

Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 88 - 2022/3

**Deconstruyendo fundamentalismos
en la Biblia y en la vida cotidiana**

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana
Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieto (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)

Coordinadora de este número

Maricel Mena-López

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Diciembre 2022

Esta revista es editada en español y en portugués

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

Para pedidos:
SOCIEDADES BIBLICAS UNIDAS EN ECUADOR
Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz
Quito, Ecuador
E-mail: info@sbuecuador.org
Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación	7
<i>Maricel Mena-López</i>	
Uma leitura histórica-hermenêutica do fundamentalismo protestante em sua gênese, característica e desdobramentos: por uma leitura libertadora!	11
<i>Suely Xavier dos Santos</i>	
O fundamentalismo bíblico como suicídio teológico	23
<i>Luiz Alexandre Solano Rossi</i>	
Leer la Biblia en comunidad para superar el fundamentalismo.....	35
<i>José Guerra Carrasco</i>	
Mirando el diezmo desde el fundamentalismo bíblico.....	49
<i>Pinky Riva</i>	
Monoteísmo, kyriarcado e fundamentalismo religioso	63
<i>Carolina Bezerra de Souza, Luiz José Dietrich, Clóvis Torquato Jr</i>	
Eu vos entrego o shalom/prosperidade.....	77
<i>Sandro Gallazzi</i>	
Intolerância religiosa! O desafio da convivência e do respeito	94
<i>Valdeci de Oliveira</i>	
Del fundamentalismo a la convivencia intercultural y religiosa – Una mirada bíblico-filosófico	105
<i>María Cristina Ventura Campusano, Luigi Schiavo</i>	
Una eclesiología para la superación de fundamentalismos religiosos – Aproximaciones desde las cartas joánicas	125
<i>Maricel Mena-López, Ana Francisca Vergara</i>	
Ángeles, querubines y serafines en la biblia	143
<i>Ariel Álvarez Valdés</i>	

Patriarcado y patriarcabro: Homofobia, discursos religiosos y violencia. Identificando algunos rasgos de las necroeclesiologías. Una reflexión desde una perspectiva crítica de género	152
<i>Enrique Vega-Dávila y amigxs</i>	

Presentación

Este número de RIBLA, “Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana” surge de una preocupación actual por el incremento de las lecturas literalistas y fundamentalistas que se hacen de la Biblia, lo que acarrearán una serie de dinámicas de odio y de polarización entre los diversos sectores sociales y eclesiales. El fundamentalismo bíblico concibe la Palabra de Dios como si fuese un texto dictado y editado directamente por Dios. Y, como fue dado de una vez y para siempre, sólo cabría su repetición mecánica. Esto sería igual a un tipo de incapacidad que tendríamos los seres humanos para preguntarnos y generar un pensamiento crítico respecto a los dogmas religiosos, que bien sabemos han sido generados por hombres que se creyeron, en un momento dado, con el poder de monopolizar el saber de la fe.

A los fieles se les impide pensar. Solamente se valida la repetición de unas verdades etnocéntricas y patriarcales, generando a partir de eso, unas dinámicas de odio contra todo aquello o contra quienes se salen de los parámetros de la “normalidad” establecida por aquellos hombres que, bajo el argumento de la fe, se conciben como los guardianes de lo establecido naturalmente por Dios.

De este modo, las lecturas sexistas, machistas, racistas, clasistas, monoteístas, xenofóbicas, homofóbicas, entre otras, circulan desde los pulpitos y en las redes sociales bajo el argumento de la libertad religiosa, poniendo en entredicho los derechos individuales y colectivos, y haciendo prevalecer la protección a las religiones sobre los derechos humanos. En ese sentido, la religión se antepone a todo tipo de marco legislativo o legal que proteja el principio de igualdad.

En ese sentido, este número de RIBLA encara los conflictos entre libertad de expresión y el hecho religioso, a partir del reconocimiento de que los discursos de odio son como una contracara para la libertad de expresión. Y se asume eso partiendo de la constatación del papel fundamental que ha tenido la Biblia y diversas sus interpretaciones en la perpetración de esas dinámicas de odio contra extranjeros, mujeres, religiones, enfermos, diversidades sexogenéricas que, siendo o no simpatizantes de la religión judaica y cristiana, son víctimas de violencia y segregación.

Todo esto se debe a unas prácticas interpretativas que como lo advierte la Pontificia Comisión Bíblica (1994) no toman en cuenta el desarrollo histórico de los textos bíblicos, ni los condicionamientos culturales de sus

autores; tampoco prestan atención a los géneros y a las formas literarias y, consecuentemente, reclaman una obediencia ciega a los dogmas, rechazando cualquier pensamiento crítico o científico alternativo.

A partir de la irrupción del pensamiento liberal y del auge de los métodos histórico-críticos que pusieron en jaque las lecturas literalistas de la Biblia, el fundamentalismo surgió como un movimiento protestante, a finales de siglo XIX en Inglaterra y los Estados Unidos, en defensa de la ortodoxia cristiana, de la infalibilidad y de la verdad literal de la Biblia. Después de un período de decadencia, partir de los años 70 hubo un resurgir de una rama de cristianos conservadores que influían en cuestiones relacionadas con la “moral” y que en la coyuntura latinoamericana actual adquiere un matiz especial: la alianza entre fe y política. Los dos primeros artículos, de **Suely Xavier dos Santos** y de **Luiz Alexandre Solano Rossi** abordan este precursor histórico desde el surgimiento de este movimiento. Suely, desde el contexto brasileiro, devela interpretaciones que justifican ideológicamente la extrema derecha conservadora del país. Mientras que Luiz Alexandre nos ofrece, además, un importante ejemplo de lectura no fundamentalista de los primeros capítulos del Génesis.

José Guerra Carrasco, por su vez, nos ofrece un ejercicio de deconstrucción de temas fundamentales como la ley y el castigo, resaltando una pedagogía divina fundamentada en el bien común, la cual se antepone a la imagen de un dios fundamentalista y egocéntrico que demanda subordinación y obediencia ciega. En el texto de **Pinky Riba** encontramos implícita dos preguntas fundamentales: ¿qué vale más, el texto o la vida? y ¿será que la Biblia da respuesta a todos los problemas que vivimos como humanos hoy? Estas preguntas sirven de base para una crítica al biblicismo y bibliolatría que ha impedido un verdadero diálogo entre la fe y la cultura. Centrada todavía en el tema del diezmo, ofrece una crítica a la aristocracia sadocita sacerdotal que se financia del dinero del pueblo.

Carolina Bezerra de Souza, **Luiz José Dietrich**, **Clóvis Torquato Jr**, nos ofrecen un importante artículo que partiendo de la definición de kiriarcado y de los aportes de la exégesis feminista crítica desvelan el monoteísmo monárquico y patriarcal acuñado por Ezequías, que silenció la experiencia religiosa de las mujeres y de sus divinidades. **Sandro Gallazzi**, por su vez, partiendo del entendimiento del fundamentalismo como un poderoso instrumento político usado por los sectores más conservadores de la sociedad para mantener el poder, nos ofrece una lectura crítica de la teología de la prosperidad en el Segundo Templo.

El tema de la intolerancia religiosa es abordado por **Valdeci de Oliveira**, quien propone en su estudio el diálogo y respeto con las religiones de matrices africanas del Brasil; a partir de relatos recientes de casos de intolerancia, el autor encuentra en el evangelio de Juan la praxis del amor encarnado que convida a nuevas relaciones. **María Cristina Ventura Campusano** y **Luigi Schiavo**, en la misma dinámica del amor, realizan un estudio de

Hechos 19 develando actitudes fundamentalistas en el apóstol Pablo y ofreciendo una propuesta de reconstrucción social de diálogo entre la filosofía y el texto bíblico. En seguida, el texto de *Maricel Mena-López y Ana Francisca Vergara*, aborda el tema de los fundamentalismos religiosos actuales a partir del estudio de las cartas de Juan, por tratarse de comunidades que vivían situaciones de divisiones internas entre sus miembros. El incremento de enemistades, odio y pánico colectivo entre hermanos que comparten una misma fe nos lleva a replantearnos la posibilidad de encontrar en la dinámica del amor incluyente, legado de las comunidades juánicas originarias, una salida para la reconciliación.

Ariel Álvarez Valdés, por su parte, nos ofrece una importante deconstrucción del fanatismo angelológico de algunos círculos cristianos milenaristas. *Enrique Vega-Dávila y amigxs*, desde su experiencia de disidencia sexual, devela el patriarcado y el patriarcabro como un tipo de fundamentalismo generador de violencia y odio contra las diversidades sexogenéricas.

Esperamos que este número de RIBLA nos ayude en la superación de la actual ola de polarización, caracterizada por la persecución de las minorías sociales en las luchas por sus derechos. Ojalá cesen las muertes de líderes y lideresas sociales, mujeres, negros, indígenas, LGBTQIA+. Que sus voces silenciadas y justificadas por los hombres y mujeres de fe que ejercen liderazgos políticos y económicos puedan ser escuchadas. Ojalá que este aporte ético y crítico sobre los fanatismos e intolerancias religiosas nos ayude a entender que el amor de Dios es tan amplio y plural que no hay cabida para la mezquindad y el odio entre todas, todos y todes.

***Uma leitura histórica-hermenêutica do
fundamentalismo protestante em sua gênese,
característica e desdobramentos:
por uma leitura libertadora!***

*A historical-hermeneutic reading of Protestant
fundamentalism in its genesis, characteristics and
developments: for a liberating reading!*

Resumo

A proposta deste artigo é apresentar os primórdios do movimento fundamentalista no protestantismo a partir do século XIX em suas origens e características, bem como observar como a leitura fundamentalista, herdeira do conservadorismo inglês e norte-americano, busca ler a Bíblia de maneira literal, sem o uso de métodos de interpretação, ou mesmo de contextualização da narrativa bíblica. A partir de então, propõe-se uma abordagem sobre como ocorre a leitura fundamentalista e como essa perspectiva interfere na dimensão pública da fé, pois encerra os textos bíblicos em princípios moralistas e não fomentam uma abordagem que ajude na emancipação e na valorização das pessoas em seu cotidiano, pelo contrário, encerra o texto em molduras opostas aos princípios de uma vida plena. A leitura bíblica, deste modo, volta a ser colonizadora e redimensiona a existência a partir de grupos socialmente privilegiados e ideologicamente aderentes ao capitalismo, isto é, de direita. Na sequência, busca-se indicar caminhos para superação da leitura fundamentalista protestante e, conseqüentemente, de um tipo de fundamentalismo dentro dos fundamentalismos que existem no tempo presente.

Palavras-chave: Fundamentalismo, Leitura Literal, Conservadorismo, Descolonização, Hermenêutica da suspeita.

Abstract

The purpose this article is to discuss the theme about fundamentalism in the Protestant Church. This movement began from 19th century. Firstly, the intention this article is to understand how this movement reads the Bible and do not use any method of interpretation. In addition, it does not pay attention for history contextualization. Then the article tries to analyses how

¹ Doutora em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo - UMESP). Pastora Metodista. Docente na Faculdade de Teologia e no Programa de Ciências da Religião da UMESP, Brasil.

the fundamentalist reads the Bible and how this reading interfere in the life of the church. We know that the fundamentalist exercises much power on decision and becomes a group dominant in the society. Anyway, the fundamentalism has been a rich organization that works against peace and brings privileges for their followers. Finally, we seek to indicate ways to overcome the Protestant fundamentalist reading and, consequently, a type of fundamentalism within the fundamentalisms that exist in the present time.

Keywords: Fundamentalism, Literal Reading, Conservatism, Decolonization, Hermeneutics of suspicion.

Introdução

O tema desta edição da RIBLA, “Desconstruindo fundamentalismos”, é de suma importância para a discussão dos fundamentalismos na América Latina e no mundo. Há um crescimento de diversos movimentos de direita e ultradireita que fazem uso da religião, e sobretudo da leitura bíblica fundamentalista, para disseminar ideologias que estão em acordo com princípios neoliberais² e que não olham para os reais problemas da sociedade de um modo geral, sobretudo para grupos que vivem em situação de vulnerabilidade³. Esses movimentos de direita fazem uso da leitura literal da Bíblia para propor uma visão de mundo estreita e ligada aos seus próprios interesses. Karen Armstrong, que escreve sobre o fundamentalismo nas religiões cristã, judaica e islâmica, descreve que há certas características comuns que promovem o fundamentalismo em suas dimensões de controle social e religioso de pessoas e grupos. Para ela,

São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorveram o racionalismo

² Para David Harvey, o neoliberalismo busca “favorecer fortes direitos individuais a propriedade privada, o regime de direito e as instituições de mercado de livre funcionamento e do livre comércio” (p. 75), além de propagar um Estado mínimo, ou seja, uma intervenção do Estado em mínima escala para mitigar os problemas sociais, pois estes ficam em segundo plano e à mercê dos donos do capital. Ademais, há uma ideia de meritocracia que não leva em conta as condições sociais e as desigualdades existentes para o desenvolvimento pessoal e da sociedade de um modo geral. Para estudar melhor sobre o neoliberalismo e seus desdobramentos, conferir: Harvey, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. 5ª. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

³ Nos estudos do sociólogo português Boaventura de Souza Santos, ele destaca que neste contexto de sociedades neoliberais e excludentes, os “seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna” (Ver Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, 40).

pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o “fundamental” a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico (Armstrong, 2009, 11).

Ou seja, há formatos próprios para se delinear os fundamentalismos dentro das religiões, que também é usado para controles sociais se utilizando de um processo de crise na sociedade para apontar uma linha que divide os “bons” e os “maus”, sendo que essa visão maniqueísta da realidade aprofunda a crise na sociedade e a torna propícia para a disseminação de determinadas ideologias e preceitos morais para controle social.

Dada a diversidade de abordagem do tema, “fundamentalismos”, pois existem vários tipos deles em todas as sociedades e religiões, a nossa proposta fazer um recorte dentro do cristianismo e refletir sobre o fundamentalismo dentro do protestantismo⁴, especialmente o que é oriundo do conservadorismo inglês e norte-americano do século XIX. Para tanto, há que se refletir sobre as proposições que ajudem a compreender a gênese desse movimento dentro do protestantismo e seus desdobramentos para, em seguida, indicar caminhos que apontam para uma leitura bíblica libertadora, no sentido de possibilitar uma compreensão mais ampla dos sentidos de cada narrativa.

Por isso, este artigo se propõe a fazer um percurso histórico sobre a origem do fundamentalismo no protestantismo, especialmente no Brasil, bem como, apresentar a forma de leitura da Bíblia neste movimento para, então, refletir sobre algumas possibilidades de superação do fundamentalismo, sobretudo, a partir do uso de alguns instrumentais da leitura de gênero, partindo da hermenêutica da suspeita e da sensibilidade, bem como os pressupostos da leitura descolonizadora da Bíblia.

1. Fundamentalismo e fundamentalismos: origens e desenvolvimento

O fundamentalismo no meio protestante não é uma agremiação dentre outras. Trata-se de um movimento heterogêneo que abriga diversas denominações que tem propostas e uma agenda comum a cumprir, bem como um “inimigo a combater e algumas agendas morais pelas quais lutar” (SOUZA, 2017, 13). O movimento fundamentalista constitui-se numa forma de visão de mundo que abarca os aspectos morais do discurso religioso, a inserção política, com narrativas a partir das premissas religiosas, e tem como característica o discurso monocrático, ou seja, suas “verdades” são

⁴ Vale destacar que o movimento fundamentalista protestante é um movimento heterogêneo, segundo Souza, ele “não constitui um movimento homogêneo. É, pelo contrário, composto por diferentes grupos denominacionais que tem em comum um inimigo a combater e algumas agendas morais pelas quais lutar. Por serem plurais, as correntes fundamentalistas podem ter orientações filosófico-teológicas, formas de inserção e ação distintas na esfera pública” (2017, 13).

concebidas como absolutas. Portanto, o movimento fundamentalista promove uma abordagem literal dos textos bíblicos com interpretações que acomodam as questões acima citadas.

Reportando-se aos estudos da linguagem, Orlandi afirma que “todo discurso nasce no outro (intertextualidade); todo discurso nasce em outro (sua matéria-prima); e aponta para outro (seu futuro discursivo)” (2001,18). A partir desta afirmação, não dá para concluir que existe um único discurso no fundamentalismo protestante. Há, sim, um *continuum* discursivo que se aplica a este movimento, pois em sua gênese, tal como é conhecido no Brasil e em muitos países da América Latina, suas bases estão na herança norte-americana do início do século XIX. Sobre esta questão, é fato que havia divergências internas no protestantismo nos EUA no que se refere aos avanços do movimento liberal e do modernismo. Em meio a essas divergências, alguns grupos ligados aos Seminários Teológicos⁵ refletiram e propuseram uma teologia que superasse o liberalismo e as tendências modernistas que estavam se inserindo nas Igrejas e na sociedade. E uma forma para lidar com essas questões era a leitura fundamentalista da Bíblia, muito desenvolvida no movimento conservador inglês e norte americano do século XIX. Neste sentido, Nogueira salienta que esse conservadorismo criou um “filho ainda mais radical”. Se no movimento conservador havia premissas mais modestas quanto a espiritualidade dos grupos religiosos, o fundamentalismo se propõe a “reformatar o protestantismo” (NOGUEIRA, 1990). Segundo Magali Cunha,

O termo “fundamentalismo” nasceu entre cristãos protestantes nos Estados Unidos no início do século 20 e ganhou novos sentidos, compreensões e significações de acordo com contextos históricos distintos. O movimento que ganhou este nome é originado no final do século 19, entre teólogos protestantes conservadores, calvinistas, no Seminário Teológico de Princeton (EUA), e ampliou-se, nos primórdios do século 20, entre outros grupos protestantes dos Estados Unidos. (2022, 1).

Dois dos expoentes do movimento fundamentalista protestante norte-americano são: Charles Spurgeon (1834-1892) e Dwight Moody (1837-1899). Estes não criavam igrejas, mas procuravam disseminar sua teologia com bases fundamentalistas fazendo conferências nacionais e internacionais para divulgação do movimento, sem necessariamente tratá-lo de modo sistemático. Isso ocorria por meio de suas pregações e ensinamentos sobre como ler a Bíblia de maneira literal. Spurgeon, em uma de suas pregações, por exemplo, afirmou que não só acreditava que Jonas foi engolido pela baleia,

⁵ Para compreender a importância dos Seminários Teológicos, especialmente de Princeton, conferir: Souza, Andréa Silveira de. “Origens e formação do Seminário Teológico de Westminster, uma busca pela preservação do protestantismo reformado conservador na América. In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 8, nº 2, 2017, 73-100. Dossiê “500 anos da Reforma Protestante”. Disponível em https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1484/pdf_225

mas acreditaria também se Jonas tivesse engolido a baleia. Havia uma forma carismática em suas pregações que conquistava o público e favorecia a adesão à sua proposta de uma teologia que pretendia dissolver todas as divergências em relação à leitura da Bíblia por meio de métodos científicos, estes amplamente divulgados pela teologia liberal⁶ e pelos modernistas (NOGUEIRA, 1990).

Quanto as suas características, o movimento fundamentalista se propõe, além da leitura literal da Bíblia, “salvar” a sociedade do socialismo e de um futuro comunismo. Para tanto, buscam a instrumentalização de movimentos de direita, que pregam uma sociedade cujas bases são retiradas da literalidade e interpretação unívoca da Bíblia, com um discurso autoritário e sem levar em consideração os sentidos polissêmicos contidos nos mesmos e na própria Bíblia. Segundo Souza,

Nos Estados Unidos o movimento fundamentalista evangélico tem se caracterizado basicamente pela utilização da religião como reserva de sentido fundada no primado e na inerrância da Bíblia; pelo recurso às concepções pré ou pós milenaristas; pela oposição sistemática ao modernismo, à teoria darwinista da evolução, ao aborto; pela afirmação do criacionismo, da heteronormatividade e, por fim, pela defesa de uma concepção teológico-política das insituições sociopolíticas. (2017, 13).

Essa visão de mundo, de religião e de sociedade, faz com que o movimento fundamentalista mantenha uma cadeia de projetos e discursos, moralmente construídos, idealizando uma sociedade que abarca os sentidos únicos de uma existência. Além disso, rechaça as minorias sociais a partir de narrativas morais baseadas nas Escrituras, e mais especificamente de uma leitura literal da Bíblia. A respeito da leitura da Bíblia, Kaefer salienta o seguinte, “ela opõe-se ao M.H.C. (*Método Histórico Crítico*), como a qualquer método científico. Não há necessidade da exegese. Recusa-se a admitir que a Palavra de Deus foi expressa em linguagem humana” (2014, 124). Ao retirar a dimensão humana no processo interpretativo, ou hermenêutico do texto, retira-se a dimensão da possibilidade de estudo e compreensão mais aprofundada das narrativas bíblicas e sua polissemia, tão comum ao discurso e suas interpretações. Em se tratando do contexto que surge o fundamentalismo protestante do século XX, Cunha salienta o seguinte:

Na passagem do século 19 para o 20, tempo de fortes mudanças socioculturais e econômicas, com o avanço da ciência, processos de modernização, urbanização e industrialização, o evangelicalismo se dividiu em duas alas: a liberal, que assumiu o humanismo que embasava as mudanças, estabeleceu o diálogo da teologia com as ciências humanas e sociais, e o surgimento das

⁶ Segundo Austin, a teologia liberal “invadiu praticamente todos os nichos do protestantismo americano, envolveu em todas as grandes denominações e ultrapassou fronteiras denominacionais, de maneira que adeptos das visões em conflito uniram-se em defesa de suas respectivas posições” (Austin, A.K. *The history of Westminster Theological Seminary: 1929-1964*. Johnson: Tennessee, 1965, 3)

ciências bíblicas e da teologia liberal. A outra ala é a conservadora, que reagiu fortemente às transformações e à releitura da tradição. (2022, 1)

Mais uma vez há uma sociedade em crise, com mudanças profundas que se tornam em solo fértil para movimentos que tentam “organizar” a sociedade de maneira a dar segurança às pessoas por meio de um discurso autoritário, com o aporte e instrumentalização da religião para dar-lhe legitimidade.

2. Fundamentalismos na leitura bíblica

A leitura fundamentalista da Bíblia no protestantismo tem suas origens com o próprio movimento protestante no século XVI, com a proposta de retorno às Escrituras feita por Martinho Lutero. Isso porque até este momento ainda a teologia bíblica era estudada pela Igreja como uma dogmática biblicista ou exposição da doutrina eclesiástica em vigor que se apoiava nas Escrituras, isso desde o século II. Com a Reforma Protestante e o princípio da *Sola Scriptura*, em que se inaugura uma chamada teologia da revelação, há uma tentativa de alijar qualquer leitura que esteja próxima a abordagem alegórica dos textos sagrados, esta muito utilizada pelos Pais da Igreja em sua interpretação das Escrituras. Para tanto, essa forma de leitura da Bíblia vale-se de concepções que abordam a Bíblia como Palavra de Deus e, portanto, livre de erros e autossuficiente em sua interpretação.

Como destacado anteriormente, o movimento fundamentalista herda do movimento conservador a leitura literal da Bíblia, e este dá seguimento aos pressupostos da Reforma. Diante deste quadro, algumas questões podem ser feitas: mas no que consiste essa leitura? Como ela tem se firmado como uma abordagem legítima dentro da Igreja e da sociedade? Quais as suas bases para conter a reversibilidade do discurso, bem como a sua polisssemia? Segundo Arens, a interpretação literal da Bíblia está na esteira da interpretação dos pais da Igreja, cuja forma de ler e interpretar a Bíblia era alegórica e, quando esta não era suficiente, optava-se pela leitura literal. Para ele,

A interpretação alegórica da Bíblia parte de duas suposições: O texto alegorizado *deve* ter um sentido mais profundo do que aquele imediatamente observável; A Bíblia *deve* falar às pessoas de hoje, portanto os acontecimentos, personagens e coisas do passado *devem* ter um sentido figurado ou simbólico, quando não falam diretamente hoje em seu sentido literal (Arens 2007, 338).

É nesta última frase, “quando não falam diretamente hoje em seu sentido literal”, que os alegoristas abriram as portas para a legitimidade da leitura literal, já usada em muitos movimentos da era cristã, como os fariseus no período neotestamentário, por exemplo. Contudo, a partir de agora há uma premissa que justifica a continuidade dessa leitura literal,

em não havendo possibilidade de uma leitura alegórica, a literal se torna o único caminho.

A leitura literal da Bíblia no movimento fundamentalista lê o texto literalmente, de maneira que compreende que a Bíblia é seu melhor intérprete, pois a *Palavra de Deus* tem significado por si só, não há necessidade de métodos interpretativos. Segundo Zabatiero,

Por fundamentalista, entendo o tipo de leitura que identifica a palavra escrita com a Palavra Divina, negando, assim, a historicidade do texto e reivindicando, assim, para os textos bíblicos, o caráter de autoridade final da Escritura, graças à sua inerrância e expressão da verdade divina absoluta (fora de contexto). (2006, 67).

Ele ainda elenca algumas características da hermenêutica fundamentalista que se baseia nos seguintes princípios (Zabatiero, 2006, 70):

- **Doutrínismo**, na medida em que é uma leitura que se faz a partir de um conjunto de doutrinas (dogmas) já reconhecidos como verdadeiro e que sempre o confirma, estabelecendo dessa maneira a divisão entre verdadeiros e falsos cristãos.
- **Moralismo**, na medida em que é uma leitura que parte de, e reforça o ideário moral da classe média interiorana dos Estados Unidos da América, confundindo-o com a própria ética cristã.
- **Espiritualismo**, na medida em que os textos são vistos como inspirados diretamente pelo Espírito Santo e, por isso, inerrantes e não presos ao contexto histórico, mas presos à vontade de Deus que permanece a mesma até hoje, e que deve ser reconhecida na leitura – mesmo que esta seja plenamente alegórica.
- **Individualismo**, enfim, porque apesar de afirmar que o sentido do texto depende da intenção do autor, em última análise é a intenção do/a leitor/a que prevalece na interpretação, na sua busca de encontrar o sentido da Palavra de Deus para mim.

Assim, percebe-se que a leitura bíblica a partir desta hermenêutica lê o texto a partir de premissas que omitem a realidade do texto em si. A medida em que propõe uma leitura doutrinária da Bíblia, coloca determinados condicionantes que não é proposição da narrativa bíblica, a saber, ser um texto doutrinário. Coloca-se condicionantes de uma leitura equivocada e estreita da realidade do texto, pois confere à ele um caráter de doutrina que não lhe é peculiar, pelo contrário! Essa doutrinação, a partir do texto, está a serviço de um moralismo típico do movimento fundamentalista, pois entende como modelo único uma forma de ler a Bíblia e de viver em sociedade, deixa de lado a ética cristã que abarca um sentido mais geral do texto e da sociedade.

Ainda outros dois aspectos dessa leitura literal da Bíblia são o espiritualismo e o individualismo. O que demonstra um encarceramento da

leitura em princípios marcadamente individualistas, no momento em que a leitura do texto parte do *meu* pressuposto de espiritualidade, da *minha* concepção de mundo, da *minha* forma de expressar a religião e do *meu* próprio Deus. Nesse tipo de leitura, o intérprete, de maneira individualizada, é medida para se ler e atualizar o texto, perdendo de vista o sentido comunitário da fé e da interpretação do texto Bíblico.

Por fim, a leitura literal da Bíblia propõe um tipo de leitura que estabelece sentidos únicos na interpretação do texto e na proposta de vivência da espiritualidade a partir desse modelo interpretativo. Esse tipo de leitura alimenta vários tipos de fundamentalismos e distorções da realidade do texto e da realidade da vida, especialmente o movimento fundamentalista protestante, como foi visto ao longo deste artigo.

3. Formas de superação do fundamentalismo e seus desdobramentos

A partir do que vimos acima, percebe-se que a leitura literal da Bíblia, promovida pelo movimento fundamentalista, se propõe a encarcerar o texto com bases marcadamente ideológicas e à serviço de determinados grupos que se colocam como únicos herdeiros da verdadeira interpretação bíblica. A partir dessas premissas, para superar o fundamentalismo e sua leitura literal da Bíblia, há que se pensar no processo de constituição do texto bíblico, em sua composição e transmissão ao longo do tempo. Há que se levar em consideração o fato que as narrativas bíblicas carregam em si a ideia de preservação da memória coletiva que se estabeleceu ao longo do tempo e que refletem as tradições de uma época muito distinta da que se vive no século XXI.

Os textos bíblicos nascem no cotidiano de pessoas comuns da época e passam por vários processos interpretativos até chegarem aos dias atuais. Logo, não há por parte da tradição bíblica a ideia de constituir doutrinas para as comunidades, senão, para instruir as mesmas sobre como viver coletiva e individualmente. Este foco na vivência e convivência diárias não coaduna com as propostas moralistas contemporâneas, pois há uma preocupação ética no discurso bíblico, ou mesmo espiritualista, uma vez que as narrativas em si carregam o teor de uma espiritualidade da vida das pessoas que vivenciaram as narrativas, e, sobretudo, não se pode ler o texto bíblico sem olhar para a comunidade. O texto é essencialmente comunitário. Há uma dimensão pública da fé, inerente às narrativas bíblicas, que pode sucumbir a uma leitura individualista e presunçosa das tradições ali contidas.

Assim, para refletirmos sobre a possibilidade de superação dos fundamentalismos, ou especificamente da leitura literal da Bíblia, muito utilizada pelo movimento fundamentalista protestante, há que se pensar em uma proposta que retorne ao texto como ponto fundamental de análise, mas levando-se em consideração os aspectos literários e hermenêuticos que

o mesmo pressupõe. Para tanto, ainda valem os princípios da leitura popular da Bíblia que pretende “devolver a Bíblia para o povo”, segundo Carlos Mesters, e ainda promover uma leitura crítica e contextualizada do texto. Há que se pensar ainda na retomada da ideia do círculo hermenêutico⁷, bem como os desdobramentos da dialética na leitura e interpretação da Bíblia.

Para ampliar esta discussão, por exemplo, cabe rememorar a metodologia da leitura feminista da Bíblia que propõe como princípio de leitura a suspeita e a sensibilidade no trato com o texto bíblico. Nestas duas acrescenta-se a cotidianidade, pois leva quem lê o texto para as dimensões comezinhas da existência, a narratividade da “vida como ela é” e suas releituras. Partindo de uma leitura crítica e atualizada da Bíblia, bem como fazendo perguntas que levem a aproximação da vida do texto e do texto na vida, como proposto pela leitura da libertação criada e difundida na América Latina.

A hermenêutica da suspeita coloca em evidência questões que abrem outras portas para o texto que estão diametralmente opostas a leitura literal, pois esta última fecha o sentido do texto em sua interpretação e análise. Segundo Neuenfeldt, “a suspeita como instrumental de análise permite uma leitura crítica da tradição, a partir das redes de relações que o texto apresenta e que entram em diálogo com a vida atual, com sua realidade, seu cotidiano, seus conflitos, sonhos e desejos” (2005, 123), e mesmo assim há que se ler a tradição em perspectiva crítica, pois não raro a tradição “é mais determinante na interpretação de determinados textos e temas do que o próprio texto. (2005, 123). Essa leitura crítica coloca em evidência quando a interpretação está a serviço do domínio dos corpos das mulheres, por exemplo, e outras formas de existência, que não aquela ditada pelo conservadorismo e alimentada pela leitura literal do texto. A leitura crítica das tradições na Bíblia permite uma leitura crítica da atual realidade que vivemos, pois vemos como em um espelho a tentativa de superposição de uns sobre os outros em termos de poderes na sociedade, na ótica de Foucault, poderes institucionalizados e poderes difusos.

Outra ferramenta de análise e interpretação da Bíblia, que pode desconstruir os fundamentalismos, é a leitura descolonizadora da Bíblia. Esta reverte o sentido unilateral e colonizador da leitura bíblica para uma outra leitura que identifique os elementos que colonizam o texto. Propõe uma leitura que ajude na compreensão do quanto o texto pode ser relido para experiências comunitárias e livres de encarceramentos neutralizam sua função de texto para a vida. Sobre a complexidade da leitura descolonizadora, mas de sua importância para os estudos bíblicos, Dientrich salienta o seguinte,

A tarefa de uma leitura descolonizada e descolonizadora da Bíblia adiciona

⁷ Círculo hermenêutico conforme o conceito heideggeriano e desenvolvido posteriormente, que trata do processo dialético que é característico da interpretação em que há um movimento entre o todo e as partes de um texto, o texto e o contexto, com horizontes de sentidos do texto para as interpretações do leitor.

mais complexidade ao tema. Trata-se de perceber, desde suas origens históricas, quanto a elaboração do texto bíblico foi influenciada pela aliança com poderes com projetos de dominação e o quanto destes projetos colonialistas e imperialistas ficaram inscrito no próprio texto, canonizado como “Palavra de Deus”. (2020, 67).

Deste modo, a leitura descolonizada e descolonizadora da Bíblia ajuda na percepção das influências que sofreram as narrativas bíblicas em termos de poderes e de dominação, e aqui ela se torna importante para superar o fundamentalismo, pois a leitura literal no movimento fundamentalista é um desses poderes que tentam dominar as pessoas por meio de uma leitura cada vez mais alienante e colonizada do texto. Sempre reafirmando “verdades” que estão à serviço de quem detém o poder. Sempre relendo o texto em uma ótica que pretende colonizar cada vez mais as pessoas, com uma leitura que reafirma os poderes colonialistas do texto bíblico com a finalidade de legitimar os “poderes divinos” concedidos à quem faz a leitura literal do texto, e a quem serve essa leitura literal.

Considerações Finais

Propôs-se neste artigo indicar os primórdios do movimento fundamentalista protestante em suas origens e características, bem como observar de que maneira a leitura fundamentalista, herdeira do conservadorismo, busca interpretar a Bíblia de maneira literal. A partir de então, indicou-se uma abordagem sobre como ocorre a leitura fundamentalista e como essa leitura interfere na dimensão pública da fé, pois encerra os textos bíblicos em princípios moralistas e não promovem uma abordagem que ajude na emancipação e na valorização das pessoas em seu cotidiano, pelo contrário, encerra o texto em molduras opostas aos princípios de uma vida plena. A leitura bíblica, deste modo, volta a ser colonizadora e redimensiona a existência a partir de grupos socialmente privilegiados e ideologicamente aderentes ao capitalismo, isto é, de direita.

Na sequência, foram indicados caminhos para superação da leitura fundamentalista e, conseqüentemente, de um tipo de fundamentalismo dentro dos fundamentalismos que existem no tempo presente, a saber do protestantismo. Com isso, ressalta-se que a leitura bíblica carece de redimensionar a existência para uma comunidade plural, diversa e abrangente, que abarque a dinâmica social heterogênea e de grupos distintos e divergentes entre si. Há que se ler a Bíblia para promover a tolerância e seus princípios de respeitabilidade da existência de outros indivíduos enquanto si mesmos, dentro de suas visões de mundo e de existência. Concluímos com uma citação que nos ajuda a observar os desafios e a importância de uma interpretação, de uma hermenêutica da Bíblia que leve em consideração os processos interpretativos que ela passou ao longo do tempo:

Entendemos que a Bíblia sem hermenêutica não é Bíblia. Ela é, de certa forma, Palavra de Deus por causa da hermenêutica, que a torna sempre atual e útil, tendo algo a dizer no dia a dia de qualquer tempo. A Bíblia é hermenêutica. O que é a Bíblia senão reinterpretação dos fatos passados a partir da fé e da realidade presente? Basta estudá-la para perceber como os fatos são continuamente reinterpretados e atualizados dentro da própria Bíblia. É por isso e para isso que quase todos os que leem a Bíblia a leem. E é nisso que consiste sua riqueza. (KAEFER, 2014, 117).

Riqueza que se vê ao longo do tempo em suas interpretações e reinterpretações, que não podem ser fechadas em princípios morais ou doutrinários, tão propagados pelo movimento fundamentalista protestante. Há que se pensar na interpretação da Bíblia como um círculo concêntrico, que abre várias dimensões da existência e, portanto, da interpretação que se torne libertadora.

Bibliografia

- ARENS, Eduardo (2007), *A bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. Tradução de Celso Marcio Teixeira. São Paulo: Paulus.
- ARMSTRONG, Karen (2009), *Em nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Cia das Letras.
- CUNHA, Magali do Nascimento (2020), *Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul: tendências e desafios à ação*. Salvador: Koinonia, 2020. Disponível em: <https://kn.org.br/wp-content/uploads/2020/10/FundamentalismosPT-1.pdf>
- CUNHA, Magali do Nascimento (2022), “Fundamentalismos”. In: *Religião e poder*. S/Local: ISER, 2022. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/fundamentalismos/>
- DIETRICH, José Luiz, *A descolonização da ‘Palavra de Deus’: o desafio primeiro e urgente para uma teologia descolonial*. In: RIBLA, vol. 82, No. 2, 2020, pp. 61-84. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/10764/7384>
- HARVEY, David (2014), *O neoliberalismo: história e implicações*. 5ª. ed. São Paulo: Loyola.
- KAEFER, José Ademar, *Hermenêutica bíblica: refazendo caminhos*. In: Revista Estudos de Religião. vol. 28, No. 1 [115-134], jan. - jun. 2014. pp. 154-134. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/4777/4248>
- NEUENFELDT, Elaine G. *Diálogo entre leitura popular e leitura feminista da Bíblia*. Em: Revista Estudos Teológicos. vol. 45, No. 2, pp. 117-128, 2005. Disponível: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4502_2005/et2005-2i_eneuenfeldt.pdf
- NOGUEIRA, Paulo A. Souza. *Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos*. Em: Revista Caminhando, vol. 7, No. 2 [10], 2002 pp. 31-49. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1466/1490>
- ORLANDI, Eni P. (2001), *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez/ Campinas: Unicamp.
- ZABATIERO, Júlio Paulo T. (2006), “Hermenêuticas da Bíblia no mundo Evangelical”. In: REIMER, Aroldo e SILVA, Valmor [orgs]. *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo/Goiânia/São Paulo: Oikos/Ed.UCG/ABIB, pp. 61-74.

O fundamentalismo bíblico como suicídio teológico

Biblical fundamentalism as theological suicide

El fundamentalismo bíblico como suicidio teológico

Resumo

O termo “fundamentalismo” é derivado de 12 livretos intitulados *The Fundamentals*, publicados nos Estados Unidos entre 1910 e 1915. Refere-se a um movimento no interior do cristianismo que dá uma vital importância à infalibilidade ou inerrância da Bíblia e que mantém, ao mesmo tempo, uma forte hostilidade contra a teologia moderna, métodos, resultados e implicações do estudo crítico moderno da Bíblia, e está completamente seguro de que os que não participam de seu ponto de vista religioso não são verdadeiramente cristãos. O artigo procura demonstrar a forma de pensar fundamentalista, sinalizar suas formas de leitura da Bíblia bem como apresentar um exemplo de leitura da Bíblia não fundamentalista.

Palavras-chave: Sagradas Escrituras; fundamentalismo; métodos de leitura.

Abstract

The term “fundamentalism” is derived from 12 booklets entitled *The Fundamentals*, published in the United States between 1910 and 1915. It refers to a movement within Christianity, that gives vital importance to the infallibility or inerrancy of the Bible and at the same time maintains a strong hostility against modern theology, methods, results and implications of modern critical study of the Bible. In addition, is completely sure that those who do not participate in its religious point of view are not truly Christian. The article seeks to demonstrate the fundamentalist way of thinking, to signal their ways of reading the Bible as well as to present an example of a non-fundamentalist Bible reading.

Keywords: Sacred Scriptures; fundamentalism; methods of reading

Resumen

El término “fundamentalismo” procede de 12 folletos titulados *The Fundamentals*, publicados en Estados Unidos entre 1910 y 1915. Se refiere a un movimiento dentro del cristianismo que da vital importancia a la infalibilidad o inerrancia de la Biblia y que mantiene, al mismo tiempo, una fuerte hosti-

¹ Luiz Alexandre Solano Rossi é doutor em Ciências da Religião (UMESP), pós-doutor em História Antiga (UNICAMP) e pós-doutor em Teologia (Fuller Theological Seminary). Professor no mestrado e doutorado em Teologia da PUCPR e na UNINTER (Centro Universitário Internacional).

lidad contra la teología moderna, los métodos, los resultados y las implicaciones del estudio crítico moderno de la Biblia, y está completamente seguro de que quienes no participan de su punto de vista religioso no son verdaderamente cristianos. El artículo pretende demostrar la forma de pensar de los fundamentalistas, señalar sus formas de leer la Biblia, así como presentar un ejemplo de lectura bíblica no fundamentalista.

Palabras clave: Sagrada Escritura; fundamentalismo; métodos de lectura

Introdução

A Bíblia pode ser compreendida como a memória coletiva do povo de Deus. Ao longo de sua história, pessoas do povo de Deus iam registrando alguns fatos concretos, datados e, algumas vezes, detalhados, das experiências que viviam e que consideravam ser merecedores de ser contadas de geração em geração. Podemos afirmar que os primeiros escritores (as) da Bíblia só raramente eram escritores (as). O mais comum é que se tratava de pessoas que somente se expressavam de forma oral. As sociedades antigas tinham mecanismos e momentos especiais, como os rituais e as festas para transmitir suas histórias, e havia nelas muitos contadores e contadoras de história (Rossi & Dietrich, 2017).

No mundo antigo, a escrita aparece somente tardiamente. Apenas algumas pessoas, chamadas de escribas, sabiam escrever e ler. A transmissão do saber era antes de mais nada feita de forma oral. Eram os adultos, pais, mães, matriarcas, anciãos, sacerdotes, que contavam as histórias que haviam ouvido muitas vezes em sua infância e em sua adolescência. Isto possibilitava um grande desenvolvimento da memória; as pessoas ouviam muitas vezes as histórias e, quando adultas, mesmo as pessoas mais simples eram capazes de recitar quase sem nenhuma falha relatos ouvidos uma só vez. As histórias ouvidas faziam parte de seu jeito de ser, de sua identidade pessoal e comunitária. Ao contrário do que a maioria acredita hoje, porque pouco se recorre à memória, a transmissão oral era tão segura quanto a transmissão por escrito. Até porque a transmissão oral da memória acontecia em um contexto comunitário, e a memória coletiva ajudava a controlar a transmissão. A comunidade era a guardiã de suas tradições. No entanto, chegou um momento em que as tradições orais foram colocadas por escrito.

Ao ler a Bíblia é importante medir a distância que nos separa dos textos antigos, escritos em outras línguas, em outro mundo e segundo critérios de uma cultura diferente e, que hoje, consideramos difíceis de compreender. O texto bíblico que temos diante de nossos olhos vem de dois a três mil anos atrás, e utiliza uma linguagem que é muito diferente da que usamos agora. Por isso, às vezes, por mais que nos pareça termos entendido as palavras, que estão traduzidas em nossa língua, isso não significa que compreendemos corretamente tudo o que o escritor sagrado queria exprimir. É de extre-

ma importância trazer à mente as palavras do Papa Francisco quando diz que o objetivo não é o de compreender todos os pequenos detalhes do texto.

O mais importante é ler procurando conhecer e compreender o contexto histórico e social das palavras que estamos lendo. Entender as palavras no seu contexto permite descobrir qual é a mensagem principal, ouvir a voz do Espírito que nos fala através das letras, “por trás das palavras” do texto. É muito importante procurar discernir a voz do Espírito de Jesus de Nazaré. Ele nos ajuda a ver no texto a verdadeira Palavra de Deus, que às vezes até são palavras contrárias àquelas que vemos no texto escrito. Isso ocorre, especialmente, naqueles textos que são intolerantes, violentos e machistas. Como nos textos em que Deus manda destruir objetos e matar seguidores de outros Deuses, praticantes de outros cultos como em: Ex 23,23-24.32-33; 32,26-29; Nm 25,1-4; Dt 7,1-6; 12,2-3; 13,7-11; ou textos patriarcais e machistas como Lv 12,1-5; 18,19-30; Nm 5,11-31; 31,17-18 (que inclusive legitima a escravidão, como 1Tim 6,1-2); 1Cor 14,34-35; Col 3,18; 1Pe 3,1; 1Tim 2,9-15, e outros semelhantes. Para sermos, como escreveu São Paulo, “ministros de uma aliança nova, não da letra, mas do Espírito. Por isso precisamos ler estes textos dentro de sua situação histórica, para descobrir a partir deles o espírito libertador e não ficarmos presos nas letras do texto, “pois com efeito a letra mata, mas é o Espírito que dá vida” (2Cor 3,6). É preciso lembrar sempre que as pessoas que condenaram Jesus à morte, o fizeram a partir de uma determinada forma de ler a Bíblia. Liam a mesma Bíblia que Jesus. Jesus, porém, lia a Bíblia buscando nela um impulso para a solidariedade, para a partilha, para o amor.

Determinadas formas de ler a Bíblia, ao longo de nossa história, já justificaram muitas violências e assassinatos contra as mulheres acusadas de bruxaria, as pessoas suspeitas de heresias, os povos de outras religiões, etc. E hoje muitas dessas violências ainda são instigadas e feitas em nome de Jesus contra os cultos de matriz africana e indígena, contra pessoas de orientação ou opção sexual diferente, etc. Temos que nos perguntar seriamente se ao fazer isso estamos lendo a Bíblia como Jesus a lia ou a estamos lendo como liam os seus acusadores.

A leitura fundamentalista

O modo como nos aproximamos das Escrituras pode definir nossa prática na sociedade. Os relatos bíblicos não podem ser compreendidos como crônicas nem como história no sentido moderno. Por essa razão que, não poucas vezes, os relatos diferem da história fática. Para Arens (2007: p.44) o que encontramos nos relatos é uma história nacional em chave religiosa e teológica. Nesse caso, precisamos ter um sério cuidado com chaves de leitura fundamentadas no literalismo. O literalismo consiste na leitura de um texto sem levar em consideração o gênero literário empregado. O erro pode se apresentar de forma monumental, como por exemplo, ler um mito

ou uma lenda como se de fato fosse história. O leitor literalista entenderá, portanto, a criação do mundo em seis dias ao pé da letra, tanto no que se refere a “seis” (nem mais nem menos) quanto ao que se refere a “dias” e segundo a ordem expressamente relatada. Eis, tipicamente, um fundamentalista!

Portanto, é necessário mencionar uma corrente teológica de âmbito fundamentalista que obstaculiza o modo de se aproximar dos textos bíblicos. Todo fundamentalismo é sempre uma distorção, ou seja, a pretensão do seguimento estrito do texto sagrado nunca deixa de ser uma seleção e interpretação interessada desse texto. Dessa forma, o cerne da questão reside numa leitura acrítica dos textos sagrados.

Uma das abordagens mais utilizadas ao longo de muitas décadas – e que se tornou quase que uma segunda pele dos cristãos – é a chamada leitura fundamentalista da Bíblia. O termo “fundamentalismo” é derivado de 12 livretos intitulados *The Fundamentals*, publicados nos Estados Unidos entre 1910 e 1915. Refere-se a um movimento no interior do cristianismo que dá uma vital importância à infalibilidade ou inerrância da Bíblia e que mantém, ao mesmo tempo, uma forte hostilidade contra a teologia moderna, métodos, resultados e implicações do estudo crítico moderno da Bíblia, e está completamente seguro de que os que não participam de seu ponto de vista religioso não são verdadeiramente cristãos.

Trata-se de um movimento anti-moderno, que busca manter a todo custo a certeza da cosmovisão pré-moderna que está sendo questionada pelos descobrimentos das ciências modernas e pela própria dinâmica da história. Uma leitura é fundamentalista quando nega a historicidade dos textos bíblicos, reivindicando para os mesmos o caráter de revelação direta de Deus, e de absoluta inerrância. O que se busca no fundamentalismo é transformar a Bíblia num livro sem história. A própria Bíblia aparece como um sujeito absoluto, a-histórico e universal. Nega-se a história do próprio texto bem como a história dos leitores atuais. Dessa forma, a maneira pela qual o texto é lido é a mesma esteja o leitor no século oitavo ou na atualidade. Para o fundamentalismo o cristianismo está irrevogavelmente unido à infalibilidade (inerrância) da Bíblia. Os escritores da Bíblia foram inspirados por Deus de tal forma que foram preservados de qualquer erro ao registrar a Palavra Sagrada para o ser humano. As palavras da Bíblia seriam, infalivelmente, as palavras de Deus ou não teríamos, segundo essa ordem de pensamento, base para a nossa fé. É a lógica do tudo ou nada.

Ao mesmo tempo em que dota a Escritura de uma aura mística, quase fantasiosa, o fundamentalismo preenche o ato de ler com três características redutoras e hermeneuticamente inaceitáveis, a saber:

- a. *Doutrinação* – a Bíblia é reduzida a mera confirmação das doutrinas professadas pelos seus leitores; ao invés de Palavra de Deus que fala e age na história dos seres humanos, ela é considerada

mero repositório de proposições doutrinárias a quais, de fato, não são outras senão as doutrinas fundamentais já previamente definidas. Como consequência desta característica da leitura fundamentalista, a diversidade de teologias e perspectivas existentes na Bíblia é desconsiderada, perdendo a escritura o seu caráter crítico e profético;

- b. *Individualismo* – pratica-se uma redução individualista do ato de ler e do próprio significado do texto. Busca-se o “que a Bíblia quer dizer para mim”, ao mesmo tempo em que se ignora a sociedade da qual o próprio leitor faz parte. Esse individualismo, por sua vez, também se remete aos próprios textos, considerados obra de indivíduos especiais, gênios religiosos direta e magicamente inspirados por Deus para escrever a verdade eterna e a-histórica e des-contextual. Conseqüentemente, a Escritura perde o seu caráter social, cultural e histórico, e sua mensagem é grandemente reduzida aos interesses individuais e egocêntricos de seus leitores;
- c. *Espiritualismo* – ao se negar o caráter histórico e contextual das Escrituras, resta apenas afirmar seu caráter espiritual. Enquanto cosmovisão bíblica, o espiritual é aquilo que vem de Deus e cria vínculos entre o ser humano e Deus, na leitura fundamentalista, espiritual é o oposto de material – entendido o material como aquilo que é histórico, social, cultural, em uma palavra: humano.

Porém, leituras com viés fundamentalista não são uma novidade. Cito, como exemplo, a do bispo irlandês James Ussher (1581-1656) que somou a idade dos profetas e fixou a criação do mundo na noite que antecedeu o dia 23 de outubro de 4004 a.C., um domingo, no calendário juliano. Ussher calculou também o dia da expulsão de Adão e Eva do paraíso (segunda-feira, 10 de novembro de 4004 a.C.) e a data em que a Arca de Noé encalhou no Monte Ararat depois que as águas do dilúvio baixaram (quarta-feira, 5 de maio de 2348 a.C.). Um outro exemplo de se ler os textos literalmente vem de Georges Cuvier (1769-1832), o pioneiro da paleontologia moderna, que identificou espécies de dinossauro fósseis, mas atribuiu sua extinção ao fato de não terem conseguido entrar na Arca de Noé. Exemplos mais recentes parecem que estão alinhados com as percepções de séculos atrás, como a da geóloga norte-americana Elaine Kennedy, para quem o tamanho exagerado de grandes carnívoros, como o *Tyrannosaurus rex*, é fruto de uma alteração devido aos efeitos do pecado original. Ou, ainda, numa seriíssima discussão sobre se havia morte e decomposição no jardim do Éden, que levava os pesquisadores a ponderar se os carochos de maça se acumulavam eternamente no chão do Paraíso (Rossi, 2009).

A leitura fundamentalista impede o uso apropriado dos instrumentos científicos para a investigação bíblica, ou, quando muito, utiliza meios não muito adequados a fim de “comprovar” a veracidade dos textos bíbli-

cos. Talvez possamos dizer que para esses a razão humana pode descobrir muita coisa, pode pesquisar, raciocinar e inventar, mas existem verdades supremas que a razão não consegue atingir e nem tem condições de conhecer e, essas verdades e fatos, encontram-se somente na Bíblia. Consequentemente, nunca uma verdade descoberta pela razão pode opor-se às verdades reveladas. Nesse sentido, o fundamentalista aceita a supremacia da revelação e da fé sobre a razão. Por isso, é possível dizer que o fundamentalismo é uma regressão. Ao se perder nas brumas do passado e nele se congelar, permanece estático temendo novos ares e a própria liberdade de pensamento. Dessa forma, o fundamentalista se apresenta sempre como um intolerante, isto é, sua interpretação da Bíblia é a única válida e legítima e, de forma consequente, toda outra interpretação tem de ser, necessariamente, errada. Porque não dizer que esse balanço pendular significa um retorno à cultura medieval. Todavia, não é possível enxergar o mundo com as lentes pré-modernas.

Percebe-se, portanto, que os fundamentalistas tomam ao pé da letra a linguagem, consideram-na sagrada e não levam a sério o fato de que é somente um meio e que, portanto, não deve ser absolutizada. Assim, é possível afirmar que leituras não caem do céu, mas são produto da cultura, especificamente estruturas políticas e econômicas e, consequentemente, pelo fato dos textos (autores e leitores) serem produtos da cultura, eles devem ser tratados necessariamente como parte da textura social. E, talvez, a mais fundamental das afirmações: uma leitura que nega o fundamentalismo tem a transformação social e a justiça como a sua agenda. Ao nos afastarmos, portanto, de leituras de variantes fundamentalistas, temos por objetivo libertar a Bíblia das apropriações e interpretações alinhadas com o privilégio, o elitismo e o imperialismo que, via de regra, são mascarados como valor neutro.

A leitura fundamentalista se constitui num suicídio teológico além de se constituir numa traição ao seu sentido. Na exortação apostólica *Verbum Domini* lemos que o literalismo propugnado pela leitura fundamentalista constitui uma traição tanto do sentido literal como do espiritual, abrindo caminho a instrumentalizações de variada natureza, difundindo por exemplo, interpretações anti-eclesiais das próprias Escrituras:

O fundamentalismo evita a íntima ligação do divino e do humano nas relações com Deus e trata o texto bíblico como se fosse ditado palavra por palavra pelo Espírito e, consequentemente, não chega a reconhecer que a Palavra de Deus foi formulada numa linguagem e numa fraseologia condicionadas por uma determinada época (VD, 2010, p. 87).

A Pontifícia Comissão Bíblica, no documento “*A Interpretação da Bíblia na Igreja*” (1993, p. 17), formulou importantes observações a respeito da leitura fundamentalista que merecem ser registradas:

- Exige uma forte adesão a atitudes doutrinárias rígidas
- Recusa todo questionamento e toda pesquisa crítica
- Não admite que a palavra de Deus inspirada foi expressa em linguagem humana e que ela foi redigida, sob a inspiração divina, por autores humanos cujas capacidades e recursos eram limitados
- Não concede nenhuma importância às formas literárias e às maneiras humanas de pensar presentes nos textos bíblicos.
- Torna histórico aquilo que não tinha a pretensão de historicidade.
- Apresenta-se como uma forma de interpretação privada, que não reconhece que a Igreja é fundada sobre a Bíblia e tira sua vida e sua inspiração das Escrituras.
- Possui uma estreiteza de visão, pois considera conforme à realidade de uma antiga cosmologia já ultrapassada, só porque se encontra na Bíblia, impedindo o diálogo com uma concepção mais ampla das relações entre a cultura e a fé.
- Ao oferecer interpretações piedosas, mas ilusórias, convida a uma forma de suicídio do pensamento.
- Rejeita admitir que a Palavra de Deus inspirada se tenha expressado em linguagem humana e que foi escrita, sob inspiração divina, por autores humanos, cujas capacidades e possibilidades eram limitadas.
- Não concede nenhuma atenção às formas literárias e aos modos humanos de pensar presentes nos relatos bíblicos, muitos dos quais são frutos de uma elaboração que se estendeu por longos períodos de tempo, e que leva a marca de situações históricas bastante diversas.

Uma possível porta de entrada ao texto bíblico

Aquele que deseja comunicar alguma mensagem procura empregar o gênero literário adequado para expressar seu propósito. Nesse sentido, é possível dizer que o gênero literário (linguagem) é o meio ou o veículo de uma comunicação significativa. Não existe apenas um gênero literário. Eles podem se apresentar como: história, lendas, anedotas, epopéias, sagas, mitos, fábulas, etiologias, narrações em forma de novela, relatos paradigmáticos, crônicas, anais, diários, itinerários, genealogias, listas, catálogos, apologias, parábolas, alegorias, oráculos, visões, advertências, apocalíptica, etc. Cada um deles possui sua própria especificidade, ou seja, o propósito de uma história não é o mesmo que o de um provérbio ou de um hino.

Dessa forma, podemos dizer que nem todos os escritos da Bíblia têm o mesmo caráter. E entre tantos e possíveis gêneros, o texto de Gn 1,1-2,4^a é classificado como pertencendo ao gênero mítico. É possível dizer que o emissor sempre emprega o gênero literário adequado para expressar seu propósito. O receptor, diria Arens, lê o gênero e determina o propósito do

emissor e de sua mensagem. Dessa forma, ambos conseguem comunicar-se, pois recorreram a um gênero que conhecem. Consequentemente, “o gênero literário, isto é, a linguagem, foi o meio ou o veículo de uma comunicação significativa” (2007, p. 98). Todavia, o que se entende por mito?

A definição que segue é suficiente: é um *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *deuses* *agem*, e cuja finalidade é *dar sentido* a uma realidade significativa. Talvez seja mais apropriado uma abordagem fragmentada dessa definição a fim de facilitar a compreensão (Rossi 2009, Rossi & Perondi, 2020):

1. O mito é *um relato* e, consequentemente, deve ser visto como um texto. Pertence, portanto, à ordem literária e deve ser interpretado como um discurso. Como texto, o mito pretende dizer algo para alguém a respeito de alguma coisa, isto é, existem quatro elementos que se interrelacionam: um emissor e seu destinatário, uma realidade e o que se diz sobre essa realidade (a sua interpretação). Essa situação manifesta a função social do discurso, bem como de toda palavra humana.
2. O mito também se apresenta como um acontecimento *originário*: trata-se de um relato a respeito das origens. Sua característica primeira, portanto, é a de situar o acontecimento narrado em um horizonte primordial. No entanto, o chamado “começo” do acontecimento mítico não é cronológico. Nesse sentido, o mito não costuma usar números para assinalar datas, mas utiliza, sim, expressões difusas como, por exemplo, “em outro tempo”, “no princípio”. Pode-se concluir que o tempo e o espaço do mito não são coordenáveis com o tempo e o espaço de nossa experiência.
3. No mito também encontramos a *ação dos deuses*. Os deuses podem ser considerados os verdadeiros protagonistas dos mitos. Eles são os atores. Isto é, o mito ocupa-se do agir dos deuses. Tudo o que é instaurado originariamente, o é pela força sagrada dos deuses.
4. O mito dá *sentido à realidade*. Tudo o que é significativo para um povo precisa ser originado pelos deuses. Portanto, todo mito responde a uma pergunta do ser humano religioso sobre seu ser no mundo. Diga-se de passagem, não existem mitos sobre coisas banais.

Talvez pudéssemos acrescentar uma outra característica que não está presente na definição acima citada, mas que é carregada de importância:

5. O sentido do mito é *local* e não universal: um relato mítico, ainda que se situe por definição nas origens de algo (por exemplo, o cosmos, o ser humano, um costume, uma instituição), nunca fala de coisas universais, mas sim de coisas concretas, significativas na prática ou na experiência mais direta. Sendo assim, originário não

significa universal. Se algo nega o mito em sua intenção é o genérico, o falar da humanidade, do mundo todo. O mito fala – busca sentido – das realidades mais vitais de um grupo delimitado cultural ou religiosamente. Não há, portanto, mitos universais. Cada povo tem seus próprios mitos, que são conflitivos com outros povos, ainda que sejam parecidos ou tratem dos mesmos temas.

Consequentemente, o mito não se baseia em acontecimento histórico. Ele é um relato de algo supostamente ocorrido em um tempo imemorial, que se expressa com personagens representativos e em figuras simbólicas e coloridas, e, em geral, com intervenção de seres, poderes ou forças que não são deste mundo. Reflete, portanto, a maneira de compreender e de expressar-se do mundo que é pré-científica e pré-filosófica. Fala-se de tempos e lugares remotos que são cientificamente não comprováveis e historicamente não verificáveis. Os mitos são mais acerca dos valores e condições presentes do povo que os criou que sobre o passado obscuro e o futuro desconhecido (Simkins, 2004, p. 219).

Mas, devemos observar, o mito não é uma falsidade. Muitas vezes pensamos o mito (e exatamente por isso que essa palavra costuma assustar os leitores) como sinônimo daquilo que é fantasioso, do que foi criado pela imaginação. De acordo com Arens (2007, p. 321) é necessário esclarecer que o termo “mito” é empregado tanto no campo religioso, filosófico, antropológico quanto sociológico para se referir à maneira pré-científica de compreender e de falar a respeito do mundo, que se caracteriza por ser explicações de cunho religioso: onde intervêm forças espirituais, divindades e demônios. Para a mentalidade pré-científica, o pensamento mítico é o único caminho de que dispõe a mente para abordar certos problemas que caem precisamente fora do âmbito da experiência sensível.

Um exemplo de leitura não fundamentalista de Gênesis

Não encontramos mitos da criação somente na Bíblia. Eles também são conhecidos em todas as culturas que incluem a criação dos seres humanos. A criação na Bíblia é descrita com metáforas e mitos semelhantes, em espécie, àqueles usados nas culturas mesopotâmica, egípcia e canaanita. Por exemplo, na Babilônia, narrava-se o mito da criação conhecido como *Enuma Elish*.

Por trás do mito e da linguagem mítica que encontramos na Bíblia, devemos descobrir a experiência-base e as interrogações para as quais buscavam dar uma resposta, quer dizer, a verdade profunda que expressam. Na base do texto está a articulação da fé como resposta humana a um desafio histórico ou a uma interpelação divina em processos históricos. Sem sombra de dúvida que os textos bíblicos encontram suas raízes na história pois é ela que alimenta a própria Palavra de Deus.

Gênesis 1,1-2,4a é proveniente do tempo em que uma parte do povo de Deus se encontrava exilada na Babilônia. O país dos judeus havia sido ocupado pela superpotência da época. Estamos, provavelmente, entre os anos 587 e 539 a.C. A situação era totalmente nova e, por causa disso, havia a necessidade de que eles articulassem a sua fé no novo contexto histórico e, sobretudo, diante dos novos desafios religiosos e teológicos que se impunham. Não poderiam apenas se acomodar a alguma zona de conforto ou ainda se alienarem diante da catástrofe acometida. A história que eles tinham para viver era aquela, mesmo que fosse de alguma forma desconfortável e distante do que poderiam desejar.

O templo em Jerusalém havia sido destruído por Nabucodonosor II em 587 a.C., e a cidade arrasada. Símbolos importantes para manter a identidade espiritual (teológica) e política do povo de Deus já não mais existiam. A partir desse momento, a expressão “babilônia”, para os judeus, se tornou o símbolo de toda superpotência que oprimiu seu povo no curso dos séculos seguintes. Até mesmo no Novo testamento, ela continua sendo símbolo da cruel dominação dos romanos.

A história da criação, conforme narrada em Gênesis, é endereçada a esses camponeses e artesãos judeus deportados ao país dos senhores babilônicos. Para Reimer (2006, p. 26) é durante o exílio que uma parte do povo entra em contato direto e doloroso com a cultura mesopotâmica e sobretudo com os mitos cosmogônicos e a religião astrológica e, diante da situação ímpar, faz-se necessário que Israel articule de uma maneira nova a sua fé.

Mas como se apresenta esse mundo? O mundo cultural e religioso babilônico é marcado pelos cultos astrológicos. Um babilônico quando olha e contempla o sol, a lua e as estrelas no firmamento possui a firme convicção de que está diante de representações dos deuses do panteão babilônico. Olhar para o céu, na verdade, representaria um ato de adoração, pois “os céus do mundo mesopotâmico estavam ocupados pelos deuses-ídolos da religião oficial do império babilônico” (REIMER, 2006, p. 26). Essa observação permite uma construção e intuição teológica que poderia assim se caracterizar o novo ambiente que desafiava a fé do povo de Deus:

- 1) A mitologia babilônica reservava aos governantes o direito de serem chamados e venerados como imagem do Deus criador. Uma primeira característica do projeto que está presente no texto de Gênesis, e que se contrapõe ao babilônico, é que a imagem de Deus está manifesta no coletivo de mulher e de homem. Na narrativa mítica de Gênesis há um grande não à redução do poder absoluto nas mãos de uma única pessoa. O governante não é Deus e muito menos age como representante dele. E, em hipótese alguma, foi feito segundo a imagem e semelhança de Deus. Para os judeus no exílio babilônico esse é um privilégio de todos, sejam homens ou mulheres. A semelhança com o criador os faz iguais na ordem so-

cial e, dessa forma, a escravização deixa de ser pensada como algo “natural” ou ainda “divino”.

- 2) A criação dos seres humanos e a mão de obra para o trabalho. Na mitologia babilônica, os humanos foram criados para executar tarefas que os deuses se recusavam a fazer. A partir dessa situação, o controle do corpo dos seres humanos era passível de controle por parte do estado e com uma legitimação teológica. O povo de Deus no exílio não se vê como escravos, mas sim como seres que foram criados para a liberdade a partir de um Deus que cria para a comunhão. Com a narrativa mítica de Gênesis, portanto, temos uma leitura teológica que desautoriza a escravidão e que favorece a fraternidade.
- 3) O poder militar e estratégico do império babilônico também era ostentado por intermédio do símbolo do sol como divindade. O exército que aterrorizava o mundo daquela época se fazia passar por embaixador da divindade celeste. E diante da força bélica que em seu avanço a tudo destrói entra o rigor e a serenidade do pensamento teológico do texto bíblico da criação. Segundo SCHWANTES (1989, p. 31) “para poder enfrentar está maquinaria militar e imperial era, pois, necessário, desautorizar o sol como divindade”. E não podemos deixar de ver a intuição teológica dos autores do relato de Gênesis ao relatar que tanto o sol, quanto a lua e as estrelas não são deuses. São, de fato e de verdade, “partes da criação com tarefas específicas” (SCHWANTES, 1989, 31).

A partir do momento em que se percebe que os astros não se caracterizam como deuses, cai por terra todo edifício religioso que dava ares de sagrado ao império. Dessa forma, a lógica simbólica que residia no mito babilônico que animava o exército conquistador, é desfeita. O exército babilônico por mais força e capacidade militar que tenha não é invencível. A força militar não é divina e, conseqüentemente, pode ser derrotada. E a derrota começa pela teologia, a teologia de Gênesis. Jamais um exército havia sido derrotado pela força de uma palavra criadora que impedia as forças da morte de avançarem infinitamente como se fossem deuses.

Conclusão

Ao nos aproximar da Bíblia não devemos considerá-la como se fosse um manual de história, um texto de ciências naturais, um livro de história universal ou um curso sistemático de religião e moral. Nela encontramos, sim, um livro de experiências. Por isso, é correto dizer que os relatos bíblicos nos informam mais sobre o mundo daqueles que escreveram do que sobre o mundo que descrevem, ou seja, os textos nos informam pouco sobre o mundo do relato e mais sobre o mundo de seus autores. A Bíblia também

não é uma reportagem fiel feita por um repórter que descreve fielmente coisas que está vendo e ouvindo. Apesar de muita gente ler a Bíblia como se esse fosse o seu caráter, não há nada na Bíblia que seja assim. Os autores (as) da Bíblia não tinham como objetivo a exatidão da crônica fiel e detalhada; eles procuravam transmitir uma mensagem existencial a propósito dos acontecimentos que descrevem. Pretendiam mais formar, do que informar. Os textos bíblicos são, portanto, textos vivos que expressam a meditação contínua de todo um povo.

A Bíblia é marcada por muitas das virtudes deste povo, mas também por todas as ambiguidades que caracterizam as instituições, as organizações e a história deste povo. É necessário compreender a Bíblia dentro das incertezas e dos contratempos da história concreta do povo de Israel para que ela possa nos ajudar a reconhecer Deus em nossa história concreta.

Referências Bibliográficas

- ARENS, E. (2007), *A Bíblia sem mitos*. São Paulo: Paulus.
- BENTO XVI (2010), *Exortação apostólica Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas.
- BRENNER, A. [Org] (2000), *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulus.
- DATLER, F. (1984), *Gênesis*. São Paulo: Paulinas.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação na Bíblia na Igreja*. Disponível: www.vaticano.va Acessado em 13-11-2022.
- REIMER, H. (2006), *Toda a criação: Bíblia e Ecologia*. São Leopoldo: Oikos.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. & DIETRICH, Luiz J. (2017), *Bíblia, comunicação de Deus em linguagem humana*. São Paulo: Paulus.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. & PERONDI, Ildo (2020), *Rito, mito e símbolo como fenômenos religiosos e sociológicos*. Curitiba: Intersaberes.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. (2009), "A criação no livro de Gênesis" IN: SANCHES, Mário (org.), *Criação e evolução*, São Paulo: Ave Maria.
- SCHWANTES, M. (1989), *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes.
- SIMKINS, R.A. (2004), *Criador e criação*. Petrópolis: Vozes.
- WENHAM, G.J. (1987), *Genesis 1-15*. Dallas: Word Edition.

Leer la Biblia en comunidad para superar el fundamentalismo

Reading the Bible in community to overcome fundamentalism

Resumen

Una constante en la vida de nuestras iglesias es hacer lecturas bíblicas desde nuestros “particulares contextos”, buscando clarificar nuestras necesidades y proyectos. El artículo propone entrar en las relaciones internas de nuestras comunidades, y dejar que sean ellas las que discernan y clarifiquen la voluntad de Dios para la totalidad de las iglesias, y no para unos cuantos. Para comprender la orientación de las Sagradas Escrituras, entendidas como Palabra de Dios vigentes para nuestra realidad hoy, es necesario leerlas desde la Iglesia viva, es decir las comunidades de base. Se propone, para ello una aproximación metodológica a la historia de la salvación para alcanzar el objetivo de una lectura comunitaria que supere el fundamentalismo que afecta hoy a las iglesias.

Palabras Clave: Sagradas Escrituras, iglesias, hermenéutica, fundamentalismo.

Abstract

A constant in the life of our churches is to make biblical readings from our “particular contexts”, seeking to clarify our needs and projects. The article proposes to enter into the internal relationships of our communities and let them be the ones to discern and clarify God’s will for the totality of the churches, and not for a few. In order to understand the orientation of the Sacred Scriptures, understood as the Word of God in force for our reality today, it is necessary to read them from the living Church, that is to say, the basic communities. For this purpose, a methodological approach to the history of salvation is proposed to achieve the objective of a communitarian reading that overcomes the fundamentalism that affects the churches today.

Keywords: Sacred Scriptures, churches, hermeneutics, fundamentalism.

Introducción

El término “fundamentalismo” surgió a inicios del siglo XX, cuando cristianos norteamericanos conservadores publicaron un tratado titula-

¹ Doctor en Teología. Docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Colaborador del Centro Bíblico Verbo Divino. Email: jaguerra@puce.edu.ec

do *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, donde tratan sobre temas doctrinales que consideran irrefutables: inerrancia bíblica, divinidad de Cristo y su nacimiento de una virgen, valor expiatorio de la muerte de Cristo, resurrección corporal y segunda venida (LaVerdiere 2003, 5-8).

Sin embargo, el fundamentalismo ha existido siempre: movimientos pegados al literalismo bíblico, a la doctrina de la inerrancia, a la convicción de poseer la verdad y rechazar otras formas de pensar. De allí que se ha vuelto casi un dogma creer, por ejemplo, en la historicidad de los relatos de la creación (Gen 1-2) o en las diversas prescripciones legales del Antiguo y Nuevo Testamento (Deut, 6,6-7; 28,1; 30,16; Jos 1,8; Sal 103,17-18; Mc 12,31; Mt 7,12; Rom 3,20; 6,15; 13,8; 1Cor 10,23; Gal 5,14.22-23, etc.). En general, se rechaza la idea de que la Biblia responda a contextos históricos que deban ser conocidos para interpretar correctamente su contenido.

Así, la Biblia es vista como una realidad clara e inalterable, donde no interesa el contexto del lector de hoy. La Biblia no requiere interpretación. En ese sentido, el fundamentalismo es la negación de la necesidad de una interpretación (LaVerdiere, p. 9). La convicción de poseer la verdad justifica el esfuerzo por difundir tal verdad de manera agresiva, descalificando otras formas de entender la misma verdad. Según Arens, no se permite el cuestionamiento ni hay lugar para diálogos abiertos; el fundamentalista no tolera la democracia y tilda de libertinaje la variedad de visiones, “bajo la bandera de la libertad de pensamiento” (Arens, 2004, 44-45).

Esta rigidez conlleva una incapacidad para concebir una sociedad pluralista y de reconocer como válidas otras formas de pensar. Para Boff, quien se siente portador de la verdad no tolera otra verdad; su destino es la intolerancia; la intolerancia trae desprecio; el desprecio engendra agresividad; la agresividad ocasiona la guerra para exterminar al contrario (Boff, 2003, 25).

Esta actitud gesta una moral intransigente que aplica directamente el texto bíblico a la realidad, a partir de una distinción tajante entre el bien y el mal, que no deja lugar a la discusión. El fundamentalista tiende a un moralismo (a veces con excesiva obsesión por la genitalidad) inhumano y represivo que repite, una y otra vez, una suerte de “cacería de brujas” para silenciar a quien cuestiona el *estatus quo*. La inerrancia de la Biblia surge de su origen divino, superior a cualquier ley humana, suficiente para gestar la “sociedad perfecta”, superior a cualquier forma de sociedad terrena. Así, se pretende imponer leyes seculares recurriendo a la moralidad bíblica, muchas veces mal leídas e interpretadas. Los fundamentalistas buscan “ejercer influencia en el resto de la sociedad y en el poder políticos a través de multitud de formas y vías. A pesar del muro de separación entre las Iglesias y el Estado, frecuentemente, los grupos fundamentalistas influyen, condicionan y participan en el proceso de elaboración de leyes o en la judicialización de casos contrarios a sus creencias religiosas” (Abreu Colombri, 2017, 16-17).

Paradójicamente, los fundamentalistas recurren al amor al prójimo para justificar su postura, puesto que ¡el amor es la esencia del cristianismo! Hay que callar voces disidentes “por el bien de todos”, obligando a los demás a reconocer y adaptarse a la “verdad” por su propio bien, para salir del error y de la ignorancia que impiden la salvación. Dejar que alguien siga por su mal camino, sin “corregirle”, sería actuar en contra del amor cristiano...

Veamos dos ejemplos de lectura del texto sagrado hechos con pretextos fundamentalistas.

1. La Ley no es castigo, sino instrucción

El fundamentalismo da gran importancia a la Ley de Dios y concibe la vida como un llamado a la sumisión a esa Ley. Sin embargo, el término hebreo que se traduce como “ley” es *Torá*, que no necesariamente significa “ley” sino “instrucción, enseñanza”². Yahvé instruye y guía a Israel para que siga el camino de bien: “Oye, hijo mío, la instrucción de tu padre y no desprecies la dirección (*Torá*³) de tu madre” (Prov 1,8). Como un padre y una madre instruyen a su hijo porque lo aman, así la *Torá* que Dios da a su pueblo es expresión de su amor.

La *Torá* es, pues, una bendición que Dios da a su pueblo, y eso es algo muy bueno, según el Salmo 119: “Me regocijaré en tus mandamientos, los cuales he amado” (v. 47); “Mejor es la *Torá* de tu boca que millares de oro y plata” (v. 72); “¡Cuánto amo tu *Torá*!” (v. 97). La *Torá* de buenos consejos (vv. 24, 77, 174) para el bienestar de los que la observan (vv. 26-27, 48, 24-125). La *Torá* es “lámpara a mis pies y lumbrera para mi camino” (v. 105).

Es decir, la Ley o *Torá* es buena porque promueve el bienestar, asegura la equidad, y protege al débil e indefenso. La Biblia prohíbe lo que destruye el bienestar (maldad, injusticia, deshonestidad, violencia) y prescribe lo que contribuye al bienestar (reposo, generosidad, compasión y amor). Todo esto hace de los mandamientos una expresión del amor de Dios.

Sin duda, hay muchos pasajes bíblicos que hablan de la ira y castigo de Dios. Pero, al examinarlos, se puede ver que la ira es vista como fruto del amor de Dios; lo que la provoca es el mal que unos cometen contra otros. Dios de amor y no tolera que sus hijos destruyan sus vidas y las de los demás; por eso les reclama su maldad y les exige dejar de lastimarse unos a otros.

Al utilizar el término *musar* para hablar del castigo de Dios, el Antiguo Testamento presenta ese castigo como una forma de corregir a quien vive del mal. La corrección es una expresión del amor de Dios: “No me-

² Cf. Cátedra Báez-Camargo, *Repensar a Dios: el evangelio para el siglo XXI*, Comunidad Teológica de México, 2013. Disponible en <http://94t.mx/repensar-a-dios-el-evangelio-para-el-siglo-xxi-4/>

³ Este texto equipara la instrucción que da el padre y la madre a su hijo. La palabra hebrea traducida como “instrucción”, sinónimo de *Torá*, es *musar*, que también se traduce como “castigo”. En el texto de Proverbios “musar” hace referencia al hijo que debe escuchar a su padre y madre para vivir sabiamente.

nosprecies, hijo mío, el castigo del Señor, ni te fatigues de su corrección; porque el Señor castiga al que ama, como el padre al hijo a quien quiere” (Prov 3,11-12; Cf. Job 5,17). *Musar* enfatiza la corrección para que el pueblo/persona vuelva a la obediencia a Dios, no a causa de sí mismo, sino por su propio bienestar. Si Yahvé se muestra como Dios celoso que prohíbe servir a otros dioses es porque sabe que les irá mal si abandonan su instrucción y se entregan a la injusticia y venganza que promueves los dioses extraños.

En la Biblia, muchas veces, los que son castigados por Dios es porque no se han dejado corregir y persisten en la maldad e injusticia. Eso pone a Dios en una situación difícil, pues si permite que sigan por su mal camino, se extenderá más el dolor que causan. Por eso, Dios actúa para extinguir el mal y destruir a quien insiste en practicarlo, aun cuando no es lo que quisiera hacer, pues ama a todos por igual, incluso al malo: “los azotaste y no les dolió; los consumiste y no quisieron recibir corrección; endurecieron sus rostros más que la piedra, no quisieron convertirse” (Jer 5,3; Cf. 32,33; Is 48,18-19; Lam 3,32-33; Sal 81,11-16).

Que Dios castigue al malo no implica que quiera que sufra, sino que busca parar la destrucción que está causando, y que se causa a sí mismo. Esto es evidente en Mateo 13,41-43, la parábola del trigo y la cizaña: “enviará el Hijo del hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que sirven de tropiezo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y crujir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre”. Quien avienta el trigo, lo hace para separarlo de la paja, no para juntar la paja y destruirla, sino para reunir el trigo y poder comerlo (v. 12). Así, el objetivo de acabar con quien hace el mal no es destruirlo, sino permitir al resto vivir en paz y gozar del bien, del amor y de la justicia.

2. El “dios” del fundamentalismo

El dios del fundamentalismo es distinto al Dios bíblico. Si bien el fundamentalista habla de Dios Amor, lo contrapone a la santidad y justicia del Dios Verdadero. Para explicar esto, debemos considerar el mito babilónico de la creación, el *Enuma Elish*, donde desde el inicio perviven dos dioses, Apsu y Tiamat, que a su vez engendraron a Lakhmu y Lakhamu, de los cuales salieron más dioses. Según el mito, los dioses procreados comenzaron a bailar y jugar con tal ruido que no dejaba que Tiamat y Apsu descansaran ni de día ni de noche. Como consecuencia, Apsu quería destruirlos, pero Tiamat, como buena madre, se oponía a ello (Enuma Elish, tabla I, 1-50).

Este relato muestra unos dioses distintos al Dios de la Biblia. La diferencia principal es que al Dios de la Biblia le importa que el ser humano practique el bien y la justicia y se abstenga del mal. En cambio, la exigencia de los dioses del Enuma Elish no es moral, pues a Apsu y Tiamat no les molesta la práctica del mal y la injusticia, sino el ruido de los hijos. Pero,

si comparamos a Apsu y Tiamat con el dios del fundamentalismo hay un punto en el que coinciden: lo que les desagrada es que la conducta del ser humano creado, porque “no deja estar en paz”. Aunque desean relacionarse con los seres humanos, no quieren ser molestados, sino que se limiten a hacer la voluntad divina.

Ideas parecidas se encuentran en casi todos los pueblos antiguos, donde los dioses (baales cananeos y divinidades griegas y romanas) demandan del ser humano ofrendas y sacrificios y, en algún momento, ciertos comportamientos. Para Noth señala esta es una característica de las religiones antiguas: “los hombres habían sido creados por los dioses para su servicio; su misión era cumplir las exigencias de los dioses, cuidándolos y sirviéndolos” (Noth: 1976, p. 293). Y aun si, los dioses mandaban al ser humano practicar la justicia, no porque les interesara el bienestar humano, sino porque la injusticia les afectaba a ellos. ¡El bienestar humano les garantizaba ser reconocidos como dioses!

Así es el dios del fundamentalismo. Un teólogo de esta línea, a manera de ejemplo, es Charles Hodge, presbiteriano estadounidense. En su “Teología Sistemática”, publicada en 1873, afirma que “la gloria de Dios es el fin de todas las cosas... (y) la manifestación de sus perfecciones es el fin último de todas sus obras”⁴. Hodge niega que esté proponiendo que Dios sea egocéntrico, sino que quiere remarcar que el bienestar humano demanda subordinarse a Dios; lo contrario, para él, sería pervertir y subvertir el esquema: pasar de lo infinito a lo finito (Hodge, 1999, Vol. 1, 313 y 399).

Aunque en principio podría parecer coherente esta postura, ¿para qué quiere Dios que el ser humano lo conozca? Para Hodge, no es para que el ser humano sea feliz, pues la felicidad no es el fin último por el cual Dios creó al hombre, sino que Dios quiere que el ser humano lo conozca a causa de Él mismo, para recibir gloria y honor. ¿Esto no es egocentrismo? En esto, el dios de Hodge es igual a los dioses paganos. Igual postura tiene Hodge respecto a la santidad de Dios, que para él “implica total ausencia de mal... de impureza.... santo es ser limpio” ((Hodge: 1999, Vol. 1 p. 299). Tal santidad no parece tener relación con el amor. ¿Debemos celebrar que Dios sea santo, libre de imperfección? Así lo piensa Hodge, quien tiene en mente al profeta: “¡Ay de mí estoy muerto porque siendo de labios impuros y habiendo en un pueblo de labios inmundos, han visto mis ojos a Yahvé de los ejércitos!” (Is 6,5) (Hodge, 1999, Vol. 1 313 y 399).

El “amor” que vemos en la descripción de Hodge es amor egolátrico. Ese dios no deja al ser humano otra opción que rendirle adoración, por miedo a ofenderlo, despertar su ira y caer así en desgracia. Si hay aclamaciones de alegría del ser humano no es porque ese dios inspire confianza por su bondad, sino porque de forma cruel exige adularlo, fingiendo estar alegre para complacerlo. Aun cuando Hodge cita Isaías 6, su idea de Dios es dis-

⁴ Hodge, Charles (1999), *Teología Sistemática*, Editorial CLIE, Barcelona, Vol. 1, pp. 313 y 399.

tinta. Mientras para Hodge la santidad es un impedimento para el amor de Dios, para Isaías es la que impulsa a Dios a llevar al ser humano a asumir a comprometerse en buscar el bienestar para todos, sin excepción.

Para Hodge, el ser humano tiene que salvarse, no de la maldad e injusticia, sino de la santidad y justicia de Dios. Sólo alcanza el bienestar cuando queda libre del “fuego” de ese dios puro, y perfecto que no tolera otra cosa que su misma santidad. Lejos de favorecer al ser humano, la santidad de Dios le perjudica porque exige lo mismo de él, una perfección que jamás alcanzará, lo que lo deja expuesto al castigo y la condena. La santidad de Dios no es buena noticia.

Sin embargo, la Buena Noticia es Jesucristo. Contrario a lo que piensa Hodge, la santidad de Dios no lo lleva a querer castigar al ser humano, sino que su amor lo impulsa a enviar a su Hijo para redimirlo. Dios salva al ser humano de su castigo porque es su creatura y desea dejarle el ejemplo de amor y justicia que su Hijo vivió en su vida terrena.

Digamos, finalmente, que para Hodge el propósito del castigo divino no es corregir al ser humano y acabar con la maldad, injusticia y opresión: “La rehabilitación del delincuente no es el objeto primario del castigo... el bien del sufriente no es el fin primordial de infligir el castigo” (Hodge: 1999, Vol. 1 p. 301). El objetivo, para él, es castigar al pecador (o a Cristo en su lugar) y satisfacer su justicia, descargando su ira, dando testimonio de su desaprobación del pecador (Hodge, 1999, Vol. 1, 301).

¿Cómo superar esta imagen de un dios opresivo, caprichoso y ego-céntrico, que demanda ser servido por el ser humano? ¿Cuál es el camino para superar una imagen de un dios tan pagano como Baal, Apsu o Zeus, que está muy metido en nuestra experiencia de fe? Cuando el fundamentalista afirma tener la verdad absoluta y declara que eso está en la Biblia, está reclamando la santidad que asocia a su dios. Más aún, sostiene que por la muerte de Jesucristo posee esa santidad, y esa es su patente de corso para rechazar cualquier cuestionamiento que se le haga a su postura. ¡La inerrancia de la Biblia es su propia inerrancia! Cualquier lectura de la Biblia contraria a la suya es errónea. Al ponerse en el lugar de Dios mismo, se siente con derecho y responsabilidad de exigir que todos se sometan a “su verdad”, porque es la Verdad de Dios.

Esta forma de entender la voluntad de Dios es contraria a lo que dice la Biblia. La relación de Dios con el ser humano es la relación de un padre con sus hijos. Y lo que desea un padre y una madre es el bienestar y felicidad de sus hijos. El amor de un padre y madre no es egoísta, sino amor verdadero que busca la felicidad de sus hijos. Por eso, Dios no sólo quiere que lo amen a Él, sino que se amen unos a otros, sin excepción. Por amor Dios pide a sus hijos, y hasta les exige, hacer ciertas cosas y abstenerse de otras, por su bien y el bien de los demás.

Cuando un padre o madre, para lograr la obediencia de sus hijos, amenaza con castigos, inspirando temor, quizá logre controlar su conducta,

pero movidos por el miedo. Obedecerán de mala gana, viviendo no como hijos, sino como esclavos. Un padre que realmente ama a sus hijos no desea este tipo de relación. Lo que desea es que sus hijos todo por amor, de buena voluntad, sabiendo que el Padre siempre quiere lo mejor para ellos. Sin duda, quiere que le sirvan, pero al mismo tiempo Él sirve con amor.

3. La comunidad de fe, un antídoto contra el fundamentalismo

La relación del pueblo de Dios con las Escrituras es vital, pues estas constituyen la pauta que viene de Dios, como una fuerza que indica el camino que debe seguir el pueblo. Ahora bien, este pueblo no se queda en la letra inspirada, sino que trasciende las Escrituras, gracias a que la Palabra se hizo carne. Desde entonces, el pueblo de Dios –la Iglesia– se convirtió en el sujeto vivo de las Escrituras. En el pueblo las palabras de la Biblia son siempre una presencia viva (Cf. Ratzinger: 2007, Tomo I, 17).

La Biblia es, propiamente, una biblioteca de 73 libros que no son para nada fácil leer, comprender y aplicar, como hemos visto en el ejercicio anterior. Una de las primeras impresiones que pueden sentir los lectores cuando se acerca a esta singular obra es la lejanía de sus personajes, símbolos y actuaciones. Son composiciones literarias con miles de años encima, escritas, reescritas, interpretadas y reinterpretadas. Culturalmente representan todo un mundo complejo: las lenguas originales, el universo simbólico, las costumbres religiosas, entre otras aristas que son, la mayoría de las veces, extrañas para el hombre moderno, dado más a la postura racional, pragmática, científica y tecnológica. Toda una antípoda con relación al hombre del antiguo Oriente.

¿Cómo puede afirmarse, en el siglo XXI, que la Biblia es presencia de Dios que “guía” a “su” pueblo, sin caer ni el fundamentalismo ni en la incredulidad? La respuesta que proponemos en este artículo es haciendo una lectura del texto sagrado desde ese otro canal de revelación divina que es la comunidad. Pero, entonces, ¿cómo asegurar que la comunidad no sea una mera amplificación de los discursos del pasado, que no lleguen a conjugarse con un presente que siempre impele a respuestas nuevas, acorde a los signos de los tiempos?

Como Iglesias debemos ser conscientes de que cuando leemos las Sagradas Escrituras no estamos leyendo algo que es ajeno a nuestras vidas, sino una palabra que, refiriéndose a un contexto concreto, irradia a otras realidades, aun cuando sean distintas, histórica, cultural o políticamente. Dicho de otras palabras, la(s) Iglesia(s) nace(n) de la Palabra de Dios, y es (son), en cierto modo, Palabra de Dios. Las Escrituras nacieron de y para la(s) Iglesia(s), y esa circularidad las sitúa en una relación muy peculiar. Así lo reconoce el Concilio Vaticano II: “La Sagrada Escritura es el hablar de Dios (*Locutio Dei*), en tanto que, por inspiración del Espíritu divino, es consignado por escrito” (DV 9). ¡Un hablar consignado por escrito!

La expresión elegida por el Concilio para definir la Escritura es sorprendente, ya que, tomada a la letra, afirma que el texto escrito es una acción de hablar, (*locutio*); el resto de la frase acentúa este efecto de sorpresa, ya que el verbo *consignare* está en presente y no en pasado, como sería de esperar... El resultado es que la Sagrada Escritura no es definida en su estado final como un texto ya separado de su autor, sino en el momento de su puesta por escrito, como un “acto viviente” ... un acto viviente que está siendo registrado. A fin de cuentas, la definición conciliar lleva a invertir la relación entre texto escrito y mensaje oral. La palabra *locutio* designa normalmente un mensaje oral; el Concilio lo aplica a un escrito, el texto de la Biblia (Vanhoye: 2005, 147-173 y 149-150).

La Escritura es, por tanto, el “hablar de Dios” a su pueblo. La expresión *Locutio Dei* apunta al presente, dado que es un sustantivo verbal que indica una acción siempre puntual. Es decir, lo específico de las Escrituras es que Dios habla, antes y ahora, en una doble dimensión: historia del pasado e historia actual: “Y así Dios, que antaño habló, conversa sin interrupción con la Esposa de su Hijo” (DV 8). A diferencia de “Cien años de soledad”, donde resuena la voz erudita de García Márquez, siempre anclada al pasado, en la Biblia las voces del pasado suenan y resuenan como una voz viva hoy. ¡El Dios que habló antes sigue hablando hoy por medio de su (s) Iglesia (s)!

La Biblia no fue escrita para unos sujetos aislados, de conciencia pura, sino para personas que viven una realidad concreta, que leen e interpretan las Escrituras como palabra presente, desde su propia subjetividad y para sus propios proyectos, independientemente de que las Escrituras sugieran otras realidades, para otros lectores. El riesgo de esta postura es identificar la voz de Dios sólo desde la propia subjetividad, dificultando la escucha que permite reconocer la presencia del Otro en los otros; eso que llamamos Alteridad.

Los lectores, dentro de un espíritu eclesial, reconocen en la Biblia la voz de Dios. Su subjetividad innata se logra afinar gracias a la objetividad eclesial que se experimenta en la lectura comunitaria de las Sagradas Escrituras. La Palabra de Dios debe ser mediada, en igual medida, por el texto escrito y la comunidad de fe. No es Dios que “me” habla, sino Dios que “nos” habla; me habla a mí, pero como parte del Cuerpo de Cristo.

Esta afirmación teológica fundamental se verifica en el estudio histórico-literario de cada libro canónico. Incluso las obras cuyo destinatario es un personaje (Teófilo, Timoteo, Tito o Filemón) tienen un sentido comunitario, en la medida en que pertenecen a toda la Iglesia, pues “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 3,22).

La Biblia es, por tanto, un libro peculiar. No basta leerla; hay que leerla y comprenderla con oídos bien abiertos (*El que tenga oídos para oír, que oiga*: Mt 13,9-15) para escuchar la voz de Dios presente en el lector cre-

yente; palabra del pasado que se torna presente e invita a un diálogo, en el que “nos comprendemos a nosotros mismos y encontramos respuestas a las cuestiones más profundas que anidan en nuestro corazón” (Benedicto XVI, homilía, 7 mayo de 2005).

Quien se acerca a las Escrituras como mera palabra del pasado no escucha toda su verdad y se pierde toda su riqueza intrínseca. La sana actitud es acercarse a ella como a una palabra actual. Ahora bien, esto no es del todo una tarea fácil, pues los lectores, aquí y allá, se encuentran con pasajes de difícil interpretación que, precisamente, desconciertan porque no se descubre cómo actualizarlos. Es allí donde entra en actividad la exégesis, no para ofrecer certezas, sino para ofertar hipótesis que deben ser discernidas y validadas por la voz viva de la Iglesia, comunidad que proclama las Sagradas Escrituras como lugar privilegiado para escuchar a Dios. La hermenéutica encuentra su hábitat en la Iglesia.

La vida de la Iglesia es el elemento fundamental para la interpretación de las Sagradas Escrituras. De la misma forma que Jesucristo es criterio interpretativo de las Escrituras veterotestamentarias, la Iglesia, cuerpo vivo de Jesús en la historia, es criterio para la interpretación de los textos neotestamentarios. “Y perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones” (Hch 2,42).

Con estas palabras, Lucas describe la vida cotidiana de la Iglesia de Jerusalén, luego del evento de Pentecostés. La “enseñanza” consistía en la lectura de los libros sagrados a la luz del Resucitado (Hch 2,14-36; 3,12-26); la “comunión de bienes” era la forma comunitaria de vivir el ideal de la Alianza (“No habrá ningún pobre entre los tuyos” (Deut 15,4; Cf. 15,11), algo que Israel no había cumplido plenamente, y ahora la Iglesia vivía como cumplimiento de la promesa de Dios. La “oración” designa probablemente a los salmos, entendidos a la luz del misterio pascual⁵. Pero, sobre todo, la “fracción del pan” era el nuevo rito litúrgico que determinaba la forma eclesial de leer las Escrituras. Este rito incluía la proclamación de textos sagrados, leído desde la nueva categoría del Resucitado, pleno cumplimiento de la promesa divina. Con Jesucristo se inaugura la Alianza profetizada por Jeremías (Jer 31,31) y prefigurada en la Alianza (Ex 24,8).

Así como Jesús es la lupa que vuelve nítida las Primeras Escrituras, la Iglesia, su fe y praxis, es el medio para superar la contradicción que pueda presentarse en la Biblia. Por eso, el credo apostólico, la doctrina y el dogma no son otra cosa que una síntesis de la interpretación de las Escrituras; la estructura, autoridad y liturgia no son añadiduras históricas externas, sino dimensiones constitutivas de la Palabra.

⁵ Es llamativa la presencia de salmos, tanto en las primeras decisiones de la Iglesia (Hch 1,16 [Sal 41,10]; Hch 1,20 [Sal 69,26; 109,8]), como en la primitiva predicación (Hch 2,25-36 [Sal 16,8-11 y 110,1]). La oración de la comunidad tras la liberación de Pedro y Juan es una relectura del Salmo 2,1-2 (Hch 4,25-30). (Sánchez Navarro: 2010, pp. 120-122).

Por eso, la interpretación que se separe de la vida de la Iglesia y de su experiencia histórica no pasa de ser mera hipótesis. La interpretación de la Biblia “quedaría incompleta si no se estuviera también a la escucha de quienes han vivido realmente la Palabra de Dios, es decir los santos” (DV 48). Para percibir las Escrituras en su conjunto el mejor camino es contemplar la vida de la Iglesia, comunidad forjada en torno al Verbo Divino. Allí se descubre la fecunda tensión entre fidelidad al don recibido y actualización de la Palabra en la historia. Una interpretación de la Escritura, incapaz de dar cuenta de la experiencia viva de la Iglesia, difícilmente puede considerarse correcta.

Ahora bien, ¿cuál es el método adecuado para esta lectura eclesial?

4. El camino para leer las Escrituras comunitariamente

Para leer las Escrituras comunitariamente hay, fundamentalmente, dos caminos: uno natural (método de las ciencias humanas) y otro sobrenatural (datos de la revelación). Pero hay un solo punto de partida: la razón humana, iluminada por la fe.

Lectura en la historia. Este camino tiene una doble dimensión: natural y sobrenatural (Cf. DV 12). La humana obedece a la realidad “carnal” de las Escrituras y es estudiada por los métodos histórico y filológico, necesarios para comprender la Palabra de Dios. “Hay que decir... que el método histórico, por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe, sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales” (Ratzinger, Tomo I, p. 11). La dimensión sobrenatural, por su parte, se manifiesta en la unidad de las Escrituras, en la tradición de la Iglesia y en la analogía de la fe.

Sin embargo, hay que tener cuidado en creer que son momentos separados, como especie de etapas metodológicas complementarias, una puramente histórica (científica) y otra teológica (creyente). Ambas categorías son concéntricas e irreductibles.

A este propósito hay que señalar el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras. En efecto, al distinguir los dos niveles mencionados del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad. Lamentablemente, sucede más de una vez que una estéril separación entre ellos genera una separación entre exégesis y teología, que se produce incluso en los niveles académicos más elevados (Benedicto XVI: 2010, 35).

Por su parte, la hermenéutica de la fe requiere no de dos fases interpretativas, sino de dos dimensiones de un único momento de interpretación (VD 34). Por eso, sería erróneo quedarse en un estudio meramente humano,

dado que la dimensión sobrenatural es originaria de las Escrituras. Ambos caminos se encuentran en la historia, lugar y tiempo en que acontece la revelación de Dios.

Así, la historia es el lugar donde resuena la Palabra de Dios. Por eso, para oírla con atención debemos usar los métodos científicos, para que esa voz “histórica” resuene sin distorsiones. Y esto debe hacerse dentro de la Iglesia y desde la fe eclesial viva.

Por lo reseñado, podemos concluir que la única forma de evitar el espiritualismo y el fundamentalismo -posturas que se abstraen de la historia- es atendiendo críticamente a los datos históricos que caracterizan al texto bíblico, y que permiten captar con precisión su mensaje. Y el lugar apropiado para esa lectura crítica es, sin duda, la(s) Iglesia(s), ya que es las comunidades que brotan de esa historia hacen que los relatos, aun los míticos, hundan sus raíces en la realidad: “El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14).

La Iglesia no debe temer el estudio científico de la Biblia. Por el contrario, debe buscarlo “porque en la Palabra bíblica Dios está en camino hacia nosotros y nosotros hacia Él. Hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y modo de expresarse. Así, precisamente, por la búsqueda de Dios, resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua” (Benedicto XVI, 12-09-2008). La única condición es que sea un estudio rigurosamente científico, cuyas conclusiones no dependan sólo del investigador, sino del dato de la historia, y que su resultado sea validado por la comunidad de fe.

5. Pautas para una lectura comunitaria de la Biblia

Para interpretar las Sagradas Escrituras, pues, hace falta entrelazar el texto, la historia y la comunidad. Sólo así, quien interpreta el texto es fiel a la revelación de Dios y al caminar del pueblo. “Entre estas dos fidelidades, la fidelidad al Verbo Encarnado y la fidelidad al hombre de hoy, no puede y no debe existir ninguna contradicción” (Pablo VI, 25-09-1970). Y eso, sin duda, frena todo intento de fundamentalismo. La lectura bíblica dentro de la(s) Iglesia(s), con sentido histórico (Tradición) y orden (Magisterio) harán que la lectura sea fiel y obediente al plan de Dios (Cf. Mt 21,28-32).

Para concluir este artículo, veamos algunos principios hermenéuticos para una lectura comunitaria de la Biblia, que prevenga del espiritualismo y/o el fundamentalismo (Cf. Mesters, *Lectura fiel de la Biblia*).

La Biblia es Palabra de Dios. Esta fe es el punto de partida. Sin ella, la Biblia no sería de inspiración divina (2Tim 3,16; DV 11). Por ser Palabra de Dios, la Biblia tiene autoridad y es la regla suprema de la fe (DV 21). La comunidad se forma en torno a ella, y a la Palabra debe escuchar, para poder exponerla fielmente. La(s) Iglesia(s) deben buscar en ella la luz que guía al Pueblo de Dios hacia la salvación y liberación. Dios, creando por medio de su Palabra, nos da un testimonio de sí mismo (Cf. Rom 11,14-20). En sínte-

sis, “es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios que es sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual” (DV 21).

Palabra de Dios en lenguaje humano. Por el misterio de la encarnación, la Palabra de Dios asume forma humana. Dios se comunica con nosotros en nuestras lenguas, con palabras cercanas, liberadoras, históricas. De ahí que su lectura debe valerse de los criterios que se usan para interpretar el lenguaje humano (DV 12)⁶, entre otros, la crítica literaria, etnología, arqueología, paleontología (Pío XII, *Divino Afflannte Spiritu*, 20) y, claro está, las ciencias sociales. “La variedad de métodos puede, a veces, dar la impresión de cierta confusión. Pero tiene la ventaja de hacernos percibir la riqueza de la Palabra de Dios” (Juan Pablo II).

Dios se revela en la Palabra. Antes que un conjunto de verdades, la Biblia es revelación del amor y misericordia de Dios (DV 2). La Biblia nos ayuda a descubrir la presencia gratuita, amorosa y liberadora de Dios. Para los pobres, la revelación divina significa que Dios escucha su clamor, camina con ellos y busca liberarlos (Ex 3,7-8; Sal 91,14ss; Lc 4,16-21; Heb 5,7). La revelación de Dios es progresiva (DV 2 y 14) y la lectura que hagamos debe ser igual de progresiva, capaz de quitar el velo y entender la voluntad divina, más allá de las palabras (Sal 95,7).

Jesús es la clave. Esto no significa que el Antiguo Testamento es anacrónico. Al contrario, esta parte de las Escrituras ayuda a aprehender el mensaje de Jesús (Cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 1Cor 3,14-16; DV 2-4 y 16). Jesús mismo usaba frases del Antiguo Testamento para enseñar: “A ustedes se les dijo... yo les digo...” (Mt 5,21-48; Cf. Mc 1,16; Lc 4,18). Por eso, las primeras comunidades leían la historia desde la luz pascual de la resurrección (DV16). Jesús no es, por tanto, una persona o ideal del pasado, sino que es el Señor vivo en la(s) Iglesia(s). ¡Debemos hablar a partir de Jesús!

El libro de la Iglesia. Cuando nos reunimos en torno a la Palabra de Dios formamos una comunidad (Ef 2,21) que lee e interpreta la Biblia desde y para la Iglesia, entendida más ampliamente que una comunidad local o particular. Iglesia universal que supera toda particularidad de la fe (Puebla 373). La Biblia no se lee con espíritu individual o tecnicista, sino como actividad comunitaria, donde cada uno participa a su modo, y juntos descubren la voluntad de Dios. ¡*Sensus ecclesiae fidelium*!

El libro de la realidad. La realidad del pueblo de ayer y la realidad del pueblo de hoy. Se trata de descubrir los nexos que unen al pueblo de la Biblia y a la(s) Iglesia(s) hoy, sin caer en un concordismo fácil que raye en el fundamentalismo reduccionista. “El intérprete debe transportarse con el pensamiento a aquellos tiempos antiguos de Oriente” (Pío XII, *Divino Afflante Spiritu* 20; Cf. DV 12). El lector actual debe descubrir “una cierta

⁶ Las encíclicas *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893) y *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943) son las que más animan en esta dirección.

connaturalidad entre los intereses actuales y el asunto del texto, para que pueda estar dispuesto a oírlo” (Paulo VI). Antes de buscar el fruto espiritual, debemos investigar la historia en su contexto concreto; eso nos ayuda a superar el fundamentalismo. “La fidelidad al hombre moderno, aunque ardua y difícil, si queremos permanecer enteramente fieles al mensaje, ¡es necesaria!” (Paulo VI, 1-11-1970).

Leer orando. La Biblia debe ser leída e interpretada con el mismo espíritu en que fue escrita (DV 12). Esto exige usar los criterios de la fe y la realidad; no quedarnos sólo en el estudio, sino caminar a la vivencia de la fe comunitaria. Concretamente, esto significa crear ambiente de escucha; preocuparse por la vida de los hermanos; ponerlo todo en oración; estudiar-celebrar la Palabra; comprometerse con el cambio comunitario.

6. Conclusiones

Por todo lo dicho, podemos concluir diciendo que la característica mayor de la lectura de la Biblia es su sentido histórico-comunitario. Es toda la(s) Iglesia(s) la que lee la Biblia, tratando de aprehender la revelación de Dios y la revelación del pueblo de ayer y de hoy, sus sueños y tensiones.

Dei Verbum 12, que tanto hemos citado a lo largo de este artículo, nos dice que la “atención diligente al contenido y unidad de toda la Escritura” es un requisito indispensable de la interpretación eclesial, y a él responde la exégesis (Cf. VD 34). Una lectura creyente de la Biblia conjuga la exigencia histórica con la teológica. Es la(s) Iglesia(s) la que hace crecer la Palabra, la vuelve “viva y eficaz” (Heb 4,12).

“Dios, que antaño habló, conversa sin interrupción con la Esposa de su Hijo amado; y el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo, conduce a los creyentes a toda la verdad y hace que la palabra de Cristo habite abundantemente en ellos (Col 3,16)” (DV 8).

Bibliografía

- ABREU, José Antonio (2017), *El fundamentalismo protestante en Norteamérica*. Punto Rojo Libros, Sevilla.
- ARMSTRONG, Karen (2000), *Los Orígenes del Fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Turquets, Barcelona.
- BOFF, Leonardo (2003), *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*, Sal Terrae, Santander.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Dei Verbum, sobre la divina revelación*, Roma, 1965
- KÜNG, Hans (2006), *El Cristianismo*. Trotta, Madrid.
- MESTERS, Carlos, *La lectura fiel de la Biblia, de acuerdo con la Tradición y el Magisterio de la Iglesia*. En línea: https://mercaba.org/Mesters/la_lectura_fiel_de_la_biblia.htm
- PACE, Enzo y GUOLO, Renzo (2006), *Los fundamentalismos*, Siglo XXI, MÉXICO.
- PAPA PABLO VI, *Alocución a los profesores de Sagrada Escritura, sobre la Obra de la Iglesia para la interpretación de la Palabra de Dios* (25 de septiembre de 1970)
- PAPA PABLO VI, *Alocución a los profesores de la Sagrada Escritura de Italia* (1 DE noviembre de 1970).
- PAPA BENEDICTO XVI, *Discurso al mundo de la cultura* (12 de septiembre de 2008).
- PAPA BENEDICTO XVI (2010), *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- RATZINGER, Joseph (2007), *Jesús de Nazaret: Tomo I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- SERRANO, Ariel y otros (2003), *Fundamentalismo: una preocupación pastoral*, Liturgical Press, Minnesota.
- TAMAYO, Juan José (2004), *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta, Madrid.

Mirando el diezmo desde el fundamentalismo bíblico

Looking at the tithe from the biblical fundamentalism

Resumen

El fundamentalismo no es un fenómeno religioso, sino ideológico en cualquier orden social, político o cultural. Se manifiesta con rasgos similares en lo religioso: con un mensaje dualista y excluyente, separando los malos de los buenos, y un centralismo de poder impuesto por líderes absolutos incluyendo una apropiación de recursos financieros. Con el acercamiento al tema del diezmo el artículo presenta la intencionalidad del texto en el tiempo de redacción y los usos que se hacen de este, para mantener un sistema sacerdotal que lo que hace es alejar a Dios del pueblo. Al mismo tiempo podemos revelar elementos que nos ayuden a entender las razones por las que hoy es un tema tan importante al interior de algunas iglesias.

Palabras clave: Diezmo, Fundamentalismo, Iglesias, ideología

Abstract

Fundamentalism is not a religious phenomenon, but an ideological one in any social, political or cultural order. It manifests itself with similar traits in the religious sphere: with a dualistic and exclusive message, separating the bad from the good, and a centralizing of power imposed by absolute leaders including an appropriation of financial resources. Approaching the subject of the Tithe, the article presents the intentionality of the text at the time of writing and the uses that are made of it, to maintain a priestly system that distances God from the people. At the same time, we can reveal elements that help us understand the reasons why today it is such an important topic within some churches.

Keywords: Tithe, Fundamentalism, Churches, ideology

Introducción

El término de fundamentalismo se usa en una gran variedad de sentidos; a veces, como mera etiqueta, otras como acusación o como reflejo condicionado, es decir reaccionando a posiciones contrarias. Es una categoría difusa que en un primer paso tenemos que precisar.

¹ Pinky Riva, es boliviana, biblista, coordinadora del Servicio Bíblico Permanente SEBIP y docente de Antiguo Testamento en diferentes instituciones teológicas. pinky.riva@sebip.org, labiblista@gmail.com / Nürnberg - Deutschland

En la raíz de todo fundamentalismo está el miedo: el miedo al otro y a lo diferente, la amenaza de perder las seguridades de un sistema estable de valores, pensamientos, creencias. El mundo es cada vez más complejo y por ende nuestras vidas también; la constante y frecuente mezcla de culturas y religiones incluso contradictorias, la pluralidad de la vida cotidiana tanto en comida, vestimenta, música, lengua y todo el modo de vivir nos puede provocar sentimientos de incertidumbre y pueden inquietarnos, esto es propio de nuestro tiempo. Podemos enfrentar estas realidades de diversas formas. Podemos enriquecernos de esta pluralidad como ha pasado a lo largo de toda la historia de la humanidad que ha logrado una evolución inimaginable por la migración y el consiguiente intercambio entre las culturas desde hace miles de años. Pero el encuentro con lo otro también puede alimentar la creciente distancia entre ricos y pobres, varones y mujeres, por ejemplo. O pueden ser utilizados justificar que solamente la propia posición es la correcta, por ser la verdadera, la original, la “normal”.

Podemos decir mucho sobre fundamentalismos, Albert Moliner² menciona cinco características comunes a los distintos fundamentalismos que abarcan ampliamente el espectro del tema.

- a. *La conciencia de minoría y la conciencia de elección.* “La conciencia de la minoría de los grupos fundamentalistas –que comporta la existencia de un pequeño grupo, detentador de la verdad absoluta– está marcada por una división tajante entre los ‘demás’, la gran mayoría, apóstata y/o moralmente pervertida, y ‘nosotros’ el resto (del pueblo Israel) que mantiene los principios inmutables, fundamentales, y que hace posible una existencia de acuerdo a (con) Dios”³.
- b. *Creación de un enemigo.* Desde luego, el enemigo es el otro, el de afuera, frente al iluminado y detentador de los principios. Si el otro no está conmigo es enemigo. Incluso los amigos están bajo sospecha cuando no comparten las mismas creencias. “De este modo, se demoniza aquello que se pretende combatir: aquí el esquema ‘amigo-enemigo’ se aplica con la misma intensidad”⁴. El esquema para categorizar el mundo y el pensamiento es dualista: Luz y oscuridad, bueno y malo; hombre y mujer; etcétera.
- c. *Importancia de la comunidad y el liderazgo.* El ser parte de un sistema institucional que da legitimidad e institucionalización total, es importante. La cobertura, el estar dentro, pertenecer a, son elementos que fortalecen la pertinencia. Así el sistema se organiza con líderes, quienes se constituyen en guías indiscutibles, con la verdad absoluta, infalibles portadores de la verdad del grupo, y que por ello pueden reclamar subordinación y obediencia.

² Citado por Juan José Tamayo, *Nuevo Diccionario Teológico*, pp. 396-404.

³ *Ibid.*, p. 402.

⁴ *Ibid.*, p. 404

- d. *Carácter machista.* El modelo y la estructura organizacional sobre la que opera el fundamentalismo se refuerza en el principio paternal, en las relaciones de lo divino y lo humano. Hay grupos religiosos donde es una verdadera ofensa pensar en un Dios con atributos y cualidades de mujer. En las religiones monoteístas la respuesta a esta caracterización puede encontrarse en la organización patriarcal de la sociedad desde donde nacen o surgen sus textos sagrados.
- e. *Defensa de un milenarismo apocalíptico.* Para defender y llevar la lucha contra los enemigos hace falta un discurso que inspire la historia, que enrumbe el accionar. El fin, el caos, el juicio final como perspectiva ayuda a reorientar el presente y el futuro. Es casi común encontrar integrantes de religiones que encuentren en ella una salida a la angustia del fin. Este inminente fin del mundo a la vez lleva a la radicalización que es importante para el fundamentalismo: no queda tiempo para pensar, evaluar, hay que actuar ya, como sea, con más absolutismo y radicalidad mejor.

1. Fundamentalismo y lectura bíblica

La lectura fundamentalista de la Biblia parte del principio de que, siendo toda la Biblia la Palabra de Dios inspirada está exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Entendemos por “interpretación literal” una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo o su contexto. Se opone consecuentemente al empleo del método histórico - crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura.

Es así que el fundamentalismo bíblico o biblicismo nace en contraposición de la exégesis moderna a principios del siglo pasado en Estados Unidos en algunas comunidades presbiterianas. Hablamos de círculos pietistas y apoloéticos, en los que se rechaza la exégesis académica, es decir, rechaza la aplicación de métodos modernos por peligrosos e inadecuados para interpretar un texto bíblico, el cual es inspirado y, por ende, definitivamente libre de errores, el biblicismo no tiene en cuenta el desarrollo histórico de los textos bíblicos, su enraizamiento en diferentes situaciones y los condicionamientos que la cultura impone sobre los y las autores de los textos sagrados.

La revelación y la inspiración se conciben de manera desencarnada, como si ellas aseguraran la inerrancia de un dictado palabra por palabra de Dios al escritor o escritora. Es así que no se presta atención a las dimensiones literarias del texto (por ejemplo, a los géneros literarios). El fundamentalismo bíblico podría calificarse como una tendencia que concibe la Palabra de Dios como algo inmutable, ahistórico, monolítico y atomizado; dado de una vez para siempre, por lo que solo cabría su repetición.

Entendiendo esto, vemos que la interpretación fundamentalista reclama una obediencia incondicionada a doctrinas rígidas y rechaza todo cuestionamiento crítico y científico llevando a un “suicidio del pensamiento”. Se expresa respondiendo al miedo al cambio, una forma de superar la angustia vital, un debate entre verdad y libertad, alimentándose de la dificultad que experimentan ciertas personas de vivir la fe cristiana en el contexto de la cultura moderna donde aparentemente no hallan cabida. Esto les permite desarrollar una actitud religiosa con rasgos de fanatismo. Tiende a resaltar los textos bíblicos que apoyan un discurso de coacción moral y miedo religioso y de sometimiento a los líderes “verdaderos”. Así, mantienen a los lectores de la Biblia en una suerte de guerra o cruzada permanente contra la cultura donde viven. El biblicismo impide un diálogo entre fe y cultura puesto que tiende a una estrechez de puntos de vista, así que rechaza cualquier diálogo con otras culturas o construir puentes por ejemplo con la cosmovisión andina.

Hay que tener claro que “la esencia del fundamentalismo no es ni religiosa ni científica ni política, sino que es un fenómeno mental básico que acaba expresándose en la religión o en la política”⁵. Tamayo explica que [...] el fenómeno fundamentalista suele darse, aunque no exclusivamente, en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados. Con todo, no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye, más bien, una de sus más graves patologías. [...] los fundamentalismos no forman parte de la esencia de la religión ni de los humanismos, y tampoco de la economía ni de la política ni de la cultura. Son fenómenos patológicos que deben erradicarse por el camino de una educación en la tolerancia y el diálogo⁶. Una especie de patología de angustia.

Entonces, los fundamentalismos se dan, como expresión de una búsqueda de la misma seguridad que ya no pueden brindar la sociedad ni la religión establecida. En las “religiones del libro”, judaísmo, cristianismo e islam, la búsqueda y la adhesión intensa y vigorosa al libro, la Torá, el Corán o la Biblia, que afianza la identidad colectiva y ofrece respuestas certeras al alma desconcertada. Desde luego con una serie de condiciones.

2. Con el libro en la mano

Debemos tener claro que cada vez que nos acercamos al texto bíblico lo hacemos con un propósito, tenemos una intención. En todo buscamos una explicación de lo que vivimos, porque la fe es básicamente dar un sentido a lo que nos sucede y orientar nuestra reacción. Si la interpretación busca la libertad, la valoración de todas las personas y de todo nuestro mundo como seres creados por Dios no depende del texto en el cual busco el sen-

⁵ Citado en Juan José Tamayo, *Nuevo Diccionario Teológico*, p. 398.

⁶ *Ibidem*, p. 397

tido, depende de las convicciones y puntos de vista del lector y la lectora. Sabemos por experiencia histórica que cualquier texto sagrado sirve tanto para matar como para liberar y empoderar. De acuerdo con lo que busco usaré uno u otro texto o textos a partir de los cuales elaboro mi discurso, mi tesis, mi pastoral, etcétera.

En este entendido, ¿qué pasa con la lectura bíblica fundamentalista? Reconoce y hace reconocer el texto cómo Palabra de Dios dicho por Dios por lo que debemos obedecer sin cuestionamiento. No se puede poner a dialogar el texto con su con-texto⁷ y su pre texto⁸, elementos trabajados por Carlos Mester en su círculo hermenéutico⁹. Esto deja fuera a la persona de la comunidad de fe y la lleva a la condenación por falta de fe en la Palabra de Dios y – claro - en el líder eclesial.

2.1 Centralismo del poder y de los recursos

Para imponer un sistema político y/o religioso fundamentalista hay un paso decisivo que podemos observar en todas partes del mundo: El fundamentalismo se contruye sobre un líder absoluto que – una vez en el poder – deshace todas las formas de participación: Lo podemos observar tanto en el régimen chino de Xi Jinping, de Donald Trump en EEUU, en Iran, Rusia o Belarus, o tambien en el gobierno de Evo Morales en Bolivia o Hugo Chávez en Venezuela. O – sin ponerlo al mismo nivel – en extremo en la dictadura de Hitler.

Lamentablemente vemos un desarrollo parecido en la Iglesia Católica que a lo largo de los últimos siglos ha centralizado el poder en una curia romana. Los intentos de deshacer esta concentración del poder en el Vaticano II o por las iniciativas de descentralización del Papa Francisco han creado una resistencia veroz en la piramide del poder desde las posiciones subalternas.

Esta construcción del poder de arriba abajo necesita – y hoy en día cada vez más – en un primer lugar de los recursos financieros y sucesivamente toma el control total del financiamiento de la comunidad respectiva.

En sistemas religiosos el aporte financiero para mantener el orden dado por Dios se vuelve rápidamente un deber religioso y es una piedra angular para mantener la dictadura de la única verdad anunciado por un líder infalible.

⁷ Por con-texto se entiende la experiencia y la praxis de fe de la comunidad de creyentes, la comunidad de base.

⁸ Por pre-texto debe entenderse, la construcción el horizonte de comprensión del pueblo sufriente que ahora escucha el texto y lo quiere comprender. Ver cuál es la situación socio-económica en que vive, y cuáles son los problemas más importantes, cuáles son los conflictos

⁹ Este triángulo hermenéutico presupone, que la lectura de la Biblia sea siempre vinculada a los temas de las comunidades. También presupone que la Biblia sea el segundo libro, siendo que el primer libro es la realidad vivida, sea ésta la creación, la historia, o el día a día. Presupone, también, que la Biblia provenga de un contexto comunitario y que sea escrita teniendo en cuenta la formación de la vida comunitaria. Como consecuencia, resulta de esto una lectura comprometida con la lucha por la justicia.

2.2 Hablemos del diezmo

Uno de los temas más recurrentes en las iglesias cristianas emergentes es el énfasis de la necesidad, necesidad salvífica del diezmo. El tema del diezmo tiene un tratamiento, una evolución tanto en el Primer como en el Segundo Testamentos. Intentaremos ver esa evolución y cómo afecta el acercamiento que se hace hoy de este tema.

En hebreo el verbo עָשָׂה *asar*, diezmará, diezmo, apartar al diezmo, tomar, dar una, décimo. (Concordancia Strong 6237) En griego el sustantivo δεκάτη *dekaté* propiamente, décimo (una décima parte), diezmo; (figuradamente) “la primera parte”, la cual representa el todo, es decir, para una total consagración (totalidad). (Concordancia Strong 1182). Cuando traducimos del latín la palabra diezmo encontramos *decimus* y está vinculada a un *décimo*, la décima parte de algo.

2.3 Contexto del pueblo antes del diezmo

Después de la vida de esclavitud que el pueblo de la Biblia vivió en Egipto y después de la experiencia de liberación en el camino por el desierto se conforma el pueblo de Dios. En Canaán había dos modelos marcadamente diferentes de organización social: uno de exclusión; otro, de inclusión. Estos coexistieron aproximadamente doscientos años (1200- 1000 AEC¹⁰). Los reyes filisteos y cananeos con un poder absoluto dominaban las llanuras de la región y de muchas ciudades fortificadas, mientras que los israelitas vivían libres, organizados en tribus, en especial en las montañas.

El pueblo de Dios empieza a construir una sociedad más igualitaria que está fundada en el interés común y organizada a partir de la base: la familia patriarcal-clan-tribu (Nm 1,1-2.34). La tierra pertenece al pueblo y está distribuida entre las familias o grupos. Se prohíbe la acumulación (Ex 16). En cuanto al poder es participativo, las decisiones las toman los ancianos (jefes de familia, de clan y de tribu). Las grandes decisiones se toman en asambleas del pueblo (Ex 18,13-27; Num 11,16-25; Jos 24). El sistema tribal tiene un ejército ocasional improvisado. Las tribus se reúnen y organizan sus fuerzas para luchar contra el enemigo común para defenderse (Jc 4,6- 10). Las tribus tienen fe en YHWH, el Dios liberador de la opresión que promueve la autodeterminación y la vida a través de la solidaridad y del compartir (Ex 3,1-15; 22,20-26; Dt 24,6-22). Siendo el culto del sistema tribal descentralizado para celebrar la vida y la historia. Realizado en las familias y después en los santuarios, hace presente la acción de Dios en la vida (Ex 19,1-18; Dt 26,1-11; Jos 24, 1-28; Jc 17). Los sacerdotes-levitas están al servicio del pueblo, ejercen un liderazgo que no permite la acumulación de bienes. No pueden tener tierras y viven de su trabajo, al lado de los pobres y necesitados. (Nm 18,20; 35,1-8; Dt 12,12.18-19; 14,27; Jos 13,14)¹¹.

¹⁰ Antes de la era común, antiguamente AC antes de Cristo.

¹¹ En *Cómo leer el libro de Josué*, de Ivo Storniolo, Paulus, Sao Paulo, pp.30-31.

Obviamente estas características del sistema tribal fueron vividas con altas y bajas. Más que nada es un ideal que juntó a la muchedumbre de grupos escapados de Egipto en una meta común. Si bien no se llegó a concretar en su totalidad el ideal de vida solidaria, la organización tribal dio pasos importantes en el camino de rechazar líderes autoritarios y facilitar una cierta participación.

En este contexto socio político y religioso del pueblo organizado en tribus vemos que el diezmo no era necesario. Éste se instituye a raíz del surgimiento de la monarquía. Es marcadamente claro que la monarquía de Israel es una copia de lo que el pueblo vivió en Egipto y vio en Canaán.

Las sociedades cananeas con las que el sistema tribal cohabita son desiguales, fundadas en el interés particular y organizada de arriba abajo: rey-funcionarios-notables-soldados-campesinos y artesanos (Jos 11-12). La tierra pertenece al rey y el pueblo está obligado a trabajar bajo las duras condiciones impuestas por éstos, quienes se apropian del excedente de la producción de los campesinos (Ex 5,6-18). En el nuevo sistema tribal en cambio permite la autonomía productiva.

En cuanto al poder está centralizado en el faraón/rey. Este es el dueño de todo y decide sobre todo (1Sam 8,10-17). Así el ejército afianzaba el poder del rey y por eso mismo tiene un ejército estable de mercenarios. Este mantiene ejércitos regulares que le garantizan la dominación y la represión cuando sea necesario (1S 8,11-12).

En lo religioso las diferencias son marcadas. Nos encontramos con varios dioses manipulados e impuestos por el faraón/rey, a fin de legitimar y promover la explotación y la opresión: Baal, otros (Jos 24,14-15). Los cultos del rey están centralizados para celebrar mitos que legitiman el poder del rey, convirtiéndose en un poderoso medio de dominación. No podemos olvidarnos de los sacerdotes y sacerdotisas que son ricos y dueños de tierra, son también los intermediarios entre el pueblo y los dioses. Se ponen por entero al servicio del sistema (Gen 47,20-22).

Tras estos dos siglos de convivencia de sistemas se da la implantación de la monarquía en Israel, porque el pueblo quería un rey como los demás pueblos (1S 8,5). La monarquía en Israel tuvo la siguiente evolución: Reino Unido con Saúl, David y Salomón (1040 a 931 AEC). En el 931 AEC, el Reino Unido se dividió y, con él se crearon el Reino de Israel, en el Norte (931 a 722 AEC) y el Reino de Judá, en el Sur (931 a 587 AEC).

Durante ese momento histórico nace intencionalmente la literatura bíblica, los primeros textos de las escrituras. Por una parte, algunos sirvieron de legitimación religiosa de las nuevas estructuras. Por otra, algunos escritos de aquella época tuvieron su origen en medio del pueblo y critican a la monarquía.

2.4 Legislación del cobro de tributos en época de Salomón

El rey David, padre de Salomón, ya había dado los primeros pasos en la desestructuración de las costumbres tribales. Salomón fue más lejos. Amplió la burocracia y organizó el sistema de recolección de tributos, desarticulando todavía más el sistema de tradición tribal. Salomón tenía 12 administradores distritales que debían, uno cada mes abastecer al rey y a toda su corte. Probablemente, el reinado de Salomón adoptó la estructura de las ciudades-Estado cananeas (1Re 4,7).

En el Génesis hay textos que sirvieron de fundamentación teológica para legitimar el cobro de tributos, instituido por Salomón sobre las tribus del Norte.

El primero es Génesis 14,18-24, la narración sirvió muy bien a los intereses de Salomón. Para convencer al campesinado a pagar los impuestos, nada mejor que presentar al padre Abrahán como un buen pagador de tributos (cf. v 20). Abrahán no ocultó nada. Pagó el diezmo. Pero no sólo eso. También llevó los tributos para Jerusalén. Los campesinos israelitas también fueron obligados a llevar sus impuestos a Jerusalén. Hay más. El rey de Jerusalén se llamaba Melquisedec, que quiere decir „mi rey es justo“. Él también era sacerdote. ¿Será pura coincidencia que el sacerdote Sadoc (significa Justo), quien apoyó a Salomón en su lucha contra Adonías, tuviera tanto poder en la corte, desde que el rey David conquistó para sí la ciudad de Jerusalén de los jebuseos, asumiendo su sacerdocio?

Otro texto en la misma perspectiva es Gn 47, 13-26. La novela de José -éste es el género literario de Génesis 37-50, excepto Génesis 38 y 49- es una narración que pretende legitimar la organización de la corte salomónica, su política de cobro de impuestos y el poder de sus funcionarios. Probablemente se utilizaba para la educación de los miembros de la familia real.

En Génesis 39,1-23 podemos ver que „YHWH estaba con él (José)“ (cf. v.2.3.5.21.23). Esta afirmación la encontramos también con relación a David y Salomón, ((cf. 1S 16,13.18; 17,37; 18,14.28; 2S 5,10; 7,3) La intención de las narraciones sobre José es idéntica: legitimarlo religiosamente para que el pueblo aceptara todo lo que hizo cuando organizó la burocracia y la tributación en Egipto. Eso le convenía a Salomón. Ayudaba a frenar la resistencia del campesinado al pago de impuestos. ¿Cómo estar en contra si YHWH estaba con David y Salomón, como en el pasado estuvo con José? Podemos ver cómo la religión sirvió para garantizar el poder de unos pocos en detrimento de la mayoría del pueblo. Esta es una razón adicional para situar el origen de las narraciones sobre José en la corte de David y, especialmente, de Salomón.

Ejerciendo la hermenéutica de la sospecha, nos preguntamos: ¿será una simple coincidencia que José se presente como el que instituyó el tributo en Egipto? Desde el punto de vista de la corte, Salomón sólo hizo lo que el sabio José había hecho antes. Una vez más, justifica la práctica tributaria de Salomón.

No por casualidad José y Salomón se identifican con la sabiduría. En Génesis 41,33.39 encontramos los atributos de José.

^{41,33} Ahora, pues, fíjese Faraón en algún *hombre inteligente y sabio*, y póngalo al frente de Egipto.

^{41,39} Y dijo Faraón a José: «Después de haberte dado a conocer Dios todo esto, no hay entendido ni *sabio* como tú.

Podemos compararlos con los de Salomón 1R 3,12 y 5,11

^{3,12} cumplo tu ruego y te doy un corazón *sabio e inteligente* como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después.

^{5,11} Fue *más sabio* que hombre alguno, más que Etán el ezrajita, que Hemán, Kalkol y Dardá, hijos de Majol; su nombre se extendió por todos los pueblos circunvecinos.

Otro dato interesante que nos puede ayudar a entender el contexto es el casamiento de Salomón con la hija del faraón (1Re 3,1; 11,1). Según la costumbre de la época, los casamientos de los reyes con princesas extranjeras formaban parte de acuerdos comerciales, políticos y militares. El casamiento de Salomón con la hija del faraón fue diplomático y selló un acuerdo de intercambio entre la corte egipcia y la de Jerusalén. Con seguridad formaba parte del acuerdo de ayuda de Egipto en la organización burocrática de la corte de Salomón, la ayuda en la estructuración de los distritos para el cobro de tributos y el intercambio cultural.

2.5 El diezmo entre levitas y sacerdotes, ciudades y templo

Podemos ver un desarrollo diferente en lo referente a la tribu de Levi y su ministerio en el tabernáculo en Números 18,21 “A los hijos de Leví les he dado como herencia, por su ministerio, todos los diezmos de Israel, ya que ellos sirven en el ministerio del tabernáculo de reunión”. Pero ¿qué significa eso? Por qué Levítico 27,30 señala: “El diezmo de la tierra es del Señor, lo mismo de la simiente de la tierra como del fruto de los árboles. Se trata de una ofrenda consagrada al Señor”. Al parecer este diezmo no es para manutención de los levitas, sino que más bien se hace holocausto con ellas.

Un elemento clave para entender el diezmo se refiere a su manejo: No son los levitas y sacerdotes los destinatarios de este diezmo, porque no es para el beneficio solamente de un grupo (levitas o sacerdotes) sino que debería ser socializado con los necesitados como los extranjeros, los huérfanos y las viudas. Al igual que en relato de José se almacenarán en las ciudades y se usarán cuando sea necesario.

Cada tres años cumplidos sacarás *todo el diezmo* de tus productos de aquel año, y lo almacenarás en tus ciudades. Como los levitas no comparten contigo ninguna propiedad, podrán entonces venir y comer hasta quedar satisfechos, lo mismo que los extranjeros, los huérfanos y las viudas que

haya en tus ciudades. Así el Señor tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas (Dt 14,28-29; parecido en Dt 26,12).

Con la llamada reforma del culto y la reorganización del clero descrita en Crónicas, los levitas asumen el poder sobre las ofrendas reservadas a YHWH.

Cuando este edicto fue divulgado, los israelitas dieron muchas primicias de grano, vino, aceite y miel, y de todos los frutos de la tierra; y llevaron igualmente *abundantes diezmos* de todas las cosas. También los israelitas y los habitantes de las ciudades de Judá dieron los diezmos de las vacas y de las ovejas, y presentaron los diezmos de lo santificado y de todo lo que habían prometido al Señor su Dios, y los depositaron en montones (2Cro 31,5-6).

Pasamos de almacenar los diezmos en las ciudades como vimos en Dt 14,28-29 a depositarlos en el templo, al mismo tiempo se hace la separación del diezmo del diezmo para el sacerdote y el Levita.

Al momento de hacer la entrega a los levitas, un sacerdote descendiente de Aarón debería estar presente, y los levitas a su vez llevarían a los almacenes del templo la décima parte de esa décima parte recibida. Como es obligación de todos los israelitas y los levitas llevar a los almacenes del templo las ofrendas de grano, vino y aceite, porque allí están los utensilios sagrados que usan los sacerdotes, los porteros y los cantores, nos comprometimos a no abandonar el templo de nuestro Dios (Neh 10,38-39; también 12,44; 13,12).

En este tiempo de la historia de Israel se ha pasado de no necesitar un diezmo, pues el tipo de organización permitía simplemente ser solidarios y ofrendar a Dios lo que nacía del corazón en sus casas o templos cercanos, a diezmar para financiar la construcción de templo y el palacio de Jerusalén con lo que eso conllevó la vida opulente de la monarquía y la constitución del sacerdocio y la religión que se usó para manipular al pueblo.

Pasamos de tener un décimo de todo para atender a los necesitados a mantener los lujos del templo, los sacerdotes y los sinfines de ritos. Llegamos al Segundo Testamento con este panorama en cuanto al diezmo. Jesús reprendió a los líderes religiosos de su época, tratando de reestablecer las prioridades:

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley, la justicia, la misericordia y la fe! Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello. (Mt 23,23).

Analicemos un poco Mateo 23,23. Tenemos una interacción Jesús – diezmo. Quisiera llamar la atención en algunos elementos, primero a la expresión „Ay“. En hebreo se utilizan dos términos principales para la interjección אַי y הֵי, mientras que el griego usa el sustantivo οὐαί. En los profetas empezaban los oráculos con la expresión “Ay de ...”, cuando se referían a

un sector amplio de la vida israelita. Algunos ejemplos: ¡Ay de ti, Jerusalén! (Jr 13,27). ¡Ay de los pastores que destruyen y dispersan las ovejas de mi rebaño! (Jer 23,1). ¡Ay de los profetas insensatos ...! (Ez 13,3). ¡Ay de los reposados en Sion ...! (Am 6,1). Tenemos los siete ayes de Isaías (Is 5,8, 11, 18s, 20, 21, 22, 23; cf. 10,1) que pueden compararse con los siete ayes pronunciados en contra de los líderes religiosos por Jesús (Mt 23,13, 15, 16, 23, 25, 27, 29) El cuarto de estos ayes es nuestro texto. Esta fórmula “Ay de ...” tiene un sentido condenatorio. Los fariseos pagan puntualmente el diezmo de cosas triviales, esto lo podemos ver en la breve lista de especias que se nos da: menta, aneto y comino; seguramente contaron diligentemente sus hojas de menta para dar una de cada diez al templo, sin embargo “descuidaron los asuntos más importantes de la ley: justicia, misericordia y fidelidad. Por eso Jesús criticó a los escribas y fariseos por su hipocresía en la práctica del diezmo. Hicieron una gran cantidad de cosas pequeñas, mientras ignoraban asuntos cruciales - por lo menos para quienes quieren vivir unidos a Dios. Continuando Jesús les llamará guías ciegos: “Tú colas el mosquito y te tragas el camello” (Mt 23,24). Es decir, tuvieron cuidado de evitar ofensas en cosas menores de poca importancia (colar mosquitos), mientras toleraban o cometían grandes pecados (tragar camellos). La pregunta ¿en qué hacemos nosotros el énfasis? está en el aire.

Para terminar, nos encontramos con una relectura de texto de Deuteronomio 14,28-29 y Génesis 14,20, textos trabajados por los teólogos de David y Salomón. Se aprovechan las tradiciones populares sobre el padre Abrahán para legitimar el sacerdocio de Sadoc y la centralización de la tributación en Jerusalén, así como la de la ofrenda de sacrificios en la capital. Nada mejor que el ejemplo de Abraham, que diezmo y por ello fue bendecido. Así se deberá diezmar siguiendo el ejemplo del padre de la fe a los sacerdotes.

⁴ Mirad ahora cuán grande es éste, a quien el mismo Patriarca [Abraham que dio el diezmo] de entre lo mejor del botín.⁵ Es cierto que los hijos de Leví que reciben el sacerdocio tienen orden según la Ley de percibir el diezmo del pueblo, es decir, de sus hermanos, aunque también proceden éstos de la estirpe de Abraham; ⁶ más aquél, sin pertenecer a su genealogía, recibió el diezmo de Abraham, y bendijo al que tenía las promesas. ⁷ Pues bien, es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior. ⁸ Y aquí, ciertamente, reciben el diezmo hombres mortales; pero allí, uno de quien se asegura que vive. ⁹ Y, en cierto modo, hasta el mismo Leví, que percibe los diezmos, los pagó por medio de Abraham, (Heb 7,4-9).

La carta a los hebreos describe el sistema del templo como una metáfora para presentar a Jesús como el verdadero sumo sacerdote, es decir, el mediador entre Dios y la humanidad. Llama mucho la atención de que se atribuya este título a Jesús, porque él era laico. No era sacerdote ni levita; por lo contrario, fue muy crítico con el sacerdocio, entrando en conflicto con

él. Por eso, los sacerdotes lo condenaron a muerte. La carta a los hebreos es el único libro del Segundo Testamento que se refiere a Jesús con el título de sumo sacerdote. Al afirmar que el sacerdocio de Jesús es según el orden de Melquisedec, los autores de hebreos quieren decir que Jesús es superior al padre Abrahán, porque éste pagó tributos a Melquisedec y fue bendecido por él.

Ahora bien, el texto no está dirigido a la observancia del diezmo en las comunidades de la carta a los hebreos ni en las iglesias del Segundo Testamento. Cuando en el v 8 “aquí ciertamente reciben los diezmos hombres mortales” no está hablando de personas que ejercían ministerios entre los cristianos en la comunidad de los hebreos. Está hablando acerca de los sacerdotes en el templo de Jerusalén. El “uno” al cual se refiere en la frase “pero allí, uno de quien...” es Melquisedec, no Jesús.

La carta a los hebreos en el capítulo 7, en especial en 7,4-9, desarrolla un argumento teológico por el que quiere mostrar que Jesús es el Sumo Sacerdote del nuevo pacto¹² y es superior que el Sumo Sacerdote del viejo pacto. El diezmo es incluido como parte de la comparación entre Melquisedec y los sacerdotes del viejo pacto. Hebreos 7 no es una descripción del diezmo o del dar entre los primeros cristianos. No debería ser usado para sustentar que diezmar es una instrucción. No es ni siquiera un comentario a diezmar en el nuevo pacto.

A modo de conclusión

Con el diezmo como ejemplo, hemos visto la manera en que se pueden comportan los poderosos, cómo tuercen las tradiciones populares, incluso utilizan la fe en beneficio propio. Hemos visto la importancia el contexto que nos muestra la intencionalidad con que se usan las referencias a personajes bíblicos (Abraham, levitas entre otros).

Es muy fácil hacerle decir a la Biblia lo que no dice, la Escritura encuadra muchos significados; quiere decir algo relevante para la historia humana. Lo importante es no dejar de lado el criterio básico de la lectura bíblica tiene que ser liberadora.

El Concilio Vaticano II señala tres criterios para la interpretación de la Escritura conforme al Espíritu que la inspiró (cf. DV 12,3). Carlos Mester nos propondrá siete pasos en el proceso de interpretar la Biblia (Hanung, 303); o los siete de la danza hermética crítica de la liberación propuesta por Elizabeth Schüssler Fiorenza. No importa cuál método nos ayude a cercarnos al texto bíblico concreto, lo importante es utilizar los recursos científicos que tenemos a la mano para escudriñar el texto.

Finalmente, en cuanto al peligro de una lectura fundamentalista queremos resaltar la importancia del núcleo del mensaje cristiano de la encar-

¹² Tema desarrollado en el capítulo 8 de la carta a los hebreos.

nación y salvación. Jesús no excluye a personas, ni samaritanos ni enfermos ni pecadores. El ofrece, exige y vive la transformación de todo, de la vida personal y de las estructuras del judaísmo en su tiempo. Jesús se hace humano como cualquiera, como uno de todos, comparte con todos y realiza la salvación con su propio cuerpo. Es incluyente, invita a todos, a formar parte y trabajar por el Reino de Dios. El mensaje de Jesús quiere empoderar a los oprimidos y pobres. Y por eso rechaza cualquier comportamiento autoritario:

⁴² Jesús, llamándoles, les dice: “Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. ⁴³ Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, ⁴⁴ y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, ⁴⁵ que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10,42-45).

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, Luis (1998), *Biblia del peregrino: Antiguo Testamento*. Tomo 1. Navarra; Verbo Divino.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis [Ed.] (2012), *Comentarios a la constitución Dei Verbum* sobre la divina revelación. Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- Biblia de América*. Casa de la Biblia. Madrid; Atenas; 1994.
- BALZ HORST, Gerhard (2002), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Biblioteca de autores cristianos. Nueva edición bilingüe. Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2014.
- CELAM (2007), *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Documento conclusivo. Paulinas. Bogotá.
- CERNI, Ricardo (1990), *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-español*. Penta-teuco T. 1. CLIE. Barcelona.
- Biblia de Jerusalén*. Desclee de Brouwer, Bilbao 1998.
- DE WIT, Hans (2010), *Por un gesto de amor: Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. ISEDET. Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ RAMOS, F. (2008), *Fundamentalismo bíblico*. Biblioteca Manual Desclee de Brouwer, Bilbao.
- HUNING, Ralf, (2007), *Aprendiendo de Carlos Mesters: Hacia una teoría de la lectura bíblica*, Verbo Divino, Estella.
- JAMIESON-FAUSETT BROWN, Jaime C. Quarles (2003), *Comentario exegético y explicativo de la Biblia: Antiguo Testamento*. Editorial Mundo Hispano, El Paso – Texas.

- KITTEL, R. (1990), ed.: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart; Bibelgesellschaft.
- TABET, Miguel Ángel (2004), *Introducción al Antiguo Testamento I*. Ediciones Palabra, Madrid.
- MARGUERAT, Daniel e BOURQUIN, Yvan (2000), *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Presencia Teológica 106. Maliaño: Sal Terrae.
- MÍGUEZ, N. (2001), *Lectura Latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos*. Cuadernos de teología 20. ISEDET.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (1994), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. San pablo y Paulinas, Santiago de Chile.
- RIVAS, L. [Trad.] (2008), *Biblia y Moral. Raíces bíblicas del compromiso cristiano*. Ágape libros, Buenos Aires.
- SKA, J-L., SONNET, J.P. y WÉNIN, A. (2001), *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Cuadernos bíblicos # 107. Verbo Divino, Estella.
- TAMAYO, Juan José [Dir.] (2005), *Nuevo diccionario de teología*. Trotta, Madrid.
- VARIOS AUTORES (1995), *Comentario al Nuevo Testamento*. Séptima edición La casa de la Biblia, Madrid.
- WÉNIN, A., MARGUERAT, D. y ESCAFFRE, B. (2005), *En torno a los relatos bíblicos*. Cuadernos bíblicos 127. Verbo Divino, Estella.

Carolina Bezerra de Souza¹

Luiz José Dietrich²

Clóvis Torquato Jr³

Monoteísmo, Kyriarcado e Fundamentalismo religioso

Monotheism, Kyriarchy and Religious Fundamentalism

Resumo

Partindo da definição de kyriarcado e do uso de uma hermenêutica da suspeita, este artigo pretende observar algumas consequências do processo de formação do monoteísmo no Antigo Israel para a vida das mulheres. Assim, foi necessário perpassar por três momentos históricos: as mudanças religiosas de Ezequias e Josias na implantação da monolatria e o pós-exílio como passo final ao monoteísmo. Nesses momentos, percebe-se a exclusão das mulheres na representação de experiência religiosa como divindades e ainda dos papéis religiosos que ocupavam. Procura-se compreender que esses acontecimentos configuram, em etapas, um sistema de domínio kyriarcal, por concentrar o sagrado em um só Deus e pela liderança político-religiosa ocupada por homens, restringindo a mulher aos ambientes domésticos e não oficiais. Também aborda a forma como as traduções ocultam os papéis de mulheres e as Deusas presentes no texto sagrado. Termina discutindo o papel dos fundamentalismos na manutenção de um sistema de kyriarcado hoje.

Palavras-chave: monoteísmo, kyriarcado, Deusa, Asherá, fundamentalismo.

Abstract

Starting from the definition of kyriarchy and the use of a hermeneutics of suspicion, this article intends to observe some consequences of the monotheism formation process in Ancient Israel for the lives of women. Thus, it was necessary to go through three historical moments: the religious changes of Hezekiah and Josiah in the implementation of monolatriy and the post-exile as the final step towards monotheism. In these moments, the exclusion of women from the representation of religious experience as deities and even from the religious roles they occupied has been perceive. It seeks to understand that these events configure, in stages, a system of kyriarcal do-

¹ Doutora e mestra em Ciências da Religião, docente de Novo Testamento e de Teologia Feminista na Faculdades EST – Escola Superior de Teologia da IECLB. E-mail: carolina.bezerra@est.edu.br

² Doutor em Ciências da Religião, Área de Bíblia, Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e assessor do CEBI – Centro de Estudos Bíblicos e do Centro Bíblico Verbo de São Paulo. E-mail: luiz.dietrich@pucpr.br

³ Bacharel, Mestre e Doutor em Teologia, Pós-Doutorado em Teologia (em andamento, PUCPR), Licenciatura em Letras com Inglês. Doutor em Estudos Literários (em andamento, UA – Portugal). E-mail: clovistorquatojr@gmail.com

mination, by concentrating the sacred in a single God and by the political-religious leadership occupied by men, restricting women to domestic and unofficial environments. It also addresses how translations hide the roles of women and Goddesses present in the sacred text. It ends by discussing the role of fundamentalisms in maintaining a system of kyriarchy today.

Keywords: monotheism, kyriarchy, Goddess, Asherah, fundamentalism.

Kyriarcado

Para falar das divindades e da nossa relação com elas, usamos linguagem religiosa. Ela é composta de textos sagrados, mitos, símbolos, ritos, liturgias e doutrinas, que são relacionadas ao contexto cultural. Assim também foi no Israel Antigo, assim foi nos cristianismos originários e é nos atuais. No entanto, a linguagem religiosa não consegue expressar a totalidade da experiência com o sagrado e acaba por reduzi-la. Tanto a experiência religiosa como a linguagem que a reflete são situadas história e na realidade sociocultural e de gênero de quem a produz, ou seja, a experiência é tão diversa como somos pessoas diversas.

Isso nos leva a perguntar se as linguagens religiosas cristãs comportam as experiências das mulheres ou são justas com elas. Como exemplo, podemos olhar para a imagem de Deus que temos no cristianismo hoje, ela é a imagem de um homem branco, embora a doutrina diga que Deus é espírito, portanto sem gênero. Para Ivone Gebara (2007, p. 14), há uma supervalorização do divino em uma perspectiva patriarcal, que impõe um rosto masculino a Deus. Essa condição reforça estruturas de dominação ao longo da história, pois cria a crença de que os homens são superiores às mulheres, por estarem ligados à imagem divina.

Essa imagem de Deus foi formada em maior parte por homens religiosos, isso foi um processo histórico que enquadra desde a produção dos textos sagrados, passando pela construção das doutrinas, até a forma comunitária de viver a religião. Como na antiguidade, havia bem mais homens letrados que mulheres, a fixação por escrito das tradições provavelmente desprezou boa parte da produção de mulheres, que permaneceram com as tradições orais. As tradições orais passam a ser influenciadas pelo texto fixado até terem suas forças diminuídas. Quando as tradições de mulheres foram escritas por homens, o processo levou consigo as crenças deles sobre gênero e, portanto, não foi feita em igualdade. Então, percebemos nos próprios textos tentativas de silenciar mulheres e suas experiências religiosas. Esses processos de masculinizar as imagens de Deus e invisibilizar as experiências de mulheres são uma construção feita pelo patriarcado antigo. Porém, um termo que descreve melhor esse processo é o kyriarcado.

Kyriarcado é um termo relativamente novo criado pela teóloga Elizabeth Schüssler Fiorenza e pode ser usado para ajudar a entender as organi-

zações hierárquicas sociais hoje e no passado. Para chegar a essa ideia, ela passou por um processo de repensar a linguagem e as estruturas sociais e religiosas. Percebendo, como outras pensadoras feministas, a dificuldade com o uso do termo mulher para representar uma diversidade de mulheres reais, ela propõe o uso de uma nova nomenclatura: *wo/men* (mulh*res na tradução em português). Ela entende que não se pode agir como se as mulheres fossem grupo social que compartilha as mesmas características. O significado de mulher depende não somente da relação sexo/gênero, mas ela considera que se cruza com vários tipos de dominação como raça, etnia, classe, sexualidade, idade, colonialismo e religião. O termo *wo/men* traria então a correção da linguagem centrada na figura masculina para uma seja inclusiva, pois indica que há diferenças entre as mulheres, e que essa diversidade precisa ser sujeita dessas lutas por mudanças (Schüssler Fiorenza, 2009).

Da mesma forma, ela percebe que uso do termo patriarcado (entendido como domínio exercido por homens sobre as mulheres) tem limitações e, ao mesmo tempo, aquilo que ele engloba não pode ser deixado de lado. Por isso, ela cria uma categoria: a do kyriarcado. Seu uso quer ajudar na compreensão das complexas relações de poder e dominação sobre as *wo/men*. Compreende-se o kyriarcado como o domínio do senhor/mestre/imperador/pai/marido sobre pessoas subordinadas que tem sobre si o acúmulo de muitas opressões (Schüssler Fiorenza, 1994, p. 14). Segundo Elisabeth Schüssler Fiorenza,

Deriva das palavras gregas *kyrios* (senhor, mestre, amo) e *archein* (governar, reinar, dominar). Procura redefinir a categoria analítica do patriarcado em termos de estruturas interseccionais multiplicativas de dominação. O kyriarcado é um sistema sociopolítico de dominação em que os homens brancos, cultos, donos de propriedades e pertencentes à elite detêm o poder sobre as *wo/men* e os outros homens. A melhor maneira de conceber o kyriarcado teoricamente é como um complexo sistema piramidal de estruturas sociais multiplicativas e interseccionais de sobre ordenação e subordinação, de domínio e opressão (Schüssler Fiorenza, 2009. p. 234.).

Compreendido o termo, podemos caminhar para observar como o kyriarcado forma pensamentos e ações que levam à construção do monoteísmo no Israel Antigo e como isso está disposto no texto do Antigo Testamento. Depois precisamos refletir um pouco sobre as consequências para a vida das mulheres hoje.

Para isso, é necessário o uso de uma hermenêutica da suspeita. Vamos suspeitar da seleção de tradições, da ausência de Deusas, sacerdotisas, profetizas e de mulheres em demais papéis religiosos e suspeitar ainda de que registros podem ter sido conduzidos por uma ideologia do kyriarcado. Também precisamos suspeitar das traduções a que temos acesso e como elas escondem ainda mais esses papéis religiosos de mulheres.

Kyriarcado e a construção do monoteísmo em Israel

A religião de Israel desenvolveu-se em um longo e complexo percurso. Sabe-se que a religião do povo de Israel foi do politeísmo ao monoteísmo. Na maior parte do período abarcado no Antigo Testamento, até as abruptas mudanças político-religiosas efetuadas pelo rei Ezequias, aproximadamente em 720 a.C. e principalmente até a imposição realizada pelo rei Josias, mais ou menos no ano 620 a.C., Israel estava imerso em práticas e concepções politeístas. O universo religioso do povo de Israel era povoado por vários Deuses e Deusas⁴, que fazia uso de uma expressiva gama de imagens e símbolos, possuía muitos lugares de culto e uma grande variedade de liturgias e famílias sacerdotais (Finkelstein, 2003; Smith, 2006; Liverani, 2008). E somente no pós-exílio adotaria, como religião oficial, a concepção monoteísta de Deus. O culto a YHWH, que passou a ser entendido como o único Deus do universo, estaria centralizado em Jerusalém como único local de culto, e seria controlado por uma família sacerdotal e com um código litúrgico único, o livro do Levítico.

As intervenções monárquicas que impuseram a monolatria, isto é, o culto exclusivo ao Deus Iahweh, proibiram o culto a todos os outros Deuses e Deusas, decretando a centralização do culto em Jerusalém e a destruição de todos os outros locais de culto e de todas as imagens usadas no culto público ou doméstico. Estas transformações impostas pelos reis Ezequias e Josias são tradicionalmente chamadas de “reformas”. No entanto, elas incluíam alto grau de violência e implicavam não no reestabelecimento de algo já vivido em um passado, mas na imposição de uma forma absolutamente nova de religião ao povo de Israel: a Monolatria, o culto exclusivo a Yahweh, e centralizado em Jerusalém. Nessa mudança, o grande Deus *El*, chefe do panteão Cananeu Israelita, o Deus pai dos outros Deuses e Deusas, e criador do universo, e os *Elohim*, ancestrais divinizados, Deuses familiares, foram identificados com Yahweh, e entendidos como manifestações de Yahweh (Dt 10,17).

As mudanças, proibições, destruição e até mortes dos que se opunham à nova forma de religião (2Rs 23,20), constituíam atos muito violentos, e tornavam necessária uma legitimação religiosa muito forte. O que foi feito pelos escribas e sacerdotes dos reis reformistas, elaborando e reelaborando

⁴ Usar letras maiúsculas quando nos referimos à divindade em que nós cremos, e usar minúsculas para referir-se a outras divindades, ou divindades de outros povos, é uma forma de violência e intolerância. Talvez um dos primeiros, menos notado e por isso, mas profundamente entranhado em nós, dos sinais da violência religiosa que ainda hoje faz vítimas entre nós. Coloquemo-nos na pele de um dos povos que tem a sua (ou suas) divindade grafada com letra minúscula para perceber a violência implícita nesse ato tão comum entre nós. Cremos que nosso Deus é um só, mas também sabemos que ele é muito maior do que nossas teologias e nossa religião, e que certamente manifesta-se em todas as culturas e em todas as religiões. Todos nós, todos povos e todas as culturas ainda temos uma compreensão incompleta e imperfeita. Precisamos andar juntos no respeito mútuo e no amor de Jesus, na luz do Espírito Santo para que possamos compreender e cultuar de modo mais íntegro e coerente ao Deus criador e doador da Vida.

as histórias tribais, e nacionais (do reino de Israel, ao norte; e do reino de Judá, ao sul) em uma única grande história nacional (Schniedewind, 2011)

A redação desta obra ficou conhecida como “Historiografia Deuteronomista”, impacta a elaboração dos textos bíblicos a partir de 720 a.C. Ela certamente incluía em sua espinha dorsal muitas das narrativas que hoje se encontram em Gn 12-50; Êxodo 1- 24.32-34; Deuteronomio 4,44-28,68; Josué; Juízes; 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis. Impositores inseriram a legitimação e a justificação de suas mudanças, inclusive para a prática da violência. Isso foi feito, de modo especial, criando narrativas em que o culto a outros Deuses e Deusas é geralmente desvirtuado, depreciado, punido de forma violenta, e insertado nas narrativas sobre os grandes personagens do passado de Israel, como Moisés (Ex 32,21-29; Nm 25,1-13; Dt 7,1-6; 12,2-3; 13,7-11), Josué (Js 1,18; 10,28-42; 23,6-24,28, os juízes (Jz 6,25-32; 10,6-16), Elias (1Rs 18,16-40; Eliseu (2Rs 9,1-11,20).

A diminuição do espaço para o feminino

O estabelecimento da monolatria e, posteriormente, do monoteísmo, teve como uma das consequências uma drástica retirada do feminino dos espaços oficiais do poder político e do âmbito do sagrado. Isso aconteceu porque, vários aspectos inclusos nas imposições político-religiosas de Ezequias e de Josias, associados à organização da teocracia sacerdotal no pós-exílio (todo poder concentrado no Templo e nas mãos dos sacerdotes, todos homens), acarretaram de fato numa grande diminuição do papel das mulheres na política, na religião e na sociedade, restringindo seu campo de atuação aos limites domésticos e não oficiais. Com a proibição do culto às Deusas como Asherá (1Rs 14,23; 15,13; 2Rs 23,4.6), Anat e Astarte (1Sm 31,10; 2Rs 23,13), nos santuários tribais e domésticos (Gn 16,13; 31,19.30.34; Jz 17,3-4; 1Sm 19,11-17; Jr 44,15-19); com o desaparecimento da corte, onde atuavam as esposas do rei (1Rs 21,4-10s), a rainha mãe, que no hebraico é distinguida com o título especial de *Gueviráh*⁵ (1Rs 15,9-13; 2Rs 11,1, Cf. 1Rs14,21.31.15,2, 2Rs 21,19), as mulheres sábias e profetisas (Jz 4,4-5; 2Rs 22,13-20; Is 8,3; Ez 17,18), o poder político e religioso concentrou-se no protagonismo masculino, no templo e nos sacerdotes, limitando a mulher ao espaço da casa no papel de filha, esposa e mãe, dependente do pai ou do marido. No pós-exílio há que se considerar ainda que a acusação de impureza (Lv 12,1-7), e logo a culpa pelo pecado (Cf. Eclo 25,24; 1Tm 2,14-15),

⁵ Forma feminina de *Guéver*, ou *Guibôr*, que põem ênfase no poder de um homem, sendo *Gueviráh*, palavra derivada destas, usada para descrever o poder de comandantes militares, do rei e até mesmo o poder de Deus. (BOTTERVECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume II, p. 367-381. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, Michigan, 1999. O fato de várias destas rainhas mães aparecerem relacionadas à Asherá (1Rs 15,13; 2Cr 15,16; 2Rs 16,21-23 (Jezabel provavelmente ostentava o título de rainha mãe cf. 2Rs 10,11, como também Atalia, cf. 2Rs 11) pode indicar que exercessem algum tipo de sacerdócio de culto à Asherá.

imputadas às mulheres, pode ser compreendida como mais uma ação ki-riarcal para controlar os corpos femininos e abafar sua resistência frente a essa discriminação e dominação.

A redação Deuteronomista da História de Israel, já mencionada anteriormente, irá não somente condenar o culto, e destruir os santuários dedicados ao culto à Deusa Asherá, mas irá também tentar esconder o grande prestígio e a presença muito disseminada do culto à Asherá em Israel.

Este complexo movimento é kyriarcal. Concentra o simbolismo religioso em figuras masculinas. Deus é apenas apresentado com forma masculina, as mulheres são excluídas dos seus cargos religiosos. Estes se concentram em um seletivo grupo de homens que podem fazer a intermediação com o divino, o que torna a experiência religiosa de mulheres inválida. Retira do campo oficial do sagrado qualquer referência que não seja a masculina. Com isso, o poder derivado dessa mudança religiosa fica concentrado em figuras masculinas que submetem as mulheres formando uma hierarquia.

Divindades femininas em Israel

A *Bíblia Hebraica* passa uma falsa impressão de que o único Deus é YHWH, todos os demais são falsos Deuses e ilegítimos em receber a adoração de Israel. Um exame mais detalhado na *Bíblia Hebraica*, no entanto, mostrará que ao lado de YHWH havia outras divindades que também eram adoradas e, não obstante serem pintadas como divindades proibidas, tinham grande estima no meio da população.

O movimento monoteísta que instituiu YHWH como o único Deus verdadeiro, depois do cativo babilônico, influenciou toda a tradição escrita preservada na *Bíblia Hebraica*, e faz parecer que Israel foi sempre monoteísta e sempre foi adorador de YHWH. Esta impressão, no entanto, é falsa. Römer fala que houve um dado momento em que YHWH torna-se o Deus de Israel, embora este momento não seja fácil de determinar (RÖMER; 2017, 75). YHWH não foi o Deus de Israel nos seus primórdios; há indícios que permitem, segundo Römer, supor desta forma. Um deles é o próprio nome Israel (RÖMER; 2017, 76-77), que é formado a partir do elemento teofórico “’ēl”: se há discussões sobre a formação da primeira parte do nome “*Yiśra-’ēl*”, ou seja, “*Yiśra*”, sobre a segunda há forte consenso que seja o termo teofórico referente ao Deus ‘El (RÖMER, 2017; 76-81). A evidência do culto a ‘ēl em Canaã, como uma divindade distinta de YHWH, é uma das características que o monoteísmo tentou esconder, através do sequestro da identidade individual de ‘ēl identificando-o com YHWH (Dt 10,17) e passando a apresentá-lo como um dos nomes genéricos de YHWH. Com isso as duas divindades passaram a ser apenas um único Deus, cujo nome é YHWH. Ou seja, ‘ēl deixou de ser uma entidade divina para ser apenas o nome genérico de YHWH (Cf. RÖMER, 2017; 81-88). Em Gn 33.20 fica explícito que ‘ēl é o Deus de Israel – ‘ēl ‘ēlohē yiśrā’ēl. Römer comenta que

A expressão “El, deus de Israel” pode estar fundada numa tradição antiga. A maior parte das passagens do livro de Gênesis e de outros livros bíblicos que mencionam diferentes tipos de manifestações de El encontram-se sempre em textos recentes e *pressupõem que os leitores compreendam “El” como equivalente a Deus, e mesmo a “Yhwh”*. Isso não exclui que esses textos conservem o traço da veneração do grande deus El. Ao construir a história dos Patriarcas como precedendo a época de Moisés, os autores os apresentam, em determinados momentos, como venerando o deus El em diferentes manifestações. Encontra-se, no Gênesis, toda uma série de epítetos para El (RÖMER, 2017; 82. O grifo é nosso).

Essa incorporação (associação/assimilação) da identidade distinta de ‘el para ser apenas uma referência a YHWH foi realizada de forma a quase não deixar pistas e, assim, não permitir rastrear as duas divindades como distintas dentro da *Bíblia Hebraica* (Cf. RÖMER, 2017; 81-88).

Os relatos da *Bíblia Hebraica* dão conta de altares levantados em diferentes locais, antes de Jerusalém ser elevada ao único lugar legítimo de culto em Canaã. A arqueologia tem descoberto vários altares “pré-israelitas” e “israelitas”. No entanto, de acordo com a arqueologia recente, devemos abandonar a ideia de que Israel se tornou um povo fora de Canaã (Êxodo, Números, Deuteronômio) e que depois invadiu e ocupou a terra de Canaã (Josué). Pois Israel formou-se dentro de Canaã sem grandes rupturas culturais e religiosas, de modo que não temos uma distinção tão visível entre Canaã e Israel. E no campo religioso podemos falar de um panteão “cana-neu-israelita” (Olmo Lete, 2000, p. 115-132). Assim, é possível que muitos altares “pré-israelitas” ainda estivessem em uso durante todo o período israelita e judaíta que antecedeu o cativeiro babilônico, sendo plausível que muitos dos relatos deuteronomistas da *Bíblia Hebraica* sobre falsos altares e “outros Deuses” fossem referências a estes altares e divindades herdados de tribos autóctones. Mitchell informa sobre vários altares descobertos na Palestina na Idade do Bronze e mais tardios:

Altares autênticos, entretanto, têm sido desenterrados em diversos locais, originários de diferentes períodos. Em Ai, madame J. Marquet-Krause descobriu um pequeno templo do início da Idade do Bronze, no qual havia um altar de pedras rebocadas, de encontro à parede, sobre o qual eram feitas ofertas de animais e alimentos. Na Megido do meio da Idade do Bronze foram descobertos dois templos contendo altares retangulares, um de tijolos de barro e o outro de pedras revestidas de argamassa. Também tem sido encontrado templos do fim da Idade do Bronze contendo altares de tipos semelhantes em Laquis, Bete-Seã e Hazor. Nos níveis desse período em Hazor foi descoberto um grande bloco de pedra lavrada, com duas bacias ocas numa das faces, talvez para aparar o sangue de animais sacrificados. Em Megido e Naarié foram desenterradas grandes plataformas de pedras que provavelmente foram usadas como lugares de sacrifício, mais como ‘lugares altos’ que realmente altares. Certo número de altares de pedra lavrada com

quatro chifres nas esquinas superiores (...) foram descobertos em Megido (Mitchell; 1990, 63-64).

A condenação desses altares como “falsos altares”, como se observa nos profetas, como Amós (3,14) e Oséias (8,11), e os altares construídos por Jeroboão (1Rs 12,28-33), certamente provém da redação deuteronomista dos períodos de Ezequias e de Josias. Algumas vezes esses lugares são chamados de “lugares altos”, que são identificados com falsos Deuses e falsas adorações, ou seja, Deuses e cultos concorrentes de YHWH. McKenzie diz que, a princípio, “lugar alto” é só uma designação de montanha, de uma elevação, mas que certamente funcionavam também como local de cultos. A primeira menção de “lugar alto” como referência a culto está em 1Sm 9-10, sendo adoração dirigida por Samuel. Para os sacerdotes e escribas oficiais de Ezequias e Josias estes locais de culto passarão a ser proscritos como ilegítimos e imorais, dedicados a divindades cananeias.

Não existem, na *Bíblia Hebraica*, muitas indicações de como eram esses altares e como funcionavam os seus rituais, embora se possa identificar que continham: a Asherá, simbolizada por uma árvore ou uma estaca que representava a Deusa da fertilidade (Dt 16,21), esposa de El; uma *matsevah*, coluna de pedra, ou várias (*matsebot*), representando El, YHWH, Baal ou outra divindade masculina e, finalmente, altares para o sacrifício e incenso. O “lugar alto” era, essencialmente, um lugar ao ar livre, numa elevação ou encosta de elevação, sendo um tipo de adoração tradicional, camponesa, rivalizando com os templos urbanos oficiais ou controlados pela monarquia (McKenzie; 1983, 559; Cf. também Hamilton; 1998, 136-137).

Embora a releitura Deuteronomista busque abolir os “lugares altos” considerando-os como ilegítimos e associados com Deuses e Deusas consideradas concorrentes de YHWH, e por isso proibidos, possivelmente era nesses lugares que a grande maioria do povo israelita fazia seus cultos. E nesses “lugares altos” acontecia também o culto a Asherá. E devia ser um culto muito forte e muito arraigado, uma vez que cobria uma área essencial para a vida, e parece ter continuado por muito tempo, sendo possivelmente ainda mencionado, e combatido pela teologia oficial, em Zacarias 5,5-11⁶.

Asherá certamente possuía sacerdotes e sacerdotisas que realizavam cultos, celebrações e rituais específicos ligados à busca da benção da fertilidade para mulheres, homens e casais tanto nos lugares altos como nos santuários oficiais (2Rs 23,7). Suas sacerdotisas e seus sacerdotes eram provavelmente as pessoas a que os textos bíblicos se referem respectivamente com os termos *qedeshah* (Gn 38,21.22; Dt 23,18) e *qadesh* (Dt 23,18; 2Rs 23,7). Estas palavras são os adjetivos femininos e masculinos da mesma raiz da palavra traduzida como “santo”, “consagrado”, que aparece por exem-

⁶ Ver: Ribeiro, Osvaldo Luiz. “As mulheres do efa: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica”. Rev. Pistis & Praxis, Teol. Pastor., Curitiba, v. 7, n. 1, p. 227-252, jan. /Abr.. 2015.

plo, em Lv 19,2, onde que Javé diz: “sede santos [*qedoshim*] porque eu Javé, sou santo [*qadosh*]”. Então, *qedeshah* e *qadesh* deveriam ser traduzidos como “santa”, ou “mulher consagrada”, “santo” ou “homem consagrado”. E provavelmente eram assim consideradas, pois eram pessoas consagradas ao culto a Asherá, governante da fertilidade humana. Seus rituais eram muito comuns e certamente muito concorridos, até as reformas do rei Josias. Certamente eram eles e elas que coordenavam as liturgias do culto a Asherá, e também realizavam as performances que os rituais exigiam.

Na prática cotidiana, Asherá possivelmente estivesse associada a Anat e também à Astarte. Anat era uma Deusa cananeia, esposa de Aleian Baal. Anat era uma Deusa muito popular em todo o Oriente Médio, conforme afirma McKenzie; ela representava a deificação do princípio feminino e sua função primordial para o sexo, unindo, em si, as duas características mais desejáveis para o sexo, a virgindade e a maternidade, sendo, geralmente, representada nua com acentuação para as suas características sexuais. Na mitologia ugarítica, a sua principal função é fazer surgir da morte o seu marido Aleian Baal, e lutar contra o seu adversário Mot; depois da ressurreição, o ciclo da fertilidade é completado com o acasalamento entre Anat e Aleian Baal. Em outras mitologias ela é associada como a Deusa da guerra. Na *Bíblia Hebraica* as referências a ela são o nome de Anat, pai do juiz Samgar (Jz 3.31, 5.6) e o lugar geográfico de Bet-Anat, uma cidade cananeia (Js 19.38) (McKenzie; 1983, 42). Born diz que o culto a Asherá (Deusa fenícia da vegetação) era muito comum em Israel e Judá, sendo venerada em Jerusalém (1Rs 15.13: o ídolo de Maaca) e em Israel (Acabe e Jezabel: 1Rs 16.33, 18.19, 2Rs 13.6, 21.3, 23.4), no templo de Baal em Samaria (2Rs 10.25), nos dias de Manassés foi venerada no templo em Jerusalém (2Rs 21.3,7) (Born; 1992, 124-125).

Astarte, por seu turno, junto com as outras duas já citadas, Asherá e Anat, era uma das três Deusas da fertilidade cananeia. Parece que as características de Astarte e de Anat são muito semelhantes, entretanto, diferentemente de Anat, Astarte é mencionada mais vezes na *Bíblia Hebraica*: como a Deusa de Sidônia (1Rs 11.5, 33, 2Rs 23.13); os filisteus tinham um templo dedicado a ela (1Sm 31.10); o seu nome aparece no plural associado a Baal, e ele também com o nome plural, sugerindo que Astarte fosse a consorte de Baal nos cultos de fertilidade praticados em Canaã pelos israelitas (Jz 2.13, 10.6, 1Sm 7.3-4, 12.10), e ainda foram descobertos muitos medalhões e imagens de Astarte nas ocupações hebraicas. Ela era identificada com uma estrela vespertina (McKenzie; 1983, 91; Cf. também Allen; 1998, 1189-1190). Born diz de Astarte:

Astarte, (...) deusa semita da vegetação, venerada em todo o Oriente Médio, Segundo o AT sobretudo em Sidon (1Rs 11.5,33), onde seu culto quase chegou a suplantar o de Baalat, a companheira de Baal, seu culto existia ainda entre os filisteus de Ascalon (1Sm 31.10) e em Canaã, como provam os muitos topônimos compostos com Astarte e (e Baalat). Também entre os israelitas

seu culto era muito apreciado. As numerosas estatuetas (amuletos) de Astarte, encontradas nas escavações na Palestina, todas de caráter manifestamente sexual, bem como as descrições do seu culto (com prostituição cultual) mostram que Astarte é semelhante à Ištar assírio-babilônica, deusa da fertilidade animal e sobretudo feminina (Born; 1992, 136).

Existe de fato a possibilidade de que as três Deusas, ou fossem cultuadas individualmente, ou mesmo em que, sendo apenas uma Deusa com três nomes distintos, fosse cultuada como Deusa da fertilidade em todo Israel e Judá, sendo o seu culto muito popular e, depois de algum tempo, considerado pelos escritores da *Bíblia Hebraica*, como uma divindade concorrente de YHWH. De alguma forma, no entanto, houve uma tentativa de apagar essas Deusas no seu papel e importância popular que tinham dentro da sociedade de Israel e Judá.

Römer é da opinião de que, diferentemente da tentativa dos escritos da *Bíblia Hebraica* de distanciar e separar YHWH de Asherá, na adoração popular ela era a Deusa esposa do Deus principal de Israel, YHWH. Para Römer, Asherá foi, popularmente, a esposa de YHWH, adorada em Israel e Judá:

Ser o único deus verdadeiro dispensa parceiro. Tradicionalmente, Yhwh é, portanto, considerado como um deus “celibatário”, e as menções de deusas na Bíblia, especialmente de Aserá, têm sido interpretadas como dependentes de um culto não javista. É nessa perspectiva que os redatores bíblicos têm, com efeito, tentado apresentar as coisas. Para o historiador, a situação se apresenta de maneira diferente. É muito plausível que Yhwh tenha tido, em Judá e, sem dúvida, também em Israel, uma deusa que lhe tenha sido associada. É certo que Yhwh foi venerado como deus nacional, o que lhe dá um lugar privilegiado, pelo menos no culto oficial; mas isso não exclui, de forma alguma, a veneração de uma deusa ao seu lado (RÖMER, 2017, 157).

O argumento de Römer é interessante para associar Asherá e YHWH. Ele enumera as vezes que Asherá aparece na Bíblia: 40 vezes, das quais 18 vezes estão no singular, as demais, no plural. O uso do plural masculino, diz Römer, é estranho e para sua ocorrência há duas hipóteses: ou Asherá teria o sentido de um “poste sagrado”, uma espécie de árvore, ou, seguindo Loretz, o plural masculino é uma invenção artificial dos redatores bíblicos para evitar alusão à deusa (RÖMER, 2017, 158). Ele classifica as menções à Deusa em quatro categorias: “ (a) o plural é atestado nas exortações estereotipadas de destruir os altares, as estátuas e os “*asherim*” dos outros povos; (b) em certos textos, Asherá é associada a Baal; (c) encontram-se ainda ‘*asherim*’ ao lado de *matsebot*, pedras erguidas; (d) enfim, Asherá aparece em ligação com o altar ou a casa de Yhwh” (Dt 16.21, 1RS 15.13, 16.33, 2RS 13.6, 21.3,7, 23.6-7) (RÖMER, 2017, 158-159). Diretamente, ele reconhece, o texto não faz uma ligação entre YHWH e Asherá, mas esta ligação pode ser estabelecida de forma indireta, pela maneira como os redatores tentam apagar Asherá do texto e distanciar-la de YHWH: “Os textos bíblicos no fazem, portanto,

ligação direta entre Asherá e Yhwh; contudo, a associação entre as pedras erguidas e as *asherot* — as quais já vimos que faziam parte dos cultos javistas nos lugares altos — bem como os textos mencionados em (d) sugerem uma integração possível de Asherá ao culto de Yhwh” (RÖMER, 2017, 159).

Römer argumenta que em certos textos há uma associação entre Asherá e Baal, o que leva à conclusão de que Asherá foi cultuada como a consorte de Baal, por volta do primeiro milênio, ao mesmo tempo em que nos textosugaríticos ela é a consorte de El (Jz 3.7, 6.25-30; 1RS 18.19, 2RS 21.3). Assim, Römer conclui que “ora, o fato de que eles provêm [os textos acima], todos, de redatores da escola deuteronomista, sugere que essa associação foi inventada para dissociar Yhwh e Asherá. Vimos, anteriormente, como Yhwh tomara as funções de El; é então normal que ele se torne, também, o “marido” de Asherá (RÖMER, 2017, 159). Römer ainda sugere que as referências à Rainha dos Céus, encontradas em Jr 7.18, 44.17-19, 25, sejam referências à Deusa Asherá, ele diz:

É possível que a Rainha do Céu tenha sido uma manifestação da deusa Aserá. A importância das mulheres no culto de Aserá é atestada no relato de 2Rs 23.6-7, segundo o qual as mulheres, no templo de Jerusalém, teciam túnicas para Aserá. (...) Em resumo, a deusa Aserá era associada a Yhwh como consorte, mas ela também era venerada independentemente dele, sobretudo pelas mulheres, enquanto Rainha do Céu. É somente sob o reinado de Josias que Yhwh se encontra só, sem sua Aserá (RÖMER, 2017, 167-168).

A violência contra as Deusas adoradas em Israel foi praticada primeiro a nível redacional, mas não ficou por aí, foi violência praticada na destruição dos altares e na degola dos seus profetas e profetizas (p. ex.: 1Rs 15.13, 2Rs 23.15, 2Cr 15.16). E significou enorme diminuição de status político e religioso na sociedade, bem como a supressão do referencial feminino no âmbito do sagrado.

E a violência da teologia monolátrica e monoteísta kyriarcal e colonialista impregna também a mentalidade de muitos dos tradutores da Bíblia, muitas vezes aprofundando o movimento de ocultamento da Deusa, ou até mesmo realizando esse movimento onde às vezes ele nem está presente no texto hebraico. O nome dessa Deusa aparece mais de 40 vezes na *Bíblia Hebraica*. Mas nem sempre aparece com a mesma frequência nos textos traduzidos ao grego, ao latim e ao português. A violência se mostra no fato de que a maioria dos tradutores ao invés de transliterar o nome da Deusa Asherá, preferem traduzir por “poste-ídolo”, ou “árvore” ou “bosque”, encobrendo assim o nome da Deusa⁷, que como foi visto acima possivelmente era a consorte de YHWH.

⁷ Um estudo sobre isso pode ser encontrado em: BENATTO, Tammy Hoffmann; NATEL, Angela; DIETRICH, Luiz José. “Como as traduções bíblicas sequestraram a Deusa Asherá e desmoralizaram suas sacerdotisas e os seus sacerdotes”. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; MATOS, Sue’Hellen Monteiro de. *Asherá. A Deusa de Israel*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020, p. 157-192.

Fundamentalismos, o texto bíblico e as mulheres

Aldo Terrin (1998, p. 56) tenta olhar para o fundamentalismo de um ponto de vista histórico. Para ele, é a ação extrema de uma religião de salvar a si quando se confronta com a dimensão cultural e tem seu núcleo de verdade colocado em conflito com outras noções. Leonardo Boff também entende que “fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista” (BOFF, 2002, p. 25) e “se encontra em setores de todas as religiões e caminhos espirituais” (BOFF, 2002, p. 26). Faz-se então um sistema fechado, inimigo das pluralidades que classifica todas as coisas em boas ou más.

Falando do fundamentalismo na atualidade, Nancy Cardoso Pereira nos mostra que o fundamentalismo se desenvolve e se conecta com diversos sistemas de dominação. Ela entende que os fundamentalismos são movimentos surgidos dentro das religiões que têm em comum o investimento grandioso de recursos materiais e simbólicos para a manutenção de um poder político-religioso (majoritário ou minoritário), suas lideranças e instituições com o objetivo de controlar indivíduos, grupos comunidades e sociedades, de modo especial, [...] controlar e formatar a vida das mulheres (Pereira, 2003, p. 24).

Além disso, ela também afirma que os fundamentalismos suspendem a escolha e paralisam a interpretação (Pereira, 2003, p. 27,28). Ou seja, fundamentalistas adotam e querem implantar em todos os âmbitos uma estrutura de pensamento que gera uma única forma de interpretar textos e tradições para reforçar seus esquemas doutrinários.

Na atualidade, se articulam para assumir poderes políticos e midiáticos para implantar sua visão doutrinária como norma social. Nesta articulação, colocam-se contra direitos reprodutivos e sociais, criam pautas morais e discursos discriminatórios e de pânico social. Também defendem o sistema econômico capitalista como se fosse aprovado por Deus, demonizando outros formatos político-econômicos.

Fundamentalistas cristãos tem uma forma de lidar com a Bíblia. A característica da leitura bíblica fundamentalista é que a vê como a fonte fidedigna para obter o conhecimento destas verdades [doutrinárias]. Ela torna-se a autoridade infalível para este corpo de doutrinas. Ao contrário do que se poderia pensar, não é a dinâmica da história do povo de Deus descrita no texto bíblico, nem mesmo o conteúdo da própria Bíblia que importam. O ponto decisivo está na autoridade que o texto tem para sustentar todo este edifício dogmático. É com base na aceitação ou não deste sistema de doutrinas (do qual acreditam que a Bíblia é fonte) que os fundamentalistas decidem se alguém é cristão ou não (portanto se a alma terá salvação ou perdição eternas). A função da Bíblia é dar informações (tiradas literalmente e segundo arranjos malabaríssimos entre diferentes textos) para a construção deste edifício doutrinário (Nogueira, 2002, p. 41).

Os fundamentalismos impedem, então, a pluralidade da experiência religiosa, descrevendo-a em uma única linguagem cuja interpretação livre é negada. Formam uma ferramenta para a legitimação do kyriarcado, pois propagam formas restritas de ser mulher, classificam as ações das mulheres, fomentam a submissão, um tipo correto de devoção e controlando os corpos e saberes. Contribuem, assim, para a violência da dominação sobre elas.

Como vimos nos itens acima, o controle de corpos e saberes foi feito com muita violência sobre as mulheres e suas representações religiosas e papéis religiosos comunitários nas mudanças religiosas dos reis Ezequias, Josias e aprofundado ainda mais na teocracia judaíta, e estendeu-se pelos milênios do cristianismo desenvolvido a partir da aliança com o império romano.

Tudo isso teve um impacto substancial na vida das mulheres: exclusão das esferas de liderança religiosa, a troca da diversidade Deusas e Deuses por uma imagem de Deus masculina, que é violenta e guerreira. É difícil fazer uma associação imediata do processo de implantação do monoteísmo com o fundamentalismo religioso, porque o conceito na atualidade é denso, não se restringe apenas a grupos isolados e está muito conectado ao sistema capitalista. Porém, percebe-se que algumas características são presentes: uso de recursos materiais para a manutenção de um poder político-religioso, a criação de um sistema simbólico ou uma linguagem religiosa fechada para legitimar esse poder e a negação da pluralidade religiosa que existia até então.

A questão que se desenrola dessa caminhada forçada de Israel ao monoteísmo é que a criação dessas simbologias, a retirada de papéis religiosos de mulheres e a fixação por escrito dessas tradições reverberam até hoje, pois estão no cânon bíblico e em muitas concepções morais, teológicas e doutrinárias de certos cristianismos. Esses textos são acessados com leituras descontextualizadas e literais feitas pelos movimentos fundamentalistas ao longo da história.

Desta forma, servem de base para argumentos de violência contra outras formas religiosas e contra as mulheres, pois silenciando-as, mantendo-as invisibilizadas nos ambientes domésticos, limitando-as ao trabalho reprodutivo, e aos trabalhos subvalorizados e não contabilizados, atrapalham a ascensão de mulheres a cargos eclesiásticos de liderança, impedem seu desenvolvimento social, o acesso à formação e a independência financeira, tornando a sua cidadania em um tipo de segunda classe.

O fato é que a produção de uma linguagem religiosa injusta para legitimar um processo político e religioso séculos atrás serve, ainda, de alicerce para a dominação kyriarcal de mulheres na atualidade. O fundamentalismo fomenta a exclusão, o silenciamento e a invisibilização de mulheres, com isso formata suas experiências religiosas, impedindo a diversidade de maneiras de ser.

Referências

- ALLEN, R. A. (1998), *‘āshēsh*. In: HARRIS, L. R.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, Vida Nova, pp. 1188-1190.
- BOFF, L. (2002), *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante.
- BORN, A van D. (1992), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Trad. F. Stein. Petrópolis, Vozes.
- GEBARA, I. (2007), *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense.
- HAMILTON, V.P. *‘shp*. In: HARRIS, L.R.; ARCHER G.L.; WALTKE, B.K. (1998), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, Vida Nova, pp. 134-137.
- McKENZIE, J.L. (1983), *Dicionário Bíblico*. Trad. A. Cunha, et alli. Paulinas, São Paulo, 1983.
- NOGUEIRA, P.A. (2002), *Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: Pressupostos e desenvolvimentos*. In: Caminhando, vol. 7, No. 2, pp. 31-49.
- OLMO LETE, G. (2000), “Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico”. In: HANSEN, Guillermo (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la Palabra. Las relecturas creativas en la Biblia y de la Biblia*. (Homenaje a José Severino Croatto), Buenos Aires, Lumen-ISEDET, pp. 115-132.
- PEREIRA CARDOSO, N. (2003), *Palavras... se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos*. São Paulo, SP: Católicas pelo Direito de Decidir. Disponível em: <https://catolicas.org.br/wp-content/uploads/2021/01/publicacao-palavras-feitas-carne.pdf>
- RÖMER, T. (2017), *A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome*. Trad. M. M. C. Oliva. São Paulo, Paulus.
- SCHNIEDEWIND, W.M. (2011), *Como a Bíblia tornou-se um livro*. São Paulo: Loyola.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (2009), *Caminhos de Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, p. 234.
- _____ (1994), *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum.
- TERRIN, A.N. (1998), *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola.

Eu vos entrego o Shalom/prosperidade

I Give you Shalom/Prosperity

Resumo

O fundamentalismo bíblico, hoje, vai muito além de ser um entre vários métodos de leitura e de interpretação dos textos bíblicos. É uma poderosa arma política usada por setores conservadores da sociedade para conquistar e manter o poder, contra todas as tentativas de construir uma sociedade mais humana sem excluídos e sem desiguais. O fundamentalismo faz da política uma detestável guerra santa do “bem” contra o “mal”. A primeira parte deste estudo quer retomar a história recente, sobretudo na perspectiva da ICAR, para compreender melhor como chegamos a esta situação. A segunda parte procura aprofundar o conceito de “*shalom*” (retribuição e prosperidade) e de “justiça” para ver como, na memória bíblica, se encontram, se interpelam, se confrontam, dois projetos antagônicos e duas maneiras de alcançar o *shalom*. É o conflito entre dois “rostos” de Deus que culminará na crucificação de Jesus, o blasfemador!

Palavras chaves: Fundamentalismos, sagrado, paz, expiação, perdão, libertação

Abstract

Biblical fundamentalism today goes far beyond being one among several methods of reading and interpreting biblical texts. It is a powerful political weapon used by conservative sectors of society to conquer and maintain power, against all attempts to build a more humane society without being excluded or unequal. Fundamentalism makes politics a detestable holy war of “good” against “evil”. The first part of this study seeks to revisit recent history, especially from the perspective of ICAR, to better understand how we arrived at this situation. The second part seeks to deepen the concept of “*shalom*” (retribution and prosperity) and of “justice” to see how, in biblical memory, two antagonistic projects and two ways of achieving *shalom* meet, challenge and confront each other. It is the conflict between two “faces” of God that will culminate in the crucifixion of Jesus the blasphemer!

Keywords: Fundamentalisms, sacred, peace, atonement, forgiveness, freedom

¹ Biblista e militante católico, trabalha com a Comição de Pastoral da Terra

Falar de fundamentalismo bíblico, atualmente, não tem nada a ver com a discussão do conhecido método de leitura da bíblia que considera a literalidade do texto, como fundamento da fé, sem levar em consideração o aparato crítico nem a realidade histórica que o produziu.

O fundamentalismo bíblico, nos nossos dias, é o instrumento político usado por setores conservadores da sociedade para conquistar e manter o poder, com a colaboração militante de movimentos pentecostais integralistas e fundamentalistas, católicos e evangélicos, que fundamentam, na bíblia, sua visão de uma sociedade monoteísta, etnocentrista, racista, sexista, homofóbica, antropocêntrica, androcêntrica e, de consequência, imperialista.

Bíblia na mão, levantam a bandeira da defesa de um moralismo individual, próprio da “civilização cristã”, mas não olham para as mazelas sociais e políticas e seus deletérios efeitos de exclusão, empobrecimento, discriminação, devastação, violência e morte.

Ninguém mais tem receio de se proclamar de “direita” porque direita, hoje, significa a defesa dos valores bíblicos/cristãos, significa a defesa do próprio Deus, contra uma “esquerda” comunista, atea e imoral. O embate político torna-se, assim, uma verdadeira guerra santa: a luta do bem contra o mal.

Podemos, inclusive, afirmar que a leitura fundamentalista da bíblia está ganhando o embate junto à população votante mais pobre. É a mais simples para ser compreendidas: basta ler o que está escrito, como está escrito, e pronto! Um versículo pode ser tomado por si e em si, pode ser decorado, repetido, sem precisar saber nada do pretexto, do contexto etc.

Mais importante, ainda, é o uso da leitura fundamentalista da bíblia na perspectiva da prosperidade do crente que, tendo cumpridas as ordens do Senhor, com certeza, receberá sua recompensa. As claras normativas morais e culturais, as promessas de bênção e de maldição tornam-se um elemento decisivo que garante que estamos do “lado certo” da vida e da política.

O crescimento e aperfeiçoamento do acesso capilar às redes sociais é outro fator a ser considerado: todo pobre, sempre “silenciado”, torna-se sujeito de comunicação, destinatário pessoal e direto de informações, mensagem, vídeos que, por sua vez, pode reencaminhar, tornando-se um “influenciador” social da sua família, do seu grupo, dos seus “seguidores”.

Versículos bíblicos repetem-se, junto com orações e figurinhas que garantem o sucesso na vida familiar, no trabalho, na sociedade. Contemporaneamente pipocam denúncias veementes contra pessoas e grupos que questionam as certezas bíblicas e que são, imediatamente, liquidados como esquerda comunista, verdadeira causa do mal-estar social, familiar e individual.

Vale a pena conhecer a história recente da sociedade para compreender como a leitura fundamentalista da bíblia veio adquirindo esta poderosa dimensão política. Faço isso a partir, sobretudo, da realidade da igreja católica que conheço diretamente e melhor.

Não tem dúvida que, desde sempre, a bíblia foi usada politicamente pelas igrejas e, quase sempre para legitimar o poder, ao ponto que a chamada “cultura judeu-cristã” acabou se tornando a cultura dominante, isto é, dos dominadores.

A própria bíblia, inclusive, tem muitas páginas, talvez a maioria delas, que, mesmo a uma leitura crítica e não fundamentalista, resultam produto dos grupos dominantes, monárquicos e/ou sacerdotais, escritas para legitimar a “teocracia”, o poder exercido em nome de Deus.

É até por isso que os fundamentalistas têm muito mais facilidade de veicular sua leitura junto ao povo menos instruído do que nós que propomos uma leitura crítica e libertadora dos textos bíblicos.

Na igreja, desde o terceiro século, veio se firmando este uso político das escrituras sagradas para, inclusive, justificar o seu próprio poder, junto, e até acima, dos poderes “seculares”.

A vida cristã foi “privatizada” numa relação pessoal com Deus em busca da salvação da alma, mas sempre acompanhada pela busca do bem-estar (prosperidade?) pessoal e familiar, esperado em troca do devocionismo, do moralismo, da “prática” dos ritos litúrgicos e da eliminação, muitas vezes violentas, dos “inimigos” do sistema feudal/monárquico dominador e, por isso, sempre identificados como inimigos da fé cristã.

Foi assim até a revolução iluminista e a revolução industrial dos séculos XVII e XVIII que produziram a liberdade de pensamento e a autonomia do “mercado” acabando com o controle exercido, em nome de Deus, pelos nobres e pelo clero. Os “maçons”, fautores desta liberdade, foram sumariamente excomungados (1884) pela igreja romana, assim como foram condenados os movimentos anarquistas que combatiam toda forma de poder constituído.

Outro resultado da revolução industrial foi a luta pela liberdade e pelos direitos da classe trabalhadora, duramente explorada e que levou ao surgimento do movimento socialista e, mais tarde, à revolução socialista na Rússia em 1917.

Desde meados do século XIX o embate ideológico entre “capitalismo” e “socialismo” esteve presente na sociedade industrializada. As duas ideologias propagandeavam e defendiam um projeto que pretendia ser universal ou, como diríamos hoje, globalizado.

A igreja romana respondeu rapidamente a esses desafios que questionavam seu poder cultural, econômico e político². No mesmo século XIX, os institutos e congregações religiosas se multiplicaram com o objetivo claro

² Não devemos esquecer o fim do estado pontifício (1870), o aprisionamento do Papa no interior dos muros vaticanos e a total perda do poder temporal da igreja romana. No mesmo 1870, o Concílio Vaticano I reafirmou os princípios da doutrina católica contra as tendências racionalistas, materialistas e ateístas presentes no mundo intelectual europeu e ao mesmo tempo definiu a Igreja, uma “sociedade perfeita”, estabelecendo como dogma de fé o pleno primado do papa e sua infalibilidade em matéria de fé e moral.

de satisfazer as necessidades educacionais e de saúde das camadas mais pobres da população. É significativo que, entre 1848 e 1960, vieram ao Brasil 368 congregações estrangeiras, a serviço da educação e da saúde da população mais pobre.

O confronto e a busca de equilíbrio nas relações entre igreja e sociedade acompanharam as décadas seguintes que, além das duas guerras mundiais e dezenas de guerras localizadas, viram a consolidação do estado socialista russo (1917), do estado fascismo italiano (1922), a crise do capitalismo americano (1929) e o estabelecimento do estado nazista de Hitler (1933).

Parte da hierarquia romana tinha uma consonância clandestina, nunca explicitada, com o fascismo e o nazismo que propunham um desenvolvimento nacional e social (ambos nacional-socialistas) associado a um anti-comunismo declarado³.

Nesse contexto, a igreja romana afirmou que “o liberalismo abriu o caminho para o comunismo” e falava de uma “terceira via”, condenando, ao mesmo tempo, o capitalismo selvagem e seu ateísmo prático e o comunismo bolchevique, não democrático, e seu ateísmo teórico.

Papa Pio XI criou, em 1929, a Ação Católica para confrontar, nas instâncias populares, seja o comunismo, como o liberalismo e deu impulso às Universidades Católicas para criar uma classe dirigente que atuasse na linha da terceira via.

O fim da segunda guerra mundial, e o fim das alternativas fascistas e nazistas, levaram à chamada “guerra fria” entre dois projetos de globalização, flagrantemente incompatíveis: o capitalismo expansionista de livre mercado, liderado pelos EUA e o socialismo internacionalista marxista, liderado pela URSS. Era o conflito entre países do Oeste e os do Leste, simbolicamente, separados pela cortina de ferro e, fisicamente, pelo muro de Berlim⁴.

Forçada a se posicionar, a Igreja Romana condenou o comunismo e excomungou os comunistas que aderiram ao seu “materialismo anticristão” (1949) e questionou os exageros do capitalismo que, porém, apesar de tudo, permitia a “liberdade religiosa”, severamente reprimida nos países comunistas. Não devemos esquecer que o pós-guerra significou, também, a luta contra o colonialismo europeu, especialmente na África.

Na América Latina, consolidou-se, ao longo desse período, uma relação de cooperação entre a Igreja hierárquica e o Estado, com vistas ao desenvolvimento dos países. Desenvolvimento e progresso foram os sinônimos políticos do bem-estar e da prosperidade.

³ A incompatibilidade da igreja com o comunismo deriva sobretudo destes fatores: o ateísmo teórico, o centralismo dogmático do “Politburo”, a leitura economicista e classista da história e da realidade social, a negação da propriedade privada e a luta de classes como metodologia de solução.

⁴ Os resultados mais conhecidos dessa disputa foram a criação da República Comunista da China (1949), a divisão da Coreia (1950), a Segunda Guerra do Vietnã (1955), a Revolução Cubana (1959).

Tudo mudou com a eleição de Papa João XXIII que, inclusive, tinha sido núncio apostólico em países do Leste europeu comunista. Ele procurou o diálogo com as outras igrejas cristãs e com o mudo socialista. Importante foi seu papel pacificador durante a crise dos misseis russos em Cuba, em 1962. Sua encíclica Paz na Terra (*Pacem in terris*) – a primeira dirigida não só aos católicos, mas a todas as pessoas de boa vontade – foi um marco na doutrina social da ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana.

A inesperada convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II, trouxe, pela primeira vez, para Roma, muitos bispos vindos de todos os cantos de mundo. Isso levou a igreja a olhar menos à divisão ideológica Leste/Oeste, para abrir os olhos sobre a divisão social Norte/Sul, evidenciando o processo de exploração de grande parte da humanidade pelos países mais ricos, capitalistas ou socialistas que fossem⁵.

A conferência de Medellín, em 1968, tinha o objetivo de aplicar as conclusões do Concílio e da encíclica de Paulo VI sobre o progresso dos povos, numa América Latina, atormentada por um *tsunami* de golpes militares⁶, estimulados e apoiados pelos Estados Unidos que, depois da revolução cubana, queriam contrastar a expansão do comunismo e, sobretudo, impor os interesses do capital industrial norte americano, naquilo que os EUA consideravam o “seu quintal”.

A igreja entendeu que não bastava socorrer os necessitados, mas, à luz do Evangelho, combater as causas da opressão e libertar os oprimidos. Medellín fez a opção pelas Comunidades Eclesiais de Base e indicou o caminho teológico que conflui na teologia da libertação.

A violência das ditaduras militares levou a igreja a falar da “violência institucional” que provocava e legitimava a resistência dos setores oprimidos da sociedade. Foi a década da igreja profética. No Brasil foi a igreja do ecumenismo, das CEBs – Comunidades Eclesiais de Base, do CIMI – Conselho Indigenista Missionário, da CPT – Comissão Pastoral da terra, da PO – Pastoral Operária, da Amazônia, das comunidades religiosas inseridas, da PPL - Pastoral Popular Luterana e do COMIN – Conselho de Missão entre Povos Indígenas na IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; a igreja de Casaldaliga, de Balduino, de Câmara, de Lorscheiter, de Arns e de muitos pastores e pastoras, irmãs e irmãos a serviço do reino da vida e dos pobres.

Em janeiro de 1979, a conferência de Puebla confirmou e consolidou as opções de Medellín e cunhou a expressão: “opção preferencial pelos po-

⁵ Mais de 500 bispos, entre eles muitos latino-americanos, assinaram o “Pacto das Catacumbas”, um compromisso de viver como pobres, no meio dos pobres e a serviço dos pobres. Este texto influenciou a Teologia da Libertação que surgiu nos anos seguintes.

⁶ Lembremos: 1954 no Paraguai e na Guatemala; 1955/1962/1976-1983 na Argentina; 1964-1985 no Brasil; 1968 no Peru; 1973-1985 no Uruguai; 1973-1990 no Chile e as numerosas “quarteladas” na Bolívia entre 1964 e 1985. Sem esquecer o contexto da “revolução cultural” de 1968 no mundo ocidental (a “contestação” de toda instituição: familiar, sexual, cultural, militar/Vietnam) e surgimento de movimentos hippies, anárquicos e revolucionários.

bres". O contexto era o das violentíssimas ditaduras do Chile e da Argentina que produziram milhares e milhares de vítimas e de desaparecidos.

O capitalismo, também, teve sua reforma: a "comissão trilateral", fundada em 1973 por iniciativa do banqueiro David Rockefeller, substituiu a hegemonia econômica dos EUA com uma articulação "globalizada" de EUA-Alemanha-Japão. A prioridade foi o sistema financeiro especulativo que colocou o cabresto a muitos países oferecendo empréstimos vultuosos a juros escorchantes. Para custear estas dívidas o estado teve que ser "diminuído", reduzindo os custos sociais investidos no bem-estar da população. Acrescentemos, também, a crise do petróleo e a crise do socialismo real, na URSS, todas em 1973.

Outra decisão foi a de conter e controlar os movimentos do "terceiro mundo" que buscavam mais justiça e, entre estes, as "igrejas dos pobres".

A vitória sandinista na Nicarágua (julho de 1979) e a luta de resistência em El Salvador foram, em boa parte, alimentadas pelo uso da bíblia, na perspectiva da libertação. No mesmo 1979, no Brasil, nasceu o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos – CEBI, dentro da rede latino-americana de leitura da bíblia. O movimento bíblico da leitura da bíblia a partir dos pobres, difundiu-se em todos os países latino-americanos.

Este foi o contexto da primeira investida da leitura fundamentalista da bíblia, com claros interesses políticos e econômicos. Ricas corporações norte-americanas financiaram várias igrejas neopentecostais conservadoras, tanto para servir de contraposição às comunidades eclesiais de base que refletindo sobre fé e vida à luz da bíblia estavam se tornando uma significativa força política, como para combater a leitura popular da bíblia que nela se fazia. Estas igrejas neopentecostais propunham-se a resolver os problemas sociais dos mais pobres através da mais fácil e mais rentável, teologia da prosperidade, apresentada como recompensa de Deus aos crentes que cumprissem as normas morais e rituais presentes na bíblia e abandonassem a igreja católica que dava muita importância a costumes não aceitos pela bíblia, como o culto aos santos e, em especial a Nossa Senhora Medianeira das graças; o celibato dos sacerdotes e a confissão individual que, segundo eles, favorecia a lassidão moral e a devassidão, ao perdoar os pecados com muita facilidade.

A teologia da prosperidade era decididamente contrária à teologia da libertação: colocava no centro a vida de uma igreja próspera e triunfante e não a igreja pobre para os pequeninos.

Esta investida deu certo. Levando em consideração os dados oficiais do Brasil, os chamados "evangélicos" que em 1980 eram 6,6%, em 1990 eram 9%, em 2000 já eram 15,4%, em 2010 chegaram a 22,2% e a estimativa atual é de cerca 31%.

O papado de João Paulo II, também, significou uma releitura do Concílio Vaticano II, numa perspectiva conservadora, como ele declarou numa rádio mensagem *urbi et orbi*, em 17 de outubro de 1978, o dia depois de

ter sido eleito: a adesão ao texto conciliar, “vista à luz da Tradição e numa relação de integração com as formulações dogmáticas antecipadas, há um século, pelo Concílio Vaticano I, será para todos nós, pastores e fiéis, o segredo de uma orientação segura e de um estímulo propulsor, também, de caminhar na direção da vida e da história”⁷.

Também devido à sua formação pessoal na Polónia, mesmo tendo claro o conflito norte/sul, João Paulo II retomou e posicionou-se claramente no conflito leste/oeste e ajudou a superar o sistema socialista na Rússia com a queda do simbólico muro de Berlim. Importante, nesse sentido, foi sua posição crítica sobre a América Latina, sobre a leitura da bíblia a partir dos pobres e sobre a teologia da libertação, suspeita de utilizar referências marxistas em sua análise da realidade e que foram proibidas nos seminários. Seu longo pontificado permitiu a troca de quase todos os bispos que participaram do Concílio Vaticano II.

Podemos falar de uma nova “romanização” da Igreja latino-americana, que aconteceu pela força das nunciaturas apostólicas, pela nomeação de bispos alinhados, pela formação rígida do clero e por uma moral sexual e familiar fortemente marcada pelo conservadorismo.

Muito inclinado a movimentos autoritários, João Paulo II apoiou explicitamente a Opus Dei e os movimentos católicos integralistas latino-americanos: o Instituto do Verbo Encarnado na Argentina; a Congregação da vida cristã e seus derivados, no Peru; os Legionários de Cristo, no México; os que mais tarde serão os Arautos do Evangelho, no Brasil; a Pia União dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus, no Chile, todos marcado por uma disciplina quase militar; todos opositores do Concílio Vaticano II; todos com membros tecnicamente muito preparados, eficazes e fanáticos; todos muito ricos; todos da extrema direita e com forte representação na cúria vaticana.

Devemos lembrar o alinhamento extraoficial da Secretaria de Estado do Vaticano ao “consenso de Washington” que, em 1989, refundou o “neoliberalismo globalizado” como solução para a miséria mundial (centralização do capital financeiro – FMI e banco mundial - privatização dos serviços públicos, redução e controle dos gastos sociais públicos, privatização das estatais, reforma fiscal e tributária, reforma previdenciária e trabalhista, mercado livre e sem fronteiras, fim da guerra fria comercial).

O fim das ditaduras militares em muitos países latino-americanos é mais um fator que deve ser levado em consideração nas mudanças dentro das igrejas.

No processo da “nova evangelização”, as CEBs passaram a ser vistas com desconfiança e, a partir de 1991, deixaram de ter todos o apoio da instituição. A receber um grande impulso foram os movimentos católicos caris-

⁷ Primeira radio mensagem “*Urbi et Orbi*” (17 de outubro de 1978) | João Paulo II (vatican.va). A visão do concílio Vaticano I irá se refletir no “novo código de direito canônico (1983), no “novo catecismo da igreja católica” (1992), na “exortação apostólica sobre a formação dos sacerdotes” (1992), na encíclica “*Veritatis Splendor*” (1993) e na terceira edição do “missal romano” (2000).

máticos, de cunho pentecostal e conservador, com práticas semelhantes às das igrejas evangélicas neopentecostais.

A década de noventa significou um processo de involução autorreferencial para a ICAR no Brasil, preocupada, sobretudo, com a catequese (iniciação à vida cristã), com as rígidas normas litúrgicas e com o auto sustentamento (pastoral do dízimo). As “pastorais sociais”, em muitos casos, viraram “apêndices” entregues ao voluntariado leigo.

O terceiro milênio, porém, registrou o avanço dos modelos mais preocupados com o social, sobretudo nos países do hemisfério sul e, de maneira especial, na América Latina; avanço que o então presidente do EUA, Barak Obama, parecia tolerar⁸.

Neste contexto se insere a eleição de Papa Francisco. As opções pastorais e eclesiais, vividas e por ele proclamadas com indiscutível coerência, voltaram a despertar o costumeiro medo que os dominantes experimentam desde os dias de *Iahweh* e de Jesus: o medo que, em nome de Deus, o povo busque e lute por justiça ou, como diz Francisco, por Terra, Teto e Trabalho, unindo indissolivelmente o Pão e a Palavra aos Pobres.

Depois da publicação da encíclica “*Laudato sí*”, em 18 de junho de 2015, a cultura dominante, a serviço do projeto hegemônico do capital financeiro, industrial e de serviços, buscou se fortalecer muito mais. Os encontros, desde 2014, do Papa com os movimentos populares, como sujeitos de transformação da sociedade, a proclamação do “dia mundial dos pobres”, a beatificação e canonização como “mártires da fé” de Dom Oscar Romero, Monsenhor Henrique Angelelli, Pe. Carlos, Pe. Gabriel e Venceslau, assassinados pelas ditaduras militares latino-americanas, foram considerados muitos perigosos pelo sistema dominante. O resultado foi a produção, com força renovada, de uma contracultura, como já tinha acontecido, nos anos 80, diante do crescimento das CEBs, da opção pelos pobres e da teologia da libertação.

O banqueiro, jornalista e marqueteiro Steve Bannon, a partir de sua plataforma digital Breitbart News, de extrema direita, tornou-se um dos maiores articuladores da chamada “direita alternativa”, uma direita que, pretende usar, também e sobretudo, a religiosidade fundamentalista e a massificação das redes sociais, para combater o avanço dos modelos socialistas, sobretudo nos países do hemisfério sul e, de maneira especial, na América Latina.

⁸ Lembremos: Hugo Chavez/Maduro na Venezuela (1999 até hoje); Lula/Dilma no Brasil (2003-2015); Nestor e Cristina Kirchner na Argentina (2003-2015); Evo Morales na Bolívia (2006 até hoje); Michelle Bachelet no Chile (2006-2010 e 2014-2018); Rafael Correa, no Equador (2007-2017); Fernando Lugo, no Paraguai (2008-2012) e Pepe Mujica, no Uruguai (2010-2015). A esta realidade temos que acrescentar, neste mesmo período, o papel do Fórum de São Paulo, uma articulação de partidos que, desde 1990, busca alternativas às políticas neoliberais na América Latina; o surgimento do Mercosul, em 1991 e, em 2009, dos BRICS (articulação entre Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) no cenário da disputa política e comercial internacional.

As características desta ofensiva da direita alternativa têm muito em comum com o nazifascismo, o estalinismo, o sionismo e as ditaduras militares e/ou religiosas de todos os lugares e de todos os matizes ideológicos: um nacionalismo populista, tolerância zero com quem não pensa conforme sua ideologia, polarização contra o inimigo a ser combatido, desprezo pela ciência e pela cultura e a busca de uma hegemonia político-econômica internacional.

Na atualidade ressuscita-se até o cadáver do comunismo, como ideologia contrária aos valores da civilização judaico-cristã.

Neste contexto adquire muita importância o papel do fundamentalismo cristão que, em nome de Deus e de uma leitura moralista e literalista das Escrituras, combate o socialismo, acusado de defender o que a bíblia considera pecado: aborto, homossexualidade, feminismo, casamento gay, estado laico etc.

A prosperidade é vista como resultado da bênção compensatória de Deus aos que vivem conforme o moralismo, o devocionismo, o clericalismo/pastoralismo. É a “privatização” de uma fé que não se mete em política (só quando esta for de esquerda) e diz defender, legitimamente e até com as armas, o direito da propriedade/prosperidade individual, combatendo tudo o que, segundo eles, o ameaçam, inclusive, as pastorais sociais e a doutrina social da igreja, sempre considerada de “esquerda”. Os ataques ao Papa Francisco e às Conferências Episcopais tornaram-se quotidianos, mesmo por parte de vários padres e de alguns bispos católicos.

Apesar desta “privatização”, o fundamentalismo devolveu à direita a capacidade de se assumir e manifestar pública e politicamente: as “marchas para Jesus” se multiplicam em todo o continente; o processo eleitoral é visto como a necessidade de entregar a Nação ao Senhor e a “bancada da bíblia” cresce se fortalece, sempre votando junto e em perfeita sintonia, com a “bancada da bala” e a “bancada do boi”.

O governo Bolsonaro, no Brasil, abençoado por pastores, padres e alguns bispos, colocando a bíblia junto e até acima da constituição, impõe políticas de claro interesse do capital, reservando ao povo as migalhas de esmolas eleitoreiras, sem nenhum respeito ao direito dos povos tradicionais e dos “diversos”. O ministério da mulher, da família e dos direitos humanos foi entregue a uma pastora “terrivelmente evangélica”, declaradamente fundamentalista, que combate, bíblia na mão, tudo que tem cheiro de feminismo, de homossexualidade, de indígena, de negro, de “diferente”.

Steve Bannon, lembremos, foi o articulador da campanha eleitoral de Trump, nos EUA, de Salvini na Itália e marcou a metodologia que, inclusive, elegeu Bolsonaro: usar a “verdade” contra a ideologia, a “nossa” verdade, contra a ideologia deles.

É notório que um dos objetivos de Bannon, quando se transferiu na Itália, foi articular os conservadores católicos e apoiar Salvini no combate ao Papa Francisco.

Fiz este rápido *excursus* histórico para poder ter o “pano de fundo” da reflexão bíblica que vou propor na segunda parte deste trabalho.

Retribuição e prosperidade nas Escrituras⁹

Feitas as devidas e necessárias diferenças que precisam ser feitas, podemos dizer que este embate atravessa todas as páginas da bíblia hebraica e cristã. Sua concretização mais histórica será a condenação à morte do “blasfemador” Jesus por decisão do sinédrio. O Deus de Jesus não é o Deus do sumo sacerdote Caifás. Estes “dois deuses” se encontram, se interpelam, se confrontam, ao longo de, praticamente, todos os textos bíblicos.

Quero começar o estudo a partir das palavras de Jesus: “*Paz deixo a vós, paz a minha dou a vós, não como o mundo da eu dou a vós*” (Jo 14,27).

Paz/shalom, palavra que, na antiga cultura hebraica, abrangia tudo que garantia uma vida em paz. *Shalom* era tranquilidade, sossego, prosperidade, bem-estar, saúde, fortuna, amizade, salvação, retribuição. É tudo que os povos indígenas chamam “bem-viver”, “terra sem males”.

Por sua vez o verbo *shalam*, na sua forma reforçada, significava reparar, indenizar, pagar, retribuir, restituir, recompensar, completar e até mesmo, vingar-se¹⁰.

Era tudo o que tinha a ver com o radical “*tsadâq*”, que carrega o conceito de “justiça/justo”, no sentido de fidelidade ao compromisso assumido na relação com alguém e que, em caso positivo, era devidamente retribuído ou que, em caso de infidelidade, devia ser punido ou restabelecido. O uso abundante da palavra “justiça” nos profetas (164 vezes), nos salmos (139 v.) e nos demais sapienciais (143 v.) revela, sobretudo, a dimensão da relação com Deus e/ou com a comunidade.

O shalom, então, é a devida recompensa à *tsedaqâh* (justiça), ao *tsadîq* (justo).

Voltando à palavra de Jesus, o texto de João destaca que este *shalom*, a paz, não é dada como o mundo a dá. E, aqui, facilmente, identificamos o mundo com tudo que é inimigo do reino e, sobretudo, com o império romano, quase uma contraposição com a “*pax romana*”, imposta a todas as nações, pela mão forte das legiões imperiais.

Creio, porém, que precisamos ir além desta perspectiva mais política, para assumir o olhar da relação sacral e cultural, como nos é apontada pela primeira parte da promessa de Jesus: *Paz deixo a vós*.

O verbo deixar é a tradução correta do grego “*afiemi*”. Porém, uma atenta pesquisa do uso deste verbo na LXX nos indica que das 105 vezes que este verbo ocorre na bíblia hebraica, 23 vezes é o deixar de quem permite e autoriza algo; 33 vezes é o deixar de quem abandona coisas, lugares ou pes-

⁹ Nesta segunda parte me inspiro também, num texto ainda inédito do meu professor e grande biblista Barbaglio Giuseppe: *Gesù e Giobbe*.

¹⁰ Dicionário Hebraico-Português, Sinodal/Vozes, 1988.

soas e 37 vezes é o deixar de Deus que perdoa, quase a dizer que Deus deixa para lá, deixa cair o nosso pecado, a nossa impureza: é o que se costuma traduzir com “remissão”¹¹.

Algo parecido se repete na bíblia cristã: este verbo aparece bem 130 vezes. Em 55 casos quer dizer abandonar, deixar de lado, como em “deixadas as redes o seguiram” (Mc 1,18); em 31 vezes significa permitir, como em “deixai que as crianças venham e mim” (Mc 10,14). E bem 38 vezes deve ser traduzido com perdoar, como em “perdoai, se tendes alguma coisa contra alguém, para que vosso Pai, que está nos céus, vos perdoe” (Mc 11,25).

Somente em Mt 27,50, o verbo “*afíemi*” pode ser traduzido com entregar, doar: “Jesus, clamando outra vez com grande voz, entregou/*afêken* o espírito”. E, como vimos, em Jo 14,27: “paz entrego a vós”.

A bíblia hebraica e cristã dá como certo que Deus é presença ativa em nossa história: ele está pessoalmente envolvido nela. Os textos bíblicos sempre explicam, proclamam ou questionam a ação de Deus nos acontecimentos históricos. Os problemas do povo são sempre problemas de Deus; falar da história e sobretudo interpretá-la é, na crença bíblica, falar de Deus e interpretá-lo.

No centro da ação de Deus está a justiça. É o que Israel espera do seu Deus: ter justiça e/ou conquistá-la quando dela se é privado; esperar por ela apesar de tudo, a ponto de empurrar a expectativa para além da história, em um mundo por vir. A de Deus é a única justiça que garante o *shalom*, a paz, a prosperidade.

Podemos dizer que a bíblia tem seu núcleo criativo na profissão e narração das “justiças de *Iahweh*”. Uma justiça, porém, que se concretiza, sobretudo, de duas maneiras.

A memória guardada pelos textos de origem profética nos falam da manifestação de uma justiça divina libertadora que é guardada e proclamada, de geração em geração, em cânticos (como em Êx 15 e Jz 5), memórias (Js 24), orações (Dt 26,5-11) e salmos (Sl 136). É a proclamação da certeza que “o *hésed*/amor/fidelidade de *Iahweh* é para sempre”.

A saída dos oprimidos do Egito, a passagem do mar dos Juncos, a posse da terra de Canaã são o parâmetro para outras e posteriores opressões e libertações do povo de Abraão. É uma justiça que, muitas vezes, se manifesta com a violenta destruição do opressor que se obstina a manter a injustiça¹².

¹¹ O verbo hebraico *xamát*, traduzido no grego com *afíemi*, na sua origem, quer dizer “deixar cair”. Podem ser as espigas que ficam no campo para os pobres (Êx 23,10-11) ou as dívidas a serem perdoadas a cada 7 anos (Dt 15,1-2).

¹² É, como no livro de Josué, a “guerra santa” travada por *Iahweh* para fazer triunfar o direito de Israel de possuir a terra que Deus prometeu solenemente dar a seus pais. Um direito reivindicado com uma impressionante demonstração de violência contra os cananeus, que tiveram o único erro real de viver ali e que, por contrariar o invasor, sofreram a lei do *herem*/anátema ou extermínio sagrado. E não vale a pena objetar que de fato as coisas não aconteceram como o livro de Josué conta, porque, aqui, estamos interessados nas imagens religiosas de quem o escreveu.

No entanto, trata-se sempre de libertações limitadas à história do povo de Deus ou de seus membros individualmente. Esta justiça libertadora é aplicada, também, no caso de indivíduos, pobres e oprimidos que, sobretudo nos Salmos, dão testemunho de ter invocado o Senhor e ter sido poderosamente libertados por ele, muitas vezes com a necessária violência contra o opressor!

Não podemos deixar de nos perguntar: Quantas opressões de indivíduos, grupos sociais, povos foram e existem no mundo e Deus não interveio e não intervém para libertar, reivindicar, redimir ou fazer alguém entrar na posse de sua própria terra?

Os textos de origem sacerdotal e muitos textos sapienciais pós-exílicos, nos falam de uma segunda modalidade da justiça de Deus presente e operante na história: é a perspectiva do Deus justo juiz, sancionador do bem e do mal, que castiga os ímpios e recompensa os fiéis. Na bíblia é lugar comum confessar que Deus é um juiz justo, que não se deixa corromper e que recompensa as pessoas segundo suas obras.

Há uma ordem de justiça no mundo e esta deve ser respeitada. Sobre os assuntos da humanidade reina, supremo, o justo julgamento de Deus. Assim, Deus castiga com o dilúvio a humanidade corrompida, poupando o justo Noé. Este é o ponto central da tradição sacerdotal. O próprio povo da eleição divina é vítima de sua justiça: traiu a fidelidade do pacto, deve ser punido e severamente; ele irá para o exílio na Mesopotâmia, experimentando na pele o estigma da ira destruidora de seu Deus. Sem falar dos povos infiéis contra os quais o juízo divino é sempre de condenação.

Acima de tudo, um tema constante e recorrente tanto na bíblia hebraica quanto na cristã é o justo julgamento final de Deus, sua última palavra sobre a história e sobre o mundo, quando a intervenção de Deus fará justiça plena, condenando, definitivamente os ímpios ao fogo eterno e recompensando os bons no reino divino da luz (Mt 25).

O rosto do Deus libertador e do Deus justo convivem na bíblia hebraica e cristã e, em muitos casos, os redatores finais buscaram harmonizá-las, sobretudo quando, depois do exílio de Babilônia, diante das poderosas forças dos impérios persa, grego e romano, resultou humanamente impossível sonhar numa liberdade histórica, concreta e real¹³.

O rosto do Deus justo e retribuidor acabou prevalecendo, inclusive, pelos interesses do sistema sacerdotal e sacral que adquiria sempre mais poder e se enriquecia muito a partir do pecado do povo, como denunciavam os profetas, sobretudo, nos dias da monarquia davidita e israelita: “Comem da oferta pelo pecado do meu povo e pela culpa dele têm desejo ardente” (Os 4,8). Para os profetas o templo sempre foi conivente com a situação de opressão do povo.

¹³ A luta dos Macabeus, depois de um curto tempo de aparente sucesso, acabou não mudando a realidade. Com isso tomou corpo, com cada vez mais força, a teologia apocalítica, centrando as esperanças só no futuro messiânico, assumindo o pessimismo de uma “*história damnata*”.

A justiça de Deus era mediada pelo altar: “segundo a lei, sem derramamento de sangue não há remissão/átesis” (Hb 9,22; Lv 17,11). O sacerdote tinha o tremendo poder de controlar a ira de Deus e de garantir as suas bênçãos. Mais importante do que a arca da aliança era o “propiciatório” posto sobre ela (Êx 25,17-22).

O sacerdote era a pessoa que subia ao altar, que queimava as vítimas, que recebia as ofertas, os dízimos, os votos e tudo o que era decretado *herem* e que devia ser guardado nas “câmaras da casa do tesouro. Porque àquelas câmaras os filhos de Israel e os filhos de Levi devem trazer ofertas alçadas do grão, do mosto e do azeite; porquanto ali estão os vasos do santuário (Ne 10,38-39).

A carne, assim como a farinha dos “sacrifícios pelo pecado”, oferecidos para receber o perdão de Deus, era “santo dos santos”, comida reservada exclusivamente aos sacerdotes (Lv 7,1-7).

O rito, muito detalhado do sacrifício pelo pecado (Lv 4-5), além de garantir a remissão/átesis do pecado (Lv 4,3.14.20.26.31.35), fazia do sangue o elemento legitimador da pirâmide social. O sangue do novilho oferecido em expiação do pecado dos sacerdotes e da congregação era aspergido sobre o véu do templo, sobre as pontas do altar do incenso e o resto na base do altar dos holocaustos (Lv 4,6-7.17-18). O sangue do bode oferecido em expiação do pecado de um chefe de aldeia ou da ovelha oferecida por um camponês, não entrava no lugar santíssimo, era posto nas pontas do altar dos holocaustos e o resto derramado na base do mesmo (Lv 4,25.30.34). O sangue de uma das duas rolinhas oferecidas em expiação do pecado por alguém pobre só era aspergido sobre a parede e a base do altar dos holocaustos (Lv 5,9). Se fosse ainda mais pobre, então, o sacrifício pelo pecado era com farinha (Lv 5,11). Neste caso nem sangue havia!

Era a base teológica da retribuição individual, mas que garantia a prosperidade e o poder da teocracia sacerdotal, fazendo do templo um “covil de ladrões” (Jr 7,11; Mc 11,17).

Como em todo fundamentalismo, a retribuição e/ou o perdão dos pecados era o sustento e a legitimação do grupo dominante, ontem como hoje.

Os padres apostólicos e a teologia clássica, depois, juntaram os dois rostos num único Deus misericordioso e/mais justo e, em geral, alimentou a imagem do Deus todo poderoso que intervêm na história e na vida, sobretudo, individual, estimulando um devocionismo baseado em ritos e orações. A vida das pessoas, sobretudo das mulheres, foi centrada num rígido moralismo, especialmente, no âmbito sexual e na submissão obediente a padres e pastores e aos maridos. Em troca receberiam de Deus as “graças”, aqui, na terra e a salvação da alma, na vida eterna. A poderosa intercessão de Maria e dos santos, garante para muitos católicos e católicas, a certeza da “graça recebida” através de “milagres” pequenos ou grandes.

As situações de opressão e de pobreza deviam ser assumidas e enfrentadas através das “obras de misericórdia materiais e espirituais”, ge-

ralmente de cunho assistencialista. Todas as tentativas de uma mudança estrutural foram, quase sempre, obstaculizadas e combatidas pelas igrejas.

O neopentecostalismo, católico e evangélico, assumiu esta cultura religiosa popular e, através dos sinais poderosos da ação do Espírito Santo, manteve a dimensão retribucionista da milagrosa intervenção divina, mediada por padres e pastores: é a teologia da prosperidade.

Precisamos, agora, nos perguntar se, nos textos bíblicos, está presente outro rosto de Deus que não este do salvador, poderoso, e até violento, solucionador de todos os problemas ou/e de um Deus justo pronto a retribuir o bem com o bem e o mal com o mal.

Qual o Deus que se “encarnou” nos profetas e profetisas que Jerusalém sempre fez questão de matar (Mt 27.37; Lc 13,34) sem que ele interviesse em favor deles e delas? Qual o Deus que se “encarnou” em Jesus de Nazaré, o filho de Maria e de José que morreu crucificado sem que ninguém, nem mesmo Elias (Mc 15,34-37), viesse em sua ajuda?

Um conflito sempre presente nos textos bíblicos é o conflito com o “templo”, com a instrumentalização do sagrado como mecanismo de opressão¹⁴ de todas as famílias, através, sobretudo, do corpo da mulher. A página densa de incrível violência, que traz a memória da relação, opressora até à morte, do levita contra sua concubina (Jz 17-21) é simbólica deste conflito entre o “sagrado” e a “mulher”, quando “ainda não havia rei em Israel e cada um fazia o que parecia reto aos seus olhos”¹⁵. A memória de Ana retorna e se posiciona neste conflito a favor da vida e da mulher.

Como sabemos o Deus dos profetas não suporta o culto do templo, inútil porque não contribui para a justiça nem para a paz. Bastem as palavras de Isaías para saber o que o Deus dos profetas quer:

“Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossos atos de diante dos meus olhos; cessai de fazer mal. Aprendei a fazer bem; procurai o que é justo; ajudai o oprimido; fazei justiça ao órfão; tratai da causa das viúvas. Vinde então, e argui-me, diz Iahweh: ainda que os vossos pecados sejam como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve; ainda que sejam vermelhos como o carmesim, se tornarão como a branca lã” (Is 1,16-18)¹⁶.

O perdão não é mediado pelo altar sacerdotal, mas pela construção de relações justas a partir dos últimos, dos mais fracos.

“Não é este o jejum que eu prefiro: quebrar as correntes iníquas, desatar os laços do jugo, deixar ir livres os oprimidos e quebrar todo jugo? Não é talvez repartir o pão com o faminto, introduzir em casa os pobres desabrigados e vestir quem está nu, sem desviar os olhos de tua gente? Então tua luz

¹⁴ Gallazzi, Sandro. *Religião e opressão – a teocracia sadocita*, Fonte editorial, São Paulo, 2020, 413p.

¹⁵ Gallazzi, Sandro e Rizzante, Ana Maria. “Templo x mulher”. In: *Estudos Bíblicos*, nº29. Petrópolis, Vozes, 1991, p.64-78 e “Mulher: fé na vida”. In: *Coleção Palavra na Vida*, nº35/36, CEBI, 1990, 58p.

¹⁶ Ver também Jr 7; Am 5,21-25; Os 4-5; Mq 3 e vários outros textos.

despontará como a aurora, tua ferida será rapidamente curada. Diante de ti caminhará tua justiça e a glória de Iahweh te seguirá.” (Is 58,6-8).

Não temos dúvidas que este é o Deus de Jesus, o Deus cantado por sua mãe, Maria e que foi guardado, desde Agar, na memória de muitas mulheres, de geração em geração.

Jesus, porém, nos fala de algo mais, muito importante e revolucionário, a respeito de seu Deus:

“Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, orai pelos que vos perseguem. Deste modo sereis os filhos de vosso Pai do céu, pois ele faz nascer o sol sobre os maus e sobre os bons, e faz chover sobre os justos e sobre os injustos. Se amais somente os que vos amam, que recompensa tereis? Não fazem assim os publicanos? Se saudais apenas vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não fazem isso também os pagãos? Portanto, sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,43-48).

As mudanças são fundamentais. A primeira é que Deus Pai não é como nós que retribuímos sempre o mal com o mal e o bem com o bem, isso todos fazem, inclusive os pecadores e os pagãos. Ele é o Pai do céu que doa a vida a todos, indistintamente: sol e chuva, fontes essenciais de toda vida, não dependem de nossa maneira de viver ou de nossa resposta. Esta é a perfeição à qual Jesus nos conclama: fazer na terra o mesmo que faz o Pai do céu.

A segunda mudança é ainda mais decisiva: se o Pai do céu dá a vida também aos maus e aos injustos, nós também, devemos amar nossos inimigos, fazer o bem aos que nos odeiam e orar pelos que nos perseguem. A perfeição é o perdão!

Nós - e não só Deus - temos o poder de perdoar/*afiemi*:

“Para que saibais que o filho do homem tem na terra poder/*exousía* para perdoar/*afiemi* pecados, disse então ao paralítico: Levanta-te, toma a tua cama, e vai para tua casa. E, levantando-se, foi para sua casa. E a multidão, vendo isto, maravilhou-se, e glorificou a Deus, que dera tal poder aos homens” (Mt 9,6-8).

Vimos que, na bíblia cristã, o verbo *afiemi*, no sentido de perdoar ocorre 38 vezes, 32 delas nos evangelhos. Em vários casos quem perdoa é o próprio Jesus, em outros casos, quem perdoa, ou deve perdoar, são as pessoas e nós, os seus discípulos, entre elas. O perdão que vem de Deus é sempre igual e corresponde ao nosso saber perdoar o irmão, como Jesus nos ensinou a rezar: “e perdoa a nós os nossos pecados e, com efeito, nós mesmos perdoamos cada devedor a nós” (Lc 11,4).

Não é o perdão expiatório que exige a vítima e o sangue, o altar e o sacerdote: é a nossa capacidade de reatar relações, de construir fraternidade, setenta vezes sete.

O templo do Deus altíssimo, todo poderoso e justo, retribuidor, tornou-se inútil, assim como tornaram-se inúteis os “ungidos/messias” que representavam este Deus e recolhiam os “santos dos santos” oferecidos a Deus e por eles armazenados e comidos.

É, simplesmente, um outro Deus. Não é o Deus que resolve milagrosamente o problema da justiça/paz eliminando o inimigo ou punindo e premiando, conforme nossa ordem moral. “Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (Jo 3,17). É a síntese que João nos oferece na sua primeira carta, um dos últimos escritos da bíblia cristã:

“Amados, amemo-nos uns aos outros; porque o amor é de Deus; e quem ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus; porque Deus é amor. Nisto se manifesta o amor de Deus para conosco: que Deus enviou seu Filho unigênito ao mundo, para que por ele vivamos. Nisto está o amor, não que nós amamos a Deus, mas ele nos amou a nós, e enviou seu Filho para propiciação pelos nossos pecados. Amados, se Deus assim nos amou, também nós devemos amar uns aos outros. Ninguém jamais viu a Deus; se nos amamos uns aos outros, Deus está em nós, e o seu amor em nós é perfeito” (Jo 4,7-12).

A recompensa será sempre a “vida eterna” que, em João, nada tem a ver com a vida depois da morte, mas é a vida de Deus que está em nós que lutamos para “tirar o pecado do mundo” e que não terá fim nem com a morte.

Não nos espera nenhuma prosperidade, mas a cruz da impotência. Lembremos que, em 55 casos, o verbo *afirmi*, na bíblia cristã, quer dizer deixar de lado, abandonar: o nosso barco, por exemplo (Mc 1,18.20), ou casa, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou mulher, ou filhos, ou campos (Mc 10,29). O seguimento de Jesus exige que deixemos de querer salvar até a nossa alma/*psyché*/vida: quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, mas, quem perder a sua vida por amor de mim e do evangelho, esse a salvará (Mc 8,35). Salvar é sinônimo de perder, é sinônimo de perseguição é sinônimo de cruz, da qual o Pai não vai nos livrar, mesmo que nós supliquemos o Poderoso por isso:

“Aba, Pai, tu podes tudo; afasta de mim este cálice; não aconteça, porém, o que eu quero, mas o que tu queres” (Mc 14,36).

Esta é a blasfêmia de Jesus: podem destruir este templo e o Deus que ele contém e do qual os poderosos se servem para eles terem paz e prosperidade, jurando, falsamente e em nome de alguns versículos bíblicos, que os nossos sacrifícios, os nossos dízimos, os nossos votos, as nossas promessas vão garantir a nossa prosperidade.

A paz/prosperidade que Jesus nos deixa não é a do mundo (templo e império) é o fruto do amor gratuito de Deus que tira o pecado do mundo. “Eu vos entrego/deixo cair/vos perdoo/*afíemi* a paz”.

Exatamente como na cruz, quando Jesus “gritando com grande voz entregou/*aféken* o espírito” (Mt 27,50). E imediatamente “o véu do templo rasgou-se em dois de cima para baixo”.

É uma pena que, há dois mil anos, nossas igrejas fundamentalistas ou não, tentem costurar de novo este véu. Como seria bom deixá-lo no chão, rasgado!

Bibliografia

BARBAGLIO, Giuseppe. *Gesù e Giobbe*.

DICIONÁRIO HEBRAICO-PORTUGÊS, Sinodal/Vozes, 1988.

GALLAZZI, Sandro (2020), *Religião e opressão – a teocracia sadocita*, Fonte editorial, São Paulo, 413p.

GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Ana Maria (1991), *Templo x mulher*. In: Estudos Bíblicos, No. 29. Petrópolis, Vozes, pp. 64-78.

GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE Ana María (1990), *Mulher: fé na vida*. In: Coleção Palavra na Vida, nº35/36, CEBI, 58p.

Sandro Gallazzi
gallazzi46@gmail.com

Intolerância Religiosa! O desafio da convivência e do respeito

Religious Intolerance! The Challenge of coexistence and respect

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar em fatos concretos como a intolerância religiosa de forma venenosa e maldosa propaga o preconceito contra as religiões de Matrizes Africanas. A intolerância religiosa se manifesta por meio da discriminação, desrespeito e hostilidades. O marco teológico é a presença de correntes neopentecostais fundamentalistas: os Pais e Mães de Santo denunciavam que a perseguição começou após a conversão de criminosos às igrejas evangélicas. A teologia que impera neste ambiente é a teologia do domínio, que provoca o combate ao inimigo, o combate das forças do bem contra o mal. Mas, a sacralidade da vida para Jesus estava na construção de relações de amor, do cuidado de uns para com os outros. Esta sacralidade simbolizava o convite emanuelizador, que Jesus fazia a todos. Nos escritos joaninos, acentua-se a prática do amor, pois o Deus de Jesus é o Amor.

Palavras chaves: fundamentalismo, intolerância religiosa, convivência, desafios.

Abstract

The objective of this article is to show in concrete facts how religious intolerance in a poisonous and malicious way of propagating prejudice, against religions of African Matrix. Religious intolerance manifests itself through discrimination, disrespect and hostility. The theological framework is the presence of fundamentalist neo-Pentecostal currents: the Pais e Mães de santo denounce that the persecution began after the conversion of criminals to the evangelical churches. The theology that prevails in this environment is the theology of domination, which provokes the fight against the enemy, the fight between the forces of good and evil. But, for Jesus, the sacredness of life was in building relationships of love, in caring for one another. This sacredness symbolized the emanuelizing invitation that Jesus made to everyone.

¹ É leigo católico, casado. Bacharel em Teologia Sistemática pela Universidade Metodista de São Paulo - SP. Pós-graduação em Assessoria e Metodologia Bíblica pela EST - São Leopoldo-RS. Atualmente está pós-graduando na Eagle Gestão do Conhecimento em Exegese Bíblica, é orientando da Doutora e Mestra professora Lília Dias Marianno. É membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB). Membro da coordenação estadual do CEBI-RJ e facilitador nas escolas bíblicas na cidade de Volta Redonda no Sul Fluminenses-RJ-Brasil.

In the Johannine writings, the practice of love is emphasized, because the God of Jesus is love.

Keywords: fundamentalism, religious intolerance, coexistence, challenges.

Introdução

A intolerância religiosa é uma forma venenosa e maldosa de propagar o preconceito contra as religiões de Matrizes Africanas e Povos Originários. Ela se manifesta por meio da discriminação, desrespeito e hostilidades².

1. Vítima da intolerância religiosa

*“Em 21 de janeiro de 2000, a ialorixá Gildasia dos Santos morreu após sofrer um ataque dentro do Ilê Axé Abassá de Ogum, terreiro de candomblé fundado por ela na década de 1980, em Itapuã (BA). Mãe Gilda, como era chamada, vinha sendo alvo de assédio e intimidação por membros da Igreja Universal do Reino de Deus. Como afirma o Jornal Brasil de Fato”*³.

*“No mês do outubro do ano anterior, o jornal Folha Universal publicou uma foto de Mãe Gilda em uma reportagem que trazia violentas e falsas acusações contra as religiões de matriz africana. A ialorixá teve a casa invadida por pessoas que destruíram o terreiro e agrediram o marido dela”*⁴.

Após o ato de crueldade, a saúde da sacerdotisa se agravou e ela veio a óbito, vítima de um infarto. Além de sacerdotisa e conselheira espiritual de seu terreiro, ela exerceu papel importante na sociedade baiana como ativista social. *“Anos mais tarde, em 2007, a data da morte de Mãe Gilda foi fixada como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa”*⁵.

Após quinze anos da criação da data do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, é percebido uma alta intensidade de conflitos, uma mistura de ódio religioso e racismo. Tudo isso somado a uma forma ilustrada de como o terrorismo religioso avançado na sociedade brasileira e no parlamento em Brasília.

² STECK, Juliana Monteiro. Intolerância religiosa ainda é desafio à convivência democrática. **Agência Senado**, Brasília, 16 de abril de 2013. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-ainda-e-desafio-a-convivencia-democratica#:~:text=A%20intolerância%20religiosa%20é%20um,liberdade%20e%20a%20dignidade%20humana>>. Acesso em: 26 de set. 2022.

³ LACERDA, Nara. Intolerância religiosa: “Brasil vive negação de direitos”. **Brasil de Fato**, São Paulo (SP), 21 de Janeiro de 2022. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/01/21/intolerancia-religiosa-brasil-vive-negacao-de-direitos-afirma-especialista>>. Acesso em: 26 de set. 2022.

⁴ Idem.

⁵ Diretoria de Comunicação da UERJ. Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa: em todos os credos, a fé reside no respeito às diferenças. 21 de janeiro de 2022. Disponível em: <<https://www.uerj.br/noticia/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-em-todos-os-credos-a-fe-reside-no-respeito-as-diferencas/>>. Acesso em: 26 de set. 2022.

2. A intolerância religiosa no Parlamento Brasileiro

A agência Senado, *“expõe as reações e algumas declarações do presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara, o senador da república Marcos Feliciano (PSC-SP). Pastor evangélico, ele escreveu no Twitter que africanos são descendentes de um ‘ancestral amaldiçoado por Noé’ e que sobre a África repousam maldições como paganismo, misérias, doenças e fome”*⁶.

São alegações e condutas de um pastor, que encoraja o preconceito, o racismo, a homofobia e a intolerância na sua forma mais nociva. Suas palavras destoam da boa nova do Cristianismo de Jesus⁷, e seus valores são incompatíveis com a misericórdia do Homem de Nazaré⁸. Este é um exemplo de homem corrompido. Ele deve ser impedido de compartilhar do cálice da cicuta tóxica⁹. Um exemplo de partilha da cicuta tóxica se faz presente nos morros das favelas da Zona Norte e Zona Oeste do Rio de Janeiro, por conta da ausência do Estado. Como veremos a seguir:

3. Traficantes evangélicos e a influência das correntes neopentecostais

A revista Fórum traz a reportagem: *“Traficantes evangélicos do ‘Complexo de Israel’, no Rio de Janeiro, proíbem religiões afro-brasileiras”*¹⁰. No complexo de Israel: as disputas territoriais são verdadeiras guerrilhas urbanas entre traficantes e milícias paramilitares rivais em busca do domínio territorial mais abrangente. É neste contexto, que os traficantes evangélicos impõem suas regras que incluem, desde a expulsão de pais e mães de santo da favela até a proibição de que moradores usem roupas brancas do candomblé.

Não para por aí a marcha fúnebre, no “Complexo de Israel”, os traficantes evangélicos usam símbolos da bandeira de Israel e a estrela de Davi,

⁶ STECK, Juliana Monteiro. Intolerância religiosa ainda é desafio à convivência democrática. **Agência Senado**, Brasília, 16 de abril de 2013. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-ainda-e-desafio-a-convivencia-democratica#:~:text=A%20intolerância%20religiosa%20é%20um,liberdade%20e%20a%20dignidade%20humana>>. Acesso em: 26 de set.2022.

⁷ Religião pura e sem mancha diante de Deus, nosso Pai, é esta: socorrer os órfãos e as viúvas em aflição, e manter-se livre da corrupção do mundo. Tg 1,21. **Bíblia Sagrada - Edição Pastoral: Paulus 2002**. <http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_P11S.HTM>. Acesso em: 26 de set.2022.

⁸ Eu (Pedro) me refiro a Jesus de Nazaré: Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder. E Jesus andou por toda parte, fazendo o bem e curando todos os que estavam dominados pelo diabo; porque Deus estava com Jesus. At 10,38. **Bíblia Sagrada - Edição Pastoral: Paulus 2002**. Disponível em: <http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_PY1.HTM>. Acesso em: 26 de set.2022.

⁹ VALENÇA, Julianna. CICUTA VENENOSA: Conheça “planta mortal”, de aparência inofensiva, que quase matou criança de 6 anos. **Site do NE10**, Pernambuco, 02 de Junho de 2022. Disponível em: <<https://ne10.uol.com.br/noticias/2022/06/15019000-cicuta-venenosa-conheca-planta-morte>>.

¹⁰ BITTENCOURT, Julinho. Traficantes evangélicos do “Complexo de Israel”, no Rio, proíbem religiões afro-brasileiras: As novas regras, que provocaram guerra entre facções, incluem desde a expulsão de pais e mães de santo da favela até a proibição de que moradores usem roupas brancas. **Revista Fórum**, Brasil, 3 de Janeiro de 2021. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/brasil/2021/1/3/traficantes-evangelicos-do-complexo-de-israel-no-rio-proibem-religies-afro-brasileiras-88852.html>>. Acesso em: 26 de set.2022.

para demarcar o seu território de domínio. O marco teológico é a presença acentuada de correntes neopentecostais fundamentalistas: “os Pais e Mães de Santo denunciam que a perseguição começou após a conversão de criminosos a igrejas evangélicas”¹¹.

Um exemplo de convertido são os chefes do tráfico no Morro do Dendê, na Ilha do Governador, onde ostentam em seus corpos tatuagens com o nome de Jesus Cristo, em suas casas, Bíblias por todos os lados. Mas em seus domínios reina a intolerância religiosa: a intimidação violenta é vista e percebida nas paisagens das favelas. Os muros recebem dizeres com frases bíblicas. Os dez terreiros que funcionavam no Morro do Dendê, na Ilha do Governador deixaram de existir.

Alguns desses traficantes evangélicos passam a frequentar a Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai em 2006 onde se converteram. A partir desse momento, quem andasse de branco pela favela era “convidado a sair”, reportagem do Jornal O Globo¹².

Um grande influenciador sobre a conversão de vários chefes do tráfico é o pastor Marcos Pereira, a partir da sua missão nos presídios do Rio de Janeiro. A teologia que impera neste ambiente é a teologia do domínio, que provoca o combate ao inimigo, o combate das forças do bem contra o mal. E o mal está localizado em determinados símbolos sagrados, signos, grupos, religiões e comportamentos que devem ser combatidos com ações enérgicas em perspectivas violentas. A perseguição é mais uma forma de demonstração de poder, segundo o site The Intercept Brasil¹³.

O efeito negativo desta perseguição religiosa recai como aconteceu com a menina Kaylane, que levou uma pedrada na cabeça em 2015. O crime foi registrado como intolerância religiosa e lesão corporal. Percebe-se claramente que as ações de intolerância religiosa, acontecem em meio a perseguições e constrangimentos existentes em relação às religiões de Matriz Africana nos morros das favelas do Rio de Janeiro, segundo Jornal Extra¹⁴.

¹¹ SOARES, Rafael. Traficantes proibem candomblé e até roupa branca em favelas: Pais e Mãe de santo dizem que perseguição começou após conversão de criminosos a religiões evangélicas. **O Globo Rio de Janeiro**, 10 de agosto de 2013. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/traficantes-proibem-candomble-ate-roupa-branca-em-favelas-9892892>>. Acesso em: 26 de set.2022.

¹² Idem.

¹³ GONÇALVES, Juliana. Ataques a religiões de matriz africana fazem parte da nova dinâmica do tráfico no Rio. **The Intercept Brasil**, 20 de Setembro de 2017. Disponível em: <<https://theintercept.com/2017/09/20/ataques-a-religioes-de-matriz-africana-fazem-parte-da-nova>>. Acesso em: 26 de set.2022.

¹⁴ ZAREMBA, Júlia. Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de Candomblé. **Jornal Extra Rio de Janeiro**. 18 de agosto de 2015. Disponível em: <<https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-ap>>. Acesso em: 26 de set.2022.

4. Lampejos de sinais de empatia e solidariedade

Mesmo diante do teto da intolerância religiosa, existem lampejos de sinais de empatia e solidariedade como esta notícia: Terreiro de Candomblé será reconstruído com doação de igreja evangélica no Rio de Janeiro. Após um incêndio criminoso que destruiu o barracão, em 2014, o terreiro de candomblé da mãe de santo Conceição d’Lissá, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, será reformado. A verba de R\$ 11 mil foi doada pela Igreja Cristã de Ipanema, que é evangélica e pelo Conselho de Igrejas Cristãs do Estado do Rio de Janeiro (CONIC-Rio) A ideia de fazer a doação partiu da pastora luterana Lusmarina Campos Garcia, segundo Jornal Extra¹⁵.

Para o babalawô Ivanir dos Santos, o gesto é importante no combate à intolerância religiosa e *“toca o coração de todo mundo”*, porque se trata de uma matriz religiosa que é demonizada por evangélicos fundamentalistas. Quando evangélicos possuem uma compreensão da fé madura e adulta, refletem no gesto empático de pedir perdão por amor com a doação de recurso para refazer o local sagrado, matéria do Jornal Extra¹⁶.

Vaticano: Papa diz que é preciso *“colocar religiões no centro”* da promoção da paz. Francisco recorda viagem ao Cazaquistão, para o VII Congresso dos Líderes das Religiões Mundiais e Tradicionais. O Papa Francisco destacou a importância de permitir que cada cristão seja *“protagonista na promoção da paz e da fraternidade humana”*. Papa diz: *“Isto significa colocar as religiões no centro do compromisso para a construção de um mundo onde nos escutamos e nos respeitamos na diversidade. Isto não é relativismo, é escutar e respeitar”, acrescentou*¹⁷.

5. Alteridade: a face do rosto do outro

Vivemos em uma sociedade marcada pela imagem. Imagens de violência, onde a sacralidade da vida está perdendo o seu valor, provocado por pessoas sensíveis ao ódio e armadas a não aceitação do outro. O Outro é diferente da minha pessoa, mas não é meu inimigo e nem tão pouco quer fazer o mal a outros.

Desta forma, as relações com o Outro equivalem à relação com Deus e se o sofrimento do Outro não me afeta, é porque o Outro está reduzido à Totalidade (indiferença/violência), fato que impede de ver seu Rosto, negando a alteridade do Outro. Mas a visão do Rosto do Outro nunca antes

¹⁵ Terreiro de Candomblé será reconstruído com doação de igreja evangélica no **Rio**. **Jornal Extra Rio de Janeiro**. 13 de novembro de 2017. Disponível em: < <https://extra.globo.com/noticias/rio/terreiro-de-candomble-sera-reconstruido-com-doacao-de-igreja-evangelica-no-rio-22064417.html> >. Acesso em: 26 de set.2022.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Vaticano: Papa diz que é preciso *“colocar religiões no centro”* da promoção da paz. **Agência ECCLESIA**. 21 de Setembro de 2022. Disponível em: < <https://agencia.ecclesia.pt/portal/vaticano-papa-diz-que-e-preciso-colocar-religioes-no-centro-da-promocao-da-paz/> >. Acesso em: 26 de set.2022.

percebido que rompe a Totalidade e a ingenuidade. O filósofo Emmanuel Lévinas propõe uma nova relação entre Totalidade (indiferença/violência) e Alteridade (Outro/Deus) que não seja excludente e destrutiva, mas de aceitação mútua. Deixamos de ficar “lado a lado” e ficarmos “face a face”¹⁸.

Sobre “face a face”, lembremo-nos do hino paulino que nos remete ao amor tolerante, não se irrita, não guarda rancor e tudo suporta, em 1ºCor 13,1-13¹⁹: Destaque é o amor-ágape que motiva os membros da comunidade a trabalhar juntos para o bem de todos. Em todo capítulo, trata-se do amor fraterno. O amor a Deus, mas está presente de modo implícito no v. 13, em conexão com a fé e a esperança. No v.12, temos as imagens de comparação para falar do conhecimento real. O conhecimento de Deus indireto e confuso pelo espelho das coisas criadas sucederá o conhecimento direto (face a face) na vida eterna. Pois, esquecida na atualidade está à alteridade: a face do rosto do Outro. E esse Outro é espelhado em Deus.

6. Jesus e o monoteísmo intolerante

Jesus herdou o pensamento monoteísta do Deus de sua época. Mas não se deixou influenciar pela concepção histórica judaizante, definida pela teocracia sacerdotal pós-exílica, fundamentada tanto na teologia centralizadora do reinado de Ezequias (726–697 a.C.) e Josias (640-609a.C.), como monoteísmo intolerante, hierárquico, misógino e carregado de exclusões, que defendem privilégios dos sacerdotes do período do segundo Templo (400 a.C.), bem como, todas as formas de violências plausíveis²⁰. É nessa conjuntura teológica que a elite religiosa sacerdotal condenou Jesus à morte e apoiou sua condenação²¹.

No palco da vida, replicam inúmeras discriminações, intolerâncias e violências cometidas por pessoas que se dizem cristãs, e em nome de Jesus deve hoje nos levar a uma profunda e séria reflexão e reposicionar, para que o cristianismo autêntico não se converta num cristianismo devasso. Essa teologia da devassidão consiste em manipular colocando na boca do Homem de Nazaré, a mesma teologia que condenou e o matou.

As atitudes intolerantes replicam nas culturas e nas religiões, e muitas outras etnias e religiões diferentes. Esse mesmo monoteísmo intolerante manifesta-se na sociedade em posturas violentas contra as pessoas ou coletivos vulneráveis que mantêm ou desejam manter relacionamentos ho-

¹⁸ CARNEIRO, Alfredo. Emmanuel Lévinas: Introdução à Filosofia da Alteridade. **Netmundi.org**. 21 de janeiro de 2022. Disponível em: <<https://www.netmundi.org/filosofia/2014/levinas-filosofia-da-alteridade/>>. Acesso em: 15 de out.2022.

¹⁹ Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p.2221-2222.

²⁰ DIETRICH, Luiz José. Violências em nome de Deus. Em **Palavra na Vida** nº 311. São Leopoldo: CEBI, 2013, p.29.

²¹ Jo 19,6-7: A acusação (intolerante) se desvia para o plano religioso e recai agora sobre o essencial, a afirmação da condição de *Filho de Deus* (cf.5,18-20; 10,33), considerada como uma blasfêmia que, segundo a lei, requer a pena de morte (Lv 24.16). Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p. 2087.

moafetivos, ou combatendo propostas que visam reconhecer os direitos de tais pessoas a viverem suas orientações ou opções sexuais livremente²².

7. Amor à marca indelével da sacralidade da vida

O Deus de Jesus de Nazaré se diferenciava de tudo. Essa diferenciação estava na sacralidade da vida, na defesa da promoção humana dos frágeis e vulneráveis (Jo 10,10²³), estava inserido e imerso na prática da solidariedade e no processo de sensibilidade humana (Mt 9,14²⁴). A sacralidade para Jesus estava na construção de relações de amor, do cuidado de uns para com os outros. Esta sacralidade simbolizava o convite emanuelizador, que Jesus fazia a todos (Mt 11,25-27²⁵).

A comunidade joanina acreditava na marca indelével do amor, como novo mandamento. Para ela o sagrado está inserido no amor. Pela tradição joanina no seu credo de fé: o amor está no mistério da vida²⁶, pois Deus é Amor (1 Jo 4,7-21). Com a revelação do amor, Jesus veio recuperar o núcleo perdido do judaísmo: o sagrado. Que estava soterrado sobre cinzas e brasas do legalismo, ritualismo e cooperação com o imperialismo. Só se chega a Deus pela prática do amor.

Uma releitura bíblica centrado na ótica do ecumenismo e do diálogo interreligioso, será o caminho para reconhecer, que em todas as religiões existe um núcleo sagrado direcionado ao amor, superando as leituras e práticas colonialistas embranquecedoras e imperialistas intolerantes.

8. O monoteísmo cristão e o Evangelho do amor das comunidades joaninas

O monoteísmo cristão, em sua afirmação exclusivista, é a única religião verdadeira que pode conduzir a Deus é o Cristianismo: Jesus lhe disse:

²² DIETRICH, Luiz 2013, p.29.

²³ Jo 10,10: Enquanto os falsos salvadores procuram essencialmente dispersar e destruir, Jesus tem a missão de cumular de bens os seus discípulos, fazendo-os participar da vida do Pai. Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p. 2066.

²⁴ Mt 9,14:Esta citação de Os 6,6 repete-se em 12,7. Em ambos os casos, ela não condena, em princípio, os sacrifícios rituais, e sim tal apego aos ritos tradicionais da vida religiosa, que leve a desatender o mandamento capital da misericórdia. Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p. 1874.

²⁵ Mt 11,25-27: Jesus exprime de maneira indireta, ter uma relação única com Deus, seu Pai (cf. Mc 14,36; Lc 2,49; 24,46; Jo 20,17). Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p. 1879.

²⁶ DIETRICH, Luiz 2013, p.31.

“Eu sou o caminho²⁷, a verdade²⁸ e a vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6).

Nesse contexto nascem algumas perguntas angustiantes: quantas religiões sofreram discriminações e abusos de intolerâncias religiosas por conta desse versículo? E quantas vidas perdidas e ceifadas por conta de um cristianismo fundamentalista? O cristianismo foi usado para coagir pessoas e povos de outras religiões com demonizações e desprezos²⁹.

As comunidades joaninas experimentaram na carne o sabor da perseguição, duplamente: sofreram expulsão das sinagogas (Jo 9,3 4-35; 12,42; 16,2) e perseguição do Deus do império romano e o Deus monoteísta judaico, muitos foram mortos nessas perseguições (Jo 5,16-18).

9. Matar em nome de Deus, da fé e da religião

O Evangelho de João 8, traz uma questão essencial: matar em nome da fé e da religião. Jesus e seus seguidores (as) são ameaçados de morte, por falarem de Deus de forma diferente, que colocava em xeque a doutrina monoteísta judaica e a paganista romana³⁰.

A resposta de Jesus (Jo 8,37-47): o religioso que mata o outro professando o nome de Deus é filho do Diabo, porque é mentiroso e pai da mentira (Jo 8,44). O mentiroso leva uma invertida, por não falar e agir em nome da verdade, ele não é um adorador de Espírito em verdade (Jo 4,23-24). O que caracteriza o Evangelho de João é a sua vivência de fé, revelando o verdadeiro rosto de Deus, como o próprio Deus é (Jo 17,21-22).

O Evangelho joanino é o que mais oferece a prática é a vivência do amor, como verbo de ação. Acolher e praticar as palavras de Jesus consiste em ter o amor de Deus (Jo 5,42). Jesus é a expressão verdadeira do amor de Deus (1Jo 4,7-10), Jesus é comparado com a imagem da videira (Jo15,1-17) em duplo movimento: simboliza a essência do verdadeiro judaísmo como raiz profunda do cristianismo nascente, e fortalecendo a imagem da unidade em Jo 17,21,26 e 1Jo 4,11-21.

²⁷ O cristianismo nascente foi chamado o caminho (At 9, 2; 18,25; 24 22). Mas a expressão toma em João uma significação mais profunda: Jesus não é somente o caminho na medida em que, por seu ensinamento, ele conduz à vida: ele é o caminho que conduz ao Pai na medida em que ele próprio *é a verdade e a vida* (cf. 10,9). Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p. 2076.

²⁸ Jesus é a verdade porque é enquanto Filho encarnado, a expressão perfeita do Pai para os homens; ele lhes manifesta o Pai (17,8. 14; 1,18) tanto por sua atividade com o por sua palavra. É assim que ele introduz os que abraçam a fé na comunhão do Pai, na qual consiste a plenitude da vida verdadeira (17,3; 1,4; 3,16; 6,40. 47.63; 11,25). Para Jo, esta volta de Jesus para associar os seus à sua condição gloriosa não se situa apenas no fim dos tempos. Cf. A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994, p. 2076.

²⁹ DIETRICH, Luiz 2013, p.35.

³⁰ DIETRICH, Luiz 2013, p.37

10. Colonização e a subjugação dos terreiros de Umbanda e Candomblé

A colonização do cristianismo acontece em países que a reforma cristã foi sistematizada a partir da aliança com o império romano, promovendo: a destruição de templos e culturas locais, a demonização de divindades e o cerceamento da liberdade religiosa dos povos originários e a imposição do cristianismo que os europeus fizeram na África e na Ameríndia, foi o que eles (europeus) sofrem na carne quando o império romano impôs a eles o cristianismo monoteísta como religião oficial³¹.

Na atualidade se faz eco em nome da fé cristã, a subjugação e condenação de Divindades milenares, ataques e intimidações aos terreiros de Umbanda e Candomblé e a imposição goela abaixo de uma catequese imposta aos Ameríndios. Tudo chegou através das Caravelas europeias.

É preciso descolonizar a Bíblia, pois subjacente a seus escritos, temos uma polissemia³² de significados e carregada de simbolismos multifacetários das mais variadas pluralidades, diversidades e religiosidades de Israel e seus vizinhos³³. A narrativa entre a mulher samaritana que vê Jesus como um profeta (Jo 4,19) se tona uma marca indelével do diálogo interreligioso fraterno. A questão dos cinco maridos é a referência das cinco divindades trazidas para Samaria, pelos exilados, oriundos de cinco regiões diferentes, que foram assentados na Samaria, no período da dominação Assíria (2Rs 17,24).

Jesus com muita sensibilidade tinha uma percepção de um Deus diferente da forma dominadora. Mas em sua resposta, Jesus diz a Samaritana: *"E o que tens agora não é teu marido"* (Jo 4,18). A partir desse momento a Samaritana passa a olhar Jesus como um profeta. Percebe que Jesus, possuía um conceito diferente de Deus. Um Deus que gosta de dialogar com o Outro, com o diferente. *"E o que tens agora não é teu marido"*. Jesus refere-se ao Deus que era adorado na Samaria. Esse Deus não tinha a identidade do povo Samaritano. Esse Deus pertencia ao Templo da cidade de Jerusalém, imposto por João Hircano um sumo sacerdote e membro da dinastia dos hasmoneus que governou a Judeia entre 135 a 104 a.C .

11. Conclusão

Nos escritos joaninos, acentua a prática do amor, pois o Deus de Jesus é o amor (1 Jo 4, 8.16). Esse é o credo de fé dos escritos joaninos. Com base neste credo de fé, possamos estabelecer leituras isentas do espírito colonialista, que ainda insistem em leituras baseadas no fundamentalismo abusivo. A fim de superarmos a intolerância, a partir da convivência e do respeito.

³¹ DIETRICH, Luiz 2013, p.41.

³² Significado de Polissemia. **Significados**. 14 out. 2022. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/polissemia/>>. Acesso em: 17 de out.2022.

³³ DIETRICH, Luiz 2013, p.42-47.

Esperamos superar as indiferenças, a insensibilidade, a falta de compaixão, as violências contra as religiões Indígenas e de Matriz Africanas, e as pessoas com opções/orientações diferentes, que estão em estado de vulnerabilidade.

É preciso criar relações saudáveis e não violentas. A revelação do Deus de Jesus é o amor! No amor está o mistério da vida, pois Deus é amor! (1Jo 4, 7-11).

Quando a fé é tóxica faz mal, desumaniza e mata! Quem mata em nome de Deus presta culto ao Diabo!³⁴

Referencias

A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

DIETRICH, Luiz José. Violências em nome de Deus. Em **Palavra na Vida** nº 311. São Leopoldo: CEBI, 2013.

CARNEIRO, Alfredo. Emmanuel Lévinas: Introdução à Filosofia da Alteridade. **Netmundi.org**. 21 de janeiro de 2022. Disponível em: <<https://www.netmundi.org/filosofia/2014/levinas-filosofia-da-alteridade/>>. Acesso em: 15 de out.2022.

BITTENCOURT, Julinho. Traficantes evangélicos do “Complexo de Israel”, no Rio, proíbem religiões afro-brasileiras: As novas regras, que provocaram guerra entre facções, incluem desde a expulsão de pais e mães de santo da favela até a proibição de que moradores usem roupas brancas. **Revista Fórum**, Brasil, 3 de Janeiro de 2021. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/brasil/2021/1/3/traficantes-evangelicos-do-complexo-de-israel-no-rio-proibem-religies-afro-brasileiras-88852.html>>. Acesso em: 26 de set.2022.

Diretoria de Comunicação da UERJ. Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa: em todos os credos, a fé reside no respeito às diferenças. 21 de janeiro de 2022. Disponível em: <<https://www.uerj.br/noticia/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-em-todos-os-credos-a-fe-reside-no-respeito-as-diferencas/>>. Acesso em: 26 de set. 2022.

Bíblia Sagrada - Edição Pastoral: Paulus 2002. Disponível em: <http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_PY1.HTM>. Acesso em: 26 de set.2022.

GONÇALVES, Juliana. Ataques a religiões de matriz africana fazem parte da nova dinâmica do tráfico no Rio. **The Intercept Brasil**, 20 de Setembro de 2017. Disponível em: <<https://theintercept.com/2017/09/20/ataques-a-religoes-de-matriz-africana-fazem-parte-da-nova>>. Acesso em: 26 de set.2022.

LACERDA, Nara. Intolerância religiosa: “Brasil vive negação de direitos”. **Brasil de Fato, São Paulo (SP)**, 21 de Janeiro de 2022. Disponível em:

³⁴ DIETRICH, Luiz 2013, p.37.

< <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/21/intolerancia-religiosa-brasil-vive-negacao-de-direitos-afirma-especialista> >. Acesso em: 26 de set. 2022.

Significado de Polissemia. **Significados**. 14 out. 2022. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/polissemia/>>. Acesso em: 17 de out.2022.

SOARES, Rafael. Traficantes proibem candomblé e até roupa branca em favelas: Pais e Mãe de santo dizem que perseguição começou após conversão de criminosos a religiões evangélicas. **O Globo Rio de Janeiro**, 10 de agosto de 2013. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/traficantes-proibem-candomble-ate-roupa-branca-em-favelas-9892892>>. Acesso em: 26 de set.2022.

STECK, Juliana Monteiro. Intolerância religiosa ainda é desafio à convivência democrática. **Agência Senado**, Brasília, 16 de abril de 2013. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-ainda-e-desafio-a-convivenciademocratica#:~:text=A%20intolerância%20religiosa%20é%20um,liberdade%20e%20a%20dignidade%20humana>>. Acesso em: 26 de set. 2022.

Terreiro de Candomblé será reconstruído com doação de igreja evangélica no Rio. **Jornal Extra Rio de Janeiro**. 13 de novembro de 2017. Disponível em:< <https://extra.globo.com/noticias/rio/terreiro-de-candomble-sera-reconstruido-com-doacao-de-igreja-evangelica-no-rio-22064417.html> >. Acesso em: 26 de set.2022.

VALENÇA, Julianna. CICUTA VENENOSA: Conheça “planta mortal”, de aparência inofensiva, que quase matou criança de 6 anos. **Site do NE10**, Pernambuco, 02 de Junho de 2022. Disponível em: <<https://ne10.uol.com.br/noticias/2022/06/15019000-cicuta-venenosa-conheca-planta-morte>>.

Vaticano: Papa diz que é preciso “colocar religiões no centro” da promoção da paz. **Agência ECCLESIA**. 21 de Setembro de 2022. Disponível em:<<https://agencia.ecclesia.pt/portal/vaticano-papa-diz-que-e-preciso-colocar-religoes-no-centro-da-promocao-da-paz/>>. Acesso em: 26 de set.2022.

ZAREMBA, Júlia. Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de Candomblé. **Jornal Extra Rio de Janeiro**. 18 de agosto de 2015. Disponível em: <<https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-ap>>. Acesso em: 26 de set.2022.

Valdeci de Oliveira

Endereço: Rua Guarani, 157, Bairro: Jardim Cidade do Aço.

CEP: 27275-340. Volta Redonda-RJ-Brasil

Tel: 55+24-988044101 (whatsapp)

Del Fundamentalismo a la Convivencia Intercultural y Religiosa – una mirada bíblico-filosófico

From Fundamentalism to Intercultural and Religious Coexistence – a Biblical-Philosophical look

Resumen

En el presente artículo buscamos entender, desde un análisis filosófico y bíblico cómo surge y qué características tiene una postura fundamentalista basada en la autorreferencialidad, para enseguida, a través de la lectura de Hechos 19 entender cómo Pablo de Tarso no fue inmune a actitudes fundamentalistas y a cuáles resultados llevaron. Finalmente, plantaremos una propuesta convivencial cultural y religiosa como manera de construir una sociedad centrada en el amor, en vez del miedo al otro. Para desarrollar la propuesta de lectura estaremos apoyándonos en diferentes autores y autoras, de distintas disciplinas, escogidos desde una consciencia transdisciplinaria, quienes nos permitirán abordar la temática planteada desde miradas distintas a las puramente religiosas. En este sentido, traemos a Suely Rolnik, Leonardo Boff, Zygmunt Bauman, Ivone Gebara, Néstor Míguez, entre otros. Poder aportar una mirada a partir del diálogo con la filosofía y el texto bíblico nos permitirá, proponer maneras distintas de relacionarnos en el mundo, y prestar atención al fluir de la vida.

Palabras clave: fundamentalismo, autorreferencialidad, religión, magia, diversidad, interculturalidad, convivencia

Abstract

In this article we seek to understand, from a philosophical and biblical analysis, how a fundamentalist position based on self-referentiality arises and what characteristics it has, to immediately, through the reading of Acts 19, understand how Paul of Tarsus was not immune to fundamentalist attitudes and what results did they bring? Finally, we will propose a cultural and religious coexistence proposal as a way to build a society centered on love, instead of fear of the other. To develop the reading proposal, we will be relying on different authors, from different disciplines, chosen from a transdisciplinary consciousness, who will allow us to address the issue

¹Docente –Investigador. Teólogo, Filósofo, Doctor en Ciencias de la Religión, énfasis en Nuevo Testamento. Email: gigi.schiavo57@gmail.com

²Docente-Investigadora. Doctora en Educación, énfasis en Mediación Pedagógica; Doctora en Ciencias de la Religión, énfasis en Antiguo Testamento. Email: luitir73@gmail.com

raised from perspectives other than purely religious ones. In this sense, we bring Suely Rolnik, Leonardo Boff, Zygmunt Bauman, Ivone Gebara, Néstor Míguez, among others. Being able to provide a look from the dialogue with philosophy and the biblical text will allow us to propose different ways of relating to the world, and to pay attention to the flow of life.

Keywords: Fundamentalism, self-referentiality, religion, magic, diversity, interculturality, coexistence

Introducción

El fundamentalismo es un fenómeno presente en la sociedad desde tiempos antiguos. Aunque se debe reconocer que, en la modernidad y con en el auge de la sociedad globalizada, se experimenta, por un lado, la apertura económica de las fronteras y, por otro, un cierre, que identificamos como autorreferencial, motivado, en muchos casos, por el miedo a la diversidad y la amenaza a la propia identidad cultural, religiosa, política, entre otras. Desde el psicoanálisis, por ejemplo, se habla del inconsciente colonial capitalista, controlador del deseo, a través de la colonización, la racialización y generización, lo cual genera conflictos que se corresponde con la emergencia de un sujeto blindado, genérico, en vez de singular. Un sujeto que no corresponde con lo que la vida pide para fluir y, por lo tanto, no habla por su boca, sino que sigue el *estatus quo*. Y, más, está con miedo de todo lo que pueda ser distinto, aunque tenga poder tiene una potencia muy baja, y actúa desde la conservación de las formas de sí mismo y del mundo (Suely Rolnik, 2019). Es justamente, esta lógica, que nos motiva dialogar con un texto bíblico, y conocer cómo se da aquí el fundamentalismo. Para lo cual se hace necesario aproximarnos a la filosofía que le da origen y lo sostiene.

La búsqueda de un centro

El pensamiento occidental, desde sus inicios, Parménides y Platón, se caracteriza por referirse a dos principios fundamentales: el ser y el no-ser. El ser es eterno e inmutable; en cuanto que el no ser es definido como la privación del ser, su ausencia o corrupción. Entre ellos, hay un movimiento, el existir, que Platón define como un puente entre el ser y el no-ser. El existir es la participación más o menos acentuada al ser (el Bien), que lo puede aproximar también del no-ser, cuando se corrompe, en el movimiento de alejarse del bien. Es natural que se identifique el ser con Dios, el Bien absoluto y el no-ser con el mal.

Con Plotino, filósofo egipcio del II siglo d.C., esta reflexión alcanzó el punto más alto, concibiéndose el ser como el uno indivisible, opuesto a la materia, que, a lo contrario, se define por la multiplicidad. Se, por un lado, el ser es identificado con Dios, el Bien por excelencia, el no-ser se relaciona

a la diversidad y a la multiplicidad, considerada mala, e identificada con el mal por excelencia.

Ese tipo de reflexión filosófica acabó dando legitimidad ideológica al paradigma de oposición dualística, que afirma la superioridad del uno sobre el otro, de lo mismo sobre los demás, y así fundamentaba también la afirmación de sociedades y religiones centradas en sí mismas que presentaban como el bien en oposición a los malos, representados por los paganos y todos los que estaban fuera de sus influencias sociales y religiosas. Por eso, el tema del ser, coincide, en la religión, con el tema de Dios. Este fue el tema central de la reflexión occidental hasta el Renacimiento.

En el siglo XVI, Descartes, el padre de la ciencia moderna, substituyó a Dios por la razón humana (“cogito, ergo sum”: “¡pienso, luego existo!”). A partir de este momento la verdad es relativa al ser humano y a su capacidad de pensar racionalmente. La filosofía cartesiana se basa en “la certeza absoluta de la ciencia, y muchos de nuestro contemporáneos, científicos y no científicos, están todavía convencidos de que este es el único método válido para entender el universo” (Capra, 1992, 60). En su perspectiva dualista, su utopía consiste en poder llegar a distinguir la verdad del error, reduciendo toda la realidad a sistemas mecánicos. Sin negar el espectacular progreso logrado en todos los campos por este método, no podemos, todavía, olvidar los asombrosos fracasos como, por ejemplo, la imagen de Dios, ‘único y universal’, sostenido en la ‘única verdad’.

El tipo de argumentación dualista se construye a partir de un centro, sea él el ser, Dios, lo humano, yo, al rededor del cual los espacios son marcados y delimitados. La afirmación del ser lleva a la afirmación de su propio punto de vista, a la imposición del discurso único, de la única verdad, de la única razón, del poder único y absoluto, del único derecho, del Dios único, de la superioridad del varón sobre la mujer, de una raza sobre las demás. La complejidad y la variedad de la vida y de las relaciones, así como la diversidad, la pluralidad y la otredad son negadas y/o eliminadas. Los productos ideológicos que surgen de este pensamiento son terribles: los poderes absolutistas, el dogmatismo hermenéutico y epistémico; el etnocentrismo, el exclusivismo y el racismo; el colonialismo, la barbarie y el genocidio; la afirmación del Dios único (monoteísmo), la violencia intolerante y fanática; el machismo, el patriarcalismo, la explotación y destrucción indiscriminada del medio ambiente.

Frente a lo único, el otro desaparece y la relación se transforma en imposición, dominación y colonización. Muros son levantados, bordes demarcados, para proteger los de dentro del peligro de los de afuera. Guetos y barrios étnicos pasan a defender territorios y culturas (Baumann, 2009, 112-113), en cuanto que la bandera del multiculturalismo se transforma en estrategia de la nueva globalización y colonización económica. El miedo del contagio, del “virus”, de la mezcla, de la hibridación multiplica el surgimiento de estrategias de defensa, paralelas al multiplicarse de productos

higienizantes, que garanticen la pureza física, racial e ideológica. Así, las macizas migraciones desde el sur hacia el norte del mundo se transforman, a los ojos de las tranquilas sociedades occidentales, en una nueva y amenazante invasión bárbarica. Al final, el gueto combina el confinamiento espacial con lo social y lo moral, para obtener la “homogeneidad de quienes están en su interior en contraste con la heterogeneidad del exterior” (Baumann, 2009, 113). De hecho, las barbaries de nuestros tiempos apuntan a “una barbarie interior e inherente a la cultura occidental. Lo que transforma el *homo sapiens* en *homo demens* –para usar una expresión de Edgar Morin-, lo que genera monstruos inhumanos y encarna el terror; es algo de la propia cultura, la ciencia y la técnica, que pueden de repente engendrar un nuevo modo de colonización y conquista, una nueva barbarie” (Schiavo, 2012, 255).

En este contexto, el centro pasa a ser el borde, los muros son reforzados y las estrategias de defensa se sofistican aún más. La lucha por espacios propios se hace más exasperada, las referencias culturales se enflaquecen, se fluidifican las identidades, los conflictos étnicos y xenofóbicos se multiplican y resurgen ideologías y movimientos nacionalistas. El miedo de los otros, de los desconocidos, de los extraños, de los extranjeros pasa a caracterizar la vida de nuestras ciudades, y los antiguos fosos, torres, castillos y murallas erigidos para defenderse de los enemigos exteriores, hoy son sustituidos por otros espacios, cuya finalidad es separar y defender de los adversarios: “los espacios resbaladizos”, de difícil acceso, los “espacios espinosos”, donde la gente no puede quedarse, los “espacios del miedo”, constantemente vigilados, patrullados y defendidos por alarmas: estos espacios vetados separan del otro, como una tierra prohibida, de nadie, donde pequeñas fortalezas son erigidas para garantizar la independencia física y el aislamiento espiritual (Baumann, 2006, 32). En la realidad, testimonian la desintegración de la vida común, la atomización y anomía social. El resultado de este cierre físico, social y moral al otro es “la seguridad de la miseria” (Baumann 2009, 116) o la “mixofobia”, un impulso segregacionista que “se manifiesta por la tendencia a buscar islas de semejanza e igualdad en medio al mar de la diversidad y de la diferencia” (Baumann, 2006, 33)

Narciso: la autorreferencialidad

La búsqueda por un centro, lleva a la autorreferencialidad, descrita por los griegos en el mito de Narciso. Dice el mito que Narciso era un muchacho tan bello que se enamoró de su propia imagen: él iba a contemplar a su imagen en el espejo de un lago, hasta que se cayó y se ahogó. El enamoramiento de sí mismo equivale a la repetición del mismo modelo, no es heraldo de vida, sino de aridez y de muerte, porque no lleva a salir de sí mismo. En la versión de Ovidio (libro III de las Metamorfosis), Narciso se enamora de su imagen, sin saber que es él mismo. Dice Ovidio:

No sabe qué es lo que ve, pero lo que ve le abrasa, y él mismo se engaña, a la vez que incita a sus ojos a caer en el error. ¿Por qué intentas aferrar, ingenuo, una imagen fugaz? Lo que buscas no está en ninguna parte; lo que amas, lo pierdes en cuanto te vuelves de espaldas. Esta imagen que ves reflejada no es más que una sombra, no es nada por sí misma; contigo vino, contigo se queda y contigo se iría, si tú pudieras irte (Ovidio, 2000: vv. 430-436).

Pero, en un segundo momento, al reconocerse a sí mismo en la imagen, Narciso quiere desdoblarse de su cuerpo, “Siente aguda y cruelmente el anhelo de salir de sí, de dividirse, de ser a la vez uno mismo y otro, de poder ser objeto de sí mismo. Por esa inmensa sed imposible de calmar acababa muriendo de dolor y transformándose más tarde en flor, llevando así a cumplimiento la profecía de Tiresias” (Carrasco, 2017, 103).

Esa historia de Narciso es la comprobación de que la autorreferencialidad no lleva a ningún lugar, por lo contrario, es estéril. De hecho, si miramos a los productos de los sistemas cerrados, nos deparamos constantemente con realidades de violencia, imperialismo, depredación, imposición, dogmatismo, autoritarismo, etnocentrismo y con el patriarcalismo. Así como había destacado con gran perspicacia Hannah Arendt, en relación a la soledad:

...una soledad trágica, insoportable y radical, distinta de la simple vida solitaria, provocada por el desarraigo, el individualismo y el atomismo modernos, es la condición principal para la manipulación de la verdad y para que se pierda el sentido de la realidad, como dolorosamente han mostrado los regímenes totalitarios. (... En cuanto que, ndr.), la relación con los demás, la contemplación de la realidad compartida, el ser conscientes de vivir en un mundo común, es en última instancia lo que nos permite hablar de verdad, de realidad, lo que nos da fuerza para confiar en ellas y reconocerlas como tales, lo que nos asegura incluso la validez y estabilidad de la experiencia sensible, siempre traicionera; lo que nos permite abrirnos a lo que va más allá de nosotros, lo que nos permite que nuestro conocimiento sea realmente revelación de realidad (Arendt, 1987: 702-704, apud: Carrasco, 2017, 124-5).

Puede ser entendido, que en la soledad de lo autorreferencial se pierde la realidad del yo y se pierde la realidad del otro y del mundo, y nuestro conocimiento se convierte en sombra, fantasmas y esperanzas vanas, como en el caso de Narciso; mientras que en la relación intersubjetiva se despierta nuestro sentido de la realidad.

Para la reflexión filosófica crítica, conocer significa reconocer; es decir, conocer de modo diferente lo que ya era conocido. De hecho,

...es precisamente nuestra necesidad de ser nosotros y de conocernos lo que nos impulsa a salir, a volcarnos hacia afuera, a buscarnos más allá de nosotros mismos: tanto ontológicamente —todo lo que hacemos es una proyección de nosotros mismos, un modo de humanizar nuestro entorno, de hacer un mundo a nuestra imagen y semejanza— como gnoseológicamente —nos

conocemos en el espejo de los demás, en nuestras relaciones con ellos” (Carrasco, 2017, 121-122).

Así que la relación con la alteridad es decisiva: no solo nos saca de nuestra referencialidad, sino que tiene el poder de despertar nuestra propia conciencia. Además, por ser seres relacionales, abiertos al mundo, salir de nosotros mismos es una forma de trascendernos, de ir más allá de nuestra propia realidad y de adaptarnos a ella: al final, el conocimiento es una forma de dominio finalizado a una conformación y adecuación.

El mito de Narciso trae en sí una interesante ambigüedad:

...se conoce a través del otro, pero lo otro es también de alguna manera sí mismo. Lo que responde a ese anhelo tan íntimo, profundo y misterioso del hombre de ser uno mismo y a la vez otro. Anhelo de duplicidad, ambivalencia en sí y en la relación consigo, que expresa magistralmente el poeta latino (Ovidio, ndr.) y que muestra el carácter internamente complejo del ser humano, inaprensible por planteamientos simplificadores o unilaterales” (Carrasco, 2017, 123).

Puesto que el conocimiento de sí es siempre interpersonal: se refleja en la diversidad del otro, o “en la pupila del otro” (la frase es de Platón, 1992), en un dinamismo que permite la formulación de la propia identidad reflejada en la diversidad del otro. La superación de la autorreferencialidad es posible, solamente en la relación con la otredad, pero para eso es indispensable la salida de sí, cruzando el umbral de nuestra soledad para sumergirnos en la diversidad, o mejor, en las diversidades.

El fundamentalismo: algunas ideas sobre su origen

El fundamentalismo es uno de los productos de la postura autorreferencial.

El término fundamentalismo viene del latín *fundus*, que se refiere al fundamento de una construcción, lo que está hondo, apuntando a lo que sustenta, que está por detrás o en lo profundo. Para el sentido que buscamos, se refiere a los presupuestos de la interpretación de la realidad, el punto de vista, la perspectiva que orienta una visión. En el ámbito religioso, se identifica como una postura que considera los textos sagrados enteramente revelados, autoritarios, objeto de una interpretación literal que desemboca en la formulación de doctrinas y prácticas consideradas verdaderas y, por consecuencia, extensibles a todos y todas. Sin embargo, el fundamentalismo se aplica también a otros ámbitos, como el político, cultural, social, epistémico, entre otros.

No existiendo otra verdad más allá de la propia, el fundamentalismo niega el diálogo con otras posturas, religiones y perspectivas; y acaba, generalmente, en la imposición violenta de su interpretación. Su autorreferencialidad le impide una confrontación serena y creativa con lo diverso.

Se vuelve problema porque absolutizada una única visión, la propia, que es considerada libre de perspectivas ideológicas, culturales, históricas y, por lo tanto, incapaz de comprender el mundo en todas sus formas, transformándose en un peligroso meta-lenguaje abstracto y universal (Terrin, 1998, 45). En la realidad no existe neutralidad, ni objetividad, pues todo está contextualizado, y nuestras comprensiones son siempre al mismo tiempo deformaciones, o sea, miradas desde un punto o perspectiva específicas, con todas las influencias psicológicas, culturales, históricas que las caracterizan.

Podemos detallar algunas expresiones del fundamentalismo religioso:

- La interpretación estricta y literal de los textos sagrados, de la que resulta el integrismo doctrinal con la afirmación de una verdad considerada absoluta en contra de una interpretación histórica y contextual de los textos sagrados.
- La confusión entre hechos históricos y relatos: todo es considerado histórico, desconociendo la mediación antropológica y la dependencia de los diferentes contextos (culturales y sociales) de los hechos narrados.
- Los conceptos de inspiración y de revelación de los textos como base incuestionable de esa postura, que los legitiman como sagrados.
- El libro sagrado (en el caso del cristianismo, la Biblia) considerado revelado e inspirado y, por consiguiente, verdadero e infalible, que legitima la creencia que la Iglesia es depositaria de la única verdad, de la salvación (exclusivismo) y la consecuente condenación de las demás doctrinas religiosas como herejías.
- El concepto de elección, de un único pueblo de Dios en el campo social, en oposición a las demás religiones, consideradas paganas o enemigas.
- La actitud militante y misionera, necesaria para llevar la salvación a todos.
- La intolerancia en relación a los otros, los diferentes: sobretudo las mujeres y los sexualmente diferentes, que se alimenta del patriarcalismo.

En el campo político, la actitud fundamentalista genera la absolutización del poder; los excesos totalitarios y sistemas teocráticos basados en las leyes religiosas y en la centralidad de Dios; el énfasis en el nacionalismo puede llevar, en caso de amenaza, al terrorismo basado en el concepto de “Guerra Santa” (*jihad*).

En el campo religioso, el fundamentalismo se expresa también en el monoteísmo y en el clericalismo, en el autoritarismo magisterial y en la discriminación de las mujeres y la infantilización de los laicos (Boff, 2002, 18).

En el campo moral, es propia del fundamentalismo la tendencia conservadora en relación a las costumbres y en una profunda intransigencia en relación a la sexualidad (uso de condón, fecundación artificial, interrupción del embarazo, masturbación, homosexualismo, y lesbianismo.), así como la condenación de los placeres mundanos: tabaco, alcohol, drogas y bailes. Las tendencias y corrientes fundamentalistas están presentes en todas las religiones (incluso el cristianismo), también en la política, la economía, la sociedad, caracterizándose como movimiento contrario a toda apertura. Como ideología política, el fundamentalismo se caracteriza por la pretensión de unir el Estado y la religión.

La cuestión del fundamentalismo, antes de ser un problema religioso es, por tanto, una cuestión epistémica, pues tiene que ver con el proceso de construcción del saber y de definición de la verdad. Si no se tiene en cuenta esto, es fácil caer en una postura dogmática e intolerante, que transforma su propio punto de vista en el criterio desde el cual se comprende toda la realidad y el criterio último de validación de la verdad. Por otro lado, un cierto fundamentalismo es connatural a la misma fe, por su fuerza interna de sentir y vivir la experiencia religiosa y por su “idea de estar en la verdad y ser garantía de la verdad” (Terrin, 1998, 49). Aun así, nunca se puede olvidar que toda afirmación es siempre contingente y no puede ser extendida libremente al modo de ver y de entender de los otros, ya que cada observación y percepción viene de un observador que no es neutro, sino que determinado, espacial, geográfica, antropológica, cultural y sociológicamente. Por tanto, sus experiencias del mundo, fruto de sus percepciones, también serán contingentes.

Ante lo anterior, es importante destacar que toda visión personal es siempre reconducible a un punto de vista. Es lo que Luhmann llama la *autopoiesis* (término tomado de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela), para explicar la relación entre sistemas sociales: el mundo autorreferencial como sistema propio, por un lado, y el mundo externo, por el otro: existe una implicación que genera interdependencia y da vida a nuevas configuraciones (Corsi, Esposito, Baraldi, y Luhmann, 1996). Concretamente, eso significa que cada religión o fe es el fruto también de la relación con su cultura de referencia y, por lo tanto, de su contexto. Desde esas cuestiones hermenéuticas preliminares, ahondaremos en el tema específico del fundamentalismo religioso. Y lo proponemos a partir de una mirada detenida a Hechos 19,11-20, desde el contexto al cual pertenece este texto.

Actitudes fundamentalistas en la Biblia - el caso de Pablo en Hechos 19,11-20

Al pensar en fundamentalismo desde la Biblia, encontramos que, en el Primer Testamento, se fija una imagen de Dios a partir de una lógica fundamentalista y autorreferencial, orientada a definir una identidad religiosa,

social, política y cultural distinta a la de los otros pueblos y rechazando sus prácticas religiosas, considerándolas como peligrosa contaminación. El pueblo de Israel escoge Yahvé como Dios “patrono” y la monarquía se legitima como la que es responsable de garantizar su culto. En este sentido, se afirma que la unificación del país bajo un rey, la invención de la escritura, relacionada a los textos sagrados, y la definición de los dioses nacionales, posibilitan la unidad nacional, alrededor de una cultura, una etnia, una religión y un único gobernante (Jack Goody, 1996). La consecuencia de esto la encontramos a lo largo de distintas narrativas que componen el texto bíblico. Siempre vamos a estar bajo la tensión entre quienes son representantes y practican el culto de Yahvé y aquellas personas que rinden culto a otros dioses.

Aunque en esta ocasión vamos a centrar nuestra reflexión a partir de un texto del Segundo Testamento no queremos dejar de, por lo menos, hacer mención de textos como Ex 3,7-8, donde se indica que en la tierra prometida viven otros pueblos, enseguida encontramos en Deuteronomio 7,6, el tema de la elección entre los diferentes pueblos. Y en Números 13,25-33, se narra como esos otros son descritos, lo cual sirve de soporte para justificar la elección. Todo nos indica cómo acciones religiosas manifestadas desde propuestas estratégicas de cierre y, por lo tanto, centradas en sí mismas, autorreferenciales, son reveladoras de los sentidos políticos que la sostienen. Esta lógica también entra en los textos proféticos, en los cuales, las mujeres son el principal albo de crítica, por no obedecer al lenguaje único, que exige dejar sus prácticas religiosas ancestrales como es el culto a la Diosa Reina (Jer 44). Es decir, la idea de pueblo elegido, puro, estará siempre sobre la mesa. Con todo, lo que nos interesa enfatizar es de qué manera, estas narrativas bíblicas son usadas para justificar comportamientos xenófobos, con los cuales se legitiman acciones violentas y discriminatorias, que de hecho niegan la diversidad. Dicho de otra manera, que niegan y atropellan el fluir de la vida de muchos seres humanos, sean ellas mujeres, personas con opciones sexuales no normativas, personas racializadas afrodescendientes y de los pueblos indígenas, entre otras diversidades (Lings (2011).

Reconocemos, entonces, que no son pocas las ocasiones en que grandes personajes bíblico-teológicos actúan centrados en una lógica epistémica que atropella toda posibilidad de la fluidez de la vida, desconociendo la diversidad. Esta vez, proponemos un ejemplo de fundamentalismo religioso que acaba en violencia y que tiene que ver con Pablo de Tarso en su predicción misionera en la ciudad de Éfeso. Sus acciones son legitimadas bajo los parámetros de una religión considerada como la única verdad. En este sentido, es de utilidad recordar que el libro de los Hechos ya nos lleva por escenarios transculturales, en relación a los encuentros y desencuentros que plantea entre diferentes grupos y religiones (Míguez, 2012).

En contacto con el texto: Hechos 18, 28-19 y Hechos 19

En los capítulos 18-19 de Hechos encontramos la fundación y los inicios de la Iglesia de Éfeso. Veamos los acontecimientos:

- 18,19-28: Apolo, Aquila y Prisca predicán en Éfeso
- 19,1-7: llegada de Pablo en Éfeso (alrededor del año 54) e imposición de las manos al grupo de los juanitas de Éfeso, liderado por Apolo: son cerca de 12 hombres, que luego empiezan a hablar en lenguas y a profetizar (Pentecostés de las juanitas).
- 19,8-10: conflicto con la sinagoga y traslado de Pablo y de los discípulos para la escuela de Tirano, donde probablemente surge la comunidad cristiana de Éfeso, compuesta por judíos y griegos. La estadía de Pablo en Éfeso dura aproximadamente 2 años y 3 meses.
- 19,11-12: realización de milagros “no-comunes” (οὐ τὰς τυχεύουσας) de Pablo, que llaman la atención de la gente, como: la aplicación de lienzos y aventares tocados por Pablo, en los enfermos, como medio de cura y de expulsión de los malos espíritus.
- 19,13-17: los 7 hijos de Esceva, exorcistas judíos ambulantes, que expulsaban espíritus malos en el nombre de Jesús
- 19,18-20: la quema de los libros de la magia
- 19,23-40: el conflicto con los fabricantes de estatuillas de Artemisa, que se ven perjudicados en sus negocios por la predicación de Pablo, el alboroto que se origina en la ciudad y la convocatoria de la asamblea de la ciudad.

Lo primero que observamos es a Pablo de Tarso en su predicación misionera en la ciudad de Éfeso. Se trataba de una ciudad grande, capital de la provincia de Asia, la actual Turquía, ciudad cosmopolita, que vivía del comercio. Ciudad en la que confluían varios cultos religiosos: más allá del culto a la diosa patrona Artemisa, cuyo templo era considerado una de las maravillas de la antigüedad. Había una sinagoga judaica, además del grupo de los juanitas, de los exorcistas judíos, los seguidores de la magia y Pablo con sus discípulos. Pablo ya había pasado por Éfeso anteriormente: los episodios que nos interesan se sitúan en su tercer viaje misionero, probablemente en el año 53. Éfeso había sido evangelizada por Aquila, Prisca y estaba también Apolo (discípulo de Juan Bautista) que ellos habían instruido sobre el camino de Jesucristo (Hechos, 18:24-27). Sobre él, Pablo impondrá las manos otorgándole el bautismo en Espíritu (Hechos, 19:1-7). La predicación de Pablo es un verdadero éxito en Éfeso, pero luego entra en conflicto con otros grupos religiosos.

El clima parece ser bastante tranquilo, de aceptación y de convivencia plural entre grupos religiosos, hasta cuando llega Pablo, con su predicación muy aparente y fuerte, acompañada de milagros extraordinarios que

probablemente quiebra ese equilibrio: rompe con los judíos, saliendo de la sinagoga y llevando sus discípulos para la Escuela de Tirano. Surge un conflicto con los 7 exorcistas judíos, que usan también el nombre de Jesús; los seguidores de la magia, asustados por lo acontecido con los exorcistas, queman sus libros, con gran perjuicio económico. El motín de los vendedores de estatuas de Artemisa, que se consideran perjudicados económicamente por una predicación cristiana tan agresiva.

Tener idea sobre cómo se está moviendo el texto, dentro de esa estructura más amplia, nos posibilita focalizarnos en el texto de Hch 19,11-20:

¹¹Dios obraba por medio de Pablo milagros no comunes, ¹²de forma que bastaba aplicar a los enfermos los pañuelos o mandiles que había usado y se alejaban de ellos las enfermedades y salían los espíritus malos. ¹³Algunos exorcistas judíos ambulantes intentaron también invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malos, y decían: «Os conjuro por Jesús a quien predica Pablo». ¹⁴Eran siete hijos de un tal Esceva, sumo sacerdote judío, los que hacían esto. ¹⁵Pero el espíritu malo les respondió: «A Jesús le conozco y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois?». ¹⁶Y arrojándose sobre ellos el hombre poseído del mal espíritu, dominó a unos y otros y pudo con ellos de forma que tuvieron que huir de aquella casa desnudos y cubiertos de heridas. ¹⁷Llegaron a enterarse de esto todos los habitantes de Éfeso, tanto judíos como griegos. El temor se apoderó de todos ellos y fue glorificado el nombre del Señor Jesús. ¹⁸Muchos de los que habían creído venían a confesar y declarar sus prácticas. ¹⁹Bastantes de los que habían practicado la magia reunieron los libros y los quemaron delante de todos. Calcularon el precio de los libros y hallaron que subía a 50.000 monedas de plata. ²⁰De esta forma la Palabra del Señor crecía y se robustecía poderosamente.

Se trata de una perícopa completa, estructurada literariamente de forma concéntrica:

A - 11-12: Los milagros “no comunes” de Pablo

B – 13-18: el episodio de los 7 exorcistas judíos

C – 19-20: la quema de los libros de magia y la conversión de sus seguidores.

En diálogo con el texto

Los vv. 11-12: En relación a los milagros οὐ τὰς τυχούσας (*tunjáno*) “no comunes”, “extraordinarios”, notamos que son milagros divinos que se realizan por intermedio de Pablo, específicamente, por la χεῖρ (*jeír*) “manos”, acción esta que remite al poder, legitimando con esto, su predicación, así como se indica en cap. 19,10. Y, además, comprueba lo que el mismo Jesús había profetizado en relación a la misión de sus apóstoles: “quien creé en mí, hará las obras que yo hago y hará mayores de la que hago...” (Jn 14,12). De hecho, la curación se realiza por la simple aplicación, en el cuer-

po enfermo, de ropa que había tocado Pablo (el sudario y el delantal). En este sentido, estamos delante de un *midrash* de la sanación de la mujer con hemorragia (Lc 8,43-48) que estando por detrás, toca la vestimenta de Jesús, quien percibe la δύναμιν “fuerza”, “poder” saliendo de él. Lo mismo acontece con Pedro, que curaba con su sombra: “sacaban los enfermos a las calles, y los ponían en camas y lechos, para que, al pasar Pedro, por lo menos, su sombra cayese sobre alguno de ellos” (Hch 5,15). La extraordinariedad de tales hechos sirve de legitimación de la autenticidad de la predicación de los apóstoles. Ahora bien, que literariamente se afirme, en negativo, que los milagros de Pablo son “no comunes”, es una redundancia que viene a reforzar la idea de la extraordinariedad del hecho realizado. Es interesante la anotación de que Pablo también expulsa malos espíritus (v. 12), porque prepara, desde ya, el conflicto con los exorcistas judíos.

En los vv. 13-14: ¿Quiénes serían esos “exorcistas judíos ambulantes”? En el v. 19 se hace referencia a los que “practicaban la magia” en Éfeso: el termino griego περιεργος (*periergos*) literalmente significa: “trabajar alrededor”, se refiere a la curiosidad, y por lo tanto la magia. Con certeza, en este ámbito se trataba de religiones de misterio, muy difundidas en Asia Menor, de cultos astrológicos, de curaciones en el nombre de algún dios, como testimoniado en los Papiros Mágicos, y también de exorcismos. Estos exorcistas son calificados de “ambulantes” (περιερχομαι, literalmente, “andar alrededor”). Los dos términos (περιεργος y περιερχομαι) son muy parecidos, andan alrededor y realizan cosas alrededor: tal énfasis pone el acento de algo que se realiza aprovechando de la δύναμις, la fuerza, el poder, la energía de otros. De hecho, ellos “conjuran” a los “espíritus malos” en el nombre de Jesús, así como lo podían hacer también en el nombre de otros dioses. Al parecer, ellos se ganaban su pan cotidiano con ese trabajo. Son hijos de “Esceva, judío, jefe de los sacerdotes”. Se trata de un personaje desconocido. Así como también es extraño que uno definido como “jefe de los sacerdotes” se encuentre tan lejos del templo de Jerusalén. Son 7, en cuanto que en 19,7 se había dicho que eran alrededor de 12 los hombres que habían recibido el Espíritu Santo. Se trata, con toda probabilidad, de grupos que actuaban organizados. Es una información interesante que comprueba la presencia de varios grupos religiosos en Éfeso.

En los vv. 15-17, lo relatado en estos versículos es muy extraño: un hombre poseído por un espíritu malo, que los 7 estaban por conjurar (exorcizar) en una casa, desconoció el poder de los exorcistas, se lanzó sobre ellos y los dominó por la fuerza, de modo que los hizo huir de aquella casa desnudos y heridos. Diríamos que “el tiro salió por la culata”, o sea, el espíritu malo que ellos pretendían conjurar, los expulsó. Hay un escarnio, una burla, debido probablemente al uso indebido del nombre mágico de Jesús. El texto deja claro que quien puede usar este nombre es solo Pablo, por el hecho que él es apóstol de Jesús Cristo. Los demás son vistos como aprovechadores que usan los nombres divinos de forma mágica, para sus intereses.

El uso mágico del nombre de Jesús, como es bien atestado en los Papiros Mágicos de Egipto, verdaderos manuales de magos viajeros, con una variada oferta de hechizos, recetas, fórmulas, oraciones y palabras mágicas, para resolver problemas concretos que afectaban a las personas. Estamos en el campo de la religiosidad popular. Estos judíos ganaban su pan practicando y haciendo uso de esa forma de magia en el nombre de Jesús. También no se conoce el nombre del sacerdote Esceva, y es raro que él sea presentado desde su función religiosa, lejos del templo de Jerusalén. Resulta más sorprendente aún que el demonio conozca a Jesús y a Pablo, y de repente empiece a golpear a los siete hijos de Esceva, maltratándolos e hiriéndolos. Estas acciones nos provocan preguntar:

¿Quién sería este hombre poseído que inviste contra los 7 exorcistas y los maltrata, humilla, haciéndolos huir con violencia? El texto no lo dice, pero deja claro que se trata de un conflicto religioso entre grupos diversos, alrededor del uso y del monopolio del nombre de Jesús. ¿No habría sido Pablo o algunos de sus discípulos? Si eso es verdad, estamos frente a un acontecimiento de intolerancia que desemboca en violencia motivada por la religión. Diríamos más, se trataría de un caso en el que el fundamentalismo religioso crea un centro, que impide que otros puedan ejercer el deseo de llevar a cabo una acción que equilibra el ambiente, pues hacen que la fuerza, el poder se disloque, y ya no haya un centro.

La noticia se expande rápidamente por la ciudad de Éfeso, entre judíos y griegos e todos se quedan con miedo, mientras que el nombre de Jesús está engrandecido. Es una victoria extravagante por Pablo y su grupo. Sin embargo, es una victoria que indica la obstrucción que Pablo y sus discípulos tienen frente al fluir de la vida. Y esto les hace entender que su forma de leer el mensaje de Jesús es la única forma. Y entran en miedo de la libertad de los otros. Difícil encontrar un mejor ejemplo para explicar el fundamentalismo religioso presente en estos textos.

En vv. 18-20: La consecuencia es la conversión de los que practicaban la magia y la quema de sus libros mágicos. El texto recuerda también que el valor de ellos sumaba aproximadamente a 150000 piezas de plata: ¡una fortuna! Estamos frente a una acción simbólica que nos dice cómo el miedo a los otros, a quienes se entienden también con derechos y ponen en práctica el deseo de “expulsar demonios” será, hacerlos que se mantengan en el *status quo*, en este caso, que se despotencien, se nieguen a sí mismos, se anulen. Por lo tanto, consideramos que estos versículos muestran las consecuencias del fundamentalismo y la autoreferencialidad: la eliminación del otro. La clave de ese texto tal vez esté en lo que sigue: la repentina conversión de los cristianos dedicados a la magia, que luego corren a quemar sus libros de magia. La impresión es que se trate de dos ejemplos de magia, uno relacionado al exorcismo y el otro a la magia, y que la violencia en que acabó el primer episodio, convenció a los segundos a cambiar de actitud antes de ser ellos también objeto de violencia. Su mansedumbre habría sido provocada

por la actitud intransigente y violenta de Pablo, intolerante en relación a sus desvíos y sus prácticas supersticiosas.

Así, "De esta forma la Palabra del Señor crecía y se robustecía poderosamente" (v. 20). ¿De qué forma, preguntaríamos? ¿A través de la violencia? ¿a través de la aniquilación del otro? Pero no siempre esos otros, están dispuestos a no reaccionar, sino que más bien, están en búsqueda constante de que haya transformación. No siempre están dispuestos a someterse a los parámetros que impiden el "andar alrededor". Por eso, entendemos que lo que sigue es el motín contra Pablo y sus discípulos de los fabricantes de estatuidas de Artemisa, la diosa patrona de Asia y de Éfeso, que tuvieron grande prejuicio económico con la predicación, probablemente muy agresiva, de Pablo (Hechos, 19,23-40).

También en este caso, la actitud intolerante y el integrismo de Pablo, negando la divinidad de los otros dioses, considerándolos idolatría, con su conducta proselitista, causa un tremendo alboroto en la ciudad de Éfeso y un levantamiento popular de los artesanos fabricantes de estatuas (que ciertamente se reunían en asociación) y que se ven amenazados en su trabajo diario y en su propia fe. La pelea es llevada hasta el teatro de la ciudad, frente a la población. Es un momento de fuerte tensión y Pablo, que contaba con amistades poderosas de la diáspora judía de la ciudad, es impedido de comparecer en el teatro para defenderse. Sus compañeros, al contrario, enfrentaron el furor de la masa, que fue apaciguada solamente por el secretario de la ciudad que remitió la causa a las autoridades legales competentes.

La entrada en escena de las autoridades de la ciudad, revela que el cristianismo no era un problema político, sino que solamente representaba una amenaza a las demás formas religiosas, sobre todo para quienes vivían de la diosa Artemisa. De hecho, esas metrópolis helenistas, abrigaban religiones de todo tipo y lugar, traídas por las personas venidas desde afuera. La relativa tolerancia religiosa es amenazada por la actitud intransigente de Pablo y por su excesivo celo proselitista y misionero que acaba generando una reacción violenta contra él y sus compañeros. La falta de respeto por las diferentes formas religiosas acaba por fomentar la hostilidad de quienes se sentían amenazados en su fe y sus negocios. Podría considerarse que se dieran algunos indicios de reacción antisemita, bastante común en el Imperio Romano, por la actitud cerrada y de defensa de sus privilegios, por parte de los judíos de la diáspora, que daban la impresión de un estado dentro del estado.

Los conflictos religiosos que son relatados en la llegada del evangelio en Éfeso nos hacen pensar que el anuncio del evangelio no fue tan simple ni pacífico. En realidad, era acompañado de conflictos y de situaciones de violencia, que tenían como referencia la figura de Pablo, un hombre ciertamente muy convencido y centrado en el statu quo, de su comprensión del cristianismo. Con su manera fuerte, a veces intolerante e irrespetuosa, quería imponer su manera de pensar. Dicho de otra manera, su manera,

hasta cierto punto fanática, de anunciar el evangelio, era causa de conflictos religiosos. De hecho, él mismo fue perseguido hasta la muerte por sus antiguos correligionarios judíos, que lo consideraban un traidor por haberse convertido al cristianismo; y por las ciudades por la que pasaba, debía después de un tiempo huir para no ser apedreado (en Antioquía e Iconio: Hch 14,19), golpeado o preso.

Como en Filipo, donde, sucedió algo muy parecido a lo acontecido en Éfeso. Pablo y Silas, con su predicación, perjudican las acciones de una esclava adivina: son presos por la gente del lugar con la acusación de perturbar sus costumbres, golpeados y lanzados a la prisión y encadenados, hasta que en seguida son liberados milagrosamente (Hch 16,16-24). Entonces, los hechos se repiten, una y otra vez. Ejemplos parecidos de intolerancia hasta de fanatismo ocurrieron siempre y continúan aconteciendo, hoy. Por lo tanto, es importante que no se den como normales acontecimientos como estos, sino que es importante que podamos mantener nuestro deseo activo de profundizar las causas de este fenómeno, apuntando, para una actitud de convivencia plural entre formas religiosas.

A modo de conclusión:

como propuesta para alejarse del fundamentalismo

Los acontecimientos en Éfeso dejan trasparecer que la distancia entre autorreferencialidad, fundamentalismo religioso y violencia es muy pequeña, y que personas importantes como Pablo de Tarso, no son inmunes de ella. Así también nos muestra que el reconocimiento de Pablo a la universalidad de Dios, pues junto con Bernabé había vivido “cómo Dios había abierto la puerta de la fe a los gentiles” (Hechos 15), ahora se puede ver que, ciertamente, esa puerta no estaba del todo abierta en el propio Pablo (Míguez, 2012). La apertura respetuosa al otro, con sus diferencias y diversidades es condición para una convivencia pacífica y sobrevivencia de cada uno/a. Al final, la Otredad representa un llamado constante a la transformación, a la creación *autopoiética* y a la superación de los dualismos, en pro de la construcción de algo siempre nuevo y de la superación del imperialismo de lo mismo. La ética de la Otredad, es, por lo tanto, la condición indispensable para la construcción de una sociedad, plural, de paz y convivencial.

Pero, para que eso ocurra debe haber un cambio paradigmático, donde la diversidad sea considerada fundamental en el entramado de la vida. Por eso, necesario detenernos para ver, por un momento, qué queremos decir con diversidad. Pues, ciertamente, esto implica en transformación.

Diversidad y complejidad: un cambio paradigmático

La diversidad, expresión de la complejidad de la realidad, es lo contrario de actitud autorreferencial que está en la base del fundamentalismo. No

siempre y no todos consideran a la diversidad un elemento positivo. Para un cierto tipo de biología, que considera la centralidad del cuerpo (reducción biologista), la diversidad representa una deficiencia física, una enfermedad, que genera una incapacidad y una limitación tanto física que psíquica.

En el ámbito religioso, la diversidad tradicionalmente fue considerada como referente a castigo divino. Un castigo, o la influencia de fuerzas diabólicas en la persona, que las echan para fuera de la comunidad. La diversidad, así entendida, pasa a no ser más necesaria a la comunidad, que prescinde tranquilamente de ella. Por esa razón, entendemos que los episodios de Pablo en Éfeso, a los cuales hemos hecho referencia, terminan en la conversión de las personas consideradas en condición de no comprensión de la propuesta cristianas, a la cual Pablo representa. Se trata de personas que están fuera de la norma. Y si lo pensamos desde la política, la diversidad representa la alternativa que generalmente amenaza el poder constituido. Frente a la imposición de un “orden común”, la diversidad es considerada desestabilizante, por eso perseguida, rechazada, eliminada. Es importante destacar en los vv.11-12, del capítulo 19, que Pablo actúa con poder y fuerza. Y además estos dos calificativos vienen de dios. Con esto se asegura su legitimidad que hará posible el que los demás puedan ser aniquilados del escenario. Sin embargo, en el ámbito social y cultural, la diversidad coincide con maneras diferentes de ser, vivir y pensar, responsables por la exclusión, el rechazo y, en muchos casos, por la marginación y la enajenación que puede ocasionar una falta de reales oportunidades para el desarrollo pleno de las posibilidades diversas en las personas.

En todos esos casos, la cuestión de la diversidad implica una real opción ética para la justicia social, la igualdad, la ecuanimidad, que lleven a una sociedad no solamente tolerante en relación a la diversidad, sino que diversa desde las diversidades que la atraviesan y la componen. O sea: no “a pesar de la diversidad; sí desde la diversidad”. O como afirma Mignolo en una feliz afirmación, que trataremos en seguida: “Pensar desde conceptos dicotómicos en vez de ordenar el mundo en dicotomías” (2003, xiv).

El reconocimiento y la cohabitación con la diversidad y la pluralidad, más allá de una mera tolerancia, debería originar una “cultura de la diversidad”. Con eso, el enfoque no está más en la homogeneidad, sino en la diversidad, lo que implica un nuevo modelo epistémico, desde el eje teórico de la pluralidad y de la multiplicidad, aplicado a todos los aspectos de la vida: diversidad en el modo de ser, de vivir, de expresión, de opción, de acción, de religión, de interpretación. El resultado, será una sociedad acogedora y plural, donde cada sujeto es reconocido y valorizado por lo que es y no por lo que tiene e impulse la multiplicidad de relaciones creativas, en el respeto de todos. Es una actitud profundamente ética, que se basa en la concepción de la diversidad como una forma poderosa de transformación, la posibilidad de creación de nuevas relaciones, en vista a la construcción de una sociedad equitativa y justa.

De todas maneras, así como fue dicho en párrafos anteriores, para que esa posibilidad de nuevas relaciones se vuelva real, se hace necesario un giro epistémico radical, un cambio paradigmático. El paradigma dualista, que determinó el surgimiento de la modernidad, se generó al margen de las transformaciones científicas, culturales y políticas desencadenadas desde el siglo XVI y que, pasando por la revolución industrial y tecnológica, marcaron el pensamiento occidental hasta el final del siglo XX. Generalmente, la Modernidad se define por un modelo de pensamiento dualista, base del sistema mecánico, que considera el universo un conjunto de partes independientes, estables, fijas, cuyo funcionamiento depende de los componentes que se articulan entre sí como las partes de una máquina. Se trata de un modelo cerrado, donde los componentes son uniformados y que se caracteriza por la estabilidad y la estandarización. Es totalmente inmune a las alteraciones y a los cambios, a cualquier tipo de modificación, haciendo parte de sistemas cerrados y predeterminados a priori. Un ejemplo es el reloj, que necesita de un contexto específico para funcionar. Sus partes pueden ser cambiadas, sin embargo, deben resultar siempre iguales, y su estructura no puede ser alterada. Cualquier modificación tiene como resultado el no funcionamiento de la máquina.

Este modelo deberá, entre otras cosas, albergar a la diversidad, caracterizándose, de esta forma, por la libertad, la dinamicidad, la apertura a la multiplicidad, la posibilidad de afectación e de permeabilidad, la interconexión, la evolución, la pluralidad. Diversidad como el elemento clave en la determinación de la pluralidad de miradas y de actitudes, una opción profundamente ética, que visibiliza, reconoce y pone al centro lo que y quienes, en la modernidad, eran expulsados para el margen, invisibilizados, silenciados, eliminados. En este sentido, se debe reconocer que la teología feminista ha sido una de las reflexiones que más se abrió para la acogida de la diversidad y para la crítica a los dogmatismos, principalmente, los religiosos (Gebara, 1997). Así mismo, la afirmación de Mignolo “pensar desde conceptos dicotómicos en vez de ordenar el mundo en dicotomías” (2003, 50), resumen de forma muy sabia el cambio paradigmático al cual somos convocados: pensar en plural y no más en singular. Así que el nuevo paradigma resulte, entre otras cosas, en la pluralidad de miradas, interpretaciones y modos de ser, expresiones de las diversidades presentes que, por otro lado, impulsan la relativización de lo que define la propia identidad. De hecho, cuando una persona puede moverse entre dos o más líneas de pensamiento, se abre al surgimiento de nuevas miradas, nuevas preguntas, e nuevas interpretaciones.

Al pensar en ¿cómo hacer? - interculturalidad y convivencia

Para hacer justicia a la propia diversidad de posiciones que hay en la Biblia, debemos reconocer que es Pablo, de los personajes del Segundo

Testamento, abierto a una ruptura de la división de razas y pueblos, en el ámbito religioso-cultural. Esto así, que ha sido reconocido como el autor del universalismo en la Biblia (Badiou, 1999). Esto dice de cómo muchas veces, el deseo que tenemos de constante transformación, puede verse obstruido y ese deseo responder negativamente. En ese sentido, colocarse como agente cortante de que otros grupos puedan participar, pudiéndose deber tales acciones a miedo de perder el control, el poder. Dicho de otra manera, recurre a planteamientos fundamentalistas religiosos que hacen parte de su tradición judía. Y es, ciertamente, el riesgo de una ideología universalista, pues no deja espacio para la diversidad.

La diversidad provoca y estimula la interculturalidad de las relaciones, en tanto lleva a romper el patrón de la homogeneidad, abriendo las puertas a la ética de la diversidad y la pluralidad y a la posibilidad de promover otras condiciones de vida, de construir conocimiento y de relacionarse. Solo así hay lugar para los otros. Para Raimon Pannikar (1998, 20-22) “la interculturalidad es el imperativo de nuestro tiempo” (pp. 20-22).

Y algo parecido, a lo expuesto anteriormente, propone Fernet-Betancourt (2007), al plantear la necesidad del

...paso de la interculturación a la interculturalidad porque vemos en la segunda la alternativa que debe tomar hoy el cristianismo frente a la primera para superar un paradigma que todavía lo ata a pretensiones, actitudes y hábitos, teóricos y prácticos, propios de la configuración occidental dominante que históricamente se ha apoderado de sus posibilidades de realización” (p. 45).

En el texto que hemos analizado, hubiese sido distinto si Pablo, en su paso por Éfeso, hubiera desdogmatizado las diferencias y las transformaciones en puntos de paso sino en puntos de encuentro y apoyo solidario. De tal manera, que se hubiera permitido, vivir en relación y enriquecimiento desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales (Fernet-Betancourt, 2011). Sin embargo, lo que sucede es lo que vimos, los otros grupos religiosos, ante la violencia que provoca contra ellos, el poner en práctica, acciones para las cuales tienen también posibilidades de llevar adelante, tienen que desistir, por temor a ser eliminados. Dicho de otra manera, son obligados a convertirse.

Por tal motivo, la diversidad debe entenderse como punto de partida de una relación interactiva y transformadora, cuyo resultado es algo nuevo para todos los involucrados. Para que esto sea posible, se deben superar con los elementos valorativos (el más/menos, el superior/inferior, el bueno/malo; el negro/blanco, el masculino/femenino, el occidental/indígena), expresiones de una visión dualista y clasificatoria, para buscar la convivencia entre iguales, donde lo distinto de cada uno provoca la tensión necesaria que desinstala, afecta y activa el poder transformador e innovador.

Finalmente, la interculturalidad, así entendida, es una actitud profundamente ética, porque presupone un compromiso con el lugar desde dónde se piensa, se habla y se actúa, es decir, “desde el lugar de aquellos para los que las asimetrías de poder que caracterizan el mundo actual - desde lo epistémico hasta lo religioso, pasando por la asimetría económica y política - imponen quedarse “bajo”, y en la amenaza constante del castigo preventivo, para que no se atrevan a contrapesar al mundo con el peso de sus tradiciones y proyectos de realización identitaria” (Fornet-Betancourt, 2006, 8). El “abajo” coincide también con el “afuera” del sistema, resultado de la exclusión y marginación, que no es sólo económica, social y política, sino también religiosa, moral, sexual, racial, de género. Se trata de los diversos que, al no reconocerse en el sistema, son rechazados, descartados e invisibilizados por éste. El compromiso ético no se resuelve sólo en la escucha solidaria, sino que exige la inclusión y un sistema diferente, que no se limite a tolerar la diversidad, sino que desde ella proponga una convivencia centrada en la pluralidad y multiplicidad de visiones, interpretaciones y razones.

Bibliografía de referencia

- BADIOU, A. (1999), *San Pablo: la fundación del universalismo*. Anthropos, Madrid.
- BAUMANN, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Madrid.
- BAUMANN, Z. (2006), *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia, Barcelona.
- BOFF, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra*. Trotta, Madrid.
- CAPRA, F. (1992). *El punto crucial – Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Graciela de Luis (trad.). Troquel, Buenos Aires.
- CARRASCO, A.M. (2017). *Narciso en la encrucijada. La autorreferencialidad como destino*. Revista “Naturaleza y Libertad”. No. 9, Sevilla, pp. 99-130. Recuperado: https://www.uma.es/naturalezaylibertad/recursos/Vol_9_2017/6-Martinez-Carrasco.pdf
- CORSI, G., Esposito, BARALDI, C., y LUHMANN, N. (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann* (Vol. 9.). Editorial Universidad Iberoamericana, México.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2011). *Interculturalidad como alternativa a la violencia*. Recuperado: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Interculturalidad-Como-Alternativa-a-La-Violencia/2709854.html>
- FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a la prueba*. Verlag Mainz: Auflage Aachen

- FORNET-BETANCOURT, R. (2007a). *De la inculturación a la interculturalidad*. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELaT), 355
Recuperado: <https://www.servicioskoinonia.org/relat/>
- GEBARA, I. (1997). *Teología Ecofeminista – Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água.
- GOODY, J. (1986). *A Lógica da escrita e a organização da sociedade* (trad. Teresa Louro Pérez). Edições 70, Lisboa.
- LINGS, R. (2011). *Biblia y Homosexualidad ¿Se equivocaron los traductores?* Editorial Sebila, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.
- MIGNOLO, W. D. (2003). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal Ed., Madrid.
- MIGUEZ, N. (2012). *Diálogo Interreligioso, Hegemonías y Sincretismo: Hechos en la Encrucijada de las Culturas*. Revista RIBLA No. 72, pp. 58-70. Quito.
- OVIDIO, P., N. (2000). *Metamorfosis*. Einaudi Ed., Torino
- PANNIKAR, R. (2007), 45 – En: Raimon Pannikar, “El imperativo cultural”, In: Raúl Fornet-Betancourt (ed.) (1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Frankfurt/M. pp. 20-42.
- PLATÓN. (1992). *Alcibiades I*, Gredos, Madrid.
- ROLNIK, S. (2019). *Esferas de la insurrección - Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera y Damian Kraus (trad.). Tinta Limón, Buenos Aires.
- SCHIAVO, I. (2012). *La invención del diablo. Cuando el otro es problema*. Lara Ed., San José de Costa Rica.
- TERRIN, A., N. (1998). *O sagrado off Limits. A experiência religiosa e suas expressões*. Editorial Loyola, São Paulo.
- TORRES QUIERUGA, A. (1997). *Un Dios para hoy*, Cuadernos Aquí y Ahora. Sal y Terrae, Santander.

Una Ecclesiología para la Superación de Fundamentalismos religiosos. Aproximaciones desde las Cartas Joánicas³

*An Ecclesiology for Overcoming
Religious Fundamentalisms.
Approaches from the Joanic Letters*

Resumen

Esta investigación toma como telón de fondo la teología subyacente a las tres cartas tradicionalmente adjudicadas al evangelista Juan, y en especial, a la Primera Carta de Juan. Considera que los problemas inherentes a aquellas comunidades pueden brindar luces para la superación de los fundamentalismos religiosos, ocasionados, entre otras cosas, por interpretaciones literalistas, doctrinales univocas y sesgadas de la Biblia y se manifiestan en el creciente odio y miedo a las identidades diversas de género, raza, etnia, nación, ideologías, entre otras. Propone a partir de la elucidación de los problemas doctrinales de esta comunidad, rutas pedagógicas que iluminan e impulsan a un cambio actitudinal de los cristianos de ayer y de hoy, que se adjudican el derecho de hablar de Jesús desde el odio y no desde las dinámicas del amor incluyente que las cartas nos brindan desde la mediación dialógica.

Palabras clave: Fundamentalismo, ecclesiología, cartas de Juan, diálogo

Abstract

This research takes as a background the theology underlying the three letters traditionally assigned to the evangelist John, and especially, the 1st Letter of John. Considers that the problems inherent to those communities can provide insights for overcoming religious fundamentalism, caused by among other things due to literalist, univocal and biased doctrinal interpretations of the Bible and are manifested in the growing hatred and fear of diverse identities of gender, race, ethnicity, nation, ideologies, among others. Based

¹ Doctora en Ciencias de la Religión, en el área de Biblia, por la Universidad Metodista de São Paulo. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. <https://orcid.org/0000-0001-5958-0570>

² Doctora en teología, Universidad Javeriana. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. <https://orcid.org/0000-0002-8852-4719>

³ Proyecto de investigación adscrito al grupo de investigación Gustavo Gutiérrez, Teología Latinoamericana. Modelos eclesiológicos para una Iglesia en salida II: Una ecclesiología para la superación de los fundamentalismos religiosos. Aproximaciones desde las cartas joánicas. Código: 20465010

on the elucidation of the doctrinal problems of this community, it proposes pedagogical routes that illuminate and promote an attitudinal change of Christians of yesterday and today who claim the right to speak of Jesus from hatred and not from the dynamics of inclusive love that the letters offer us through dialogical mediation

Keywords: Fundamentalism, ecclesiology, letters of John, dialogue

Introducción

En la crisis de la pandemia ha crecido la fe religiosa como lugar de refugio y de protección. Es un contexto ideal para la extensión y enraizamiento de las iglesias cristianas fundamentalistas que suelen operar con agilidad, rapidez y eficacia en contextos de crisis. Este hecho se suma a la tendencia creciente en América Latina de unos fundamentalismos religiosos ligados a partidos políticos de extrema derecha y a movimientos neofascistas.

Se percibe un cierto clima de tensión entre fe y política, y con esto el incremento de unos fundamentalismos religiosos y políticos diseminados en varios espacios que podrían considerarse laicales, de acuerdo con lo establecido en las diversas constituciones nacionales y federales de los países del continente. La política y la religión se mezclan a tal punto que sacerdotes, pastores y líderes religiosos, financiados por sus parroquias e iglesias, se lanzan como candidatos a diversos cargos gubernamentales, justificándose en muchos casos bajo el argumento de una autoridad revelada en la Biblia, y bajo esa autoridad se impide el avance en materia de derechos civiles.

Por otro lado, la coyuntura actual está influenciada por una ola de polarización que se caracteriza por la persecución de las minorías sociales en la lucha por sus derechos, realidad que ha acaecido en la muerte de líderes y lideresas sociales y también de estudiantes en las actuales movilizaciones en Colombia, muchas veces silenciadas por hombres y mujeres de fe que ejercen liderazgos políticos y económicos.

Es importante recordar aquí que el fundamentalismo es un movimiento evangélico protestante antimodernista surgido en Inglaterra y Estados Unidos a finales del siglo XIX, que a partir de los años 70 tomó un nuevo auge en diferentes comunidades cristianas, incluyendo la católica (Caro & Fediakova, 2000). Con el auge de los métodos histórico-críticos que pusieron en jaque la verdad literalista de la Biblia, este movimiento entendió que tales avances ponían en peligro las certezas tradicionales y fundamentales de la ortodoxia cristiana, así como la inspiración y la infalibilidad de la Biblia. Por lo tanto, asumen que el cristianismo ha sido contaminado por el liberalismo, transformándolo en puro activismo social. Por tal motivo, cristianos conservadores ven como una posibilidad el influir en la política como alternativa para poner freno a los avances en materia de derechos civiles fundamentados en la Biblia.

El liberalismo y el conservadurismo son dos ideologías, por sus concepciones coherentes, por sus ideas morales, políticas, económicas, sociales y culturales; aparte, está el socialismo. Estas ideologías han sobrevivido por un tiempo considerable, con sus defensores y detractores, con amplios o limitados márgenes de institucionalización (Espejel, 2016, p. 24).

Lo que más llama la atención de esta alianza “fe-política” es que, al parecer, los principios evangélicos de amor inclusivo de los que habla la comunidad joánica, y cuya inspiración no es más que la praxis solidaria de Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, títulos cristológicos de los que la comunidad del Discípulo Amado no echa mano, están siendo reemplazados por una enemistad y odio colectivo hacia los hermanos que piensan de manera diferente.

Esta investigación “Una eclesiología hacia la superación de los fundamentalismos religiosos. Aproximaciones desde las cartas joánicas” toma como telón de fondo la teología subyacente a las tres cartas tradicionalmente adjudicadas al evangelista Juan, y en especial, a la Primera carta de Juan, considerando que los problemas inherentes a aquellas comunidades pueden brindar luces para la superación de los conflictos inherentes a la alianza entre política y religión que viven las comunidades eclesiales actuales.

Este artículo investigativo aborda el tema de los fundamentalismos religiosos actuales a partir del estudio de las cartas de Juan por tratarse de comunidades que vivían situaciones de divisiones internas entre sus miembros. El incremento de enemistades, odio y pánico colectivo entre hermanos que comparten una misma fe nos lleva a replantearnos la posibilidad de encontrar, en la dinámica del amor incluyente legado de las comunidades joánicas originarias, algunas rutas pedagógicas de paz y convivencia ciudadana, a partir del estudio y profundización de dos categorías teológicas: cristología y eclesiología, que generan conflictos en estos escritos, y que deberían ser releídas en comunidades actuales llamadas a ser ministras de reconciliación.

Crisis de autoridad en fuentes bíblicas y extrabíblicas

Las crisis de autoridad y fraternidad son intrínsecas, generalmente, a todo grupo en el que interactúan seres humanos. Casi siempre hay intereses personales que conducen, a quienes pertenecen a un círculo, a desear ejercer su dominio sobre los demás. Así, algunos hombres con capacidades para liderar emplean su prestigio o sus influencias para someter a otros. Cuando dos o más personas con estas características surgen al interior de una institución se crean facciones que, al anteponerse, hacen daño a los ideales del grupo en cuestión. Esta realidad humana no es ajena a los movimientos religiosos. Ello se ha manifestado a lo largo de la historia de la Iglesia y perdura hasta hoy.

Los textos bíblicos reflejan tal situación, algunos de ellos oriundos de la segunda mitad del primer siglo, manifiestan los trances de poderío surgidos entre los primeros cristianos: las cartas de Pablo revelan antagonismos entre los judaizantes, representados por Pedro, y los helenizantes, representados por Pablo (Cf. Gal 2,11-14); Hechos de los Apóstoles plasma el conflicto que surgió entre dos fuertes guías del movimiento misionero: Bernabé y Pablo (Cf. Hch 15,36-41); el Apocalipsis revela las facciones que se enfrentaron en las iglesias locales de Asia Menor de finales del primer siglo (Cf. Ap 2-3). Estas situaciones, como otras más, muestran, en su entramado comunitario, situaciones que reflejan crisis relacionales.

La denominada literatura joánica ofrece elementos que permiten un acercamiento (Bernabé, 2010), con la necesaria contextualización, a momentos diferentes de la historia de estas comunidades, a sus relaciones y conflictos, a sus búsquedas y posicionamientos; y debe ser tenido en cuenta a la hora de esbozar la historia de los grupos identificados con la tradición joánica.

La carta atribuida a san Clemente Romano, discípulo de Pedro y Pablo, dirigida a los corintios, es generalmente datada entre los años 94 y 97, lo que podría sugerir una contemporaneidad con las cartas joánicas. Esta epístola, según Trevijano, es un documento emanado de Roma para una iglesia local, la de Corinto, motivada por el problema fraterno que ha desembocado en la discordia a causa del manejo del poder en la comunidad (Trevijano, 1994). Al parecer, algunos jóvenes habían originado una revuelta que condujo a la deposición de presbíteros. En efecto, en el capítulo 3,1-4 de la carta pseudo clementina, se enumeran una serie de actitudes en las que posiblemente el autor vea una rebelión contra la autoridad:

¹Dióseos toda gloria y dilatación y vino a cumplirse lo que está escrito: Comió y bebió y se dilató y se engordó y recalcitró el amado. ²De ahí nacieron emulación y envidia, contienda y sedición, persecución y cautividad. ³Así se levantaron los sin honor contra los honrados, los sin gloria contra los gloriosos, los insensatos contra los sensatos, los jóvenes contra los ancianos. ⁴La justicia y la paz huyeron lejos de vosotros, por haber cada uno abandonado el temor de Dios y dejar que se debilitaran los ojos de la fe en Él (1Clem 3,1-4).

Para Trevijano es posible que no sea sólo el abismo generacional el causante de la discordia, sino que es necesario pensar en las crisis ocasionadas por las confrontaciones dogmáticas en las primeras comunidades cristianas. Así, habrían entrado en juego contraposiciones doctrinales en las que se enfrentarían grupos más ortodoxos, es decir una minoría que representaba a las primeras generaciones de líderes cristianos, contra algunos grupos que encabezaban a las nuevas generaciones, y quizá a las nuevas tendencias de pensamiento.

Lo acontecido en Corinto no está al margen de la situación crítica que enfrentaban los cristianos a lo largo y ancho del mapa eclesial. Las re-

laciones fraternas se dislocan cuando algunos hombres con poder colocan por encima del amor entre hermanos y el bien común, su ego y ansias de dominio. Como dice Pérez Aguirre, esto está indicando que hay un cierto tipo de ejercicio de la autoridad en el que unos pocos deciden por otros, y determinan por sí mismos el destino de la comunidad que ha entrado en crisis (Pérez Aguirre, 1994).

Trasfondo cultural de las cartas

El trasfondo cultural de las cartas está permeado por una crisis con el mundo helenista. Las interpretaciones pre gnósticas de la tradición joánica están cuestionando verdades fundamentales cristianas tales como la encarnación y el amor a los hermanos. Esta discusión se materializa en 1Juan en una polémica entre un enemigo interno de la comunidad y sus oponentes (Martyn, 2003), en torno al origen mesiánico de Jesús, el Cristo (Jensen, 2016).

Las comunidades joánicas o del Discípulo Amado fueron muy particulares por su contexto histórico y vivencia cristológica y eclesiológica. Su experiencia de seguimiento de Jesús fue muy profunda, a tal punto de llamarlo “Logos”, y su eclesiología estuvo marcada por el discipulado de iguales (Schüssler, 1993). En su interior se generó una corriente de reflexión, tanto más lejana en una y en otras algo más cercana a su propuesta teológica. El testimonio literario de esta vivencia y reflexión fue el evangelio, las tres cartas y, más lejanamente, el Apocalipsis (Ubieta, 2006).

Al final del primer siglo, la segunda y tercera generación de cristianos se ven abocados a una serie de crisis que atentan contra la unidad de la comunidad. La Primera y la Segunda carta de Juan tratan de manera particular sobre los problemas doctrinales que dividen a los hermanos, mientras que la Tercera manifiesta claramente que uno de los conflictos que degrada la fraternidad es principalmente la cuestión del poder o el gusto por mandar como lo dice el Anciano (Cf. 3Jn 9). A medida que transcurren los años van desapareciendo las columnas humanas, es decir los cabecillas que habían pertenecido a la primera y segunda generación. En palabras de Ubieta, “con la muerte de muchos de los discípulos de los primeros testigos apareció un problema de autoridad y comenzó la discusión sobre su fundamento (carisma contra institución). Apuntando ya el problema de la institucionalización” (Ubieta, 2010, p. 323)

Al desaparecer los cristianos que constituyeron el movimiento primitivo en el que la autoridad estaba fundada en la tradición apostólica, emerge la cuestión de las instancias de gobierno. Se podría pensar que las preguntas que rondan a los miembros de la iglesia serían: ¿Quién manda? ¿A quién obedecemos? ¿Quién es considerado digno sucesor? Surge, entonces, la gran polémica que hasta hoy pervive en las comunidades eclesiales: o la iglesia se dinamiza impulsada por la fuerza carismática o la dirige una

jerarquía institucionalizada. Esta coyuntura crea divisiones y facciones que van resquebrajando la unidad deseada y soñada por Jesús. Un grave problema será saber cómo continuar animando la comunidad ante la muerte de uno de sus dirigentes. Es en este punto que surge la reflexión sobre el traspaso de la autoridad. Quiérase o no, esta situación golpea fuertemente las relaciones fraternas.

En ³Jn parece reflejarse el inicio de este tipo de conflictos; en este caso entre la autoridad carismática del presbítero sobre todos los grupos que compartían la tradición joánica y la autoridad local que parece haber comenzado a surgir. Diótrefes parece ser un líder de los grupos joánicos que vivían en una determinada zona (v. 9). No admite las indicaciones del presbítero ni a quienes van itinerantes por causa del evangelio (vv. 7-8) (Ubieta, 2010, p.323).

La figura de Diótrefes, que al parecer es el regente oficial de la asamblea, podría estar encarnando a un dirigente intransigente y dominante que quiere, como lo dice el Anciano, poseer las riendas de la comunidad, ya que le gusta mandar (3Jn 9); mientras que Gayo y Demetrio podrían personificar a quienes de manera más abierta ven las posibilidades de un encuentro con los miembros itinerantes que aportan a las comunidades su experiencia desde otras latitudes, con una visión más amplia de la colegialidad de la Iglesia. Una rivalidad entre lo universal, que se abre a una fraternidad amplia, y lo local, que se cierra a la acogida del extranjero (Mena-López, 2017).

Quizá lo que teme Diótrefes, al parecer responsable de la comunidad, es que aires malsanos lleguen a su asamblea. Él se cierra a la llegada de misioneros itinerantes que tocan a las puertas de la iglesia. Este dirigente podría ser catalogado como conservador o cuidador exagerado de su feligresía y de su doctrina.

En cuanto a Gayo y Demetrio, hombres fieles a las consignas del Anciano, seguidores de la verdad, se puede afirmar que se manifiestan dispuestos a la acogida de los misioneros que van portando el anuncio, fieles al mandato de Jesucristo y de los apóstoles. Posiblemente Gayo sea un laico, con alguna responsabilidad entre sus hermanos, libre frente al poder de Diótrefes. Al parecer en esta iglesia local no está comprometida la doctrina; el conflicto está en la desobediencia de un ministro autoritario que no acoge lo dispuesto por el Anciano y no obedece a las reglas de acogida de quienes llegan de otras comunidades. Para algunos, Diótrefes podría ser un obispo déspota que expulsa bajo su única responsabilidad a los misioneros. Frente a esta actitud dictatorial aparece el carisma del laicado fiel al Evangelio, dispuesto a acoger y apoyar a los anunciadores de la Buena Nueva.

La lucha contra los errores doctrinales que surgían en las comunidades debió ser dramática. Por ejemplo, cuando se aconseja incluso negarles el saludo a los falsos profetas (2Jn 10). A este conflicto de interpretaciones del mensaje cristiano se añade, además, el del poder, como se deduce de la Tercera carta. En esta comunidad Diótrefes no acoge a los predicadores iti-

nerantes enviados por el remitente de la carta, o sea al Presbítero, tal parece que a él le gusta destacarse sobre los demás (3Jn 9) y actuar sólo. Pero otros siguen estando en comunión con el presbítero y son alabados por ello, como Gayo y Demetrio. A lo largo de la segunda generación cristiana (60-90 d.C.) aparecen, por tanto, problemas graves que exigen que la “Gran Iglesia” refuerce su autoridad doctrinal y pastoral. En este ambiente es donde va surgiendo progresivamente la figura institucional del “obispo”, como aparece en las cartas de Ignacio de Antioquia, a comienzos del siglo II, durante la tercera generación cristiana (90-120 d.C.) (van Deventer, 2020).

En síntesis, las tres cartas joánicas reflejan una etapa posterior al evangelio de Juan, particularmente en el tiempo en que han surgido graves conflictos internos y externos en estas comunidades. En su lenguaje y contenido se notan fuertes crisis y un último esfuerzo por salvar la tradición auténtica del Discípulo Amado. Allí mismo surgen grupos divisionistas pre gnósticos, con influencia helenista, que están promoviendo división y odio entre sus miembros.

La Primera carta de Juan da pie para pensar que en su contexto geográfico había muchas iglesias domésticas de diferentes círculos de fe: cristianos judíos, cristianos apostólicos y comunidades joánicas a las que se dirige la epístola. El conflicto se genera por los disidentes o divisionistas al interior de estas comunidades, lo que podría llamarse un cisma intra joánico. Estos disidentes trataron de conquistar también las comunidades de la Segunda y la Tercera carta de Juan.

Estos disidentes representan al mundo (1Jn 4,5) y son atacados como hijos del diablo (1Jn 3,10). A pesar de que en el evangelio de Juan se evidencien tensiones entre diferentes grupos, un cisma como tal no se percibe en este evangelio. Por el contrario, sería el mensaje que se encuentra en el evangelio el que condujo a la división dentro de las comunidades de las cartas. La lucha con los de fuera (judíos), presentes en el evangelio, desaparece en las cartas. Así, el conflicto contra los enemigos judíos es desplazado por la disputa contra los enemigos internos de la comunidad.

El conflicto se iniciaría en la comunidad de 1Juan. Los disidentes o divisionistas trataron de conquistar las comunidades de la segunda y Tercera carta de Juan. El autor manda a la comunidad en 2Juan a ponerse en guardia, pero Diótrefes habría decidido no recibir emisarios ni del autor, ni de los disidentes, y por eso 3Juan fue enviada a otra iglesia doméstica para conseguir hospitalidad para los emisarios del autor.

Ante esta realidad, la investigación indaga por las estrategias pedagógicas utilizadas en estas comunidades para la resolución del conflicto doctrinal. A simple vista pareciera que su interés no es anular la controversia: por el contrario, la ponen en escena de manera dialógica. Inspirándose en esta tradición, la pesquisa tuvo como pregunta problema: ¿qué estrategias pedagógicas para la superación de los fundamentalismos se pueden encontrar en la experiencia de las comunidades joánicas, en diálogo con

comunidades eclesiales de base para una iglesia en salida?

A partir de esta pregunta se generaron otras de carácter literario, histórico y teológico. ¿Cómo fue el proceso de surgimiento de las cartas? ¿Qué problemas viven sus destinatarios? ¿Cuáles son los temas doctrinales que se están tratando?

En consecuencia, esta investigación da un paso adelante al centrarse no solamente en las áreas conflictivas en torno a la cristología subyacente a las comunidades joánicas y presentes en los textos objeto del estudio; sino también, en el estudio de los acentos éticos que posibilitan la reconciliación entre los implicados en los conflictos doctrinales del ayer y del hoy.

Escuela joánica y formación de las cartas de Juan

Este grupo comenzó probablemente en Siria y se fue constituyendo en una comunidad en el Asia Menor. La tradición sitúa la figura de Juan en Éfeso. El Cuarto evangelio, antes de la última redacción, vivió varias etapas, y como todo evangelio pasó por varias relecturas, a medida que se fue adaptando a las diversas situaciones comunitarias. Este Cuarto evangelio es el testimonio transmitido por su “fundador”, designado como “el discípulo al que amaba Jesús” (Jusino, 1999). A través de los escritos llamados de “Juan” se observa un mismo lenguaje y un pensamiento original que fue desarrollándose y profundizándose. Podemos hablar de una “escuela joánica”.

Los diferentes redactores de estos textos se inscriben en una línea teológica, fuertemente arraigada a la tradición de los comienzos, pero al mismo tiempo muy abierta y preocupada por ahondar en el conocimiento de Cristo, especialmente gracias a la elaboración del discurso teológico.

A finales del siglo I aparecen diversas interpretaciones del Cuarto evangelio en las comunidades joánicas. En ese contexto nacen algunos grupos religiosos fuertemente caracterizados por una religión del conocimiento (Prendas, 2000).

En los escritos de la escuela joánica llama la atención la exactitud del enunciado teológico, especialmente el cristológico. Así, por ejemplo, es posible que no quedara suficientemente clara la forma en que Cristo nos salvó de los pecados por medio de la encarnación y de la muerte en la cruz, y por ello el autor de la Primera carta insiste en este punto, al igual que la última redacción del Cuarto evangelio.

En las comunidades joánicas se van creando muchas divisiones y cismas. El autor de las cartas reacciona proponiendo una relectura de los escritos joánicos. Se ve surgir una Gran Iglesia frente a los grupos disidentes y a las herejías. Se elabora y organiza la coherencia del mensaje cristiano participando plenamente en ello la tradición joánica.

Las tres cartas de Juan estarían compuestas por quienes habrían estado más próximos históricamente al Discípulo Amado, es decir a los que conocemos como la escuela joánica. En este grupo estarían los autores del

evangelio, las cartas e incluso parte de los disidentes, pues todos son testigos de “lo que ocurrió desde el principio” (1Jn 1,1).

En ocasiones este concepto de escuela se amplía a todos los miembros de la comunidad: “nosotros” son todos sus hermanos (15 veces en 1Jn). Otras veces el “nosotros” representa a los portavoces e intérpretes de la tradición del Discípulo Amado, que es distinto del “ustedes” destinatarios (1Jn 1,1-5; 7 veces en 1Jn).

Estas cartas atribuidas a Juan pertenecen a la etapa conocida como el “evangelio glosado” (E3): su lenguaje, temática e intereses son muy similares a los del evangelio de Juan. Los autores oriundos de esta “escuela ortodoxa” de maestros joánicos, serían parte del mismo grupo de maestros al que pertenecían los glosadores de E3. Incluso es posible que alguno de ellos glosara también el evangelio. Un miembro significativo del grupo, que tenía el título de “el presbítero”, fue el autor de la Segunda y la tercera Carta. Hay dos opiniones: en el orden de nuestras Biblias: Primera, Segunda y Tercera; otros proponen el orden inverso: Tercera, Segunda y Primera. Al igual que la redacción final del Cuarto evangelio (90 a 95 d.C.), las cartas deberían situarse entre los siglos I y II.

Formación y estructura de la Primera carta de Juan

La Primera carta de Juan se formó a partir de un escrito básico (1,1-2-27; 5,13) adjudicado a un maestro de la escuela “ortodoxa” del grupo joánico, quien habría confeccionado su trabajo a partir de un material exhortativo de la escuela un “escrito básico”.

A partir de este escrito básico se da una segunda etapa de alargamiento (2,28-5,12). Otros maestros de la escuela hicieron un alargamiento del escrito básico con un nuevo material exhortativo de la escuela. Las unidades añadidas en esta segunda etapa son: 2,28-3,24; 4,1-6; 4,7-21; 5,1-12

La conclusión del escrito básico es 5,13. El añadido apéndice final 5,14-21 fue obra de otro miembro de la comunidad. Se trata de una instrucción que advierte sobre el peligro de la apostasía. Esta ampliación se introdujo después de la edición del escrito ampliado, pero antes de que éste fuera divulgado. Los maestros responsables por la autoría de 1-2-3 de Juan se les atribuyen las glosas del evangelio de Juan (Vidal, 2003).

Veamos la estructura de la Primera carta de Juan:

Prólogo: Vida eterna (1,1-4)

Mandamientos y pecados (1,5-2,6)

Mandamiento del amor (2,7-17)

La fe como fundamento del creer (2,18-28)

Justicia y pecado (2,29-3,10)

El amor mutuo (3,11-22)

La fe y el amor como único mandamiento (3,23-

Esta estructura propuesta enmarca la carta en un prólogo y un epílogo cuyo tema principal es la vida eterna, y en medio de ello presenta seis unidades literarias cuya marca esencial es la exhortación a la comunión entre hermanos y a la comunión con Dios. Estas seis partes también evidencian tres elementos formales, el kerigma, la parénesis y la casuística. El kerigma es el anuncio de fe tradicional, la casuística su interpretación ortodoxa y la parénesis es el discurso moral exhortativo (Lugo, 2001).

Consideramos que esta estructura en sí ya nos está dando una pauta para al entendimiento de esta carta, no tanto desde su contenido doctrinal, sino como apuesta metodológica para la superación de conflictos y fundamentalismos.

El prólogo (vv. 1-4) ya establece una ruta hacia la superación de los conflictos dentro de esta comunidad. Su marca esencial está en la comunión entre hermanos y la comunión con Dios. El termino griego *koinonia* (comunión, 1,3), es una marca característica de esta carta. Esa comunión entre hermanos y con Dios es considerada como una fuente de alegría completa, pues la fuerza del amor, que es la vida eterna, cualifica y enriquece la vida aquí y ahora, esto es el amor que es gratuidad y comunión de unos con otros.

La siguiente sección, mandamientos y pecados (1,5-2,6), nos está advirtiéndolo sobre la realidad de divisiones dentro de la comunidad. La comunión inicial está en riesgo por fracciones separatistas que promueven la polarización de la comunidad. El término griego *adikía* (injusticia, 1,8) parece ser el acento principal de esta sección. La comunidad se está fraccionando por acciones en contra de la equidad y la justicia, personas que se autoproclaman libres de pecado, por lo tanto, superiores atentan contra la comunión fraterna.

El mandamiento del amor (2,7-17) apela a la conversión del corazón de los hijos, padres y jóvenes, exhorta a la permanencia de la luz materializada en el amor a los hermanos. El acento de esta sección se encuentra en el *agape* (amor, 2,15) que trasciende la jactancia y las riquezas del mundo.

La fe como fundamento del creer (2,18-28) plantea una discusión teológica al introducir el concepto de anticristo y recomienda permanecer en la fe y en el reconocimiento del mandamiento del amor, aun con quienes piensan diferente, pues éstos también son miembros de la comunidad.

Los temas planteados en la primera parte son retomados en las siguientes tres partes. El tema de la justicia (*dikaioisune*) es inseparable del amor y la esperanza, mientras que el pecado (*amartia*) no es un accionar de los hijos de Dios. El autor insiste que quien no obra con justicia no es de Dios, ni tampoco ama a su hermano.

En consonancia con lo anterior, la siguiente sección exhorta al amor

mutuo (3,11-22) no de palabra, pero sí de acción. El énfasis recae en el órgano de discernimiento, “el corazón” (*kardia*), si se ama con la radicalidad del corazón es posible que sean odiados por el mundo; por el contrario, si nos cerramos al amor pasamos a ser parte del mundo. El imperativo ético está en la palabra griega *opheilomen* (3,16) que significa que tenemos la obligación de ejercitar el amor fraterno, incluso renunciando al amor propio.

En la siguiente sección se insiste una vez más en la fe y el amor como único mandamiento (3,23-5,17).

Finalmente está el epílogo que habla sobre la vida eterna (5,18-21)

La Primera Carta presenta términos similares al del evangelio, pero con matices diferentes que son condicionados por el contexto y las comunidades que están por detrás del escrito. Estas similitudes abordan temas teológicos fundamentales, por lo que de entrada se percibe el conflicto entre los divisionistas, cuyos argumentos utilizados por el autor provienen de la tradición del evangelio.

<i>Evangelio de Juan</i>	<i>Primera carta de Juan</i>
1,13: “han nacido de Dios” (Cf. 3,8: “el que ha nacido del Espíritu).	2,29: “ha nacido de él (de Dios)”. 3,9: “ha nacido de Dios”.
1,18: “a Dios nadie lo ha visto” (Cf. 6,46: “no es que alguien haya visto al Padre”).	4,12: “a Dios nadie lo ha visto” (Cf. 4,22: “a Dios, a quien no has visto”).
3,21: “el que hace la verdad”.	1,8: “la verdad no está en él”.
8,44: “La verdad no está en él”.	2,6: “el que dice que permanece en él” (Cf. 2,27; 3,6; etc.).
15,4: “si no permanecen en mí”.	2,6: “el que dice que permanece en él” (Cf. 2,27; 3,6; etc.).
17,3: “que te conozcan a ti, único verdadero Dios.	5,20: “el Hijo de Dios nos dio la inteligencia para conocer al verdadero Dios”.

Como se puede constatar el Cuarto evangelio y la Primera carta de Juan tiene unos parecidos tan fuertes que han hecho pensar a muchos exegetas que proceden de la misma pluma o, por lo menos, en nuestra hipótesis inicial, del mismo círculo o escuela literaria. En ciertos aspectos la Primera de Juan se parece a una homilía, en cuanto se dirige a sus oyentes como “hijos” (2,1.12; 2,28) y “queridísimos” (2,7; 3,2.21). A pesar de esto, no pertenece al género homilético, ya que en ella se refleja un ambiente cultural muy

concreto, y su estilo es epistolar. Además, el autor se refiere expresamente a su “escribir” (1Jn 1,4; 2,1.7.8.12.13.14. 21.26; 2Jn 5,12; 3Jn 9.13). Quiere ser, por lo tanto, una carta escrita, aunque contenga algún tipo de carácter homilético.

Dificultades y conflictos al interior de las comunidades

Las cartas de Juan, de finales del siglo I o quizá de principios del II, reflejan las dificultades internas en los inicios de la comunidad eclesial, que parecen replicados de siglo en siglo hasta los tiempos actuales. En este punto radica una de las diferencias con el evangelio de Juan; mientras que el Cuarto evangelio refleja el conflicto entre los judíos y Jesús, las epístolas centran su atención en las discrepancias existentes entre los dirigentes de manera particular. Como lo expresa Brown, toda la atención se concentra en los seductores que se han separado de la comunidad (1Jn 2.19; 2Jn 7) y que al actuar así demuestran una falta de amor a quienes eran sus hermanos (Brown, 2010, p. 171).

Conflictos cristológicos en las comunidades

Las siguientes afirmaciones de 1Juann son indicativas del conflicto cristológico que existe entre el autor y sus oponentes: ¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es el Cristo? (2,22.23; 3,23; 4,15; 5,1; 5,5). El autor insiste en que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios.

El evangelio de Juan describía la trayectoria terrena de Jesús con miras a identificarlo con el Hijo de Dios preexistente. La comunidad de Primera Juan pretende responder a la siguiente pregunta: ¿Es el Jesús, cuya vida y muerte conocemos, el preexistente Hijo de Dios?

1Juan tiene otro contexto. Tanto sus oyentes como los divisionistas utilizan de modo común los términos “Cristo e Hijo de Dios”. El problema está en relacionar esta terminología con la trayectoria terrena de Jesús. En ese sentido se hace pertinente el siguiente cuestionamiento: ¿es importante que el Hijo de Dios viniera y muriera como lo hizo Jesús? (1Jn 4,2-3).

Puede suponerse que los divisionistas negaban la importancia de Jesús y, que “Jesús vino de la carne”. Subrayaban de tal manera el principio divino de Jesús que descuidaban su trayectoria humana. El autor de 1Juan no puede refutar fácilmente a los divisionistas, puesto que éstos se fundamentan en la tradición del evangelio de Juan. Por eso, admite principios que defienden los divisionistas, aunque éstos los utilicen para minimizar la importancia de la trayectoria histórica de Jesús, admitiendo con ello:

- La preexistencia del Hijo de Dios.
- “La vida eterna del padre se nos manifestó” (1Jn 1,2).
- “El Hijo de Dios apareció” (3,8).

- “Dios envió al mundo a su unigénito Hijo” (4,9.14).
- ...Jesús es uno que vino (5,5.20).
- Jesús es “verdadero Dios” (5,20).

El autor va a discutir las conclusiones erróneas de sus oponentes respecto a la teología de la encarnación. Así las cosas, va a tratar de acentuar al mismo tiempo la preexistencia de Jesús y su paso por la historia.

El autor enfatiza la preexistencia de Jesús desde el principio, estableciendo una relación con sus discípulos desde el inicio de su ministerio; el énfasis en la palabra de vida así lo corrobora (v. 1), puesto que la vida se manifestó para que la comunidad diera su testimonio (v. 2). Su cristología se fundamenta en la comunión entre el Padre y el Hijo, que se hace luz en medio de las tinieblas. Esta comunión, por extensión, es transmitida a la comunidad, a la que se le exhorta a obrar con la verdad; esa es la condición para que la comunión entre unos y otros sea una realidad.

El autor de esta carta pone énfasis en lo tangible y observable de la proclamación y de allí en la trayectoria de Jesús. Por tanto, su teología de la encarnación se fundamenta en lo que hemos visto y hemos dado testimonio.

Ante la negativa de los divisionistas de atribuir valor salvífico a la muerte de Jesús. (La muerte no tiene más valor que la de manifestar la gloria de Cristo), ¿qué hace el presbítero? Considera la muerte de Jesús como un ejemplo moral de amor y de humildad, y así desarrolla su teología de la expiación (1Jn 1,7; 2,2; 3,16; 4,10; 5,6; 5,21). Así, aunque el presbítero ve en Jesús un redentor (mejor que Juan) no olvida que Jesús es el revelador (igual que Juan) (Cf. 3,5).

En 1Juan, el vocablo “fe” se registra 9 veces contra 98 veces del evangelio. Quiere decir que los divisionistas no tenían problema con la creencia en Jesús. Pero en las cartas aparece “confesar” (6 veces contra 3 del evangelio); esto indica que el autor insiste en la necesidad de una confesión pública de que la venida de Jesús ocurrió en carne humana (1Jn 4,2; 2Jn 7).

El autor ve la ausencia de pecado como implicación de haber nacido de Dios y por ello el cristianismo tiene la obligación de no vivir en pecado. Así, cuando dice “no puede ser un pecador”, en realidad dice “no puede ser constantemente un pecador”. Hay cristianos que no alcanzan esta meta. Luego refuta el perfeccionismo de los divisionistas y les dice “hijitos” (2,1).

En síntesis, la categoría “cristología” es fundamental como respuesta a la pregunta por las dinámicas del odio a los enemigos y su relación con la enseñanza del Cristo terreno y, sobre todo, porque ella trae intrincadamente el imperativo del amor y de la relacionalidad de la primera generación de la comunidad del Discípulo Amado.

Conflictos eclesiales: Amor entre hermanos

Entre los divisionistas de la comunidad joánica es posible observar su pensamiento en los siguientes términos:

- 1Jn 1,6.8.10; 2,4.6.9; 4,20: se vanaglorian de tener intimidad con Dios.
- 1Jn 2,3-4; 3,22.24; 5,2-3: no valoran el cumplimiento de los mandamientos.
- Son débiles en el amor fraterno.
- Jn 14,7; 17,3.25-26: creen conocer a Dios.
- Jn 3,19.21; 8,12; 12,35-36: creen estar en la luz.

Si en los evangelios sinópticos el criterio ético fundamental era “por sus frutos los conocerán” (Mt 7,16); en el evangelio de Juan el criterio de “dar frutos” es sustituido por el de la unión con Jesús: “el que permanece en mí y yo en él ese produce mucho fruto” (Jn 15,5). Si en los evangelios sinópticos seguir a Jesús es cumplir la voluntad o la Palabra (Mc 3,35; Mt 12,50; Lc 8,21), en el evangelio de Juan es permanecer en la Palabra (Jn 8,31). En los evangelios sinópticos la importancia del arrepentimiento-conversión para la construcción del Reino es muy importante (Mc 1,4.15; 6,12), pero no lo es en el evangelio de Juan, pues allí lo que sana es la palabra pronunciada por Jesús (Jn 15,3).

Esta falta de normas éticas y el predominio de la cristología hicieron que los divisionistas no se interesaran por los mandamientos. Pero el Presbítero tampoco puede refutarlos con facilidad, pues: 1. No puede negar la permanencia en Dios, pero acentúa “vivir como él vivió” (1Jn 2,6); 2. No niega el poder ver a Dios, pero exige que seamos puros “como él es puro” (1Jn 3,3); 3. La señal del que no es del diablo es que obra rectamente, por tanto es justo, “como él es justo” (1Jn 3,7) (el aporte ético del Presbítero es vago); 4. Los divisionistas, siguiendo el evangelio joánico, tenían un solo mandamiento, el del amor, que resume todos los demás (Jn 15,12; 13,35); 5. El autor de 1Juan, aunque hable de mandamientos, también los resume en uno solo (1Jn 3,22-24; 4,21-5,3), el mandamiento que la comunidad tenía desde el principio (1Jn 2,7). Por eso el autor ataca a los divisionistas por su fallo en lo que se refiere al amor a los hermanos (1Jn 2,9-11; 3,11-18; 4,20).

El problema no estaría en que los divisionistas no amaran a sus hermanos o se descuidaron de esto por centrarse en el amor a Dios. La clave de este conflicto estaría en la definición de “hermanos”. Para el autor de 1Juan “hermanos” son los que continúan en las comunidades y no los divisionistas que salieron de ellas, por lo que, según el autor, ya no amaban a los hermanos de las comunidades. Pero seguramente los divisionistas pensaban que era el Presbítero y sus comunidades las que se habían alejado de la tradición de amor del evangelista manifestó en el duro tono utilizado por 1Juan contra ellos. En 1Juan está la voz más elocuente en pro del amor entre hermanos (4,19), pero también la más amarga condena a sus oponentes.

Su postura la tenemos en 2Juan 10-11. En 3Juan 9-10 Diótrofes trata a los emisarios del Presbítero como él pide que la comunidad de 2Juan trate a los divisionistas. Todo esto fue posible porque en la tradición joánica:

- o existía la máxima de Mateo 5,44 (amar al prójimo). Tan sólo amarse unos a otros (Jn 13,34-35; 15,12.17) y en donde Juan 15,13-15 insinúa y permite que el amarse unos a otros sea entendido hacia dentro de la comunidad.
- El Jesús joánico no ora por el mundo (Jn 17,9), y eso permite a 1Juan 5,16 negarse a orar por los divisionistas.
- El dualismo del Jesús joánico (amor/odio, luz/oscuridad, etc.) es trasladado del mundo judío a los divisionistas.

La situación tensa que se ha descrito anteriormente es, en la mayoría de los casos, casi ineludible en los ambientes eclesiales en los que el autoritarismo se manifiesta mientras que otros, quizá más carismáticos, sueñan con comunidades más ágiles en sus relaciones. La superación de este conflicto exige, por parte de los dirigentes, una fuerte dosis de humildad y un arresto para saber trabajar en corresponsabilidad y subsidiariedad con otros.

Detrás del principio de subsidiariedad está una verdad fundamental del Evangelio, según la cual el Espíritu de Dios, el Espíritu de libertad y verdad, opera no solamente en la jerarquía, sino también en los subordinados; no sólo en los detentadores de los ministerios ordenados, sino también en los laicos. Si en la Iglesia los ministros tuvieran confianza en la actividad del Espíritu y de sus dones de verdad y de libertad a cada cristiano, quedarían libres de la opresión de un “complejo de responsabilidad”. Y viceversa, si cada cristiano, en este nuevo ambiente de libertad y confianza en el Espíritu, tuviera confianza en la actividad del Espíritu en los ministros ordenados, permanecerían exentos de la opresión, de un sentimiento de desconfianza y sospecha de una tutela indebida y de una voluntad de poder en la jerarquía. Es la confianza en la actividad del Espíritu la que otorga a cada miembro de la Iglesia la verdadera libertad que triunfa de la sospecha, la hipocresía y la opresión autoritaria (Pérez, 1994, pp. 72-74).

Pedagogía joánica en las cartas para la superación de fundamentalismos

Las cartas joánicas no son tratados teológicos, sino orientaciones pedagógicas para afrontar una crisis interna. La comunidad necesita una orientación para discernir el camino más coherente con la tradición joánica.

Breve bosquejo del proceso pedagógico:

1. Clara intencionalidad en afirmar la comunión “unos con otros” (1Jn 1,7). Las cartas quieren sostener la comunión a través de la insistencia en todo lo que les une, y en la advertencia en cuanto a las amenazas de división y fractura.

Si el planteamiento primero es la comunión (*koinonía*) y la insistencia en aquello que nos da unidad, entonces, ¿por qué en pleno siglo XXI se sigue insistiendo en lo que nos separa como humanos bajo planteamientos doctrinales y religiosos? Es necesario enfrentar aquello que amenaza la fractura interna de la comunidad y crear estrategias de diálogo para superar esas fracciones. En ese sentido, el diálogo interreligioso e intercultural, con las mujeres y con las diversidades sexogenéricas son necesarios para unir esfuerzos y enfrentar las falacias discursivas en torno al género y de aquello que realmente está causando injusticias, dinámicas de odio y desigualdades sociales (Mena-López & Ramírez, 2018).

2. Pone el conflicto a la luz, lo explica, ubica su origen y carácter, esto con fines formativos de la subjetividad joánica. La comunidad no puede ocultar o minimizar la conflictividad del evangelio. Plantea un marco de discusión teológica al introducir el concepto de “anticristo”. Este quizás es el planteamiento que más nos desafía hoy que vemos anticristos por todos lados. Todo aquello que es diferente, que no encaja en los cánones de la “recta” doctrina, es demonizado. No llega la hora de que enfrentemos nuestros propios demonios como son la intolerancia, el machismo, el sexismo, la homofobia, el racismo, la xenofobia, entre otros, que generan división y, a nuestro modo de ver, contradicen el espíritu comunitario y de horizontalidad que heredamos de la tradición del Discípulo Amado.

3. Una vez planteado el conflicto da recomendaciones para discernirlo:

- ✓ Permanecer en las fuentes de la fe.
- ✓ Permanecer en el mandamiento del amor.

Aquí se exhorta a no abandonar las fuentes de la fe, esto es a no distorsionar el mensaje y práctica de Jesús, el Maestro de maestros, quién nos enseñó a vivir plenamente en el amor. Aquel que fue capaz de ir contra quienes se decían maestros de la Ley y poseedores del saber de Dios, enseñándoles que no es posible vivir segregando y excluyendo a personas por religión, género o identidad étnica.

4. Advierte las amenazas que pueden destruir la comunión a través del poder de los falsos profetas como agentes mundanos. Esta advertencia nos obliga a tener cuidado con aquellos grupos religiosos que se fundan en el odio y el señalamiento, es posible que estos no representen los designios de Dios aquí en la tierra.

5. Afirma el carácter testimonial de la comunidad y da ejemplo de fidelidad, por ejemplo, de Gayo, que es fortaleza para hacer frente al maligno que divide, excluye e incluso mata con la lengua y la espada.

Teniendo en vista el anterior esquema, este artículo, además de propi-

ciar una reflexión ética y crítica sobre los fanatismos e intolerancias religiosas vistas desde la primera carta de Juan, nos ofrece unas estrategias para la superación de las tensiones oriundas de los fanatismos religiosos. Todo esto con el fin de hacer un llamado a la comunidad creyente hoy a superar los fanatismos que promueven exclusiones de tipo religioso, social y político, proponiendo una ética liberadora del amor incluyente.

Finalmente, es preciso señalar que la presente investigación se torna pertinente en la medida que propone una ética que da cuenta del contexto y que enuncia una manera distinta de obrar, muy alejada de la teoría a la que hay que llegar. Es el espíritu de vida en comunidad lo que constituye una relacionalidad diferente, posibilitando así una ética para todas y todos, exigiendo una contextualización de cada acto, superando principios universales y atendiendo a la vida de las particularidades que están siendo “deletadas” en nombre de la univocidad del ser, pensar, obrar y sentir. Así, pues, nos invita a asumir nuestras parcelas de responsabilidad en cuanto a la reproducción de lenguajes y prácticas de odio contra los semejantes. Con esto ayudamos en la superación de los estragos de la violencia religiosa y política hoy, buscando a través de la práctica del cambio actitudinal un mundo más humano y reconciliado con nuestros semejantes y con el entorno. Es probable que los grupos cristianos que promueven el odio contra la otredad, no puedan ser considerados auténticamente cristiana.

Bibliografía

- BROWN, Raymond (2020), *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CARO, Isaac & Fediakova Evguenia (2000), *Los fundamentalismos religiosos: etapas y contextos de surgimiento*. Fermentum. Revista venezolana de sociología y antropología, vol. 10, No. 29, pp. 453-467.
- CEMENT OF ROME, *First Epistle. The The First Epistle of Clement to the Corinthians* translated by Charles H. Hoole, 1885.
- ESPEJEL, Jaime (2016), *Liberalismo, conservadurismo y administración pública*. Tla-Melaua. Revista de Ciencias Sociales 10.40, pp. 22-47.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler (1993), *Discipleship of Equals a Critical Feminist Ekklesia-Logy of Liberation*. Barcelona: Herder, 1993.
- JUSINO, Ramon. *María Magdalena: ¿Autora del Cuarto Evangelio?* Disponible en: http://ramon_k_jusino.tripod.com/magdalena.html Acceso: 17 nov. 2022
- LUGO, Raúl H. (2001), *El amor eficaz, único criterio. El amor al prójimo en la primera carta de San Juan*, en RIBLA 17, pp. 107-122.
- MARTYN, J. Louis (2003), *History and Theology in the Fourth Gospel, Revised and Expanded*. Westminster: John Knox Press.
- MENA-LÓPEZ, Maricel & RAMÍREZ ARISTIZÁVAL, Fidel Mauricio (2018), *Las falacias discursivas en torno a la ideología de género*. Ex Æquo, 37, pp. 19-31.
- MENA-LÓPEZ, Maricel (1994), *Hospitalidade e cidadania para a paz em Efésios 2, 11-22: para a superação dos fundamentalismos étnicos e religiosos*. RIBLA 74, pp. 157-171.
- PÉREZ AGUIRRE, Luís (1994), *La Iglesia increíble*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- PRENDAS GARRO, R. (2020), *La ontología del mal en la gnosis: una lectura del Apócrifo de Juan*. Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica.
- TREVIJANO E., Ramón (1994), *Patrología*. Madrid: BAC.
- UBIETA, Carmen Bernabé (2010), *Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones*. En Aguirre, Rafael (ed.), "Así empezó el cristianismo", pp. 293-340. Estella: Verbo Divino.
- UBIETA, Carmen Bernabé. (2006), *Discipulado de iguales en la tradición del discípulo amado*, Reseña Bíblica 49.
- VAN DEVENTER, Cornelia (2020), *1, 2 & 3 John. The Story of God Bible Commentary*, Constantine R. Campbell. Neotestamentica, 54 (1), pp. 169-172.
- VIDAL, Senén (2013), *Evangelio y Cartas de Juan: Génesis de los textos juánicos*. Bilbao: Mensajero.

Ángeles, querubines y serafines en la Biblia

Angels, Seraphim and Cherubim in the Bible

Resumen

La clasificación de los ángeles, que hoy se encuentra generalizada en los círculos cristianos, fue estudiada y expuesta por un teólogo de finales del siglo V, conocido como el Pseudo Dionisio Areopagita. En su obra *La jerarquía celeste*, este autor clasifica a las criaturas espirituales en nueve clases de ángeles, divididas en tres jerarquías, cada una de las cuales comprende órdenes diferentes. En ellas incluyó a los serafines y a los querubines. Sin embargo, esta clasificación, que todavía hoy se sigue admitiendo, no está de acuerdo con lo que dice la Escritura.

Palabras clave: ángeles; querubines; serafines; mensajeros divinos; trono de Dios, culto divino.

Abstract

The classification of angels, which is now widespread in Christian circles, was studied and expounded by a late fifth-century theologian known as the Pseudo-Dionysius Areopagite. In his work *The Celestial Hierarchy*, this author classifies spiritual creatures into nine classes of angels, divided into three hierarchies, each one comprises different orders. In them he included the seraphim and the cherubim. However, this classification, which is still accepted today, is not in accordance with what the Scripture says.

Keywords: angels; cherubim; seraphim; divine messengers; throne of God, divine worship.

El escalafón del cielo

Hacia el año 500, un anónimo teólogo cristiano compuso una obra formidable titulada *La jerarquía celeste*². En ella se tomó el trabajo de investigar todo lo que la Biblia supuestamente dice sobre los ángeles, y tras sesudos estudios, llegó a la conclusión de que existen nueve clases de ángeles, divididos en tres jerarquías, cada una de las cuales comprende a su vez tres

¹ Ariel Álvarez Valdés, doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor de Sagradas Escrituras en varios institutos de enseñanza religiosa, tanto católicos como protestantes. Fundador y presidente de la Fundación para el Diálogo entre la Ciencia y la Fe.

² Para esta obra, se puede consultar: Juárez Carbajal, A., *Pseudo Dionisio Areopagita: sobre la jerarquía celeste: Texto latino-castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica*, Universidad Autónoma de México, México 2020.

órdenes diferentes. En la jerarquía más alta puso a los serafines, los querubines y los tronos. En la segunda, a las dominaciones, las virtudes y las potestades. Y en la inferior, a los principados, arcángeles y ángeles.

Para dar mayor crédito al escrito, el autor se hizo pasar por un discípulo de san Pablo llamado Dionisio Areopagita, que vivió cinco siglos antes (Hch 17,34)³. Por eso hoy se lo conoce como el Seudo Dionisio Areopagita.

Con el tiempo, su texto ejerció una enorme influencia en algunos teólogos como santo Tomás de Aquino (quien lo cita más de 1.700 veces en sus obras), y en místicos como san Juan de la Cruz (cuyos escritos están repletos de alusiones a él)⁴. Incluso hoy se sigue sosteniendo esta jerarquía de los ángeles.

¿Es correcta la clasificación realizada por el Seudo Dionisio? En este trabajo veremos qué entiende la Biblia por “ángeles” (mencionados por el Seudo Dionisio en el último peldaño de la jerarquía), y luego analizaremos qué eran los serafines y querubines (situados entre los más importantes).

Para no tropezar con piedras

El término ángel viene del hebreo *malák*, que significa “mensajero”, y alude a cualquier persona que transmite un mensaje de parte de otra. Cuando el mensajero es una persona humana, los traductores de la Biblia traducen *malák* simplemente como “mensajero”. Así, por ejemplo, llama mensajero al que le informa a Saúl de la invasión de los filisteos (1Sam 23,27), al que porta órdenes militares del rey David (2Sam 11,25), o al que le trae malas noticias a Job (Job 1,14).

Pero para los israelitas, Dios también tenía sus propios mensajeros divinos en el cielo. Eran seres espirituales cuya función consistía en llevar recados a los hombres. En efecto, el pueblo de Israel imaginaba que Dios, al estilo de los antiguos reyes orientales, estaba sentado en un trono rodeado de servidores que lo ayudaban a gobernar el mundo, transportando mensajes o realizando tareas en la tierra.

Ahora bien, cuando estos seres espirituales aparecen, los traductores de la Biblia no traducen el término *malák* por “mensajero” sino por “ángel”. Así, dicen que Dios manda a sus ángeles para salvar a Lot y a su familia (Gn 19,1), para guiar al sirviente de Abrahán (Gen 24,7), para conducir a Moisés por el desierto (Ex 23,20) o para dar de comer al profeta Elías (1Re 19,5). Como expresa el salmista, Dios les ordena “*que te cuiden en todos tus caminos y te lleven en sus manos, para que tu pie no tropiece con ninguna piedra*” (Sal 91,11-12).

³ La fuente para la vida de Dionisio suele ser *La leyenda dorada*, una compilación hagiográfica realizada por el dominico Santiago de la Vorágine en el siglo XIII.

⁴ El papa Benedicto XVI dedicó la catequesis del 14 de mayo de 2008 a resaltar la figura y la teología del Pseudo-Dionisio Areopagita.

O sea que mientras la biblia siempre usa la misma palabra hebrea (*malák*), los traductores distinguen entre “mensajero” y “ángel”.

Con traje sacerdotal

¿Cuál era la apariencia del ángel, según la Biblia? Curiosamente nunca se lo describe como un bebé gordinflón y desnudo, con alitas en la espalda y que flota en las nubes, como solemos ver en el arte occidental. Por el contrario, se lo representa como un hombre de edad adulta y apariencia común, semejante a cualquier persona. Tanto es así que, cuando se presenta, la persona que lo ve no suele advertir que es un ángel y lo confunde con un hombre cualquiera. Por ejemplo, los dos ángeles que visitaron a Abrahán para anunciarle el nacimiento de Isaac tenían apariencia de hombres, y hasta comieron con él sin que el patriarca se diera cuenta en ningún momento de que eran ángeles (Gen 18).

Otro ejemplo más claro lo tenemos en el relato de los ángeles que rescatan a Lot de la destrucción de Sodoma. Su aspecto era tan humano que los habitantes de la ciudad pidieron a Lot que los sacara de su casa para tener relaciones sexuales con ellos. Ni siquiera Lot se enteró de que eran ángeles hasta que ellos le avisaron (Gen 19).

Lo mismo vemos en el ángel que se le revela a Josué, y que es descrito como *“un hombre de pie con una espada en la mano”* (Jos 5,13); o el ángel que guía al profeta Ezequiel, presentado como *“un hombre... con una cuerda de lino y una vara de medir en la mano”* (Ez 40,3); o el ángel que habla con el profeta Zacarías, al que se describe como *“un hombre con una cuerda de medir”* (Zac 2,5). En todos los casos, siempre se habla de “un hombre”. También el ángel que libra del fuego a los amigos de Daniel tiene el aspecto de un hombre (Dn 3,25).

Una de las descripciones más detalladas de un ángel la tenemos en el libro de Daniel: *“Levanté los ojos y vi un hombre vestido de lino, con un cinturón de oro puro. Su cuerpo brillaba como el topacio; su rostro tenía el aspecto del relámpago; sus ojos como antorchas encendidas; sus brazos y piernas brillaban como el bronce pulido; y sus palabras sonaban como el eco de una multitud”* (Dn 10,5-6). Más allá de las comparaciones, es evidente que el autor está describiendo a una persona humana (cuerpo, rostro, ojos, brazos, piernas, palabras) vestido como un sacerdote (ropa de lino, cinturón).

El libro volador

También en el Nuevo Testamento los ángeles tienen apariencia humana. En efecto, el ángel que las mujeres contemplan en la tumba de Jesús el domingo de Pascua era semejante a un joven según Marcos (Mc 16,5), y a un hombre según Lucas (Lc 24,4). Esta creencia estaba tan arraigada, que la

carta a los Hebreos dice: “No se olviden de la hospitalidad, porque gracias a ella, algunos hospedaron a ángeles sin saberlo” (Heb 13,2).

La apariencia humana de los ángeles descarta completamente la posibilidad de que tuvieran alas, como popularmente imaginamos. Jamás en la Biblia se representa a ningún ángel con alas. No las necesitaban para moverse. ¿Y cómo se trasladaban? A veces bajaban y subían al cielo por una escalera gigante (Gen 28,12), o en una columna de fuego (Jue 13,20), o en una nube (Ap 10,1), o simplemente aparecían y desaparecían (Jue 6,21).

En el libro de Daniel suele leerse que el ángel Gabriel volaba: “*Mientras yo estaba en oración, vi al hombre Gabriel... que vino volando hacia mí a la hora de la tarde*” (Dn 9,21). Pero es un error de traducción. El verbo hebreo *iaáf*, que suele traducirse por “volar”, en realidad significa “acelerar”. Por lo tanto, lo correcto es traducir: “*vino aceleradamente hacia mí*”. Lo cual es coherente con el contexto, que presenta al ángel Gabriel como un “hombre” y no como un pájaro.

Remontándose al origen

De las 273 veces que los ángeles aparecen en la Biblia, la única vez que uno vuela es en el Apocalipsis: “*Luego vi a otro ángel que volaba en medio del cielo, con una buena noticia eterna que anunciar*” (Ap 14,6). Para este libro, el más simbólico de la Biblia, el volar representa la rapidez. Y como este ángel llevaba el mensaje más urgente de todo el libro, se entiende que el autor diga que vuela. Pero no significa que tenga alas. También en la Biblia se habla de un libro que volaba (Za 5,2), y no por eso tenía alas.

Debemos eliminar, pues, de nuestra imaginación la figura de los ángeles con alas, que son contrarios a la imagería bíblica y contrarios a su sentido teológico.

La primera vez que encontramos un ángel con alas en el arte cristiano es en un sarcófago construido en el año 359 d.C., perteneciente a un gobernador de Roma llamado Junio Basso, y hoy conservado en los museos del Vaticano. En sus laterales está grabada la más antigua representación de seres alados de toda la cristiandad. Por lo tanto, es probable que a partir de aquí comenzara a difundirse la idea de los ángeles con alas, hoy tan difundida por todo el mundo.

Las escoltas aterradoras

Cuando estudiamos a los querubines, entramos en otro mundo⁵.

La palabra “querubín” (en hebreo *kerúb*) aparece 91 veces en la Biblia. Proviene del término *karábu*, que significa “estar cerca” en acadio (lengua

⁵ Para los querubines puede verse: R. Gilboa, “Cherubim: An Inquiry into an Enigma,” *Biblische Notizen* 82 (1996), 59–75; R. Eichler, “Cherub: A History of Interpretation”, *Biblica* 96,1 (2015), pp. 26–38.

hablada en Asiria y Babilonia). Aludía a una especie de divinidad protectora, cuya función era la de custodiar las puertas de las ciudades y los palacios de los reyes. En efecto, estos seres mitológicos tenían un tamaño colosal (unos 5 metros de altura) y una forma monstruosa. Con ello se intentaba inspirar miedo a los enemigos y alejar a los espíritus malignos. Eran, pues, un elemento mágico, una especie de amuleto gigante. Habían surgido en Asiria, de donde pasaron a Babilonia. Allí los conocieron los israelitas durante su cautiverio, los importaron y los incluyeron en sus tradiciones. Por eso aparecen en la Biblia.

¿Cómo eran los querubines? La Biblia no los describe, lo cual significa que su aspecto era conocido. Pero gracias a las esculturas halladas por los arqueólogos en palacios, templos y santuarios del Medio Oriente, hoy es posible recordar su apariencia. Eran seres híbridos, con cuerpo de león, patas de toro, alas de águila y cabeza de hombre. Probablemente les asignaron estas características por las cualidades que estas simbolizaban: la bravura (el león), la fuerza (el toro), la velocidad (el águila) y la inteligencia (el hombre).

Guardada bajo las alas

En la Biblia, los querubines aparecen en cuatro contextos.

El primero es el jardín del Edén.

Dice el texto que cuando Dios expulsó del Paraíso a Adán y Eva: *“Puso en la entrada del jardín de Edén unos querubines, y la llama de la espada vibrante, para cuidar el camino del árbol de la vida”* (Gen 3,24).

Las pinturas que intentan describir esta escena del Edén suelen hacerlo representando a esos querubines con apariencia humana. Pero se trata de un error. Debemos imaginarlos como seres cuadrúpedos, con cuerpo de león, cabeza humana y alas, situados en las puertas del Paraíso para vigilar su entrada, como en los templos y palacios orientales. El texto tampoco dice que tuvieran una espada en la mano, como se suele imaginar, sino que al lado de ellos estaba *“la llama de la espada vibrante”*, es decir, el rayo, que se creía que lo manejaba Dios. Estos dos (los querubines y el rayo) vigilaban el Edén para que nadie pudiera entrar.

La segunda vez que aparecen los querubines es en el Templo de Jerusalén, junto al Arca de la Alianza⁶. Según el texto bíblico, en la parte más sagrada del Templo, llamada el Santo de los Santos, el rey Salomón *“hizo construir dos querubines de madera de olivo, de cinco metros de altura”* (1Re 6,23). Estaban *“recubiertos de oro”* (1Re 6,28), *“miraban hacia adelante”* (2 Cro 3,13), y *“tenían las alas desplegadas, de modo que el ala de uno tocaba una pared, y el ala del otro tocaba la pared opuesta, mientras las otras alas se juntaban en el medio del recinto”* (1Re 6,27). Después de construirlos, *“los sacerdotes llevaron el Arca*

⁶ Cf. R. de Vaux, *“Les cherubins et l’Arche de l’alliance, les sphinx gardiens et les trones divins dans l’ancien orient”*, *Bible et Orient* (1967), 231-259.

de la Alianza de Yahvé (y la colocaron) debajo de las alas (internas) de los querubines” (1Re 8,6-7), para que ellos la protegieran⁷. En efecto, el Arca de la Alianza era el objeto más sagrado de los israelitas ya que, según la tradición, en ella se guardaban las tablas de la Ley que Dios había dado a Moisés en el monte Sinaí.

Por una mano distinta

La tercera aparición de los querubines es también en el Templo de Jerusalén, pero como decorados bidimensionales. Estaban en cuatro sitios: en las dos puertas de entrada (1Re 6,35), en las dos puertas del Santo de los Santos (1Re 6,32), en las paredes interiores (1Re 6,29) y en las carretas para transportar agua en el patio (1Re 7,29).

El cuarto y último contexto es en un antiguo título que los israelitas daban a Yahvé. Como los querubines cuidaban el Arca de la Alianza, se pensó que ellos sostenían el trono donde se sentaba Dios (Nm 7,89). Por eso, siete veces se lo llama a Dios: “*El que se sienta sobre querubines*” (1Sam 4,4); y dos veces: “*El que cabalga sobre querubines*” (2Sam 22,11). Ellos no solo eran el trono de Dios sino su medio de transporte.

¿Por qué no mencionamos aquí a los querubines que vio Ezequiel el día de su vocación? En efecto, Ezequiel cuenta que ese día se le aparecieron unos seres extraños, que él describe con todo detalle (Ez 1). Más adelante, en el capítulo diez, afirma que eran querubines. Pero actualmente los biblistas rechazan esa identificación, por tres razones: 1) El hecho de que Ezequiel los describa con tanto cuidado indica que no eran conocidos para sus lectores; por lo tanto, no eran querubines. 2) La forma como los retrata (cada uno tenía cuatro caras: de león, de toro, de águila y de hombre, con cuatro alas y con cuerpo humano) no coincide con lo que sabemos de los querubines: que tenían una sola cara (2 Cro 3,13), solo dos alas (1Re 6,24) y apariencia de cuadrúpedo. 3) Cuando Ezequiel ve a estas criaturas, las llama ocho veces “*seres vivientes*” (Ez 1,5); nunca dice que eran querubines.

¿Por qué, entonces, en Ez 10 se las identifica con ellos? Probablemente lo que ocurrió fue que un discípulo posterior, desconcertado por el hecho de que Ezequiel viera a esos extraños “*seres vivientes*” junto al trono de Yahvé, sin saber bien qué eran agregó que se trataba de los querubines que custodiaban el Arca de la Alianza⁸.

⁷ F. J. Rodríguez Molero, “Los querubines del templo de Salomón”, *MEAH* sección hebreo (1979), pp. 205-229.

⁸ Véase, por ejemplo, C. B. Houk, “The Final Redaction of Ezekiel 10”, *JBL* 90 (1971), 4-54; A. Wood, *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Berlin 2008, 95-138. Aunque otros estudiosos sí lo aceptan como auténtico, como G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgo 1936, 111-121; D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids 1997, pp. 314-327.

Cantando hasta conmover

Nos falta analizar a los serafines⁹.

Estos solo aparecen en el libro de Isaías. Según este profeta, el día de su vocación vio: *“Al Señor sentado en un trono excelso y elevado”* (Is 6,1). Vio también que: *“Unos serafines estaban erguidos encima de él. Cada uno tenía seis alas; con un par se cubrían la faz, con el otro se cubrían los pies (un eufemismo para referirse al sexo), y con el tercero aleteaban”* (Is 6,2). Y oyó que cantaban: *“«Santo, santo, santo, Yahvé de los ejércitos: toda la tierra está llena de su gloria». Se conmovieron los quicios y los dinteles a la voz de los que clamaban, y la Casa se llenó de humo”* (Is 6,3-4).

La palabra “serafín” (del hebreo *sharáf*) aparece 7 veces en el Antiguo Testamento. Significa “ardiente”, y designa a una variedad de serpiente (Num 21,6; Dt 8,15), quizás porque su mordedura provocaba un ardor semejante a una quemadura. Por lo tanto, los serafines que vio Isaías eran criaturas con forma de serpiente, que además tenían alas.

¿De dónde tomó el profeta esta imagen? Al parecer, de la cultura egipcia. Sabemos que en Egipto estaba muy difundida la figura de la cobra erguida y con dos alas, llamada “ureo”. Era el símbolo de una divinidad, cuya función era la de proteger al faraón con sus alas. Por eso era común ver el emblema de la cobra sobre la cabeza del faraón, sobre sus adornos y alrededor de su trono. Isaías tomó prestado la figura de aquella divinidad egipcia, y en vez de representarla protegiendo a Yahvé, la convirtió en sirviente de Yahvé, resaltando así la superioridad del Dios de Israel que no necesita de nadie que lo proteja.

No todo es lo mismo

En conclusión, según la Biblia los ángeles son mensajeros divinos con apariencia humana y aspecto masculino (nunca como mujer), que bajan y suben del cielo con mensajes para los hombres. Carecen de alas. Su figura tiene que ser completamente humana, para poder acercarse a la gente sin asustarla.

Los querubines, en cambio, no pertenecen al reino de los ángeles. No tienen aspecto humano como estos, sino que son cuadrúpedos, con rasgos de león, de buey, de águila y de ser humano. Así se entiende que la Biblia diga que Yahvé “cabalga” o “se sienta” sobre ellos. Si hubieran tenido un cuerpo humano, difícilmente Dios podría haber montado sobre ellos. Su función era doble: a) ser guardianes que protegen lugares sagrados como el Edén y el Templo (Ez 28,14); b) sostener el trono de Yahvé. No son

⁹ Para los serafines puede verse: T. N. Mettinger, “Seraphim”, en: K. Van Der Toorn - B. Becking - P. W. Van Der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 1999, pp. 742-744; N. Amzallag, “The Origin and Evolution of the Saraph Symbol”, *Antiguo Oriente* 13 (2015), pp. 99-126.

mensajeros, ni llevan recados a nadie. Por eso es un error considerarlos ángeles, como hizo el Seudo Dionisio.

Por su parte los serafines también son criaturas compuestas, con cuerpo de serpiente, alas de ave, y cara y manos humanas. Tampoco son ángeles como los clasificó el Seudo Dionisio, porque no son mensajeros divinos. Forman el coro celestial, y su tarea es la de alabar y cantar en honor de Yahvé. Por eso la Biblia los ubica *“por encima”* de Yahvé (Is 6,2), a diferencia de los querubines que estaban por debajo porque eran el trono de Dios.

Servir y no servirte

Los judíos imaginaban que, para gobernar la creación, Dios necesitaba una serie de funcionarios que lo ayudaran con el manejo del cielo y de la tierra: eran los ángeles, los querubines y los serafines. Esta creencia servía para resaltar la trascendencia divina. Les parecía una falta de respeto pensar que Dios se rebajara y descendiera del cielo hasta el hombre para ayudarlo y servirlo. Sus mensajeros eran quienes cumplían tales funciones.

Con el tiempo, esa creencia se multiplicó de tal manera que llegaron a imaginar ángeles para cada elemento de la creación: había ángeles para el agua, el viento, las plantas, la lluvia. Bastaba con que Dios diera una orden, para que un servidor suyo la cumpliera en cualquier punto de la tierra.

Pero con la venida de Jesús al mundo, la Biblia cambió el mensaje. Para Dios no es ninguna humillación servir al hombre. Más aún: quiso hablar y ayudarlo en la persona de Jesús de Nazaret. Sin secretarios ni mediadores. Por eso Jesús pasó por el mundo curando a los enfermos, alimentando a los campesinos, compartiendo con los endemoniados y locos, abrazando a los leprosos, secando las lágrimas de los abatidos, y devolviendo la esperanza a los desahuciados. Fue una vida entregada al servicio. Desde entonces, Dios no necesita ángeles. Para eso están todos los creyentes, que tienen la tarea de servir a los que sufren. Porque como dijo una vez un maestro: *“Si quieres parecerte a un rey, haz que los demás te sirvan; pero si quieres parecerte a Dios, sirve a los demás”*.

Referencias

- AMZALLAG N. (2015), *The Origin and Evolution of the Saraph Symbol*, *Antiquo Oriente* 13.
- AMZALLAG N. (2016), *The Serpent as a Symbol of Primeval Yahwism*, *Semítica*.
- BLOCK D. I. (1997), *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, NICOT, Grand Rapids.
- BONINO S. T. (2016), *Angels and Demons. A Catholic Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington DC.
- BRAUN T. (2004), “Spines of Winged Snakes”, En: V. Karageorghis - I.G. Taiphacos (eds), *The World of Herodotus*, Foundation Anastasios G. Leventis, pp. 265–285.
- COOKE G. A. (1936), *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgo.
- DE SAVIGNAC J. (1972), “Les Seraphim”, *Vetus Testamentum* 22, pp. 320–325.
- DE VAUX R., *Les cherubins et l’Arche de l’alliance, les sphinx gardiens et les trones divins dans l’ancien orient*, Bible et Orient (1967).
- EICHLER R. (2015), *Cherub: A History of Interpretation*, *Biblica* 96,1.
- GILBOA, R. (1996), *Cherubim: An Inquiry into an Enigma*, *Biblische Notizen* 82.
- HOUK C.B. (1971), *The Final Redaction of Ezekiel 10*, *JBL* 90.
- JUÁREZ CARBAJAL, A. (2020), *Pseudo Dionisio Areopagita: sobre la jerarquía celeste: Texto latino-castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica*, Universidad Autónoma de México, México.
- METTINGER T. N. (1999), “Seraphim”, En: K. Van Der Toorn - B. Becking - P. W. Van Der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden.
- RODRÍGUEZ MOLERO, F.J. (1979) *Los querubines del templo de Salomón*, MEAH sección hebreo, pp. 205-229.
- STEYN G.J. (2011), *Hebrews’ Angelology*. In: *The light of early Jewish Apocalyptic Imagery*, *Journal of Early Christian History* 1, pp. 143–164.
- WOOD A. (2008), *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Berlin.

Patriarcado y Patriarcabro: Homofobia, Discursos Religiosos y Violencia. Identificando Algunos Rasgos de las Necroeclesiologías. Una Reflexión desde una Perspectiva Crítica de Género

Patriarchy and Patriarcabro: Homophobia, Religious Speeches and Violence. Identifying Some Features of Necroeclesiologies. A Reflection from a Critical Gender Perspective

A Marcella Althaus-Reid, teóloga profeta

Resumen

La violencia vivida sobre las diferentes identidades de la diversidad sexogenérica no solo es gestionada por los fundamentalismos, sino que se inscribe también en los discursos religiosos planteados en lo que el autor llama “cristianismo hegemónico”. A partir de la idea de violencia directa y estructural el texto analiza ciertas partes del discurso cristiano que afecta a las personas de la diversidad sexogenérica, así como la violencia que pueden reproducir dado que el contexto patriarcal que vivimos. Desde una perspectiva crítica de género, en primera persona, se invita a tomar consciencia de la responsabilidad en nuestros discursos cristianos.

Palabras clave: Diversidad sexogenérica, cristianismos, perspectiva de género, género y teología, LGBTQ+

Abstract

The violence experienced on the different identities of sex-generic diversity is not only manage by fundamentalisms, but is also inscribe in the religious discourses raised in what the author calls “hegemonic Christianity”. From the idea of direct and structural violence, the text analyzes certain parts of the Christian discourse that affect people of sex-generic diversity, as well as the violence they can reproduce given the patriarchal context we live in. From a critical gender perspective, in the first person, it invites us to become aware of the responsibility in our Christian discourses.

¹Enrique Vega-Dávila es pastor, teólogo y candidato a doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Correo electrónico: cenveda@gmail.com
Al igual que otros textos, este escrito no proviene sólo de mí, sino más bien de muchas conversaciones con diferentes personas, especialmente con Carola Suárez.

Key words: Diversity sex gender, Christianity, gender perspective, theology and gender, LGBTQ+

Resumo

A violência experimentada pelas diferentes identidades da diversidade sexogenérica não só é gerenciada pelos fundamentalismos, mas também está inscrita nos discursos religiosos estabelecidos no que o autor chama de “cristianismo hegemônico”. A partir da idéia de violência direta e estrutural, o texto analisa certas partes do discurso cristão que afetam as pessoas de diversidade de gênero, bem como a violência que elas podem reproduzir dado o contexto patriarcal em que vivemos. De uma perspectiva crítica de gênero, na primeira pessoa, nos convida a tomar consciência da responsabilidade em nossos discursos cristãos.

Palavras-chave: diversidade sexo-gênero, cristianismo, perspectiva de gênero, Teologia e gênero, LGBTQ+

Introducción

Me llamo Enrique, sigo a Jesús desde que tengo 13 años, soy ahora luterano. Y entre las muchas otras identidades que atraviesan mi piel también reconozco mi sexualidad, que es diversa, que no es heterosexual, que incomoda cuando la nombro: marica. En el Perú, como en toda Abya Yala, existe una serie de expresiones que han sido empleadas para ofender, muchas características nuestras han sido empleadas para maltratar o humillar lo que fue considerado diferente. Por ejemplo, llamar negrx² lo ha sido. Victoria Santa Cruz escribió en la década de los 70 un hermoso poema en el que cuenta cómo descubre ser negra a partir de un grito; de modo similar las personas de la diversidad sexogenérica hemos descubierto parte de nuestra identidad cuando se nos ha nombrado, por ejemplo, a hombres que nos sentimos atraídos por otros hombres, como “cabro”³ (Butler, 2002).

Nos encontramos a poco más de 50 años de los disturbios de Stonewall, revuelta que será recordada por su brutalidad contra lo que ahora reconocemos como personas de la diversidad sexogenérica, y que ya en ese

² El uso de la “x” es un acto político en la academia. Para facilitar su lectura, quien encuentre esta letra puede cambiarla al leerla por una “a”, por una “o” y quienes quieran ir más allá, por una “e”.

³ El título es un juego de palabras entre patriarcado y cabro. En el Perú, cabro es una manera despectiva para referirse a personas homosexuales. En México se le llama jotos, en Costa Rica, playo; en Honduras, hueco. La forma de nombrarnos es extensa en todo el continente, es más que seguro que existen otras formas cada vez más creativamente despectivas. Esto no solo afecta a hombres, sino también a las mujeres de la diversidad sexogenérica, las que también han sido nombradas de muchas maneras. Invito a investigadorxs de género, especialmente, de las masculinidades a seguir jugando con más palabras y analizar el fenómeno desde nuestros diferentes espacios geográficos.

tiempo eran nombradas como *queer* (Carter, 2004)⁴, ciertamente también un insulto que puede traducirse como chuecx, rarx, torcidx.

Este evento dio origen a los que ahora conocemos como las diferentes marchas del Orgullo, las que serán vividas en muchos países ya sea como fiesta o como resistencia política. Esto ha llevado a considerar lo importante que es el “derecho a aparecer” (Butler, 2017), en este caso no sólo en el ambiente público, sino también en el eclesial.

El siguiente texto reflexiona, por una parte, sobre cómo los discursos cristianos son formas de violencia para las personas de la diversidad sexo-genérica, para ello recurre a la distinción planteada por J. Galtung, y en una perspectiva también crítica coloco, como resultado de la violencia vivida, la que es reproducida por quienes siendo hombres atraídos por otros hombres fomentan dentro del mismo colectivo LGBTTTIQ+⁵.

Algunos conceptos claves

Las feministas han llamado “patriarcado” a esa cultura hegemónica que descansa en “la paternidad, la patrilinealidad, la patrilocalidad, la monogamia y la endogamia” (González Vásquez, 2013, pág. 490) y que es *kyriarcal*, como lo ha definido Elizabeth Schüssler-Fiorenza, entendiendo este como el señorío que atraviesa todas las dimensiones de relación humana (Schüssler-Fiorenza, 1996). Todo esto debido al dominio ejercido por varones sobre mujeres y también sobre otros varones (Segato, 2018). Teniendo en cuenta ello, me reconozco como parte de un sistema de valores que coloca mi identidad como superior por puro privilegio, pero no sin mencionar que quienes nos encontramos de diferentes modos fuera de la norma heterosexual sufrimos violencia por parte de instituciones religiosas y, al mismo tiempo, la remedamos. Reconociendo mi lugar de enunciación, para evitar cualquier forma de *mansplaining*⁶ solo me referiré a varones

⁴ La idea de lo *queer* en el mundo anglo puede ser traducido como sustantivo, donde adquiere el rol de torcido, marica, chueco; puede ser traducido como adjetivo, siendo colocadas esas mismas características a personas; y también puede ser un verbo significando perturbar, molestar o incomodar (Butler, 2002). En la mayoría de los casos, su uso es despectivo y esa misma actitud se ha extendido en el uso de las palabras que han sido empleadas para designarnos.

⁵ El acrónimo LGBT usado inicialmente sólo da pie a algunas identidades: las lesbianas, las gays, las bisexuales y la T se transforma en un término paraguas para otras tres identidades: transgénero, transexual y travesti. A muchas personas les parece una exageración y se burlan del acrónimo, dado que han aumentado cada vez más letras. Aquella actitud ignora las luchas propias de cada colectivo e identidad. No todas las personas se definen solo por su orientación sexual, sino también por las muchas identidades de género. Los añadidos posteriores han dado cabida a las voces de las personas intersexuales (I), *queer* (Q), la idea de colocar el signo más abre la posibilidad de seguir reconociendo más posibilidades como la asexual (A) o la pansexual (P). El campo de las sexualidades no se encuentra restringido a la heterosexualidad normativa. Por otra parte, el colocar más letras se ha convertido en un signo político, negar alguna de esas identidades se convierte fácilmente en una invisibilización, por ello mismo, violencia.

⁶ La expresión inglesa *mansplaining* se refiere a la actitud de hombres explicando cosas a mujeres referidas a ellas mismas (García-Bullé, 2019), razón por la que no hablaré ni de identidades lésbicas o bisexuales ni de experiencias trans o inter.

maricas⁷. Los trabajos sobre lesbofobia, bifobia, transfobia y otras formas de violencia dentro del colectivo poco a poco se van abriendo paso, desde mi experiencia como activista y creyente, las otras identidades del acrónimo tienen quejas serias y fundamentadas contra la cabida mediática de lo homosexual masculino y la invisibilización de las demás identidades en el escenario social, político y cultural.

J. Galtung desde sus estudios sobre la paz establece la violencia como la imposibilidad de desarrollar las capacidades inherentes al ser humano. Esta se encuentra «presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales» (Galtung, *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporáneas*, 1995, pág. 134). Si bien esta perspectiva se encuentra lejos de comprender la situación de otros seres no humanos permitió que se desarrolle una visión de paz positiva que se encuentra en contra no solo de la guerra, sino de toda expresión violenta. La paz, que es un camino, se enfrenta a la toma de conciencia y lucha contra toda forma de violencia existente (Etxeberria, 2009), esta también implica la violencia contra las identidades sexogénero diversas. Es triste que muchos cristianismos sean quienes hayan fomentado y difundido de muchas maneras esos discursos.

En ese sentido es importante destacar la distinción entre violencia directa y estructural abordadas por el autor antes mencionado. La primera, violencia directa, es mucho más evidenciable dado que se trata de agresiones donde puede ser distinguida la persona que vulnera y la víctima, hablamos aquí de un acto totalmente voluntario y libre contra seres en concreto; en el caso de la segunda, la violencia estructural, se trata de algo mucho más complicado debido a que quien agrede no forma parte de una sola acción directa, sino de una estructura que sostiene una situación vulnerable. Como ejemplo máximo de esto puede considerarse la pobreza como violencia estructural, esta afecta de manera total a las personas y su entorno, en esta no se puede establecer una sola actuación, sino que debe ser analizada por múltiples factores, se trata de un andamio sostenido por muchas voluntades. Ambas formas de violencia se inscriben dentro lo que sería llamada violencia cultural, que son “aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia -materializado en la religión y la ideología, en el lenguaje y el arte, en la ciencia empírica y la ciencia formal (la lógica, las matemáticas) - que puede ser utilizada para justificar o legitimar la violencia directa o la violencia estructural” (Galtung, 2016, pág. 149).

Por último, considerando que los estudios de género tienen en cuenta estructuras de poder que validan unas identidades sobre otras (Scott, 1996) es que paso a considerar violencia aquello que es ejercido por discursos reli-

⁷ Empleo la expresión marica en lugar de homosexual, palabra que nace en un contexto médico y patologizante y en lugar de la palabra gay, que pertenece a otro idioma. Del mismo modo como existe la palabra cabro, también está la palabra maricón o marica.

giosos y también asumo como tesis que la homofobia vivida en los espacios maricas guardan relación directa tanto con el patriarcado como con una cultura religiosa que ha fomentado esas narrativas.

Violencia validada por discursos religiosos y narrativas bíblicas

¡Quisiera colocar como ejemplo algunos mensajes concretos brindados por ciertos discursos religiosos cristianos que fomentan, a su vez, homofobia y que se encuentran relacionados con el uso que se ha dado históricamente a textos bíblicos.

Cruz y sacrificio

Durante siglos la idea de un dios que manda a su hijo a morir en la cruz para salvarnos está presente en comentarios, prédicas y sermones, los cristos crucificados de las diferentes iglesias han servido para “embellecer” altares o paredes ratificando el sufrimiento como una vía necesaria en el camino de la fe. Cruz y crucificado son un binomio que sostienen en ciertos discursos religiosos una cultura abusiva en la que un dios es capaz de hacer sufrir a quien ama y que también permite el sufrimiento. En ambos casos el silencio es una exigencia a la que se añade una suerte de “valores” tales como discreción, paciencia o perseverancia. Viene rápidamente a mí el verso de Isaías:

Fue maltratado y humillado,
pero nunca se quejó.
Se quedó completamente callado,
como las ovejas cuando les cortan la lana;
y como cordero llevado al matadero,
ni siquiera abrió su boca (53:7, TLA).

Y que resuena en los pasajes de Mc (14:61 TLA): “Pero Jesús no respondió nada, sino que se quedó callado. El jefe de los sacerdotes volvió a preguntarle: —¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios que todos adoran?” o en los múltiples paralelos. Esto mismo puede encontrarse en una lectura instrumentalista de la Escritura que ha buscado, a toda forma, interpretar los hechos de la vida del maestro como queridos por la Divinidad. En esta misma línea identifico cómo muchas personas de fe justifican la muerte de Jesús diciendo que era la voluntad de dios, obviando el contexto sociopolítico y esto ha servido para que se fomente la idea del sufrimiento necesario.

Hay dos niveles en este discurso que afectan de diferente modo a quienes pertenecemos a la diversidad sexogenérica: el sufrimiento es querido por un dios y de ese modo el dolor personal santifica y acerca más a la persona con lo divino. En ese sentido, los discursos religiosos han servido para presentar un seguimiento a Jesús que implica renunciar a una sexuali-

dad que reconoce el cristianismo hegemónico como pecaminosa, refrendándola en una serie de textos que han venido siendo reinterpretados. Ambos niveles son expresiones de una cultura violenta que coloca como normal y única forma de existencia sexual lo heterosexual, obligando a vivir a las personas según esa gramática social (Rich, 1996), cualquier forma que quiera romper ese molde debe estar sometido al sufrimiento y al autodomínio como formas de corredención de la persona.

Un discurso como este fomenta una comprensión de las homosexualidades como una prueba dada por dios a la persona y los sufrimientos posibles como medio para entrar en la dinámica heterosexual, la que hacen coincidir con el Reino, todo esto incluye las supuestas terapias de conversión, consideradas ya en muchos países como delito⁸. El camino ofrecido por muchos cristianismos es el de negación de la identidad, apelando a textos como “Si ustedes quieren ser mis discípulos, tienen que olvidarse de hacer su propia voluntad. Tienen que estar dispuestos a cargar su cruz y a hacer lo que yo les diga” (Mt 16:24) olvidando contextos y expresiones literarias que colocan el seguimiento a Jesús desde una radicalidad existencial. Quienes no llegaron a ser sometidos a semejantes torturas reciben igual invitación: ver al Crucificado y asumir su sexualidad como una cruz⁹.

Pecado

Otra manera de generar una cultura que destruye la autoestima de las personas en general, y de la diversidad sexogenérica en particular, guarda relación con el mensaje permanente sobre el pecado, mensaje en el que son iniciadas muchas personas desde la infancia y que parece ocupar un lugar más importante que la gratuidad divina que es justamente el Evangelio. Una serie de prédicas tienen como contenido empuqueñecer al ser humano para exaltar lo divino. En una suerte de círculo vicioso, quien vive en pecado necesita un redentor y la redención exige sacrificio que se consolida en vínculos poco sanos, además como insiste M. Foucault se requieren formas de confesión que validen la institucionalidad (Foucault, 2017) como una tecnología de control (Foucault, 2003). Predicar el pecado es el centro de una pastoral de muerte, que coloca su atención en la condena y en condicionamientos para sostener su propia prolongación en el tiempo. Se predica el pecado para atar a las personas, quienes habitamos la diversidad sexogenérica hemos sido víctimas de esos sistemas.

⁸ Países en el continente tienen legislación en contra de las mal llamadas “terapias de conversión” o ECOSIG (Esfuerzos para corregir la orientación sexual e identidad de género): Argentina (2020), Brasil (1999), Canadá (2022), Ecuador (2014). En el caso de México solo en algunos estados: Ciudad de México (2020), Estado de México (2020), Baja California Sur (2021), Zacatecas (2021), Colima (2021), Tlaxcala (2021), Yucatán (2021), Puebla (2022).

⁹ Un ejemplo de esto puede revisarse en la siguiente página web: <https://www.aciprensa.com/Familia/homosexualismo.htm>. Revisado el 15 de agosto de 2022.

La insistencia en este guarda relación con algunos versos del Evangelio, tales como

“¡Ya está cerca el día en que Dios comenzará a reinar! Vuélvanse a Dios y crean en la buena noticia” (Mc 1:15 TLA)

“Tampoco yo te condeno. Puedes irte, pero no vuelvas a pecar” (Jn 8:11 TLA).

En ese sentido, se sostiene en la práctica y de modo casi permanente la idea de pecado a través de la identificación de las homosexualidades e identidades de género como malas y ratificando aquello desde una lectura de pasajes bíblicos, los que fomentan el control sobre los cuerpos y los que han sido leídos de modo descontextualizado, negando la experiencia de amor y censurando todo lo que no encaja en su lectura del mundo (Lings, 2021). Si añadimos, además, la serie de calificativos que de la palabra “pecado” se han desprendido, tenemos una serie de adjetivos que terminan colocando como superior a un grupo de gente que es “pura”, “santa”, “elegida” frente (o. mejor dicho, “encima de”) quienes son gente adúltera, hipócrita, idólatra o, peor aún, enferma.

El discurso sobre pecado escuchado desde púlpitos y textos experimenta una suerte de focalización exagerada. La condición pecadora, supuestamente compartida por toda la humanidad, obtiene mayor énfasis y miradas en los discursos cristianos acerca de la diversidad sexogenérica. Es así como, el enemigo antes considerado el imperio, el sexo, el demonio, las brujas, el modernismo o el marxismo, se convierte ahora en lo que grupos anti derechos han llamado “ideología de género” (Motta, 2019). En las personas de la diversidad sexogenérica aquellos discursos fomentan una idea permanente de lejanía de lo divino que nos ha alienado. Pero es importante tomar en serio cómo es que las personas, desde una mirada bíblica y teológica, somos amadx por la Divinidad y que, considerando la justificación por la fe no podemos olvidar que el maestro de Nazaret ya nos la ha conseguido y es que se trata de una salvación sin peros. La eticidad vivida por las personas de la diversidad sexogenérica convocaría a la responsabilidad y a la libertad como ejes antropológicos que colocan en el centro la convivencia y la vida digna y plena.

Culpa

Todo lo anterior redunda en una constante sensación de culpa que se expresa en la necesidad de la reconciliación constante para liberar una situación personal, pero que no necesariamente considera otras dinámicas sociales ni mucho menos su transformación, se trataría de una cristiana ley del embudo, que pasa por lo ancho lo social y por lo angosto lo sexual (Vega-Dávila, 2019). Lo colocado por los discursos religiosos no es neutro de ningún modo, responde a la subsistencia de las instituciones religiosas, por lo que me parece importante decir que su expresión es también una cons-

trucción social a partir de la “la subjetividad y del sentido de la vida” (García-Haro, 2015, pág. 188) que es captado por la institucionalidad y colocado en contra de nuestras identidades.

Creer con culpa no solo implica un daño en el desarrollo personal, sino también imposibilidad de relacionarse de manera libre y responsable. La culpa como artefacto cultural ha sido desarrollada con una concepción de pecado que declara maldad, incluso antes de realizar un acto. La repetición constante de pasajes tales como:

Sé muy bien que soy pecador,
y sé muy bien que he pecado.
A ti, y sólo a ti
te he ofendido;
he hecho lo malo,
en tu propia cara.
Tienes toda la razón
al declararme culpable;
no puedo alegar
que soy inocente.
Tengo que admitir
que soy malo de nacimiento,
y que desde antes de nacer
ya era un pecador. (Sal 51:3-5 TLA)

“Si alguien, sin darse cuenta, me desobedece
y comete un pecado, tendrá que presentarme una ofrenda” (Lv 5:17 TLA).

Tan grande es la mancha de su pecado
que ni el mejor jabón del mundo
podrá quitarles esa mancha.
“Yo los he cuidado
como se cuida al mejor viñedo.
Sus antepasados me obedecieron,
pero ustedes son tan rebeldes,
que son como un viñedo
que sólo produce uvas podridas.
Les aseguro que esto es así. (Jer 2:22 TLA)

Es posible que quienes estén leyendo estos textos bíblicos recuerden muchos otros más y otras traducciones quizá más duras en torno a la culpa. Todo esto significado que nuestras vidas, las del colectivo LGBTIQ+ hayan quedado tachadas desde muchos discursos religiosos y con esa situación se ha ejercido violencia contra nosotrxs. Es fundamental tener en cuenta cómo es que, dados los procesos de secularización, se trasladó la idea de pecado a la de patología o crimen (Inter-American Commission on Human Rights., 2015), al punto que muchas sociedades sin ser necesariamente confesionales terminaron por ajustarse a los mismos cánones cristianos extendidos. Y

cuando la misma ciencia retira de sus códigos penales o de sus manuales médicos las homosexualidades e identidades de género, grupos cristianos levantan la voz para seguir oprimiendo.

El discurso de culpabilidad permanente es un recurso de las iglesias, quienes la colocan a través de su posición ideológica y la internalizan en sus congregantes. De no existir culpa tampoco habría absolución ni necesidad de ninguna forma de clero. Por ello, desde una mirada crítica del cristianismo es necesario pasar de una antropología sostenida en el pecado y en la culpa a concretizar lo que en planteamiento de J. Butler se llamaría “dar cuenta de sí” (Butler, 2005). Esto significa, entre muchas otras cosas, consciencia de sí, del entorno, de las relaciones, de lo que puede ser dañino.

Todo lo mencionado líneas anteriores -en torno a cruz, sacrificio, pecado y culpa- tiene su raíz en un cristianismo que se esfuerza de muchas maneras en no perder su vigencia pública, relacionada con el control de los cuerpos y de las identidades. He de reconocer no sin pesar que las iglesias son la retaguardia de una historia en la que se han postergado muchas vidas y se han evidenciado solo algunas, las que cuadraban con su gramática social. La historia del cristianismo, no solo del más reciente lo viene demostrando. En este sentido, desde mi propia experiencia como seguidor de Jesús, como hombre de fe, como marica, como teólogo y como pastor, debo constatar que la violencia existente en nuestro continente no puede estar exenta de responsabilidad por parte del llamado sustrato cristiano en nuestra tierra.

La experiencia religiosa en Abya Yala responde a un colonialismo que ha fomentado una violencia estructural a partir de su discurso de superioridad frente a cualquier otra forma religiosa, todo lo demás ha sido anulado, anatemizado o tratado de inferior. La pretensión de muchos grupos religiosos, incluidos los grupos fundamentalistas, reproduce lo mismo: vivir en una sociedad vertical, donde los valores o contenidos estén regidos por una élite que detenta el poder y lo maneja a su antojo. Además, ha generado una cultura de doble moral, que sin formar comunidad ha bautizado y confirmado por ganar números que presentar, pero que no ha brindado la fuerza del Evangelio que denuncia la injusticia. Ha puesto su énfasis en la lucha sobre temas de moral sexual, importándole lo que la gente hace bajo sus sábanas, pero ni se ha inmutado institucionalmente frente a otras situaciones urgentes tales como el cambio climático, la Amazonía, el racismo estructural, la discriminación, la violencia a las mujeres. Y peor aún, frente a las denuncias de todo tipo se han quedado en silencio o han tenido intervenciones débiles convirtiéndose en cómplices de una serie de insultos, de asesinatos y violaciones. Desde la perspectiva teológica cuir (Vega-Dávila, 2021) el anuncio de la vida plena que nos ofrece Jesús está unida a la denuncia a esas instituciones que se han convertido en sinónimo de muerte.

Evidenciando al patriarcabro

Si bien es cierto que las personas sexo-género diversas hemos experimentado la violencia directa y estructural, no podemos pensar que nos hace exentos de reproducirla. Del mundo patriarcal, el mundo homosexual ha aprendido, de modo consciente e inconsciente, una superioridad del varón sobre la mujer, al punto de que en las relaciones interpersonales y en la misma búsqueda de placer la imagen del macho tiene mucha fuerza. El patriarcabro aparece en frente nuestro como violencia cultural que valida experiencias concretas de violencia y, al mismo tiempo, se alimenta de ellas. Al igual que la violencia se propaga a través de discursos religiosos, el patriarcabro o sus variantes en los diferentes países de Abya Yala tienen como recurso al miedo, el que se evidencia en:

Miedo a ser reconocido: Clóset como expresión de seguridad

El clóset es una de las maneras como el patriarcabro se encuentra asociado íntimamente a los discursos religiosos mencionados. Al sostenerse una vida de confesión sin exigencias, el sistema ha hecho creer a mucha gente que es mejor mantenerse en silencio u ocultxs exponiéndose a una serie de lugares o situaciones, viviendo con miedo a ser descubiertx. Salir del clóset no es una decisión sencilla y tampoco es obligatoria. Cada quien realiza su propio proceso, pero no puede dejarse de tener en cuenta cómo la sociedad llega a ser muy cruel con las personas sexogénero diverso, tanto de quienes están dentro del clóset como de quienes estamos fuera, de diferentes modos ciertamente. El patriarcabro hace del clóset la mejor manera de sostenerse, porque mientras se vive en la intimidad muchas formas de placer, la misma persona se cuida (incluso excesivamente) de no presentar nada que le delate generando una serie de paranoias y delirios de persecución. El clóset nos enferma.

Muchas veces la expresión “Dios perdona el pecado, pero no el escándalo” se hace oír con fuerza para evitar expresiones públicas de amor y que nuestras existencias se ven imposibilitadas de acceder a derechos, en muchas ocasiones quienes se encuentran en el clóset patriarcal terminan juzgando a quienes realizan activismos, pues consideran exagerado o innecesario salir a marchar, casi tanto como ser muy femeninos. Esto último es muy similar al proceder machista que tilda de muchísimas formas a las mujeres que salen a luchar por sus derechos.

El clóset se sostiene en un rechazo frontal a todo lo que signifique romper con la estructura masculina hegemónica. La “pluma” es condenada de muchas maneras por homosexuales que se sienten superiores al ser masculinos. Frases como “que te gusten los hombres no significa ser mujer” o “soy hombre, me gustan los hombres y quiero parecer hombre” son algunas muestras de la misoginia marica y es que, lamentablemente, la afirmación

de unos se hace sobre la minusvaloración de otros, por lo que la llamada discreción es asumida como la manera de vivir de modo “más correcto”.

Y es que sí, “[e]l clóset es una construcción dialéctica que se explica a partir de la heteronormatividad, su ideología (dominante) y las regulaciones que la familia, en tanto dispositivo disciplinario, ejerce sobre la sexualidad de sus miembros. Pensemos en él como un recurso del biopoder para regular la sexualidad no heterosexual” (Serrato Guzmán y Balbuena Bello, 2015, pág. 173). En el campo religioso, obligar a estar en el clóset es al mismo tiempo obligar a tener una doble vida asociada a los elementos mencionados en el apartado anterior, principalmente, la culpa.

Miedo a ser considerado “menos”:

Los roles como perpetración de estereotipos

Los roles sexuales son otra manera de identificar al patriarcabro que asume de modo directo que todo comportamiento femenino es negativo, como decía líneas anteriores. Una de las maneras de tratarse entre mismos hombres homosexuales es lo que se ha llamado “pasivear”, esto es tratar de pasivo a otro gay como si esto se tratase de insulto. Así como se realiza la feminización entre hombres al llamarle a alguien “mujercita”, entre homosexuales muchas veces denotar rol femenino en el espacio público o en el privado es otra manera de menospreciarle. La proyección de una imagen femenina en hombres es sinónimo de debilidad que se expresa en ser penetrado, muchos homosexuales “machos pechos peludos”, al igual que sus congéneres heterosexuales, no conciben ni como posibilidad remota iniciarse en esas prácticas.

Es así como ser objeto de penetración se convierte en esos discursos en algo de mujeres, mientras que penetrar se trataría de hombres. Esta binariedad instaurada en mucha gente homosexual es herencia de ese discurso que jerarquiza cuerpos e identidades, otra característica patriarcal. El patriarcabro se evidencia, entonces, en colocar un rol sexual como más importante y promocionar cierta forma de masculinidad como la forma discreta y correcta de existir. Poseer un solo rol es válido, lo cuestionable es el desprecio implícito y explícito mediante bromas o insultos hacia quienes tienen otros roles o un menosprecio a quienes no habitan la masculinidad hegemónica.

Miedo a no tener: Cabritalismo

Así como el patriarcado se sostiene en el capitalismo, el patriarcabro lo hace del mismo modo, en lo que ha sido llamado “capitalismo rosa” (Miranda Cabrera, 2022). Y no solo en cierto tipo de consumo, sino principalmente en la capitalización de los cuerpos y las conductas aspiracionales que fomentan al interno otro tipo de clases sociales. Es interesante que lo que se

llamó integración económica de los pueblos haya tenido su propio paralelo en el mundo gay. Lo que inicialmente estuvo prohibido por no generar nuevos compradores, posteriormente se convirtieron en clientes que todo lo compran, todo lo venden.

En este aspecto quisiera destacar cómo el patriarcado ha hecho lo mismo en los varones homosexuales y heterosexuales, quienes hemos caído en la valoración de los cuerpos como propiedad que puedo tomar y usar sin responsabilidad afectiva. El uso de imágenes de hombres tonificados en gimnasios o hegemonícamente estéticos para ofrecer servicios de todo tipo, no solo sexuales, es el mismo comportamiento realizado por los machos alfa capitalistas de nuestras sociedades.

Me parece importante que, para quienes seguimos a Jesús, escuchemos en nuestra experiencia comunitaria ese aliento que nos dice: “¡Cálmense! ¡Soy yo! ¡No tengan miedo!” (Mt 14: 27 TLA) y podamos abandonar esa cultura eclesial que nos ha tenido como ciudadandxs de segunda clase y que hemos reproducido en nuestros espacios. La violencia vivida y la violencia ejercida es uno de los rostros de esas posiciones de muerte que nos impiden vivir a plenitud, al estructurarse terminan conformando iglesias para la muerte y no para la vida.

A modo de conclusión

Con lo presentado hasta aquí me parece importante considerar cómo la violencia ejercida sobre las identidades sexogénero diversas terminan por extrapolar formas de violencia similares sobre otras identidades, especialmente contra las mujeres. La homofobia fomentada por las instituciones religiosas cristianas ha calado en el inconsciente humano, al punto de crear un círculo vicioso que puede detenerse con una perspectiva que aborde género, clase y etnias, una perspectiva interseccional (Crenshaw, 2012). Es triste que la biblia, resultado de cómo autores y autoras encontraron a la Divinidad -y la hayan compartido con sus comunidades- se haya convertido en un instrumento de muerte. Como afirmé al inicio de este artículo, las personas sexogénero diversas sufrimos la violencia estructural, pero esta no nos hace inmunes ni a la misoginia, ni a la transfobia, ni al clasismo ni al racismo.

El patriarcado nos afecta de modo directo a todas las personas (Segato, 2018), la reproducción de este, en el mundo marica es el patriarcabro, internalización del anterior y reproducción en prácticas. Como experiencia cultural es una herramienta del capitalismo que jerarquiza a las personas de acuerdo con fuerza y competencia, en ese sentido se trata del mismo machochauvinismo ejercido por heterosexuales, solo que concretizado en el mundo de hombres que viven su atracción por otros hombres.

Los discursos religiosos son responsables de haber brindado una visión reductiva de la mujer que se ha trasladado al mundo de la diversidad, especialmente, de los homosexuales cisgénero. Esto se manifiesta también

en una incapacidad de valorar otras formas de diversidad, relacionada con otras corporalidades e identidades, tales como las trans*, asexuales, pansexuales, bisexuales...

La responsabilidad de los discursos religiosos y de las narrativas bíblicas es directa, mucho más de un catolicismo institucional que ha bendecido dictaduras y se ha callado frente a muchas formas de violencia. El esfuerzo de muchas denominaciones cristianas, unas solo conservadoras otras fundamentalistas, es influir en la construcción de la sociedad bajo sus parámetros, esto frente a una sociedad civil, cada vez más consciente de estos daños generados en el inconsciente colectivo de nuestra gente, razón por la que pelear contra los fundamentalismos se convierte en una tarea de suma importancia.

Al ser un continente cristiano no puedo sino reiterar como fantástica la visibilización de la diversidad sexual y de género en el mundo, pero tampoco la idealizo. Ser aceptado como gay en una sociedad o lograr derechos no significa necesariamente ser consciente del racismo, del clasismo o del machismo internalizados, mucho menos combatirlos.

Es así que seguir tomando conciencia de las diferentes violencias, nombrarlas y atacarlas se hace impostergable, mucho más en un continente que es cristiano, pobre y violento. La responsabilidad de quienes lideramos espacios de fe radica en acompañar procesos que liberen y generen personas libres, por lo que educarnos en sensibilidad y coherencia frente a las luchas de las mujeres y otras luchas justas es una manera de ampliar nuestras conciencias.

Lo anterior me lleva a insistir en la autocrítica. No basta ser conscientes de las diferentes formas de discriminación que existen y solidarizarnos con las causas justas a favor de los derechos, es fundamental no romantizar ni a las personas de la diversidad sexogenérica ni a las comunidades cristianas que se definen como incluyentes, debido a que en muchos de esos espacios se reproduce esa actitud patriarcal.

Antes de finalizar me gustaría afirmar cómo lo analizado en este texto, en relación con la violencia que vivimos y la que reproducimos, es una introducción a lo que llamo “necroeclesiologías”. Si la llamada necropolítica guarda relación con “la expresión última de la soberanía [que] reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembem, 2011, pág. 19), no puedo dejar tener en cuenta cómo la historia del cristianismo puede leerse desde quiénes han sido consideradxs dignxs de salvación y cómo en este mismo plano existencial hemos sido muchas personas ya condenadxs por el hecho de ser diferentes y creer que nuestras vidas valen para la Divinidad. En ese sentido, las necroeclesiologías son formas institucionalizadas de control en las instituciones religiosas que no solo ejercen violencia, sino que también se convierten en el motor de otras, que precarizan nuestras vidas (Butler, 2004) a partir de

interpretaciones bíblicas que colocan su centro no en brindar sentido a la existencia, sino más bien, en crear enemigos a quienes combatir.

Puede que quien haya llegado hasta el final de este texto piense que no debería aparecer en una revista sobre interpretación bíblica, pero he de confesar que lo que ha movido internamente este texto es lo que en el cuarto evangelio se coloca en labios de Jesús, nuestro hermano mayor: “Yo he venido para que todos ustedes tengan vida, y para que la vivan plenamente” (Jn 10:10, TLA). Pienso que vivir bien, vivir dignamente, vivir sabroso, forma parte de la buena noticia de Jesús, por ello denunciar la violencia que vivimos las personas de la diversidad sexogenérica es de suma importancia, al mismo tiempo que cuestionar las que terminamos reproduciendo. Sostengo, entonces, que el patriarcado como expresión del patriarcado debe ser denunciado también. Debe caer. ¡Lo vamos a tumbar!

Bibliografía

- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2005). *Dar cuenta de sí. Sobre violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Bogotá: Paidós.
- CARTER, D. (2004). *Stonewall*. New York: Library of Congress .
- CRENSHAW, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En R. (. Platero, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos* (págs. 87-122). Barcelona: Bellaterra.
- ETXEBERRIA, X. (2009). La concepción de paz positiva. En AA.VV., *Hacia una cultura de paz* (págs. 33-60). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FOUCAULT, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2017). *Historia de la sexualidad I*. Ciudad de México, México: Gandhi.
- GALTUNG, J. (1995). *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid: Tecnos.
- GALTUNG, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, 147-168.
- GARCÍA-BULLÉ, S. (12 de Noviembre de 2019). *Observatorio. Instituto para el futuro de la Educación*. . Tecnológico de Monterrey: <https://observatorio.tec.mx/edu-news/que-es-mansplaining>

- GARCÍA-HARO, J. (2015). Tres conceptos de la culpa: historia y psicoterapia. *Revista electrónica de Psicoterapia Clínica e Investigación Relacional*, 187-205.
- GONZÁLEZ VÁSQUEZ, A. (2013). Los conceptos de patriarcado y androcentrismo en el estudio sociológico y antropológico de las sociedades de mayoría musulmana. *Papers*, 489-504.
- HALBERSTAM, J. (2018). *Trans*: una guía rápida y peculiar de la varabilidad de género*. Madrid: Egales.
- INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. Washington: CIDH.
- LINGS, R. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid: Dykinson.
- MBEMBEM, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina.
- MIRANDA CABRERA, J. (2022). *El desafío teórico del capitalismo rosa. Indagaciones sobre la futuridad de las teorías queer*. Torreón: Universidad Autónoma de La Laguna.
- MOTTA, A. (2019). *La Biología del odio. Retóricas fundamentalistas y otras violencias de género*. Lima: La siniestra.
- RICH, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de estudios feministas*, 15-42.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. (1996). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Trotta.
- SCOTT, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 265-302). Ciudad de México: PUEG.
- SEGATO, R. (16 de Diciembre de 2018). La antropóloga Rita Segato advirtió que “el problema de la violencia sexual es político, no moral”. (P. 12, Entrevistador)
- SERRATO GUZMÁN, A., & Balbuena Bello, R. (2015). Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica. *Revista Culturales*, 151-180.
- VEGA-DÁVILA, E. (19 de Mayo de 2019). *Alerta con la ideología pro-vida*. La República: <https://larepublica.pe/politica/759935-alerta-con-la-ideologia-pro-vida/>
- VEGA-DÁVILA, E. (2021). Nosotrxs también somos lxs pobres. Bicentenario, Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Ponencia en el Encuentro Jóvenes y Teología del Instituto Bartolomé de las Casas.

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
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos

