papa Francisco dice: “Una Iglesia en salida, salir para llegar a todas las periferias”, y también: “quiero expresar con dolor que la mayor discriminación que sufren los pobres es la falta de atención espiritual”.

Los que viven en situación de calle, y que sufren traumas y adicción a la droga, alcoholismo, prostitución, por falta de opciones. Ellos no son “indigentes”, “mendigos” o “excluidos”, sino personas humanas. No son únicamente objetos de misericordia o ayuda social. La sociedad busca negarlos, hacerlos invisibles, considerarlos como desechables, basura o sujetos peligrosos, pero en su interior tienen una identidad íntima y personal.

Si uno se aproxima a ellos o ellas, lo primero que hacen es pedirnos dinero o comida, pues ellos mismos se sienten “mendigos”, y es así como los considera la sociedad donde sobreviven. Pero si uno se acerca, los toca, los escucha, les manifiesta cariño y amistad, uno descubre otra persona, son sujetos humanos como lo somos todos y todas.

¿Qué es aquello que llamamos “espiritualidad”? La espiritualidad que aquí nos interesa no la definimos nosotros, sino aquellos mismos que viven en la calle y sufren todo tipo de traumas. Nosotros solo debemos compartir con ellos y ellas, y escucharlos. La espiritualidad que ellos nos comparten es subjetividad, conciencia, sentimientos, ausencias, oscuridades, experiencias “místicas” y vivencias religiosas.

Es así como el Hogar de la Esperanza se constituye en una comunidad alternativa y anti hegemónica. Aquí llegan quienes viven una situación de calle, con todas las características ya descritas. El camino que conduce normalmente al Hogar de la Esperanza es la Carpa, de la cual ya hablamos al inicio. El Hogar de la Esperanza es un hogar para muchas personas que nunca tuvieron hogar, finalmente encuentran un hogar de la esperanza.

---

<sup>1</sup> Tomado del libro Richard, P. y Navarro, O. (2012). *Ellas y ellos hablan. En la calle y en el hogar de la esperanza. Testimonios y reflexiones*. DEI. Pablo Richard es teólogo y biblista chileno, radicado en Costa Rica y cofundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

## Gritos y lamentos que llegan a ser bíblicos:

“Padre nuestro que estás en la calle”.  
“Dios te salve María porque diste a luz a Jesús en la calle”.

Los que viven en la calle son pobres, hambrientos, lloran, son odiados, los insultan, los consideran delincuentes.

Jesús les dice: felices ustedes los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios. Felices ustedes los que ahora tienen hambre, porque serán saciados. Felices ustedes que lloran, porque reirán. Felices ustedes los odiados, los expulsados, los insultados y los considerados delincuentes. Alégrese en este momento y llénense de gozo, porque les espera una recompensa grande... El Hogar de la Esperanza es un espacio donde se crean comunidades alternativas de la espiritualidad. Aquí llegan quienes viven una situación de calle, con todas las características ya descritas.

El Hogar de la Esperanza es un hogar para muchas personas que nunca tuvieron hogar, que no tuvieron infancia ni juguetes, que nunca pudieron formar una familia, y que solo conocieron el dolor. Aquí se han descubierto a sí mismos, han reconstruido su autoestima y su deseo de vivir. Hablando con ellos se les escucha decir:

Después de haber estado en condición de calle, hundido en las drogas, muriendo de sida, habiendo perdido absolutamente todo, mi familia, mi trabajo, mi salud física, mental y espiritual. A pesar de todos los momentos tan oscuros de mi vida, estoy plenamente convencido que la mano de Dios estaba siempre ahí cuidándome...

O también: “El Hogar me devolvió la esperanza, me fortaleció la fe en Dios, en mí mismo y en las personas, reencontré mi amor propio, mi autoestima y el sentido por la vida. Por primera vez me sentía amado, aceptado, respetado”.

Ellos y ellas también comparten experiencias religiosas o místicas.

No interesa saber aquí si éstas son reales o imaginarias. No interesa su identidad “confesional”. Desaparece el límite entre lo visible y lo invisible. No se debe racionalizar ni interpretar prematuramente lo que ellos cuentan. No es necesario hacer preguntas ni pedir ninguna explicación o interpretación. Son experiencias espirituales que nos comunican en forma muy personal, porque saben que los escuchamos con amor y respeto.

Resuena también el testimonio anónimo de un “chico de la calle”:

*“No tengo donde reposar mi cabeza.  
Las estrellas me acompañan.  
Muchas noches fueron aliadas y mis descansos a medias.  
Con las manos quebradas, camino a veces descalzo.  
Golpeo a tu puerta, encuentro rechazo.  
Observan mi cuerpo, degradan mi alma.  
La muerte me llama, se mete en mis ojos.*

*Esperanzas robadas.  
No me quedan ilusiones, solo sé mi nombre.  
No sé soñar con calesitas de colores.  
Digo papá... mamá,  
y cuando llego a la última vocal se esfumaron una vez más...  
Sumo, resto... si tengo monedas.  
Sé dónde viven ladrones, alcohólicos,  
y los que robaron mi inocencia.  
Hace días atrás ¿a quién le importará?  
Vuelvo a empezar una vez más  
¿Alguien me podría amar?  
¿Quieres saber mi nombre?  
Soy un chico de la calle".*

## II. Por las calles (Fernando Torres Millán)<sup>2</sup>

La iglesia en la calle es uno de esos textos de teología testimonial que brota del acompañamiento a un grupo social concreto con el que se hace camino de fe. Son muy pocos los textos en los que Pablo Richard hace este tipo de referencia a experiencias concretas. Este es uno de ellos.

Se puede hacer una conexión entre este lugar de "la calle" y este sujeto "habitantes de la calle", con quienes Richard construyó un proceso de reflexión teológica en el Hogar de la Esperanza. Sin duda, hay una profunda conexión.

Después de terminar su doctorado en Europa en sociología de la religión se integra al equipo del recién constituido Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI, en San José de Costa Rica, justo cuando está triunfando la revolución sandinista en la vecina Nicaragua. Por diez años que dura la revolución (1979-1990), el DEI y lo que se hace en el DEI, tendrá mucho que ver con el proceso que allí se está gestando. Campesinos analfabetos y jóvenes miserables de las barriadas se atrevieron a soñar un amanecer distinto, "un nuevo sol que habrá de iluminar toda la tierra"; gesta que se convertirá en fuente de inspiración, reflexión e investigación socio-teológica en el DEI. En un artículo de 1987<sup>3</sup>, Richard afirma, resaltando tan desafiante horizonte:

Nicaragua creó un clima a la teología de la liberación latinoamericana: por primera vez en toda la historia de nuestro continente, los cristianos participan masiva y conscientemente – inspirados directamente por la teología de la liberación – en un proceso revolucionario triunfante.

La investigación de Richard sobre los diversos orígenes del cristianismo procurará encontrar raíces sociales e históricas desde donde emergen y construyen las narrativas de fe testimoniadas en los Evangelios, las Cartas y

<sup>2</sup> Teólogo y biblista colombiano, coordinador de la Corporación Kairós Educativo (KairEd), con sede en Bogotá.

<sup>3</sup> Richard, P. (1987). *Nicaragua en la Teología de la Liberación Latinoamericana*. En Girardi, G., Forcano, B. y Vigil, J.M. (Eds.). *Nicaragua trinchera teológica*. Centro Antonio Valdivieso.

el Apocalipsis. Y esas raíces tiene que ver con gente como la que se hizo protagonista en la revolución popular sandinista. El “Evangelio en Solentina-me” está, salvadas las diferencias históricas y culturales, en la misma línea de los cuatro evangelios: testimonios de fe, de resistencia y de esperanza de gente que se hace “pueblo de Dios”, protagonista de su propia historia, con sus propias fuerzas y posibilidades.

La visibilización de este sujeto y la construcción de estas narrativas de fe desde su lugar social, político y cultural, llevará a consolidar un espacio hermenéutico de lectura popular de la Biblia en el Continente, tarea en la que confluyen múltiples y diversas experiencias ecuménicas, en la que el DEI tuvo sin duda preponderancia, gracias a la investigación bíblica de Elsa Tamez y Pablo Richard.

Volviendo a la conexión con la calle, hay un texto de Richard (1999) sobre “Los orígenes del cristianismo en Roma”<sup>4</sup> en donde se refiere a la Primera Carta de Pedro: “Se trata de una carta de la Iglesia de Roma dirigida a los extranjeros migrantes provenientes del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, y que ahora viven marginados en Roma. El autor es un presbítero de Roma (5,1), que escribe a estos migrantes que llegan y viven en esta ciudad que se comporta con ellos como una Babilonia. Estos cristianos viven en Roma como *pároikos*, esto es como migrantes, desarraigados, sin casa, marginados, en la calle (2,11); viven un tiempo de *paroikía* (1,17): de destierro, alejados de su tierra” ...

Aquí nos encontramos con habitantes de barrios marginales y de calles romanas, migrantes, en las peores condiciones de inhumanidad, pero a la vez, protagonistas de un movimiento alternativo al Imperio, movimiento que construye “hogar” para quienes no lo tienen en la ciudad, que teje redes comunitarias de hermandad para resistir y sobrevivir, para acoger “peregrinos y forasteros” sin lugar.

Es interesante resaltar lo que va a acuñar el carácter identitario de estas redes comunitarias de hermandad en los comienzos del cristianismo romano: son laicales, con protagonismo femenino en las responsabilidades ministeriales, sin obispos, solo menciona con nombre propio a Febe con un título ministerial: diaconisa, en diáspora intercultural, nacidas de la memoria martirial, en situación de catacumbas. Estos “comienzos” recobran luz e importancia una vez que la relectura y la investigación de la Carta indaga por ello, procurando fuentes, registros, archivos, documentación e información extrabíblica, que aliente y afirme la construcción de alternativas comunitarias de vida hoy. Las periferias de Managua, de San José, de Roma, de todas las ciudades del mundo son lugares privilegiados donde se puede diseñar rutas comunitarias en pro de “casas” para “multitudes inmensas” que no tienen. Es lo que Pablo Richard y “El Hogar de la Esperanza” vienen haciendo.

---

<sup>4</sup> Richard, P. (1999). Los orígenes del cristianismo en Roma. *Pasos* (No. 80). DEI.

### III. O olhar de Pablo Richard sobre a Leitura da Bíblia e a Igreja dos Pobres

Rafael Silva<sup>5</sup>

As reflexões de Pablo Richard sobre as experiências das Comunidades, os Cristianismos Originários, a Leitura Popular da Bíblia, o Livro do Apocalipse e a Igreja dos Pobres em América Latina foram fundamentais para a formação e o dinamismo do movimento bíblico.

Haveria muito que considerar da sua rica contribuição desde os primeiros números das revistas RIBLA e Estudos Bíblicos e as suas assessorias no Curso Intensivo de Bíblia, cursos do CEBI e do CESEEP. No entanto; como dispomos de um pequeno espaço neste artigo, vou me ater a uma reflexão sobre a coletânea de artigos que foram reunidos no livro “La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres”.

O aggiornamento que marcou as Igrejas Cristãs na América Latina e Caribe, foi como um vento novo que soprou e confirmou um novo jeito de se chegar às Escrituras. E neste caminhar com os pobres e oprimidos a leitura engajada e popular da Bíblia teve avanços, recuos e muitos enfrentamentos e embates. Pablo Richard em seus escritos ajudou as comunidades a perceber três traços fundamentais: a raiz onde está a força da Igreja dos pobres; o tronco desta árvore e os frutos desta caminhada.

A Conferência de Medellín (1968) explicitou a opção pelo povo, pelos pobres, pela sua libertação integral e pelas comunidades de base. A raiz está na certeza de que Deus se revela no mundo dos pobres e nas suas lutas por libertação. Assim, a Igreja dos Pobres e a espiritualidade da libertação e a fé profética latino-americana se baseiam no Deus que liberta e defende o seu povo pobre da opressão e injustiça. Nas comunidades as pessoas fizeram a associação das lutas diárias do povo da Bíblia com as suas próprias lutas, tornando-se pessoas e lutas parecidas, onde Deus foi e continua sendo parceiro dessas lutas. A leitura torna-se uma atividade comunitária, uma prática orante, um ato de fé. A Bíblia é valorizada como livro da comunidade e gera neles liberdade frente a Bíblia. Fazem uma leitura obediente e fiel ao Deus da vida.

A leitura da Bíblia a partir do povo é uma leitura que tem os pobres como intérpretes, onde, por um lado, o texto é incorporado à sua vida e sua vida ao texto e, por outro, o texto é percebido como fruto de uma comunidade que luta pela vida, que crê em um Deus da Vida. Pablo Richard, juntos com tantos exegetas e biblistas de nossa América Latina, muito contribuiu para uma hermenêutica dos pobres e oprimidos. Da descoberta da prática dos pobres e as lutas por libertação para a construção da leitura da Bíblia como memória dos pobres, livro ecumênico da esperança e da oração do povo de Deus.

---

<sup>5</sup> Teólogo y biblista brasileño, presidente del CEBI, Brasil.

Para Pablo Richard, a Igreja povo de Deus deve se transformar a partir de dentro através da opção preferencial pelos pobres e contra a pobreza e fortalecer sua eclesialidade e comunhão nas pequenas comunidades de fé e na leitura popular da Bíblia. Deve caminhar na busca da justiça, da solidariedade e da espiritualidade da libertação.

Alberto Alvarez Toirac  
altoirac@gmail.com

Sandra Nancy Mansilla  
snmansilla@gmail.com

*Casa, Camino y Ciudad*  
*Comunidades alternativas y contra hegemónicas*  
*en Hechos 1-15*

*House, Road and City*  
*Alternative and Counter-Hegemonic Communities*  
*in Acts 1-15*

**Resumen**

En Hechos, se encuentran comunidades alternativas al orden social prevaleciente en las ciudades. Es contra el orden del imperio romano, que se muestra una actitud de oposición y crítica. Mediante sumarios y algunas narrativas, se describe el estilo de vida que distinguió a las comunidades cristianas y judeocristianas del período apostólico entre el 30 y 70 d. C. Particularmente el estudio se enfocará en las iglesias establecidas en Palestina y en Siria. El movimiento sobre Jesús resucitado se expresa en medio de una pluralidad cultural. La espiritualidad y testimonio de hombres y mujeres se consolidan con el impulso del Espíritu Santo. Mediante un proceso transformación, se contempla el paso del judaísmo al cristianismo. Ante la influencia de la coyuntura de la sociedad grecorromana, las primeras comunidades judeocristianas y no judías emergen, se organizan y se muestran como una entidad de resistencia e incidencia social.

**Palabras clave:** *Casa, Comunidad, Ciudad, Diáspora, Resistencia, Testimonio.*

**Abstract**

In Acts, there are alternative communities to the prevailing social order in the cities. It is against the order of the Roman Empire, which shows an attitude of opposition and criticism. Through summaries and some narratives, the lifestyle that distinguished the Christian and Judeo-Christian communities of the apostolic period between 30 and 70 A.D. is described. Particularly the study will focus on the churches established in Palestine and in Syria. The risen Jesus movement expresses itself in the middle of a cultural plurality.

---

<sup>1</sup> Pedro Robledo Ramírez es presbiteriano y mexicano. Doctor en Teología por el Seminario Teológico de Sudáfrica (SATS) y fundador y coordinador académico del Centro de Estudios Bíblicos "Yobel" en Chiapas, México. Actualmente se dedica a la investigación y la docencia en hermenéutica y teología bíblica.

The spirituality and witness of men and women are consolidated with the impulse of the Holy Spirit. Through a transformation process, the transition from Judaism to Christianity is contemplated. Faced with the influence of the conjuncture of Greco-Roman society, the first Judeo-Christian and non-Jewish communities emerge, organize, and show themselves as an entity of resistance and social incidence.

**Keywords:** *Home, Community, City, Diaspora, Resistance, Testimony.*

## Introducción

De acuerdo con el proyecto salvífico y liberador planeado por Dios, dirigido por el Espíritu y realizado por Jesús de Nazaret, después de haberse iniciado en Galilea<sup>2</sup>, haber pasado por otras poblaciones y la ciudad de Jerusalén, se extendió hacia otras ciudades como Antioquía hasta llegar a Roma. Conforme a la narrativa de Lucas, la evangelización fuera de Jerusalén se realiza como consecuencia de la persecución provocada por la gente judía que dio lugar a la dispersión de las comunidades cristianas por diversos lugares.

En la línea de continuidad de la historia de la salvación, Lucas presenta los hechos de Jesús (Lucas) y los hechos del Espíritu Santo (Hechos). Al unir el contenido de Lc 24:33-53 y Hch 1:1-14, se forma una estructuración literaria que tiene como centro principal, las falsas expectativas de los discípulos y el encargo misionero por parte del Señor a sus discípulos. La segunda sección simétrica de la estructuración se encarga de ampliar y complementar el encargo misionero hecho por Jesús resucitado a la comunidad de sus seguidores. El final del evangelio se conecta temáticamente con el inicio del libro de Hechos. La evangelización realizada en Galilea, Jerusalén, Judea, Samaria, Antioquía, Siria, África y Roma, sirven de acuerdo con el libro de los Hechos, como referentes esenciales para reconstruir los orígenes del cristianismo con toda su diversidad de pensamiento y tradiciones.

Desde aquí, se palpa la importancia que Lucas le da a las grandes ciudades para estructurar el contenido del libro de los Hechos. En tanto Jerusalén ocupa el centro de la misión entre la gente judía, Antioquía es el lugar de enlace hacia las poblaciones de otras poblaciones y a las que comprendía la diáspora judía<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Tanto F. F. Bruce (1980:76), como más especialistas insisten en que es necesario prestar la debida atención a la contribución que hizo Galilea al movimiento de Jesús y al cristianismo del primer siglo. Para ampliar el tema, véase el trabajo de Guijarro Aporto, Santiago (2005), "La tradición sobre Jesús y los comienzos del cristianismo en Galilea", en *Estudios Bíblicos* 63, pp. 454, 455 y 476, Madrid: Asociación Bíblica Española, donde a manera de resumen, el autor dice que al estudiar el movimiento de Jesús en Galilea conviene comenzar describiendo el contexto, porque su reconstrucción, y en especial la forma en que se reconstruyan las relaciones de Galilea con Jerusalén, puede ser un factor decisivo a la hora de determinar cuáles son las fuentes que pueden aportar alguna información sobre dicho movimiento.

<sup>3</sup> Debido a la diáspora judía que se inició desde el pueblo de Israel fue deportado a Babilonia unos

Existe una notable unidad en la obra de Lucas-Hechos. Así lo muestran afirmaciones y formas de tipo estructural, literario y teológico con un enfoque fuertemente misiológico y un esquema histórico-salvífico. Hechos se considera como un segundo tomo que proporciona continuidad al evangelio escrito por Lucas.

Para los fines de la presente investigación, se considera el pasaje de Lc 24:47-49 que juntamente con Hechos 1:8, se refiere al encargo misionero que Jesús hizo al grupo de las personas que le siguieron, sirvieron y que ahora después de que le habían visto resucitado, enseguida lo verían irse al cielo. A continuación, la estructuración quiásmica que forman estos dos textos.

- A “Y les dijo: Así está escrito, y así era necesario, que el Cristo padeciera y resucitara de los muertos al tercer día, y que en su nombre se predicara el arrepentimiento y el perdón de pecados **en todas las naciones**, comenzando desde **Jerusalén** (Lc 24:47).
- B Ustedes son **testigos** de estas cosas (Lc 24:48).
- C Voy a enviarles lo que ha prometido mi Padre; pero ustedes quédense en la ciudad de **Jerusalén** hasta que hayan sido investidos de **poder** de lo alto” (Lc 24:49).
- C’ Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes recibirán **poder** (Hch 1:8a).
- B’ Y serán mis testigos (1:8b).
- A’ **En Jerusalén**, en toda Judea y Samaria, y **hasta los confines de la tierra**” (1:8c).

J. Rius Camps (1989:19), dice que los pasajes de Lucas 24:33-53 y Hechos 1:1-14, funcionan como “secuencia-bisagra” entre la misión de Jesús y la de los apóstoles y unifican temática y geográficamente el programa de la misión universal de Dios tal y como se describe en la doble obra de Lucas. El itinerario misionero es descrito de esta manera: Jesús, de Galilea hasta Jerusalén (Lucas); los apóstoles, de Jerusalén hasta lo último de la tierra (Hechos). De esta manera, Jerusalén aparece como punto de llegada y de partida; es desde ella, que los diferentes lugares son escenarios de la proclamación del evangelio. Es en este itinerario geográfico, que Lucas en sus narrativas describe los diferentes momentos que se vivieron al proclamar la palabra de Dios.

Con su encargo de Hechos 1:8, la intención de Jesús fue que después de Pentecostés, el testimonio sobre él y la predicación del evangelio llegar hasta lo último de la tierra. Sin embargo, esto no fue así al principio. Los apóstoles mantuvieron una resistencia para quedarse en Jerusalén y evangelizar solamente a personas judías. Desde Jerusalén hasta otras ciudades del imperio romano, se explica la forma en que mediante la acción del Es-

---

seis siglos antes de Jesucristo, se podía distinguir un buen número de población judía que vivía en casi todas las ciudades y en donde establecieron sinagogas.

píritu Santo se da una apertura del plan salvador de Dios. La exclusión derivada por el etnocentrismo judío fue revertida por la inclusión del pueblo gentil.

El movimiento misionero de Dios que Lucas describe en Hechos, se distingue por ser tanto centrípeta como centrífuga. La acción centrípeta se centra en Jerusalén y hace énfasis en la exclusión y un particularismo judío. La acción centrífuga se enfoca hacia otras ciudades y hace énfasis en la inclusión y un universalismo gentil. En el caso de ésta última, la práctica de la misión en la dispersión se mantiene en unidad y fortalece la identidad cristiana. Derivado del rechazo judío, se da la apertura universal hacia la gentilidad. Aunque la misión de Dios tenía desde su comienzo un destino universal, el libro de Hechos describe en diferentes momentos, ritmos y lugares, la realización de este proyecto evangelizador. Este universalismo está contemplado tanto en el contenido del mensaje proclamado y explicado; como con el público a quien se dirige, a saber: personas judías y no judías.

Las narrativas y discursos se explican mutuamente desde el acontecimiento de Jesucristo. Hermenéuticamente, se establece la relación entre los hechos y dichos en la práctica evangelizadora iniciada desde el acontecimiento pascual y pentecostal. Es a partir de aquí, que se reconstruye la vida y el testimonio de las comunidades desde la casa, el camino y en las ciudades y en resistencia a la coyuntura del imperio romano.

El Imperio Romano fue un gran mosaico sociocultural y religioso, con sociedades complejas y distintas, cada cual, interactuando entre sí y con su opuesto, de acuerdo con los más diversos intereses y vulnerabilidades, a partir de sus propias tradiciones e historias, y forjando sus identidades. Judíos y no judíos, griegos, romanos y pueblos advenedizos, en el contexto greco romano, establecieron relaciones de reciprocidades y de conflictos, provocando los más diversos efectos de resignificaciones en las identidades religiosas y socioculturales, de donde el cristianismo emergió. (Ventura, C. M. C., RIBLA 69, 2011-2, p. 6).

Tanto el judaísmo como el imperialismo en el tiempo de Jesús y los apóstoles se distinguían por ser excluyentes. Notorio era su legalismo religioso y su sistema opresor socioeconómico. Debido al sistema de explotación y marginación, se notaba el contraste de pobreza en el campo y la acumulación de la riqueza en la ciudad. En la cotidianidad de la vida en la ciudad, los grupos sociales tenían que convivir con las reglas que se les asignaba en la casa. Es ante todo este poder humano, que se manifiesta el plan inclusivo del proyecto de Dios entre todas las naciones. Es por ello que a los ojos y oídos de mucha gente el Señor hizo grandes señales y prodigios.

Rafael Aguirre M. insiste en la importancia de la casa-familia<sup>4</sup> en los

---

<sup>4</sup> Véase Aguirre Monasterio, Rafael. "Iglesias domésticas". En: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao: 1987, pp. 65-92; Mansilla, Sandra Nancy. "Casa familia, comunidad. Espacios placenteros de liberación", en RIBLA 59, 2008; Mena López, Maricel. "Casa y Liderazgo de

orígenes del cristianismo. Por eso mismo, ha enfocado su estudio en la mesa, que es el centro de la casa, el cual aparece como un tema central en la vida de las comunidades eclesíásticas y en el mensaje del Nuevo Testamento.

En primer lugar, está la iglesia doméstica, una comunidad que tiene su núcleo en la oikos/domus, es decir en la casa, que era simultáneamente un lugar y un grupo humano y que constituía la estructura base del mundo greco-romano. La iglesia doméstica era un grupo relativamente reducido (podía tener de treinta a cuarenta miembros), lo cual facilitaba unas relaciones humanas personalizadas e intensas. Pero la iglesia doméstica no terminaba nunca en sí misma. El cristianismo primitivo fue preponderantemente un fenómeno urbano, y en cada ciudad solía haber varias iglesias domésticas que constituían la iglesia local de esa ciudad o región, cada una con su propia personalidad, y que se reunía como tal en determinadas ocasiones. (Aguirre, M.R.: 1994, p. 224).

Derivado de la coyuntura anterior, las comunidades asumen una actitud alternativa y contra hegemónica. De manera doméstica y desde la cotidianidad, se fortalecen a sí mismas y al mismo tiempo resisten ante toda clase de oposición. En medio de emociones como el llanto, alegría, y el temor, la presencia angelical de Dios y la ministración en oración y de la palabra, infundieron ánimo en las familias de las casas.

De acuerdo con el mandato de Jesucristo, el testimonio sobre él iniciaría en Jerusalén (1:15-6:7), se continuaría por toda Judea (6:8-8:3), Samaria (8:4-11:18) y hasta lo último de la tierra (11:19-28:31). Jesucristo había realizado su ministerio iniciándolo desde Galilea, luego seguirlo por toda Judea y Samaria y hasta terminarlo en Jerusalén. Ahora los apóstoles lo ejercerían en dirección inversa. Tanto el testimonio o el anuncio sobre Jesucristo resucitado y glorificado, se inició desde Galilea y Jerusalén y desde ahí, a otras ciudades y naciones de la tierra.

El ensayo se estructura de acuerdo con el texto programático de Hechos 1:8. Es en esos lugares donde se establecieron las primeras comunidades. La delimitación es hasta Hch. 15, en donde se describe el concilio apostólico realizado en Jerusalén.

## **En Jerusalén**

En los primeros cinco capítulos de Hechos, Lucas narra como el Espíritu de Pentecostés toma a la primera comunidad cristiana, agrupada en torno al núcleo apostólico, a fin de construirla y ampliarla, en medio de una crisis abierta con las autoridades religiosas del judaísmo.

El encuentro con Jesús resucitado confirma la fe de hombres y mujeres de la comunidad. Una vez que los apóstoles y la comunidad creyente reciben el poder del Espíritu Santo, inician a hablar y a dar testimonio uni-

---

Varones y Mujeres Memorias de un discipulado igualitario a partir de la obra lucana de Hechos de los Apóstoles”, en RIBLA 72, 2012/2, pp. 21-35. Quito: RECU-DEI.

versal sobre el actuar de Dios y la vida y ministerio de Jesús de Nazaret. Después de la ascensión del Señor, se testimifica que solamente él es la fuente única de salvación y perdón de pecados. Como comunidad de fe, la iglesia nace el día de Pentecostés. A partir de ese día, es el Espíritu Santo quien le da poder y autoridad a la iglesia para continuar su camino en el seguimiento de Jesucristo resucitado. Es el Espíritu Santo, quien acompaña en todo momento a la iglesia en su tarea de ser servidora de la palabra de Dios y testificadora de las maravillas de Dios.

Con Cristo resucitado, la fuerza del Espíritu cae sobre los discípulos y las discípulas de Jesús, y entra en la historia humana y cósmica. Toda la tradición apostólica, desde los orígenes, y de una manera múltiple y diferenciada, da testimonio de esta nueva manera de vivir en la historia. La misión apostólica, en toda su diversidad, entre los años 30 al 70 d.C. da también testimonio del hecho de la resurrección de Jesús. La rápida expansión de cristianismo, verdadera explosión espiritual en todo el imperio romano y más allá, es impensable sin la experiencia fundante y originante de la resurrección. (Richard, P. 1996, p. 12).

Lo que inicio en las aldeas de Galilea y se vivió en Jerusalén, después de pentecostés se continuó experimentando en otras ciudades. La primera generación cristiana vive entre dos acontecimientos escatológicos: la muerte-resurrección de Jesús y la destrucción de Jerusalén. Es lejos del templo y de la ciudad de Jerusalén, que se consolida la fe de las primeras comunidades cristianas. Es en las reuniones domésticas y en la vida cotidiana, que se recupera y testimifica la memoria del Jesús resucitado. En el Jesús de la historia, que se fundamenta la fe en el Cristo y Señor.

Lo que inició con un hablar acerca de las grandezas de Dios en Pentecostés (Hch 2:1-13), más adelante se enriquece con todo un lenguaje variado para referirse a la acción de predicar y enseñar la palabra de Dios o del Señor. En todo momento, es el Espíritu Santo que se manifiesta como el motor de toda proclamación evangélica, que se hace en varias lenguas y en ambiente comunitario o de compañerismo misionero. Como lo afirma J. Comblin (1992: 638-639), desde el día de Pentecostés el Espíritu abre la iglesia a otras personas, es decir, empuja hacia el nacimiento de una iglesia inclusiva; y también produce una apostolicidad como un hecho espiritual y sociológico. Por el Espíritu, la iglesia se hace servidora de la palabra de Dios. La iglesia celebra en el Espíritu el acontecimiento de la liberación de los pueblos.

Como resultado de la predicación del apóstol Pedro en el día de Pentecostés (Hch 2:14-41), se formó una comunidad que es descrita en Hechos 2:42-47. Ella estaba integrada por personas que habían creído y habían sido convertidas y bautizadas. Este es uno de los sumarios del libro de los Hechos, que describe en términos generales, el estilo de vida de las primeras comunidades cristianas.

Es con el poder y unción del Espíritu Santo, que los apóstoles asumen el trabajo de discipular a la gente recién convertida. Esto condujo a todo un proceso mediante el cual explicaban el significado de los elementos básicos del evangelio. En consecuencia, las comunidades al ser edificadas comenzaron a participar activamente en las tareas del ministerio cristiano. Las cinco áreas en donde lo hicieron fueron las del *kerigma*, *didajé*, *liturgia*, *koinonía* y *diaconía*.

Lucas desarrolla la teología del Nombre en estos términos: Los apóstoles insisten en bautizar en el nombre de Jesucristo (2:38), sanan en el nombre de Jesucristo de Nazaret (3:6, 4:10) y por la fe en su nombre (3:16) o en nombre del Santo Hijo Jesús (4:30b), se les prohíbe hablar y enseñar acerca del nombre de Jesús (4:18, 40a) y sufren por causa del Nombre (5:41).

Según lo dicho por Jesús resucitado antes de su ascensión (Lc. 24:53), en las narrativas de Hechos 1 al 5, el templo, llegó a ser un lugar para el culto y la enseñanza de la primera comunidad cristiana. De ahí adelante y en la medida de que la evangelización seguiría avanzando, el templo va perdiendo su fuerza y significado. Por consiguiente, se fortalece el significado de la casa, el cual se convierte como un espacio comunitario para incrementar el discipulado y con ello la identidad y perseverancia cristiana del pueblo creyente.

Es en las casas y no en el templo, donde al haber personas receptivas al mensaje del evangelio, que se inician a formar comunidades de fe, quienes a pesar de las oposiciones y sufrimientos que se enfrentan, las familias creyentes perseveran en el camino de Jesucristo. Como resultado de las primeras conversiones, tanto el templo como las casas, fueron los lugares en donde se hacían las reuniones para mantener la unidad y cultivar el discipulado. En la medida de que el templo por su postura particularista pasa a ser un lugar de controversia y va perdiendo su valor religioso, es la casa de las familias cristianas las que se convierten en lugares de reuniones, es así como nace la iglesia doméstica.

En los discursos<sup>5</sup>, Lucas enfatiza que el propósito de Dios es ofrecer y hacer sentir en forma integral su salvación por medio de Jesucristo. “Y

---

<sup>5</sup> Los discursos ocupan una considerable sección del contenido del libro de los Hechos. Como obra literaria, son el resultado de la libre composición de Lucas. Su contenido fue reconstruido por Lucas y puesto en boca de algunos personajes. El mensaje de los discursos fue apropiado en determinadas circunstancias. Debido a la composición simétrica de los discursos, se distinguen correspondencias entre sus palabras, frases y los temas clave. La metodología exegética que se emplea es el Midrash, que consiste en releer las Escrituras a la luz de los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Con ello se hace una actualización del sentido soteriológico de la vida y ministerio de Jesucristo. Los cuatro discursos de Pedro (Hch 2:14-40; 3:12-16; 4:8-12; 5:29-32 y 10:34-43) y el de Pablo (Hch 13:16-41) son desarrollados con un esquema bien definido que contempla estos elementos: 1. Referencia al contexto. 2. alusión parcial o detallada de las promesas divinas y a los principales acontecimientos de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento. 3. Mensaje sobre Jesús: lo que él hizo y lo que los judíos hicieron con él. 4. Alusión a la acción de Dios al resucitar a su Hijo, y, 5. El llamado al arrepentimiento.

todo el que invoque el nombre del Señor será salvo" (2:21); "Y con muchas otras palabras les hablaba y los animaba. Les decía: pónganse a salvo de esta generación perversa" (2:40); "Y cada día el Señor añadía a la iglesia los que habían de ser salvos" (2:47b); "En ningún otro hay salvación, porque no se ha dado a la humanidad ningún otro nombre bajo el cielo mediante el cual podamos alcanzar la salvación" (4:12); "Pero Dios, con su poder, lo ha exaltado y sentado a su derecha como Príncipe y Salvador, dando a Israel la oportunidad de arrepentirse y de que sean perdonados sus pecados" (5:31; Cf. 13:23).

Los discursos de Pedro y el de Esteban, se presentan como narraciones teológicas sobre la actuación divina en la historia de la salvación, que, al haber comenzado con el pueblo elegido de Israel, continúa ahora en Jesús y después en el grupo de los discípulos. Como los judíos han rechazado a Jesús, el centro de la historia de la salvación y en consecuencia han roto su vinculación con esta historia salvífica, ahora ella es continuada por medio de la iglesia con la guía del Espíritu Santo.

Los discursos apostólicos, tienen una función misionera, evangelizadora, transformadora y generadora de vida plena. En su gracia, el Dios de la vida, anunció dar a conocer "los caminos de la vida" (Hch 2:28), resucitó al "Autor de la vida" (3:15), transmitió por medio de Moisés "palabras de vida" (Hch 7:38b). Las buenas noticias que produjeron alegría y esperanza de buen vivir para la gente consistían en el anuncio que se hacía al pueblo acerca de "todas las enseñanzas de esta vida" (Hch 5:20) y de las buenas promesas que Dios había hecho a los padres y al pueblo mismo, mismas que en Jesucristo ya se habían cumplido y que aún se continuarían cumpliendo.

Al principio el grupo de hermanos y hermanas estaba compuesto por un número aproximado de 120 personas (en donde además de María la madre de Jesús, no se mencionan los nombres de las otras mujeres que siguieron y sirvieron a Jesús) (Hch 1:14). Conforme pasaban los días, el Señor añadía a la iglesia más personas que eran salvas. Los relatos muestran que el número de creyentes iba creciendo progresivamente. Como resultado de los discursos del apóstol Pedro y del testimonio de la comunidad, el número de creyentes llegó a ser de tres mil (Hch 2:41b) y cinco mil (Hch 4:4). La comunidad era mayoritariamente étnico-cristiana, ya que el punto de vista predominante era el del grupo cristiano griego, lo cual no excluía la presencia de una minoría judeocristiana.

Hechos presenta una visión idealizada de la comunidad cristiana, sobre todo en los sumarios de la primera sección de su contenido (Hch 2:42-47; 4:32-35 y 5:12-16, 41-42; 6:7), los cuales hablan acerca de las maravillas, señales, unidad, solidaridad, ayuda mutua, alabanza a Dios y crecimiento de las personas salvadas cotidianamente, testimonio sobre la resurrección del Señor Jesús, muchas sanidades y aumento del pueblo creyente, kerygma acerca de Jesucristo, crecimiento de discípulos y murmuraciones. En el marco dinámico de la proclamación de la palabra de Dios, los sumarios y

pasajes de transición, cumplen la función de unir secuencias narrativas con sus procedimientos y escenarios respectivos, en donde dan continuidad histórica y teológica del actuar del Espíritu Santo por medio de la correlación entre los diferentes personajes de las comunidades de fe.

En Jerusalén se había formado una fuerte comunidad cristiana. En vísperas de la persecución, esta comunidad se dispersa, y probablemente algunos de sus integrantes encuentran refugio en aldeas cristianas de Galilea y del Sur de Siria. Entre los conversos de Jerusalén había escribas e incluso algunos provenientes del fariseísmo (el propio Pablo se reconoce de origen fariseo). No faltaban, ciertamente, los helenistas. Esta salida de Jerusalén (sin salir por ahora del territorio palestinese), puso en contacto a un cristianismo que se había urbanizado, con las expresiones del cristianismo rural, que había subsistido en Galilea. Este encuentro, no sin tensiones, seguramente permitió la construcción de las fuentes literarias del Evangelio de Mateo. (Miquez, N.O. 1996, p. 31).

En la evangelización itinerante de los apóstoles, la ciudad de Jerusalén tuvo un significado especial. De acuerdo con las citas de Hechos 1:4,8,12,13,19 (Cf. 2:5,14; 4:5,16,27; 5:16,28; 6:7), fue en Jerusalén en donde por indicaciones de Jesús resucitado, los apóstoles esperaron la manifestación del Espíritu Santo y desde donde iniciaron el testimonio sobre el Señor. Fue en Jerusalén a donde mucha gente de los alrededores llegaba para ser sanada por los apóstoles en el Nombre de Jesucristo. Fue en Jerusalén que pese a las oposiciones de los dirigentes judíos que inicio a crecer el número de personas que creían en Jesús y se convertían a Dios. Fue en Jerusalén, donde empezó la persecución dirigida por Saulo. Con excepción de los apóstoles la comunidad se dispersó hacia otros lugares.

## **En Judea y Samaria**

En la secuencia narrativa de Hechos 8 al 12, se puede seguir de cerca la serie de pasos y experiencias que se dieron y vivieron en torno a los procesos en las conversiones que experimentaron y contaron tanto Felipe, Saulo y Pedro, y en donde se distingue la interacción que tuvieron tanto el Señor Jesucristo, su ángel y el Espíritu Santo. De manera que en la medida que Lucas narra la difusión del mensaje sobre Jesús, al mismo tiempo comparte la evolución que tuvieron estos evangelistas. Lo que hombres y mujeres hicieron como personas servidoras de la palabra, fue anunciar, testificar proclamar y enseñar en hechos y palabras, la buena nueva de Jesucristo y del reino de Dios, a la humanidad de la tierra, lo cual, al ser movida por el Espíritu Santo, la escucho, recibió, creyó, confesó y vivió.

En Jerusalén toda la práctica evangelizadora giraba en torno al templo y los apóstoles. Ahora en Judea y Samaria es en el camino y la casa donde por la fuerza del Espíritu Santo, que se predica la buena noticia acerca de

Jesucristo. Es en medio de estos lugares, en donde de acuerdo con el modelo vivido y dejado por Jesús de Nazaret, que continúa el testimonio evangélico con todo y sus desafíos y costos.

Tanto el templo como la casa familiar son presentados por Lucas como lugares que tienen sus diferencias muy marcadas. Al no fomentar la práctica de la justicia, la misericordia y toda práctica solidaria y de piedad agradable a Dios, el templo y la ley llegaron a demeritarse en su valor religioso. A cambio de lo anterior, los dirigentes judíos se interesaron en impulsar todo un sistema centrado en el interés social y económico.

En el templo hay un sistema dominado por un lugar sagrado central, una ideología de santidad exclusivista, un orden social jerárquicamente estratificado e intereses económicos explotadores. Este sistema demostró ser incapaz de mediar la salvación inclusiva prevista por los profetas. Frente al templo, Lucas contrasta las asociaciones domésticas del movimiento iniciado por Jesús. Aquí, el evangelio de una salvación universal se incorpora socialmente en una comunidad de ‚hermanos y hermanas‘ donde el arrepentimiento, la fe, el perdón, la generosidad, la misericordia y la justicia, la lealtad familiar y la amistad unen a los fieles con un Dios de misericordia y un Siervo-Señor. (Elliott, J.H., En; Jerome H. 1991:239).

El templo según la tradición profética es el lugar de oración y donde se alimenta la esperanza de la venida mesiánica en el caso del judaísmo y de la parusía. El mismo templo se convirtió en un espacio de controversias, conflictos y de exclusión. Derivado del hecho de que, el templo y la sinagoga, se mostraban como un lugar de exclusión, persecución y rechazo ; la casa se convirtió en un lugar de encuentro, refugio y protección de las comunidades cristianas en las ciudades. El libro de los Hechos señala la importancia de la casa como un lugar donde la comunidad creyente fortalece su identidad y renueva su compromiso misionero.

Ante la situación de crítica al sistema prevaleciente en el templo se da el valor de la casa. En la medida que se excluye de la vida religiosa al primero, a la segunda se le dispone como un espacio en donde se consolida la fe y la vida cristiana mediante la predicación- enseñanza y ministración apostólica en el nombre de Jesucristo. Es así, como el cristianismo sin ser todavía algo completamente nuevo en relación con el judaísmo, se fortalece teológicamente y se proyecta misiológicamente.

La fuerza del Espíritu Santo fue muy importante para impulsar iniciativas y experiencias de misión, como también para saber medir los momentos en que era necesario participar o no en ciertas jornadas y caminos. Específicamente, el Espíritu Santo se encargó de revelar, guiar, capacitar, animar, liberar, vivificar (Cf. Hch 8:15,17-19,29,39; 9:17,31; 10:19,38,44,45,47; 11:12,15,16,24,28). El Espíritu Santo se manifiesta para construir y darle vida a la comunidad apostólica y pentecostal y así constituirla en una fuerza ke-ri-gmática y testimonial.

A la manera en que Jesús lo hizo, tanto Felipe, Pedro y Pablo, ministraron sin distinción alguna a hombres y mujeres en el poder del Espíritu Santo. Como todas estas noticias llegaron a oídos de los apóstoles, ancianos y hermanos de la iglesia de Jerusalén, ésta envió a líderes suyos para verificar el actuar de Dios en lugares no judíos. Estos varones imponían las manos sobre las personas recién convertidas y creyentes. Ellas al ser bautizadas con el poder del Espíritu Santo, eran también discipuladas con la enseñanza e interpretación de las Escrituras. Entre las historias y actuaciones evangelizadoras de Pedro y Juan (Hch 2-5) y de Pedro (Hch 9:32-11:18), se encuentran descritas las vividas por Esteban, Felipe y Saulo (Hch 6:1-9:31).

En distintos lugares personajes como Felipe, el eunuco etíope, Saulo, Pedro, Cornelio, Dorcas, Simón, Jacob y Juan, vivieron momentos en donde realizaron y vieron milagros, tuvieron encuentros y visiones y también bautizaron en el Nombre de Jesucristo. Es en la experiencia de ir y venir de un lugar a otro, en que Dios interviene de manera maravillosa para propiciar el encuentro entre Pedro con Eneas, Tabita o Dorcas y Cornelio en sus casas y rodeándose de familiares y amistades. Se pueden establecer algunos puntos de comparación entre Tabita o Dorcas y Cornelio: De ambos se dice que hacían muchas buenas obras y ayudaban mucho a la gente pobre y que eran personas piadosas y temerosas de Dios (Hch 9:36; 10:2,22,31). Fue por la ministración del apóstol Pedro, que Tabita o Dorcas fue resucitada y Cornelio convertido. Como resultado, tanto sus familiares y otras personas del pueblo alcanzaron por creer la salvación y sanidad que solamente ofrece el Dios de la vida.

El itinerario seguido por Felipe, Pedro y Pablo, comprendió las regiones de Judea y Samaria (8:1b); la ciudad de Samaria (8:5), de Azoto hasta Cesarea (8:40); Judea, Galilea y Samaria (9:31); Judea-Galilea-Judea-Jerusalén (Hch 10:37-39); Fenicia, Chipre y Antioquía (11:19). Lida, Jope y Cesarea eran ciudades que se encontraban a las orillas del mar Mediterráneo, donde sin duda alguna pasaba cerca la importante ruta comercial llamada Vía Maris. En el relato de Hechos 9:36-10:48, la referencia a Jope se hace en siete ocasiones. Los verbos subir y bajar en función de los envíos, encargos e informes realizados en dirección desde y hacia Jerusalén, no sólo remiten a cuestiones geográficas, sino también a motivos teológicos concernientes a la misión de Dios que se estaba realizando con todo éxito gracias a la participación del Espíritu Santo en ciudades no judías.

En forma progresiva se da una apertura de las comunidades, que dejaban ahora entrar a los gentiles y que habían de abrirse a otras formas culturales de presentar el mensaje mediante un proceso de reinterpretación y actualización del cumplimiento cronológico y teológico de la promesa divina. La actividad misionera de las comunidades cristianas se dirige a la gente judía que vivía en la diáspora o emigración. Es así como la evangelizadora de la diáspora tenía su impacto en los sectores diversos de las ciudades.

Es desde la casa, lugar que tuvo una función importante en la misión cristiana, donde se reúnen las primeras comunidades cristianas integradas por hombres y mujeres<sup>6</sup>, que, de una manera doméstica, perseveran en su fe desde la resistencia y con la fortaleza, guía y acción transformadora del Espíritu Santo quien con sus manifestaciones revela y actualiza la palabra de Dios y el evangelio del reino de Jesucristo, el Salvador y Señor.

En diferentes ciclos narrativos se dice que hombres y mujeres<sup>7</sup>, creían en el Señor (Hch 5:14), sufrían persecuciones (Hch 8:3, 12; 9:2; 22:4) y se bautizaban (Hch 8:12). Ellos y ellas integraron comunidades cristianas que, en medio de diferentes situaciones que vivían, se dedicaron a orar y a ayunar (Hch 9:11b; 10:2,9b,30,31; 12:5, 12b), invocar (Hch 9:14b) y adorar (Hch 8:27 Cf. 24:11) a Dios y el nombre de Jesucristo, a predicar la Palabra de Dios y también a ayudar a la gente necesitada que se encontraba cerca y lejana (9:36; 11:17-30).

Fue en casas de las familias cristianas, donde se intercede por el trabajo misionero que se hace y donde se cuenta acerca de las maravillas que Dios mostraba entre las gentes de las ciudades y comunidades. Aquí se resalta la importancia de la casa familiar como estructura primera de las comunidades cristianas, que se distinguían por contar con gente que era creyente, humilde, solidaria, testimonial, diaconal y perseverante. Es así, como las comunidades de creyentes en Jesucristo, estuvieron apegadas en la casa (vivienda-habitantes), donde se reunían cotidianamente para perseverar fielmente en el camino de salvación. Las casas cristianas se transformaron en la base de las iglesias domésticas. Fueron esas comunidades y sus líderes (hombres y mujeres) que se reunían en casas, que, mediante el poder del

---

<sup>6</sup> De acuerdo con Elsa Tamez (2004:122), se ha dicho que la actitud negativa frente a las mujeres obedece a la fuerte presión exterior de la cultura grecorromana, que veía en las casas-iglesia una célula subversiva. Por lo tanto, si se seguían desafiando el orden patriarcal y los valores de la sociedad romana, las comunidades cristianas corrían el riesgo de desaparecer por completo. En su condición de esclavas o de mujeres libres pobres, sin embargo, las mujeres se dedicaban a toda clase de actividades laborales, que las incorporaban a la dinámica de la ciudad. Algunas mujeres, tal vez en calidad de libertas, desarrollaban negocios y actividades comerciales. La situación de la mujer en el judaísmo de la diáspora presenta un cuadro variado. Véase Foulkes, Irene. "De Galilea a Roma: el camino de las mujeres en el Nuevo Testamento", en *Senderos*, Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales No. 32 (1988), pp. 21-28.

<sup>7</sup> En conformidad al lenguaje inclusivo de género que maneja Lucas-Hechos, Costas, O.E. (1982:129; 1986:79), Barreto Motta dos Santos, B.M. (2006:134), Barro, J.H. (2015:151), Deiros, P. (2016:277) y Van Engen, C.E. (2017:370), afirman que, cómo integrantes del pueblo de Dios, tanto hombres como mujeres, al transformarse por el Espíritu Santo, reciben la elección y el llamado de Dios para integrarse a su misión y anunciar en palabra y hechos el evangelio. Por igual, son capaces y deben prepararse para dar testimonio sobre Jesucristo, y para sumarse de esa manera en la construcción de una sociedad justa en la ciudad donde viven. Ellos y ellas anuncian el reino de Dios, siguen y confiesan a Jesucristo, como el Señor. Es por la unción del Espíritu Santo, que hombres y mujeres poseen dones espirituales para ejercitarlos para participar en la misión evangelizadora de Dios entre las naciones. En esta línea, Nancy Bedford (2003:59) dice que la inclusividad misional desde una perspectiva de género se relaciona directamente con la apostolicidad. Mujeres y varones fueron testigos de la resurrección de Jesucristo y encomendados a vivir y anunciar la buena nueva de la Pascua. La misión no puede basarse sobre los fundamentos apostólicos si no incluye el envío de varones y mujeres hombre a hombre, de manera igualitaria.

Espíritu Santo, con su fe desafiaron al imperio romano y con su testimonio mediante palabras y hechos, supieron transformar al mundo de ese entonces. Como dice Aguirre Monasterio (2009:101),

El cristianismo comenzó afirmándose socialmente en un espacio no sacro sino de la vida cotidiana, en comunidades pequeñas, pues se calcula que dadas las dimensiones de las viviendas no podían concurrir más de 30-40 personas, y en relación estrecha con la estructura social básica, que era la casa.

La comunidad creyente se reúne para invocar el nombre del Señor, perseverar en la sana doctrina del evangelio, fomentar la comunión fraternal e interceder y actuar para apoyar con sus dones y recursos, la misión evangelizadora y testimonial de la iglesia. De manera doméstica y solidaria, las primeras comunidades cristianas se fortalecieron a sí mismas y al mismo tiempo resistieron ante toda clase de oposición, persecución y amenazas de muerte. En medio de emociones como el llanto, alegría, y el temor, la presencia angelical de Dios y la ministración en oración y de la palabra, infundieron ánimo en las familias de los pueblos que se encontraba compuesto por viudas, pobres y personas solidarias y temerosas de Dios.

Como muestra de la presencia de Jesús resucitado en medio de ella, es que la comunidad cristiana se reúne en las casas. Es en la experiencia del compartir la palabra de Dios, que el Espíritu Santo propicia la oportunidad de poder conocer a Jesús. Es en las casas, donde se da el encuentro fraternal e inclusivo, donde se comparte la mesa para el disfrute de todos los bienes de la tierra y el fruto del trabajo cotidiano.

La iglesia doméstica se concibe como una comunidad de fe inclusiva, donde hombres y mujeres hablan y actúan en el nombre de Jesús resucitado, dando testimonio vivo acerca del poder transformador del evangelio del Reino de Dios. La comunidad del Espíritu Santo que describe el libro de los Hechos es un conjunto de personas creyentes y cristianas que testifica acerca del poder transformador de la Palabra de Dios, enfrenta todo tipo de sufrimientos, y perseveran en la verdad del evangelio de Jesucristo. La iglesia es un pueblo que por su estilo de vida en la casa y en el camino, con toda dignidad se muestra en resistencia contra las exigencias o imposiciones de las autoridades religiosas judías y las políticas romanas.

Las iglesias judeocristianas estaban compuestas por hijos e hijas de Dios que vivían en el temor a él y que eran solidarias con la gente pobre. Eran comunidades sanadoras que supieron vivir momentos de tristeza y alegría. Estaban compuestas por personas de bien, trabajadoras, personas de todas las edades, deseosas de tener un encuentro personal con Jesús resucitado, dispuestas para iniciar un nuevo estilo de vida.

Los milagros de Dios hechos por medio de los apóstoles y en el nombre de Jesucristo, se constituyeron en el contexto en donde nacen y desde donde se explica el sentido de estos mediante las predicaciones evangelizadoras que se pronuncian con fundamento en las Escrituras del Antiguo

Testamento. Es ante la presencia y actuar de Dios por medio de sus evangelistas y de creyentes que testificaban, que la gente se disponía para escuchar el mensaje de vida y salvación que se anunciaban en las diferentes ciudades de Judea y Samaria. Tanto en su entrar como en su salir, la gracia del Señor que les enviaba los acompañaba en todo momento para darles palabras y ánimo en todas las ocasiones en que testificaban y proclamaban la palabra de Dios a toda clase de personas.

En la reconstrucción cristológica del kerigma, Jesús de Nazaret es el Cristo de la gloria, el Hijo de Dios y del Hombre, el Servidor, el Salvador y el Señor de su pueblo elegido, de todo ser humano y del universo. Es en la resurrección de Jesucristo, que radicaba la fuerza de la argumentación que usaron los apóstoles para persuadir a la conversión de la gente que escuchaba. Se presenta al kerigma apostólico como un mensaje bíblico, pascual o cristológico, evangélico y universal; como un resumen de la actuación soberana, redentora y protectora de Dios en la historia y en medio de su pueblo y de las naciones. Es a partir de estas características y esencia teológica, que Lucas hace una reconstrucción y actualización del mensaje, tal como fue anunciado con sus respectivos énfasis a las poblaciones judías y no judías.

Al grupo de personas convertidas a Dios y creyentes en Jesucristo, se les llamó o conoció con nombres como estos: “hombres o mujeres de este Camino” (9:2), “santos” (9:13b,32b, 41a), “discípulos” (9:25a; 11:26a,29a), “hermanos” (9:30,32; 10:23; 11:29b; 12:12b, 17b), “cristianos” (11:26b). Es con esta terminología que se puede hablar de una eclesiología que lejos de institucionalizarse al principio, nació, se fortaleció y se proyectó en las ciudades del mundo greco-romano.

Es desde Jerusalén, donde se supervisa el avance del trabajo evangelizador en otras ciudades. Es desde Jerusalén y por medio del testimonio cristiano, que el evangelio se difunde a otras ciudades con el impulso del Espíritu Santo. Con todo y las diferencias en sus liderazgos, se produce la consolidación de la iglesia de Jerusalén y Antioquía. Son ambas, que sirven de punto de llegada y partida, y en donde se evalúa y toman decisiones para seguir las etapas del trabajo para extender el evangelio de Jesucristo a todas las demás ciudades y naciones. Todo Pentecostés vivido, generó el anuncio de la Palabra del Señor y con ello la multiplicación de comunidades cristianas, que se caracterizaron por un estilo de vida cristiana en resistencia y testimonio en las ciudades por toda Judea, Samaria, Galilea y Antioquía.

La iglesia de Antioquía de Siria atrajo desde su fundación a la comunidad judía, por la cercanía a Jerusalén y por su importancia administrativa y comercial. Durante el período romano fue una de las ciudades con una población judía más numerosa. Se sabe que en el período de los orígenes del cristianismo, la colonia judía podía tener unas 50,000 personas. La mentalidad de los judíos antioqueños era abierta a la cultura y al pensamiento helenista. A su vez gozaban de simpatía en el mundo griego, en el cual la religión judía era admirada. (Richard, P., 1998, p. 32).

## En y desde Antioquía

Así como en Jerusalén fueron los doce y en Judea y Samaria los siete, ahora surge el grupo de los cinco. Por sus virtudes, estos personajes fueron llamados por Dios para extender su mensaje de salvación y vida en todo lugar a judíos y no judíos. Lo cierto es que todas elecciones y envíos de las anteriores personas, fueron realizadas con la guía del Espíritu Santo para fomentar el compañerismo apostólico y misionero. Es el Espíritu Santo que usa poderosa y maravillosamente a cada uno de los integrantes de estos grupos; y que transforma en las comunidades y sus líderes, la perspectiva particularista a una universalista de la misión de Dios.

A diferencia que en Hechos 1-6 el templo es el eje de la vida religiosa y el espacio donde se predica, en la sección narrativa de Hechos 13-14 es la sinagoga que ocupa el lugar en donde la Escritura se sigue proclamando y explicando. Es por medio de ella que se confirma el cumplimiento de la actuación salvadora de Jesucristo, el cual representa una continuidad entre él e Israel como también la esperanza para el pueblo gentil. Fue la dureza de corazón en la comunidad creyente-judía, que condujo a Pablo y a los demás equipos de evangelizadores, a comprender que el Señor les había llamado, ungido y enviado para ministrar con el poder del evangelio a toda gente no judía.

La estrategia de Pablo fue establecer comunidades basadas en las casas (iglesias domésticas) y basadas en asociaciones voluntarias en cada ciudad alternativas a las "ekklesias" cívicas. Estas comunidades deben extenderse y sobre todo, deben presentar un estilo de vida alternativo, fundado en los valores del evangelio. Deben ser fraternas y participativas; en ellas todas las diferencias étnicas, sociales y de género deben superarse; deben ser generosas y lugares de experiencias sociales innovadoras, regidas por la lógica del don, del amor gratuito. (Aguirre, M.R., 2011, p. 238).

El vocabulario misiológico de Hechos 13 y 14 es el siguiente: "Anunciaron la palabra de Dios" (13:5b), "se les anuncia por medio de Jesús el perdón de los pecados" (13:38), "teníamos que anunciar la palabra de Dios en primer lugar a los judíos" (13:46), "les hablaron más de estas cosas" (13:42b), "allí hablaron con tanta eficacia" 14:1), "donde siguieron anunciando las buenas nuevas" (14:7), "les estamos anunciando buenas nuevas" (14:15b), "anunciaron las buenas nuevas" (14:21a), "cuando terminaron de predicar la palabra" (14:25). La frase: "enseñaron y anunciaron la palabra del Señor", indica que el anuncio del evangelio aparece con el complemento directo de la palabra.

Así como el discurso de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:16-30), también el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13:16-41), cumple un papel programático en la segunda mitad de Hechos. Este es el primer discurso de Pablo pronunciado ante un público compuesto por judíos y gentiles (prosélitos) en Antioquía, es el único kerigma de Pablo

entre los judíos. Existen algunas diferencias y relaciones temáticas entre este discurso de Pablo con el primer discurso de Pedro y el discurso pronunciado por Esteban<sup>8</sup>.

La asamblea apostólica de Hechos 15 fue convocada para tratar el asunto relacionado con la enseñanza de aquellos que querían obligar a los cristianos a circuncidarse y guardar la Ley de Moisés. En el relato, la interacción de los personajes se desarrolla mediante un itinerario geográfico que contempla las ciudades y regiones de Judea (v. 1), Antioquía (v. 2), Fenicia y Samaria (v. 3), Jerusalén (vv. 4-29) y Antioquía (vv. 30-35). La narrativa inicia (vv. 1-2) y concluye (vv. 30-35) en Antioquía. Es la comunidad de esta ciudad, la misma que envía (13:1-4) y recibe (14:27-28) al equipo de evangelistas.

En virtud del legalismo judío que esclavizaba produjo una ruptura de la ley y, por consiguiente, la fe en la verdad del evangelio de Jesucristo. En razón a esto, la puerta de la fe para las personas no judías permanecía abierta. Para que la misión evangelizadora continuara realizándose en las ciudades con buenos resultados se debía mantener en forma permanente la apertura al cristianismo.

Así como en el judaísmo hay marcas que excluyen como la circuncisión, la pureza étnica, la ley y el sábado; así también, en el cristianismo existen señales inclusivas como el bautismo en agua y la cena del Señor. Es por ello por lo que la difusión del cristianismo urbano tuvo que eliminar todo tipo de prejuicio étnico o de género, como también el alejar toda distinción de personas por parte de las clases sociales acomodadas de la ciudad en su desprecio de la gente campesina que vivía en el campo. En su práctica misionera itinerante, la gente enviada por Jesús se dedicaba a ir de un lado a otro en donde se encargaban de repetir insistentemente sus enseñanzas y llamando a toda clase de gente a la conversión y a la fe.

En la perspectiva universal de Lucas, Hch 10:45 y 11:1 son textos con una carga misiológica que preparan para la misión hacia las poblaciones no judías, la cual comienza a realizarse en Hechos 13 y 14:27 y es confirmada en el concilio de Jerusalén en Hechos 15.

- a. Y Dios, que conoce los corazones, los confirmó y les dio el Espíritu Santo, *lo mismo que a nosotros*, Dios no hizo ninguna diferencia entre ellos y nosotros, sino que por la fe purificó sus corazones (v. 9).
- b. Entonces, ¿por qué ponen a prueba a Dios, al imponer sobre los discípulos una carga que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar? (v. 10).

---

<sup>8</sup> Se ha elaborado un cuadro comparativo, en donde se aprecian las referencias que existen entre el encargo misionero de Jesús según Lucas 24:46-48 y el contenido de los discursos de Pedro, Esteban y de Pablo en Hechos 2-13. Es a partir de esto, que se hace una síntesis de la teología y las implicaciones éticas de los discursos apostólicos. Mientras en los cánticos de Lucas 1-2 todo gira en torno al anuncio del nacimiento de Jesús; en Hechos 2-13 en los discursos apostólicos se habla acerca de la vida, muerte, resurrección y exaltación de Jesucristo.

a'. Lo que creemos es que, por la bondad del Señor Jesús, seremos salvos *lo mismo que ellos* (v. 11).

No obstante, la oposición que mostraban los judaizantes a la tarea misionera, se palpa en los creyentes y apóstoles el gozo por la forma maravillosa en que Dios se estaba manifestando con los gentiles. La decisión que se tomó reivindicó la justicia de Dios al incluir en su pueblo tanto a los judíos como a los gentiles. A partir de aquí y en una diversidad cultural y religiosa, que el testimonio sobre Jesucristo se sigue realizando como muestra del poder y la bondad de Dios.

Lucas describe los diferentes momentos en que el Espíritu Santo se manifestó. Poblaciones judías y no judías son consideradas de igual manera para recibir los beneficios divinos y asumir los compromisos de fe y testimonio. El pueblo que cree e invoca el nombre del Dios Viviente es uno y se encuentra disperso en todas las naciones para cumplir con la misión evangelizadora de ser luz y bendición en toda la tierra (Hch 13:39; 13:46-47; 14:27-28; 15:7-1; 15:12-14; 15:15-17).

Cada uno de los espacios que menciona Hechos en sus narrativas tuvo significados: El templo, como un lugar de las raíces del judaísmo y de exclusión; la sinagoga como un lugar de rechazo; la casa como un lugar de la inclusión y solidaridad. Es en el espacio más amplio de la extensión del imperio romano, en donde las comunidades judías y gentiles son llamadas a proclamar el reino de Dios y a fortalecer su identidad cristiana como integrantes del movimiento de Jesús. Es en estos lugares contrastantes, en donde los diferentes grupos interactúan con sus instituciones religiosas, de lo cual se deriva un movimiento teológico e histórico.

Tal y como se distingue en el siguiente cuadro, en el Hechos 1-15 se reflejan tres componentes principales que se distinguen en ciertos momentos de las narrativas y discursivas de Hechos 1-15.

CAPÍTULOS	1	2-7	8-9	10-11	13-14	15
LUGAR	Casa	Templo	Camino	Casa	Sinagoga	Casa
AGENTES	Hombres y mujeres	Pedro, Juan y Esteban	Felipe y Saulo	Pedro	Pablo	Apóstoles y ancianos
CIUDAD	Jerusalén	Jerusalén	Judea, Samaria y Damasco	Cesarea	Antioquia de Pisidia	Jerusalén

Las narrativas de Hechos 3:1-10; 4:1-31; 5:12-42; 8:4-25; 8:26-40; 9:1-22; 9:36-43; 10:1-33; 11:19-28 y 11:29-12:25 son estudiadas conforme a los elementos del esquema quinario de: inicio, complicación, clímax, desenlace y un final. Cada una de estas narrativas describe la práctica evangelizadora

realizada, el problema y luego la resolución que contempla un argumento escriturístico y como también la ayuda y aprobación divina. En las secuencias narrativas intervienen personas con sus miradas, manos, voces, sentimientos y actuaciones. Aunque en el camino hay baches, piedras y otras adversidades, también se contemplan rasgos de luz y esperanza. Es con la fortaleza y ayuda de Dios, que las comunidades se transforman en un espacio de encuentro, convivencia, testimonio, servicio, resistencia e incidencia en la casa y en la ciudad.

Tanto en palabra como hechos, al igual que en público y en las casas, el evangelio se proclamaba y se vivía tanto al interior como al exterior de la comunidad evangélica. De manera que lejos de hablar de una institucionalización de la iglesia, el libro de los hechos se refiere a una iglesia doméstica, que propiciaba un espacio de encuentro entre las personas de toda raza, cultura e idioma.

La hermenéutica empleada en el kerigma contempló tres elementos indispensables: Jesucristo, Espíritu Santo y las Escrituras. Ser testigos del primero, ser llenos del segundo, y ser fieles en la exposición de la última, significó un ministrar poderosamente en hechos y palabras. Son la memoria histórica de Jesús y su presencia por medio del Espíritu Santo, que producen en las primeras comunidades cristianas un movimiento cristiano con un estilo de vida alternativo en las ciudades.

En Hechos se describe la forma en que Jesús resucitado se hace presente y actúa por medio del Espíritu Santo en la vida y caminar de la comunidad. Con su visitación, Dios asombra, sorprende y bendice a todo ser viviente. El Dios de la vida es quien transforma a las personas pecadoras, sana o resucita a quienes están enfermas o muertas; es el que acompaña, cuida y ayuda en la cotidianidad. El Espíritu Santo se mueve como una fuerza vivificadora y transformadora que propicia un efecto multiplicador centrado en el anuncio de la palabra y del reino de Dios. Es el Espíritu Santo que potencia a la iglesia para proclamar el evangelio de Jesucristo.

La teología kerigmática y el testimonio sobre la misión de Dios, explican todo lo que tiene que ver con la esencia, atributos y acciones de Dios en la historia, la tierra y en todo el universo. Por eso, Lucas inserta en sus discursivas y narrativas frases como: "Poder de Dios" (8:10), "don de Dios" (8:20), "bondad de Dios" (11:23), "palabra de Dios" (8:14b; 13:7b; 18:11), "palabra del Señor" (19:10), "gracia de Dios" (18:25b; 20:24b), "camino de Dios" (18:26b), "reino de Dios" (8:12; 20:25; 28:23, 31), "plan de Dios" (20:27), "salvación de Dios" (28:28).

La palabra de Dios es un mensaje de gracia que fortalece la fe del pueblo de Dios en el camino y ayudarlo así en su celebración, discipulado y testimonio. La iglesia es un pueblo que camina, ora y canta en su diario vivir y testificar en las ciudades. Es el contexto y las realidades de las ciudades judías y grecorromanas que las comunidades cristianas asumieron el compromiso de dar testimonio acerca de Jesús, el Cristo.

## Conclusiones y perspectivas

La alternativa de las comunidades de fe se muestra frente al orden que se encuentra establecido en la sociedad. Es ante las políticas opresoras del modelo neoliberal, que la iglesia camina como una opción contra hegemónica. Su estilo de vida se da desde la resistencia y con propuestas alternativas. De lo que se trata es plantear una realidad que sea diferente y sustentable; una sociedad más justa, más humana y solidaria. El proyecto comunitario de vida requiere que se den cambios en las estructuras y luchas humanas por la ambición al poder y a las posesiones. La comunidad cristiana se construye no a partir de los valores de la sociedad, sino a partir de los principios éticos del reino de Dios: En lugar del poseer, el compartir; en lugar de la denigración, la humanización; en lugar de la exclusión la inclusión. Todo lo que posee y ha recibido como don divino, la comunidad lo comparte con la gente necesitada. Es a todo interés personal que el pueblo cristiano debe aprender a renunciar.

La alternativa cristiana se presenta como la posibilidad real de superar la alienación de la fe, que por desgracia se da en amplios sectores del llamado “pueblo creyente”. La comunidad cristiana está llamada a ser y actuar como verdadera alternativa, no sólo ante la sociedad alienada y alienante que nos ha tocado vivir, sino—lo que es más importante quizás—ante la “religión oficial” y establecida. (Castillo, J.M. 1987, p. 105).

Ante la marginalidad que vivían las comunidades, el evangelio de Dios se anunciaba como un mensaje de esperanza y resistencia al imperio globalizado. En el anuncio del evangelio de Jesucristo, se crítica al poder y sistema que provenían de las autoridades romanas. En la diáspora, tanto en Palestina como en Siria, se habían formado comunidades que se habían formado en las sinagogas como en las casas en las orillas de las ciudades. Fue con el calificativo de cristiana, que la comunidad fortalece su identidad y marca diferencia en su actuar ante la coyuntura de la sociedad grecorromana.

La experiencia religiosa y cristiana de las comunidades primitivas, tuvo su hecho fundante en la Resurrección de Jesucristo y la manifestación del Espíritu Santo en Pentecostés. A partir del culto, su fe y testimonio se reflejaron en todos los aspectos de la vida cotidiana. Convencidas en sus creencias cristianas, las comunidades fueron movilizadas a practicar un cristianismo con mucho impacto en las ciudades. Fue la experiencia de Dios, del Espíritu Santo y de Jesucristo resucitado, que empoderó a las comunidades para afrontar los problemas de la vida. Las tensiones y conflictos producidos por otras creencias no afectaron su espiritualidad, identidad y testimonio. Ante la influencia de la coyuntura prevaleciente en las ciudades, la vida de las comunidades pasó por diferentes circunstancias. En medio de diferentes fuerzas del mal, la presencia del reinado de Dios concedió valentía y esperanza a cada persona seguidora del camino de Jesús resucitado.

A diferencia de la sinagoga judía, la iglesia rompe con las limitaciones raciales y de género. No obstante, en las reuniones de la sociedad greco-romana se hacía distinción social, cultural y económica, no así en las de la iglesia. En medio de su condición de vivir en la diáspora, las comunidades cristianas aprendieron a ser fieles al testimonio de Jesucristo. Supieron congregarse y perseverar en las casas. La iglesia doméstica: urbana y rural que es dirigida en el caminar diario por el Espíritu Santo, llega a ser una comunidad de gente redimida para participar en la misión de Dios. Una iglesia saludable o sana, es aquella que, en su práctica misional, puede realizar una evangelización integral que sea restauradora de todo ser humano y su entorno.

La comunidad está organizada no alrededor del templo sino alrededor de la casa. Está ligada por un espíritu de misericordia y justicia y una visión de salvación universal. Además, los rasgos característicos de la vida doméstica ilustran en la narrativa de Lucas aspectos notables de los valores cristianos y las relaciones sociales arraigadas en la institución del parentesco: solidaridad, lealtad, confianza, reciprocidad de obligaciones, generosidad, compartir, etc. Casas y hogares tienen en Lucas-Hechos el escenario de una amplia gama de eventos en la vida de Jesús y sus seguidores: (Elliott, J.H. 1991, p. 225).

Así como antes la casa-familia (*oikos*) llegó a ser la base del estado o de la ciudad “polis”, ahora también es la familia el núcleo principal de la sociedad. La casa, era el espacio donde se reunían personas para tratar asuntos sociales. Quienes ahí se reunían llegaron a recibir el nombre de *ekklesias*. Al usar este lenguaje, en el libro de los Hechos se refiere a las personas que integraban las comunidades que se reunían en las casas para tener comunión con Dios y estudiar las Escrituras. Esta transformación que se dio a las casas trajo consigo implicaciones políticas. Toda comunidad cristiana llegó a ser “ekklesia” de Dios y, por consiguiente, pueblo de Dios con una vocación profética en la sociedad.

El hecho de que las congregaciones primitivas tuvieron por lugar de reunión la casa de alguno de los nuevos cristianos encierra una verdad teológica: para rendir culto a Dios no es necesario contar con un ‘espacio sagrado’. En nuestros tiempos en América Latina, el movimiento evangélico, así como el movimiento de las comunidades eclesiales de base, han dado nueva expresión a esta verdad. (Foulkes, I., 1996, p. 307).

En una situación de diáspora, la iglesia nace y se consolida en el camino y en la casa. Es desde la casa y en el camino, que la iglesia asume un rol profético en su diario vivir en la ciudad. Solamente así, podrá se mostrará como una comunidad alternativa y contra hegemónica para resistir a todo sistema neoliberal. En medio de una sociedad excluyente, la iglesia se mues-

tra como comunidad incluyente. Es en la periferia, que las comunidades cristianas se desenvuelven en el mundo social y urbano.

Dios no está con los sistemas de este orden presente; Dios está sólo con los que ofrecen al mundo la alternativa de la nueva sociedad. La iglesia cumplirá su papel en el mundo en la medida, y sólo en la medida, en que ofrezca a los seres humanos esta alternativa. (Castillo, J.M. 1987, p. 54).

En el evangelio hay cabida para toda clase de personas que muestra fe y obediencia a la voluntad de Dios. En medio de sistemas patriarcales y neoliberales, es por la gracia divina que hay esperanza de vida para la gente discriminada y marginada por la sociedad. Es esta, la evangelización profética y liberadora vivida y enseñada por Jesús. Como Dios no hace acepción de personas y ha resucitado de los muertos a Jesús el Cristo, el evangelio del reinado de Dios debe contarse a personas de toda raza (judías o no judías), de toda etnia, de todas las edades, de todos los colores, de todos los géneros, de todas las profesiones y posiciones sociales. Todo ser humano y ser viviente, tiene el mismo derecho de participar en el proyecto de vida de Dios.

Innumerables cristianos y cristianas, jóvenes y viejos, padres y madres de familia, que anunciaban la Buena Nueva por medio de su vida, en lo cotidiano de sus quehaceres, en la casa, en la calle, en el mercado, en la lucha. Exactamente como hoy: la evangelización a través de las Comunidades Eclesiales de Base. (Mesters, C. y Orofino, F., 1996, p. 38).

En medio de la exclusión que caracteriza a la sociedad actual, el deseo de Dios es tener una iglesia inclusiva que, mediante la práctica de su fe, esperanza y obediencia al evangelio, esté dispuesta a colaborar con Dios en la misión de bendecir a todas las naciones para hacerles sentir la vida en plenitud. En medio de procesos de urbanización y descolonización en diferentes condiciones culturales y sociológicas, la iglesia es llamada a dar un testimonio mediante un estilo de vida alternativo.

La nueva evangelización ha permitido construir una Iglesia-comunidad de participantes que se encuentran para celebrar la vida y organizar el testimonio en la sociedad como un servicio a la vida y a la liberación. Finalmente, en la nueva evangelización se revaloriza la utopía evangélica de un mundo reconciliado de hermanos y hermanas que comienza ya desde ahora, en la medida en que se vayan estableciendo unas relaciones que garanticen la sociabilidad humana en la justicia y en la solidaridad. (Boff, L. Conferencia inédita, p. 109).

Es en contra de la coyuntura actual de la sociedad y en medio de diferentes luchas cotidianas, que la iglesia busca su identidad y su razón de ser para alcanzar nuevos horizontes de vida en el mundo. Una vez que la iglesia hace comprensible la realidad en donde vive, es entonces está en condiciones para asumir líneas de acción para transformarla con la participación

ciudadana y comunitaria. En medio de una sociedad donde se practica toda clase de opresión, injusticias y violencias, el propósito de Dios es manifestar su reinado y justicia por medio de Jesucristo y su iglesia.

En medio de conflictos internos y factores externos como la persecución, las comunidades fortalecen su identidad e inciden como agentes de cambio en la sociedad. En medio de una sociedad plural y patriarcal, las comunidades de fe tienen muchos desafíos. Como sujetos de la historia, son llamadas a mostrar una espiritualidad comprometida con las personas más vulnerables. Como comunidades alternativas, las iglesias deben mostrar un estilo de vida diferente. Cada línea de acción en su caminar diario, deberá fomentar los valores del reino de Dios y su justicia tanto social como ecológica. Ante la crisis que se viven en la sociedad y en el planeta como resultado del orden establecido por la globalización, se requiere buscar caminos alternativos que, con sus iniciativas y respuestas adecuadas, contribuyan a un buen vivir.

El propósito de Dios es la formación de comunidades cristianas que estén preparadas para comunicar el evangelio en respeto a la pluriethnicidad, interculturalidad, pluralismo religioso y biodiversidad. Es una diversidad de contextos, donde se puede propiciar una serie de encuentros-desencuentros-reencuentros; acompañar procesos para desaprender-aprender-reaprender, y también establecer líneas de acción de descolonización y despatriarcalización.

Así, el camino que emprendimos las mujeres de una de-construcción y una re-construcción de conocimientos ha significado la posibilidad de un lenguaje creativo, recuperando prácticas y saberes, con una opción ética por la justicia, por la paz, desde la libertad y la responsabilidad. Camino que muchas veces realizamos en las fronteras donde tiene su límite lo debido, lo aprendido, lo aceptado, lo permitido, lo normal. Y atravesando fronteras, también transgrediendo y provocando, dibujamos otros caminos, otras lógicas, hacia otro lugar. La complejidad nos invita a leer los textos bíblicos desde esta clave: lo inesperado, lo desconocido, las crisis que hacen crecer, la búsqueda del conocimiento de la realidad, el cumplimiento del deseo, la apertura a lo imposible, el asombro, la experiencia de liberación y plenitud, que en definitiva no es otra cosa que el encuentro con la gracia de Dios, la Buena Noticia de la Salvación. (Mansilla, S.N., 2005:1, p. 151).

Es desde abajo y con la solidaridad, que se construyen alternativas para un mundo diferente. Es mediante principios éticos y con una espiritualidad que se puede contribuir a la transformación de los modelos económicos opresores que matan y pisotean la dignidad de las personas. Para ser integrante de comunidades alternativas, hay que mostrarse como personas senti-pensantes que participan en procesos de cambio social.

La resiliencia es la capacidad que tiene el ser humano de resistir ante las adversidades de la vida y de sacarles provecho. Es decir, la resiliencia es un

proceso dinámico que permite la adaptación positiva de la persona en situaciones de gran adversidad. Para que este complejo proceso surja en las personas, se necesita lo que se llama factores resilientes, los cuales son de orden externo al individuo, promovidos por otras personas. El acompañamiento solidario desarrolla en las personas la capacidad, la fuerza o la voluntad de seguir adelante en busca de alternativas para enfrentar las situaciones difíciles de la vida. (Fonseca, R.N. y Westwood, D., 2005, p. 91).

Como comunidad alternativa, la iglesia debe promover y hacer posible la vida plena. En medio de la diversidad cultural y religiosa que existe hoy, se debe fortalecer la identidad cristiana y la dignidad humana. Será a partir de un testimonio cristiano comprometido que se podrá hacer una lucha por la vida y para la realización humana.

La práctica evangelizadora debe consistir en hablar acerca de todas las grandes cosas maravillosas que Dios sigue haciendo en el caminar de su pueblo, en todas las naciones y en toda su creación; en anunciar el testimonio acerca del mensaje sobre Jesucristo el Salvador y Señor; en compartir el conocimiento y experiencia de Dios en la vida diaria. De lo que se trata es que todo el pueblo de Dios asuma un testimonio mediante todo lo que dice y hace. Todo sucede cuando la comunidad cristiana es reunida y enviada por el Espíritu Santo para hacer presencia en el mundo. La dimensión comunitaria de la vida de la iglesia se direcciona por medio del Espíritu Santo y la Palabra de Dios.

La comunidad eclesial de fe es un espacio donde se comparten miradas, saberes y memorias de la vida cotidiana. Es en el camino, ante la ideología neoliberal, que las comunidades alzan su voz en resistencia y hacen propuestas alternativas de vida al modelo capitalista. En medio de una sociedad desigual y con mucha pobreza, la fe cristiana ha de mostrarse mediante un estilo de vida diferente en la coyuntura actual de la ciudad.

## Referencias bibliográficas

- AGUIRRE Monasterio, Rafael. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Colección "Presencia Teológica" 77. Santander: Sal Terrae, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana. Ensayos de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El Evangelio de Jesucristo y el imperio romano*, en *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 86 (2011), Núm. 337, pp. 213-240.
- BEDFORD, Nancy. *La teología de la misión integral y el discernimiento comunitario*. En: René Padilla y Tetsunao Yamamori (eds.), "La iglesia local como agente de transformación. Una eclesiología para la misión integral". Buenos Aires: Kairós, 2003, pp. 47-74.
- CASTILLO, José María. *Alternativa cristiana. Hacia una iglesia del pueblo*. Octava Edición. Verdad e Imagen 52. Salamanca: Sígueme, 1987.

- COMBLIN, José. *Espíritu Santo*. En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. (editores), "Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación" I. San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 619-642.
- ELLIOTT, John H. *Temple versus Household in Luke-Acts: A contrast in social institutions*. En: Neyrey, Jerome H. (Editor), "The social world of Luke-Acts. Models for interpretation". Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991, pp. 211-240.
- FONSECA R., Nidia y WESTWOOD, David, *Hambre y sed de justicia*. Visión Mundial Internacional. San José, Costa Rica: 2005.
- FOULKES, Irene, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1Corintios*. San José: UBILA-DEI, 1996.
- IZIDORO, José Luíz. *Mística de las comunidades afrodescendientes: Revisión de paradigmas conceptuales y el desplazamiento de los ejes hermenéuticos*. En RIBLA 65 DEI-RECU, pp. 30-40, Quito: 2010/1.
- MANSILLA, Sandra Nancy. *Intuiciones para abrir la historia - Mujeres, conocimiento y Biblia: 50*, pp. 150-152, 2005/1.
- MESTER, Carlos y Orofino, Francisco. *Las primeras comunidades cristianas*. En: RIBLA 22, Quito: RECU-DEI, pp. 32-42, 1996.
- MIGUEZ, Néstor O. *Contexto sociocultural de Palestina*. En: RIBLA 22. Quito: RECU-DEI, pp. 21-31, 1996.
- ROBLEDO Ramírez, Pedro. *De la exclusión a la inclusión en la misión de Dios: Hacia una teología misiológica de la iglesia según Hechos 1-15*. Tesis doctoral presentada al Seminario Teológico de SudAfrica (SATS) y de próxima publicación. San Cristóbal de Las Casas: 2020, 405 p.
- RICHARD, Pablo. *Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d.C.)*. En: RIBLA 22, pp. 7-20, Quito: DEI-RECU, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes del cristianismo en Antioquía*. En RIBLA 29:1, pp. 31-43. Quito: DEI-RECU, 1998.
- RIUS-Camps, Josep. *De Jerusalén a Antioquía: Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hechos 1-12*. Córdoba: El Almendro, 1989.
- TAMEZ, Elsa. *Priscila y Lidia, dos mujeres trabajadoras y líderes de comunidades*. En: "Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo". Quito: CLAI, 2004, pp. 109-128.

Pedro Robledo Ramírez  
pedrorobledo070@gmail.com

## *Valor de la Asamblea en la Biblia y en el Mundo Guaraní*

### *Value of The Assembly in The Bible and in the Guarani World*

#### **Resumen**

Con una pincelada sobre el proceso histórico de las asambleas del Pueblo en el AT se descubre su importancia trascendental en la vida y convivencia de un pueblo que cuida su soberanía. Al desaparecer su presencia con la aparición de la monarquía, comienza el ocaso de la autodeterminación del pueblo; surgieron profetas en el público para sustituir por parte este órgano vital del pueblo. El mundo guaraní pudo mantenerse en su soberanía durante los milenios gracias a la celebración de sus asambleas sagradas y al fuerte amor a la propia cultura. En sus asambleas renovaron su sueño del buen vivir, sintiéndose en un comprometido caminar hacia la Tierra sin Males. Ambas formas de asambleas dejan vislumbrar mucha semejanza que confirma su validez y actualidad perene para la construcción de una sociedad alternativa en donde no debe faltar la mística.

**Palabras clave:** *Asamblea, Comunidad, Guaraní, Mística, Pueblo*

#### **Abstract**

With a brushstroke on the historical process of the People's assemblies in the OT, its transcendental importance in the life and coexistence of a people that cares for its sovereignty is discovered. When their presence disappears with the appearance of the monarchy, the decline of the people's self-determination begins; prophets arose in the public to replace this vital organ of the people. The Guaraní world was able to maintain its sovereignty over the millennia thanks to the celebration of its sacred assemblies and the strong love for its own culture. In their assemblies they renewed their dream of good living, feeling committed to walking towards the Earth without Evils. Both forms of assemblies reveal a lot of similarity that confirms their validity

---

\* Margot Bremer pertenece a la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Tiene estudios en ciencias de la educación, historia, literatura y teología. Participa en AMERINDIA, AELAPI y CELAM. Formó parte del equipo de teólogos de la CLAR. Es autora de Judit (1991), La Biblia y el Mundo Indígena (1998) y Caminando juntos descubrimos los valores del Otro (2016).

and perennial relevance for the construction of an alternative society where mysticism should not be lacking.

**Keywords:** *Assembly, Community, Guarani, Mystic, People*

## Introducción

La pandemia que sobrellevamos pacientemente ya nueve meses es una gran oportunidad para replantearnos cuestiones de fondo, sobre todo el modelo sociopolítico en que hemos vivido y ahora más claro lo consideramos agotado. Estos momentos de crisis nos obligan volver a nuestras raíces para proyectar de allí nuestro futuro, como nos enseña el pueblo de la Biblia en semejantes situaciones. La crisis es el fondo de la utopía.

En este momento pandémico en que confinamos, desconfinamos y re confinamos, el virus no se va a ir definitivamente mientras que el extractivismo sigue destruyendo los ciclos vitales de restauración de la tierra. Es el momento que nos da la oportunidad de pensar de otra manera en otro modelo de sociedad. Pero nos impide una actual ausencia de alternativas. Hay que aprender a pensar para un cambio con otros conocimientos. Hace falta crear alternativas frente al actual sistema de sociedad que deben surgir de las raíces de cada cultura. Es un arte despertar las distintas utopías a la vez y al mismo tiempo articular y potenciarles en un proyecto común. Boaventura de Sousa Santos propone “construir saberes que otorguen visibilidad a los grupos históricamente oprimidos”<sup>1</sup>. Pues no se trata sólo de un cambio estructural y organizativo, sino también de otro enfoque en las bases.

¿Cómo cambiar nuestro modo de pensar? Hay que comenzar en las bases, en donde las comunidades necesitan desarrollar y fortalecer su creatividad y un liderazgo más comunitario. Hace falta revitalizar la vivencia comunitaria. Si soñamos verdaderamente con otras formas de participación. Si se quiere recuperar la soberanía popular, hay que conversar en reuniones y asambleas a repensar e inventar, junto con la gente, una sociedad alternativa. Buscar en los orígenes, hasta en las democracias tribales, porque ellas se sostienen en lo múltiple y lo pluricultural.

El pueblo de la Biblia nos transmite su experiencia positiva de las asambleas que mantenían la utopía de ser Pueblo de Dios. Y aquí en Paraguay tenemos los pueblos indígenas que nos ofrecen como ejemplo sus milenarias asambleas para fundar y refundar una convivencia sociopolítica alternativa al sistema actual.

---

<sup>1</sup> Boaventura de Sousa Santos en entrevista con Bernarda Llorente, para la revista *Rebelión*: “La posibilidad de pensar de otra manera” (07/12/2020). Me baso aquí en algunas reflexiones suyas.

## 1. La asamblea, fundamento del pueblo bíblico

Me gustaría llevar a la memoria la importancia poco conocida de la asamblea en la historia del Pueblo de Dios (Israel) que se encuentra en el Antiguo Testamento.

Hay muchas formas de celebrar una asamblea, depende de la cosmovisión y cultura propias de cada pueblo. Tanto en las asambleas del pueblo bíblico como del pueblo guaraní, está presente la dimensión organizativa, económica social, mística y espiritual, política y religiosa. La asamblea es el corazón de cada pueblo que busca su soberanía e identidad. La asamblea tiene una gran importancia en la construcción, a veces deconstrucción y permanente reconstrucción del pueblo.

Cuando hace más de tres mil años, un grupo de oprimidos y marginados por el sistema faraónico, tomó la decisión de salir del mismo en busca de una alternativa, integraron otros grupos con experiencias amargas y sueños parecidos y se articularon con ellos en alianzas. Desde sus primeros pasos se encontraron acompañados y guiados por el “Dios de sus padres”, un Dios de casa, de familia (bet), no de reyes ni faraones. Les unía la propuesta común abandonar el sistema faraónico y juntos buscar otro<sup>2</sup> (Ex 3,18).

En el desierto, asumiendo Moisés el liderazgo político del grupo en salida, seguía el único modelo autárquico conocido en el sistema vigente; pero fue corregido por su suegro con una propuesta alternativa de compartir el cargo, formando un liderazgo colectivo con representantes de cada uno de los diversos grupos. La gente reconoció en la voz de aquel extranjero el designio de su Dios: “Yahvé tomó del espíritu que reposaba sobre Moisés y se lo dio a los setenta” (Num 11,35). En esa representación histórico-anecdótica, la Biblia fundamenta su reflexión teológica sobre la importancia de la asamblea: el Espíritu de Dios está sobre todos en la reunión, por tanto, hay que escuchar y acoger la palabra de cada uno para llegar juntos a conclusiones, decisiones y opciones. Esta descentralización cambió todo; ha sido un acto clave; pues el despojo del poder monopolizado en una sola persona en favor de la participación de todos en asamblea, con igualdad en búsqueda común, era el primer paso en el camino hacia una nueva sociedad.

## 2. La asamblea fundante del Pueblo de Dios (Jos 24,1-24)

Una de las asambleas más significativas, encontramos en el libro de Josué, con la asamblea de Siquém (Jos 24,1-24). Allí Josué convoca a los representantes (“ancianos”) de los diferentes clanes y tribus, y “se reunieron en presencia de Yahvé”<sup>3</sup> (Jos 24,1). Josué unía a los diferentes grupos ya or-

<sup>2</sup>Faraón quiere decir “casa grande” y, por siguiente, se trata de todo un sistema. Israel, sin embargo, quiere ser la alternativa a ésta ensalzando las casas familiares que se reúnen en asamblea para crecer en ser pueblo.

<sup>3</sup>*Panim* es literalmente “rostro”, traducido normalmente con “presencia”. Reunirse en el “rostro de Yahvé” puede significar también el hecho de reunirse en asamblea para estar tan unidos en

ganizados a nivel local para compartir allí sus experiencias traídas de otros lugares y elaborar un proyecto alternativo para una nueva sociedad. Lo que les unía a aquellos había sido la experiencia compartida de marginación (campesinos sin tierra, pastores sin territorios, mercenarios, pequeños artesanos, etc.) y también el sueño común de construir y vivir una alternativa.

Después de un discernimiento tomaron juntos la decisión de “servir a Yahvé”, que suena sinónimo de “servir al pueblo”. La palabra servir sale 19 veces en este texto<sup>4</sup>.

En esta asamblea de Siquém todos los presentes renuncian a los demás sistemas de donde habían salido, con los falsos ídolos de riqueza y poder que oprimían y empobrecieron al pueblo. El texto sobre esta asamblea refleja una mística colectiva en el Dios del pueblo que les daba la fuerza de desmitificar estos “dioses” mediante un juramento. Tuvieron el espíritu de descolonizarse hasta de su propia “colonialidad” que les liberó para estar íntegramente disponibles a la construcción de un Pueblo de Dios mediante el servicio mutuo. Y desde esta base, los convocados en asamblea comenzaron a abrir caminos inauditos en la conquista de una sociedad alternativa en la que todos podrán consumir “leche y miel”, alimento antes reservado solo para la clase alta.

El término *abad* (servir), más tarde, en época post exílica, queda reducido meramente al culto litúrgico. Sin embargo, este texto afirma que el verdadero culto a Dios se realiza en el servicio al pueblo que también se debe celebrar con un servicio de culto; pero no deben ser vistos separados las dos formas de servicio.

### 3. Ser parte así en la asamblea como en la tierra común

El episodio de la recogida del maná (Ex 16) representa simbólicamente el camino alternativo hacia una nueva economía, que sigue el mismo parámetro de la asamblea en Números 11: compartir entre todos el don del maná no es propiedad privada por el hecho de haberlo recogido. Buscaron por familias el maná y después lo pusieron en común para que sea repartido -en asamblea- por iguales. Allí se hizo presente el valor solidario, uno de los fundamentos de la sociedad alternativa con la que soñaron: a pesar de que “unos recogieron mucho y otros poco, todos tenían lo necesario” (Ex 16,18). De la misma manera, más tarde iban a distribuir la tierra (Jos18), cada clan tenía su “heredad” que debía vigilar y cuidar, dándole “descanso” cada siete años y cada siete por siete (50) años podía recuperarla en caso

---

su opción que refleje el “rostro de Yahvé”, es decir su diseño, su sueño sobre este mundo, ya que celebrar una “asamblea” es símbolo de ser un pueblo Cf. Jenni/Westermann, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II*, Kaiser-Verlag, München 1976, pp. 432-460.

<sup>4</sup> Jesús recoge esta experiencia de sus antepasados al decir: “Los reyes de los paganos se portan como dueños de ellos, y en el momento en que les oprimen, se hacen llamar bienhechores. Ustedes no deben ser así. Al contrario, el más importante entre ustedes se portará como si fuera el último y el que manda, como el que sirve” (Lc 22,25-26).

de su pérdida. A la vez existía amnistía total para los empobrecidos (endeudados), renovando la paz integral entre tierra y pueblo. Se trata de una permanente renovación en igualdad y justicia. Este “año Jubilar” el profeta Miqueas anuncia como “asamblea de Yahvé” (Mi 2,5) porque allí se renueva desde las raíces el sueño divino sobre su pueblo en la Tierra Prometida, la que debe ser habitada sin vicios como “forasteros y huéspedes” (Lev 25,23).

Solamente así la tierra iba a ser sagrada, don y promesa de Dios a su pueblo; debe ser habitada por el pueblo en solidaridad lo que se consigue solamente con constantes renovaciones de asambleas, haciendo memoria de su fundación, de deconstrucciones y refundaciones para recuperar a ser el auténtico Pueblo de Dios.

Llegados a la soñada Tierra Prometida, descubrieron que tenían que conquistarla para la nueva convivencia alternativa. “Cesó el maná” (Jos 5,10-12) al pasar del desierto a la tierra fértil. El maná debería ser sustituido por la siembra y cosecha del trigo, guardando el principio de su economía solidaria y no-acumulativa iniciada en el desierto con el maná.

Dadas las nuevas circunstancias con sus nuevos desafíos, las asambleas asumieron un nuevo rol en la construcción del Pueblo de Dios; en y con la Tierra Prometida con la conciencia y ser interpelados constantemente por la historia para establecer nuevas formas y relaciones y restablecer antiguas.

#### **4. Asamblea para resistir: Siquém (Jue 9,8-16)**

Abimelek, con aspiraciones hegemónicas, engañó parte del pueblo y se dejó elegir rey. Masacró a toda una familia que se había opuesto a este intento indebido de usurpación. Jotam, el único sobreviviente de tal familia convocó al pueblo a una asamblea, para que aquellos votantes tomaran conciencia de su equivocación de haber apoyado el sistema monárquico. Para que el pueblo vuelva a sus raíces de ser pueblo, Jotam desmonta la ideología de la monarquía mediante una fábula ecológica. En ella presenta los valores de un servicio al pueblo en reciprocidad para el bien de todos y con fuerte ironía crítica la hipocresía de tal usurpador.

“(Los árboles) se pusieron en camino para buscar un rey. Preguntaron al olivo, a la higuera y a la vid. Estos siempre respondieron: ¿Voy a renunciar a mi aceite, a mi dulzura y sabor, a mi mosto para mecarme encima de los árboles?” Entonces se dirigieron a la zarza seca, estéril y espinosa y recibieron la siguiente respuesta: “Si vienen con sinceridad a ungirme para reinar sobre ustedes, acérquense y cubíjense en mi sombra, y así no fuera, brote de la zarza fuego que devore los cedros del Líbano”.

Termina Jotám preguntando a los oyentes de la asamblea si quieren reconocer sus errores y abrirse a una nueva opción: “¿Han sido leales y auténticos al elegir rey a Abimelek?” (Jue 9,8-16). La gente no da respuesta hasta tres años después cuando se dividen entre sí. Tenemos aquí la parábola-

la más anti-monárquica de la Biblia que demuestra la tentación perenne del pueblo renunciar a su alternativa y ser una monarquía “como los demás” (1Sam 8,19), traicionando a su propia opción fundamental que le había dado la razón de su existencia.

## **5. Asamblea para discernir: Rama (1Sam 8,1-22)**

Llegó el momento en que el pueblo había descuidado la igualdad a nivel económico y social, probablemente dejando de celebrar sus asambleas. Un sector del pueblo, que vivía en la ciudad (v. 22) buscaba otras estructuras que les favorecían más a sus intereses de latifundistas, comerciantes o ganaderos. Éstos solicitaron una asamblea en Ramá (vv.1-2), en donde pidieron a Samuel que les pusiera un rey que gobierne al estilo de los reyes de las otras naciones (v.5). En aquella asamblea Samuel les planteó las consecuencias de su pedido: división del pueblo en clases sociales, explotación de cada sector con altos impuestos, etc. Entrarían en servicio del rey, perdiendo su derecho a reciprocidad de este servicio. Esto implicaría volver a la esclavitud que había sido el punto de partida para su éxodo con el fin de constituirse como pueblo, una sociedad alternativa.

Sin embargo, aquella minoría que hizo el pedido no quiso escuchar esta advertencia insistiendo que querían “ser como los demás” (v.19); negando la autenticidad de su opción del “primer amor”.

Con la instalación de una monarquía, imitada de los modelos extranjeros, el pueblo perdió el derecho de convocar asambleas y participar en ellas para decidir su propio rumbo.

## **6. Decisión en asamblea: separarse por fidelidad, Siquém (1Re 12,1-19)**

Con el rey Salomón quien imitó casi plenamente el sistema faraónico, la monarquía llegó a su cenit. Judá (Sur) e Israel (Norte) se distanciaron económica y políticamente; después de la muerte de Salomón, su hijo Roboam quiso re apoderarse del Norte- Convocado por los ancianos de Israel, se reunía el pueblo norteño en asamblea invitando al joven rey Roboam. Éste vino del Sur con el deseo de ser aprobado como rey de esas tierras ricas y fértiles. Los sabios ancianos le ofrecieron al joven aceptar el régimen tradicional del Pueblo de Dios como un servicio en reciprocidad entre pueblo y rey (cf. primera asamblea de Siquém con Josué). Sin embargo, Roboam amenazó al estilo de los monarcas de afuera: “Mi padre les trató duramente, pero yo les trataré peor; mi padre les azotaba con látigos, pero yo les azotaré con escorpiones” (v.12 y 11). Consecuentemente los “ancianos”, más comprometidos de mantener el ideal alternativo del Pueblo de Dios, le rechazaron y expulsaron de su territorio volviendo a su lema tradicional: “a tus carpas,

Israel" (v.16b), palabra pronunciada en asamblea que decidió la separación definitiva de la región norte con la región sur.

## **7. La ausencia de asambleas evoca el profetismo**

En aquel momento crítico surgieron círculos proféticos con sus portavoces que tenían el don de espíritu y de lengua, los profetas. Ellos defendieron el proyecto histórico de su pueblo contra los abusos e injusticias de los reyes y finalmente de toda la institución monárquica. De balde lucharon los agricultores contra la usurpación indebida de tierras por los monarcas, sabiendo incluso que estaban actuando en contra de la propia constitución del pueblo (cf. Jos 18,1-10; Lev 25; 1Re 21,3). No pocas veces terminó el robo de tierras a los pequeños campesinos con su asesinato (cf. 1Re 21,1-21). Sin embargo, los profetas no se callaron, se hicieron la voz del pueblo, acusando al rey y sus seguidores de traición del proyecto popular y despertando la memoria "subversiva" del pueblo para volver a ser el verdadero pueblo de Dios.

## **8. Última asamblea con permiso del rey: Monte Carmelo (1Re 18,17-46)**

Al instalarse la monarquía, el pueblo comenzó a convivir con los dos sistemas, lo que le llevó a cierta mediocridad. Aquí se asoma la necesidad del profetismo en la asamblea pues los dos proyectos son antagónicos.

La última asamblea registrada en la Biblia de la Región Norte es la del Monte Carmelo, en la cual el profeta Elías intenta conducir al pueblo a sus orígenes para re optar de nuevo por su proyecto de ser Pueblo de Dios, es decir, optar por el Dios de su proyecto.

La convocación y celebración de asambleas ya no estaba en manos del pueblo; necesitaba el permiso del rey (v.19) lo que el profeta Elías finalmente consigue. En tal asamblea popular, "permitida" por la entonces máxima autoridad política, el profeta cuestiona seriamente al mismo pueblo por estar metido en dos sistemas opuestos: el monárquico y el de su propio proyecto popular y lo expresa en una imagen del caminar; caminar es en hebreo hacer historia. Pregunta "¿Hasta cuándo van a renguear con dos piernas?" (v.21). Tienen que hacer un discernimiento y optar por uno de los dos, renunciando al otro: detrás de cada forma de sociedad hay un dios distinto: Yahvé, Dios del Pueblo o Baal, dios de los reyes (cananeos). En aquel momento de larga sequía, Elías intenta visibilizar que Yahvé es capaz de escuchar el clamor de su pueblo por lluvia. Él escenifica una clase de "competencia", en que los sacerdotes de Baal exhiben un espectáculo de plegarias a Baal, sin ser escuchados. El profeta, sin embargo, hace memoria simbólica de la asamblea fundante de Siquém (v.31), origen del pueblo, po-

niendo doce piedras que simbolizan las doce tribus que se habían articulado. Pidió que Yahvé le responda para que todo el pueblo sepa que Él es su verdadero Dios (v.37). Éste responde mediante la lluvia, elemento cósmico, que demuestra a la vez la compasión de su Dios para con su pueblo y escucha su grito (Ex 3,7). Aquella asamblea ayudó al pueblo de reconocer a Yahvé como su verdadero Dios inseparable de su proyecto del pueblo. (v. 40). Sin darse cuenta, el pueblo había asumido otras categorías de pensar y actuar que pertenecen a las de la monarquía. La gente había perdido su visión alternativa que le dificultaba ver lo y decidir lo recto.

### *Evaluando teológicamente las asambleas bíblicas*

Estas asambleas significativas que la Biblia lleva a la memoria del pueblo, sin duda, han marcado el rumbo de su historia, renovando y modificando esquemas para reorganizar el equilibrio económico, la libertad y la unidad en la diversidad.

Para ser auténticamente pueblo, tanto en las asambleas como en las liturgias, celebraron la tierra y sus productos como don de Dios para todo el pueblo, facilitado también mediante prescripciones y códigos, vigilando y regularizando la igualdad en la repartición tanto de la tierra como de sus productos, evitando lujo ostentativo y acumulación desmesurada. Estas asambleas hicieron viable una permanente renovación en su economía solidaria y en sus reformas agrarias establecidas para cada siete y cada cincuenta años. Era un desafío permanente descubrir y desactivar proféticamente la colonización infiltrado por un sistema económico políticamente centralizado en manos de una sola persona. La fidelidad a la práctica de una economía alternativa habrá sido quizás el mayor desafío. Por tanto, la memoria del maná en el desierto necesitaba ser reactivada y reactualizada en las asambleas.

Siempre las asambleas han sido el corazón del pueblo. Impulsados y desafiados por los cambios históricos y hasta de épocas, el pueblo solía hacer en sus asambleas comunitariamente relecturas, renovaciones y reactualizaciones. Sobre todo, en momentos más críticos, comenzando siempre a evocar la memoria de los orígenes y del motivo de su fundación: “Yo soy Yahvé tu Dios el que te ha sacado de Egipto, casa de esclavitud”. Esta palabra clave, supuestamente citada con preferencia en las asambleas, llevaba a los integrantes a la cuestión de qué habían hecho como pueblo, con este don de libertad. Siempre las asambleas son proféticas porque llevan a un discernimiento colectivo para redimensionar su opción comunitaria por ser el Pueblo de Yahvé.

Generalmente comenzaron en las asambleas hacer memoria de sus raíces históricas, de las múltiples misericordias que su Dios les había demostrado en su trayectoria y cómo los había acompañado en todo su camino de buscar y vivir su proyecto alternativo. También las grandes figuras

fundadoras del pasado como Abrahán, Moisés, Josué, etc. Llegaron a ser su modelo; les transmitieron la fuerza mística para reactualizar permanentemente el éxodo de cualquier sistema que se había infiltrado por falta de vigilancia y cuidado.

Las asambleas ayudaron también a reconstruir constantemente la convivencia en justicia e igualdad. Las situaciones históricas cambiantes les desafiaban reelaborar y resignificar permanentemente el primer sueño de sus antepasados para re identificarse con él y profundizar en su sentido.

Frente a las permanentes amenazas de invasión y dominación política e ideológica de otras naciones junto con la tendencia de caer en desigualdades sociales, generando división entre pobres y ricos, las asambleas posibilitaron crear y recrear resistencias colectivas y conscientes.

Hay que reconocer que las asambleas mantenían al pueblo vigilante y alerta, con consciencia de estar en camino, renovando y profundizando su utopía de llegar a ser el auténtico Pueblo de Dios.

Sin embargo, la Biblia nos dice que estas actitudes y disposiciones no bastan para mantenerse como pueblo de Dios. Las páginas del libro de Jueces repiten que “ellos (los antepasados) abandonaron a su Dios e iban detrás de otros dioses” (Jue 2,11, 3,7; 4,1; 6,1). Demuestra que ya desde el inicio era difícil mantener la alternativa. Desde el principio había un “subir y bajar” en la sostenibilidad de su alternativa. Queda grabado en la memoria de estos orígenes que solamente era posible vivir este proyecto de Pueblo si se apoyaran en la fuerza protectora del Dios quien soñaba aún mucho más que ellos con este proyecto y quien los iba a acompañar: “Estoy contigo/estoy con ustedes” (Jos 1,5).

La Biblia quiere demostrar que una convivencia alternativa frente al sistema vigente no es posible sin una fuerte y constante mística, una mística colectiva que tiene su lugar en la asamblea. “No es posible comprometerse en cosas grandes...sin una mística que nos anima, sin unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria” (LS 216). La mística se hace necesaria en la resistencia contra los adversarios de su propio proyecto comunitario y crece en la misma medida en que el sueño de la sociedad alternativa les dinamiza y fervoriza. Esta mística colectiva es capaz de vencer las indiferencias, desidias, acomodamientos, miedos y cobardía de arriesgar la vida. Esta fuerza surge del impulso del servir al bien común, en la diversidad de dones, conscientes de que cada uno es parte importante del Pueblo de Dios.

### *Valor comunitario de la asamblea del pueblo guaraní*

El pueblo guaraní es un buen paradigma para esa mística colectiva que se visibiliza en sus asambleas. Los participantes están motivados en sus asambleas querer llegar a su ideal de una convivencia cósmica, el Buen Vivir, lo que llaman *teko porá*; y este caminar y buscar ya les hace vivirlo par-

cialmente. Por tanto, para profundizar en el significado de la asamblea en la cultura guaraní, hay que tener en cuenta una visión holística que abarca no solamente lo social, sino a la vez lo cósmico, político, místico y espiritual. Los guaraníes viven una relación casi umbilical con la tierra y sintonizan con ella y el cosmos en vínculos familiares. Por ejemplo, madre-hijos, tíos-sobrinos, mellizos, etc. Ella misma es considerada y venerada como madre suya. Gallois caracteriza esa convivencia indígena como, diciendo que “para comprender la sociedad en la cual las reglas y estructuras sociales difícilmente se distinguen de las reglas y estructuras cosmológicas, ya que forman un único sistema entre sí y lo que constituye este sistema, son estructuras elementales de reciprocidad”<sup>5</sup>

La reciprocidad tiene su fundamento en la teología guaraní de la Palabra y se plasma en su cultura concretamente en un sistema de convivencia entretejido con la economía, política, sociedad y religión.

También en las asambleas está presente la reciprocidad de la palabra, al servicio de unir la vida de la comunidad en donde las palabras se juntan, se cruzan, se encuentran y se complementan. El profundo sentido de pertenencia a la comunidad se refuerza y renueva en una vida interrelacionada y cuando toman en consenso decisiones que afectan la buena convivencia, ellos intentan corresponder a sus problemas con mejoramiento de las relaciones comunitarias, no con una mera suma de bienes individuales.

Según Bartomeu Meliá cualquier decisión que trasciende el ámbito de la familia extensa, se hace en un aty guasú (asamblea) en la que todos los miembros adultos de un territorio, tekoha, están participando. Cuando se trata de una sola comunidad, la misma puede ser convocada por cualquier jefe de familia y se celebra con preferencia en una de las casas más grandes del lugar. Las decisiones se toman siempre en consenso lo que implica a veces un largo proceso de dialogar. La resolución definitiva no es adoptada en seguida por la asamblea, sino queda postergada de manera informal, consultando a las mujeres. Esto implica reunirse más veces en asambleas para tomar en consenso total una decisión; es la garantía de que después todos estén absolutamente convencidos y dispuestos a comprometerse activamente con ella. Las asambleas guaraníes no se celebran separadas por diferentes áreas de la vida: a nivel jurídico, económico, político, religioso, etc., sino ellos abarcan toda la vida en su marco holístico.

Se convoca a una asamblea cuando haya incidentes que afectan la buena vida de la comunidad. No tienen leyes escritas, pero sí una buena memoria y un esmero cuidado de sus tradiciones, además de su profundo concepto de justicia que nace de su sentido comunitario (tekojoja= igualdad, equidad, justicia).

---

<sup>5</sup> Gallois, Dominique, *O movimento da cosmologia waiapi*, S. Paulo, 1988, pp. 51-53, citado en B. Meliá, “El Guaraní, Experiencia religiosa”, CEADUC-CEPAG, Asunción 1991, p. 51.

Además, disponen de unos códigos firmes y estables de un comportamiento ético. “Como referencia siempre está el tekokatu –el modo de ser auténtico y justo- al que hay que atenerse y del no está permitido desviarse” afirma Meliá<sup>6</sup>. Pero también resalta fuertemente el referente comunitario al tener en cuenta la opción de la comunidad por llegar a vivir juntos su propio sistema del Buen Vivir con toda su vida propia y junto con la tierra, el teko porá de sus antepasados. Su relación con la tierra es muy distinta a la de cultura occidental. En la cosmovisión indígena la Tierra es un ser vivo; para algunos sus ríos y arroyos son las venas abiertas de su cuerpo y los bosques su cabello. Para otros, como los Pai Tavyterá, la nombran Nuestra Madre (ñandesy) y viven con ella en plena reciprocidad: “vigilando los ríos y cuidando la tierra, de la misma manera que la tierra cuida de ellos” (LS).

Los guaraníes respetan y valoran la riqueza de diversidad en la naturaleza. De la misma manera respetan la diversidad de ideas y opiniones en sus asambleas y generalmente en su convivencia comunitaria. Después de un impetuoso pero muy respetuoso despliegue de opiniones y propuestas y cuando el horizonte se haya abierto y despejado, comienzan las largas búsquedas y discernimientos que convergen siempre en dirección del teko porá, el Buen Vivir, que es el sueño de Ñanderu/Ñanderuvusu/ Ñamandú con su creación, el mismo que ellos buscan a vivir en esta tierra.

También existe otra clase de asambleas en las que tratan temas de la convivencia cotidiana como el aseguramiento de su territorio, la deforestación, contaminación de agrotóxicos de los monocultivos vecinales, venta de rollos, etc. enfermedades, etc.

Convocan también a pequeñas asambleas de varias familias para trabajar juntos en el cultivo, la cosecha, la construcción, etc. Se trata de un sistema de trabajo organizado, llamado potiró (manos unidas), es decir, de una colaboración de todas las manos en una tarea común.

También la asamblea se puede celebrar cuando el cacique convoca a la comunidad para la bendición de la siembra, así como para la cosecha. Se considera la producción y la cosecha como acciones sagradas de la comunidad ya que se trata del misterio de la vida que revela la tierra con la transformación de las semillas y su crecimiento y finalmente les brinda “sus bondades”. Lo sembrado y cosechado es destinado para el consumo de todos especialmente para las fiestas.

Con el mismo derecho se puede convocar a una gran asamblea (aty guasú) de familias extensas asentadas en la misma región. Ocurre en momentos en que la comunidad precisa recursos extraordinarios los que hay que organizar y repartir entre iguales. Se manifiesta así un sistema económico parecido al del maná en la Biblia. Celebrar una asamblea no es solamente para planificar la administración de lo recogido, sino sobre todo para mantener la mística y espiritualidad de este proyecto milenario de convivir en

---

<sup>6</sup> cf. Meliá, *ibidem*, p. 82.

igualdad y reciprocidad. Dicen los guaraníes que las situaciones críticas les acerca más a la soñada convivencia del teko porá.

La dimensión comunitaria, fuertemente presente en la asamblea, se complementa con la dimensión interpersonal que se realiza en la vida cotidiana mediante la ayuda mutua (jopoi) en reciprocidad. Bartomeu Meliá enfatiza su sentido teológico al decir: “se muestra en los simples dones del día a día, en dar y recibir mandioca, por ejemplo, cuando a uno le falta. La mandioca no es solo un alimento, es la presencia del donador, y comer mandioca es una comunión con él. El hecho de dar reviste un valor simbólico, lo mismo que dar y comunicar palabra”<sup>7</sup>. Allí encontramos el germen de la asamblea guaraní.

Todas las asambleas guaraníes tienen un profundo sello religioso, especialmente las asambleas litúrgicas, así como la fiesta de la iniciación de jóvenes con la perforación de su labio, todo es asamblea, todo es celebración, todo es fiesta.

A veces comienza la asamblea con el canto de pájaros imitado por la flauta, señal de levantar y moverse en procesión solemne hacia el lugar de la celebración, por ejemplo, bajo la sombra de un gran árbol, siempre en y con la naturaleza. Pájaros son para ellos animales que convocan a reunir y juntarse, e imitarles garantiza un re-encuentro. El líder religioso canta litúrgicamente uno de los relatos propios de la creación. Esta liturgia tiene un parecido al pueblo de Dios que en sus asambleas hacen memoria del principio de la fundación del pueblo. Los guaraníes llegan hasta lo último, la creación del mundo, donde encuentran implicado el orden del mundo (símbolo los cuatro puntos cardinales) que ellos buscan respetar en este lugar concreto de la tierra que habitan. A la vez se perciben en camino hacia la madurez, la plenitud, para llegar a ser auténticamente ser humano y auténticamente ser pueblo. La memoria de los orígenes es la memoria de sus propias raíces que orienta hacia el futuro. Los criterios de sus discernimientos para tomar nuevas opciones y decisiones buscan en los principios de vida en la naturaleza. Están convencidos que el orden del mundo está grabado en toda la creación.

Para algunas comunidades guaraníes (por ejemplo, los Pai Tavyterá), las asambleas son de origen divino, ya que los mismos dioses solían celebrarlas. En uno de los relatos cósmicos de ellos encontramos el Karavie Guazú. Él solía convocar a los demás dioses en asamblea (aty guasú) para escuchar sus opiniones “sobre la marcha del mundo y tomar entre todos decisiones correspondientes”<sup>8</sup>.

Entre la asamblea del pueblo de la Biblia y la del pueblo guaraní hay un gran paralelismo: celebrar una asamblea es celebrar la soberanía del pueblo. Manifiestan que desde un fuerte sentido comunitario es posible

<sup>7</sup> Meliá, Bartolomeu, *Camino Guaraní, GuaraniRapé*, CEPAG, Imprenta Salesiana 2016, p. 83

<sup>8</sup> Carmen Moreno de Weber, *Arquitectura Pai Tavyterá, Oga Jekutú*, Gráfica Latina, Asunción, Paraguay, 2009, p. 69.

caminar juntos y desde una utopía en común es posible buscar comunitariamente el ideal de una convivencia en plena armonía y equilibrio.

### **Algunas Preguntas finales**

La experiencia histórica nos confirma que en tiempos de crisis como hoy en medio de la pandemia, nacen las mejores utopías de las propias raíces. Es un momento kairótico de una refundación que suele surgir de los orígenes de cada sociedad existente.

La raíz más profunda, pero no dominante, de estas tierras de Abya Yala, es la de los pueblos originarios que habían creado un sistema de convivencia en conformidad y sintonía con la particularidad de la tierra que han habitado durante miles y miles de años. Por la diversidad de biosistemas, topografías, climas, etc. han aflorado culturas de una gran diversidad, siempre en sintonía con su territorio. La Biblia, fundamento de nuestra fe cristiana, es un libro de experiencias históricas y de su reflexión teológica sobre las mismas, Ella nos abre sus páginas para nuestra búsqueda. ¿Qué nos pueden ofrecer los dos modelos milenarios de asamblea en nuestra búsqueda de alternativas? Ambos, mundo bíblico y mundo guaraní nos enseñan que es posible buscar en pequeñas comunidades primeros pasos para formas de convivencias alternativas.

Nos llevan a preguntas existenciales como: ¿cuáles son las utopías/sueños que nos impulsan hoy a buscar? ¿Son las experiencias negativas que nos inspiran comunitariamente buscar alternativas que nos pueden animar a poner las manos en la obra? ¿Asumimos un permanente caminar juntos en asambleas? ¿Creemos de los testimonios, tanto multi milenario como bimilenario, que las asambleas puedan restablecer nuestro sentido comunitario? ¿Vemos también necesario una mística político-espiritual para la resistencia y defensa de nuestra utopía? ¿Vemos imprescindible el consenso asambleario para garantizar la convicción y el compromiso de todos? ¿Cuáles son nuestras raíces de las que debemos hacer memoria para planificar nuestro proyecto común?

Margot Bremer rscj  
margotbremer@hotmail.com

## ***O Poder de Baal: Patriarcalismo e Idolatria***

### *The Power of Baal: Patriarchalism and Idolatry*

#### **Resumo**

Nas montanhas de Canaã diversos grupos, clãs e tribos ensaiaram uma maneira de viver, alternativa à das “cidades”, evitando a concentração do poder econômico, político e social. Não abandonaram, porém, o poder do homem sobre a mulher, do baal/marido sobre a sua ishá/mulher. A dimensão sagrada e, por isso, intocável, desta relação, garantia da fertilidade da mulher e da terra, provocou e justificou a progressiva concentração do poder sagrado masculino que chegou a dominar e violentar o corpo da mulher. Esta foi uma das principais causas que levou à opção pelo templo e, posteriormente, pela monarquia.

**Palavras-chave:** *Conflito, Patriarcalismo, Idolatria, Tribos, Clã, Juízes*

#### **Abstract**

In the mountains of Canaan, different groups, clans and tribes tried a way of life, alternative to that of the “cities”, avoiding the concentration of economic, political and social power. However, they did not abandon the man’s power over his woman, the baal/husband’s power over his isha/wife. The sacred and, therefore, untouchable dimension of this relationship, guaranteeing the fertility of women and the land, provoked and justified the progressive concentration of the sacred male power that came to dominate and violate the woman’s body. This was one of the main causes that led to the option for the temple and, later, for the monarchy.

**Keywords:** *Conflict, Patriarchalism, Idolatry, Tribes, Clan Judges*

## **Introdução**

Mesmo tendo passado por várias redações que refletem preocupações bem posteriores, os livros de Josué e o dos juízes guardam, nas entrelinhas, preciosas informações, vindas das memórias populares, a respeito da vida e da organização das comunidades da época tribal e que, mais tarde, formaram o Israel.

Os lugares onde estas memórias foram guardadas e cantadas, de geração em geração, foram os santuários populares e isso nos dá uma primeira

e importante informação: são todos lugares “periféricos”, desde Dã (Lais), no extremo norte, aos pés do monte Hermon, até Bersabeia, no sul, último povoado, às margens do deserto do Negueb. Os outros santuários populares estão nas serras que atravessam a terra de Canaã: Hebron, Gabaon, Rama, Masfa, Betel, Silo, Siquem, Efra.

São comunidades das “montanhas”, onde grupos de diversas origens e características conseguiram se instalar, depois de saber produzir e utilizar o metal para os instrumentos de trabalho e as cisternas para reter a escassa água da chuva.

Em comum estes grupos humanos têm a disputa territorial com os “reis de Canaã”, os donos das terras das planícies e dos vales atravessados pelo “caminho do mar”; são os chamados “habitantes da terra”, os que “sentam” sobre a terra e a dominam, cobrando pesados tributos dos camponeses e controlando o comércio local e internacional. Não esqueçamos que, na sua origem, a palavra cananeu quer dizer comerciante; a terra de Canaã é o corredor comercial que une a África e a Arábia com a Ásia.

As serras foram o local de refúgio e de instalação de grupo de pastores marginais, de camponeses endividados, de escravos fugitivos e de muitos “hapirus”, pessoas sem terra e sem trabalho próprio que viviam da bandidagem ou de serviços prestados aos mais abastados (1Sm 22,2).

O faraó do Egito e os reis das cidades de Canaã os chamavam, não sem desprezo, “hebreus”.

Não é, então, correto considerar que os hebreus sejam um “povo” no sentido de uma nação que teria conquistado a terra de Canaã expulsando dela as outras nações, como sugere uma leitura apressada e fundamentalista do livro de Josué, escrito mais de 600 anos depois.

Na verdade, no meio deste povo que se chamará Israel, havia quenitas (Nm 10,29-32; Jz 4,11.17), madianitas (Êx 2,21), cuchitas (etíopes, negros) (Nm 12,1) e uma, não mais bem identificada, “multidão” que possuía gado e ovelhas (Êx 12,38).

O livro dos Juízes, que recolhe memórias mais antigas, nos fala da convivência destes grupos com as populações cananeias presentes na região e, mesmo censurando-a, nos lembra que o culto a Javé coexistia com o culto às divindades cananeias, sobretudo, Baal e Asherá (Jz 3,5-7).

Javé não é a divindade de uma “nação” em sentido estrito. Elx é celebrado na luta dos diferentes grupos oprimidos que viviam à margem do sistema tributarista, contra seus opressores, contra as “cidades”. O livro de Josué, mesmo em sua narrativa pouco confiável, nos aponta que a verdadeira luta se travou contra “reis” e contra “cidades”, mais do que contra as populações.

Os polos do conflito não foram Israelitas contra Cananeus, mas sim roça/deserto contra cidade.

É este o pano de fundo de todos os conflitos, de todas as “violências” que perpassam a história bíblica.

De um lado a roça: força produtora, geradora de riqueza, mas explorada, oprimida e pobre.

Do outro a cidade: força exploradora, que se sustenta concentrando e comercializando a riqueza produzida pela roça.

Este é o cerne do conflito: o clã, o campo, a família, a herança estão sendo oprimidos e espoliados pelo palácio, pelo templo e pelo quartel, em função do mercado e do comércio (a cidade, naquele tempo, não passava disso e de uma muralha que os protegia).

Javé e Baal, na releitura profética destas memórias, são os polos ideológicos deste mesmo conflito. A fé em Javé supõe a adesão ao projeto da roça livre, autônoma, dona do seu produto. A fé em Baal (e a idolatria em geral, na Bíblia) tem por trás o projeto da concentração e do tributo. Javé é quem garante o direito do povo produtor. Baal, pelo contrário, garante o direito do rei e de todos os poderosos.

A memória da vitória contra Jericó, a primeira cidade a ser conquistada, depois que Israel atravessou o Jordão a pé enxuto, é simbólica deste conflito: os muros derrubados ao som dos sete berrantes, soprados pelos sacerdotes que precediam a arca da aliança, são a memória permanente da luta de Javé contra a cidade. A narrativa é de um culto sacrificial: “votaram ao interdito tudo o que se encontrava na cidade: passaram a fio de espada homens, mulheres, crianças, velhos e até mesmo os bois, as ovelhas e os jumentos” (Js 6,21). O rito termina com a uma maldição: “Maldito seja diante de Javé quem tentar reconstruir esta cidade de Jericó! Será ao preço do seu primogênito que lhe lançará os primeiros fundamentos, e será à custa do último de seus filhos, que lhe porá as portas!” (Js 6.24).

Mais do que a “fotografia” de um passado que não sabemos se efetivamente aconteceu e que seria irrepetível, esta narrativa nos traz a “radiografia” permanente, constante, do conflito, sempre presente ao longo da história, entre xs que se pretendem dono do poder econômico e político e xs oprimidos, xs “humilhados”, como a linguagem profética prefere chamar.

Jericó poderá se chamar Babel, Sodoma, Samaria, Nínive, Jerusalém, Babilônia, Roma, ou pode se chamar Tóquio, Pequim, Londres, New York, Moscou, Brasília, São Paulo... ou outro lugar onde os interesses do “mercado” são mais importantes da vida e dos direitos das pessoas.

Será sempre uma “guerra santa”, porque é uma guerra de divindades que se identificam com vontades, projetos, reinos incompatíveis e antagônicos entre eles.

Não por nada o livro do Apocalipse irá se concluir com a vinda da nova Jerusalém, a cidade santa. “A cidade formava um quadrado: o comprimento igualava à largura. Mediu a cidade com a vara: doze mil estádios. O comprimento, a largura e a altura eram iguais” (Ap 21,16). 12.000 estádios = 2.220 quilômetros, a distância entre Roma, a capital imperial, e Jerusalém, a capital de uma falsa teocracia, as servida ao imperador. Roma e Jerusalém estão na periferia extrema e insignificante; o centro é o cárcere político da

ilha de Patmos, onde João está preso “por causa da palavra de Deus e do testemunho/martírio de Jesus” (Ap 1,9).

A nova Jerusalém cobre e substitui, completamente, o império romano oriental; nela “o mar já não existe” (Ap 21,1). O mar, símbolo do mercado, do império opressor, lugar da besta, foi definitivamente eliminado.

Mais do que uma cidade, a nova Jerusalém é uma roça, um campo bonito, farto e pacífico porque nela não há palácio, nem quartel e nem mesmo um templo. É a “noiva” que o “cordeiro” quer para si e para sempre.

## **Mas vamos voltar ao Israel tribal**

Neste conflito está a semente de todas as violências, pois ele acaba se reproduzindo, no miúdo e no varejo, em todos os grupos e em todas as relações sociais.

Javé é a divindade das “tendas”, do deserto, da luta dos que precisam conquistar uma terra para sobreviver. Baal e Asherá são as divindades das “casas”, dos que já conseguiram sua terra e, agora, precisam da “fertilidade” das roças, dos rebanhos e das mulheres, para garantir a produção.

E isso vale também dentro das casas. Não esqueçamos que baal, na língua hebraica, significa, também, o marido, o fecundador e, por isso, o possuidor da mulher, assim como o camponês é o possuidor da terra que ele semeia e de seu fruto.

A vida do ser humano - que é emanção/participação da divindade em suas múltiplas formas - está “toda”<sup>1</sup> contida na semente/sêmen/esperma que o homem deposita na “terra” que é a mulher e que, por isso, precisa ser fértil. É assim que, para os cananeus. Baal, a divindade masculina, sempre está junto a Asherá ou Astarte, as divindades femininas (Jz 2,13; 3,7) e que Asherá é quase sempre simbolizada por uma estela de pedra ou de madeira fincada na terra, símbolo da fecundação, numa elevação com um bosque sagrado, sinal de terra fértil e produtiva. A dura reação do movimento profético e deuteronômico contra tudo isso revela que o culto a Javé não era muito diferente e que incorporava, com certeza, a divindade feminina e os cultos de fertilidade da terra e da mulher.

## **O patriarcalismo é uma dimensão essencial da “idolatria”**

Sabemos que a organização tribal nas serras de Canaã era realmente alternativa à organização das cidades das planícies. As diferenças mais significativas podem ser assim resumidas:

---

<sup>1</sup>A confirmação da existência do óvulo da mulher deu-se somente no século XVI da nossa era e, mesmo assim, os debates continuaram até o século XVIII, quando foi confirmado que o embrião era resultado do encontro das duas células incompletas e complementárias. É por isso que nos textos bíblicos, sobretudo os de origem sacerdotal é sempre o homem que “gera” e, non casos de esterilidade, a estéril é sempre a mulher.

A autoridade organizativa, administrativa e judiciária era do conselho dos “anciãos” e não de um “rei”;

Não havia exército profissional, pago pelo serviço: em caso de defesa necessária toda a população livre e produtiva era convocada para a batalha, sob a condução de um líder carismático e temporário;

Não havia um sistema tributário, imposto pela força e que concentrasse o excedente; este era consumido, alegremente, durante as festas que celebravam a nova colheita;

A legislação interna visava garantir a vida dos mais fracos e pobres, para que não houvesse maiores desigualdades.

Em síntese não havia nem palácio, nem quartel, nem armazém, nem templo. Não havia a “cidade” opressora.

Esta organização alternativa ficará sempre na memória e no sonho dos profetas: um verdadeiro referencial permanente para avaliar a realidade de cada momento da história humana. Algo parecido aconteceu com a narrativa da criação de Adam, mulher e homem e com a memória das primeiras comunidades apostólicas. São memória e, ao mesmo tempo, são projeto: saudade e esperança que alimentam e movem nossas escolhas.

Onde está, então, o problema que levou a abandonar esta organização alternativa para voltar a ser “como as outras nações”?

Existem indiscutíveis fatores externos que levaram as camadas mais abastadas da população a pedir um “rei que nos julgue, saia a nossa frente e combata nossas batalhas” (1Sm 8,20). Mas, se o conflito com os filisteus foi determinante, não podemos esquecer que a releitura profética da história, alguns séculos depois, vai nos indicar, como causa fundamental, a “idolatria”: Javé disse-lhe: “Ouve a voz do povo em tudo o que te disseram. Não é a ti que eles rejeitam, mas a mim, pois já não querem que eu reine sobre eles. Fazem contigo como sempre o têm feito comigo, desde o dia em que os tirei do Egito até o presente: abandonam-me para servir a deuses estranhos (1Sm 8,7-8).

Parece a reação de uma divindade ciumenta e castigadora que põe o dedo na ferida: me abandonaram, me traíram.

Justificar e explicar os revezes da história usando a alegoria do ciúme furioso e devastador de Javé foi uma maneira profética de fazer teologia. A imagem da divindade que sobressai, filtrada por estas páginas é uma imagem nítida de um macho possessivo e vingador que considera a coisa mais tranquila e legítima do mundo, destruir a mulher que era “sua”, mas que, por não se sentir saciada, o traiu e o humilhou correndo atrás de corpos mais jovens, mais fortes e melhor equipados. A relação homem/mulher, quando vivida desta forma, acaba não sendo muito diferente da relação pai/filho, patrão/empregado, dominador/súdito: trata-se somente de uma relação de posse-poder! Nisso Javé não difere em nada de Baal<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>GALLAZZI, Sandro. *O meu furor e o meu ciúme*. RIBLA, n. 38, jan. 2001

A relação homem-mulher na qual o homem pretende ser venerado, obedecido e servido é, também, uma das raízes mais profundas que motivaram a passagem do tribalismo para a monarquia.

A “concentração do poder” não começou com o rei, como nos fariam entender as palavras que foram colocadas na boca de Samuel quando deu a “conhecer os direitos do rei” que eles queriam (1Sm 8,9-18). Já havia esta concentração quando “não havia rei em Israel; mas cada um fazia o que parecia reto aos seus olhos” (Jz 21,25).

O uso e a manipulação do espaço “sagrado” e de suas forças para concentrar o poder nas mãos dos homens, baalim/patrões de suas ishas/esposas, foi e continuam sendo fundamental para explicar e legitimar as relações de poder. Não é por acaso que, nestes nossos dias, em muitas partes deste nosso mundo, os detentores do poder, para não correr o risco de perder umas migalhas, retomam, com muita força, uma verdadeira “guerra santa” contra todo projeto que queira socializar poder e riquezas e o fazem a partir de uma leitura da Bíblia fundamentalista, machista, homofóbica, anti-feminista e fascista que está invadindo e dividindo, pelos caminhos virtuais, as nossas famílias, as nossas comunidades, as nossas igrejas, provocando, inclusive, muitas vítimas. Papa Francisco é o inimigo a ser destruído e a teologia da libertação é a “ideologia” a ser condenada em nome do Deus/baal/mamona do mercado que não suporta outro “senhor”.

Vale, então, a pena reler a época do tribalismo, considerada exemplar, para encontrar, nas entrelinhas, escondidas nas dobras da memória, as formas desta “violência sagrada” que veio se instalando nos montes de Israel e que fez da mulher a vítima quotidiana, sacrificada ao poder de seu patrão/marido/baal.

A primeira mulher, nesta coleção de memórias, é Acsa a filha que Caleb jurou dar como esposa a quem conquistasse Cariat-Sefer, nas proximidades de Hebron. É a passagem de “propriedade” do pai para o genro que é o primo dela (Jz 1,12-15). A novidade é que ela, contrariando todos os costumes, toma a iniciativa de incentivar/convencer/seduzir o marido a pedir um campo ao pai dela: “Desde sua chegada, ela o instigou a pedir um terreno ao pai”.

Pelo costume, era o noivo que pagava ao pai da moça o mohar/dote que podia ser em dinheiro ou em serviços. Só assim ele adquiria o direito de baal/dono sobre a moça que passava a fazer parte de suas posses como “a casa, o escravo, a escrava, o boi e o asno e tudo que era dele”, como lembra o último dos dez mandamentos (Êx 20,17).

Otoniel não precisa pagar nada; a propriedade de Acsa foi adquirida vencendo a batalha. A terra, porém, que Caleb lhe dá está na região semiárida do Negueb e Acsa não fica satisfeita: a escassez da água vai prejudicar a futura produção. Ela não continua o caminho atrás do seu baal. Para, desce do jumento provocando a pergunta do pai: “O que tem contigo?” “Me dê sua bênção”, disse ela, “pois me deste uma terra árida no Negueb, dá-me

também fontes de água”. E Caleb deu-lhe as fontes de cima e as fontes de baixo (Jz 1,14-15; Js 15,18-19).

A retomada desta narrativa, exatamente igual, pelo livro de Josué, mostra a importância da atitude desta mulher na memória do povo: ela é a protagonista, ela diz ao homem o que ele deve dizer e o que deve fazer e, ainda mais, ela toma diretamente o lugar do homem ao exigir uma terra fértil com as águas que o Baal (Deus da chuva) não sabia garantir no semiárido.

Outra memória importante é aquela que junta o protagonismo de Débora e de Jael (Jz 4 e 5). É Débora que lida, em primeira pessoa, com o “sagrado”: “Débora mulher profetisa, mulher de Lapidot, julgava Israel no tempo dela”. O povo levava a ela suas questões, debaixo da palmeira, onde ela estava sentada, nas montanhas de Efraim, entre Ramá e Betel.

É imediato associar esta figura àquela de Moisés sentado para “julgar” o povo que levava a ele seus problemas (Êx 18,13). Esta relação se confirma, também, pela referência ao “sogro de Moisés”, ancestral de Héber, esposo de Jael (Jz 4,11.17). Ramá, por sua vez, nos remete a Samuel que em Ramá morava e lá, como Débora, “julgava” Israel (1Sm 7,17). São associações importantes para a memória de quem ouve estas palavras e nos falam de um momento em que a mulher administrava o sagrado para as famílias da tribo de Efraim (futura Samaria). Entre estas famílias de Efraim encontraremos, mais tarde, outra mulher que, dentro de sua casa, administra, diretamente, o sagrado (Jz 17,1-4a). Sem esquecer que também a família de Ana é de Efraim. A elas voltaremos logo mais.

Débora assume também o protagonismo político quando convoca Barac para comandar a luta contra Sisara general de Jabin, rei de Hasor (que Josué já teria derrotado – Js 11.1-10); e assume o protagonismo militar quando aceita a condição posta por Barac de acompanhá-lo na guerra, deixando, porém, claro que Sisara será vencido por uma mulher (Jz 4,8-10).

E Jael acolheu o derrotado Sisara quando procurou refúgio na tenda de Héber que “vivia em paz com Jabin” (Jz 4,17). Jael, ao contrário do marido, só finge de estar em paz com o rei e arma o engano: o chama de, “meu senhor”, o faz entrar na tenda e o acolhe com todo o carinho, cuida dele, o cobre, lhe dá leite para beber, mas, quando adormece profundamente, “pegou um dos cravos da tenda, empunhou um martelo e, aproximando-se dele devagarinho, cravou-lho nas têmporas, pregando-o no chão” (Jz 4,21).

Jael, contrariando o costume, não segue as orientações políticas do marido: a tenda do marido deixa de ser abrigo e se torna lugar de uma morte cruenta.

É importante evidenciar que o cântico de Débora e de Barac, registrado no capítulo 5, é um cântico antiquíssimo, talvez um dos mais antigos textos bíblicos, visto que proclama “Javé, quando saíste de Seir, quando partiste das estepes de Edom, a terra tremeu, os céus se dissolveram, as nuvens se desfizeram em água” (Jz 5,4). Seir, lembremos, era a terra de Ismael e Edom

a terra de Esaú, dois filhos das tendas patriarcais que ficaram na periferia da memória oficial. Javé. Aqui, é uma divindade que domina a chuva e a natureza, como o Baal cananeu<sup>3</sup>.

Eram “os dias de Samgar... os dias de Jael” quando o povo foi oprimido pelos poderosos de Canaã (Jz 5,6).

Depois da vitória, perto dos poços, se cantarão “as justiças de Javé, as justiças de sua força em Israel”. É bonito, então, ouvir: “Seja bendita entre as mulheres, Jael, a mulher de Héber, o quenitas; entre as mulheres das tendas seja bendita!” (Jz 5,24).

Como não lembrar a façanha de Judite que seduz e enganar o general Holofernes, finge de se oferecer a ele, o faz beber para, depois, corta-lhe a cabeça: “Você é bendita pelo Senhor todo-poderoso, para todo o sempre!” E o povo todo disse; “Amém!” (Jdt 15,10). São as mesmas “grandes coisas” feitas pelo Senhor, que Maria vai cantar e por isso será bendita de geração em geração (Lc 1,48-49).

Acsa, Débora e Jael são as únicas mulheres cujo nome é falado e lembrado nas memórias populares; memórias de um momento inicial quando as mulheres tiveram e exerceram seu protagonismo, antes ou mesmo à revelia de seus maridos. Nenhuma outra mulher terá seu nome celebrado, só o dos maridos.

As memórias de Gedeão (Jz 6-9) são as que nos trazem os inícios da concentração do poder sagrado, masculino, social e político na organização tribal<sup>4</sup>.

O pano de fundo deste conflito é evidenciado pela voz do profeta: “Vós não me escutastes!” Javé foi esquecidx e substituídx pelas divindades dos amorreus. São duas divindades em confrontação: Javé que faz tremer os poderosos e Baal que faz tremer o povo. Javé, a divindade da conquista e dos sem-terra e Baal, a divindade dos baalim, dos senhores, dos donos das terras. Javé, a divindade da luta e Baal a divindade da chuva, da fertilidade dos campos. Javé, a divindade de um povo unido, que quer terra, teto e trabalho e Baal, a divindade do tamanho do meu armazém, dos meus interesses, do meu lucro.

É a crise religiosa gerada pelo processo de sedentarização. O sem-terra precisa de Javé, mas o proprietário precisa de chuva e de fartura; e disso Baal entende mais!

O projeto de uma sociedade igualitária, sem excedente, sem opressão, sem exploração, é um projeto forjado no “deserto” (Êx 16-19) e, agora, está sendo substituído pelo projeto do excedente, do armazém, do comércio, da cidade, do ouro.

<sup>3</sup> O redator final, para evitar confusões, se apressará a acrescentar a glosa: “Os montes derreteram à vista de Javé, o do Sinai, diante de Javé, Deus de Israel” (5,5).

<sup>4</sup> GALLAZZI, Sandro. “Memória crítica da história de Gedeão”. In: *Estudos Bíblicos*, nº19. Petrópolis, Vozes, 1988.

É uma crise religiosa, expressão de uma séria crise econômica, social e política.

A família de Gedeão é uma família abastada como indica a presença do touro e dos escravos. Pertence a um grupo que se organiza em “cidade” (homens da cidade 6,27.28.30) para melhor defender e comercializar o excedente de sua produção.

É um grupo que mistura as coisas: o seu lugar sagrado é um carvalho, debaixo do qual se assenta Javé e onde Gedeão celebra seu culto (Jz 6,1.19-20). A árvore é o lugar clássico do culto tribal, nômade e sem-terra (Gn 13,18).

O pai de Gedeão, porém, tem também um altar de Baal e uma Asherá (Jz 6,25). Este lugar sagrado não é só da sua casa, pertence, também, aos homens da cidade, podendo ser o começo de um santuário.

O primeiro passo de uma história de libertação deve ser a escolha entre Javé e Baal.

Gedeão está com medo. Para esconder-se dos saqueadores, ele está malhando o trigo no lugar, cavado, fechado, próprio para se pisar uva. Para ele Javé é coisa de um passado glorioso, mas que não se repete.

O que o profeta dizia do povo, Gedeão diz de Javé: “nos abandonou e nos entregou nas mãos do madianitas” (Jz 6,13). Gedeão só sabe dizer: “ai, meu Senhor!”; ele quer um Javé que, como Baal, resolva magicamente os problemas.

Javé, como fez e faz desde o dia em que se revelou a Moisés, devolve a Gedeão a dignidade e a responsabilidade de lutar pela vida do povo: “Valente guerreiro! Vai com a força que te anima! Eu estarei contigo! (Jz 6,12.14.16; Êx 3,10). Na hora da opressão, do medo e da fuga, o camponês redescobre sua identidade e sua missão de lutar pela liberdade (Jz 6,22-24). É o primeiro passo rumo à vitória.

Tudo que é de Baal e que é símbolo de acomodamento fatalista e dependente deve ser destruído. Tudo: altar, estela e boi.

Os escravos são convocados para o gesto de subversão. Tudo é queimado de noite, por medo da “família” e dos “homens da cidade” (Jz 6,27).

A antiga solidariedade dá lugar ao medo. Baal é o medo! Antes o medo era por causa dos “de fora”, dos madianitas. Agora, o medo é “pra dentro” do grupo: os homens da cidade querem matar Gedeão (Jz 6,28-30). Joás, o pai, é chamado a entregar o filho à morte. Ele deve escolher entre o filho subversivo e Baal.

Ele escolhe a vida do clã, a vida da família, a vida em primeiro lugar. Então Baal perde a sua força: ele sozinho não sabe se defender, não sabe brigar. Que espécie de divindade é essa que precisa da gente para ser defendido? (Jz 6,31). Baal é fraco, impotente. É a nova consciência que emerge no apelido dado a Gedeão: Jerobaal, o homem que amedrontou Baal!<sup>5</sup> (Jz 6,32)

---

<sup>5</sup> O nome é ambíguo e pode dizer exatamente o contrário: Baal defende.

Gedeão, agora com o “Espírito de Javé” (Jz 6,34), convoca o povo para a luta contra os invasores. Ele toca a trombeta e o povo convocado responde.

É o novo acontecendo! Um povo novamente capaz de lutar, de se juntar, de defender sua terra. Juntos, tomam conta da eira: lugar da debulha do trigo, lugar do culto a Baal, lugar cobiçado pelos inimigos.

Gedeão desafia Javé a mostrar a todos que ele não é somente o Deus do combate, mas também o melhor na chuva: sabe perfeitamente molhar ou deixar seco o que quiser. Nunca Baal soube fazer isto! (Jz 6,38-40). A última dúvida está desfeita: Baal não existe mesmo! Só Javé existe! Então, vamos à luta!

Não é o caso de relembrar como o povo chegou à vitória. Conhecemos todos esta narrativa: a escolha dos 300, “para que Israel não se glorie dizendo: foi a minha mão que me livrou (Jz 7,2); o sonho do pão que desce e rola contra a tenda, derrubando-a no chão, sinal da luta camponesa contra o militarismo. A estratégia das trombetas e dos cântaros cheios de fogo, o medo e a fuga dos inimigos quando ouvem o grito: “espada por Javé e por Gedeão” (Jz 7,20).

Esta é a parte heroica da memória. Em seguida, porém, o dedo do autor se ergue para denunciar os erros e as falhas que foram cometidos. É por aí que precisamos andar.

Um problema crônico, pelo menos até Saul, foi o fato que nunca todas as tribos estiveram juntas (cf. Jz 5,15b-17). E, também, houve confrontos, contendas e lutas entre elas (Jz 8,4-9.16s).

Outro problema foi a perseguição dos madianitas além do Jordão. Foi por uma questão pessoal de Gedeão, que quis vingar o sangue dos irmãos massacrados pelos madianitas no Tabor. As demais tribos ficam aquém do rio, satisfeitas com a liberdade conquistada (Jz 8,18-21).

Gedeão mata os reis de Madiã e, contradizendo outra norma da guerra santa, ele pega para si os adornos idólatrônicos que estavam pendurados no pescoço dos camelos.

A escolha pelo poder pessoal e pelo próprio lucro marca a última página desta memória.

A estrondosa vitória leva “os homens de Israel” a pedir que Gedeão continue governando e lhe propõem um governo hereditário. A resposta de Gedeão ainda é fruto da fé tribal: Javé vai governar (Jz 8,22s). Sua prática, porém, será cheia de contradições.

Ele renuncia ao título, mas não aos privilégios do governante. Pede para si o ouro saqueado (cerca de 20 quilos) e que lhe são dados de “boa vontade”, junto com roupas finas e adornos (Jz 8,24-26).

Repete-se, de certa forma, o episódio do bezerro de ouro descrito em Êx 32. Aqui, como lá, o ouro, fruto de “doações” do povo, serve para construir um objeto sagrado: um efod. O efod serve para o julgamento e contém as sortes sagradas pelas quais se consulta Javé (1Sm 2,28; Êx 28,6-30).

O camponês de Efra está, agora, na cidade, cumprindo o papel central da autoridade sagrada: o de sacerdote e de juiz inapelável.

Isso será causa da “prostituição” do povo (Jz 8,27). “Jerobaal foi morar na sua casa” (Jz 8,29). Para abrigar 70 filhos e muitas mulheres só podia ser uma casa bem grande! E ainda por cima, ele tem uma concubina, em outra cidade, em Siquém (Jz 8,29-31).

Gedeão vai ser o baal/dono/possuidor de muitas mulheres. Esse é efeito colateral do poder sagrado que, desde sempre, se manifesta no controle do corpo da mulher. Foi assim nos dias de Abraão - pai de Madiã o ancestral dos inimigos derrotados por Gedeão (Gn 25,1-6) – até chegar ao poderio de baal de Salomão sobre suas mil mulheres que o levaram a cultuar outros deuses (1Rs 11,1-13).

Lá, em Siquém, Gedeão, que recusou o título de rei, chamará seu filho com o nome de Abimelec = meu pai é rei!

Ouro, poder, mulheres: a trilogia econômica, política e social do poder masculino concentrado numa pessoa só.

Não serão os madianitas a dominar o povo, mas os “baalim”, os senhores da cidade, que vão aparecer logo mais e que fomentam o culto de Baal-Berit (Baal da aliança) em Siquém, justamente o lugar onde foi ratificada a grande aliança popular depois da conquista da terra (Js 24). Javé nunca mais será nomeado daqui para frente.

Em Siquém encontramos o templo, lugar da concentração do tributo e do excedente para ser comercializado e, ao mesmo tempo, cobertura ideológica deste sistema urbano que vem emergindo.

Em Siquém temos a casa de Melo, casa do aterro, um lugar fortificado, que servia como quartel.

Baalim, templo, quartel: é a junção destas três forças que produz a exploração dx camponês e, também, os sem-terra, desocupados e vadios que Abimelec vai contratar, com o dinheiro do templo, para matar os 70 filhos de Jerobaal (agora nunca mais chamado de Gedeão), sacrificados na mesma pedra: um gesto cruento com evidentes conotações rituais.

## **O reinado nasce como produto da violência e da exploração dx camponês**

“Todos os baalim de Siquém e de Bet-Melo se reuniram e proclamaram rei a Abimelec, junto ao carvalho aquele de Siquém” (Jz 9,6). Lá, perto daquela estela que devia servir de testemunho contra as infidelidades do povo (Js 24,25-27), Abimelec é coroado pelos baalim da cidade.

Não vem ao caso lembrar todos os detalhes desta violência muito bem sintetizada na parábola de Jotão, único sobrevivente da casa de Gedeão (Jz 9,7-21)

São páginas de grande interesse que nos apresentam a “radiografia” do jogo de poder: antigos aliados viram inimigos; os oprimidos podem se

revoltar e se aliar a um grupo de poderosos contra outros poderosos; o poder masculino vai sempre escolher a repressão para se manter vivo... e assim por diante.

A conclusão simbólica desta memória será uma mulher, a força popular mais fraca e dominada, que jogará na cabeça do rei não uma coroa, mas uma pedra e pedra para moer trigo (Jz 9,50-55). A humilhação do rei é tamanha a ponto de ele pedir para ser morto pela espada, para que não se diga: “uma mulher o matou”.

## **Do fundo da dominação, a mão da mulher põe fim ao primeiro sonho monárquico**

O projeto de dominação, porém, não desapareceu. Os trinta filhos de Jair que montavam trinta jumentos e possuíam trinta cidades (Jz 10,4) são o registro de uma forte atividade comercial (jumentos) e do controle de uma inteira região no Galaad, ao leste do rio Jordão, as chamadas “aldeias de Jair” (Nm 32,41; Dt 3,14; Js 13,30; 1Rs 4,13; 1Cr 2,13). Sem esquecer que os trinta filhos deviam ter nascido de várias mulheres, sinal do poder social de Jair. Dele não se lembra que tenha feito algo em benefício do povo.

Assim como não se lembra de nada do que tenham realizado Abesã, Elon e Abdon; só os detalhes de seu poder: os trinta filhos e as trinta filhas de Abesã que serviram para fortalecer as relações com os “de fora”, provavelmente, de outros grupos ou de outra região (Jz 12,8-9). A mulher dada ou recebida como posse do homem tinha um importante valor para fortalecer e ampliar as relações entre os mais abastados. É o que, também, vai fazer mais tarde o rei Salomão (1Rs 11,1).

Os quarenta filhos e os trinta netos, montando os setenta jumentos reforçam esta leitura.

O caminho na busca da centralização do poder masculino estava traçado e parecia inevitável. O “esquecimento” de Javé era o sinal desta mudança: “Serviram aos ídolos de Baal e de Astarte, aos deuses de Aram, de Sidônia e de Moab, aos deuses dos amonitas e dos filisteus. Abandonaram Javé e não lhe prestaram culto” (Jz 10,6). São as divindades de todas as nações que circundam a terra de Canaã e com as quais mantinham relações comerciais e de disputa, muitas vezes violenta, pelo poder.

Neste contexto o livro dos juízes guarda a memória de Jefté, também do Galaad como Jair.

Ele tem a dignidade de “guibbor hail”, cidadão a todos os efeitos e com todos os direitos e obrigações, mesmo sendo “filho de mulher prostituta” e de Galaad. Talvez se trate da prostituição sagrada, comum nos cultos de fertilidade às divindades cananeias (Os 2) e, por isso, Jefté é um guibbor hail, mesmo sem ter direito à herança do pai<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Os filhos da prostituição sagrada de Gomer, mulher de Oseias, serão chamados “*não-amada*” e “*não-meu povo*” o que pode ser sinal de que não tinham direitos familiares por não terem a semente

A ampliação das rotas comerciais com “os de fora” exigia o aumento da produção e, por isso, o aumento da mão de obra camponesa e militar, mesmo sem chegar a disputar e dividir a “herança” da família.

Jefté vai abitar na “terra de Tob/Bom” onde vai combater (assaltar?) junto com alguns “vadios”, como tinha feito Abimelec, o filho da concubina de Gedeão (Jz 11,3/9.4).

Procurado pelos anciãos para liderar a guerra contra os amonitas, Jefté exige de ser reconhecido como chefe de todos, em caso de vitória: “se Javé os entregar a mim” (Jz 11,9).

Segue-se uma infrutífera negociação com o rei de Amon que se torna uma interessante releitura dos feitos de Israel na Transjordânia, antes de atravessar o rio Jordão (Não basta possuíres o que Camos<sup>7</sup>, teu deus, te legou? O que Javé, nosso Deus, nos legou é nossa propriedade - Jz 11,24) (Jz 11,12-28).

Ao sair para o combate Jefté faz um voto a Javé: sacrificar em holocausto a primeira pessoa que virá ao seu encontro quando voltar para casa, depois da vitória (Jz 11,30-31). A divindade de Jefté é Javé, mas ele se relaciona com ele como com Baal, negociando favores em troca de promessas e sacrifícios: uma vida humana vai virar a vítima a ser queimada em oferta agradável a Javé! Foi o que pensou de fazer Abraão que só conhecia Shaddai e não Javé (Gn 22). Só que desta vez o anjo não vai segurar a mão de Jefté. Será a sua filha que, como fez Miriam, saiu dançando ao som dos tamborins, festejando a vitória do pai a ser sacrificada.

Apesar da tristeza e da dor, o voto tem que ser pago e vai ser pago pela mulher, verdadeira vítima sacrificial ao Javé/Baal da sagrada idolatria retribucionista. A mulher só pede dois meses para ir vagar pelas montanhas com minhas companheiras e chorar minha virgindade (Jz 11,37). Ela não vai poder dar um filho ao seu baal/marido, vai ser terra improdutiva, então pode ser sacrificada pelo seu baal/pai, que fez o voto ao seu baal/Javé.

Todo ano as filhas de Israel se juntam para chorarem, por quatro dias, a filha de Jefté de Galaad da qual, porém, nunca conheceremos o nome e que, por isso, terá sempre um valor simbólico universal (Jz 11,40).

Triste memória de uma imensa violência contra a mulher, em nome de Deus. Só dá pra chorar.

Esta relação de domínio baal/pai/marido sobre terra/filho/mulher aparece, também, nas narrativas a respeito de Sansão. É interessante o ambiente sagrado no qual acontece a gravidez da também inominada e estéril, mulher de Manué.

---

de Oseias que irá reconhecê-los depois que a mulher conseguirá chama-lo “meu homem” e não mais “meu baal/marido/patrão” (Os 1,6.9; 2,25)

<sup>7</sup> É a afirmação que cada povo e cada terra tem a sua divindade protetora. Javé e Camos estão no mesmo nível, só que cada um com seu povo e sua terra. Neste sentido é permitida a guerra “santa” para defender a nossa terra e nunca para invadir terra que pertence a outras divindades.

O anjo de Javé anuncia a chegada do filho, mas a mulher deverá ter o cuidado de não beber vinho, nem comer coisas impuras e nunca deverá cortar o cabelo do filho porque ele será nazir/devotado de Javé desde o ventre materno (Jz 13,2-5). Pertence a Javé que é o “pai” dele.

A mulher, bem diferente de Maria de Nazaré, não toma sozinha a decisão, ela precisa da autorização do seu homem que pede a Javé a confirmação. O anjo de Javé aparece de novo à mulher enquanto está no campo; espera que ela vá chamar o homem e a ele vai repetir as mesmas instruções relativas ao nazireato do filho (ver Nm 6,1-8), uma tradição que durará ao longo dos séculos (At 21,23-24).

O encontro se conclui com uma oferta de comida que o anjo de Javé recusa e pede que seja substituída por um holocausto a Javé (Jz 13,16). Acontece o mesmo que já foi descrito nas memórias de Gedeão (Jz 6,17-24). A mensagem é clara: nenhuma intimidade é possível com aquele que nem nos vai dizer o seu nome: Por que perguntas o meu nome? Ele é mistério! (Jz 13,18). O sacrifício é o gesto que nos permite o encontro com o mistério, com o tabu, sem ter que morrer pelo contato com a divindade. Será a mulher, abençoada pela gravidez, que vai proclamar a relação entre o sacrifício e o tabu: “Se Javé nos quisesse matar, não teria aceitado de nossas mãos o holocausto e a oblação; não nos teria deixado ver tudo isso que acabamos de ver, nem ouvir o que ouvimos” (Jz 13,23).

É evidente que logo mais, os sacerdotes, os homens do sacrifício, capazes de “controlar” a ira de Deus contra o pecador e de “guardar” o mistério, vão concentrar o poder em suas mãos: “Os sacerdotes comem da oferta pelo pecado do meu povo e anseiam pelas suas transgressões” (Os 4.8).

O resto das memórias de Sansão, que mais parece uma coleção de historietas e nem muito edificantes, põe em destaque o poder individual e a força sobre-humana do “nazireu, o consagrado a Javé”, que pode fazer o que lhe dá na telha, contanto que cumpra as condições de não se embriagar e não cortar o cabelo.

Todas estas narrativas estão marcadas pela relação de Sansão com as mulheres filisteias: ele as deseja, se apaixona, quer possuí-las, mas, ao mesmo tempo, ele é por elas seduzido, enganado e, no fim, dominado.

A primeira é a jovem de Tamna que os pais pedem para ele em casamento e que ele não hesita em chamar de “vaca” porque, logo na festa do casamento, o enganou, arrancando-lhe o segredo do enigma por ele proposto. Furioso ele se vinga e o pai da a mulher a um dos padrinhos do casamento (Jz 14).

Quando, depois, Sansão a quer de novo e o pai dela, impedido, quer lhe dar a segunda filha, ele fica brabo, incendeia os trigais, as vinhas e os olivais dos filisteus que se vingam queimando o homem de Tamna e sua filha. Sansão reage e provoca “grande matança” (Jz 15,1-8).

## Coisas para psicanalista!

E, pela primeira vez, se narra que a invasão dos filisteus não foi pelas infidelidades do povo, mas para se vingar de Sansão; ele será amarrado pelo seu próprio grupo e será entregue aos inimigos. Evidentemente Sansão quebrará as amarras e matará mil filisteus com “uma queixada de burro” (Jz 15,9-20).

Uma prostituta de Gaza, procurada por Sansão, é ocasião para outra de suas façanhas: ele escapa da emboscada arrancado e carregando nas costas os portões da cidade de Gaza até Hebron. Cerca de 60 quilômetros, boa parte em subida! (16,1-3).

A última mulher é Dalila da qual todos conhecemos a sedução, a paixão e o engano recíproco. As lamúrias de Dalila levam Sansão ao “desespero” e, finalmente, revela o segredo da navalha. Cortados os cabelos “Javé o abandonou” (Jz 16,20).

Este Javé que fica reparando nos cabelos de seu nazir tem as mesmas características de Baal. Sansão é reduzido à escravidão, os olhos arrancados, obrigado a rodar a pedra de moinho. A festa no templo de Dagon, a divindade dos filisteus, é grande com a participação dos chefes e de milhares de homens e mulheres a oferecerem sacrifícios. Conhecemos o sacrifício final de Sansão que, recuperadas as forças junto com a cabeleira, derruba o templo morrendo junto com todos os filisteus. O motivo do sacrifício de Sansão, porém, é ainda uma vingança pessoal: “me vingar dos filisteus, fazendo-os pagar, de uma só vez, a perda de meus dois olhos” (Jz 16,28). Tudo que Sansão fez, sempre movido pelo “espírito de Javé” (Jz 14,6.19; 15,14), foi para se vingar de algo sofrido por ele. Mesmo assim a leitura profética da história viu em Sansão aquele que “começou a libertar Israel das mãos dos filisteus” como tinha dito o anjo de Javé à mulher de Manué (Jz 13,6).

A conclusão do livro dos juízes (Jz 17-21) e o início dos livros de Samuel (1Sm 1-4) nos trazem a relação mais profunda entre a concentração do poder sagrado e a violência contra a mulher e seu corpo<sup>8</sup>.

Um estudo atento indica que estes capítulos formavam, possivelmente, um livreto unitário<sup>9</sup>, cuja primeira parte (Jz 17-21) descreve a situação de opressão e de violência e a segunda parte (1Sm 1-4) apresenta a proposta de solução e de saída, nos dias quando “não havia rei em Israel e todos faziam o que era bom a seus olhos” (Jz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

Nestes textos, como em muitos outros da Bíblia, a mulher e seu corpo, além de ser a protagonista, é, também, figura simbólica de todo o povo, de todo fraco, cujos corpos são as vítimas sacrificadas na disputa por um poder exclusivamente masculino.

<sup>8</sup> A este respeito sugerimos a leitura de GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Ana Maria. “Templo x mulher”. In: *Estudos Bíblicos*, nº29, Vozes, 1991 e GALLAZZI, Sandro. “E violentaram também sua memória”. In: *Ribla 41*, Vozes, 2002.

<sup>9</sup> O livro de Rute, que a bíblia grega dos setenta e as nossas colocam entre Juízes e Samuel não tem aqui sua colocação na tanaq hebraica: Rute é colecionado entre os “escritos”.

É a descrição de uma incrível situação de violência que chegou a matar, espartilhar, roubar, violentar as mulheres. E isso aconteceu mesmo antes que houvesse rei em Israel.

O começo, o início da violência, não deve ser atribuído à monarquia, ao surgimento do estado opressor. O abuso, a violência, a exploração e a opressão, como vimos nestas páginas, começaram a existir em Israel quando os homens quiseram controlar o “sagrado”, por se considerar os donos da vida e do corpo da mulher e, sobretudo, quando apareceram os homens sagrados e do sagrado: o levita, o sacerdote, o santuário.

Em todas estas páginas, além da mulher, o protagonista é o levita, o sacerdote. A figura do levita perpassa todas as perícopes, criando ligação. Nestas páginas fala-se de levita, de templo, de arca, de um “sagrado” que aparece cada vez mais estruturado, organizado, institucionalizado; que vai desde o culto e sacerdócio “caseiro” da casa de Micas (Jz 17,1-5), até o culto centralizado, intertribal de Silo e o sacerdócio dinástico-hereditário de Eli (1Sm 2,12-36).

### **O levita substitui o juiz, o levita antecipa o rei**

Protagonista também é a mulher. Elas estão presentes em todas estas páginas justificando sua ligação literária: a mãe de Micas, a concubina violentada, as mulheres de Jabes de Galaad, as moças de Silo, Ana, as mulheres ofendidas no templo, a esposa do sacerdote Finéias que morre ao dar à luz Icabod.

É bastante raro ver tamanha concentração de mulheres em tão poucas páginas.

Seu papel, também, é interessante: por elas passam a bênção (Jz 17,2) e a maldição (1Sm 4,21). Elas são as verdadeiras vítimas da violência gerada pelo “sagrado” (Jz 19,25.29; 21,11.21-23; 1Sm.2,22). No mesmo tempo, é a mulher que aponta a saída, que proclama a memória do Deus dos pobres e dos pobres de Deus.

### **Levita e mulher são os dois protagonistas; são os polos do conflito**

Tudo começa na “casa de Deus” que está na casa de Micas (Jz 17,1-5): quem possui a prata e pretende construir uma estátua para Javé é a mulher. É a mãe de Micas que amaldiçoa e abençoa. Pela boca dessa mulher passa a bênção de Javé. Na casa está a “casa de Deus” (a Bet-Elohim). É o lugar do culto doméstico onde estão os objetos mais comuns deste culto: o efod e as estátuas dos padroeiros. O sacerdote é o filho de Micas, por ele consagrado. O sagrado tem o tamanho da casa. Todos: a mãe, Micas, o filho, têm lugar e função.

Aparece, porém, um levita (Jz 17,7-13). Ele é de Belém, da tribo de Judá, do tempo que ser levita era um tipo de serviço não exclusivo da tribo

de Levi. Ele vai de uma vila à outra a procura de serviço. Micas o convida para ser “pai e sacerdote” em troca de salário e despesas pagas. O levita aceita, tomando-se como “um filho” para Micas.

O levita toma o espaço de Micas e a mãe, que começou tudo e administrava o espaço sagrado da casa, já desapareceu.

Há algo mais: “Agora eu sei que Javé me fará o bem, porque tenho este levita como meu sacerdote”. Assim fala Micas. A bênção de Javé, que antes vinha pelas palavras da mãe, agora é condicionada à presença de um levita-sacerdote. Antes, todas as casas podiam ter sua bênção, agora só as casas de quem pode “pagar” seu levita.

A narração prossegue falando dos danitas (Jz 18,1-40) que estão à procura de um lugar para morar. Sintoma de má distribuição da terra, este grupo manda exploradores na frente. O caminho deles passa pela casa de Micas. Só que Micas já não é mais o protagonista dentro de sua própria casa. A voz que se ouve é a voz do levita que não hesita em mostrar sua venalidade: “Micas me deu um salário e eu sou seu sacerdote”. Ao levita, os exploradores pedem para “consultar a Deus” sobre o futuro da missão. O levita passa agora a exercer também a função de homem de Deus, de vidente.

### **Ele procura agradar o grupo: Javé olha, vão em paz**

Na realidade, o que Javé estaria abençoando, segundo o levita, é a destruição de um povo tranquilo e confiante, que não ameaça nem é ameaçado por ninguém. É a terra deles, terra farta e boa que eles tomarão como se fosse dádiva de Deus que a entrega ao extermínio com todos seus habitantes.

Atrás dos exploradores chegam 600 soldados que tomam a casa de Micas e roubam todos os símbolos sagrados do culto doméstico. Com eles vai, também, o levita, pois “é melhor ser sacerdote de uma tribo do que de uma casa só” (18,11-26).

O levita “pai” da casa de Micas e garantia de sua bênção, não protege mais a casa. Ela sofre violência: enquanto o levita, cheio de alegria, vai carregando as estátuas, no meio do exército que irá exterminar o povo de Lais, Micas, que protesta pelo roubo, é intimado a se calar, para não ser morto. Ele vai ter que voltar para sua casa, porque “eles eram mais fortes”. Longe de abençoar a casa, o levita a destruiu.

O capítulo 18 se encerra narrando a destruição de Lais por parte dos danitas. A estátua de Javé que a mãe de Micas mandou fazer, agora é colocada não numa casa, mas na cidade, num templo oficial.

O levita, também, perde seu espaço. Jônatas foi sacerdote dos danitas (Jz 18,27-31). O sacerdote vai ser encontrado entre os “descendentes de Moisés”, da tribo de Levi. A casa de Deus na casa de Micas é, agora, um templo tribal (do mesmo jeito de Silo, nos relembra o texto). O levita de Judá que

suplantou o filho de Micas como sacerdote, é, por sua vez, suplantado pelo levita descendente de Moisés.

A mãe que iniciou tudo sumiu de vez. Até a estátua, se diz, foi feita por Micas. Quanto mais o sagrado se institucionaliza, tanto mais perdem seu espaço a casa e seus moradores, sobretudo a mulher. O santuário se instala à custa da destruição de um povo tranquilo e confiante, que não desconfia de nada.

O capítulo 19 é o capítulo central desta primeira parte e vai falar, para sempre, de qual é a relação entre o levita e a mulher: ambos não têm nome. Não é uma fotografia instantânea de um momento: é a radiografia da história toda, da nossa história também, depois de mais de 3000 anos.

Aqui a violência perpetrada chega a seu ponto simbólico mais alto.

O primeiro sinal de violência é que o espaço da casa é sempre do homem. É a casa do levita, do pai-sogro, do velho de Gabaá. A casa é lugar só de homens. Lá eles agem, comem, bebem, descansam; alegam seu coração e o fortalecem. Na hora do perigo, a casa só serve de proteção para os homens. A grande lei da hospitalidade, tão sagrada no antigo Israel, só serve para defender os machos.

A casa se toma inimiga da mulher. Nela, ela briga com o homem; dela, ela foge buscando sossego na casa do pai. Mas a casa do pai é mais casa do sogro. Lá o marido é bem acolhido, bem recebido, bem cuidado, enquanto a mulher permanece totalmente ausente, silenciosa, inativa. O levita foi buscar a concubina para “falar-lhe ao coração”. Mas a casa é casa de homens e o centro é o “coração” do homem-marido. Nem mesmo a “casa do pai” (memória de um projeto igualitário) dá mais guarida à mulher. De lá o marido a tira, porque ele é o “patrão-senhor” dela.

O que o pai fez foi retardar, só retardar, a saída. Procurou alegrar o coração do levita por cinco dias, mas, no fim, a porta se fecha. O levita sai carregando consigo a mulher, junto com o servo e os jumentos encilhados.

Neste momento, quando a casa do pai fecha sua porta, há uma mudança significativa. O levita, que até aqui era chamado de “homem”, passa a ser chamado de “senhor” (patrão). As relações se modificam completamente. Esta é a segunda violência. A mulher deixa de ser mulher-companheira e passa a ser objeto, um “bem” de consumo do homem que dispõe dela como dispõe dos jumentos. Sem nenhuma diferença mais.

O homem é adon-patrão. A vida dele passa a ser importante, a dela não tem importância nenhuma. É isso que a mulher aprende no longo caminho de uma tarde que parece não querer terminar.

No fim o sol, que começou a se deitar em Jebus, se põe em Gabaá. Lá, na praça da cidade, é noite. Uma longa noite vem pela frente.

Na casa do velho que os hospeda em Gabaá, a mulher tampouco tem descanso. Aos malvados filhos de Belial, benjaminitas que querem abusar do levita, o velho oferece, em troca, a filha virgem. Fazer o mal ao homem é “grave pecado”. Melhor abusar da mulher.

O levita, então, agarra com força a sua concubina e a empurra para fora de casa. Ao amanhecer o dia, violentada, em fim de vida, ela bate à porta de casa, que só se abrirá depois de sua morte. Suas mãos na soleira gritam mais alto do que qualquer denúncia: a casa está fechada para a mulher, já não oferece mais nada.

A casa é a casa do “homem seu patrão”. Da porta da casa, aberta, tarde demais, depois de uma noite de horrores, sairá o patrão. Ele poderá levantar-se; enquanto a concubina, já morta, não mais obedecerá à sua ordem tão cruel e insensível: “levanta-te e vamos!”

Nada teria acontecido se a mulher não tivesse morrido. O patrão receberia seu bem de volta.

Morta, porém, ela não pode mais obedecer às ordens do patrão. O patrão, sem mais escrava, volta a ser somente “homem”. Foi-lhe tirada sua propriedade.

Isso exige vingança! O levita chega na “sua casa”, nas montanhas de Efraim.

A montanha foi o lugar onde começou a luta do povo pela liberdade. Nas montanhas começou a ser ensaiado o projeto igualitário de Javé. Agora, a montanha assiste ao holocausto da mulher feito pelo levita. Agora ele - mesmo que não seja explicitamente dito - é sacerdote. Agarra com força o corpo da mulher<sup>10</sup> e pega a faca. Há uma coincidência interessante. A palavra que indica faca só é usada aqui, e no não-sacrifício de Isaac (Gn 22;6.10)<sup>11</sup>. Abraão chega até a empunhar a faca, mas não mata o filho.

O levita, ele também descendente de Abraão, fere com a faca o cadáver da mulher que ele mesmo entregou à morte.

Com a faca o levita retalha o corpo da concubina. Esta palavra também não é muito usada na Bíblia. Mas, a não ser aqui e no caso de Saul, que repete simbolicamente o mesmo gesto com dois bois (1Sm 11,7), este verbo é exclusivamente usado para falar da preparação dos holocaustos.

É evidente que, aqui, o levita cumpre sua tarefa de «sacrificador». O gesto é sacrificial. Só que a vítima agora não é um carneiro ou um bezerro. A vítima sacrificada pelo levita é a mulher. Sua própria mulher.

O gesto sacrificial tem poder convocatório. Mas não é a convocação do povo ao redor de Javé e de seu projeto: é a convocação para a vingança, porque lhe foi tolhida sua propriedade.

Junto com o pedaço do corpo da mulher, vai a mensagem. A mensagem lembra os “dias do Egito”. Só que na boca do levita até a memória do Egito é manipulada. Ele quer denunciar os benjaminitas que fizeram uma

---

<sup>10</sup> É a mesma palavra usada, quando o levita iniciou o sacrifício, empurrando a mulher para fora de casa

<sup>11</sup> A mesma palavra será usada na bíblia só mais uma vez, em Provérbios 30,14: *«tem gente cujos dentes são espadas, facas afiadas, para devorar os oprimidos do meio da terra e os pobres do meio dos homens»*

monstruosidade enorme, mas não admite que ele foi o faraó que empurrou a mulher para a morte.

É a partir do corpo retalhado da mulher que - simbolicamente, acreditamos - se constrói a unidade e o culto intertribal.

A narrativa, com efeito, volta a falar da concentração do poder e do espaço sagrado.

Na assembleia de Masfa (Jz 20,1-13), o levita, na frente do povo organizado e armado e diante dos chefes, conta a história da violência contra a mulher, omitindo o detalhe da sua própria responsabilidade no caso. A decisão tomada nesta assembleia é a vingança contra Gabaá e contra os benjaminitas.

Para iniciar a guerra, eles seguem os gestos rituais da guerra santa. Todos vão a Betel (casa de Deus) (Jz 20,14-21,25).

Não é mais “a casa de Deus” na casa de Micas. É a casa de Deus de um santuário intertribal, novo lugar sagrado onde se consulta a Deus (como antes na casa de Micas). Lá se chora depois da derrota, lá se jejua, se oferecem holocaustos. Lá estão presentes, não mais os objetos do culto doméstico, mas a Arca da Aliança. Lá não está mais nem o levita de Judá, nem o levita de raça e sangue, mas Fineias, o filho de Eleazar, o neto de Aarão, o sacerdote por excelência.

As decisões que são tomadas, depois de consultar Javé, são todas decisões de morte e de violência e, mesmo assim, nem todos estes ritos garantem a vitória de quem está do lado do levita.

Duas vezes os benjaminitas consegue derrotar todas as demais tribos; duas vezes elas são obrigadas a fugir e a se retirar, deixando no campo 40.000 cadáveres.

Para ganhar a guerra, será preciso armar uma emboscada e esperar os inimigos não mais no rumo de Betel, mas de Baal-Tamar (palmeira de Baal)<sup>12</sup>. Esta vitória é conseguida à custa da morte de 25.030 pessoas e o extermínio de uma tribo, da qual sobrevivem somente 600 homens bem armados.

As coisas se complicam. Quatro meses depois (o mesmo tempo que o levita demorou em voltar a se preocupar com sua concubina com a qual tinha brigado), os israelitas se arrependem do extermínio da tribo de Benjamim. Em Betel, novamente, ecoa o choro de luto. Depois de oferecer sacrifícios de holocaustos e de comunhão, é tomada mais uma absurda decisão. Destruir uma tribo, para salvar outra.

## **Ao templo é ligado o acúmulo ilógico da violência**

A única tribo que não acompanhou o levita, que não combateu contra seus irmãos, terá que ser destruída. Só as mulheres virgens serão poupadas,

<sup>12</sup> Não queremos forçar o texto, mas seria esta memória de um antigo lugar, de culto? Teria algo a ver com a Palmeira de Débora de Jz 4,5?

mas para ser entregues aos benjaminitas. O que o levita fez com uma mulher, o povo em Betel decide fazer com 400 mulheres: entregá-las aos benjaminitas, contra os quais combateram para vingar a violência feita contra uma.

É incrível o absurdo das decisões que são tomadas. Primeiro se matam todas as mulheres de Benjamim, depois se matam os homens de Jabes de Galaad para entregar 400 mulheres virgens aos benjaminitas que sobraram.

E como eles são 600 (igual ao número dos Danitas que violentaram a casa de Micas e a terra e o povo de Lais), serão “legitimamente” raptadas mais 200 moças, durante a festa de Javé em Silo (junto com Silo são nomeados Betel e Siquém, outros lugares sagrados).

Os benjaminitas são autorizados, legalmente e por todas as tribos, a raptar 200 virgens. Os pais e a casa delas não poderão reagir a esta violência.

Israel nada mais fez do que reproduzir, em escala maior, o crime do levita e dos benjaminitas.

E isso quando ainda não havia rei em Israel.

A violência não teve que esperar por um rei para aparecer em Israel, foi suficiente roubar o espaço sagrado da casa, para fazê-lo espaço de santuários, levitas e sacerdotes.

## **A denúncia continua no primeiro livro de Samuel**

Agora o santuário ao qual todas as famílias sobem é Silo (1Sm 1,1-2,26). O lugar do culto é definido e definitivo: sacerdotes são destacados para o serviço oficial e o sacerdócio já é hereditário.

O culto doméstico desapareceu suplantado pela peregrinação anual ao templo, para trazer as ofertas.

Nem mesmo a Arca vai mais de tribo em tribo, como antes. Agora é o povo que deve se dirigir ao lugar sagrado. E nunca de mãos vazias.

O momento do sacrifício é o momento que faz surgir o conflito dentro de casa, rompendo inclusive a solidariedade entre as mulheres. O sacrifício significa humilhação e sofrimento para Ana. Comer e beber no templo é tomar conhecimento de sua situação de esterilidade.

O momento do sacrifício é o momento do abuso dos sacerdotes. Contrariando toda lógica, eles são chamados de “filhos de Belial” como antes foram chamados os de Gabaá que violentaram e mataram a concubina do levita. E, apesar de ser sacerdotes, eles “não conhecem nem Javé nem o direito do povo”.

Eles “tomam” para si o que é do povo e o que é de Deus. Eles já têm servos e condições de usar a força. Não somente eles agem “contra todo Israel”, como também “se deitam com as mulheres que prestam serviço à tenda de reunião”. A violência contra a mulher continua presente e agora

justificada e legitimada no espaço sagrado; exatamente como nos cultos a Baal e Asherá.

A fraca reprimenda de Eli de nada adianta. Antes, de certa forma, ele é considerado conivente (1Sm 2,29).

O pecado é o maior de todos. É o mesmo pecado do faraó do Egito: Não conhecer Javé (Êx 5,2). Como o faraó eles também conhecerão, quem é Javé. Mas como então, também agora, o caminho é um só, eles terão que morrer.

Quem vai dar a sentença de morte será primeiro o “homem de Deus” (1Sm 2,27-4,1b). A missão do profeta é denunciar os abusos cometidos no templo e deixar claro de que lado Javé está. Usar o sagrado para legitimar roubo e opressão é usar o nome de Deus em vão. Um pecado que não pode ficar sem castigo (Êx 20,7).

Morte, violência, miséria e humilhação atingirão a casa de Eli. Será assim aberto o espaço ao novo. E o novo é Samuel, o novo é o juiz/profeta. Ele sabe, por revelação direta de Javé, que “nem sacrifícios, nem ofertas poderão expiar os crimes cometidos pela casa de Eli”. A destituição do sacerdote fará estrondar os ouvidos do povo. A sentença é definitiva<sup>13</sup>.

Este livreto se encerra com a derrota dos israelitas diante dos filisteus, com a morte dos sacerdotes Hofni e Fineias e com a morte de Eli (1Sm 4,1c-22). Gestos mágicos e ritos sagrados não têm o poder de salvar. A Arca da Aliança, que já foi usada para a guerra, agora não pode salvar Israel.

Javé não pode ser manipuladx por arcas ou sacerdotes. 4.000 mortos completam o quadro de violência destas páginas. Com uma novidade: a morte dos sacerdotes e o sumiço da arca fazem com que o povo volte a suas “tendas”. E a tenda é o lugar do povo pobre, do povo que começou sua caminhada. É a chance de começar tudo de novo.

Para o sacerdote não há futuro. Eli morre batendo a cabeça na soleira da porta como a concubina do levita.

Estas memórias que começaram com uma mãe abençoando o filho no nome de Javé, terminam, agora, com outra mãe que morre, ao dar à luz. As mulheres a animam por causa da vida nova. Mas o coração dela não tem onde “se firmar”. O filho não é conforto, nem motivo para viver.

A mãe, que no começo mandou construir a estátua de Javé, é reencontrada aqui encerrando a história, sem resposta, sem ânimo, só deixando no nome do filho o motivo da derrota: “foi exilada a glória de Israel”.

A concubina foi o centro da primeira parte desta narração. Ana é o centro da segunda<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Fica aqui a enigmática figura do “sacerdote fiel que agirá segundo o coração e o desejo de Deus” e que é prometido como futuro messiânico. Está se referindo ao sacerdócio sadocita? Seria este um acréscimo posterior da época do 2º templo, com o intuito de abrandar a profecia? Seria este sacerdote fiel na linha do “rebento” de Zc 3,1-10? Vamos deixar em aberto a questão

<sup>14</sup> GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Ana Maria. “O pobre, o messias-ungido”. In: *Reflexos da Brisa Leve*. CEBI, 1991.

Na concubina e nas mulheres se descarregou toda a violência gerada pela institucionalização do sagrado. Ana vai dar a resposta, vai apresentar a saída.

No templo ela não participa da celebração. O coração de Ana está triste, apesar das carinhosas palavras de Elcana, seu “homem”.

Ana toma a iniciativa. Ela se levanta, mas não volta para a casa do pai, como a concubina; ela se apresenta perante Javé. Nem pai, nem marido, nem sacerdote poderão ajudar Ana. Só Javé que, desde sempre, ouve o grito dx oprimidx (Êx 2,23s).

Ana se assume como escrava, não tanto pela humilhação que vem sofrendo, mas como condição na frente de Javé. Ela apela para aquilo que Deus sabe fazer tão bem: olhar, lembrar, não esquecer a escrava.

Em todas estas páginas que viemos estudando, Ana é a primeira a assumir esta posição diante de Deus. Para os outros, a partir de Gedeão, o simples cumprimento de ritos devia garantir magicamente a bênção sobre eles. Ana se reconhece “escrava” e promete que seu filho pertencerá a Javé. A não ser a mãe de Micas, somente homens tomaram a iniciativa das ofertas cultuais. Mas nunca para o serviço a Javé. Cada um procurou puxar o sagrado para seu lado, ao alcance de seus interesses.

Ana faz diferente. Ela não vai à procura do sagrado; pelo contrário, ela coloca a serviço de Javé o maior anseio de sua vida.

A estrutura sacral opressora tentou colocar Deus a serviço dos interesses dominantes. Ana dá uma reviravolta, colocando sua vida e a vida do filho a serviço de Deus. Ela entende e celebra a certeza de que o serviço a Javé é garantia de libertação.

Ao sacerdote Eli que quer silenciá-la, pois no templo não tem espaço para a mulher, Ana declara que ela não é uma “filha de Belial”. Ímpios, profanadores, filhos de Belial, foram os gabaonitas que violentaram a concubina. Filhos de Belial são os sacerdotes, filhos de Eli que abusam das moças no templo.

Ela não permite que Eli a oprima ou a exclua. Ana leva Eli a acreditar na sua dor e abençoar o seu pedido.

Ana resgata o destino trágico da concubina. Ana encontra forças para ser a dona de sua própria vida. Ele vai dar o nome ao filho e ela vai decidir o tempo em que o levará a Silo. Ana fica na casa, com o filho, enquanto Elcana, com o resto da família, sobe a Silo.

A Ana que decide voltar ao templo, junto com o filho, não é mais a mulher amargurada e humilhada. Ela fica de pé, proclamando, desta vez em alta voz, o louvor a Javé, enquanto Eli a ouve, prostrado.

Ela canta x Javé que nunca vai estar do lado dos poderosos. Ela sabe que Deus está do lado dx pobre e dx fracx, dx famintx, dx indigente; Deus está lá com seu poder libertador, contra o exército do poderoso, do saciados, dos ricos.

E Ana, a mulher grita: “o homem não vence pela força”. A mulher foi a maior vítima de todo o esquema de violência, construído ao redor do sagrado. A força do homem violentou, oprimiu, matou e esquarterou a mulher. Agora Ana é Forte; é Deus que ergue a força de Ana, o mesmo Deus que ergue a força do rei seu ungido. O paralelismo entre Ana e o ungido é evidente demais. O que Deus faz com o rei, faz com Ana.

Longe de ser um enaltecimento da futura monarquia, este cântico é o enaltecimento da novidade total criada por Deus: Levanta do pó o necessitado e do monturo ergue x indigente: dá-lhe assento entre os príncipes, destina-lhe um trono de glória (1Sm 2,8).

Ana, xs pobres, xs ungidxs mostrarão que quem julga os confins da terra é Javé. No trono Eli se sentava, à porta do Templo. Dele cairá e morrerá quebrando a nuca. O trono não é do rei, nem do sacerdote. Ele é reservado, exclusivamente, axs pobres.

### **“Abate os poderosos de seus tronos e ergue os humilhados” (Lc 1,52)**

Esta é a fé, a mística que anima Ana, Maria, as mulheres, xs pobres e que nem palácios, nem templos, nem quarteis, nem mercados conseguiram aniquilar completamente. Vai ser sempre semente de resistência.

Hoje, também o nome de Deus continua sendo usado pelos poderosos como um Baal que legitima a guerra santa contra tudo e todxs que se preocupam com os direitos dxs mais pobres, dxs desempregadxs, dxs indígenas, dxs quilombolas, dxs jovens e das mulheres vítimas permanentes de tanta violência. É um Baal que privilegia o mercado, que garante o bem-estar e a prosperidade dos seus, só em troca de ritos, dízimos e moralismos legalistas.

Hoje, também, então, a memória de Javé, o Deus dxs pobres, precisa ser profeticamente anunciada, proclamada, gritada, como estão fazendo, em ações e palavras, inúmeras mulheres e homens nas pequenas comunidades deste mundo inteiro e que como as mulheres das tribos de Israel, como Maria e Madalena, como Dorothy e tantas outras mártires continuam combatendo em nome dx Deus dos pobres e das pobres de Deus.

Sandro Gallazzi  
gallazzi46@gmail.com

*Sembradoras de Fe. Las Malvinas-Barranquilla  
Delicias del Libro de Los Jueces.  
La Jugada Profética Feminista de Débora y Yael  
Seeders of Faith. Las Malvinas-Barranquilla  
Delights from The Book of Judges.  
The Feminist Prophetic Play of Deborah and Yael*

**Resumen**

Se trata de un estudio bíblico comunitario realizado por un grupo de mujeres llamado *Sembradoras de fe* del Barrio Las Malvinas de Barranquilla, Colombia. Estas mujeres desde una experiencia de sororidad y memoria de lucha desarrollan una práctica de lectura feminista de la Biblia recuperando la figura profética de Débora y Yael en el libro de Jueces.

**Palabras clave:** *Sororidad, Memoria, Débora, Yael, Profetisa, Mujeres*

**Abstract**

It is a community Bible study conducted by a group of women called *Sembradoras de Fe* from Barrio Las Malvinas in Barranquilla, Colombia. These women, from an experience of sisterhood and memory of struggle, develop a practice of feminist reading of the Bible, recovering the prophetic figure of Débora and Yael in the book of Judges.

**Keywords:** *Sisterhood, Memory, Deborah, Yael, Prophetess, Women*

**Introducción**

Buscando alternativas de recontactarnos, con los diferentes grupos comunitarios que veníamos acompañando antes de la pandemia, fuimos soñando cómo no perder el contacto. No usábamos ni Zoom, Webinar, Skype, pero llegó el momento que nos tocó ir aceptando la realidad y aprender a usar estas técnicas.

Al inicio concebimos reuniones imaginarias con nuestras mujeres de grupo, en este caso con las *Sembradoras de Fe*, del Barrio Las Malvinas-Ba-

---

<sup>1</sup> Presbitera católica romana.

rranquilla. Las reuniones imaginarias se fueron compartiendo, bien por el e-mail, luego por el WhatsApp, hasta que la necesidad de reencontrarnos se fue haciendo realidad. Josefina Caviedes ODN, abre la convocatoria y nos propone buscar la alternativa de orar y reflexionar de manera virtual. Todas hicimos nuestro esfuerzo para irnos actualizando en el manejo del Internet. Enco (Encarnación García) coloca a disposición del grupo sus habilidades técnicas y habilita una plataforma para realizar lo que habíamos soñado.

La Historia del barrio Las Malvinas ha sido construido poco a poco, con mucho sacrificio y tesón por parte de sus habitantes, bajo el liderazgo de las mujeres principalmente. Mujeres que protegieron y defendieron sus vidas, sus familias y ranchos, ante la oposición brutal de la fuerza pública. Eran familias que venían desplazadas por la violencia de sus tierras. Realizaban turnos de vigía cuidándose mutuamente para descansar y avisar a tiempo cuando el ejército o la policía llegaba, a tumbar sus esperanzas de paz y el futuro para sus familias. Se fueron creando lazos de amistad, fraternidad comunitaria, entre vecin@s generando una sororidad que aún persiste hasta nuestros días.

Sin perder su identidad afro, su cultura y tradición religiosa, con el apoyo de las religiosas de la Compañía de María y el Servicio Colombiano de Comunicación Social, se fueron capacitando en talleres de Análisis de la realidad, usando el método de: ver, juzgar, actuar, y la lectura Popular de la Biblia, reafirmando en dignidad como hij@s de Dios creados a su Imagen y semejanza, aplicando la Hermenéutica de la Sospecha en perspectiva feminista.

Leyendo y comentando con ellas, el libro de Domitila Chungara, optaron por llamarse: "Las Domitilas" el testimonio de esta mujer boliviana, les fortaleció como grupo social comunitario. Sus problemas, soluciones y logros en el barrio, siempre les unió y en cada reunión nunca les ha faltado el invocar la Presencia de la Esencia Divina, leer e investigar el testimonio de las mujeres en el Biblia.

Hoy se reúnen no solamente Las Domitilas madres, sino las hijas de Las Domitilas, que, a través del ejemplo de sus madres, formaron la comunidad Sembradoras de Fe, donde están madres, hijas, abuelas, nietas y amigas.

Con ellas, hemos ido conociendo la historia de Israel, el papel y sororidad de las mujeres como Sifrá y Púa, la madre de Moisés, Miriam su hermana y la hija del Faraón quienes, unidas en sororidad, protegen a los niños hebreos. La historia de Noemí y Ruth, Julda, Rajab. Buscamos las ninguneadas, las marginadas, las desconocidas, las olvidadas y las profetas no nombradas. Las últimas que hemos visto Débora Profeta y Jueza y Yael. La próxima será Abigail.

## La figura de Débora en el libro de Jueces

A continuación, comparto la reunión que hemos tenido sobre Débora, en el libro de Jueces capítulos 4 y 5.

Quienes participan casi todas son docentes, no dan a sus alumnos solo las materias que exige el Pensum Escolar, cada una lleva en su interior esa energía divina que las lleva a evangelizar a sus alumnos. Están presentes algunas de las "Domitilas". Madres. Abuelas, hijas y nietas. Son ellas: Enco (Encarnación), Tere (hermana de Enco), Mayito, Sonia Cañate, Glenis, Marta Codina, Miriam (compañera y amiga toda la vida de las dos anteriores) Nubia, Ester, Marta de la Cruz, Rosiris Angulo, Nora, Rocibe, Ma. Victoria, Magnolia, Josefina, Mafer, (Maria Fernanda Barrera) y yo (OLA). Todas nos conocemos entre sí de varios años.

**Ola:** Esta tarde nos vamos a deleitar con el Libro de los Jueces, no alcanzaremos a ver todo el libro; daremos algunas pistas, y luego nos enfocaremos sobre Débora y Yael, en el capítulo 4.

A modo de información este Libro, escrito, ¡por varones nos deja entrever la presencia de unas 20 mujeres! De la pluma de los escritores se escapa el que detrás de cada mujer, había un colectivo: el pueblo.

**Nora:** Estuve leyendo algo y es verdad. Esto me hace recordar nuestra historia del Barrio Las Malvinas, cuando nuestras madres y abuelas, participaron en la lucha por el mejoramiento y calidad de vida del barrio.

**Ester:** ¡Cierto! ¿Quién no recuerda la labor de estas mujeres organizadas como: "Las Domitilas"?

**Nubia:** ¡Uy! ¡Qué recuerdos! Nos persiguieron, tumbaron los ranchos, y recuerdo el tiro que le pegaron a Enco, que aún conserva en su pierna, ¿se acuerdan?

**Miriam:** Siíí, pero no perdamos de vista lo que tenemos para esta tarde que nos va enriquecer y empoderar más, para el servicio a la Comunidad.

**Tere:** Hagamos la lectura que nos fue sugerida y empecemos a compartir lo que vamos descubriendo. Tenemos la Biblia, abrámosla y vamos comentando...

**Enco:** Pido la palabra. Esta lectura, me va llevando a descubrir cómo las historias de estas mujeres van unidas las unas con las otras, la historia de Judith es muy parecida a esta, la de Ester y otras en su coraje, luchas y sufrimiento, por eso esas históricas nos traen el recuerdo de las nuestras.

**Ola** Muy bien Enco, se te encendió la luz, que no se te apague.

**Josefina:** Haber, a mí se me ocurre después de leer y escuchar. Débora y Yael, y las otras mujeres, se nos presentan como modelos para gobernar, sin perder sus rasgos de feminidad como mujeres. Son críticas a los gobernantes que son masculinos, frente a sus actos de moral, corrupción, su falta de liderazgo para combatir la violencia, etc. Ellas, su única arma es la palabra por eso no se nos permite "hablar" en ciertos lugares públicos, como en

la Iglesia. Es admirable, la forma como ellas, sin armas, con su prudencia y sabiduría, fueron organizando y generando de manera creativa y original, cómo se pueden cambiar, leyes y normas para el bien del pueblo. Creo por aquí hay pistas para conocer la jugada que ellas hicieron en favor del pueblo.

**Mafer:** Josefina, con todo lo que nos estás diciendo, se me vienen muchas cosas a la cabeza. Es decir, la palabra tiene poder, tiene energía, capaz de generar cambios en la sociedad, la cultura y la religión. Pensando en la situación actual, estas reflexiones que estamos haciendo, nos desafían a ser originales, sabias y astutas como Débora y Yael, para generar esperanza en nuestro pueblo, así como lo hicieron ellas ante la crisis que vivía el pueblo de Israel en esos momentos. Otra, cosa veo muy interesante, ellas no reclamaron la victoria para sí mismas. La victoria era de Dios, entregando en las manos de Barac, el cuerpo sin vida de Sisara, opresor, especie de tirano y dictador, contra el pueblo.

**Ola:** No olvidemos que además de leer los capítulos 4 y 5 teníamos unas preguntas que nos pueden ayudar.

Preguntas sugeridas:

- 1) ¿Cuál era la situación política-social que vivía Israel?
- 2) ¿Cuáles eran las condiciones para ser juez en Israel?
- 3) ¿Qué sentido tenía el sentarse bajo la palmera?
- 4) ¿Cómo influye Débora en su marido y Barac?
- 5) Yael, ¿qué hizo y por qué lo hizo?
- 6) ¿Cuánto tiempo gobernó Débora, y que impresión dejó entre su pueblo?
- 7) Débora, ¿qué valores logró sembrar en su pueblo?
- 8) ¿Qué mujeres en nuestra comunidad conocemos que se parezcan a Débora y Yael, por qué?
- 9) ¿En qué forma creemos que, a pesar de la pandemia, podamos ayudar en la comunidad?

Ha sido una gozada, escuchar la forma cómo las compañeras han participado, compartiendo sus dones, además de manera espontánea a medida que avanzaban en el análisis provocado por las preguntas, se fueron sumergiendo y apropiándose del texto como si hubieran vivido en la época de Débora, y Yael. Es así como de manera conjunta tomando los hilos de la sororidad que ellas tejieron, fueron dándose cuenta que esa sororidad, también llegaba hasta nuestros días y nos correspondía a todas continuar con el tejido que Débora y Yael nos dejaron cual legado.

Comentaron sin pelos en la lengua, la situación de persecución, violencia y corrupción que sufría el pueblo de Israel. La desventaja ante el poder, ejército y armamento en que se encontraban, creer que fuera posible

pretender liberarse del enemigo opresor lo ponían en duda. Israel, como pueblo en su interior estaba dividido, de Yhavé muchos se habían alejado. Cuando de esto hablábamos, lo comparamos a lo que nuestro pueblo vive. La situación de los Jueces y poderosos, de aquella época se auto-representaban, se imponían más no eran elegidos. Un aspecto muy parecido a quienes dicen ejecutar la Justicia al servicio de nuestro pueblo.

Se alcanzó a escuchar este buen comentario: Débora, no solo fue Jueza sino Profetisa, no en el sentido de adivinar el futuro, sino de decir la verdad, anunciando y denunciando.

Se comentó la forma cómo Débora, supo ganarse el apoyo tanto de su marido como el de Barac. Ellos estaban muy cómodos, poca creatividad, poca iniciativa, -al así como bajitos de punto- a ambos les hizo colocarse a tono y enfrentarse al enemigo. Lappidot, el marido de Débora, por su actitud, se le conoce con el nombre de antorcha que ilumina.

Siendo Débora una mujer frágil, tierna, bondadosa para liberar a su gente del “dominio explotador” del rey Yabin y de Sisara, hombre fuerte del ejército cananeo, a ella, le tocó diseñar un plan militar, la realidad vivida de su pueblo lo ameritaba y Dios, así se lo ordenaba. Mandó a llamar a Barac el hombre experto en la milicia a quien conocía muy bien. Sabiendo Barac de quien venía la citación, no se podía negar.

Débora le explica el plan a Barac:

**Por orden del Señor, Dios de Israel, recluta gente y reúne en el Tabor diez mil hombres de Neftali y Zabulón, que al general Sisara del ejército de Yabín, yo te lo llevaré junto al torrente de Cisón con sus carros y tropa, te lo entregaré (Jueces 4:6).**

Los comentarios a esta parte del texto, no se dejaron esperar: “Barac, hombre, al fin y al cabo, no estaba muy convencido de lo que decía Débora y dudando de la estrategia militar diseñada por una mujer y creyendo que ella no le iba a aceptar la propuesta, la retó maliciosamente diciéndole:

**Si vienes conmigo voy, y sino vienes conmigo no voy (Jueces 4:8).**

Barac, queda sorprendido cuando Débora sin temor al qué dirán, sin pedirle permiso al marido, en aquella época en que los hombres no dirigían su palabra a la mujer sino en su casa, en aquella época en que la mujer no podía participar en cuestiones de la vida pública, en aquella época en que la mujer no podía entrar al lugar santo, y los únicos que podían hablar con Dios eran los hombres –según ellos-, y en la actualidad también. Nos damos cuenta de que Débora sin que le temblara la voz y muy segura se sí misma, le responde: Iré contigo”, sin darle tiempo a Barca a que se repusiera del susto le dice:

**Sólo que entonces no será tuya la gloria del camino que emprendes, porque Yahvé entregará a Sisara en manos de una mujer (Jueces 4:9).**

No dudamos que tanto Débora como Yael, tenían contacto con otras mujeres, aunque la historia no lo dice abiertamente, además una historia escrita por hombres, no serían ellos, a quienes se les hubiera ocurrido escribir cómo es que una mujer tiene una organización con otras mujeres y menos si dicha organización estaba al servicio del pueblo.

También nos preguntábamos ¿qué papel jugó Yael? Esta era una mujer de iniciativa, estaba alerta a lo que acontecía en la guerra. Su casa, estaba abierta para acoger a alguien que llegara herido o agotado. El que llegó no era propiamente de los suyos. El hombre llega pidiendo agua y ella le brinda un vaso de leche. El hombre llega dando órdenes: “quédate a la entrada, por si alguien viene persiguiéndome”. **Pase, señor pase no tema** (Jueces 4:18). Yael, lo había reconocido, esperó que se durmiera, y ya sabemos lo que pasó. ¡Qué escándalo! ¿Qué tal que apareciera por ahí Jéber, el marido? Esta mujer se la supo jugar, lo que estaba de por medio no era su protagonismo, ni su fama, sino la libertad de su pueblo, que sufría y estaba oprimido. ¿Por qué hizo, lo que hizo? (Jueces 4:21). En defensa propia y de su pueblo. Ella, es de la escuela de Débora, la que sale al encuentro de Barac y le dice:

**Ven que te voy a mostrar al hombre que buscas** (Jueces 4:22).

También se comentó y preguntó que enseñanzas nos dejó Débora en sus 40 años como Jueza, -algunos dicen que no fue tanto tiempo- de todas maneras, Débora, en el poder se envaneció y en su canto dice: “hasta que yo, me levanté”. Por eso no es bueno estar mucho tiempo en el poder, porque enceguece y se pierde el norte.

Ultima pregunta: ¿qué valores logró sembrar en su pueblo y que lecciones nos deja? No tener miedo, ser arriesgada, recta, honesta, prudente, saber estimular a sus servidores, reconociéndole sus méritos.

Muchas estuvieron de acuerdo, para ellas Débora y Yael, eran mujeres totalmente desconocidas y agradecían el haber aprendido sobre ellas.

Enco, al final, nos hace llegar su apreciación al respecto: “Excelente enseñanza nos ha dejado la vida de la Profetisa y Jueza Débora quien jugó un papel muy importante en el pueblo de Israel que ni los traductores pudieron omitir, mujer poco valorada igual que su amiga y vecina Yael, cuyo ejemplo de vida deberían ser muy popular en la cotidianidad en el contexto moderno o contemporáneo, aún permanecen en el anonimato... Gracias a todas por invitarnos a conocer a Débora. Dignos ejemplos para nosotras”.

Sin querer queriendo terminamos preguntándonos: ¿Y dónde están las Débora y Yael de hoy?

¡Despierten, Oh Débora y Yael de hoy, sigamos capacitándonos, ¡organizándonos! Necesitamos mujeres en sororidad. Sabemos que las tenemos, busquemoslas, hagámoslas conocer y unámonos.

Estemos atentas porque el rey Yabin y el general Sisara, pueden estar reencarnados y nos toca a nosotras defender la vida, de ancian@s, hombres,

mujeres, jóvenes, cuidar la tierra, velar por los retoños de vida que por ahí juguetea, lloran, ríen, porque son nuestra alegría y nuestra esperanza, por todos ell@s es que tenemos que estar despiertas como Débora y Yahel, ¡Madres de Israel!

### **Bibliografía**

ALONSO SCHÖKEL, Luis, "La Biblia de nuestro Pueblo". Ediciones Mensajero, 10ª edición, 2015.

ÁLVAREZ, Olga Lucía, "Débora, Jueza y Profeta". Cuadernillo Ed. SCC. Bogotá, 1992.

Olga Lucía Álvarez Benjumea *ARCWP*  
olalbe@gmail.com

***Un relato evangélico constructor  
de comunidades alternativas  
Una interpretación de Lucas 10,38-42***

*A Gospel Story that Builds Alternative Communities  
An interpretation of Luke 10,38-42*

**Resumen**

En los orígenes del cristianismo la norma era la diversidad. Los escritores del Nuevo Testamento buscaron ayudar a construir y consolidar a las iglesias nacientes como comunidades alternativas que ofrecieran salvación y hospitalidad a sus miembros provenientes de diversos contextos y culturas. Hoy en la Iglesia hay personas que se alistan en la corriente de lo instituido y otras en las nuevas mareas de lo instituyente y la convivencia no siempre es pacífica. Presento una interpretación de Lc 10,38-42 como una animación bíblica para esta realidad eclesial que debe ser asumida y alistada en el seguimiento salvífico de Jesucristo.

**Palabras clave:** *Comunidades alternativas, Respeto, Comprensión, Diversidad, Fraternidad.*

**Abstract**

In the beginning of the Christianity the norm was the diversity. The writers of the New Testament tried to help build and consolidate rising churches as alternative communities that offered salvation and hospitality to their members from diverse contexts and cultures. Today in the church there are people who join in the current of the instituted and others in the new tides of the instituting and coexistence is not always peaceful. I introduce an interpretation of Lk 10,38-42 as a biblical animation for this eclesial reality that must be assumed and enlisted in the salvific following of Jesus Christ.

---

\* Magister en Sagradas Escrituras (Inst. Univ. ISEDET), licenciado en Psicología (UBA) cursando seminarios doctorales en el IIEGE (UBA) en vista a un doctorado en Estudios de Género. Director del Departamento Nacional de Animación y Pastoral Bíblica de la Conferencia Episcopal Argentina. Del 2013 al 2018 fue Coordinador Zonal Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay) de la Federación Bíblica Católica (FEBIC) y miembro del Comité Ejecutivo Regional de América Latina y el Caribe (FEBIC - LAC) de la FEBIC. Miembro del Consejo de Redacción de ETIAM, Revista Agustiniana de Pensamiento.

**Key words:** *Alternative communities, Respect, Understanding, Diversity, Fraternity.*

## Introducción

Casi al final del evangelio según san Juan se afirma que, más allá de lo presentado en ese escrito, “Jesús realizó además muchos otros signos en presencia de sus discípulos que no se encuentran relatados en este libro” (20,30). Y en el último versículo del mismo libro<sup>1</sup> se insiste en la idea asegurando que “Jesús hizo también muchas otras cosas. Si se las relatara detalladamente, pienso que no bastaría todo el mundo para contener los libros que se escribirían” (21,25). Al tener estas aseveraciones presentes, cada vez que leo un pasaje de las Sagradas Escrituras –en especial cuando se trata de los relatos evangélicos– me surge el interrogante acerca de la motivación práctica y situada del autor material del texto a la hora de elaborarlo: ¿Por qué, habiendo tantas otras cosas para decir, se cuenta justamente esto?

Coincido con san Gregorio Magno (+ 604) en que “las palabras divinas crecen con quien las lee”<sup>2</sup>; pero esa progresión –a mí entender– no puede desentenderse totalmente de la presumible intención concreta del escritor que cuando abordó esa tarea lo hizo pensando en unos lectores ideales que atravesaban situaciones vitales determinadas a las que el hagiógrafo quiso acercarse con una *buena noticia* de salvación. Salvación no para la vida futura sino para el aquí y ahora de los primeros lectores.

El texto de Lucas 10,38-42 (conocido como la vista de Jesús a la casa de Marta y María) cristalizó en una situación sociocultural distinta a la que vivieron los personajes que allí aparecen y también distinta a la de los lectores reales que durante casi veinte siglos nos acercamos a esa página. Diverosos universos de sentido confluyen en ese texto, abonándolo no solo desde el pasado sino también desde los desiguales presentes de sus lectores. En este artículo intento presentar este relato evangélico, exclusivo de Lucas, como un texto que intenta servir a la construcción de nuevos vínculos de sororidad y fraternidad entre personas provenientes de realidades socioculturales muy diversas. Opino que el narrador supo utilizar su pericia literaria para proponer un modelo posible de comunidad alternativa, “una forma de vida con sabor a Evangelio (...) donde invita a un amor que va más allá de las barreras de la geografía y del espacio”.<sup>3</sup> Me lo imagino pensando cómo ayudar desde la memoria de Jesús a algunos de sus lectores provenientes

---

<sup>1</sup> La mayoría de los especialistas actuales del corpus joánico considera que el capítulo 21 del Cuarto Evangelio es un *apéndice* elaborado por un redactor distinto al del resto de la obra que, posiblemente, buscó con este recurso que la misma fuera aceptada junto a los otros evangelios canónicos que comparten entre sí un estilo marcadamente diverso al de éste.

<sup>2</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem* 1, 7, 8: PL 76, 843 D.

<sup>3</sup> Francisco, Carta Encíclica *Fratelli tutti*, 1.

del ámbito rural (de ordinario más androcéntrico, patriarcal o *kyriarcal*<sup>4</sup>) que no terminaban de aceptar que algunas prácticas propias del estilo de vida de las metrópolis cosmopolitas entraran en sus iglesias.

Entiendo que este pequeño texto no trasmite inocentemente una anécdota pintoresca de la vida terrena del caminante maestro nazareno, sino que busca justificar las lógicas discipulares cristianas de algunas comunidades lucanas abiertas y respetuosas de la diversidad.

Salir de una concepción irénica que percibe al cristianismo primitivo como una realidad monolítica, sin fricciones ni diferencias, puede ayudarnos a los que vivimos hoy en un mundo cada día más atomizado, fracturado y con la mayoría de sus instituciones *estalladas* y cuestionadas a reconciliarnos con nuestra situación vital percibiéndola como un espacio en donde actúa la gracia de un Dios que libera y salva. El tomar a este párrafo como un ejemplo de literatura constructora de comunidades alternativas ideado por el catequista/pastor que compiló el tercer evangelio puede estimularnos a crear nuevos relatos o comentarios performativos que ayuden a nuestras comunidades concretas a vivir de un modo más armónico y evangélico.

La plataforma hermenéutica donde me sitúo es la de un varón blanco, latinoamericano, urbano, con posgrado universitario, casado, padre de familia, laico, católico romano y con clara consciencia de formar parte de una minoría privilegiada. No dudo en creer que todo esto limita tremendamente mi interpretación.

## Análisis narratológico del relato y aplicación al hoy eclesial

He aquí la cita<sup>5</sup>:

<sup>38</sup>Mientras iban caminando, Jesús entró en un pueblo, y una mujer que se llamaba Marta lo recibió en su casa. <sup>39</sup>Tenía una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra. <sup>40</sup>Marta, que estaba muy ocupada con los quehaceres de la casa, dijo a Jesús: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me ayude». <sup>41</sup>Pero el Señor le respondió: «Marta, Marta, te inquietas y te agitas por muchas cosas. <sup>42</sup>Sin embargo, una sola es necesaria. María eligió la mejor parte, que no le será quitada».

Lucas organiza esta pequeña unidad narrativa relatando en tercera persona como un acontecimiento aparentemente casual. En el relato de apenas cinco versículos parecen fundamentalmente tres personajes o actores, dos son los protagonistas: Jesús (el *héroe* de todo el libro) y Marta, la dueña de casa que abre la puerta y recibe al huésped (¿Conocido o no? ¿Espe-

<sup>4</sup> Neologismo acuñado por la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza.

<sup>5</sup> Esta cita y todas las demás citas que se hagan de la Biblia están tomadas de la versión *La Biblia. Libro del Pueblo de Dios*, traducción Armando J. Levoratti y Alfredo B. Trusso, Verbo Divino, España, 2015.

rado o no?). María, su hermana, es un personaje secundario que actúa como provocadora silenciosa del conflicto. Quienes acompañan a su Maestro por el camino de Galilea hacia Jerusalén desaparecen o se esfuman cuando éste entra en el pueblo.

Los comentaristas contemporáneos de la obra lucana, lo califican de modo diverso. Joseph Fitzmyer dice que “desde el punto de vista de la historia de las formas hay que considerar el pasaje como «declaración de Jesús». R. Bultman (HST 33) lo clasifica como «apoteagma biográfico» a pesar de las dificultades de crítica textual, y lo considera como una «construcción ideal» derivada de una tradición helenística. Por su parte V. Taylor prefiere interpretarlo como una «narración sobre Jesús» (FGT 75), y M. Dibelius lo tiene por «leyenda» (*Legende*) aunque con base en la realidad histórica (FTG 119, 293). Según Taylor, el interés de la narración radica en la trama del relato más que en las palabras de Jesús o en los «signos de su amistad» (cf. FTG 156). Sin embargo, aun admitiendo que el episodio tiene su relevancia porque da una presentación de Jesús en su trato con las mujeres, el aspecto más importante de la narración se centra en las palabras sobre la parte que ha elegido María”.<sup>6</sup>

La escena es tan sencilla como encantadora. Muestra a un maestro itinerante que viene –de camino a Jerusalén– recorriendo ciudades y pueblos con un séquito de discípulos y mujeres (¿discípulas?) que lo siguen y lo sirven (al menos las mujeres, Cf. Lc 8,1-3), y que en algún momento impreciso hace un alto y entra en un pueblo indeterminado (los que unen a las hermanas Marta y María de Lucas con las hermanas de Lázaro, Marta y María del evangelio según san Juan lo identifican con la ciudad de Betania, cfr. Jn 12,1-3).

Lo primero que llama la atención es que la narración pasa abruptamente del plural (“iban caminando”) al singular (“Jesús –o él, según varios manuscritos– entró en un pueblo”). Pareciera como que el relator quiere concentrarse en su *héroe* y por eso hace evaporarse a todos sus acompañantes. ¿Podrá uno, sin violentar la trama, imaginarse a estos personajes secundarios entrando en la casa para ser testigos mudos de lo que ocurrirá? ¿O no debemos distraernos y hay que dejarlos afuera, esperando a que salga Jesús para retomar su decidido camino a Jerusalén (Cf. Lc 9,51)? Como no son necesarios en el relato, yo prefiero olvidarme de ellos y dejarlos –como hace Lucas– en la entrada del pueblo en medio de las penumbras.

“Marta lo recibió en su casa”: aparentemente esta es una mujer sin marido y sin hijos, de lo contrario debería llamársela “Marta, esposa de...” o “Marta, la madre de...”, o mejor aún “Marta la de...” como se hace con otras mujeres identificadas en este libro (Cf. Lc 1,13; 2,36; 3,19; 4,38; 7,12; 8,1-3; 24,10) y en casi toda la Biblia cuando se habla de mujeres. ¿La casa es suya propia? ¿Se trata entonces de una mujer emancipada? Esto daría cuen-

<sup>6</sup> Fitzmyer, Joseph, *El Evangelio según San Lucas*, T. III, Madrid, Cristiandad, 1987, p. 293.

ta de una situación poco común –si no totalmente irregular– en un pueblo de la campaña palestina; y Jesús del que ya se murmura porque tiene malas compañías... ¡Entra en la casa!

La dueña de casa tiene una hermana llamada María, que tampoco parece pertenecer a nadie y es presentada “sentada a los pies del Señor”. Pero ¿de dónde sale esta mujer hasta ubicarse a los pies del huésped? Creo que la mayoría de nosotros nos la imaginamos viviendo con su hermana, tal vez influenciados una vez más por el cuarto evangelio que habla de Marta y de María como hermanas de Lázaro (un personaje que aparece solo en los capítulos 11 y 12 de ese evangelio y que allí es nombrado catorce veces; en el capítulo 16 de Lucas también aparece un Lázaro nombrado cuatro veces, pero se trata de un personaje de ficción de una parábola referida a un rico anónimo y a un pobre con nombre propio). ¿Y si pensáramos a esa María como una de esas “mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades (...) y que los ayudaban con sus bienes” (Lc 8,2-s) a Jesús y a sus discípulos más íntimos? Si así fuera podemos suponer que María, al convivir con ellos, ha incorporado usos y costumbres no comunes para la mayoría de las mujeres, y es eso lo que escandaliza a Marta. Entonces podemos imaginar que María, que viene de camino acompañando a Jesús, entra con él a la casa de su hermana y no retoma los hábitos de servicio doméstico que desempeñaba con naturalidad antes de conocer al Maestro, sino que se comporta de una forma nueva, dejándose alimentar por aquel que “es el más grande (...y) está a la mesa (...) sin embargo (...) como el que sirve” (Lc 22,27).

En todo el relato María no abre la boca, pero su cuerpo desentona en la escena como un grito destemplado en la armonía cansina de una casa rural. Ella debería observar el mismo mandato internalizado y naturalizado que gobierna a su hermana y, como una *buena mujer*, servir con docilidad y prontitud al huésped varón y a sus compañeros-discípulos varones. Pero no; Lucas la muestra inmóvil, “sentada a los pies del Señor”. Esta postura de María puede entenderse hoy como una resistencia activa que provoca una fuerte reacción en los que determinan cómo debe comportarse una mujer en sus relaciones sociales.

El reclamo de la hacendosa Marta, en una lectura superficial, podría entenderse como una discusión hogareña: “¡Me deja sola con todo el trabajo!”. Pero si es así, ¿por qué dirige su queja a Jesús en lugar de vérselas directamente con su hermana? Y “Marta, que estaba muy ocupada con los quehaceres de la casa, dijo a Jesús: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me ayude». Si es solo un tema puntual, me parece que arma demasiado escándalo y hasta es grosera faltando el respeto al(los) visitante(s) por una cuestión que podría luego arreglar a solas –aunque sea a los golpes– en la intimidad del hogar una vez que la visita se retire y se cierre la puerta.

Pero el Maestro, a quien siempre en el párrafo se lo llama “Señor”, se pone del lado de la acusada y sentencia en su favor: “...María eligió la mejor parte, que no le será quitada”. O –como aparece en otros manuscritos antiguos– “que nadie le debe quitar”.

El final del relato es abierto, no se menciona si Jesús permaneció más tiempo allí y de qué ocurrió con las hermanas. Esos finales abiertos predispone a las personas que leen un texto a buscar posibles soluciones o desarrollos a los conflictos presentados. ¿Habrá conseguido el protagonista su objetivo: defender y justificar a las personas que se comportan de un modo nuevo que desestabiliza a otras personas? ¿La antagonista –la pobre Marta– se habrá salido luego con la suya y habrá logrado disciplinar y castigar a su atrevida y poco respetuosa hermana?

En otras oportunidades he examinado este mismo texto acercándome a él desde una perspectiva de género y mostrando que la reacción –aparentemente desmedida y un tanto insolente– de Marta es muy lógica dentro de su cultura porque en lo que se relata no solo su hermana María se comporta como no se espera lo haga una *dama*, sino que Jesús no actúa como un verdadero *caballero*<sup>7</sup> que debe hacer cumplir el orden inalterable del patriarcado imperante en donde cada género tiene su espacio y sus funciones. La máxima de san Agustín “conserva el orden y el orden te conservará” muestra a las claras el pensamiento y la praxis de la mayoría de los habitantes del mundo antiguo y aquí se muestra que ni María ni Jesús se dejan regir por ese orden que garantiza paz y armonía a la sociedad.

Esta vez quise acercarme desde mi realidad eclesial en la que conviven –la mayoría de las veces no de modo pacífico– diversas formas de entender las relaciones que la persona religiosa debe tener con la sociedad general en la que vive. La Pontificia Comisión Bíblica, en su documento del año 1993 titulado “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” señala que si en general los textos religiosos están ligados a las sociedades en las cuales nacen, esto vale también para los textos bíblicos. Por lo tanto, un estudio crítico de este pasaje que busque entender por qué el autor lo modeló y lo introdujo en su evangelio requiere un conocimiento de los comportamientos sociales en los cuales este discurso se ha formado. Una correcta información sociohistórica sin duda completa u orienta la interpretación, o exégesis, que dará lugar a una hermenéutica que busca portar *buena noticia* a los lectores actuales en sus peculiares condiciones sociales de existencia.

Más allá de la historicidad de lo relatado –que no afirmo ni niego– me quedo con la narración misma y la analizo como una *obra de ficción*. No dudo

---

<sup>7</sup> Difícilmente voy a olvidarme de algo que me sucedió una vez que fui a predicar un retiro a una comunidad de religiosas católico-romanas y almorcé con ellas. Al terminar de comer, recogí los platos de la mesa en la que estaba sentado junto a cuatro hermanas mayores y los llevé al fregadero y la hermana que estaba lavando los trastos me dijo: “¡Qué poco caballero! ¿Cómo se levantó de la mesa para traer los platos?”. Sinceramente me sentí dolido en mi hombría *no tan héteronormada* por ese reproche tan patriarcal proveniente de una mujer.

en sostener que el autor no describe esta escena como lo haría un mero cronista para referirse a algo coyuntural que rompe la monotonía de las vidas rutinarias y –si no fuera por este libro y el evangelio de Juan– totalmente anónimas de Marta y María, sino que narra este suceso como un organizador o pastor del naciente cristianismo intentando –mediante la evocación de Jesús– echar luz a una situación de carácter estructural: admitir la fluctuación de identidades y servicios en el nuevo estilo de vida de las comunidades eclesiales de las grandes y conflictivas metrópolis del Imperio Romano.

La situación vital o contexto original<sup>8</sup> en el que materializó este escrito tiene mucho que ver con nuestras actuales formas de vida en sociedad en donde conviven personas de muy diversa procedencia, fundamentalmente debido a los procesos de migración e itinerancia humana causadas por necesidades diversas. Creo que la intención del narrador que produjo esta bella pieza literaria era mostrar que las personas que se reunían en las iglesias cristianas deberían encontrar en ellas comunidades alternativas en donde fuera posible la convivencia armoniosa de diversas formas de relacionarse con el medio ambiente. Los lectores de hoy tenemos situaciones vitales y problemáticas de gran violencia –por motivos religiosos, políticos y culturales– que suelen desembocar en *grietas* que a veces parecen infranqueables. A veces rompemos la unidad –que no es sinónimo de uniformidad– por enfoques o posturas que vistos desde cierta distancia no parecen ser totalmente opuestos. Hay personas o grupos que tachan a otros de “relativistas” porque no son capaces de aceptar que siempre existe subjetividad en cualquier análisis que se realiza. Del lado contrario no se comprende que a ciertas personas algunos procesos de cambio les resultan totalmente desestabilizadores.

A mí entender la narración de la visita de Jesús a la casa de Marta tiene una intención precisa, que hoy solo podemos intuir, y está dirigida a una comunidad determinada que tiene sus propias vivencias de violencia y tensiones y habrá recibido un impacto diferente al nuestro al leer el mismo escrito. Lucas escribe acerca del acontecer de Jesús buscando iluminar a una *ekklesia* concreta que seguramente vive fuera del territorio de lo que hoy es Israel/Palestina y que afronta problemáticas distintas a las que tuvo en su momento el maestro galileo con sus primeros seguidores que provenían casi exclusivamente de ambientes rurales.

En las iglesias a las que Lucas dirige sus escritos convivían personas muy distintas y seguramente algunas de ellas buscaban imponer sus formas y costumbres a las demás. “Aunque el Imperio Romano estaba basado en una economía y población agrícola el poder residía en la urbe y sus costumbres fueron las que adoptaron los primeros cristianos. Unas costumbres que diferían de las que se practicaban en el mundo rural. (...) Por lo que respecta al mundo femenino hay que reseñar los cambios que se producen

---

<sup>8</sup> El *Sitz im Leben* de Herman Gunkel.

en los últimos años de la república que corresponden con el nacimiento de Cristo. Las mujeres comenzaron a ver incrementado su acceso al mundo de lo público y a asumir funciones que previamente les habían sido negadas. Unos cambios tan acusados que fueron muy criticados por los grupos más conservadores”<sup>9</sup>.

Esta situación de gran movilidad social con una predisposición a lo estático percibido por la mayoría de los habitantes del Imperio Romano como *orden* que debía guardarse celosamente para evitar la disolución y corrupción general, seguramente sería fuente de continuos conflictos y crearía fuertes brechas o *grietas*. En las comunidades coexistían –generando disputas y divisiones– diferentes formas de percibir el mundo y la organización social entre los cristianos provenientes del judaísmo y los que llegaban del helenismo; desacuerdos entre los que venían de una cultura rural y los que habían sido criados y educados en las urbes. Las divergencias se daban no solo entre los defensores de una sociedad explícitamente *patriarcal* y las mujeres que se atrevían a vivir y servir como verdaderas discípulas y apóstoles del Resucitado.

Estos conflictos quedan reflejados en la escena analizada, en la que, como dijimos, aparecen tres actores, pero solamente dos *roles actanciales*: la voz de lo instituido –protagonizada por Marta– y la de lo instituyente –representada por la actitud de María– a quien el *protagonista principal* dará su apoyo taxativo y definitivo. Lo rural arcaico se resiste a dar paso a lo urbano renovador percibido como algo no solo incorrecto sino también desestabilizante. El naciente movimiento cristiano tiene dos opciones: o hacer un cambio superficial a la religiosidad judía y vivir en las metrópolis del imperio con actitud de gueto o asumir que se debe vivir “en la libertad que nos ha dado Cristo” (Gal 5,1) que va más allá de identidades y roles fijos.

Al menos desde el siglo III, con el gran Orígenes a la cabeza, esta “perícopa ha sido interpretada y utilizada en clave tipológica, favoreciéndose, según la diversidad de opiniones: la complementación de ambos tipos, la defensa exclusiva del tipo Marta, como la que merece todos los elogios por su práctica eficiente de la hospitalidad, y la defensa exclusiva del tipo María, que merece los elogios de los contemplativos. De ahí se ha derivado la disociación entre el tipo activo y el pasivo-contemplativo”<sup>10</sup>. Pero creo que estamos autorizados a liberarnos de este sesgo interpretativo y de la domesticación consiguiente de este texto desnudando la problemática de fondo que tiene que ver con la tensión existente en toda sociedad entre las fuerzas de lo instituido –siempre se hizo así, el dogma de fe o al menos la doctrina segura así lo dicen– y de lo instituyente que descubre nuevos

<sup>9</sup> Gómez-Acebo, Isabel, *El entorno socio-religioso en el siglo I*, en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.), *En clave de mujer... la mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 25-26.

<sup>10</sup> Fornari-Carbonell, Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Navarra, 1995, p. 6.

espacios en donde se debe anunciar con hechos y palabras que nuestro Dios “no es un Dios de muertos sino de vivientes” (Lc 20,28).

Marta recibe a Jesús en su casa y lo trata según lo esperable, como lo hacen tantas hermanas y hermanos que intentan seguir lo más fielmente posible las tradiciones recibidas de sus mayores y que muchas veces adoptan o se entusiasman con un nuevo tipo de apologética que más que defender ataca y no solo a los miembros de otras corrientes religiosas sino también a los de la propia que intentan tener una actitud más dialogante con la sociedad plural y tremendamente cambiante en la que vivimos.

María “sentada a los pies del Señor” debe ser reinterpretada de acuerdo con los parámetros de aquella época y no con los de la nuestra. Hoy su postura corporal podría indicar pasividad, sumisión, veneración, asimetría; pero en el contexto cultural al que la narración hace referencia el estar sentado a los pies de un maestro es la actitud propia de un discípulo<sup>11</sup>. Y ser discípulo de un *rabí* era algo privativo de los varones libres<sup>12</sup>. Por tanto, en este breve relato María es presentada como una infractora, como una desubicada, como una atrevida o una revolucionaria a la que Manuel Villalobos Mendoza, con las categorías que usa en su *hermenéutica del otro lado*<sup>13</sup> podría calificar de “descarada, malcriada, hocicona, o marimacho”.

El autor del relato, al hacer tomar posición a Jesús en este litigio defendiendo –sin desvalorizar el servicio diaconal indispensable ejercido por Marta– el atrevimiento, el empoderamiento, el traspaso de fronteras sociales infranqueables por parte de María, procura abrir a sus oyentes ideales a una actitud de respeto y valoración de la diversidad dentro de las comunidades. Y nosotros, lectores reales del evangelio en otra situación no menos sino seguramente mucho más atomizada y conflictiva que aquella, también podemos sacar provecho para suavizar nuestras diferencias y abandonar posicionamientos rígidos que solo favorecen el distanciamiento, la desvaloración y la incompreensión del que piensa o actúa de otra manera.

Basta conocer un poco de historia de la Iglesia para comprobar que no es verdad que “siempre se hizo así”, y que muchos grupos con ansias de renovación no siempre supieron elegir las mejores estrategias para proponer sus criterios o no fueron capaces de perseverar en el tiempo... Hay que tomar conciencia de la necesidad de abrirse a la acción del Espíritu, la *Ruah* divina, que se asemeja al “viento que sopla donde quiere, tú oyes su voz,

---

<sup>11</sup> Pablo de Tarso para indicar su formación en la ortodoxia judía dirá que fue “iniciado a los pies de Gamaliel en la estricta observancia de la Ley” (Hech 22,3).

<sup>12</sup> En toda la Biblia una sola vez aparece el término discípula –en femenino– referido a una mujer llamada Tabitá (Hech 9,36) miembro significativo de las primeras comunidades cristianas a la que se alaba por su laboriosidad y generosidad. Con tristeza noto que algunos traductores contemporáneos prefieren llamarla “creyente” o diluir el calificativo diciendo “Entre los discípulos de Jope había una mujer llamada Tabitá...”.

<sup>13</sup> Cf. Villalobos Mendoza, Manuel, *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*, Ediciones El Almenadro - Uniclaretiana, Buenos Aires, 2015.

pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Lo mismo sucede con todo lo que ha nacido del Espíritu” (Jn 3,8).

El nacimiento del cristianismo fue un fenómeno multicultural que implicó un acercamiento de –al menos– dos realidades socioculturales hasta entonces separadas. El apóstol Pablo da cuenta de este proceso de deconstrucción y reconstrucción cuando escribe a los Efesios afirmando que Jesús “ha unido a los dos pueblos [judíos y paganos] en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba, y aboliendo en su propia carne la Ley con sus mandamientos y prescripciones. Así creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, destruyendo la enemistad en su persona. Y él vino a proclamar la Buena Noticia de la paz, paz para ustedes, que estaban lejos, paz también para aquellos que estaban cerca. Porque por medio de Cristo, todos sin distinción tenemos acceso al Padre, en un mismo Espíritu. Por lo tanto, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios. Ustedes están edificados sobre los apóstoles y los profetas, que son los cimientos, mientras que la piedra angular es el mismo Jesucristo. En él, todo el edificio, bien trabado, va creciendo para constituir un templo santo en el Señor. En él, también ustedes son incorporados al edificio, para llegar a ser una morada de Dios en el Espíritu” (Ef 2,14-22).

La organización real de este nuevo pueblo desterritorializado –que muchas veces ha sido idealizada, incluso gracias a la lectura acrítica de los escritos cristianos primitivos– que surge a partir de dos naciones enemistadas –al menos desde el ángulo judío que evitaba trabar contacto con costumbres foráneas para preservar su santidad– por razones religiosas y culturales, implicó una serie de desplazamientos (no solo en sentido geográficos) y de adaptaciones y entrecruzamientos y mestizajes culturales que serán la matriz desde la que surgirán nuevas subjetividades, nuevas relaciones intersubjetivas y nuevos modos de ser y de cohabitar el mundo.

El texto que hemos analizado es rico en señalizaciones de lugares y espacios: un camino que va de Galilea a Jerusalén, un pueblo cuyo nombre desconocemos, la casa de “una mujer llamada Marta” y dentro el sitio ocupado por María “a los pies del Señor” (que más que un lugar físico puede ser tomado como un *posicionamiento psico-social*). Hay un movimiento englobante que va desde Galilea hasta la casa y que es actuado por Jesús y su compañía –en la cual tal vez también se encontraba María–; y, aunque no se lo describe, parece que hay un movimiento continuo y febril de “Marta que estaba muy ocupada con los quehaceres de la casa (...) y se inquieta y agita por muchas cosas (en el texto griego se habla de muchas *diakonías*, o sea servicios)”. Dentro de la casa no se registra movilidad ni del Maestro ni de su discípula, solo se intuye que la que se mueve es Marta que, sin embargo, es la que parece ser inamovible en sus preconceptos o prejuicios

y prácticas consuetudinarias. Creo que “la mejor parte” que también podría ser entendido en este contexto como el mejor lugar es el ocupado por María, que escuchando la Palabra como una auténtica discípula se abre a nuevos horizontes y modos de ser en el mundo.

Tanto Jesús como María en esta escena se salen de lo que se esperaría de ellos: ella abandona las tareas domésticas para ponerse como discípula “a los pies del Señor” y él se comporta como un varón que deja de lado el canon patriarcal y es capaz de recibir con dulzura la crítica de Marta.

En el relato, Marta no solo presenta una representación negativa de María («me deja sola con todo el trabajo») sino también de Jesús («¿No te importa lo que hace mi hermana?»). Marta actúa lo que es políticamente correcto. Pero en la sentencia del Maestro se ofrece en cambio una representación positiva de María: «ella eligió la mejor parte, que no le será quitada»; esto será desde ahora –en las comunidades de discípulas y de discípulos de Jesús– norma efectiva.

Marta entonces podría representar al neoconservadurismo tan presente en las comunidades eclesiales actuales. Y su queja áspera da cuenta del reclamo por el orden estatuido, la opción por una determinada férula cultural como si fuera parte de la naturaleza y la esencia de lo eclesial. Estos hermanas y hermanos interpelan hoy a Jesús –mediante el reclamo, a veces incluso irrespetuoso o prepotente, a sus *legítimos representantes*– para que ponga orden y discipline a las fuerzas innovadoras, quisieran ver a Jesús aplicando un buen correctivo a todo lo que se presenta como innovador.

## Conclusión

Hago mías las palabras del Papa Francisco y presento estas líneas “como un humilde aporte a la reflexión para que, frente a diversas y actuales formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y de amistad social que no se quede en las palabras. Si bien la escribí desde mis convicciones cristianas, que me alientan y me nutren, he procurado hacerlo de tal manera que la reflexión se abra al diálogo con todas las personas de buena voluntad”<sup>14</sup>.

Los orígenes del cristianismo plantearon no solo problemas de convivencia con los no cristianos, sino que *ad intra* de las comunidades –mayormente urbanas aunque también rurales– el nuevo modo de ser y de relacionarse (mujeres y varones, adultos, jóvenes y niños, rudos e instruidos, civiles y militares, pobres y ricos, rurales y metropolitanos, judíos y paganos) provocó conflictos encendidos. Podemos decir que el cristianismo naciente fue un espacio de fuerte nomadismo que hizo posible un nuevo modo de definirse y relacionarse construyendo *comunidades alternativas* donde se

---

<sup>14</sup> Francisco, Carta encíclica *Fratelli tutti*, 6.

procuraba vivir de un modo más humano, entendido esto como efecto salvífico del seguimiento de la Palabra encarnada.

Según mi criterio y experiencia, la relectura desde nuestras actuales tensiones internas y externas de algunos textos fundacionales debería favorecer una actitud sostenida de respeto y comprensión para que también nuestras comunidades sean lugares confortables y hospitalarios en donde cualquier persona pueda sentirse en su casa. Esto para mí es el cometido principal de lo que estamos llamando desde hace un tiempo la animación bíblica de la vida y la pastoral de la Iglesia (ABP).

En este sencillo artículo me he centrado en la violenta alteración de Marta ante el cuerpo de su hermana que viola las ancestrales prescripciones y se ubica, en un coto reservado a los varones, como una discípula “a los pies del Señor”. Marta representa a la fuerza de lo instituido, del esencialismo que se opone a todo tipo de nomadismo porque lo percibe como un peligro para el *ordo socialis* que garantiza el *ordo universalis*. Pretendí mostrar que el cristianismo significó un camino que alteró el orden establecido del mundo antiguo ofreciendo a quienes se sumaban al discipulado de la escucha de la Palabra una nueva manera de vivir y de actuar socialmente.

María no acepta como una víctima pasiva la *dictadura* de su cultura –representada por su hermana–. Ella se fue haciendo discípula (a pesar de no poder llamarse así porque ni su lengua materna ni el griego –en el que está escrito el relato– tienen el término femenino correspondiente a discípulo) recorriendo un largo camino y visitando diversas y variadas ciudades y pueblos acompañando al Maestro. Aunque tal vez no logre certezas absolutas, no acepta el canonizado mandato de que *siempre se hizo así* y ni bien se encuentra con un varón no hegemónico que ha sido capaz de salirse del esquema cultural vigente se sienta a sus pies en una verdadera actitud de rebeldía contracultural que provoca el escándalo y la queja brusca de su hermana.

Hoy también muchos tienen “la tentación de hacer una cultura de muros, de levantar muros, muros en el corazón, muros en la tierra para evitar este encuentro con otras culturas, con otras personas. Y cualquiera que levante un muro, quien construya un muro, terminará siendo un esclavo dentro de los muros que ha construido, sin horizontes. Porque le falta esta alteridad”<sup>15</sup>.

La larga historia de la humanidad, y la no tan larga de nuestra querida Iglesia, está sembrada de límites artificiales impuestos, de territorios ocupados como feudos, de zonas arrasadas, de franjas, de guetos, de muros, de grietas, de realidades superpuestas, de brechas, de nuevos muros (aunque cada vez más agrietados y por tanto más permeables y porosos) a veces invisibles, como *techos de cristal*, de roles que hay que asumir aunque

---

<sup>15</sup> Francisco, *Discurso a los profesores y estudiantes del Colegio “San Carlos” de Milán* (6 abril 2019): *L’Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (14 abril 2019), p. 7.

despersonalicen, de discursos que hay que repetir de memoria aunque ya no digan mucho a las nuevas generaciones. Tomar consciencia de que eso condiciona nuestro modo de ver y de verme, de entender y de entenderme es algo realmente liberador.

En el relato, aquí analizado, Marta ostenta el poder normativo y prescriptivo; poder que de ordinario dejamos en nuestras sociedades en manos de quienes legislan, gobiernan y educan. Toda educación crea y legitima identidades que luego son naturalizadas y que sostienen sistemas sociales con más o menos desigualdades, en donde proliferan jerarquías y roles estereotipados que se especializan en idear límites que impiden el desarrollo de nuevas subjetividades.

“Podemos buscar juntos la verdad en el diálogo, en la conversación reposada o en la discusión apasionada. Es un camino perseverante, hecho también de silencios y de sufrimientos, capaz de recoger con paciencia la larga experiencia de las personas y de los pueblos. [...]El problema es que un camino de fraternidad, local y universal sólo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales”<sup>16</sup>. Libres como María y no atados a lo que siempre se hizo como la buena y servicial Marta.

De algún modo, la queja o reclamo de Marta descubre su impotencia ante la fragilidad de su hermana. Quisiera invitar a todas las personas que se sienten desestabilizadas por nuevos discursos y formas de encarar el cristianismo que se hagan cargo de la fragilidad aparente de quienes los sostienen ya que “se puede rehacer una comunidad a partir de hombres y mujeres que hacen propia la fragilidad de los demás, que no dejan que se erija una sociedad de exclusión, sino que se hacen prójimos y levantan y rehabilitan al caído, para que el bien sea común”<sup>17</sup>. Si dejamos entrar al Señor a nuestras vidas lograremos reconciliarnos y respetarnos comprendiendo las actitudes de los seguidores y las seguidoras de Marta y de los seguidores y seguidoras de María. Cada uno de nosotros puede sentirse hoy representado más por una de estas hermanas que por la otra, pero todos tenemos un solo modelo a seguir: Jesucristo, que hizo “con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo Cuerpo, por medio de la cruz”.

---

<sup>16</sup> Francisco, Carta encíclica *Fratelli tutti*, 50

<sup>17</sup> Francisco, Carta encíclica *Fratelli tutti*, 67

## **Bibliografía**

*Libro del Pueblo de Dios*, traducción Armando J. Levoratti y Alfredo B. Trusso, Verbo Divino, España, 2015.

FRANCISCO, Papa, Carta encíclica *Fratelli tutti*.

FITZMYER, Joseph, *El Evangelio según San Lucas*, T. III, Madrid, Cristiandad, 1987.

FORNARI-CARBONELL, Isabel, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Navarra, 1995.

GÓMEZ-ACEBO, Isabel, *El entorno socio-religioso en el siglo I*, en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.), *En clave de mujer... la Mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2005.

GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem* 1, 7, 8: PL 76, 843 D.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Agape libros, Buenos Aires, 2011.

VILLALOBOS MENDOZA, Manuel, *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*, Ediciones El Almendro - Uniclaretiana, Buenos Aires, 2015.

Gerardo García Helder  
ggh.amico@gmail.com

## *Las existencias plurales, seguimos siendo y resistiendo*

### *Plural Existences, We Continue to Be and to Resist*

#### **Resumen**

El compartir ofrece la resistencia de los pueblos ancestrales en Abya Yala, rescatando de manera específica la ancestralidad andina desde la que se cultiva sabidurías, saberes y espiritualidades que resistieron a ser extirpadas por la imposición colonial que se sostuvo a partir del monoteísmo y el monocultivo mental que generaron diversas rupturas y desequilibrios en los ciclos de la vida compartida en el Gran tejido de la Vida que fluye en la Pachamama, cuyas consecuencias se reflejan en la actual pandemia, que es una de las múltiples consecuencias del sistema depredador que gira en torno a la explotación sin medida de la vida. Por lo que, desde las memorias transgresoras vinculadas a las fuerzas milenarias de los pueblos se intenciona constantemente el quiebre de ese mundo que denominamos de lo uno; a partir del reconocimiento del pluriverso, de esos otros mundos humanos y no humanos, los que vemos y no vemos, a fin de subvertir los desequilibrios y restablecer la armonización de los ciclos cósmicos y su sacralidad perdida.

**Palabras clave:** *Pachamama (Cosmos), Equilibrio, Espiritualidades, Sabidurías*

#### **Abstract**

Sharing offers the resistance of the ancestral peoples in Abya Yala, specifically rescuing the Andean ancestry from which wisdoms, knowledge and spiritualities are cultivated that resisted being extirpated by the colonial imposition that was sustained from monotheism and mental monoculture that generated various ruptures and imbalances in the cycles of shared life in the Great fabric of Life that flows in the Pachamama, whose consequences are reflected in the current pandemic, which is one of the multiple consequences of the predatory system that revolves around the exploitation without measure of life. Therefore, from the transgressive memories linked to the millenary forces of the peoples, the breaking of that world that we call of the one is constantly intended; from the recognition of the pluriverse, of those other human and non-human worlds, those that we see and do not see, in order to subvert the imbalances and restore the harmonization of the cosmic cycles and their lost sacredness.

---

<sup>1</sup> Teóloga Andina, Miembro de la comunidad de Teólogas Andinas de Abya Yala y la articulación de Teología y Pastoral Andina Perú-Argentina-Bolivia.

**Keywords:** *Pachamama (Cosmos), Balance, Spiritualities, Wisdoms*

## **Sentipensando**

Los caminos provocan sentipensares que se vinculan a memorias, tiempos, saberes, espiritualidades que como pozos de aguas frescas nutren las raíces de pueblos que no olvidaron que son parte del Gran Tejido de la Vida, en la que se entrelazan con las y los otras/os seres, porque ahí se encuentra su dignidad y no tanto en el poseer. Se trata del cobijo de la memoria viva que ayuda a seguir caminando hacia el horizonte de sentidos que cría, cultiva y procura la *Suma Jacaña*, la vida armoniosa, la vida plena, desde la dignidad que es renacida una y otra vez en los cuerpos de mujeres, niños/as, jóvenes, varones, ancianas/os que caminan y se sostienen en las fuerzas de una memoria milenaria, en plena conexión con sus tierras, territorios desde la que luchan por sus propias autodeterminaciones comunales; o los y las que transitan asfaltos y calles de las periferias urbanas procurando el sustento de sus vidas con el riesgo de perder los principios y orientaciones ancestrales, pero que se resisten a soltarla y buscan alimentarlas creativamente.

Se trata de sentipensares compartidos que buscan provocar el fin de un tiempo y un mundo que nos legó pandemias que resquebrajaron las interrelaciones de los cuerpos y espíritus a partir de verdades únicas impuestas como palabras sagradas infalibles; para gestar el nacimiento de un pluriverso de mundos que se reconocen en sus interrelaciones que equilibran y armonizan los ciclos de la Pachamama.

## **La Pachamama nos va a sanar**

En un contexto de pandemia en la que surgen diversas narrativas en torno a la relación con el Cosmos, desde los territorios del Sur Andino, atravesados por la fuerza telúrica de la *Pachamama*, la Señora del Cosmos, asignada en el lenguaje cercano y próximo como la Madre Tierra, porque cobija, alimenta, cuida y protege; resuenan las voces de sabias y sabios, que alterar sus ritmos o infringir los espacios de esos mundos que no vemos pero que están presentes, generan desequilibrios en los cuerpos de todos/a los/as seres, por ello urgen restablecer el equilibrio y armonía con la *Pacha*, el Cosmos.

Todos los tiempos en los ciclos del cosmos tiene sus propias fuerzas, pero agosto, es de profunda conexión con las fuerzas de la vida, ya que en los territorios del Sur se prepara para salir del invierno a la primavera, donde las poblaciones andinas (*Kollas, Aymaras, Quechuas, Urus, Keros*) se convocan para despertar a la Madre Cosmos, la *Pachamama*, a fin de seguir generando el equilibrio y la armonía en el gran tejido de la vida, donde el

ser humano es una hebra más. Desde esa conexión, se evoca las palabras sabias de las abuelas y abuelos, de que “todo lo que se hace a la tierra, nos lo hacemos a nosotras/os mismas/os”, pues este tiempo de pandemia es el reflejo de las grandes rupturas de algunos humanos más que otros, con el Cosmos y la gran biodiversidad de seres que está afectando a toda la comunidad humana de maneras diferenciadas y desiguales.

En la memoria de los relatos que se ofrecen los pueblos en los diversos territorios de *Abya Yala*, la tierra en plena madurez, ya escucharon de enfermedades que destruyeron a algunos pueblos, por ello decidieron hablar con ellas y ofrecerles pequeñas ofrendas para que pasen sin hacer mucho daño, como lo hacen con las otras enfermedades que llegaron de fuera, de otros contextos, y si buscan quedarse se las increpa para que se vayan, pero sobre todo se evita mencionarlas para que no se las llame, sino que transiten hasta que retornen a los lugares que pertenecen.

Pero también se reconoce que es un tiempo donde se entretejen solidaridades, aunque predominan la incertidumbre, la impotencia frente al dolor que se asemeja a las noches largas y sin estrellas, donde se mantiene sutilmente la esperanza que permite sentir las en la inmensidad, allí donde se halla *Yacana*, la llama negra sagrada en el fondo oscuro del cielo, que es perceptible desde el corazón. En esa sintonía muchos pueblos, a partir de sus propias organizaciones ante la limitada atención estatal, van buscando otros modos de prevenir la presencia del virus a partir de la conexión con las hermanas mayores, las plantas medicinales, tratamientos y rituales propios que cada pueblo tiene para restablecer la salud, lo que en algunas organizaciones indígenas está llevando a la necesidad de articular sistemas sanitarios interculturales, a fin de rescatar la medicina ancestral en diálogo con las otras medicinas.

Por otra parte, desde diversas organizaciones de mujeres, por medio de ollas comunes, huertas familiares y otros emprendimientos de intercambio, como el cuidado de las semillas ancestrales, y otras, van rescatando la fuerza de lo cotidiano como parte de la sanación cósmica, rompiendo así con el viejo mito de separar lo público y lo privado, desde la conciencia de que la mejor medicina es la olla y todas las interrelaciones que se recuperan desde la crianza mutua de todos los cuerpos humanos, animales, vegetales, tierras, aguas, bacterias, minerales, a fin de que circulen las reciprocidades generadoras de vida. Lo que conlleva la resistencia a la ampliación de fronteras agrícolas del monocultivo, lo transgénico, los sistemas alimentarios industriales e insalubres que violentan a los cuerpos orgánicos como son las semillas y los cuerpos de los animales en su integridad. Pero también se trata de un cuestionamiento a la economía extractivista que hiere el cuerpo de la tierra, sus ciclos e interrelaciones, y que está afectando los cuerpos pequeños de las niñas y de los niños que tienen metales pesados a causa de las empresas mineras.

La *Pachamama*, nos invita a escucharle, no sólo en sus gemidos de dolor que ahora son los nuestros, sino en aquello que nos ofrece como oportunidad para seguir tejiendo la gran red de la vida, por lo que será necesario descalzarse y reconocer que la tierra que pisamos es sagrada. Así como lo hicieron y lo hacen las guardianas y los guardianes de los territorios que caen como semillas antes de tiempo por la bala criminal de la codicia y el poder, que en nombre del “desarrollo” se arroja la potestad del adueñamiento sobre los territorios y la vida, que en cierta medida se apoyan en discursos religiosos que separa la vida fuera de lo que consideran lo “terrenal”, por lo que es casi un sacrilegio reconocer la interrelación y dependencia en el cosmos.

### **Las rupturas generadas por el mandato de lo uno**

Desde la conexión con otras formas de comprender la fuerza dinámica de lo sagrado, considerar que hay un solo texto como sagrado, es ya inadmisibile, mucho más cuando es asumido como la infalible palabra de Dios, como es considerada aun la Biblia. Aunque los textos bíblicos son un montón de “cosas santas mezcladas de cosas humanas”, hay textos que cuestan ser leídos y escuchados, porque se les niega cualquier posible interpretación, como lo es el primer mandamiento, que es parte del código de la alianza que exige fidelidad, pues Dios no sólo es el garante de su cumplimiento, sino que la regula, porque su transgresión es duramente castigada, como se señala en Éxodo 20:2-6 y Deuteronomio 5:6-10. Aunque se trata de un texto judío, ubicado en la *Torá*, es parte de la enseñanza de todo “buen cristiano”, que tiene interiorizado a un solo Dios, como lo expresa el texto:

<sup>2</sup>Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud. <sup>3</sup>No tendrás otros dioses fuera de mí. <sup>4</sup>No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra. <sup>5</sup>No te postrarás ante ellas no les darás culto, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, <sup>6</sup>pero tengo misericordia de mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos.

El mandato de un solo Dios es categórico, aunque el texto hace referencia a la memoria de Dios liberador, que los sacó de la esclavitud de Egipto (v. 2), texto muy apreciado en las diversas relecturas de nuestros contextos. Pero también hace referencia a un Dios que concede bendición y maldición, como se puede ver a lo largo de los textos del Pentateuco, y de manera particular llama la atención que, en este mandamiento, la bendición recae en “mil generaciones”, es decir, se trata de una línea continua de bendiciones a cambio de la fidelidad, que puede ser asumido como una

especie de privilegio que se naturaliza para aquellos que no sólo cumplen con el mandato, sino que lo hacen cumplir. Obviamente que entorno al texto se puede encontrar interpretaciones polisémicas en torno a los ídolos, pero su énfasis se sostiene en la vigencia de un solo Dios con diversas características que aglutinan las otras experiencias de lo sagrado, pero que en cierta medida rechaza aquellas que salen de sus parámetros normados.

Aunque se aprecia en muchos textos del primer testamento, que la veneración de un solo Dios, ha sido el resultado de un largo proceso, pues en los antecedentes del pueblo hebreo nos remiten a los sencillos santuarios locales o regionales vinculados al culto familiar, por lo que según Albertz en esos cultos “no había la pretensión consciente de mezclar religiones, sino la equiparación espontánea de las necesidades más elementales con el paisaje, los diversos aspectos de una historia y una religión en continuo cambio”<sup>2</sup> (vol. I, 1999, p. 184), que ni la estructura del templo promovido por la monarquía logró consolidarla, como se puede constatar en las denominadas reformas religiosas promovidas por Ezequías (2 Re 18:1-8) y Josías (2Re 23:4-14).

Por otra parte, si consideramos las raíces y orígenes del pueblo de Israel, se puede decir que se dio una continuidad cultural, que manifiesta la capacidad de adaptación de la sociedad hebrea y su visión religiosa al medio cultural cananeo en cuyo terreno desarrolló su organización, por ello se aprecian numerosos elementos que hunden sus raíces en las sociedades cananeas y la convivencia con los otros pueblos con los que compartían ciertas prácticas, como será el culto a la fertilidad, como se puede advertir en la presencia de *Baal* proveedor de la lluvia y *Asherá* encargada de la fecundidad, que en algunos textos son presentados como los contrincantes de Yahvé (Cf. 1Re 18:20-40) y otras veces emparentados, como es presentado en algunos estudios, por ejemplo, el de José Severino Croatto, en su artículo la Diosa *Asherá* en el Antiguo Israel<sup>3</sup>.

En ese contexto se comprende el mandato de no construir esculturas, ni imagen de “arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra” (v. 4), que se explicita en Dt 4:15-20. Mientras que la referencia a los tres espacios del cosmos y los seres que la habitan y se interrelacionan, es muy propio de las denominadas religiones cósmicas, asociadas a pueblos agrícolas, de pastores y cazadores, que buscan establecer relaciones con los tiempos y espacios desde sus cosmologías integrales. No se puede negar que en el ámbito bíblico hay investigaciones serias al respecto, por lo que no es el propósito detenernos a analizarlas. Sino más bien, presentar en líneas generales lo que supuso y supone las lecturas y comprensiones en

---

<sup>2</sup> El mismo autor plantea que las familias se acomodaron a la pluralidad religiosa circundante y los integraron en su religiosidad personal.

<sup>3</sup> En RIBLA 38, p 29-39.

torno al mandato de un solo Dios<sup>4</sup>, en contextos donde se sigue los ciclos del cosmos, en plena relación recíproca con todos los seres que la habitan, como se conservan en los pueblos ancestrales de *Abya Yala*, que se resistieron a morir ante imposiciones religiosas coloniales.

## Resistencia al mundo de lo Uno

La extensión del mandato de un solo Dios, en nuestros territorios, es parte de lo que se denominó la evangelización en las Indias, que estuvo plenamente vinculado con ese mundo que desde sus percepciones, empieza a generar una serie de rupturas con los muchos mundos que habitaban *Abya Yala*, no bastan minutos de silencio para conmemorar el genocidio de muchos pueblos y la resistencia de otros que por más de 528 años viven los procesos de colonización, dominio, explotación en sus propios territorios y el enajenamiento permanente de sus identidades, saberes y espiritualidades.

Sino de cuestionar el poder casi sagrado que sigue destruyendo la vida, en base a la ambición que acompañó las expediciones de las conquistas de diversos territorios, sostenidos en una religión monoteísta y patriarcal que respaldó su expansión, como se aprecia en las denuncias de Bartolomé de las Casas, recogidos por Gustavo Gutiérrez en su texto *Dios o el oro en las indias*, haciendo alusión al pensamiento que movilizaba a los evangelizadores:

La salvación puede depender de que se tenga o no medios materiales para traer a los que debían anunciarles a Dios (¿qué Dios?, podemos preguntarnos). Si se carece de riquezas no se recibe el Evangelio, eso es lo que hubiese ocurrido con los miserables habitantes de estas tierras de no haber habido minas (1989, p. 115).

No cabe duda que la acción colonial emprendida en estos territorios fuera considerada como una victoria concedida por su Dios, y una especie de castigo para las poblaciones “idólatras”, a lo que el antropólogo René Girard denomina como, “la sacralización de la violencia”, que hizo posible que muchos territorios y pueblos fueran violentamente profanadas en todos los sentidos y acusadas de su propia victimización, como lo plantea Dussel, declarando una “plena inocencia con respecto al acto victimario” (2008, p 65).

De ese modo la imposición del mundo de lo uno sobre los otros mundos, se configuró a partir de un Dios, una verdad, una historia, una especie dominante, un sexo dominante, un idioma, una cultura, un saber; por lo que los muchos mundos “indios” fueron asignados como no seres, para vaciar los contenidos de sus saberes, sus procesos históricos, sus logros científicos, técnicos, políticos, atravesados obviamente por sus propios

---

<sup>4</sup> Al cristianismo le llevó un proceso de construcción dogmática de su fe en torno a la Trinidad, que tiende a seguir la preeminencia que Dios es uno sólo.

conflictos. Pues, parte de la estrategia de imposición era “convencerles primero en los errores con razones” (Marzal, 1988, p. 136) desde la que se establece el convencimiento de la “inferioridad humana del indio” (Gutiérrez 1989, p. 50).

Realmente se trató de un adueñamiento de pueblos y territorios, con la excusa de traer el anuncio de Cristo, por la que abogaron diversos misioneros y teólogos, entre ellos los defensores de indios, ya que no cuestionaron ese hecho, sino sus formas. Por lo que será preciso en el ámbito del cristianismo, revisar esa memoria, como diría Gustavo Gutiérrez:

No sólo estamos, por consiguiente, ante la comprensión de la historia y la sociedad en que vivimos, se halla también en juego la inteligencia de la fe cristiana. No es posible, en efecto, separar la vivencia de fe y reflexión sobre ella, de la historia de los pueblos. Esperar y acoger el Reino de vida no se compagina con una realidad política de opresión e injusticia (1989, p 12).

En esos recorridos de las memorias registradas, un aspecto que hace eco en la reflexión en torno al mundo de lo uno es la que denunció Bartolomé de las Casas, la idolatría de quienes se pretenden cristianos. Lo que para Gutiérrez “resultó una paradoja insoportable para sus contemporáneos que consideraban, obviamente, que la idolatría era lo propio de los naturales de estas tierras” (ibid., p 148), ya que su denuncia se sostenía que en las Indias “no se adora al Dios de Jesucristo, el oro se ha convertido en ídolo al cual los que se dicen cristianos rinden pleitesía y sirven” (p. 149), de ese modo el nuevo orden social se orientó a satisfacer los intereses y la codicia.

Los procesos complejos de evangelización en los que estuvo en juego las ansias de la riqueza, del oro y la plata, fueron secundadas por el largo proceso de extirpación de idolatrías, que supuso “destruir el adoratorio pagano, plantar en sus ruinas o en sus bases una cruz y eventualmente edificar encima un templo cristiano” (Duviols, 2003, p 22), lo que conllevó “la muerte temprana e injusta de los indios, pero que implica también el aniquilamiento de las culturas autóctonas y la devastación del mundo natural” (Gutiérrez, 1989, p. 151), que derivó en una serie de transformaciones que enajenaron el sistema de representaciones de los pueblos que posibilitó el avance del sistema capitalista que asume al cosmos y todas sus interrelaciones como “materia” a ser explotada y dominada.

En nuestros lenguajes, supuso un sinfín de rupturas en las estructuras organizativas de cada pueblo y sus interrelaciones con las otras existencias, que supuso el despojo incluso de su memoria que son capturadas en una serie de crónicas, museos y estudios que parecen remitirse a un pasado remoto, o en la folklorización de sus prácticas para convertirse en mercancía, sin considerar que siguen siendo y estando en conexión a la fuerza ancestral que acompaña las resistencias, lo que quiebra los apelativos coloniales que los adscriben como minorías étnicas, pues se reconocen como pueblos con historias, territorios y procesos de organización que fueron brutalmente

rotos, pero que aún exigen y viabilizan sus propias organizaciones comunales, en la que se reconoce la pluralidad de pueblos, que de algún modo es recogido en las cifras de instancias oficiales, como es la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), el año 2014 se registró 826 pueblos, sin considera a las comunidades de aislamiento.

## **Rescatando el sentido de nuestros mundos**

La memoria dolorosa registrada en el acuerpamiento de los pueblos “indios”, no alimenta resentimientos y menos sentidos de victimización, hay dolor, como el de una herida abierta que repercute en las relaciones, pero desde su ser-estando, siguen haciendo camino, aunque no faltan posturas radicales en sus resistencias, pero interesantemente algunos trascienden esencialismos culturales al plantear una restitución integral a los pueblos por los daños provocados, pues mientras no se la viabilice, el saqueo, la muerte, la codicia y destrucción, seguirán perturbando a muchos pueblos y territorios, por lo que el desequilibrio generará mayores desarmonías en el cosmos; que en gran medida se sigue provocando por esa parte de la humanidad a la que le cuesta como parte de una gran red de la vida y que ha naturalizado el racismo, como diría Eduardo Galeano, para “huir de la historia”.

Para muchos pueblos el cosmos es como un tejido, en el que no hay un centro, pues en el movimiento de la trama y la urdimbre, todo es importante, y fluye de manera horizontal. Esta imagen es sumamente significativa, ya que en ella se reconoce la diferencia y se agradece, no cabe duda de que estos niveles de configuraciones en las relaciones fueron cultivados a partir del diálogo de sabidurías plurales a fin de sostener la red de interrelaciones que no se limita a lo humano, como nos recuerdan las sabias y sabios, de que todo vive, siente y habla.

En ese sentido, las tres dimensiones “arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra” (Ex 20:4), que hace referencia el texto bíblico como una especie de desacralización de esos espacios, seguro tendría sus sentidos profundos para el pueblo vinculado a la tierra y sus ciclos, por ello son mencionados. Mientras que para las diversas cosmogonías o cosmologías en *Abya Yala*, esos tres mundos se articulan en una especie de totalidad de espacios y tiempos, donde hay una íntima relación que alcanza a las personas y a la comunidad, se trata de una convivencia cósmica que está reflejado en la vivencia de las espiritualidades, que no buscan generar el nexos con lo sagrado, porque no es una realidad separada de la vida, sino de propiciar la interrelación y la reciprocidad que “revelan un equilibrio fundamental que es la base y el sostén esencial de la existencia misma del cosmos” (Van den Berg, 1989, p. 118).

Por ello, las edificaciones y estructuras que quedan de algunos pueblos, son una especie de texto-textiles que buscan replicar a los seres que dan

vida, pues se trata de una realidad física y tangible, que son acompañadas de fuerzas protectoras que habitan los mundos que no se ven, que son denominadas de diversos modos en los idiomas de cada pueblo y para que puedan comprenderse se traduce como espíritus protectores o guías, que son parte de las energías que interactúan junto a la *Pacha* (Cosmos).

Aunque no se puede negar que la evangelización en muchos pueblos generó una serie de embates en torno al mundo que se denomina el mundo debajo de la tierra, por lo menos en la región andina tuvo una seria repercusión en la asignación de ese espacio con lo demoniaco, por lo que los/as seres que habitan esos espacios, como son los ojos de agua, vertientes, pantanales, cuevas y sitios donde se hallan minerales y *pakarinas* (espacios donde están los cuerpos de antepasadas/os), que fueron catalogados como tal, por ello, en las zonas mineras de los Andes se representó a la fuerza que habita en el vientre de los subsuelos, con la imagen del diablo que el arte colonial retrató, lo que derivó en las personificaciones del *Muki* y el Tío, y no será casual que a partir de la folklorización se los represente con la danza de los diablos.

La resistencia de los pueblos en los territorios ancestrales tiene un largo caminar, y suponen un amenaza ante el sistema que sostiene las políticas colonialistas, extractivistas, capitalistas, jerárquicas y patriarcales, que buscan a toda costa extender su poderío a partir del discurso de lo global, restringiendo el sentido de lo local, pues las orientaciones de vida que se conservan como herencias ancestrales no tienen nociones universalistas, sino de procesos que generan la crianza mutua de la vida, que son gestadas en comunidad, “como una manera recíproca de criarse en el mundo, entre la familia o entre el cerro guardián y otros sitios sagrados del paisaje, y los/as humanos/as, animales y plantas...” (Arnold, 2017, p 17). Se trata de una ontología relacional, donde el ser humano se siente parte de la Gran Red de la Vida, que circula en el cosmos, que es vivido de manera local por las sinergias que logran establecerse.

Por eso, lo que el mercado ve como materia inerte y, por lo tanto, extraíble y explotable, para las comunidades vinculadas a las espiritualidades ancestrales está vivo y merece respeto. Por ello “mientras las personas transforman a los objetos (otros seres) en el mundo, también se crean y se transforman a sí mismas” (Ibid, p 19). De ese modo se establecen relaciones sociales de producción, por lo que “en los procesos del aprendizaje se puede percibir la enseñanza del manejo exitoso de los procesos que privilegian la continuidad de vida en el espacio biocultural” (Ibid, p 21), que es uno de los aportes significativos que sostienen los ciclos de la vida a partir de la crianza de la vida.

## La crianza mutua de la vida

Desde la noción de que todo tiene vida y que establecen una serie de correspondencias en la crianza mutua, la vida humana, como bien lo plantea Ivone Gebara “depende de todos los otros seres vivos para mantenerse en la vida” (2002, p. 236), ya que en esas relaciones también desarrolla sus habilidades y aprendizajes a partir de la coparticipación junto a los otros/as integrantes o seres del Cosmos. En ese sentido, estas reciprocidades son vividas en profundidad a partir de las espiritualidades relacionales, que van más allá de simples creencias y supersticiones, pues romper el flujo y las sinergias en las relaciones provocan desequilibrios, eso lo saben muy bien los pueblos ancestrales que no precisan de grandes estudios, sino en las formas en que se manifiesta el cosmos y los/as otras/os seres, como lo vemos en la actual pandemia que es la más evidente, sin embargo, día a día hay otras realidades que evidencian esas rupturas.

Desde las organizaciones ecológicas, curiosamente se denomina la lucha y defensa de los territorios como una especie de ecologismo popular, se trata de una asignación nada acertada, ya que las resistencias de los pueblos trascienden los parámetros de esas organizaciones, eso no quiere decir que no haya acciones que se coadyuven, sino que sus luchas se sostienen en la fuerza de sus espiritualidades que genera una serie de relaciones con el territorio habitado que requiere ser tratado en su dignidad, pues su explotación está provocando su colapso, como lo estamos viendo en estos últimos años en los incendios de la amazonia y otras regiones, que son provocados a fin de extender las fronteras agroindustriales y ganaderas, que son lamentables, pero lo que preocupa de sobremanera a las poblaciones de esas regiones es que el fuego tiene otros comportamientos, por ello no puede ser extinguido con rapidez, lo que refleja que hay una alteración en las interrelaciones, que desde los ámbitos ecologistas es denominado como los efectos del calentamiento global.

Lo mismo sucede desde hace muchos años con la pérdida de la nieve de los glaciares, que, para los pueblos afectados, no tiene que ver sólo con la pérdida “material”, sino que rompe con las relaciones que se establecen con todos los mundos que las habitan y que se vinculan en sus travesías con otros/as seres.

Evocamos la situación del *Apu* (protector) Ausangate, que es el glaciar más representativo para las poblaciones del Sur Este de Cusco en Perú, que para las poblaciones de esa región es considerado como un protector y guía de la comunidad, donde se ubica el Santuario de *Qoyllur Riti* (Estrellas de la Nieve), en el que también se encuentra la imagen de Cristo en una cueva y que es venerado por los y las visitantes, sin embargo, ese espacio está vinculado a las fuentes de agua, que propician la fecundidad de las cosechas y de los camélidos (llamas, alpacas) y otros/as seres, por ello hay una serie de ritos de reciprocidad y de agradecimiento con los seres que

habitan esos espacios, ahora que la nieve que cubría esos espacios empieza a desaparecer, la población se pregunta ¿dónde habitarán esos espíritus?, saben que su dolor se extenderá en el dolor de los/as otros/as seres, pero esa preocupación no es considerada, aunque corren esa misma suerte los diversos *Apus* protectores que son parte del 71 por ciento de glaciares tropicales de los Andes ubicados en Perú que alimentan la fuentes acuíferas de las regiones andinas y amazónicas del Sur.

Hay cambios en el cosmos que son evidentes para muchos pueblos indígenas, que muchas veces los fuerza a migrar, pero también surgen organizaciones en torno a sus espiritualidades, que recrean la crianza mutua de la vida, como se puede apreciar en las resistencias que rememoran los saberes (ciencias) y habilidades (tecnologías) ancestrales, como lo están haciendo en la comunidad de *Quispillaccta*, en Ayacucho Perú, las criadoras y criadores de agua, que son impulsados por Magdalena Machaca, a partir de la construcción colectiva de los saberes ancestrales, que recuperó los ritos del intercambio de aguas, la recolección de algas de los ojos de agua de esa región y el cultivo de la *putaja*, que procuran el sembrado y cosecha de agua. Experiencia acogida en otros pueblos lo que procura la recuperación de los saberes ancestrales en sus localidades, donde las abuelas y abuelos tienen un rol fundamental. Se trata de procesos que tienen otras formas de comprender la sostenibilidad de la vida a partir del cuidado y respeto de los ciclos de los seres en la red de relaciones y el intercambio que se produce a partir del *ayni* (reciprocidad).

Por otra parte, un principio importante en esa sostenibilidad es lo suficiente, que los mismos pueblos van olvidando, se trata de otros modos de concebir la vida que rompen con el sentido de la acumulación, como aún algunas abuelas y abuelos recuerdan, que la riqueza no es acumular, sino que proviene del cultivo de una vida en profundidad que sostiene la armonía con la *Pachamama* y todos/as las/os seres. Por ello, el que haya poblaciones catalogadas como analfabetas, sobre todo las mujeres, no tendría que considerarse como sinónimo de no saber, ya que ellas son las que han mantenido los saberes plurales en muchos pueblos, por ejemplo, para Vicenta Mamani “en el ciclo agrícola la mujer está pendiente de la lluvia, observa el movimiento de las estrellas, el color del cielo, las fases de la luna y sitios donde los pájaros ponen sus nidos” (2000, p. 107); por su parte las mujeres tejedoras en sus obras narran historias de sus pueblos, las realidades que acontecen, las relaciones y los deseos de los caminos.

## **Intencionamos el Pachakuti**

Pese a la vulneración histórica de los pueblos indígenas, se mantiene las brasas de los fogones de esperanza, pues los tiempos de crisis despiertan narraciones de fines y nacimientos de mundos en los pueblos de *Abya Yala*, la pandemia nos lleva a vislumbrar ese tránsito que precisa una

espiritualidad sanadora que posibilite una vida plena, que no implore por respirar mecánicamente, sino que sea el aliento vital de una tierra sin males donde la vida se regenera.

Se trata del tiempo, donde el reino de lo uno, único y verdadero, es desbordado desde la polifonía de voces, la pluralidad de seres, que se negaron y se niegan a morir, pues la fuerza milenaria ancestral va despertando para intencionar a la fuerza alteradora que marca la transición del universo que se invierte en el pluriverso, que subvierte lo que se considera como el cauce normal para restablecer el orden cósmico y su sacralidad perdida, que en el mundo andino es nombrada como *Pachakuti*.

Es el tiempo que supera la narrativa bélica, para establecer una conspiración cósmica que desafía a la amenaza de las balas, como lo expresó Bertha Cáceres, “Vos tenés la bala... yo la palabra. La bala muere al detonarse... la palabra vive al replicarse”. Así es, las palabras de las resistencias van haciéndose vida en los caminos, en los encuentros y van germinando en los *kuti*, los retornos que restituyen el equilibrio desde los ritmos y movimientos desde el lado del corazón.

Es el tiempo de las memorias transgresoras y de palabras que requieren replicarse frente a los mandatos de lo uno, desde las historias plurales que se conservan en modos menos pensados. Así, en conexión con la fuerza de la ancestralidad andina desde donde se comparte este tejido que intenciona el retorno de los equilibrios, se evoca la fuerza de la ancestría aimara, Bartolina Sisa, que junto a su compañero Tupac Katari, organizaron una de las sublevaciones de mayor repercusión frente al poder colonial, a ese mundo de lo uno, que la llevó a ser ejecutada en la horca, decapitada y mutilada de manos, para ser exhibidas en los territorios donde se había gestado la rebelión, de ese modo los cuerpos desmembrados de ella y el de su compañero buscan restituirse en las luchas y resistencias de los pueblos a fin de generar el *Kuti*, el retorno insurgente, por lo que significativamente los pueblos de diversas territorialidades, instituyen el 5 de septiembre como el día internacional de la mujer indígena, en su memoria.

Se acude a esa memoria que evoca la fecundidad que requiere el renacer de esos otros mundos que son gestados desde la armonización de esas voces, palabras y cuerpos silenciados por el mundo de lo uno, que son las que empujan y dinamizan la crianza mutua de la vida, como se puede percibir detrás del mandato masculino de ese “Dios celoso” que responde a intereses de los unos, que silencian las voces y sentires de esos otros mundos que buscaron sentir y nombrar lo sagrado en las interrelaciones con la vida, como se puede percibir en el vínculo con *Asherá*, Diosa Madre del pueblo hebreo que buscó resurgir de diversas maneras y en diversos tiempos, como lo dejan entrever algunas voces que son descalificadas por transgredir el mandato de Dios, “desde que dejamos de quemar incienso a la Reina de los Cielos y de hacerle libaciones, carecemos de todo, y por la espada y el hambre somos acabados (Jer 44:18).

La necesidad del retorno de los equilibrios que procuran la armonización de la vida es parte del deseo profundo, soñado, querido, que se viene gestado y se viene intencionando, como corazonaba el 2012 el poder de la palabra zapatista, tiempo que para el pueblo Maya, según sus contadoras/es empezaba el fin de un tiempo y el inicio de otro:

*¿Escucharon?*

*El sonido de su mundo derrumbándose.*

*Es el del nuestro resurgiendo.*

*El día que fue el día, era noche.*

*Y noche será el día que será el día.*

Desde la conexión con las fuerzas cósmicas y telúricas de los cuatro puntos cardinales, desde la integración de tiempos y espacios, desde las memorias ancestrales transgresoras:

*¿Tienes algo que decirnos colibrí?*

*Bailan sin parar, cada vez más leves, más volando, y entonan los cantos sagrados que celebran el próximo nacimiento de la otra tierra (Galeano, 1994, p. 182)*

## **Bibliografía**

- Arnold, D. Hacia una antropología de la vida en los Andes. En Galarza, Heydi (ed). El desarrollo y lo sagrado en los Andes. 1ra. ed. La Paz. ISEAT, 2017, pp. 11-40.
- Albertz, R. Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Traducido por Dionisio Mínguez. Vol I. Madrid: Trotta, 1999.
- Dussel, E. 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito” de la modernidad. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008.
- Duviols, P. Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Galeano, G. Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio visto desde una ecología Latinoamericana. Tercera Edición. Argentina: Planeta, 1998.
- Gebara, I. Itinerario teológico: una breve introducción. En: Tamayo y Bosch (eds). Panorama de la Teología Latinoamericana. Estella, España: Verbo Divino, 2002, Pp. 229-239.
- Gutiérrez, G. Dios o el oro en las Indias siglo XVI. Perú: Instituto Bartolomé de las Casas, CEP, 1989.
- Marzal, M. La transformación religiosa peruana. 2da ed. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

- Mamani, V. Identidad y espiritualidad de la mujer aimara. Bolivia: MdB, Fundación SHI-Holanda, 2000.
- Van den Berg, H. La tierra no da así nomas: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos de los Andes. Ámsterdan: CEDLA, 1989.

*Referencias de internet*

- Ministerio del Ambiente-Perú: Criadores de agua: La historia de una lucha contra las sequías. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3juMJtwFA6w> Visitado el: 20 ag. 2020
- Perú: la lucha por proteger al glaciar tropical más extenso del mundo, 2018. Disponible en: <https://wayka.pe/peru-la-lucha-por-proteger-al-glaciar-tropical-mas-extenso-del-mundo/> Visitado el: 15 set. 2020

Sofía Chipana Quispe  
warmi\_pacha@hotmail.com

*La perícopa de la mujer adúltera en el Evangelio de Juan y en las Comunidades Judeocristianas*  
*The Pericope of The Adulterous Woman in The Gospel of John and in Judeo-Christian Communities*

**Resumen**

En este artículo se parte de los aportes de la memoria colectiva al estudio del texto del Nuevo Testamento (NT) y específicamente con el caso de la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), la cual va a incorporada tardíamente al evangelio de Juan (EJ), en el capítulo 8, según se plantea desde la Crítica Textual. El texto recobra una nueva importancia a la luz de los aportes de la memoria como parte de la tradición de comunidades judeocristianas en el inicio de cristianismo. Lo anterior implicará su ubicación en el contexto de los primeros siglos del cristianismo y no sólo en el contexto propio de la tradición jóanica, en donde se ubica como parte de la confrontación de Jesús con sus antagonistas judíos.

**Palabras claves:** *Memoria colectiva, Movimiento judeocristiano, Evangelio de Juan, Jesús y la mujer adúltera.*

**Abstract**

This article takes up some of the contributions of memory to the study of the text of the New Testament (NT) and specifically to that of the pericope of the woman caught in adultery, which will be added belatedly of the Gospel of John (JG), in chapter 8, as it arises the Textual Criticism. The text regains a new importance considering the contributions of memory as part of the tradition of the Judeo-Christian communities. This will imply giving a seeing in the context of the first centuries of Christianity and not only in the context of the Joanic Tradition, where it is in the context of Jesus' confrontation with her Jews antagonists.

**Key words:** *Collective memory, Judeo-Christian communities, Gospel of John, Jesus and the woman caught in adultery.*

---

<sup>1</sup> Roberto Caicedo Narvárez, licenciado en Ciencias Bíblicas, Magíster en Teología y Doctorado en Ciencias Sociales. Profesor y director de la Maestría en Teología de la Fundación Universitaria Bautista en Cali, Colombia. rocainar@hotmail.com

## Introducción

Uno de los aportes fundamentales de la memoria colectiva al estudio del NT tiene que ver con la relación entre la tradición oral y la escrita y su conformación. Para el análisis de esta relación, a partir de la memoria, se parte de la constatación de que en el proceso de formación del NT existe una cierta “ruptura de tradición” (Assmann, 2008) que es necesario “salvar” a partir de una posible relectura de los hechos fundantes del cristianismo, realizada por las primeras comunidades de los discípulos y de las discípulas de Jesús, dentro de ellas lo que podríamos reconocer como comunidades judeocristianas. En dicho proceso, estas comunidades van a confrontarse con otros grupos sociales y religiosos, con los cuales se va a tomar distancia, incluyendo el mismo judaísmo. La identidad del “nosotros” se contrapone a la de “ellos”, los que no pertenecen a la comunidad. Así, en la memoria colectiva de las comunidades se intensifica esa búsqueda y recuperación del pasado para poder mantener una identidad propia con el paso del tiempo.

La perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), por ser un texto tardíamente añadido al EJ, permite un ejercicio importante desde la perspectiva de la memoria, para entender mejor la relación entre la tradición oral y escrita que está detrás de la conformación del NT y de las primeras comunidades cristianas y judeocristianas. Esto va a requerir una búsqueda de la tradición detrás del texto y poder así evaluarla como parte de una tradición enraizada en las primeras comunidades judeocristianas y luego asumidas por las comunidades cristianas dentro de la tradición joánica. Es lo que se pretende mostrar en el presente artículo. La mujer sorprendida en adulterio, como sujeto, se muestra como un alterego de Jesús y de las comunidades judeocristianas. Se esta consciente que aquí sólo se dan algunas pinceladas y que de ellas se desprenden varios temas y desafíos para seguir profundizando y contribuir en una nueva mirada, la anamnética<sup>2</sup>, al estudio de los orígenes del cristianismo y sus implicaciones para hoy.

### 1. Memoria colectiva y el estudio del Nuevo Testamento (NT)

Hoy se plantea que frente a una perspectiva más bien repetitiva y pasiva de la memoria hay otra más “recolectiva”, dinámica, que reconstruye el pasado en perspectiva de las necesidades e identidad de la comunidad que memoriza; un modelo más constructivista de la memoria. Lo que se concluye, en primer término, es que las tradiciones oral y escrita se mantienen simultáneamente en un proceso hacia una conformación más definitiva de la última; la primera no desaparece una vez surge la segunda. “En el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral” (Aguirre, 2015b, p. 203). Al principio, hay una “continuidad” entre la tradición oral y la escrita, la cual supone la representación (*performance*) oral

---

<sup>2</sup> *Anamnesis* es el término en griego para memoria, por lo menos uno de los más usados.

del texto, y que los textos escritos no se percibían como “copias exactas” de otro texto anterior y único, pues “no hubo aún un texto autoritativo de los evangelios” sino a fines del siglo cuarto<sup>3</sup>.

Igualmente hay un proceso constante de reinterpretación, una cierta discontinuidad, en donde fidelidad se une con creatividad en la tradición escrita, o quizás a través de ella. En general, la perspectiva clásica planteó una visión dualista entre memoria “auténtica”, relacionada con el “Jesús histórico”, y la tradición “fabricada” de las comunidades cristianas. En una perspectiva diferente, se revalora, en forma más favorable, el papel de la memoria de (sobre) Jesús dentro del “casarón” de la tradición escrita transmitida por las comunidades de los primeros siglos y que hoy se puede conocer.

Esta perspectiva, al reconsiderar el papel de la memoria colectiva, toma en cuenta la realidad social de las comunidades como un factor decisivo en la apropiación y construcción del pasado, y se aparta, del anterior acercamiento, al plantear que el cultivo de la memoria toma lugar dentro de una serie de ajustes propios de la “vida comunitaria” y un amplio rango de prácticas. Desde la memoria colectiva se traza que el ejercicio de conmemoración del pasado ejerce una poderosa influencia en la vida e identidad de la comunidad, que recuerda la comunidad anamnética. Entonces, “«Tradición» es así una abreviación para las incontables transacciones entre el pasado sacralizado y el presente vital actualizado de la vida de una comunidad” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 33; traducción nuestra). Así, la cuestión no es intentar separar, sino entender su interconexión.

Las nacientes comunidades cristianas, sostuvieron una tensión entre la creatividad autoral, la “historia inventada”, en un lado, y en el otro, entre la disciplina autoral, la “historia auténtica”. En todo caso la memoria colectiva<sup>4</sup> es dinámica, un interminable flujo, creación imaginativa, variable abierta, aunque a veces también se cierra en una determinada tradición o línea. Complementando lo anterior, se plantea que...

...La memoria social descansa no tan solo en los eventos históricos sino en la narrativa que hace que éstos tengan significado para una comunidad. Hay un relato o narrativa anamnética. Pero hay que tener en cuenta que: “sin puntos de referencia históricos, podemos decir solamente que la memoria social varía, no podemos conocer cuánto y en qué dirección” (Schawartz, 2005, p. 259, traducción nuestra).

---

<sup>3</sup> “El supuesto cierre del canon en el siglo cuarto, ni cambió su estatus ni aumentó su autoridad, era ya tan alto como podría ser. Con respecto a la función de estos libros, se podría decir con razón que ya existía un canon, o al menos la categoría de un canon, mucho antes del siglo IV... (sin embargo) Si el “cierre” del canon se refiere a un acto oficial de la Iglesia del Nuevo Testamento, entonces nos cuesta mucho encontrar tal acto antes el Concilio de Trento en el siglo XVI” (Kruger, 2012, p.37; traducción nuestra).

<sup>4</sup> A partir de los estudios de Halbwachs, quien a su vez parte de la sociología de Durkheim, se propone que la memoria es siempre una construcción social y por lo tanto colectiva. En 1925 publicó su primer libro sobre el tema: Los Marcos Sociales de la Memoria y en 1950 se publicó como obra póstuma un segundo libro, La Memoria Colectiva (Cf. Caicedo, 2019).

En este sentido se realizará una discusión, primeramente, en el contexto de la obra del EJ y luego en la tradición que está detrás de la PMA, con relación a las comunidades judeocristianas<sup>5</sup>.

## 2. La memoria de Jesús en el Evangelio de Juan (EJ)

A diferencia de los sinópticos, “(El Evangelio de) Juan pinta a Jesús embarcado en largas discusiones que van y vienen, en varios escenarios. Sin embargo, hay dichos o partes de dichos que hacen eco al material sinóptico o forman diversas versiones de la tradición sinóptica” (Dunn, 2014, p. 95). Esta “dependencia” se explica mejor si el EJ conoció una tradición oral sobre Jesús, una similar a la empleada en los sinópticos, que sólo por la dependencia de una tradición escrita sinóptica. Esta tradición oral estaría relacionada con comunidades judeocristianas según se expone más adelante.

La tarea de la comunidad, guiada por el Espíritu (Jn 14,26; 16,12-13), para el EJ es la de “*recordar (hypomnēsei, ὑπομνησσει) a los discípulos lo que Jesús dijo y guiarlos a una más completa comprensión de la verdad*” (Dunn, 2014, p. 99). En el EJ encontramos una visión más amplia de la memoria de Jesús de la que encontramos en los sinópticos, una visión más dinámica y compleja, así, “... Juan usa el mismo verbo griego (*mnēmoneuō, μνημονευω*) para describir tanto la recolección hecha por los discípulos de los eventos ocurridos y la subsecuente interpretación de la Escritura para la clarificar su experiencia. (Thatcher, 2006, p. 27). En general, según Juan 2 y 12, la memoria de Jesús tuvo una importancia decisiva para la fe y la vida de las comunidades desde la primera generación de discípulos (as). En Juan 2,17 se dice que “se recordaron sus discípulos (sa) que lo que se había escrito es...”. En el v. 22, “Cuando entonces fue levantado de los muertos, se recordaron sus discípulos que esto lo había dicho”. Y en 12,16: “entonces se recordaron que estas cosas estaban sobre él escritas”. En estos tres versículos vemos cómo la memoria se refiere tanto a las Escrituras hebreas como a las palabras de Jesús. Esta perspectiva del EJ es fundamental pues coloca el ejercicio de la memoria en una perspectiva amplia de un proceso en movimiento, en las comunidades de discípulos y de discípulas<sup>6</sup>.

Pero la peculiaridad de la perspectiva joánica, sobre la memoria de Jesús, es la apertura que plantea del proceso al mantener tan viva la tra-

<sup>5</sup> “Judeocristianos se llaman, en el más amplio sentido, todos los cristianos de **sangre judía**. En cuanto denominación de un grupo concreto, este nombre es **equivoco y ambiguo**. Se dieron judeocristianismos que, gloriados de su ascendencia, formaron grupos especiales dentro de las comunidades de la gran Iglesia; y, finalmente, judeocristianismos –también llamados judaicos– que, al separarse paulatinamente de la mayoría, tuvieron un destino especial como grupo”, considerados luego heréticos, (Schoeps, 1970, p. 11; resaltado nuestro).

<sup>6</sup> “Aunque uno puede imaginar una similar funcional necesidad en los orígenes de los Evangelios (y sus hipotéticas fuentes literarias): textos escritos ayudaron a los primeros cristianos a recordar información tradicional acerca de Jesús, de este modo preservar su memoria contra las vicisitudes de la amnesia y la oralidad salvaguardando los datos que eran críticos a su existencia comunitaria en formación” (Thatcher, 2006, p.15; traducción nuestra).

dición oral como la escrita, con el paso de los años, en las comunidades cristianas y judeocristianas del siglo I y posteriores, por lo menos hasta el siglo IV, cuando encontramos que se inserta la PMA (Cf. Caicedo, 2019, pp. 64-65). Para el EJ la memoria de Jesús es una compleja combinación de testimonio, recuerdo, fe y tradición. Después de la experiencia pascual y de su resurrección, los (as) discípulos (as) se recordaron lo que había dicho y creyeron tanto en sus palabras como en las Escrituras (Jn 2,22). Estos discípulos y estas discípulas dieron testimonio de dichas palabras y de la experiencia a las siguientes generaciones, y éstas a su vez testificaron a nuevas generaciones, con el fin de que creyeran en Jesús y su mensaje, como se le señala al final del EJ (Jn 21,24-25). Notemos el giro que encontramos en Juan 21,24: “Este es el discípulo que **testifica** sobre estas (cosas) y las que fueron escritas, y **conocemos** que su testimonio es verdad”; de la expresión en singular a la expresión en plural. Además, se resalta que hay dos pasos iniciales, el testimonio, de forma oral inicialmente, (Cf. Jn 3,11.32; 4,39; 15,27; 19,35) y luego la tradición escrita, ambas son parte de la memoria de las comunidades posteriores.

Esta perspectiva, desde la memoria, puede ayudar a entender cómo puede tardíamente entrar una perícopa, como PMA, a una tradición escrita, sin que eso “perturbe” el legado transmitido por las comunidades creyentes anteriores, y sin que traicione la mirada propia del EJ sobre Jesús y su memoria. Memoria y relectura estarían estrechamente relacionadas en las comunidades en donde se recibe alguna de las tradiciones de las enseñanzas de Jesús. Estas relecturas pueden incluir elementos que vienen de otras tradiciones, orales o escritas, como es el caso de la PMA en el EJ y ya presente en otras tradiciones vinculadas a comunidades judeocristianas anteriores.

### **3. La PMA desde la memoria de las comunidades judeocristianas**

La evidencia de una inserción tardía en el EJ pone en duda que la historia de Jesús ofreciendo absolución a la mujer sorprendida en adulterio (PMA) (Jn 7.53-8.11) fuera “una genuina parte del Evangelio desde el comienzo, la asociación de la historia con este evangelio debe reflejar una conciencia temprana del rol importante jugado por la mujer en lo contado por Juan” (Callahan, 2005, p. 175). En la mayor parte de los documentos o testigos, en que se encuentra la PMA, a partir del siglo IV, ésta se introduce después de Jn 7,52 como parte de un discurso más amplio conocido como el “Discurso de los Tabernáculos” (DT) (Jn. 7,1-8.59), pero no es el único lugar en donde se puede encontrar, también está en Lucas (Cf. Metzger, 2002, pp. 188-189). Para Rius-Camps (2008), la PMA pudo haberse encontrado inicialmente en el Evangelio de Marcos y de allí haber pasado al de Lucas, pero que debido a su “aparente lenidad en el campo de la moral” había sido suprimida de ambos evangelios, pero conservada por diversas tradi-

ciones orales o escritas hasta que fue incorporada en el EJ, “de ahí la gran abundancia de variantes, 80 o más en 183 palabras, la mayor densidad de variantes que se da en todo el Nuevo Testamento” (p. 16).

Pero también la perícopa se encontraría en el Evangelio de los Hebreos (EH) (# 102) (Hispano, 2003)<sup>7</sup>. El EH es retocado en el año 300, donde se incluyen elementos de otros apócrifos, y luego traducido al latín en el 400 por Jerónimo, ¿Pseudo-Jerónimo?, así lo atestiguó Papías (c. 125) citado en Eusebio de Cesárea († 339) en *Historia Eclesiástica* III, 39,17. Forma parte de un grupo de textos que representan un judeocristianismo más radical que no se incorporó a la corriente principal de la “Gran Iglesia”, así sucedió también con el Evangelio de Tomás de carácter menos narrativo que los otros. Esta tradición apócrifa nos muestra, en general, un Jesús como maestro o profeta de la “sabiduría de la vida en el presente”, como parece mostrar también el DT en el EJ, que se asemeja a una “historia o relato de sabiduría” (Aguirre, 2015, p. 253).

Teniendo en mente esta discusión (Cf. Klauck, 2006), se podría plantear las siguientes posibilidades para que la PMA haya llegado hasta el EJ en el siglo IV:

- Era parte de un Proto-Mateo, aunque no se introduce en el Mateo canónico, pero se recoge en el EH y luego en la redacción posterior del EJ.
- Proviene de otra fuente diferente al Proto-Mateo, propia del EH y luego en la redacción posterior del EJ.
- Proviene de un contexto más helenizado a mediados del siglo II y recogida en la redacción posterior del EJ tanto como del EH.

Se puede entonces proponer, teniendo en cuenta lo anterior, que la perícopa sería parte de una tradición oral, luego insertado en la tradición escrita del EH y a la vez transmitida en un texto escrito cercano a la tradición sinóptica, pero que no es incluida en la versión posterior de los evangelios canónicos. La PMA, luego, es conocida principalmente por teólogos alejandrinos, transmitida y conocida en la tradición Occidental y Latina. Si es así,

---

<sup>7</sup>El Evangelio de los Hebreos es parte de los evangelios judeo-cristianos, junto con el Evangelio de los Nazarenos y el de los Ebionitas. Sin embargo, “Tenemos que asumir la existencia de una corriente más amplia de trasmisión, **con tradiciones orales y un número de fuentes literarias mayor que dos o tres textos** –o que una variedad de redacciones de esos dos o tres textos. Estos textos evangélicos se datan normalmente en la primera mitad del siglo II” (Klauck, 2006, p. 64). En su carta a Macario, Jerónimo plantea lo siguiente con respecto al EH: “La intención manifiesta de su autor ha sido recopilar en un solo volumen todos los dichos y todos los milagros de Jesús narrados por los Evangelistas... mi opinión actual es que debió ser compuesto privadamente por algún escriba cristiano de los que regresaron a Jerusalén tras el exilio a Pella... parece que el evangelio hebraico representa el último grado o fase en ese desarrollo (antes de la redacción completa de los Evangelios), pues con razón ha sido calificado de “completísimo” por Epifanio. Reúne otra vez todas las fuentes, como hizo S. Lucas, pero ya después de este Evangelio y de S. Juan, y las vuelve a poner en su lengua madre, para delicia de los que la hablaban” (Hispano, 2003, pp. 20-21).

la PMA recoge la memoria de algunas comunidades cristianas tempranas, judeocristianas, que luego es asumida en una forma más amplia por comunidades propiamente cristianas e insertada en el texto joánico<sup>8</sup>. En este sentido, la ausencia de la PMA puede ser explicada por un “silencio” frente a la historia por parte de los copistas del EJ. (cf. SNAPP, 2014, p.12). La cuestión central sería: ¿Por qué fue importante para algunas de las comunidades judeocristianas retomar la historia de Jesús y la mujer adúltera? ¿Con qué imagen de Jesús resultaría familiar, dentro del contexto de comunidades judeocristianas?<sup>9</sup>

#### 4. La Narrativa de la PMA

La narrativa de la PMA se ubica alrededor del conflicto entre Jesús y las autoridades judías. Jesús, que procede de Nazareth de Galilea, se mueve a Judea, donde se presenta principalmente el conflicto. Sin embargo, son algunos de los de Judea quienes dieron el testimonio sobre el cual la narrativa escrita del EJ depende, del círculo íntimo de Jesús. Principalmente “el (discípulo) amado de Jesús” (13,23) y/o el “otro discípulo” (20.2)<sup>10</sup>. Entonces esta tradición, de tipo sapiencial, compatible con una tradición temprana judeocristiana, ha llegado al EJ para mostrar a Jesús como “Sabiduría de Dios”, desde el prólogo (1,1-18) con la mención del *logos* (Cf. Ringe, 1999 y Tragan y Perroni, 2017). Lo interesante es que la PMA se enmarque en esta narrativa, como una historia de sabiduría<sup>11</sup>, pues de alguna forma se constituye en una **narración paralela** a la de Jesús. Así como Jesús, la mujer es amenazada de ser apedreada (8:5) pero es rescatada por él de sus de-

<sup>8</sup> “De este modo, se implican dos etapas dentro de la producción de la PMA: la primera etapa, en la que se produce la historia básica (y los elementos no joánicos son dominantes), y la segunda etapa, en la que la historia es revisada por un copista (*mimic*) (que deliberadamente agrega elementos joánicos) y se coloca dentro del texto del Evangelio de Juan. Uno podría preguntarse, ¿qué motivó esta mimesis (*mimic*)? Keith responde que “la mimesis era parte de una comunidad cristiana en la que la autoridad de Jesús fue desafiada con el argumento de que Jesús nunca escribió nada, y el objetivo de la mimesis era crear una versión del Evangelio de Juan que contuviera evidencia clara de que Jesús podía escribir” (SNAPP. 2014, p. 6; traducción y énfasis nuestros).

<sup>9</sup> “En tal contexto (de EJ), si la perícopa hubiera aparecido repentinamente en escena, una reacción y protesta vigorosas parecerían casi inevitables. Aunque, vemos a obispos como Ambrosio y Agustín defendiendo la PMA. (Pero) en una época en la que las penitencias y penas por adulterio eran severas, esta historia en la que Jesús perdona a una adúltera - una adúltera que no ha expresado claramente su arrepentimiento- que se supone que apareció por primera vez en el texto de Juan alrededor del año 250 y que fue acogida dondequiera que circularon, sin una nota de protesta de nadie... (y) acepten de manera ligera y silenciosa la aparición repentina de una nueva historia en nuevas copias del Evangelio de Juan, donde tal historia no había existido previamente?” (SNAPP. 2014, p. 6; traducción nuestra).

<sup>10</sup> No necesariamente se trataría de dos discípulos diferentes sino mejor de estratos diferentes de la composición del Evangelio.

<sup>11</sup> “Tomando en cuenta la innovación joánica, el relato de sabiduría es más apropiado como una descripción formal del discurso de los Tabernáculos, por dos razones. Primera, el discurso de los Tabernáculos emplea la tradición sapiencial y de sabiduría para conformar su retrato de Jesús como la Sabiduría de Dios... Segunda, el discurso de los Tabernáculos incorpora una línea de relato que corresponde con las características de un relato de sabiduría, de nuevo con ciertas innovaciones joánicas” (Cory, 1997, p. 103).

tractores; igualmente, Jesús sale ileso de la confrontación, por el momento, pues también iba a ser apedreado por las autoridades judías, según el final del relato (8:59). El relato refleja entonces una situación de **enjuiciamiento** abierto, no dentro del contexto de una audiencia como tal, como característica de una historia de sabiduría.

La PMA muestra una confrontación de Jesús con sus principales destructores, en este sentido se presenta a Jesús como “Sabiduría de Dios”<sup>12</sup> (*hokmah, sophia*), palabra (*logos*) y revelación de Dios (1,1; 12,45; 14,9), una teodicea, presencia y gloria (*Shekinah*) (1,14; 12,41), de allí que se pueda entender la acusación de “hacerse igual a Dios” (5.18; 10.33) que esgrimieron sus contradictores (Dunn, 2014, p. 107) y que se cristaliza en sus acciones. Pero si bien Jesús asume un rol de juez frente a sus acusadores, no lo hace con la mujer sorprendida en adulterio, al final del relato la expresión de Jesús es tremendamente reveladora e inesperada, “ni yo te condeno”, como expresiones de juicio y defensa, de vida y muerte, de odio y perdón. El tema de la muerte aparece explícitamente siete veces en el contexto narrativo (Jn 7.1,19-20,25; 8.22,37,40).

La vindicación de Jesús como un maestro, o profeta de Sabiduría, es reforzada cuando se presenta una figura paralela a la de Jesús, que podríamos llamar un alterego, la mujer sorprendida en adulterio<sup>13</sup>. La mujer, al igual que Jesús, es juzgada por su acto en contra de la Ley, la moral de la familia y la comunidad es confrontada en juicio público; se busca que sea sentenciada al castigo que puede llevarla a la muerte para saldar su falta. La mujer es defendida por Jesús y Jesús es defendido por el Padre y su testimonio. La mujer es liberada del castigo y su culpa, Jesús será liberado por Dios después de pasar por la muerte, en la resurrección de su cuerpo. Los que buscaban sus condenas y castigo son descubiertos en sus intenciones y se muestran como injustos ante la opinión pública; se habían equivocado al juzgar injustamente tanto a la una como al otro. Así, entonces, el relato presentaría a sus lectores un relato paralelo a la historia misma de Jesús. Como alterego de Jesús su función es mostrar, en un *performance*, la situa-

---

<sup>12</sup> El término *sophia* (σοφία) no aparece en el EJ, pero hay una relación de esta tradición de la *sophia* con la incorporación de la expresión griega del *logos* en el EJ. Los paralelos se plantean en cuanto a que la Sabiduría existía, junto con Dios, desde un comienzo de la creación y forma parte activa de dicha creación (Prov. 3,19; 8.22-31; Sab. 9.4, 9; Eclo. 24.1-12). Ahora, esa Sabiduría se “hace carne” en medio de la humanidad, para reflejar la luz de Dios en medio de las tinieblas (Jn 1.5; Eclo 24.32; Sab 6.12; 7.10.26; 24.8). En este sentido, “La sabiduría es co-creadora con Dios y por ende cuidadora de su creación (v.4). Lo que el logos-Jesús trae es la vida en plenitud (Jn 10,10) y la plenitud de la vida del hombre es la luz” (Mena, 2013, p. 27) y “cómo la Sabiduría, Jesús/ο λογος (ahora hecho carne) une al trabajo de Dios como creador con la pasión de Dios por una relación restaurada con la humanidad” (Ringe, 1999, p. 93).

<sup>13</sup> En el análisis narrativo se asemeja a un papel “figurante”. “Al contrario que los protagonistas, los figurantes se limitan a servir de telón de fondo; pueden ser individuales o colectivos: una muchedumbre, un habitante, uno que pasa... Personaje simple que desempeña un papel pasivo o casi pasivo (telón de fondo) en el relato” (Marguerat, 2000, pp. 98-99). Un alterego representa al protagonista en su destino; en alguna forma “toma su lugar” y representa un desafío para él.

ción misma de Jesús. La mujer se convierte en símbolo<sup>14</sup> de Jesús; representa al Maestro perseguido y acusado de ser hereje. Como símbolo evoca<sup>15</sup> un pasado común, tanto para las comunidades judeocristianas como para la comunidad que lee al EJ. Una de las funciones del símbolo es anamnética, hacer memoria, recuperar y promover la memoria colectiva como parte de una identidad grupal y comunitaria. El adulterio cometido en el ámbito de la vida de pareja, en la tradición judía, simboliza una acción en el ámbito religioso al hacer referencia a la idolatría y la blasfemia (Cf. Lev 24,14 (NVI); Ex 19,13; Lev 20,27; Lc 20,6; Hch 7,58; Deut 13.95; 21.23. Cf. Bruce, Marshal, Millard, Parker y Wiseman, 2003, p. 78).

Pero también la mujer es un alterego de la comunidad. El relato que sigue a la PMA en el EJ es la sanidad de un ciego de nacimiento (cap. 9). En este relato ha llamado la atención el término que designa el temor de los padres del ciego de ser expulsados de la Sinagoga (9,22), *aposynagōgos genētai* (ἀποσυνάγωγος γένηται), expresión usada por el EJ en varias oportunidades (9,22, 12,42, 16.2). “El uso de Juan de *aposynagōgos* es único; éste no se encuentra en ninguna fuente cristiana o Rabínica” (Sudermann, 1994, p. 45) y ha generado una serie de discusiones acerca de su constatación histórica. Podemos relacionar esta situación con un contexto propio de comunidades judeocristianas (Cf. Sudermann, 1994, pp. 45-48). La mujer sorprendida en adulterio sería un alterego de las comunidades en el contexto en donde ya se generaliza la acusación, las amenazas y en algunos casos la persecución de parte de las autoridades y comunidades judías.

...Las críticas y la polémica se recrudecerán entre los siglos III y IV. Estas polémicas contribuyeron a la desaparición del cristianismo judío, lo que agrandó aún más la brecha entre el judaísmo y el cristianismo. Por su parte, la tradición rabínica, que era bastante crítica con Jesús y el cristianismo, se impuso configurando el cristianismo posterior. (Álvarez, 2015, p. 385).

Así,

...la historia de transmisión de la perícopa *adulterae* puede apuntar a una naturalización de la retórica antijudía de tal manera que las acusaciones de acciones contra „los judíos“, independientemente de cómo se apliquen, podrían influir en la exégesis de los evangelios y la exégesis patrística independientemente de las tradiciones interpretativas compartidas. (Wright, 2006, p. 493).

---

<sup>14</sup>“El símbolo no es solamente un signo o una realidad sensible que nos remite a una experiencia vital o a otra realidad distinta; es una tercera, la significación o **el sentido que permite que el signo remita a una realidad o experiencia diferente**” (Reyes, 1997, p. 45; resaltado nuestro).

<sup>15</sup>“El símbolo tiene la fuerza educativa de e-vocar, con-vocar y pro-vocar: El símbolo e-voca. Esta función del símbolo consiste en la capacidad de hacer presente (evocar), recordar o reconstruir mediante la memoria, explícita o implícitamente, personal o colectiva, la tradición cultural o religiosa de un determinado grupo... Al evocar, el símbolo interpreta, recrea y actualiza la tradición (relectura), generando un proceso indefinido de interpretaciones sucesivas” (Reyes, 1997, p. 89).

Sin embargo, hay que reconocer que la PMA muestra a Jesús replanteando la Ley Mosaica frente a una posible interpretación judía más literal de la misma, sin preguntar: ¿A quién se juzga? ¿Por qué se juzga? ¿Es ese juicio verdadero, justo, equilibrado? ¿A quién favorece? Son preguntas que no se harían quienes traen a la mujer delante de Jesús, ni quienes llevan a Jesús delante de Pilatos. La confrontación de Jesús a ese uso “deshumanizante” de la ley de Moisés le coloca en oposición, al parecer, de las principales autoridades judías en su momento, como después pone a las comunidades judeocristianas frente al judaísmo ortodoxo.

## 5. Las comunidades judeocristianas en el contexto del cristianismo de los primeros siglos

Las comunidades judeocristianas, como los Ebionitas y Nazarenos, forman parte de una primera generación y juegan un papel determinante en la memoria de Jesús. Después del año 70, se van constituyendo en grupos judíos marginales que toman distancia tanto del judaísmo rabínico mayoritario como de las comunidades cristianas, principalmente de influencia paulina, ubicadas en la diáspora. Dentro de estos grupos se identifican los Ebionitas, Elcasaitas y Nazarenos. Se ubicaron principalmente en Siria<sup>16</sup> (EvMt, Santiago, Didajé, Odas de Salomón), Asia Menor (Apocalipsis, Montanismo), Egipto (Evangelios y Carta de Bernabé) y en Roma (Carta de Clemente a los Corintios y el Pastor de Hermas) (Aguirre, 2015, pp. 450-452). El evangelio de los Hebreos, en el cual encontramos antecedentes de la PMA, se puede relacionar principalmente con la comunidad llamada de los Nazarenos que vivían en Berea (Alepo), Siria, según Jerónimo (*De viris* 3), y con los Ebionitas. Estos son descendientes de grupos que se refugiaron en Pella, ribera oriental del río Jordán, después del 70, y que posiblemente usaron un texto Mateano en hebreo o arameo (Santos, 1999, p.30)<sup>17</sup>. Los textos judeocristianos, como también el evangelio de Tomás, de carácter menos narrativo, nos pueden estar mostrando un Jesús como maestro de la “sabiduría de la vida”, así como la PMA se presenta como una “historia o relato de sabiduría” (Aguirre, 2015, p. 253).

Posiblemente en las comunidades judeocristianas, que seguían contemplando la Ley mosaica con criterio ético-sagrado, la propuesta de Jesús

---

<sup>16</sup> En la zona de la Siria Oriental predominó el mundo rural, se hablaba el arameo o siriaco, su centro principal estaba en Edesa, al norte de Mesopotamia. Allí surge un cristianismo aramainco-judío, alrededor de la figura del apóstol Tomás y la ciudad de Edesa, pero que se diferencia de un judeo-cristianismo heterodoxo que profesan una cristología cercana a la joánica. Movimientos gnósticos de expresión griega, redacción final del EvTomás y María Magdalena.

<sup>17</sup> Por eso algunos plantearon que el EH es una ampliación de un proto-Mateo, así Epifanio († 403). Jerónimo lo traduce al griego y latín y lo considera mucho más que otros textos apócrifos en sus comentarios seguramente por su conexión con el proto-Mateo. “Los pocos fragmentos que nos han llegado provienen casi únicamente de las citas de Jerónimo” (PENNA, 2012, p.406). El EH y Ev. Ebionitas parecen representar un judeocristianismo radical, que no se incorporó a la corriente principal de la “gran Iglesia”.

llega a ser normativa y pasa a ser criterio interpretativo de la Ley. El sujeto, sobre todo, excluido, marginalizado y victimizado, pasa a ser criterio hermenéutico de la Ley y de la tradición judía. En ese sentido que Jesús haya “escrito” algo, aunque lo haya hecho en la tierra, resuena en sus oídos como una forma de justificar dicha tarea. Ese gesto de Jesús adquiere un valor simbólico en el contexto del conflicto con las autoridades judías, pues escribir es una acción de autoridad, no cualquiera escribe, no tan sólo porque no pueda sino porque no debe hacerlo. El gesto puede evocar la situación en que Daniel es llamado para descifrar lo que Dios escribe en la pared del palacio del rey Belsasar (Dn 5,1ss), donde el juicio de Dios se revela al monarca “enviando una mano que escribe” (Dn 5,24. LXT) y que luego el Profeta interpreta. Así, “desde la perspectiva de la intención del autor, este fenómeno puede ser etiquetado como la función simbólica o retórica de la escritura, la producción de documentos en culturas donde la palabra escrita tiene especial peso o autoridad” (Thatcher, 2006, p. 37). Tal peso o autoridad sería más entendible en el contexto de los siglos posteriores al siglo I, donde la tradición escrita dentro del cristianismo apenas comienza y va ganando un espacio de credibilidad.

Así, el “evangelio” de Jesús se presenta como una nueva forma de interpretar la ley desde la perspectiva de valorar la vida del sujeto y no de su muerte. Es el evangelio que ahora se escribe en la tierra, en el corazón del ser humano, y no en tablas. El ser humano es tierra, donde escribe Jesús su evangelio y luego la comunidad por su predicación. En esta perspectiva lo plantea Jerónimo (1962): “Porque si la ley, dada por mano de mediador, fue escrita por el dedo de Dios (*digito Dei*), y lo que estaba llamado a la desaparición fue glorioso, cuánto más ha de escribirse por el Espíritu Santo, valiéndose de mi lengua, el Evangelio, destinado a permanecer” (p. 595).

## **A manera de conclusión**

En este artículo se ha planteado la importancia, cada vez más creciente, de los aportes de los estudios de la memoria para una interpretación de los textos bíblicos como parte de un proceso colectivo ligado a la construcción de memoria en las comunidades creyentes. En el contexto de la formación del NT estas las diversas tradiciones, escritas y orales, se superponen y se complementan; es más, la tradición escrita debe abrirse paso en una sociedad en donde la oral tiene una relevancia que hoy ya no tienen, en nuestras sociedades. La memoria juega un papel constitutivo en ambas y a la vez un papel mediador entre ambas.

Desde la perspectiva de la memoria social los textos narrativos, como es el caso de la PMA, pueden mostrar elementos más inestables, cambiantes, que otros en su transmisión. En el recorrido que se ha hecho en el análisis de la historia de la mujer acusada de adulterio, y este giro es intencional, podemos notar algunos de estos elementos si tenemos en cuenta una versión,

o varias, anterior de la narración en el EJ. En todo caso, el texto nos muestra a un Jesús que busca superar los odios y la violencia simbólica que se ejerce frente a la mujer por parte de las autoridades religiosas.

¿Qué podemos resaltar de la discusión anterior para nuestros días? Más allá de la discusión de si el texto se trasmite tal cual desde la vida de Jesús, cosa que se ve muy probable si tenemos en cuenta su transmisión en el contexto de algunos grupos judeocristianos, nos lleva a considerar principalmente la crítica, asumida por las comunidades creyentes, judeocristianas y cristianas, frente a las autoridades religiosas judías y su interpretación de la Ley Judía. Esta crítica, reconocida como propia de Jesús por las comunidades, frente a los líderes religiosos judíos tiene que ver con lo que hoy se puede llamar una violencia simbólica, es decir, una violencia que, a diferencia de la violencia física, cuesta a veces percibir y cuestionar, pues se naturaliza a partir de las relaciones sociales reconocidas en un contexto determinado (Cf. Bourdieu, 2000, pp. 11-12).

Es pues el desconocimiento del sujeto lo que prima en el relato de la PMA, y lo que ha primado en la historia de nuestras sociedades, el desconocimiento de los otros u otras diferentes al nosotros. Dentro de los caminos de dicha violencia simbólica tenemos el elaborado a partir de la religión. En el caso de la PMA este camino se expresa a partir de la interpretación y ejercicio de la ley Mosaica, hoy se expresa a partir de interpretaciones del texto bíblico desde posturas excluyentes de la mujer<sup>18</sup>, para las cuales, tal ejercicio, se puede convertir en algo natural y aceptado. La PMA nos muestra cómo funciona una sociedad patriarcal y, también, cómo Jesús, se sale de su esquema y lógica proponiendo así una alternativa a la violencia simbólica que opera en ella. La relectura de los textos bíblicos a partir de categorías sociológicas nos permite entenderlos como parte de una dinámica social y cultural propia, al leerlos hoy, debemos captar su potencialidad y el aporte que hacen para nuestra sociedad en donde encontramos puntos comunes con esa condición del texto, aunque guardando las diferencias. Nos queda el desafío, de entender cómo una perícopa como la PMA, habla a una sociedad en donde no se supera el patriarcalismo y la violencia, simbólica y material, en contra de las mujeres y otros sectores marginalizados. Tristemente, se puede ver cómo sigue en aumento la violencia contra la mujer en el contexto de los hogares y la sociedad en general Da tristeza pensar que los hogares no sean los sitios más seguros y libres de cualquier forma de violencia contra la mujer, así como contra los niños y las niñas (Cf. Observatorio, 2020). Entristece, también, una sociedad indolente y permisiva frente a dicha violencia, donde las leyes y autoridades se hacen pesadas y

---

<sup>18</sup> Al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no solo constituye una medida de emergencia, sino un instrumento de intimidación constante" (Millett, 1975, p. 58).

lentas para frenar los casos de feminicidios que siguen siendo cada vez más frecuentes. (Cf. Rodríguez, 2017, p. 56).

## Bibliografía

- AGUIRRE, R. (2015). *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino.
- AGUIRRE, R. (2015b). La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (págs. 195-254). Navarra: Verbo Divino.
- ALAVAREZ, D. (2015). El Cristianismo en el Imperio Romano (sigos I-II). En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (págs. 379-426). Navarra: Verbo Divino.
- ASSMANN, J. (2008). *Religión y Memoria Cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Limod.
- BERNABÉ, C. (2015). Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (págs. 293-340). Navarra: Verbo Divino.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BRUCE, F., MARSHAL, I., MILLARD, A., PARKER, J., & WISEMAN, D. (2003). *Nuevo Diccionario Certeza*. Barcelona: Certeza Unida.
- CAICEDO, R. (2019). Evangelio de Juan y el papel de la Memoria Social. *Kronos*, 35-76.
- CALLAHAN, A. D. (2005). The Gospel of John as people's history. En R. H. (ed.), *Christian origins* (págs. 162-176). Minneapolis: Fortress.
- CESAREA, E. de (s.f.). *Historia Eclesiástica, libro III*. Bibliotheca Patristica.
- CINNIRELA, M. (1998). Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities. *European Journal of Social Psychology*, 28, 227-248.
- CORY, C. (1997). Wisdom's rescue: A new reading of the Tabernacles discourse (John 7:1-8:59). *Journal of Biblical Literature*, 95-116.
- De WIT, H. (2010). *En la dispersión el Texto es Patria*. San José: UBL.
- DUNN, J. (2003). *Jesus remembered*. Grand Rapids: Eerdmans pub. comp.
- DUNN, J. (2014). *Del Evangelio a los Evangelios*. Bogotá: San Pablo.
- DUNN, J. (2014). *Del Evangelio a los Evangelios*. Bogotá: San Pablo.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, E. (2015). Las mujeres en los orígenes cristianos. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (págs. 481-548). Estella: Verbo Divino.
- GUIJARRO, S. (2008). Memoria Cultural e identidad de grupo en el Documento Q. En C. G. Carmen Bernabé, *Reimaginando los orígenes del Cristianismo* (págs. 193-218). Estella: Verbo Divino.
- HALBWACHS, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- HALBWACHS, M. (2004). *Los Marcos sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos.

- HEARON, H. (2005). The Story of “the woman who anointed Jesus” as social memory: A methodological proposal for study of tradition as memory. En A. K. (eds), *Memory, tradition and text* (págs. 99-118). Atlanta: SBL.
- HISPANO, P. L. (2003). *Evangelio de los Hebreos. Texto supuesto de un apócrifo perdido*. Madrid: EDIBESA.
- JERÓNIMO. (1962). *Cartas de San Jerónimo* (Bilingüe ed., Vol. I). (D. R. Bueno, Trad.) Madrid: BAC.
- KELBER, W. (1983). *The Oral and the Written Gospel*. Filadelfia: Fortress.
- KELBER, W. (2002). The case of the Gospels: Memory’s Desire and the limits of Historical Criticism. *Oral Tradition*, 17/1, 55-86.
- KELBER, W. (2005). The works of memory: Christian Origins as Mnemo-History-A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Traditions and Text* (Vol. Semeia Studies 52). SBL.
- KELBER, W. (2006). The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 15.22.
- KIRK y THATCHER. (2005). *Memory, Tradition and Text: Uses of past in Early Christian* (Vol. 52). Semeia Studies.
- KLAUCK, H.-J. (2006). *Los evangelios apócrifos, una introducción*. Santander: Sal Terrae.
- KRUGER, M. J. (2012). *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Book*. Wheaton: Crossway.
- MARGUERAT, D. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.
- Mena, M. (2013). Palabra-Sabiduría símbolo del nuevo tiempo en Juan. En J. Bautista, M. Mena, M. B. Rodríguez, & F. Torres, *Perspectivas de inclusión en el Evangelio de Juan* (págs. 16-38). Bogotá: KairEd.
- METZGER, B. M. (2002). *A textual Commentary On The Greek New Testament* (4 revisada ed.). New York: United Bible Societies .
- METZGER, B. M. (2002). *A Textual Commentary On The Greek New Testament* (4a. Revisada ed.). New York: UNITED BIBLE SOCIETIES.
- MILLETT, K. (1975). *Política sexual*. México, D.C.: Aguliar.
- OBSERVATORIO Femicidios Colombia. (julio de 2020). *Boletín Nacional Colombia. Vivas nos queremos*. Obtenido de observatoriofemicidioscolombia.org: <http://observatoriofemicidioscolombia.org/attachments/article/436/Bolet%C3%ADn%20Vivas%20Nos%20Queremos%20Julio%202020.pdf>
- PENNA, R. (2012). *La Formación del Nuevo Testamento en sus tres dimensiones*. Estella: Verbo Divino.
- PEÑA, R. (1999). Introducción y notas. Biblioteca de Patrística. *Jerónimo, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- PSEUDO LEVÍ. (2003). *El Evangelio de los Hebreos*.

- REYES, F. (1997). *Hagamos Vida la Palabra. Método de Lectura Bíblica*. Bogotá: CEDEBI.
- RINGE, S. H. (1999). *Wisdom's friends*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- RIUS-CAMPS, J. (2008). *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- RIVAS, F. (2015). El nacimiento de la Gran Iglesia. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (págs. 427-480). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- RODRIGUEZ, L. (2017). Bajo el signo de la caída. la violencia contra las mujeres en la Biblia y sus efectos en el imaginario social. En A. B. (ed.), *Caín, ¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres* (págs. 47-85). Navarra: Verbo Divino.
- Rodríguez, Y. (2010). El Alba: la integración Subalterna desde América Latina, una mirada Gramsciana de la Relaciones Internacionales. En M. H. (comps), *Librémonos de la Guerra. Segundo seminario internacional Antonio Gramsci 20*. Bogotá: UNIJUS.
- SANCHEZ, W. G. (09 de Mayo de 2018). *Jesús y la mujer adúltera, análisis exegetico-teológico de Juan 7.53-8,11*. Obtenido de <https://es.scribd.com/>: <https://es.scribd.com/document/378699799/Jesus-y-La-Mujer-Adultera-pdf>
- SANTOS, A. D. (1999). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SCHOEPS, H.-J. (1970). *El Judeocristianismo*. Alcoy (España): Marfil.
- SCHWARTZ, B. (2005). Jesus in first-century Memory- A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Tradition and Text* (págs. 249-261). Atlanta: SBL.
- SNAPP, J. (2014). The 2014 Pericope Adulterae. *Symposium at SEBTS* (págs. 1-15). Wake Forest: SEBTS. Obtenido de [http://www.thetextofthegospels.com/2014/05/the-2014-pericope-adulterae-symposium\\_7.html](http://www.thetextofthegospels.com/2014/05/the-2014-pericope-adulterae-symposium_7.html)
- SUDERMANN, R. (5 de mayo de 1994). The replacement pattern in the Fourth Gospel: A persecuted community confronts its past. *Tesis*. Bogotá: Pontificia Universiad Javeriana.
- THATCHER, T. (2006). *Why John Wrote a Gospel. Jesus-Memory-History*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- TRAGAN, P.-R., & PERRONI, M. (2017). *Nadie ha visto jamás a Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- De WIT, H. (2008). "Camino de un día" (Jonás 3,4) Jonás y la Memoria Social de los pequeños. *Theological Xaveriana*, 58(165), 87-126.
- WRIGHT KNUST, J. (2006). Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae. *Journal of Early Christian Studies*, 14(4), 485-536.

Roberto Caicedo

*Cecilia Toseli*  
*Regina Maria Manoel*

## ***A comunidade do Povo da Rua na Baixada do Glicério***

*The Community of Homeless People in  
the Baixada do Glicério*

### **Resumo**

Este artigo apresenta a história da comunidade do Povo da Rua na Baixada do Glicério, na cidade de São Paulo/Brasil, ao longo de seus 40 anos. O caminho de formação de comunidade de fé e vida com pessoas que viviam (e ainda vivem) nas ruas da cidade de São Paulo e o processo de conquista de direitos e elaboração de políticas públicas tiveram (e ainda têm) como objetivo reconhecer o protagonismo/profetismo político e eclesial do povo da rua na transformação do modo de lidar com estruturas opressoras.

**Palavras-chave:** *Povo da rua, Comunidade eclesial, Direitos, Políticas públicas, Protagonismo/profetismo.*

### **Abstract**

This article presents the history of the homeless community in Baixada do Glicério, in the city of São Paulo / Brazil, over its 40 years. The journey of forming a community of faith and life with people who lived (and still live) on the streets of the city of São Paulo and the process of conquering rights and developing public policies aimed (and still aim) to recognize the political and ecclesial protagonism/prophetism of the people of the street in transforming the manner of dealing with oppressive structures.

**Key- Words:** *Homeless, Ecclesial community, Rights, Public policies, Protagonism/prophetism.*

## **O começo**

A comunidade do povo da rua na Baixada do Glicério, região central da cidade de São Paulo/Brasil, tem uma longa história...

Regina faz parte do grupo<sup>1</sup> que começou a reunir as pessoas que viviam na rua no final da década de 1970, no centro de São Paulo. A intenção

---

<sup>1</sup> Fraternidade Oblatas de São Bento, fundada em São Paulo por D. Inácio Lezama, monge beneditino-olivetano, uruguaio, em 1953. E-mail: regina.mar@globo.com

era mobilizá-las em comunidades de fé e vida e articular a organização para a conquista de direitos e a elaboração de políticas públicas a partir dos viadutos e ruas da cidade. Cecília<sup>2</sup> ingressou na comunidade do povo da rua no final dos anos noventa, quando veio morar no centro da cidade.

A comunidade do povo da rua nasceu de um grupo de mulheres, monjas beneditinas, que, trabalhando na Organização de Auxílio Fraternal (OAF)<sup>3</sup>, inquietas e reflexivas sobre os desafios da cidade, decidiram fechar a instituição e iniciar um novo caminho no qual pudessem se aproximar da maneira de pensar e viver das pessoas que viviam na rua, o que significou formar comunidade *com* o povo da rua.

O contexto social do país era de intensa migração interna para as grandes cidades – o período chamado de “êxodo rural”, com o esvaziamento do campo e o inchaço do meio urbano. Porém, com a crise da construção civil na década de 80, muita gente que aí trabalhava, viu-se desempregada. Sendo a maioria dessas pessoas homens sozinhos, provenientes da região Nordeste do Brasil, e se sentindo “envergonhados” diante da impossibilidade de se sustentar, enviar algum dinheiro para suas famílias que lá ficaram, ou mesmo retornarem para seus lugares de origem, muitos permaneceram na cidade e foram viver na rua.

Do ponto de vista eclesial, as pessoas que viviam na rua não eram aceitas nas paróquias, provavelmente por suas roupas, pelas condições de higiene de seus corpos ou por transtornos mentais. Ao mesmo tempo, esse foi o período do florescimento das Comunidades Eclesiais de Base, que, em São Paulo, cresceram sobretudo na periferia da cidade, e do aprofundamento da Teologia da Libertação, que inspirou um outro jeito de ser igreja.

## Da instituição para a rua

As monjas participavam da OAF, que era uma entidade social que trabalhava no centro da cidade de São Paulo, desde 1953, com diversos grupos oprimidos: “pobres”, “abandonados”, “marginalizados”, “excluídos”, “descartáveis”, “invisíveis” – assim foram rotulados ao longo dos anos até os nossos dias. A instituição era altamente reconhecida pela sociedade paulistana à sua época. No entanto, chegara a hora da mudança. Era por volta de 1976... Nasceram os movimentos populares, fortalecia-se o processo de anistia dos presos políticos pelo golpe de 1964, que instaurou a ditadura militar no Brasil, cresciam os sindicatos, partidos políticos etc.

Em atitude permanente de profunda reflexão e provocada pelas Assembleias Episcopais Latino-Americanas de Medellín/Colômbia de 1968 e,

<sup>2</sup> Bolsista da CAPES no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: cecilia.toseli@gmail.com. Este trabalho, contudo, está ligado a trajetória pessoal e não à vida acadêmica da autora.

<sup>3</sup> Entidade filantrópica de atendimento social, fundada pela Fraternidade Oblatas de São Bento. A mudança da OAF se deu a partir da inspiração de Griselda Castelvechi, conhecida como “Nenuca”.

sobretudo, de Puebla/México de 1979, a equipe da OAF decidiu-se pelo fechamento da instituição<sup>4</sup>, no auge de sua atuação, para iniciar uma nova etapa. Como nos disse D. Paulo Evaristo Arns, Arcebispo de São Paulo, naquela ocasião: “Coloquem Puebla no centro da cidade de São Paulo”, porque as congregações religiosas iam para a periferia da cidade, e nós estávamos na “periferia” do centro.

Dentre crianças, adolescentes, homens, mulheres, desempregados, egressos do sistema prisional, pessoas que tentaram o suicídio, portadores de sofrimento mental... dentre todos esses, as pessoas que obtinham menos atenção (praticamente nenhuma) da sociedade civil e do poder público eram as que viviam na rua. A decisão de fechar a instituição se deu juntamente com a escolha de trabalhar exclusivamente com a população adulta que vivia nas ruas do centro da cidade de São Paulo (àquela época, quase não havia crianças na rua). E o fechamento da instituição era imprescindível, segundo a avaliação dos membros da OAF, porque as pessoas da rua também viviam um círculo vicioso: por menor que fosse, a burocracia, a formalidade e a hierarquia institucional reforçavam a condição das pessoas que viviam na rua como *objeto* da ação social: de um lado, o “assistido” e, do outro, a/o assistente social. Não havia interação entre eles. Era um modelo que impedia que conseguissem sair da rua, e tivessem um lugar social. Era necessário que os “pobres” tivessem voz, proferissem a *sua* palavra de sentido como sujeitos, protagonistas de suas histórias. E, na instituição, isso nunca aconteceria. O rompimento com a instituição era um caminho para que as pessoas que viviam na rua tivessem seu lugar de participação na sociedade.

A OAF tinha mais de 50 funcionários. Todos tiveram a oportunidade de participar de uma avaliação institucional e, depois da decisão do fechamento, puderam optar por ficar no trabalho ou fazer seu acerto de contas. As exigências para fazer parte da equipe de base eram querer trabalhar fora de parâmetros institucionais e morar no centro da cidade. Este critério estava ligado ao fato de que todos os nossos lugares de trabalho foram fechados, mas sabíamos onde as pessoas estavam: elas estavam no centro da cidade. Então, nossas casas se tornariam o ponto de referência.

Neste novo caminho, decidimos começar pela busca de uma nova expressão da fé, pois, afinal, toda a ação social da OAF nascera da intuição de fé daquele grupo de beneditinas e leigos/as. Pois, além do lugar social, era necessário também um lugar onde as pessoas que viviam na rua pudessem viver a sua espiritualidade e formar comunidade eclesial, visto que eram impedidas de entrar nas igrejas, ou eram tratadas como *objeto* de caridade.

---

<sup>4</sup> A OAF fechou todos os seus setores de trabalho (casa de meninos, albergues, oficinas de trabalho, abrigos etc), mantendo apenas um escritório administrativo. Durante todo esse tempo, ficou apenas como mantenedora da equipe de base. Com a organização dos/as catadores/as e o crescimento da ação com a população em situação de rua, ela emergiu como entidade parceira e assim permanece atualmente.

Algumas “palavras-chave”<sup>5</sup>, como *comunidade, fraternidade, união...*, nos orientavam a criar experiências e relações que nos fizessem *ser irmão/irmã* – este era o sentido da comunidade que nasceria com o povo da rua. Quando dizíamos que queríamos *formar comunidade com* as pessoas que viviam na rua, isto significava que queríamos formar comunidade *de fé e vida*, conviver no dia-a-dia, entrelaçar nossas histórias... a ponto de algumas pessoas da rua virem morar conosco por pequenos períodos. Compartilhávamos cem por cento do nosso tempo – não se tratava mais de ações assistenciais, isoladas, em determinados dias da semana ou por algumas horas, nem de ter uma casa de prestação de serviços, ou de “fazer pastoral” de final de semana. Formar comunidade com as pessoas que viviam na rua significava, na dimensão eclesial, reconhecer o protagonismo de sua fé e o seu jeito de ser igreja, que anunciava, profeticamente, a transformação de estruturas injustas.... dentro e fora da/s igreja/s.

E, para isso, decidimos que nossa preparação seria ir para a rua, passar um tempo na rua: dormir na rua, debaixo de viadutos e marquises, em albergues, estações ferroviárias, vender sangue nos “bancos de sangue” da cidade, catar materiais recicláveis junto com as pessoas, fazer e vender artesanato nas praças, ir às delegacias pedir passagem de trem para viajar para outras cidades, vender cafezinho na feira ou à porta das igrejas. Sabíamos que isso não era um tipo de “faz de conta que somos da rua”. Tratava-se, ao contrário, de uma maneira de nos aproximar e experimentar por dentro o que as pessoas que viviam na rua experimentavam: ser humilhado, ter medo, ser discriminado, sofrer com o preconceito, o pouco-caso e a indiferença. Queríamos participar do dia-a-dia das pessoas que viviam na rua porque nos perguntávamos se essa rua tinha saída. E, sim, “Essa rua tem saída”<sup>6</sup>.

Uma referência importante no processo de mudança da OAF foi a Ronda Noturna. Desde os anos 60, a equipe da OAF saía do escritório e dos equipamentos da Assistência Social, juntamente com outras pessoas que tomavam conhecimento dessa ação, para levar, à noite, chá, sanduíche e cobertor para as pessoas que dormiam na rua, e para conversar com elas. Aproveitando os contatos feitos à noite, começamos a realizar encontros durante o dia, debaixo de viadutos e em praças, fazer passeios e retiros fora da cidade, para aprofundar a relação com as pessoas que viviam na rua.

Assim, celebramos, em 1978, pela primeira vez com o povo da rua, a Sexta-Feira Santa, nos porões da igreja de Santa Ifigênia. Como as pessoas da rua não tinham lugar fixo, nós precisávamos criar um espaço permanente aonde elas pudessem ir com regularidade. Em 1979, tivemos a oportunidade de nos reunir em uma casa velha nos fundos do Mosteiro de São

<sup>5</sup>O uso de palavras-chave seguia a inspiração do método do educador brasileiro Paulo Freire.

<sup>6</sup>Tema da celebração dos 50 anos da Organização de Auxílio Fraternal, realizada na Casa de Oração do Povo da Rua.

Bento. Ali, nascia, então, a Casa de Oração do Povo da Rua, ecoando a profecia de Isaías (cf. Is 56,7). Tudo isso antes de fechar a OAF.

## A Casa de Oração do Povo da Rua

Curiosamente, mas sintomaticamente também, no começo, e várias vezes ao longo de sua história, a Casa de Oração não teve um espaço fixo, mas nem por isso deixávamos de nos reunir e celebrar. Na rua, no porão da igreja de Santa Ifigênia, nos fundos do Mosteiro de São Bento, nos fundos da igreja de S. Francisco... Sempre que queriam o espaço, pediam que nos retirássemos: *Tem piedade, ó Senhor, tem piedade... quando o povo é enxotado da cidade, com indiferença e tão grande humilhação...* assim cantávamos na Semana Santa. Cantávamos, dançávamos, fazíamos brincadeiras, tínhamos grupos de leitura bíblica, celebrávamos a liturgia do domingo e fazíamos um lanche a partir do que as próprias pessoas da rua podiam disponibilizar. A Casa de Oração é de origem cristã, católica, com acolhimento ecumênico e interreligioso. Nunca foi um espaço eclesiástico, não nasceu em uma paróquia, nem da ação de uma pastoral – ao contrário, ela provocou a criação da Pastoral da Rua<sup>7</sup> – mas sempre foi um lugar de encontro e expressão autêntica da fé, e de inspiração para buscar mudanças nas estruturas sociais.

Quando D. Paulo Evaristo Arns, que foi um grande apoiador e celebrava conosco debaixo dos viadutos, recebeu um prêmio dos budistas do Japão, houve a disponibilidade de um recurso financeiro. Ele nos perguntou o que queríamos que fizéssemos com o dinheiro (Construir um albergue, um restaurante popular?). Pedimos: uma casa de oração para o povo da rua. A casa foi construída no bairro da Luz e inaugurada em 1997, onde permanece até hoje.

Havia diversas tarefas na casa, sempre realizadas com equipes compostas por pessoas da rua e outras pessoas que estavam conosco nesse caminho: recepção, crachá, animação, canto, decoração, celebração, estudo bíblico, lanche, limpeza.

Os objetos e utensílios na Casa de Oração, no centro comunitário ou debaixo do viaduto eram reaproveitados do descarte feito na rua. Na verdade, essa foi uma prática desde o começo e, mais tarde, deu origem à Casa Cor da Rua, uma casa onde criamos, mais do que um espaço de artesanato, uma oficina de arte e reciclagem, a “A Arte que Vem da Rua”, que, inclusive, foi premiada pela renomada revista Casa Claudia, em 2005.

Cantoria, teatro, composição de cantos e confecção de instrumentos musicais e de objetos de decoração para os espaços onde nos encontrávamos, troca de experiências com comunidades eclesiais de base que vinham da periferia de São Paulo passar o dia conosco, passeios para a praia e para o campo, reencontro com familiares, sepulta-

<sup>7</sup> A Pastoral Nacional do Povo da Rua foi reconhecida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 2001 e hoje é um organismo da CNBB e faz parte das pastorais sociais.

mentos... estreitavam-se nossos laços. Não havia uma catequese formal ou doutrinária. A catequese era fazer junto, *ser irmão, irmã*. Não se tratava de rezar *por*, mas rezar *com* o povo da rua. Celebrávamos as festas do Natal e da Páscoa, e as festas juninas de São João, Santo Antônio, São Pedro e São Paulo.

O povo da rua exercia todos os ministérios nas liturgias que fazíamos na rua, debaixo do viaduto, no centro comunitário ou na Casa de Oração: faziam a recordação da vida, cantavam e tocavam os Salmos, liam a Bíblia, abençoavam os alimentos, visitavam companheiros/as nos mocós<sup>8</sup> e nos hospitais. Aprendíamos na vida e celebrávamos a vida e a morte, cotidianamente. Não saímos dali para ir à missa em outro lugar, nem havia a presença de ministros ordenados. Acreditávamos na verdade do que fazíamos, ou não fazia sentido celebrar.

No dia 25 de julho de 2019, Vera completou 70 anos de vida! Foi uma grande festa! Vera é uma companheira que chegou à comunidade em 1979, sozinha. Teve uma vida muito sofrida antes de ir viver na rua, e ali chegando, como mulher, enfrentou situações inimagináveis. Ao longo de todos esses anos, Vera manteve-se uma mulher íntegra e respeitada por todos. Criou três filhos e os fez crescer amigos um do outro. Tem três netos. Todos vivem próximos, e ela mora em um apartamento adquirido através de um programa da prefeitura.

Em um de seus depoimentos sobre a comunidade, assim Vera se expressou:

*Na comunidade, um conhece o outro, fica mais amigo, um ajuda o outro. Eu gosto da convivência entre os irmãos. A comunidade me deu a mão e eu peguei... e saí da rua. Na rua, o sofrimento era muito grande. Hoje, a comunidade me ajuda a enfrentar as dificuldades e eu ajudo a comunidade a crescer<sup>9</sup>.*

Vera representa os 40 anos da história da comunidade do povo da rua do Glicério. Casais se formaram, nasceram crianças, jovens se encaminharam, muita gente morreu. Nunca foi objetivo preparar ninguém para “receber os sacramentos”. Porém, dentro de um processo natural e a pedido das próprias pessoas, certas etapas da vida foram celebradas, na comunidade, com gestos sacramentais: batismo, crisma, exéquias. A partilha do pão, nós a fazíamos sempre. Para esses momentos, a preparação era feita com toda a comunidade e, depois, havia o tempo mistagógico, no qual aprofundávamos a experiência vivenciada por todos. A avaliação durante o processo preparatório era feita mediante o testemunho da comunidade quanto ao amadurecimento do/a candidato/a na vida comunitária.

---

<sup>8</sup>Linguagem popular para moradia improvisada, escondida, precária.

<sup>9</sup>Depoimento concedido à Cartilha *Pastoral do Povo da Rua: Vida e Missão*, da Equipe de Coordenação da Pastoral do Povo da Rua – Setor das Pastorais Sociais/CNBB. São Paulo: Loyola, 2003, p.79.

Com o tempo, a Casa de Oração tornou-se, informalmente, a referência da Pastoral da Rua e um centro aglutinador de diversas ações político-sociais não só do povo da rua e dos/as catadores/as, como também de iniciativas de outras pastorais sociais, grupos e movimentos afins.

Diante da ameaça de mudança no cenário eclesial, e dada a peculiaridade da espiritualidade do povo da rua e da metodologia de ação da comunidade, D. Paulo criou o Vicariato Episcopal do Povo da Rua em 1997.

E mais uma vez, em 2012, o grupo de origem que iniciou o caminho com o povo da rua deixou a Casa de Oração no bairro da Luz e retornou para a Baixada do Glicério, onde se reúne atualmente, no mesmo lugar onde tudo começou.

### **Na rua, a sopa comunitária**

Além da Casa de Oração, uma das primeiras iniciativas após o fechamento da OAF no final da década de 1970 foi reconhecer o entorno de onde morávamos, tanto em relação à rua, quanto em relação às instituições que ali funcionavam. Assim, começamos, por exemplo, no Glicério<sup>10</sup>, a catar frutas no final da feira<sup>11</sup> de quarta-feira, porque as pessoas da rua iam à feira buscar alimento. E as sobras coletadas, eles levavam para seus mocós para fazer a comida.

Então, começamos a fazer com eles uma sopa debaixo do viaduto: recolhíamos as sobras da feira, o fogo era aceso com os pedaços de madeira dos caixotes de frutas, a água era trazida de um posto de gasolina... levávamos somente o sal, e repartíamos entre todos os que chegavam na hora que estava pronta – era a “sopa comunitária”, como chamávamos.

A sopa, por volta de 1980, foi muito importante no processo de consolidação da comunidade e na organização das ações junto à sociedade e ao poder público. Ocorreu, infalivelmente, em todas as quartas-feiras durante 14 anos: inicialmente, era apenas uma lata de 9 litros para 10 a 15 pessoas; no final, eram 10 tambores de 50 litros que alimentavam cerca de 600 pessoas, no fogão à lenha, com madeira coletada na feira. A Baixada do Glicério era uma região extremamente violenta e temida por todos na cidade, mas, na sopa, o ambiente era de paz e comunhão. Eles mesmos cuidavam de lidar com os conflitos que, por vezes, aconteciam.

A sopa crescia.... então começamos a organizar equipes na comunidade que se preparavam para a sopa de quarta-feira debaixo do viaduto do Glicério, para o encontro na Casa de Oração aos domingos e para as atividades nos demais dias da semana no centro comunitário. Sim, junta-

---

<sup>10</sup> Além do Glicério, a sopa era feita por nós em outros lugares da cidade, e havíamos criado também outros centros comunitários, por exemplo, no Parque D. Pedro e no Bairro da Luz, sempre na região central da cidade de São Paulo, onde as pessoas que viviam na rua encontravam mais recursos para a sobrevivência.

<sup>11</sup> As feiras se realizam nas ruas da cidade, em diferentes localidades e dias da semana, onde são vendidos alimentos frescos: legumes, frutas, peixe, frango, carne etc.

mente com a organização da sopa, alugamos uma casa próxima ao viaduto do Glicério onde passou a funcionar um local – o centro comunitário – onde as pessoas podiam tomar banho, ter cuidados com a saúde, lavar roupa, costurar, celebrar os aniversários etc.

No centro comunitário, ao final da sopa, sempre fazíamos avaliação e, em seguida, treinamento (em forma de teatro ou dramatização) de como nos relacionar com os feirantes e com as pessoas da rua que vinham só para comer. Dizíamos que havíamos *escolhido* realizar aquela tarefa – era o serviço da comunidade, então tínhamos que “conquistar” quem vinha para a sopa, e não simplesmente “jogar na cara”<sup>12</sup> que vinham só para comer.

Houve um período de tanta violência na rua que estabelecemos um acordo: “se houvesse briga, não se podia tirar o sangue do/a irmão/ã”. A união, a justiça, a solidariedade eram temas permanentes nos grupos de conversa... Nessa época, a violência generalizada chegou a tal ponto no Brasil que, em 1983, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil inseriu como desafio na Campanha da Fraternidade<sup>13</sup> o tema “Fraternidade e Violência”, com o lema “Fraternidade sim, violência não”. Esse foi um tema caro à comunidade. Afinal, como dissemos, o sentido da comunidade da rua era ser irmão/ã. Assim, nas ocasiões de brigas e conflitos, combinamos que, para participar da celebração ou de qualquer outra atividade, era necessário, sempre, primeiro, se reconciliar com o irmão, a irmã.

E, nos grupos de conversa da comunidade, as pessoas que viviam na rua começavam a se dar conta de suas histórias. Inicialmente, havia uma leitura muito arraigada de que “Estou na rua porque Deus quer, porque é o destino”. Porém, no convívio e na escuta do outro, vão percebendo que há um sistema injusto por trás de suas histórias e trajetórias pessoais, e começam a se reconhecer reciprocamente. Foi então que as pessoas passaram a se ver, na comunidade, como *povo* da rua, em afinidade com o *povo* de Deus. O tema do êxodo bíblico de Israel e de Jesus sempre foi muito significativo para o povo da rua. Gostávamos de cantar: *O povo de Deus no deserto andava, mas à sua frente alguém caminhava... O povo de Deus era rico de nada. Só tinha esperança e o pó da estrada. Também sou teu povo, Senhor, e estou nessa estrada...*<sup>14</sup>

## A Missão da Rua

No processo de tomada de consciência nas rodas de conversa da comunidade sobre as causas externas que levaram à condição de viver na rua, começamos a nos organizar em torno de outra data: 7 de setembro, dia da

<sup>12</sup> “Jogar na cara” é uma expressão com força de acusação, cobrança e constrangimento.

<sup>13</sup> É uma campanha realizada anualmente pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil no período da Quaresma, a fim de despertar a solidariedade em relação a um problema concreto da realidade brasileira. Teve origem em iniciativas realizadas pela Cáritas Brasileira nos anos de 1961/62, no estado do Rio Grande do Norte.

<sup>14</sup> “O Povo de Deus”, composição de Nelly da Silva Barros, conforme acesso no dia 22/12/2019 no Portal Luteranos.

independência (formal) do Brasil<sup>15</sup>. Na verdade, havia um “vazio” no calendário de atividades da comunidade entre a Páscoa, o Natal e Festas Juninas, ou seja, entre os meses de julho e dezembro. Assim, tivemos a idéia de fazer um grande encontro de três dias, que seria a chamada “Missão da Comunidade dos Sofredores da Rua” (como se auto identificavam, ressoando novamente a profecia de Isaías). A primeira foi em 1979, e continuou por 14 anos consecutivos. Mas, somente em 1982, tomamos coragem para fazer na Missão a primeira caminhada na cidade de São Paulo, com faixas e cartazes denunciando a situação de vida na rua e anunciando entre os “sofredores” da rua que era possível viver como irmãos e irmãs. E a experiência já consolidada de fazer a sopa comunitária era o grande testemunho de que era possível fazer junto, de que, unidos/as, a gente conseguia se organizar e transformar a vida! O lema da primeira Missão, e que se mantém até hoje entre nós, foi “Somos um povo que quer viver!”. E houve outros, por exemplo: “Sem trabalho, casa e pão, não há libertação!”, “Entre a vida e a morte, a vida é mais forte!”, “Entra na roda da rua! Vem, que a festa é tua!”, “Estamos na miséria, queremos justiça séria”. Um dos cantos compostos por nós dizia:

*Fazer justiça séria pra acabar com a miséria do povo que é sofredor... (bis)*  
*- Boia fria na fazenda, fui expulso do meu chão.*  
*Mas a vida é muito forte, eu não quero a morte, não.*  
*Eu só quero a igualdade no meio desta cidade, para poder ganhar meu pão!*  
*- Eu trabalho há muito tempo e não tive condição.*  
*Eu cheguei nesta cidade, saudade no coração.*  
*Peço a Deus que me ajude, eu já fiz tudo que pude, e não tive chance, não!*

As caminhadas na cidade deram visibilidade às pessoas que viviam na rua e fizeram suas vozes serem ouvidas.

### **“Nossa luta começou, para parar não tem mais jeito... Leva eu, povo da rua”<sup>16</sup>**

Em 1989, houve uma grande mudança. Eleita, a prefeita Luíza Erundina assumiu a responsabilidade social com as pessoas da rua, o que nunca havia acontecido. Ela criou uma programação específica para a população de rua: um primeiro albergue<sup>17</sup> embaixo do viaduto da rua Pedroso, casas

<sup>15</sup> Anos mais tarde, em 1995, o dia 7 de setembro passou a ser o dia do Grito dos Excluídos, quando um conjunto de manifestações populares, como caminhadas, romarias, debates e outros eventos, mobilizadas por grupos e organizações sociais, denunciam os mecanismos de exclusão e reivindicam justiça.

<sup>16</sup> Verso da composição “Oi, leva eu, povo da rua”, cuja letra foi colocada na melodia de uma música popular brasileira, cantada por Nilo Amaro e seus Cantores de Ébano, “Leva eu, sodade”, 1961.

<sup>17</sup> A reivindicação de albergues àquela época representava a única possibilidade de abrigo para as pessoas que viviam na rua e fazia parte de um programa de transição para uma política de moradia permanente para a população da rua. Infelizmente, nos governos seguintes, os alber-

de convivência (onde as pessoas da rua podiam passar o dia) nos bairros da Ponte Pequena e do Brás, a comunidade S. Martinho de Lima no bairro do Belém, um centro de comunicação e documentação, a cessão de área debaixo do viaduto da rua João Moura, no bairro de Pinheiros, para a cooperativa de catadores/as etc. As casas de convivência foram inspiradas e organizadas a partir do funcionamento do centro comunitário do Glicério.

As organizações que trabalhavam com a rua passaram a se reunir em fórum para discutir uma política de ação com a população de rua. Disso resultou o Primeiro Seminário Nacional da População de Rua, em 1995. E a partir dessas discussões entre a população de rua, educadores e o poder legislativo municipal, criou-se a Lei 12.316 de 16/04/1997, Lei de Atenção à População de Rua.

Aos poucos, o povo da rua foi se organizando. Costumava-se falar que o povo da rua também estava em movimento... Depois do Massacre da Sé<sup>18</sup> de 19 de agosto de 2004, em um encontro de catadores/as na cidade de Belo Horizonte/MG (em um evento chamado Festival Lixo Cidadania), foi feita a solicitação ao então Ministro do Desenvolvimento Social, Patrus Ananias, para colocar na agenda federal a pauta da população em situação de rua. Nascia, oficialmente, o Movimento Nacional da População de Rua, em 2004.

A partir de então, iniciou-se o processo de construção de uma lei federal de política pública para a população em situação de rua, chegando a termo no Decreto Federal n. 7.053 de 23/12/2009. O processo de construção desse decreto aconteceu a partir de reuniões entre a população de rua, técnicos e profissionais da área social de diferentes cidades do Brasil, e significou um grande salto em relação à visão do poder público sobre as pessoas que vivem na rua: não se trata de uma lei de assistência, mas de reconhecimento do Direito. O cerne do decreto são os direitos humanos da população de rua à moradia, ao trabalho, à saúde, educação, lazer etc. E foram criados para sua implantação o comitê federal e comitês locais, no caso dos municípios que assumiram esse compromisso social. A coordenação geral ficou a cargo da Secretaria de Direitos Humanos, e não da Assistência Social. Ou seja, trata-se de uma política não de assistência, emergencial, e sim uma política de direitos, estruturante, perene.

O dia 19 de agosto, memorial do Massacre na Sé, foi assumido pelos grupos organizados da população de rua no Brasil como o Dia Nacional de Luta da População em Situação de Rua.

*Oi, leva eu, povo da rua, que eu também quero ir,*

*povo da rua, que já chegou a missão,*

*vamos todos nos unir, leva eu, povo da rua. (bis)*

*- Trabalhamos todos juntos, povo da rua, verdadeiro mutirão, povo da rua.*

---

gues tornaram-se um programa permanente.

<sup>18</sup>No dia 19 de agosto de 2004, houve um terrível massacre de pessoas que viviam na rua no centro da cidade de São Paulo, na Praça da Sé.

*Fé em Deus e pé na tábua, buscando a libertação. Leva eu, povo da rua.  
- Neste tempo tão difícil, povo da rua, a cidade vai ouvir, povo da rua,  
o grito dos oprimidos pra justiça construir. Leva eu, povo da rua.  
- Somos o povo de Deus, povo da rua, nós também temos direito, povo da rua.  
Nossa luta começou, pra parar não tem mais jeito. Leva eu, povo da rua.*

## **Da Sopa Comunitária à Associação Minha Rua, Minha Casa**

O encerramento da sopa comunitária, por volta do ano 1994, se deu porque a realidade havia se transformado e os objetivos iniciais já não respondiam às novas demandas da rua. A convivência já não era mais possível com as 600 pessoas que vinham para a sopa. Nessa época, recebemos a visita de um grupo de empresários do Pensamento Nacional das Bases Empresariais, trazido pela secretária da Assistência Social, para que eles pudessem conhecer as pessoas da rua e suas necessidades. O objetivo deles, inicialmente, era financiar uma distribuição diária de cinco mil pratos de sopa. Porém, ao perceberem a realidade e a capacidade de articulação das pessoas da rua, saíram impressionados e se formou um grupo de trabalho para refletir sobre o aproveitamento do espaço debaixo do viaduto. Depois de muita conversa, surgiu a ideia de haver um espaço onde as pessoas da rua pudessem exercitar outro tipo de relação, e onde tivessem também uma infraestrutura para o acolhimento (assim não mais precisaríamos buscar água no posto de gasolina, por exemplo): banheiros, cozinha, salas de reunião, biblioteca etc. Criou-se a Associação Minha Rua, Minha Casa (AMR-MC), debaixo do viaduto do Glicério, no mesmo lugar onde, anteriormente, acontecia a sopa.

Cada pessoa da rua que se comprometia tornava-se, agora, um/a associado/a, o que significava que eles/as iriam discutir a programação e o funcionamento da Associação. Um aspecto importante era a organização em equipes, por exemplo: cozinha, limpeza, cultura, rádio comunitária, jardinagem, ornamentação do viaduto, segurança, lugar para escrever cartas para as famílias, mesa de costura, artesanato, arte-terapia, grupo “Batuque da Rua” (que, anualmente, compunha um samba-enredo e, no Carnaval, desfilava no bairro). Cada equipe tinha um educador contratado que fazia a tarefa *junto com* as pessoas, por exemplo, lavar o banheiro. No convívio em cada equipe, acontecia o acompanhamento e realizavam-se os encaminhamentos para responder às necessidades trazidas pelo/a associado/a. Fazendo um processo pessoal, ele/ela se abria para o seu entorno e se preparava para acolher os novos companheiros da rua que sempre chegavam ao espaço de encontro. Dizíamos que, neste processo, as pessoas “olhavam para si, para o outro e para o mundo”.

Também se desenvolveu um grupo de geração de renda, chamado “Caminhos Produtivos”, por exemplo, de jardinagem em praças públicas e

edifícios particulares, de alimentação (bolo, pão...) e de produtos de limpeza artesanais.

O espaço da AMRMC tornou-se também um lugar para a “iniciação à rua” para pessoas que não tinham uma vivência na rua. Vale lembrar que todas as atividades na Casa de Oração e na Associação Minha Rua, Minha Casa eram realizadas com as pessoas que viviam na rua, mas, com o tempo, muita gente – com ou sem experiência em paróquias, seminaristas, religiosas/os, estrangeiros residentes no Brasil ou pessoas que desejavam viver uma experiência eclesial diferenciada – se aproximou da comunidade do povo da rua. Assim, adotamos como critério para quem quisesse participar da comunidade, mas não conhecia a rua, que essa pessoa não poderia realizar nenhuma tarefa antes de vivenciar um processo de “iniciação à rua” (com duração indeterminada). A realidade da rua e a dinâmica interna da comunidade eram completamente diferentes da vida em paróquias. Era necessário mudar a mentalidade de “fazer tarefas” ou de ver o povo da rua como “pobres” que precisam de ajuda. Antes, tratava-se de aprender a ouvir o povo da rua e reconhecer sua autonomia.

### **“Catador de Norte a Sul ... Nesta marcha sem parar, caminhar é resistir e se unir é reciclar” ...<sup>19</sup>**

Da experiência no dia-a-dia da rua, fomos percebendo diferentes grupos que se juntavam por interesses comuns, por exemplo, catadores de papel, limpadores de carro, guardadores de carros em estacionamentos de rua. Um deles, o de catadores de papel, participava frequentemente de nossas atividades. Começamos a conversar sobre o trabalho deles e suas dificuldades. Todos carregavam o material coletado na cabeça. Por isso, decidimos fazer uma carrocinha. A partir daí, a cada dia, dois catadores faziam a coleta de material na rua e venderiam em um depósito. Retirariam 10% do que ganhassem para fazer uma caixa comum. Então, fizemos mais uma carrocinha, outra e mais outra... o grupo crescia.

Mas a luta não foi fácil. Em 1985, a prefeitura perseguia os/as catadores/as e recolhia as carrocinhas. Depois de muito debate sobre o direito ao trabalho dos/as catadores/as na cidade, com a ajuda de uma advogada, criou-se a primeira Associação de Catadores de Papel do Brasil, em 1985. Um grupinho mais organizado continuou seu trabalho de coleta seletiva e comercialização e, novamente, depois de muito estudo, criou-se, em 1989, a primeira cooperativa do Brasil, a Coopamare (Cooperativa de Catadores de Papel, Papelão e Materiais Reaproveitáveis), que seria referência para a formação de tantas outras cooperativas. Desse trabalho, iniciou-se a articulação com outras cidades, culminando, em 2001, no Primeiro Congresso Nacional de Catadores/as de Materiais Recicláveis, em Brasília, capital

---

<sup>19</sup> Verso do Hino aos Catadores, composto por Dimir Vianna.

do Brasil, onde se deu a criação do Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis. Por ocasião do Congresso, organizou-se uma Marcha Nacional dos Catadores juntamente com a população de rua de diferentes estados brasileiros. No ano seguinte, em 2002, realizou-se o Primeiro Congresso Latino-Americano de Catadores/as de Materiais Recicláveis, na cidade de Caxias do Sul/RS, Brasil.

Ao longo desse processo de resistência e conquista de políticas públicas, os/as catadores/as assumiram um lugar fundamental na sociedade brasileira, obtendo apoio do governo federal para uma capacitação nacional e participando da discussão da Política Nacional de Resíduos Sólidos, que resultou na Lei n. 12.305/10. E não parou ali. Hoje, os/as catadores/as, além da América Latina e Caribe, percorrem países como Índia, Angola, França, entre outros, compartilhando experiências de trabalho e organização. E, embora os desafios e as perseguições continuem, assim cantam no Hino aos Catadores/as:

*- Quem sabe andar nessa rua vai em frente, pois atrás é que vem gente, diz o dito popular. E quem caminha na linha da esperança arrasta o pé, balança a trança, na dança de se chegar.*

*Há quem diga olê, olê! Olê, olá! Catador de Norte a Sul, e de acolá!*

*Nessa marcha sem parar, caminhar é resistir e se unir é reciclar! (bis)*

*- Ninguém segura essa gente que trabalha, que grita e fala querendo anunciar que é possível a luz de um novo dia em que a nossa alegria possa se concretizar!*

*- Povo da rua não é do mundo da lua, é a vontade nua e crua, é o desejo de um lar, que assegure vida e dignidade, rumo de prosperidade e o direito de sonhar! (Dimir Vianna)*

## **A Casa Acolhe a Rua**

No ano de 2014, fechamos a AMRMC. O poder público exigia que o recurso financeiro fosse destinado, principalmente, à alimentação. Entendíamos que era necessário mais do que isso, e já havia diversos serviços na cidade que atendiam a esse propósito. Ficou inviável conciliar as exigências da prefeitura e a metodologia por meio da qual buscávamos o protagonismo da população de rua. Além disso, a prefeitura investiu em uma série de programas com outras entidades que afetava diretamente a cultura da rua, retomando a mentalidade do assistencialismo.

Mesmo após o fechamento do programa da AMRMC, permanecemos debaixo do viaduto e fizemos uma capacitação de um ano e meio, com o propósito de as pessoas fazerem um caminho, passo a passo, para aprender a buscar o seu direito junto aos órgãos públicos e à sociedade – chamou-se “Direitos Humanos no Viaduto”.

Juntamente com o desemprego, diversas causas levam a viver na rua, num processo de perdas sucessivas: sem trabalho, a impossibilidade do autossustento e de moradia, conflitos familiares, álcool, drogas, sofrimento

mental, perda dos documentos na rua, às vezes delitos, furtos, crimes, prisão etc. Criar um novo caminho, com o medo de um “segundo fracasso”, é desestabilizador. Não basta “dar uma casa”. É preciso acompanhar o processo de saída da rua e a reorganização da vida. Há vários programas na cidade, porém com finalidade em si mesmos – sem perspectiva e metodologia de transição para a saída da rua.

Hoje, nossa prioridade é a moradia. É verdade que, desde os anos 80, já acompanhávamos as ocupações de casas abandonadas utilizadas pelas pessoas da rua e ajudávamos na compra de barracos na periferia da cidade. Mas, atualmente, na casa onde funcionou o centro comunitário nas décadas de 1980 e 1990, há um programa de moradias provisórias coletivas (“repúblicas”), chamado A Casa Acolhe a Rua, que representa uma possibilidade de “treinamento” para sair da rua e assumir uma moradia permanente.

A Casa Acolhe a Rua compreende seis pequenas casas antigas, com capacidade para 8 a 10 pessoas em cada uma. Trata-se de um programa subsidiado pela prefeitura, onde os moradores tem participação ativa nas decisões da casa e nos movimentos sociais de moradias populares. A participação nas atividades de manutenção, organização e discussão de moradia propicia o estímulo à reconstrução de vínculos pessoais, comunitários e de trabalho. Nos últimos anos, com o crescente número de imigrantes, muitos têm procurado as repúblicas, provenientes de diversos países: Marrocos, Congo, Senegal, Costa do Marfim, Angola, Nigéria, Guiné Bissau, Chade, Cabo Verde, Cuba, Haiti, Venezuela, Bolívia, Colômbia, entre outros. A convivência possibilita a experiência com a diversidade cultural, com opiniões diferentes e novas maneiras de lidar como os conflitos que aparecem.

Nos anos de 2019 e 2020, estamos fazendo uma capacitação nas repúblicas para os moradores e outras pessoas em situação de rua intitulada “Moradia Primeiro, Direito da Rua”. A capacitação tem como objetivo formar agentes defensores do direito humano à moradia digna e produzir conhecimento sistematizado que contribua na construção de políticas públicas de habitação para as pessoas em situação de rua.

## **Somos um povo que quer viver!**

Todo esse trabalho tem atingido seu objetivo inicial de construção de políticas públicas para as pessoas em situação de rua. Recentemente, houve a sua inclusão no Plano Municipal de Habitação da cidade de São Paulo e a aprovação do Plano Municipal de Política Pública para a População em Situação de Rua (PL 000145/2018). Em fevereiro de 2019, foi inaugurada pelo prefeito da cidade um projeto-piloto de locação social para a população em situação de rua: um edifício com 34 unidades, para 87 pessoas – famílias com crianças, homens e mulheres sozinhos, LGBTs e pessoas com sofrimento mental. Os critérios para a distribuição dos apartamentos foram

feitos a partir de um grupo formado pelo comitê da população de rua. Os desafios continuam, mas também permanecem a esperança e a coragem de seguir em frente, juntos/as.

Relendo a história, vemos como foi importante sempre escutar e dialogar com a realidade – rever, transformar, mudar; acreditar no potencial das pessoas, valorizar as atividades que exerciam para sobreviver, respeitar o tempo de cada uma na reorganização de suas vidas; refletir e agir coletivamente; criar espaços de resistência através do teatro, da música, da dança, da poesia; permanecer no compromisso cotidiano ao longo desses quase 70 anos... O trabalho político-social, neste caso, se deu (e se dá) a partir da espiritualidade da comunidade, pautada em uma vida de oração pessoal e comunitária, na leitura bíblica, na partilha do pão e nas amizades construídas em meio à dor e à alegria. Afinal, podemos dizer junto com o povo da rua que “Entre a vida e a morte, a vida é mais forte”!

Regina María Manoel  
regina.mar@globo.com

Cecilia Toseli  
cecilia.toseli@gmail.com

---

## Reseñas

**Manuel Villalobos Mendoza, Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales.** Editorial Herder, S.L., Barcelona, 2020. 470 paginas.

Esta obra constituye un ensayo hermenéutico original, profundo y sólidamente fundamentado. El autor nos invita a trasladar el punto de análisis de la lectura bíblica para ponernos en la óptica del “*otro lado*”; lado que se atreve a dar voz a esos grupos marginales, silenciados y excluidos del mismo texto bíblico. Para lograr este objetivo, Manuel Villalobos ha seleccionado textos de las Cartas Pastorales donde se tratan cuestiones de masculinidad, otredad, sexualidad, género, poder, raza, economía, y (ab) uso de la religión.

El estudio pone en práctica minuciosamente una serie de hermenéuticas y metodologías que ofrecen los estudios de género, masculinidades, teoría *queer* y teoría postcolonial. Al aplicar estas herramientas, textos que han sido usados para oprimir y condenar pueden convertirse en fuentes de liberación y resistencia, si son interpretados desde la experiencia de las personas que han sido oprimidas y silenciadas.

El análisis pone en evidencia el discurso obsesivo centrado en un modelo eximio de virtud que condena sin misericordia al grupo de los arsenokoítai o “invertidos”, contexto en el cual la figura de Timoteo es intimada a pelear la buena batalla de la fe “como un verdadero hombre”, ¿acaso porque su virilidad se encuentra bajo sospecha?

Otros temas que se abordan en esta lógica ¿Por qué manda callar a la mujer y le prohíbe que enseñe? ¿Por qué resalta las cualidades masculinas que obispos, presbíteros y diáconos deben poseer para regir con autoridad y decoro la casa de Dios? ¿Por qué predica la resignación a los pobres y a los esclavos? Finalmente ¿Qué modelo de Iglesia se trasluce en estas prácticas de política eclesial de fines del siglo I? ¿Cómo fueron emergiendo las “enseñanzas ortodoxas” y se fueron silenciando las voces proféticas que luchaban por una comunidad más inclusiva que resistiera al Imperio?

El texto se recorre a través de ocho capítulos centrados en los principales núcleos temáticos de las Cartas Pastorales, con la finalidad de reflejar las voces y experiencias de los *nadies*, para que se les reconozca su humanidad no solo en la comunidad de fe sino también en la compleja sociedad de nuestros días.

Sandra Nancy Mansilla

**Arianne van Aniel. Teología en Movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio.** Editan Juan Uno Ediciones y GEMRIP. Miami FLA. USA (2021). 262 paginas.

Este libro nos ofrece un entretejido de ensayos situados en el campo de la eco-teología y la teología feminista, que señala desafíos y caminos para una teología ecuménica en clave multicultural y latinoamericana. A lo largo de sus 13 capítulos se abordan temas apremiantes de nuestro mundo movilizando la reflexión teológica hacia la justicia ecológica y climática, la igualdad de género y el respeto para la diversidad religiosa. Explora, en este sentido, los cambios que necesitan la hermenéutica bíblica, la epistemología y la antropología para poder responder mejor a estos retos, desde la convicción de que la teología hoy solo puede mantener su relevancia si sigue en movimiento y dialogo con los retos de nuestro tiempo.

Desde un estilo claro, los ensayos quieren acercarse a lectores de diferentes tradiciones y disciplinas, buscando puentes y puntos de encuentros. En todas sus reflexiones alimenta nuestra esperanza en la capacidad generar transformaciones a partir de pequeñas iniciativas. Uno de los aspectos que vale subrayar en esa perspectiva es su intento de trabajar desde la noción de interdependencia, tan presente en la ecología, y rescatarla para la tradición cristiana como esfuerzo epistemológico de superación de los excluyentes dualismos patriarcales.

Sandra Nancy Mansilla

**Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:**

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia