

**“ENTRE USTEDES NO SERÁ ASÍ”:
RESISTENCIA, RESILIENCIA...
EN LA VIOLENCIA**

ELIZABETH GARECA

LARRY JOSÉ MADRIGAL

RACHEL STARR

JONH ANDERSON RODRIGUES DE MORAIS

LUIZ JOSÉ DIETRICH

YOSE HÖHNE SPARBORTH

MARCELO DA SILVA CARNEIRO

AZUCENA ROSAL

SILVIA REGINA DE LIMA SILVA

EDUARDO SALES DE LIMA

ORAL A.W. THOMAS

JOCABED R. SOLANO MISELIS

IVONE GEBARA



“Entre ustedes no será así”:
Resistencia, resiliencia... en la violencia

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

N° 91 - 2023/3

**“Entre ustedes no será así”:
Resistencia, resiliencia... en la violencia**

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)

Coordinadores de este número

Elizabeth Gareca, Larry José Madrigal, Rachel Starr

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Noviembre 2023

Esta revista es editada en español y en portugués

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

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuecuador.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación: “Entre ustedes no será así”: Resistencia, resiliencia... en la violencia-----	8
<i>Elizabeth Gareca Gareca, Larry José Madrigal Rajo y Rachel Starr</i>	
Imagens violentas de Deus no livro do Deuteronomio e na Historiografia Deuteronomista -----	17
<i>Jonh Anderson Rodrigues de Moraes y Luiz José Dietrich</i>	
El engaño de la serpiente (Gn 2 y 3) -----	36
<i>Yose Höhne Sparborth</i>	
Heroes and how to resist them -----	51
<i>Rachel Starr</i>	
Perdón misericordioso, un desafío urgente ante la violencia -----	65
<i>Elizabeth Gareca Gareca</i>	
Jesus e a resposta à violência do domínio romano no Evangelho de Mateus-----	80
<i>Marcelo da Silva Carneiro</i>	
Quien actuó con misericordia: Relectura de la parábola sobre la misericordia como respuesta inmediata en contextos de violencia (Lucas 10, 25-37) -----	91
<i>Azucena Rosal</i>	
Ni piedras ni hombres acusadores: la mujer en medio, Jesús y los del montón (Jn 8,1-12) -----	110
<i>Larry José Madrigal Rajo</i>	
La sabiduría debajo de la mesa (Marcos 7,24-30): resistencia de las mujeres afrolatinoamericanas y caribeñas ante la violencia religiosa-----	133
<i>Silvia Regina de Lima Silva</i>	

“Fiz-me tudo para com todos”: A mentalidade de fronteira na teologia de Paulo ----- <i>Eduardo Sales de Lima</i>	149
Violence, Resistance and Biblical Interpretation – A Caribbean View - <i>Oral A.W. Thomas</i>	163
Una aproximación al epistemicidio en los Pueblos Indígenas en Abya Yala ----- <i>Jocabed R. Solano Miselis</i>	176
Ensaio de Epílogo ----- <i>Ivone Gebara</i>	195
Reseñas	
- Café Virtual RIBLA 91 - Violencias, resistencias, resiliencias -- <i>Elizabeth Gareca, Larry José Madrigal y Rachel Starr</i>	205
- Nem Tão Doce Lar: merecemos viver uma vida sem violência. <i>Rutilio Delgado, Arlette Prochnow e Walberto Tejada</i>	209
- La revuelta del Harén. Literatura poética como lectura transformadora de la Biblia ---- <i>Gabriela Miranda García</i>	214
- Canciones de voces emergentes que levantan la resistencia ---- <i>Heriberto Quesada</i>	220
- Recordar, resistir, defender, cuidar. Verbos gráficos para la resistencia. Cuatro dibujos de Anne Stickel ----- <i>Equipo coordinador RIBLA 91 y Anne Stickel</i>	225
- La violencia, imparable. Sobre «contra pedagogías de la crueldad» Rita Segato, 2021 ----- <i>Deysi Cheyne</i>	228
- ¿Siempre lo mismo? Sobre: «Boys will be Boys, and Other Myths. Unravelling Biblical Masculinities» Will Moore, 2022 ----- <i>Programa de Masculinidades CBC</i>	233



Elizabeth Gareca Gareca
Larry José Madrigal Rajo
Rachel Starr¹

***“Entre ustedes no será así”:
Resistencia, resiliencia... en la violencia”***

*“Between you it will not be like this”:
Resistance, resilience... in violence*

Como equipo coordinador del número nos hemos integrado en este tejido colectivo de la RIBLA por más de dos años. Empezamos nuestra conversación durante la Asamblea virtual de RIBLA en julio 2021, en los tiempos de la pandemia de Covid-19. Se formó un grupo de interés sobre el tema de la violencia, donde discutimos sobre la urgente necesidad de complementar y ampliar la complejidad de esta dimensión -tratada en varias oportunidades y desde diferentes perspectivas en la trayectoria de la revista- enfocados en la resistencia y eventual resiliencia que las personas, grupos y colectividades generan a pesar, en medio e incluso con la violencia, especialmente la simbólica y sagrada, aquella que aunque se conoce y denuncia no siempre está visible por su intrincada cohabitación con las formas más concretas y chocantes de otras violencias, con nuestros sentidos de vida y con los abusos desde el poder. Un tema tan grande y complejo no es fácil de acotar y fue un poco difícil encargar responsables. Después de algunas conversaciones accedimos a tomar el papel editorial, dándonos cuenta de que era la primera vez que un grupo de tres personas, dos mujeres y un hombre, a ambos lados del Atlántico y con los corazones palpitando en América Latina y el Caribe, asumían tal tarea.

A continuación de la Asamblea seguimos en contacto desde nuestros países: El Salvador, Bolivia e Inglaterra. Empezamos a reunirnos con frecuencia, utilizando plataformas virtuales, pero a menudo con las dificultades temporales que implican ocho horas de distancia entre un extremo y otro de nuestras ciudades de residencia y trabajo. Cuando nos reuníamos uno apenas desayunaba, la otra preparaba el almuerzo y la tercera, cansada, estaba terminando el día. Nos comunicamos regularmente por mensajería instantánea, no sólo sobre la edición, articulistas y detalles editoriales, sino también sobre colegas y amistades comunes y sobre los detalles cotidianos de nuestras vidas. Compartíamos mensajes de voz y fotos: los lagos, bosques y ríos de El Salvador; los relatos

¹ Bolivia, El Salvador e Inglaterra, respectivamente, conforman el equipo coordinador de este número.

cotidianos de la organización comunitaria de grupos de mujeres bolivianas; los matices y noticias de la rica diversidad humana presente en los estudios teológicos en Inglaterra. Fuimos contando los ciclos vitales de fiestas y tradiciones locales: las frutas y flores del día de la Cruz, los tipos variables de té y mate o los cuidados en los días importantes que nos hicieron vivir de modos inéditos durante la pandemia. Perdimos amistades, presenciamos desastres y nuevos conflictos, nos hemos conolido y celebrado con las noticias de la vida en los lugares que nos importan.

Iniciamos desde temprano poniendo por escrito algunas líneas de reflexión encomendadas por la Asamblea virtual y renovadas en nuestra pasada Asamblea presencial XXIII en San Salvador, este pasado agosto de 2023. Nos dimos cuenta que trazábamos la genealogía de las reflexiones sobre violencia en RIBLA, haciendo cartografía en el intento de mostrar los micro y macro espacios que ha ido ocupando la violencia en nuestras sociedades y vivencias. Intentamos hacer memoria de la trayectoria de RIBLA, abordando las dimensiones de la violencia, identificando algunas de sus múltiples manifestaciones, acotando nuestros intereses y posicionamientos. Este insumo ha podido ser conocido, retroalimentado y utilizado por las autoras y los autores que aportan sus reflexiones.

En esos trazos evidenciamos que ya en la temprana RIBLA 2: *Violencia, poder y opresión* (1988/2), se lo identifica como un tema clave, una línea fundamental de desarrollo. Un punto interesante que muestra el estado del colectivo en aquel momento es que todos los colaboradores eran varones. El enfoque dominante era la violencia del colonialismo y la lucha de clases, donde los factores socioeconómicos eran los fundamentales. También era evidente el reconocimiento del uso de la religión para justificar la violencia contra los oprimidos, lo que también hacía reconocer que los oprimidos la usaban en legítima defensa y como estrategia de lucha en escenarios donde se habían agotado todos los medios pacíficos, y la violencia estructural, con la pobreza (como primera violencia) era la justificación de la lucha militante por la liberación. “El Dios verdadero no es un Dios violento”, llegó a decir Jorge Pixley -Dios hace violencia solamente por razones de liberación y justicia contra los opresores-. a. Luego seguirían muchos y variados desarrollos, desde la RIBLA 8: *Militarismo y defensa del pueblo* (1991), pasando por la RIBLA 41/2: *Las mujeres y la violencia sexista* (2002/1), un número con mayoría de mujeres autoras, hasta la RIBLA 74: *Guerra y Paz* (2017/1), donde se reconoce la inspiración en “los procesos de paz en Colombia” y también los anhelos de un “cese de las guerras y las hostilidades en todo el mundo, justo en un panorama mundial donde las fronteras se estrechan cada vez más y los muros divisorios, producto de las hostilidades e intolerancias, parecen tomar más fuerza que nunca”.

El tejernos como equipo en una RIBLA dedicada a la resistencia y resiliencia que, a pesar de todo en contra, se genera en medio de la violencia,

nos hizo reconocer que trabajamos de modos diferentes contra la violencia: la organización comunitaria e incidencia, la formación popular y la educación, las investigaciones académicas. En nuestro trabajo editorial con esta edición de RIBLA buscamos nuevos modos de dar voz a las pequeñas gestas, a las aristas poco trabajadas, a las experiencias dolorosas y proféticas que siguen contando su historia en los textos o en la vida, a pesar de la violencia. Las tres personas que formamos el equipo, intentamos incorporar nuestras miradas feministas para la justicia de género y como personas de fe reconocer el misterio que implica la permanente presencia estructural de la violencia en nuestros sistemas, y a pesar de ella, también las cotidianas luchas, pequeñas trascendencias y esperanzas de humanidad, cada día que alguien logra sobrevivir, resistir y en algunos casos, resilir.

Las personas y comunidades donde se lee RIBLA, y que siguen su trayectoria, podrán notar algunos cambios y novedades más allá del equipo editorial. Hemos incorporado un café virtual, espacio digital organizado para la conversación abierta y espontánea entre quienes escriben sus aportes y para generar provocación a la temática del número, con personalidades cercanas, de gran trayectoria con las cuales poder contrastar, afirmar e incluso desafiar nuestros enfoques sobre la violencia. Antes de leer los artículos, recomendamos que se acceda mediante un código QR a ese vídeo en línea, como una provocación interesante para la lectura. Otra novedad visible que afirmamos y celebramos es la inclusión de las voces desde el Caribe multilingüe, en este caso con dos artículos en inglés: uno directamente desde Jamaica y el otro desde un contexto de formación superior de muchas personas caribeñas en Inglaterra, lo que nos abre a la reflexión sobre las dramáticas experiencias de ese pequeño y muy diverso mundo dentro de nuestro imaginario cultural que habla español y portugués. En la línea de la reseña de recursos hemos afirmado la inclusión de otros lenguajes y experiencias con las que podemos ampliar y, en cierto sentido, concretizar nuestras búsquedas sobre la complejidad de la violencia, ofreciendo nuestra mirada sobre sitios web, café virtual, música y libros donde se reseña el palpito de algunos pequeños esfuerzos para superarla.

A continuación, entramos a la reflexión que hacen Jonh Anderson Rodrigues de Moraes y Luiz José Dietrich (Brasil) sobre imágenes violentas de Dios, enfocándose en la tradición deuteronomista. Los autores pueden levantar un interesante debate entre quienes hemos afirmado que la Biblia sostiene que Dios es Dios de vida y no de muerte, debido a que en varias partes de los escritos deuteronomistas Dios demanda y ordena violencias a grandes costos para su pueblo. La pregunta clave vendría a ser: ¿Por qué en muchos textos deuteronomistas la palabra divina se utiliza para legitimar la muerte de niños, de inocentes e incluso la intolerancia religiosa que no engendra vida? No es una lectura fácil por sus implicaciones, porque como dicen los autores esos mandatos “sirven para legitimar las políticas, instituciones y proyectos de reyes, sacerdotes y

sus aliados”. Con su competente guía, los autores nos ayudan a distinguir que muchos de estos relatos, en realidad, utilizaron como modelo los tratados de vasallaje impuestos por el imperio asirio para legitimar la imposición religiosa llevada a cabo por los reyes Ezequías y Josías en el Templo de Jerusalén y en la religión de Judá e Israel.

En línea con la crítica al poder real, Yose Höhne Sparborth (Países Bajos) elabora una pormenorizada revisión de los textos de Génesis capítulos 2 y 3, rastreando su secuencia dramática y relacionándola con su contexto de redacción en cuanto texto sagrado, símbolo religioso e instrumento de control y poder. Las conocidas y mediáticas imágenes de Adán y Eva siendo expulsados del paraíso nunca refieren a que no es la pareja original la expulsada del jardín del Edén, sino sólo el hombre. A partir de esta idea, Yose argumenta que Génesis 2 y 3 deben ser leídos como una crítica a la acumulación de la riqueza y poder divino por parte de Salomón, donde Adán representa al gobernante, y Eva al pueblo. ¡El mito de la creación de Génesis 2 y 3 puede ser interpretado como una crítica a la apropiación de poder por algunos dominantes! El texto puede ser leído como un desafío a los hombres poderosos, a las dictaduras y al uso del poder y la riqueza para oprimir en múltiples contextos en la actualidad. Un plus en la reflexión de Yose es su recuerdo del catalizador de su reflexión, a partir del debate con otro conocido y apreciado autor de la RIBLA, Sandro Gallazzi, en el contexto del CIB en Nicaragua (1998).

Rachel Starr (Inglaterra) provoca desde la primera línea el entendimiento tradicional sobre algunos personajes claves que han estado presentes por siempre en el imaginario judío y cristiano: Abraham, Sara, David y Jesús. Partiendo de la conmoción que ha significado en los últimos tiempos las situaciones de abuso en las estructuras eclesiales cristianas (católicas y evangélicas, principalmente), su reflexión comienza identificando cómo esos abusos se arrojan en una “cultura de deferencia” hacia el clero y otros destacados liderazgos. Al leer críticamente a los “héroes de la fe”, y en diálogo con estudios previos publicados en RIBLA, explora Génesis 16 y 21; 2 Samuel 23.1-7; Marcos 7.24-30, argumentando que, si la violencia registrada no se nombra como tal, por más que no sea evidente por razones textuales o ideológicas dentro del texto, será muy difícil nombrar la violencia actual en nuestras iglesias, comunidades y naciones, con intereses muy fuertes que nos afectan y condicionan. Sin embargo, dentro de los mismos textos es posible detectar y visibilizar momentos de resistencia para indagar sobre perspectivas de resistencia a la violencia de nuestros líderes, héroes y tal vez de nosotras y nosotros mismos en la actualidad. Este artículo nos permite arribar con un buen trasfondo a los aportes directamente relacionados con el imaginario cristiano.

La contribución de Elizabeth Gareca Gareca (Bolivia) se enfoca en la violencia cotidiana como parte de la dinámica humana. Nuestra complicidad en las estructuras de poder y opresión significa que siempre estamos en medio de la

dinámica de violencia. Por eso, en su artículo afirma que cada día tenemos que buscar el perdón misericordioso en nuestras interacciones. Elizabeth nos motiva a hacer carne del perdón desde algunas perícopas de los evangelios de Mateo y de Lucas, en donde encontramos la motivación de perdonar como una forma práctica de vivir la justicia restaurativa, para recuperar con misericordia a quien agrede o violenta y quien sufre las consecuencias, un perdón sin límites que nos lleve a la reconciliación humana y a sanar integralmente.

¿Qué es la paz? Eso pregunta Marcelo da Silva Carneiro (Brasil) frente a la violencia de la *pax romana* y de la pacificación, así llamada, realizada por instrumentos del Estado en su propio contexto. Investiga la desigualdad y la opresión del imperio romano que resultó en una lucha constante por la supervivencia. Frente a la crueldad y la pobreza, el riesgo del endeudamiento y la esclavitud, Jesús promulga hechos de resistencia no violenta. Según algunas cuentas del evangelio de Mateo, el modo de resistencia de Jesús no es de someterse pasivamente ni de confrontar explícitamente, sino algo más subversivo. Por eso, Jesús nos llama a construir una sociedad de solidaridad y generosidad.

Azucena Rosal (Guatemala) hace un acercamiento exegético a la parábola de Lc 10,25-37, sobre el samaritano y su ubicación literaria e histórica. A partir de sus hallazgos analiza la violencia como un hilo conductor a lo largo de todo el relato y como Jesús es capaz de poner el foco en la misericordia y la proximidad, resaltando incluso el elemento sorpresa que es un samaritano que actúa con misericordia del herido/violentado del camino, un camino peligroso en su contexto, semejante al que tiene que transitar Jesús. Imaginar este escenario traspasado por la violencia nos recuerda nuestra vulnerabilidad humana y nos hace ver al final del relato la aparición en escena de la compasión como enseñanza de Jesús que corona este relato violento.

La mujer que es referida en Juan 8,1-12 como agarrada en pleno acto de adulterio, es abordada por Larry José Madrigal Rajo (El Salvador), haciendo una relectura desde las masculinidades, y además utilizando el enfoque y metodologías del Bibliodrama. Intentando recrear lo que implica leer un texto desde las técnicas corporales, hace un recorrido por los espacios, posiciones, cuerpos y significados que el texto menciona o supone, reconstruyendo dramáticamente la escena ocurrida en el patio de las mujeres del Templo de Herodes. Incorporando aportes de la subjetividad e imaginación histórica desde grupos de hombres y mixtos con los que trabaja, intenta recrear los sentidos con los personajes incluidos en el relato. Releva el protagonismo del grupo de personas que escuchaban a Jesús, el movimiento de entrada y salida de los acusadores que manipulan la ley como trampa, la presencia de las piedras como violencia simbólica y los límites personales del propio Jesús, un hombre común y corriente marcado por las fracturas de no corresponder al modelo hegemónico de masculinidad de la época. Finalmente, se plantea que la mujer de este relato ha sido y es injustamente agredida, cuando se sigue levantando la etiqueta de “adúltera”

para reconocerla, sin abordar la pregunta por el paradero y responsabilidad del hombre, necesario para la acusación. En realidad, es la mujer en medio.

Silvia Regina de Lima Silva (Brasil/Costa Rica), en su artículo, vuelve a su investigación sobre la mujer sirofenicia (Marcos 7,24-30) que hizo inicialmente hace veinte años. Nos invita a ir debajo de la mesa, para encontrar la sabiduría de las mujeres afrolatinoamericanas y caribeñas y para leer este texto bíblico con ellas. Nos hace un recorrido por la casa textual, en donde encontramos un Jesús buscando refugio, y luego una mujer buscando la vida de su hija. Según Silvia Regina, la casa frontera se convierte -gracias a la mujer- en un lugar de aprendizaje y curación. El encuentro hace visible “la violencia practicada por Jesús” contra su vecina, en un contexto complejo y conflictivo. Hoy en día nota la violencia religiosa y racista contra los pueblos originarios y las personas afrodescendientes. En contraste, nos llama a buscar la sanación y la salvación con las personas diferentes, especialmente ellas que subvierten texto, mesa y mundo.

Eduardo Sales de Lima (Brasil) nos invita a la frontera -o sea, las fronteras- de culturas, textos, idiomas y vidas. Nota el conflicto violento cuando una cultura dominante se impone sobre otras personas y colectividades. Para resistir la violencia cultural, usa un concepto de la escritora y activista feminista chicana Gloria Anzaldúa: la mentalidad de frontera. De este modo, el autor tiene la intención de encontrar una lectura transcultural de la Biblia. Sugiere que la teología de Pablo es una forma de teología de frontera porque es un diálogo al límite de algunas culturas y nos ofrece un modo de diálogo abierto con la diversidad y la ambigüedad.

En su trabajo, el biblista caribeño Oral A.W. Thomas (Jamaica) ofrece una hermenéutica de resistencia; resistencia que, dice, revela la lucha histórica de la gente africana durante una migración forzada y un tiempo largo de esclavitud, violencia y opresión en las islas del Caribe. Oral investiga movimientos y modos de resistencia en su contexto. Y pregunta en qué modo la Biblia puede funcionar como herramienta de resistencia. Para desarrollar su argumento, Oral hace visible las estrategias de resistencia de tres personas clave del Caribe, nacidas en el siglo XIX: Sam Sharpe, Paul Bogle y Marcus Garvey. Cada uno muestra una interpretación resistente de la Biblia. Sharpe en su papel como decano en la iglesia bautista descubrió en la Biblia un mensaje de dignidad y libertad para todos los seres humanos; Bogle, otro decano bautista, vio en los salmos una llamada clara por la justicia; Garvey leyó en Génesis la dignidad e igualdad de cada persona hecha a imagen de Dios. De acuerdo con esto, más que interpretar sin transformar, las y los biblistas buscan con su trabajo, nada más y nada menos que, cambiar el mundo.

Jocabed R. Solano Miselis (Panamá/ Gunadule) escribe de su experiencia como persona Gunadule. Hace visible la violencia epistemológica hecha por los teóricos occidentales, más que nada, los teólogos cristianos. La deslegitimación

de los idiomas, las creencias y las herramientas de los pueblos originarios de Abya Yala debe ver como un tipo de muerte. Narra la historia de las misiones (católica, protestante y pentecostal) a la nación guna y su impacto: una ruptura comunal y espiritual. En respuesta, anima a la iglesia a que busque caminos de reconciliación. Más que un contraste binario entre la Biblia, como palabra eterna de Dios, y las memorias e identidades locales, se necesita entrelazarlas para crear un texto, un tejido nuevo.

Entre quienes le sentimos cerca y presente, la palabra de Ivone Gebara en su epílogo deviene en una auténtica palabra espiritual, contundente, bien dicha y definida que, sin embargo, nos llena de lágrimas la mirada ante la constatación de la inmundicia que significa la violencia estructurante, sofisticada y compleja que sigue influyendo, dañando o generando la complejidad que nos desborda ante el drama de la vida. Aunque Ivone declara no haber podido retomar todas las palabras de quienes intervienen en este número, sí es cierto que hubo palabras de ida y vuelta, diálogos fructuosos como el mencionado arriba y correos conectados por la realidad que nos conmueve. El epílogo, así, vendría a ser como nuestra oración-acción para continuar en el camino.

En la sección de reseñas, destacamos el café virtual. Como indicamos arriba, puede ser visualizado con un QR que lleva directamente a la grabación y tenemos la expectativa de que el público lector de RIBLA pueda participar con reacciones, comentarios, más ideas y quizá preguntas para que podemos seguir interactuando. Invitamos a Ivone Gebara (Brasil), teóloga y filósofa feminista; Agustín Monroy (Colombia), educador, teólogo y biblista; Rebeca Montemayor (México), docente, teóloga y activista social, para que nos compartan sus sentires e ideas basadas en la experiencia, orientadas por estas tres preguntas: ¿En qué modo afecta nuestra manera de leer la Biblia la violencia que vivimos? ¿Cuáles son las marcas de la violencia en la Biblia? Desde su experiencia personal en el abordaje desde la fe, ¿en qué modo se puede leer la Biblia como un proceso para sanar y salvar (en clave de resistencias, resiliencias)? Algunas ideas clave que se plantean son: hablar de la violencia es hablar de la constitución misma de la vida (por tanto, también bíblica), pues se entiende que nuestras realidades se constituyen por mezclas entre dos polos opuestos y complementarios: el bien y el mal o la violencia y la paz; antes que llegue la paz tuvo que haber violencia -o al revés- y en medio de esas vivencias tenemos que tomar opciones y elecciones. Hasta Jesús lo hizo en medio de muchas oscuridades. Como cristianas y cristianos nos compete optar por la no violencia, para que realmente se cumpla la frase “entre ustedes no será así”. Por eso es importante analizar si estamos en ese “ustedes” o estamos entre quienes “siguen siendo así”, es decir quienes practican, legitiman o pretenden ignorar cotidianamente la violencia.

Al final, y no menos importante, en sintonía y cercanía con muchas personas y comunidades donde RIBLA es apreciada, trabajada y retroalimentada, las reseñas intentan ofrecer recursos complementarios a las reflexiones y

aproximaciones ofrecidas por las y los articulistas, de modo que se cuente con herramientas para la pastoral, ideas de profundización, umbrales abiertos con otros saberes con los que la Biblia danza y teje sentidos. Dado que el presente número se enfoca en la resistencia y resiliencia en situaciones donde la violencia, incluso simbólica y sagrada, es grande, sistemática y pareciera prevalecer, trascendemos los libros para ofrecer un abanico de posibilidades.

Rutilio Delgado (El Salvador), Arlete Prochnow (Brasil) y Walberto Tejada (Honduras) reseñan el sitio web *Nem Tam Doce Lar*, un programa de acción de la Fundación Luterana de Diaconía de Brasil, que ofrece inspiración desde prácticas comprobadas de prevención, atención y reflexión sobre la violencia doméstica.

Gabriela Miranda García (México/Guatemala) emplea su habilidad como poeta y teóloga feminista para investigar la historia de la revuelta del Harén en el libro de Ester. Consciente de las mujeres ignoradas o acalladas y de sus historias no contadas, usa la poesía “para releer a contrapelo el texto bíblico, para poder ver lo que no vemos o no queremos ver, ya sea por hábito o conveniencia”. Celebra las posibilidades incontables de la poesía por razón de su arbitrariedad. Crea un poema para dar la palabra a Vasti, en que celebramos su desobediencia contra su marido, el rey. Imagina que el hecho de Vasti genera una revolución de las mujeres traficadas del Harén. Al final de su sentida reflexión, Gabriela nos da un relato hermoso e impactante sobre una mujer viviente que lleva el nombre Vasti Ester, y que ha reclamado la fuerza de Vasti para sí misma.

Heriberto Quesada (Costa Rica) ofrece algunas pistas para la reflexión de la pastoral y la vida a partir del lenguaje musical (audio y vídeo), verdaderas imágenes de resistencia y resiliencia con tres nombres emergentes de gran significado en términos de resistencia y resiliencia, WD (Brasil), Sara Curruchich (Guatemala) y Bianca Orqueda (Paraguay), voces originarias jóvenes y todavía desconocidas para el gran público, de gran belleza vocal y musical y con sentido de fuerte pertenencia y orgullo a sus raíces y biografías.

En la sección de libros, dos recientes publicaciones nos muestran los avances y perspectivas complementarias que se van abriendo en torno a temas de largo alcance y de profundidad estructural, como son la violencia y el rol de las masculinidades y los hombres en ella, no solamente en términos de denuncias de personas en situaciones concretas, sino en sus lógicas más profundas, las ideológicas, las simbólicas, las que tocan la religión, la fe, el sentido más profundo de la vida. Deysi Cheyne (El Salvador) comenta “Contrapedagogías de la crueldad”, de Rita Segato, y el equipo del Programa de Masculinidades, género y religión de Centro Bartolomé de las Casas (El Salvador) hace lo propio con el libro “*Boys will be Boys, and Other Myths. Unravelling Biblical Masculinities*”, de Will Moore. Dos sólidos aportes desde ambos lados del Atlántico. Como parte de esta diversidad de lenguajes reflexionando sobre la resistencia y resiliencia en la violencia, Anne Stickel (Alemania/Colombia) nos ofrece cuatro

pausas a lo largo de la revista, en las que su visión del trazo y el color, enraizada en el acompañamiento de comunidades por todo el continente, genera imágenes de realidad y futuro.

Es difícil imaginar la resistencia y resiliencia en estos días de maldad que vivimos, porque cuando articulamos las últimas líneas de este número, la violencia estructural obliga a incontables personas, familias y grupos a arriesgar la vida por los pasos indocumentados y perseguidos de nuestra América hacia el norte, buscando mejores condiciones de vida. También las violencias cotidianas en las casas siguen dañando a millones de mujeres, niñas y niños, y la violencia económica y política hace reaccionar desesperadamente a miles de personas que bloquean calles y rutas para exigir decencia, dignidad y mínimas condiciones de vida en Guatemala. Explotan los misiles, y en la violencia destructiva, legitimada geopolíticamente, nos entristecemos y sacudimos ante los destrozos, heridas y miles de muertes en la Franja de Gaza ocupada y en la sociedad civil israelí. Las violencias son innumerables y, misterio mayor, a pesar, en medio e incluso con ella, demasiadas veces silenciada u oculta, también la vida, resistente y resiliente.

Elizabeth Gareca Gareca
Larry José Madrigal Rajo
Rachel Starr

*Imagens violentas de Deus no Livro do
Deuteronômio e na Historiografia Deuteronomista¹*
*Violent Images of God in the Book of Deuteronomy and
In Deuteronomistic Historiography²*

Resumo

O presente trabalho coloca em evidência as imagens violentas de Deus no livro do Deuteronômio. O texto enfatiza a relação entre o Deuteronômio e o modelo dos tratados de vassalagem, que os imperadores assírios impunham aos reis dominados por eles. A estrutura, parte dos conteúdos e das funções desses tratados foram utilizadas pelo autor do Deuteronômio para legitimar a imposição religiosa realizada pelos reis Ezequias e Josias no Templo de Jerusalém e na religião de Judá e Israel. Para tal empreendimento foi utilizada a metodologia dedutiva através de leituras, comparações com textos extrabíblicos e interpretação. Costuma-se dizer que a Bíblia afirma que Deus é um Deus da vida e não da morte. Todavia, em várias partes dos escritos deuteronomistas o Deus Javé exige e comanda violências enormes. Sendo assim, o estudo pretende responder à questão: se Deus é a favor da vida, porque em muitos textos deuteronomistas sua palavra é usada para legitimar a morte de crianças, morte de inocentes e mesmo a intolerância religiosa que não produz vida?

Palavras-chave: Tratados de Vassalagem; Deuteronômio; Aliança; violências em nome de Deus; Bíblia e violência.

Resumen

El presente trabajo destaca las Imágenes violentas de Dios en el libro del Deuteronomio. El texto enfatiza la relación entre el Deuteronomio y el modelo de los tratados de vasallaje que los emperadores asirios imponían a los reyes subyugados por ellos. El autor del Deuteronomio utilizó la estructura, parte del contenido y las funciones de estos tratados para legitimar la imposición religiosa llevada a cabo por los reyes

¹ Graduado do curso de Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Mes-trando no programa PPGT. Graduado no curso livre de Filosofia do Centro Acadêmico São João Maria Vianney, Campina Grande, Paraíba. Padre religioso da Ordem dos Cônegos Regulares Lateranenses. Andersonjonhromais@outlook.com

² Graduado em Farmácia e Bioquímica pela Universidade Federal de Santa Catarina (1980). Curso ou mes-trado na Faculdade Nossa Senhora da Assunção (1985). Doutor em ciência da Religião com concentração em Bíblia sob a orientação do Prof. Milton Schwantes, pela Universidade Metodista de São Paulo (2002). Atualmente é professor e coordenador da Área de Bíblia do programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), assessor do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) e do Centro Bíblico Verbo.

Ezequías y Josías en el Templo de Jerusalén y en la religión de Judá e Israel. Para llevar a cabo este proyecto, se empleó una metodología deductiva que incluyó lecturas, comparaciones con textos extrabíblicos e interpretación. A menudo se afirma que la Biblia sostiene que Dios es un Dios de la vida y no de la muerte. Sin embargo, en varias partes de los escritos deuteronomistas, el Dios Yahvé demanda y ordena violencias enormes. En este sentido, el estudio busca responder a la pregunta: si Dios está a favor de la vida, ¿por qué en muchos textos deuteronomistas su palabra se utiliza para legitimar la muerte de niños, la muerte de inocentes e incluso la intolerancia religiosa que no engendra vida?

Palabras clave: Tratados de Vasallaje; Deuteronomio; Pacto; violencia en nombre de Dios; Biblia y violencia.

Abstract

This paper highlights the violent images of God in Deuteronomy and the Deuteronomistic History. The text emphasizes the relationship between Deuteronomy and the vassal treaties, which the Assyrian emperors imposed on kings and nations they dominated. The text underscores the connection between Deuteronomy and the vassal treaties imposed by the Assyrian emperors on the subjugated kings and nations. The structure, content, and function of these treaties served as a template for the authors of Deuteronomy to justify the religious reforms carried out by Kings Hezekiah and Josiah of the Temple in Jerusalem and of the religion of Judah and Israel in general. This paper therefore compares Deuteronomy with Assyrian and other texts and interpretations. It is often said that the Bible affirms that God is a God of life and not of death. However, in various parts of the Deuteronomistic writings, the God Yahweh demands and commands enormous violence. Therefore, the study aims to answer the question: If God is indeed an advocate of life, why does God's word, in many Deuteronomistic texts, appear to legitimize acts of killing?

Keywords: Vassal-Treaty; Deuteronomy; Covenant; violence in the name of God; Bible and violence.

1. Introdução

Os cinco primeiros livros bíblicos são chamados de Torá (*Lei*) para os Judeus, e Pentateuco para os cristãos. No chamado *corpus* do Pentateuco se entrelaçam textos narrativos e legislativos e, por isso, uma boa compreensão desses textos demanda trabalho e esforço devido ao seu conteúdo e à complexidade de sua história redacional e de sua construção literária. Nessa composição, a parte maior gira em torno do herói popular chamado Moisés.

Segundo o livro do Êxodo, Moisés é o líder escolhido por Deus para libertar o povo da escravidão no Egito para, através de uma longa marcha para o deserto, conduzi-lo à Canaã, a terra prometida. No percurso os hebreus acampam no local denominado de Sinai e é nesse monte religioso que, segundo a narrativa, acontece a Aliança entre Deus e o povo de Israel. A orientação dada

por desse Deus chamado Yahweh, junto com seu mediador Moisés é bastante incisiva: Yahweh é um Deus ciumento e não suporta rivais (Dt 4,24). A narrativa relata a entrega dos dez mandamentos de Yahweh, o decálogo, escrito por Yahweh, juntamente com uma série de leis e ordenamentos, que são entregues por Moisés ao Povo. Na sequência, uma série de leis mais específicas sobre os sacrifícios oferendas e sobre o culto divino performam o livro do Levítico. O livro dos Números, que vem na sequência, relata os recenseamentos contagens e descrições desse povo que caminha pelo deserto, guiados por Yahweh através de Moisés. O conjunto da Torá, ou Pentateuco é finalizado com um grande discurso de Moisés, onde Yahweh apresenta leis novas e leis retificadas, adaptadas às exigências da centralização do culto em um único local e à determinação do culto exclusivo a Yahweh. Esse discurso é finalizado com a despedida, ou seja, funciona como uma espécie de testamento de Moisés, no livro chamado de Deuteronômio.

Por muito tempo acreditou-se que Moisés era o autor do Pentateuco. Contudo, desde o século XII se começou a perceber que Moisés não foi o autor do Pentateuco. É fato que a tradição de Israel acentuou Moisés como o grande fundador da legislação do povo eleito, exercendo a função de sacerdote, profeta e sábio. Neste aspecto, destaca-se o Deuteronômio, pois, neste livro, além de promulgar a lei, Moisés escreveu a Lei (Dt 31,9), inculcou (Dt 1, 5) e também a ensinou (Dt 5, 31; 4, 1.5; 6,1). Entretanto, cada vez mais a pesquisa vai chegando à conclusão de que o Deuteronômio está mais ligado às imposições religiosas dos reis Ezequias e, especialmente, do rei Josias (Cazelles, 1982, p. 58; Römer, 2005; Finkelstein; Römer, 2019, pp. 34-43; Schmid; Schröter, 2023, pp. 70-133).

Quando se considera todos os pormenores de tal história se constata que muitas coisas narradas têm pouca ou nenhuma relação com o personagem Moisés, ou com o contexto de uma caminhada no deserto, em que um povo formado no Egito avança na direção de Canaã. Revela-se uma ousadia criativa e complexa, em que conjuntos de autores de vários contextos e épocas históricas incorporam algumas tradições e leis antigas, remodelando-as para encaixá-las dentro de uma pesada intervenção na religião de Israel, atribuindo ao Deus Yahweh o violento corte religioso que centralizou o culto em Jerusalém, proibiu o uso de imagens e o culto a divindades milenarmente cultuadas na região, bem como fechou, proibiu ou mandou destruir a grande diversidade de santuários, templos e locais de culto que a séculos existiam em Judá e em Israel. E fazendo isso carregou todas as oferendas, sacrifícios e tributos para Jerusalém, impondo todo um reordenamento das muitas famílias sacerdotais, buscando legitimar e criar as condições necessárias para a anexação das terras de Israel norte, que no vácuo da decadência do império assírio, ficara política e militarmente desorganizado. De todo esse trabalho teológico e redacional, resulta um texto que porta uma teologia bastante ambígua de um Deus que, por um lado, protege “o órfão,

o estrangeiro e a viúva” (Dt 14,29), e os pobres (Dt 15,7-8); mas ao mesmo tempo sendo muito intolerante e violento, matando e exterminando povos inteiros (Dt 7,1-6; Dt 13). Dado a isso, pode-se perguntar: se pode aceitar essa teologia de um Deus intolerante e violento frente ao diferente?

O presente trabalho tem como objetivo mostrar que os Tratados de Vassalagem, que os imperadores assírios impunham aos reis dominados por eles, e que foi adotado como modelo pelos deuteronomistas da primeira hora, foi fundamental na construção desse rosto de Yahweh intolerante e violento. Esses tratados foram utilizados como modelo no Deuteronômio para estruturar e descrever o texto da Aliança entre Yahweh e o povo de Israel. Isto é, Yahweh foi colocado no lugar que nestes tratados era ocupado pelo imperador assírio, e no lugar dos reis dominados foi colocado o povo de Israel. Esse modelo transfere para Yahweh as características de um imperador dominador e violento, que exige lealdade e obediência exclusivas a ele.

Para tanto, no primeiro tópico lembraremos o processo de redação do Deuteronômio; no segundo tópico trataremos sobre a semelhança e as consequências da adoção dos Tratados de Vassalagem assírios como modelo de “aliança” e o rosto violento de Yahweh; e, por fim, refletiremos sobre as características da religião oficial como legitimadora do poder, dos projetos e das violências do rei. Na realidade a religião deve estar a serviço dos mais pobres e humildes, resgatando a justiça e a vida, e não na legitimação da concentração de poder e riquezas, da exploração das pessoas e do meio ambiente. Infelizmente essa imagem de intolerante e violenta de Deus ganhou muito peso também nas teologias cristãs, que em grande parte foram criadas e se desenvolveram de braços dados com e a serviço de impérios colonizadores, exploradores e dominadores. E muitos ainda hoje, dentre ricos e pobres se deixam levar por essa imagem de Deus, sem perceber que ela nada tem a ver com o Deus de Jesus. Essa teologia é sim a teologia das pessoas que perseguiram, prenderam, torturaram, condenaram e crucificaram Jesus de Nazaré.

2. A redação do livro do Deuteronômio³

É fato que boa parte do Antigo Testamento foi escrita em forma de história e demonstra a intenção evidente dos autores em relatar as coisas como se tivessem acontecido *ipsis litteris*, como está escrito, como são narradas nesses livros⁴. Conforme Garcia López (2004, p. 230), “os estudos do livro do Deuteronômio tiveram o mesmo itinerário dos demais livros do Pentateuco”, isto é,

³ Para a história da redação do Deuteronômio baseamos na síntese realizada por: Dietrich, Luiz José; Silva, Rafael Rodrigues da. *Em busca da Palavra de Deus*. Uma leitura do Deuteronômio entre contradições, ambiguidades, violências e solidariedades. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2020, pp. 47-55.

⁴ Para uma leitura atualizada da história de Israel, referenciada nas recentes descobertas e interpretações da chamada “nova arqueologia”, e na leitura crítica dos textos bíblicos, veja: Nakanose, S.; Dietrich, L.J.; Kaefer, J.A.; Frizzo, A.C.; Marques, M.A.; Uma História de Israel. Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia. São Paulo: Paulus, 2022.

inicialmente católicos, judeus e protestantes questionavam a respeito da interpretação do texto bíblico, não de sua historicidade, autenticidade e formação.

No entanto, no primeiro discurso de Moisés já é apresentado de cheio o tema teológico fundamental do livro do Deuteronômio a fé em um só Deus e a proibição de culto a outros Deuses com uma série de preceitos e orientações para que não aconteçam desgraças sobre a terra (Galvagno, 2020, p. 112). Moisés, como já foi destacado anteriormente, é o personagem bíblico de maior importância no embasamento de toda lei. O primeiro texto a se referir a Moisés está em Êxodo (2,1-10) e o último texto é no Deuteronômio quando Israel chega às estepes de Moab, e Moisés proclama seu testamento exortando os hebreus para viverem uma vida reta aos olhos de Yahweh.

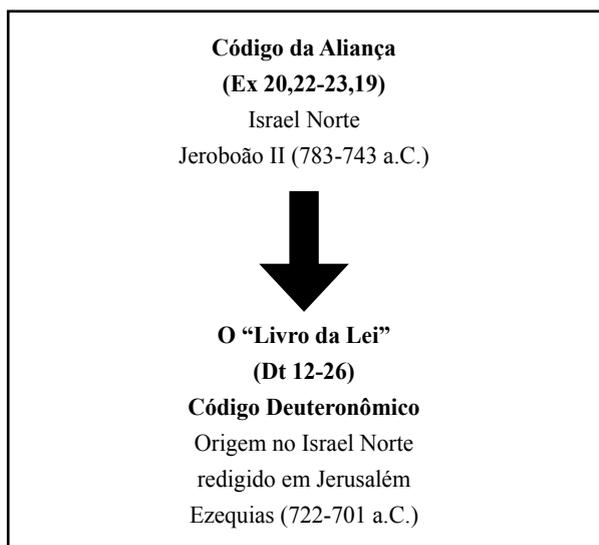
Na Bíblia Hebraica, que adota como nome dos livros a primeira palavra ou expressão que aparece no livro, o Deuteronômio é chamado de *Devarim* (Palavras), pois o primeiro versículo do livro do Deuteronômio começa com a expressão: “estas são as *palavras* que Moisés falou...” (Dt 1,1). Em seguida, agregando um vasto conjunto de tradições legislativas, o livro visa estabelecer que os momentos fundantes das principais leis e instituições religiosas, sociais e políticas de toda história posterior de Israel foram dadas diretamente por Deus, ou através de Moisés, ainda durante a caminhada para Canaã (Levítico – Números e Deuteronômio). Na Septuaginta o livro recebeu o nome de Deuteronômio, por um erro de tradução do cap. 17, versículo 18 assim escrito “esta segunda lei”; o que corretamente a tradução seria “uma cópia desta lei” (Fonsatti, 2002, p. 38).

A redação do livro do Deuteronômio, como afirma Nakanose (1996, p. 168), durou mais ou menos uns 350 anos. O livro do Deuteronômio nascerá de uma revisão e de uma ampliação do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19) que foi escrito no Israel Norte, provavelmente no período de Jeroboão II (783-743 a.C.). Esta revisão e ampliação do Código da Aliança pode já ter começado no reino de Israel Norte, ainda nos tempos de Jeroboão II, mas foi levada a Jerusalém pelos nortistas que fugiam da invasão assíria, e possivelmente já utilizada por Ezequias em sua intervenção centralizadora na religião de Judá. Dessa forma esse conjunto de leis revisadas e ampliadas constituirão as partes mais antigas do Deuteronômio, o chamado “Código Deuteronômico”, que em nossas Bíblias encontra-se em Dt 12-26. Este Código Deuteronômico provavelmente foi o “Livro da Lei”, que teria sido “encontrado” no templo na chamada “reforma”⁵ de Josias (2Rs 22,8) e que impulsionará a as mudanças religiosas e

⁵ Na verdade, é um equívoco classificar as ações dos reis Ezequias e Josias como “reformas”. Essa nomenclatura é dada como se fato as leis monolátricas de culto exclusivo a Yahweh, e de centralização do culto em Jerusalém e de proibição do culto aos outros Deuses, e ao uso de imagens tivesse sido realmente parte da história antiga de Israel. Porém, o que Ezequias e Josias estão fazendo não é um retorno a uma forma religiosa que teria alguma vez existido em Judá ou em Israel. Eles estão impondo um corte violento em antiquíssimas tradições culturais, destruindo santuários tradicionais e proibindo cultos que a muitos séculos faziam parte da vida religiosa de Israel, que era marcada pela diversidade de Deuses, Deusas e de liturgias e locais de culto. Com o culto exclusivo a Yahweh e centralizado em Jerusalém, Ezequias e Josias estão, de

políticas impostas por este rei (2Rs 22,3-13), por isso o movimento e os textos nascidos dessas intervenções religiosas são chamados de “Deuteronomistas”:

Tabela 1: Textos Deuteronomistas



Elaboração própria

O principal motivo que desencadeará a necessidade de um novo código será a mudança na Lei do Altar. O culto passará a ser centralizado em um só lugar e somente neste lugar poderão ser oferecidos sacrifícios e oferendas (Dt 12,5-14). Todos os outros locais de culto deverão ser abolidos e os altares destruídos. Sacrifícios e oferendas feitos ali serão considerados culto a “outros Deuses” e poderão ser punidos com a morte (Dt 12,1-3).

É possível que o impulso para a centralização do culto em um único santuário tenha se originado no Norte. Israel norte vivia na tensão entre Betel, Siquém, Dan e Samaria, diversos santuários oficiais que disputavam influência, prestígio e poder no país e na corte. Sabemos pela história de Israel, e pelos textos bíblicos que o santuário central, o único local aceito para o oferecimento de sacrifícios e oferendas a Javé, será Jerusalém. Porém Jerusalém nunca é mencionada no livro do Deuterônômio. Neste livro os dois únicos locais mencionados são do reino de Israel, no Norte: o monte Garizim e o monte Ebal (Dt 11,29; 27,12). Ali o santuário central é indicado sempre pela expressão: “o lugar que Javé, o seu Deus, escolher para ali estabelecer o seu nome e para ali morar”. Essa expressão, que originalmente podia referir-se a um templo nortista (Ebal,

um modo muito violento, impondo uma nova religião para Israel, centralizada e extremamente intolerante e violenta. Não foram reformas, foram imposições violentas de uma religião também violenta.

cf. Dt 27,4-8?), nas nossas Bíblias hoje indica o templo de Jerusalém. E assim é usada muitas vezes (cf. 12,5.11.14.18.21.26; 14,24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15; 17,8.10.15.; 26,2, etc.).

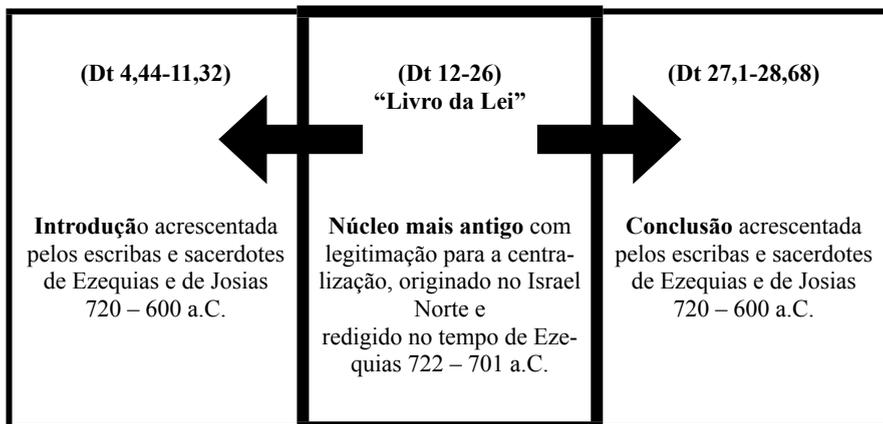
Como códigos e leis de Israel, o reino do Norte, tornaram-se leis maiores no reino do sul? Com a queda da Samaria e com a anexação do reino de Israel ao império assírio em torno de 722 a.C., fugitivos israelitas trouxeram estas e outras tradições orais e/ou escritas para Jerusalém. Em Jerusalém (Dt 12,1-26,15) certamente serviu de plataforma para a reforma realizada pelo rei Ezequias, que entre 716 a 701 a.C. preparou Judá para enfrentar a Assíria (2Rs 18,1-7; 20,20). Os assírios, no entanto, impõem seu domínio político também sobre Judá, e Manassés, sucessor de Ezequias, é totalmente submisso à Assíria (2Rs 21,1-18), e conforme o texto bíblico, paralisou ou desfez qualquer tipo de reforma centralizadora do culto a Javé. Somente a partir de 640 a.C., com o declínio do poder assírio, o núcleo central do Dt, emergirá como o “Livro da Lei” “encontrado” no templo (2Rs 22,8-17).

Este núcleo, possivelmente ampliado pelos escribas e sacerdotes de Jerusalém, já contendo Dt 4,44-28,68, será apresentado por Josias com o “Livro da Aliança”.

2.2 O “Livro da Aliança”

Possivelmente este é o “Livro da Aliança” (2Rs 23,1-3), que orientou e legitimou a reforma do rei Josias ± no ano 600 a.C. Ele será usado pelo rei para integrar as mudanças religiosas e políticas dentro de seu projeto de estender o domínio de Judá sobre Israel, no sonho de ter as doze tribos unidas num só povo, cultuando somente a Javé, num único santuário (Jerusalém) e comandadas por um rei davídico.

Tabela 2: “Livro da Aliança” Dt 4,44-28,68



Elaboração própria

Um dos principais temas do Deuteronômio é o da Aliança (*berit*) entre Yahweh e o povo de Israel (Dt 7, 2.9.12). E é essa passagem do “Livro da Lei”, para o “Livro da Aliança” será feita adaptando o “Livro da Lei” à estrutura e às características dos Tratados de Vassalagem impostos pelos reis assírios aos reis por eles dominados. Será exatamente o encaixe do Livro da Lei na moldura dos Tratados de Vassalagem que acentuará o caráter violento de Yahweh, que transparece em toda a chamada Obra Histórica Deuteronomista, e nos diversos acréscimos deuteronomistas feitas em livros proféticos e outros. Por isso os Tratados de Vassalagem e sua relação com o Deuteronômio serão tratados com mais detalhes no item 3 desse artigo.

Para envolver o povo e legitimar este projeto de dominação imperialista a corte de Josias elaborará uma a história de Israel, projetando as perspectivas josiânicas, seja como um desejo de Javé nos inícios da história de Israel (Gn 12-50; Ex 1-24, Ex 32-34; Dt, Js, Jz), seja como um passado glorioso vivido no tempo de Davi e Salomão (1 e 2Sm, 1 e 2Rs). Também os textos de Am, Os, Is, Mq, Sf, Jr e outros serão editados com estas perspectivas. Isso significa que, a rigor, não existia uma história de Israel antes de Ezequias e de Josias. Existiam histórias de clãs, tribos, santuários, heróis etc., mas não uma história de Israel como história de 12 tribos inicialmente unidas e depois separadas⁶.

Assim, apesar das violências e ambiguidades de seus governos, Ezequias e Josias são os reis mais elogiado dentre todos os reis de Israel e de Judá no grande conjunto de textos conhecidos como a “Obra Histórica Deuteronomista” ou “História Deuteronomista”. Estes dois reis impuseram mudanças religiosas estabelecendo Javé como o único Deus de Israel, proibindo o culto a qualquer outra divindade, e centralizando o culto em Jerusalém, proibindo e destruindo todos os outros locais de culto. E inclusive matando, ou instigando a morte de quem se opusesse a estas reformas.

Entretanto, o breve sonho imperialista da corte de Jerusalém será brutalmente interrompido pela Babilônia que ocupará o espaço do antigo império assírio. Judá é submetida ao domínio assírio, mas resiste. Em 598 a.C., uma primeira rebelião será punida com a morte de muitos de seus líderes e com a deportação para o exílio na Babilônia de parte significativa de sua classe dominante. Aproximadamente dez anos depois, uma segunda rebelião, em 589 a.C., determinará nova expedição punitiva da Babilônia, que castigará a reincidência com mais mortes, com a deportação dos rebeldes para trabalhos em colônias agrícolas na Babilônia e, desta vez, também com a destruição total do Templo, dos palácios e das muralhas de Jerusalém.

Para responder ao contexto do exílio e/ou do pós-exílio a História Deuteronomista receberá acréscimos e o Deuteronômio será finalizado, recebendo uma nova introdução (1, 1-4, 43) e uma nova conclusão (28, 69-30, 20) e mais um apêndice, com a despedida e morte de Moisés (31, 1-34, 12).

⁶ Sobre isso ver as páginas 9-19 do livro “Uma História de Israel”, indicado na nota 3.

Tabela 3: Deuteronômio

Dt 1,1-4,43	Dt 4,44-11,32	Dt 12-26) Livro da Lei (2Rs 22,8)	Dt 27,1-28,68	Dt 28,69-30,20	Dt 31,1-34,12
Nova Introdução Acrescentada frente ao exílio ou pós-exílio. Vários acréscimos e revisões entre 530 – 400 a.C.	Introdução acrescentada pelos escribas e sacerdotes de Ezequias e de Josias 720 – 600 a.C.	Núcleo mais antigo originado no Israel Norte redigido no tempo de Ezequias 722 – 701 a.C.	Conclusão acrescentada pelos escribas e sacerdotes de Ezequias e de Josias 720 – 600 a.C.	Nova Conclusão Acrescentada frente ao exílio ou pós- exílio. Vários acréscimos e revisões entre 530 – 400 a.C.	Apêndice Acréscimo posterior, relatando a despedida e a morte de Moisés.
“LIVRO DA ALIANÇA” (Dt 23,2)					

Elaboração própria

A leitura do Deuteronômio e de toda a História Deuteronomista, nos desafia a discernir entre as teologias e práticas coerentes com o Deus libertador do êxodo e dos profetas e as teologias oficiais criadas por reis e impérios em busca de legitimação de sua prática de violência e dominação. A leitura e o estudo comunitário e crítico do livro do Deuteronômio, dos Evangelhos, e de toda a Bíblia, são hoje fundamentais e urgentes. Esse discernimento nunca foi tão necessário em nossa história como o é hoje, quando muitas teologias são apresentadas em nome de Jesus, e são usadas por grupos que impõem políticas concentradoras de riqueza e poder, aumentando os níveis de violência, exclusão e destruição do meio ambiente.

3. Os tratados de vassalagem e o Deuteronômio

O século XIX com a pesquisa de renomados exegetas lançaram as bases para alguns esclarecimentos que foram levantando as hipóteses que culminaram em notar as relações históricas, literárias e teológicas dos livros bíblicos entre si e com textos extrabíblicos.

Schmid e Schröter afirmam que já desde os anos 1960 e 1970 se sabe que a concepção linguística teológica do Deuteronômio se apoia nos Tratados de Vassalagem assírios. E que com isso “surge com o Deuteronômio [melhor seria dizer com o “Livro da Aliança” (Dt 4,44 – 28,68)] pela primeira vez na história

jurídica do Antigo Oriente a concepção de um legislador divino e de uma lei divina” (2023, p. 128-129).

A estrutura dos tratados que exige lealdade incondicional ao rei Assírio é usada para descrever a aliança entre Yahweh e o povo de Israel. Em primeiro lugar se tem um compromisso, assumido por ambas as partes, de respeitar e realisar os termos do tratado por meio de um juramento, a partir do qual a obrigação era contraída. Em segundo lugar, as sanções divinas na forma de maldições para quem contrariasse a lei ou a desrespeitasse, e bênçãos para que obedecesse ao tratado.

Para a comparação e a relação entre o Livro da Lei e os Tratados de Vassalagem dos assírios, deixemo-nos guiar aqui por Thomas Römer (2008, pp. 78-85): “existem elos claros entre O Deuteronômio e os Juramentos de lealdade neo-assírios, e estes elos sugerem até dependência literária. Especialmente importantes são os *adê* (juramentos de lealdade) de Asaradon escritos em 672 a.C.” (p. 79). Como parte dos Tratados de Vassalagem, “estes documentos concentram-se no reconhecimento, por parte dos reis vassalos, de Assurbanipal como legítimo sucessor de Asaradon e inicia com uma lista de testemunhas divinas. As seguintes estipulações de lealdade insistem no ‘amor’ a Assurbanipal, e na necessidade de as futuras gerações observarem os mandamentos”:

Tabela 3: comparação e a relação entre o Livro da Lei e os Tratados de Vassalagem dos assírios

Tratado de Vassalagem de Asaradon	Deuteronômio
<p>(Linhas 266-268) Amarás Assurbanipal (...) rei da Assíria, teu senhor, como a ti mesmo. (Linhas 195-197) Prestarás ouvidos a tudo quanto ele disser e a tudo quanto ele mandar, e não procurarás outro rei ou outro senhor contra ele.</p> <p>(Linhas 283-291) Este tratado [...] tu o exporás teus filhos e netos, tua semente e à semente de tua semente que nascer no futuro.</p>	<p>Estas estipulações estão bem próximas a Dt 6,4-7a, texto que muitas vezes é considerado a abertura original do Deuteronômio: Ouve, Israel, Javé é nosso Deus, Javé é Um só. Amarás Javé teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua vida e com toda a tua força. Guarda em teu coração estas palavras que hoje eu te ordeno [...] e ensina-as a teus filhos</p>

Elaboração própria

Römer segue dizendo: “Como já vimos, o código deuteronômico original iniciava com a lei da centralização em 12,13-18; esta lei está ligada ao capítulo seguinte, Dt 13 pela mesma ideologia da centralização. E é interessante notar que Dt 13 tem paralelos também com estipulações do Tratado de Vassalagem de Asaradon que advertem contra os ‘instigadores de insurreição’. O versículo inicial 13,1: Observa cuidadosamente tudo quanto eu te mando; nada acrescentarás e nada tirarás” inspira-se provavelmente em afirmações se-

melhantes do Tratado de Asaradon: (linha 57) “Não mudarás nem alterarás a palavra de Asaradon, rei da Assíria”.

O texto original de Dt 13 estava preocupado com alta traição contra Javé:

Tabela 4: Paralelos Dt 13 com estipulações do Tratado de Vassalagem de Asaradon

Deuteronômio 13	Tratado de Vassalagem de Asaradon
<p>(2a) Se surgir em teu meio um extático ou um visionário e te disser: “Vamos seguir outros deuses e servi-los”, (4a) não prestes atenção às palavras do extático ou visionário (5). Mas seguireis Javé vosso Deus, só a ele temereis, guardareis seus mandamentos, obedecereis a sua voz, a ele servireis, a ele vos apegareis. (6a) E este extático ou visionário deverá ser morto por ter proferido traição contra Javé vosso Deus (7ab). Se teu irmão, filho de tua mãe, ou teu filho ou tua filha, ou a esposa de teu coração, ou o amigo que amas como a ti mesmo, te seduzir dizendo: ‘vamos servir a outros deuses’, (9) não deverás consentir nem segui-lo. Não mostres piedade ou compaixão para com ele nem ocultes o fato (10) Mas deverás realmente matá-lo”</p>	<p>A melhor maneira de entender este mandamento é considerando-o como uma adaptação das prescrições de Asaradon:</p> <p>(Linhas 108-123): Se ouvires alguma palavra má, imprópria, feia, que não é decente ou boa para Assurbanipal [...] da boca de teus irmãos, de teus filhos, de tuas filhas, ou da boca de um profeta, de um extático, de um investigador de oráculos, ou da boca de qualquer ser humano, não a ocultarás, mas vem e relata-a a Assurbanipal.[...] [Cf. também linhas 201-211, especialmente: “Não lhe prestarás atenção nem O deixarás ir embora, mas deves segurá-lo firmemente até que alguém de vós, que ama seu senhor, [...] vá até ao palácio” e (cf. linha 502) proferindo traição contra Assurbanipal”].</p> <p>(Linhas 138-140) Se fores capaz de segurá-los e entregá-los à morte, deverás depois destruir seu nome e sua semente da face da terra.</p>

Elaboração própria

O autor de Dt 13, que copiou do tratado de Asaradon, pretendia aplicar a ideologia de uma lealdade absoluta e exclusiva à relação entre Javé e ‘Israel’; no Deuteronômio, Javé assume a posição do rei assírio (Nelson, 2002, p. 168).

Ainda segundo Römer, também outra parte do Deuteronômio é adaptada do mesmo Tratado: a lista de maldições (Também Galvagno, 2020, p. 231, aponta semelhanças na lista das maldições).

Tabela 5: paralelos Dt 28 com Tratado de Vassalagem de Asaradon

Deuteronômio 28	Tratado de Vassalagem de Asaradon
(24) Javé transformará a chuva de tua terra em pó e descerá poeira do céu até seres destruído.	(530) Assim como a chuva não cai de um céu de bronze, assim não desçam chuva e orvalho sobre teus campos e teus prados; em lugar de orvalho chovam sobre tua terra carvões ardentes.
(26) Teu cadáver será alimento para todas as aves do céu e animais da terra, e não haverá ninguém para espantá-los.	(425-427) Oxalá Ninurta, o primeiro entre os deuses, te abata com sua seta feroz; oxalá cubra a planície com teu sangue e dê tua carne como alimento à águia e ao abutre.
(27) Javé te ferirá com os tumores do Egito, com úlceras, escorbuto e sarna, dos quais não poderás ser curado.	(419-421) Oxalá Sin, o esplendor do céu e da terra, te cubra de lepra e te proíba chegar à presença dos deuses e do rei. Vagueia pelo deserto como o asno selvagem e a gazela.
(28) Javé te ferirá com loucura, cegueira e confusão da mente.	(422-424) Oxalá Shamash, a luz do céu e da terra, não te julgue com justiça. Oxalá ele faça desaparecer tua visão. Perambula na escuridão.

É interessante perceber também que nas bênçãos e nas maldições, os atributos de Deusas e Deuses que foram proibidos por Ezequias e Josias, como o domínio da Chuva (Baal), a fertilidade das pessoas e dos animais (El Asherah), e das doenças e da morte, são transferidos para Yahweh. Quase todos os versículos de Dt 28,20-44 são paralelos a expressões do Tratado de Asaradon. São inegáveis as semelhanças entre partes cruciais do Deuteronômio e os Tratados de Vassalagem. García (2004, p. 236) afirma genericamente a semelhança do Deuteronômio como os Tratados Hititas e uma aproximação evidente com os Tratados Assírios. Embora as semelhanças maiores aparecem na comparação com os Tratados de Vassalagem neo-assírios (Weinfeld, 1992, pp. 66-69).

Mas, segundo Römer “estes e outros paralelos só permitem concluir que uma cópia deste tratado estava disponível em Jerusalém, e que influenciou fortemente a primeira edição do Deuteronômio.” (2008, p. 81). Para Schmid e Schröter, “para o caso de Judá é perfeitamente concebível que tal tratado tenha sido redigido em aramaico, a língua franca da época, no Oriente Médio.” (2023, p. 129).

O tema fundamental é a Aliança entre Deus e o povo. Aliança (*berit*) não significa um acordo de parceiros iguais, nem testamento, nem última vontade. “Segundo um rito primitivo, atestado também no Antigo Oriente, o estabelecimento de uma aliança podia vir acompanhado do esquartejamento de animais” (Schmidt, 2004, p. 184). Assim, também na estrutura da aliança construída a partir dos Tratados de Vassalagem. Nesse tipo de “aliança” o que ocorre é um

pacto entre desiguais – todo poderoso imperador conquistador o impõe aos reis dos povos dominados – é certo que o ritual fazia ambos passarem entre as partes esquarteradas. Implicada nesse ritual estava a ameaça de que quem violasse essa aliança lançava sobre si mesmo as maldições (Jr 34,18). E, mais concretamente (cf. Gn 15), quem violasse a aliança, o tratado, teria o mesmo fim que os animais: seria, ainda vivo, serrado ao meio. É claro que isso ameaçava muito mais os pequenos reis do que o grande imperador.

Pode-se perceber também, nos textos do Deuteronomio, uma contínua tensão: de um lado um Deus que ama, que se manifesta na exigência de respeito aos direitos humanos: cuidado para com o estrangeiro (Dt 23, 8); descanso para os escravos (Dt 5, 14-15); levanta-se contra a exploração dos trabalhadores (Dt 24, 10-13); educa o povo a viver compartilhando os bens (Dt 24,19-22). E do outro lado, um Deus que comanda e realiza fortes violências com objetivos políticos e econômicos, de acúmulo de riquezas. A integração de práticas e leis populares, de acolhida, de combate às injustiças e defesa da dignidade e dos direitos acaba muitas vezes servindo para legitimar a violenta concentração de riqueza e de poder embutida no conjunto dos textos.

4. Religião oficial e poder

Com base nesse pensamento, os estudos críticos da Bíblia cada vez mais apontam os reinados de Ezequias (716-687 a.C.) e de Josias (640-609 a.C.) como contextos cruciais para o início da elaboração do arcabouço básico da história e da teologia oficial de Israel. Especialmente da narrativa histórica que se encontra em Gn 12-50; Ex 1-24, Ex 32-34; do Dt 4,44-28,68, e que segue nos livros de Js, Jz, 1 e 2Sm, 1 e 2Rs. Esse também seria o contexto de vários livros proféticos pré-exílicos, como Amós, Oséias, Isaías, Miquéias e Jeremias. Devemos sublinhar, no entanto, que isso é parte essencial da religião oficial de Judá. E uma religião oficial, seja dedicada a Baal, a Javé, ou a Jesus ou a Alá, apesar de suas diferenças doutrinárias, rituais e teológicas, terá sempre a mesma função: legitimar os projetos, as necessidades e as atividades daqueles que estão no poder.

Assim, apesar das violências e ambiguidades de seus governos, Ezequias e Josias são os reis mais elogiado dentre todos os reis de Israel e de Judá no grande conjunto de textos conhecidos como a “Obra Histórica Deuteronomista” ou “História Deuteronomista”. No texto eles são exaltados como os reis que mais firmemente impuseram a vontade de Javé ao povo de Israel. Na História Deuteronomista, todos os 20 reis, de nove famílias diferentes, que governaram o Israel norte, receberam uma avaliação negativa: Praticaram “o que era mau aos olhos de Javé” (1Rs 15,34; 16,19.25.30, etc.), isto é, separaram-se e se mantiveram separados de Jerusalém, aceitaram locais de culto fora de Jerusalém, incentivaram, seguiram ou toleraram o culto a “outros Deuses” com imagens,

em santuários e em “lugares altos” fora de Jerusalém. O Sul teve 19 reis, todos da família de Davi, exceto Atalia (2Rs 11), a única mulher que aparece nestas listas, que era filha de Amri, que foi rei de Israel (2Rs 8,26). Quase todos os reis do sul são, pelo menos parcialmente, elogiados (1Rs 15,5; 15,11; 2Rs 12,3-4; 14,3-4; 15,3-4.34-5, etc.). Especialmente Ezequias (2Rs 18,3-7) e Josias (2Rs 22,2.25), são elogiados sem restrições. Somente eles fizeram tudo o que era a vontade de Javé.

De Ezequias se diz: “Pôs sua confiança no Senhor (Javé), Deus de Israel. Não houve igual a ele entre todos os reis de Judá, depois ou antes dele. Aderiu ao Senhor e não deixou de segui-lo. Guardou os mandamentos que o Senhor tinha ordenado a Moisés. O Senhor estava com ele e, em tudo o que empreendia, tinha êxito.” (2Rs 18,5-7) Mas, é Josias quem recebe o maior elogio: “Não houve antes um rei semelhante a ele, que se voltasse para o Senhor de todo o seu coração, de toda a sua alma e de toda a sua força, em pleno acordo com a lei de Moisés. E não surgiu outro igual depois dele” (2Rs 23,25). Estes dois reis impuseram um novo formato de religião estabelecendo Javé como o único Deus de Israel, proibindo o culto a qualquer outra divindade, e centralizando o culto em Jerusalém, proibindo e destruindo todos os outros locais de culto. E inclusive matando, ou instigando a morte de quem se opusesse a estas intervenções religiosas e políticas.

Grande parte da narrativa histórica que encontramos na Bíblia foi elaborada nessa época para legitimar esses processos e justificar as violências contidas e praticadas nessa política reformista. Em seu coração a literatura Deuteronomista procura legitimar:

- O estabelecimento Javé como o único Deus de Israel;
- A centralizar o culto em Jerusalém;
- A proibir qualquer culto fora de Jerusalém;
- E justificar desativação de santuários fora de Jerusalém e a proibição e destruição de imagens das divindades.
- O domínio dos sulistas descendentes de Davi – Abraão sobre todo o território e todas as tribos de Israel.

Do mesmo modo a teocracia sacerdotal pós-exílica (450-350 a.C.), é tida como o contexto em que se fez a redação final deste arcabouço histórico, na qual os livros do Pentateuco e os livros históricos e proféticos praticamente receberam a forma como hoje se encontram na Bíblia Hebraica.

Portanto, os reinados de Ezequias e de Josias, e suas respectivas imposições religiosas, que tradicionalmente são chamadas de “reformas”, foram o berço contextual em que foi gestada grande parte da narrativa histórica e da teologia que encontramos na Bíblia. Conclui-se deste fato que a estrutura básica: Abraão – Isaac – Jacó – José – Egito – Moisés – Êxodo – Deserto/Sinai/Mandamentos – Josué – Terra prometida – Juizes – Reis... provavelmente foi criada

pelos redatores das cortes de Ezequias e Josias que organizaram nesta ordem e ampliaram as diversas tradições e narrativas a que tiveram acesso. Essa era a teologia e a história oficiais contadas e ensinadas a partir da corte e do santuário central oficial. Note-se também que tem sido esta a sequência básica com a qual tradicionalmente até hoje a história de Israel tem sido imaginada e apresentada.

Isto é, as camadas mais antigas desta narrativa estão relacionadas com as reformas centralizadoras de Ezequias e de Josias, no período anterior ao exílio, e suas camadas mais recentes relacionam-se com a consolidação da estrutura e dos interesses da teocracia sacerdotal pós-exílica (Römer, 2008).

Pode-se dizer que a rigor antes de Ezequias e Josias não havia uma história de Israel que incluísse tanto as tribos do norte quanto as do sul. Havia histórias de clãs, de santuários, de heróis tribais, talvez até um esboço de história da monarquia do Israel Norte (Schmid, 2013, pp. 75-138). Mas não havia uma história de Israel porque antes desses reis não existia a noção de Israel como um só povo formado pelas doze tribos e descendente de um único patriarca, governado por um único rei, cultuando um único Deus.

A história que a Bíblia apresenta, como história de doze tribos formando um só povo de descendentes de Abraão, unindo as terras do norte e do sul numa só entidade política, comandadas sempre por um só homem (Jacó, Moisés, Josué, a sucessão de Juízes, Samuel, Saul, Davi, Salomão...), em aliança de adoração exclusiva a Javé, e sendo guiadas pelos mandamentos e leis de Javé, corresponde mais a um mito legitimador dos projetos centralizadores e expansionistas de Ezequias e principalmente de Josias, do que aos acontecimentos históricos que deram origem ao povo de Judá e Israel.

Os reis Ezequias e Josias (LOWERY, 2004, p. 211-319), promoveram mudanças religiosas e políticas (2Rs 18,1-6; 23,4-27) que implicaram em grandes mudanças com graves consequências para muitos setores da sociedade. Houve muita violência política e religiosa nessas reformas (NAKANOSE, 2000). A história nacional, como a teologia oficial elaboradas nesse contexto são marcadas por uma expressiva ambiguidade. Por um lado, querem fornecer uma identidade para a unidade política sonhada por Ezequias e, principalmente, por Josias, buscando resistir e crescer frente ao império assírio, estes reis que sonham com:

- Israel Norte e Judá formando um só país, unidos no ideal das “doze tribos” de Israel,
- Em uma aliança de culto exclusivo a Javé, o Deus libertador do Egito,
- Sendo Israel o povo exclusivo de Javé (Dt 7,6; 10,14-21; 26,16-19; 29,9-14),
- Governado por um rei davídico, descendente de Abraão.
- Instalado e centralizado em Jerusalém.

Mas, por outro lado incluía forte violência no campo político, econômico e religioso, pois implicava em:

- Centralização do culto no templo de Jerusalém (Dt 12,4-7.13-19), beneficiava a elite de Jerusalém.
- Imposição do culto exclusivo a Javé, proibição do culto à outras divindades (2Rs 18,1-6; 23,4-25; Dt 5,6-10; 7,1-4; 18,9-12), beneficiava os sacerdotes de Jerusalém, da família de Sadoc,
- Destruição das imagens das Divindades e de todos os locais de culto fora do templo de Jerusalém, fossem dedicados a Javé ou não (Dt 12,2-3; Ex 23,23-24.32-33), enfraquecia as tribos e as vilas camponesas,
- Matança de sacerdotes e de todos que insistissem nas práticas anteriores (2Rs 23,20; Dt 13,1-19; Ex 32,26-29; Nm 25,1-13),
- E violências no campo político. Josias invade Israel Norte e tenta implantar um domínio imperialista de Judá sobre as terras e o povo do Israel Norte (2Rs 23,15-20). Ele morreu em Meguido, disputando com o faraó o controle deste local estratégico do Israel Norte (2Rs 23,29-30).

Uma vez que grande parte da estrutura da narrativa histórica apresentada pela Bíblia foi elaborada nesse contexto, como história e teologia oficiais, devemos ter consciência de que elas cumprem a função de justificar e legitimar as reformas e todas as violências perpetradas em nome delas. Faz-se necessário conhecer bem as intervenções e os projetos de Ezequias, Josias, pois muitos aspectos que estavam sendo implementados por estes reis foram inseridos na história do passado que estava sendo construída por eles. O mesmo processo deve ser feito também com relação ao trabalho redacional realizado sobre a narrativa histórica pela Teocracia sacerdotal no pós-exílio, que incluirá e sacralizará aspectos da lei do puro x impuro, circuncisão, raça eleita, monoteísmo, dando novas configurações à religião oficial para o contexto do pós-exílio.

Considerações finais

Isso significa que poderemos incorrer em grande equívoco, histórico e teológico, se lermos essa história mítica, criada para legitimar as reformas como se fosse uma reportagem fidedigna, tanto dos acontecimentos históricos como das aparições e mandamentos de Javé, escrita por uma testemunha ocular fiel aos fatos.

Mas isso não quer dizer que se deva desprezar a narrativa histórica bíblica por completo, mesmo que seja mítica em muitos aspectos, porque nem tudo nela é invenção. Para ter valor, para ser eficiente como história oficial junto ao povo para quem ela é contada, ela tem de trazer dentro de si, as tradições antigas

mais caras a esse povo (Santaella, 1996, pp. 209-264; Frye, 2004, pp. 23-13). É então pelas espiritualidades presentes nas tradições mais antigas presentes no texto bíblico que devemos procurar. Juntando as informações obtidas nessas tradições mais antigas e no processo de redação e organização dos textos maiores, com as informações da arqueologia e das ciências humanas, a respeito da região, poderemos tentar reconstruir pelo menos parte dos ambientes e da história do povo de Israel.

Para perceber um pouco mais da história de Israel, que está por trás dos textos bíblicos, precisamos retirar da história que a Bíblia nos apresenta, todos aqueles aspectos relacionados com as reformas de Ezequias e Josias e com a implantação da teocracia em Judá no pós-exílio. Esses aspectos não aconteceram no tempo relatado, mas são do tempo dos redatores. Não são históricos, são redacionais, e cumprem a função de legitimar as políticas, as instituições e os projetos destes reis, sacerdotes e seus aliados.

Portanto, a ideia do parentesco de sangue entre os patriarcas, de que eles estavam em uma relação de aliança especial com Javé, não faz parte da vida destes patriarcas, é uma criação redacional. Também o é a ideia que as doze tribos de Israel se formaram no Egito, a partir do crescimento das famílias dos filhos de Jacó. Igualmente é criação redacional a ideia de que as doze tribos sempre foram comandadas por um só homem, em aliança com Javé, como Moisés, Josué, os juízes, Samuel, Saul, Davi e Salomão. Não eram nem doze tribos e nem possuíam comandos únicos e centralizados. Também não havia, antes de Ezequias e Josias a teologia e a exigência de um culto exclusivo a Javé.

As tribos de Israel possuíam, e viam como normal, o culto a uma grande diversidade de Deuses e Deusas, com muitas imagens e com uma diversidade muito grande de locais de culto, de famílias sacerdotais e liturgias (Pereira, 2014, pp. 185-215). Imagens não eram consideradas ídolos e nem o culto fora de Jerusalém era considerado idolatria, ou “fazer o que era mal aos olhos de Javé”, ou “abandonar a Javé”, e “seguir a outros Deuses”. Estas foram as classificações que os escribas de Ezequias e de Josias deram aos cultos tradicionais para justificar a sua abolição. Durante praticamente todo o período pré-exílico, a religião de Israel Norte e de Judá era marcada por uma grande diversidade de Deuses, Deusas e locais de culto, cada um com uma jurisdição específica, cultuado em modalidades e situações específicas, com liturgias próprias e mediadores e mediações específicas. Retirando, varrendo estes aspectos, estas perspectivas, dos textos bíblicos poderemos usar os textos bíblicos ao lado dos mais recentes estudos arqueológicos para vislumbrar um pouco melhor a história e a sociedade do mundo bíblico.

É importante ter um mínimo de referência sobre o processo histórico envolvido no surgimento do povo de Israel e de suas principais instituições para que tenhamos elementos para discernir as teologias e espiritualidades presentes na Bíblia. Para que possamos perceber onde se localiza o sagrado nessas teolo-

gias e espiritualidades e quais as funções que estas teologias desempenharam em seu tempo. Esse discernimento é fundamental se quisermos ser hoje fiéis ao Espírito e ao Deus de Jesus de Nazaré. Para que não sigamos reproduzindo as discriminações, intolerância e violências em nome de Deus, praticadas pelos poderosos que condenaram Jesus à morte, que hoje infelizmente ainda muitas vezes são praticadas em nome de Jesus. E para que não caiamos nas armadilhas do espiritualismo e do ritualismo que identificam e aprisionam o sagrado em um nome de Deus, em lugares sacralizados e em rituais a eles vinculados. Todos esses elementos podem ser manipulados, como quase sempre o foram, tanto na Bíblia quanto em nossa história, e na história da humanidade em geral.

Referências

- Bíblia de Jerusalém (2003). 2. ed. São Paulo: Paulus.
- Bright, John (2018). “História de Israel”; John Bright, “Introdução e apêndice”; Willian P. Brown. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi, Eliane Cavalhere Solano Rossi. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus.
- Cazelles, Henri (1986). “História Política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno”. Tradução de Cácio Gomes. São Paulo: Paulinas.
- Costa, Daise Gomes da (2022). “A Pedagogia de YHWH e o seu povo diante da lei: uma análise de Dt 31, 9-13”. Daise Gomes da Costa, sob a coordenação de Waldecir Gonzaga –Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio.
- Dietrich, Luiz José (2014). “Deuteronômio: Um só Deus, um só Templo, Um só Povo e Um só Rei”. Introdução. In: Nova Bíblia Pastoral – São Paulo: Paulus.
- Dietrich, Luiz José y Silva, Rafael Rodrigues da (2020). “Em busca da Palavra de Deus. Uma leitura do Deuteronômio entre contradições, ambiguidades, violências e solidariedades”. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, pp. 47-55.
- Finkelstein, Israel (2015). “O reino esquecido-Arqueologia e história de Israel tradução de Silas Klein Cardoso”. São Paulo: Paulus.
- Finkelstein, Israel y Römer, Thomas (2022). “Às origens da Torá. Novas descobertas arqueológicas, novas perspectiva”. Petrópolis: Vozes.
- Forssatti, José Carlos (2002). “O Pentateuco”. Petrópolis: Vozes.
- Fohrer, Georg (1982). “História da Religião de Israel”. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Edições Paulinas.
- Frye, Northrop (2004). “Código dos Códigos. A Bíblia e a Literatura”. São Paulo: Boitempo.
- Galvagno, Germano y Giuntoli, Frederico (2020). “Pentateuco”, Tradução de Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes.

- García López, Felix (2004). “O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia”. Tradução de Alceu Luiz Orso – São Paulo: Editora Ave-Maria.
- Lowery, Richard H. (2004). “Os Reis Reformadores. Culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo”. São Paulo: Paulinas.
- Luza, Nilo (2019). “Uma Introdução ao Pentateuco”. São Paulo: Paulus.
- Nakanose, Shigeyuki (1996). “Para entender el libro del Deuteronomio ¿Una ley a favor de la vida?”. En RIBLA 23 Pentateuco, Quito. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/23.pdf>. Acesso 3 de junho de 2023.
- Nelson, Richard D. (2002). “Deuteronomy. A commentary”. Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Pereira, Nancy Cardoso (2014). “Profecia cotidiana e a religião sem nome. Religiosidade popular na Bíblia”. São Paulo: Fonte Editorial/CEBI.
- Römer, Thomas (2008). “A chamada história deuteronomista. Introdução sociológica, histórica e literária”. Petrópolis: Vozes.
- Santaella, Lúcia (1996). “Produção de Linguagem e Ideologia”. São Paulo: Cortez.
- Schmid, Konrad (2013). “História da Literatura do Antigo Testamento”. São Paulo: Loyola.
- Schmid, Konrad y Schröter, Jens (2023). “O surgimento da Bíblia. Dos primeiros textos às Sagradas Escrituras”. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal.
- Schmidt, Werner H. (2004). “Fé do Antigo Testamento”. Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal.
- Vecchia, Flavio Dalla (2019). “Livros Históricos”. Tradução de Renato Adriano Pezenti. Petrópolis: Vozes.
- Vogels, Walter (2003). “Moisés e suas Múltiplas Facetas: do Êxodo ao Deuteronomio”. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas.
- Weinfeld, Moshe (1992). “Deuteronomy and the Deuteronomic school”. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

El engaño de la serpiente. Génesis 2 y 3

The Deception of the Serpent. Genesis 2 and 3

Resumen

Los lectores de Génesis 3 a menudo no notan que, según el texto, no son Adán y Eva quienes son expulsados del jardín del Edén, sino solo ‘el hombre’. A partir de esta percepción, este artículo argumenta que Génesis 2 y 3 deben ser leídos como una crítica a la acumulación de riqueza y poder divino por parte de Salomón. En una lectura de este tipo, Adán representa al gobernante y Eva al pueblo. Por lo tanto, el mito de la creación de Génesis 2 y 3 puede ser interpretado como una crítica a la apropiación de poder, incluido el poder judicial, por parte de unos pocos dominantes. El texto puede ser leído como un desafío a los hombres poderosos, a las dictaduras y al uso del poder y la riqueza para oprimir en múltiples contextos en la actualidad.

Palabras claves: Génesis 2; Génesis 3; Salomón; divinización de la monarquía; poder de nominación

Abstract

Readers of Genesis 3 often fail to notice that, according to the text, it is not Adam and Eve who are expelled from the garden of Eden, but only ‘the man.’ Beginning with this insight, this article argues that Genesis 2 and 3 should be read as a critique of the amassing of wealth and divine power by Solomon. In such a reading, Adam represents the ruler, and Eve, the people. The creation myth of Genesis 2 and 3, therefore, can be read as a critique of the grasping of power, including judicial power, by the dominant few. In this way, the text can be read as a challenge to strong men and dictatorships, and to the use of power and wealth to oppress as happens in multiple contexts today.

Keywords: Genesis 2; Genesis 3; Solomon; Divinization of the monarchy; Power of naming

Resumo

Muitas vezes, os leitores de Gênesis 3 falham em perceber que, de acordo com o texto, não é Adão e Eva que são expulsos do jardim do Éden, mas apenas ‘o homem’.

¹ Teóloga, biblista y terapeuta. Es religiosa de las Hermanas de la Providencia de Heemstede. Holandesa, de origen alemán del Este; tiene una amplia trayectoria de reflexión y acompañamiento a mujeres sobrevivientes, desplazados por la violencia y trauma en las comunidades y sociedades en América Latina y el Caribe, especialmente en Aruba, El Salvador, Chile y Colombia, donde ha sido pionera del Bibliodrama como herramienta complementaria al campo de la intuición como estrategia de sobrevivencia y resistencia. Actualmente enseña en Mosul, Iraq.

Começando com essa percepção, este artigo argumenta que Gênesis 2 e 3 devem ser lidos como uma crítica à acumulação de riqueza e poder divino por Salomão. Nessa leitura, Adão representa o governante; e Eva, o povo. O mito da criação de Gênesis 2 e 3, portanto, pode ser lido como uma crítica à busca de poder, incluindo o poder judiciário, pelas elites dominantes. Dessa forma, o texto pode ser lido como um desafio aos homens poderosos, às ditaduras e ao uso do poder e riqueza para oprimir em múltiplos contextos hoje.

Palavras-chave: Gênesis 2; Gênesis 3; Salomão; Divinização da monarquia; Poder de nomeação

Me gusta entrar de una vez con la conclusión. Al final del capítulo 3 de Génesis podemos leer como Dios echó del jardín al hombre, Adán. Solamente a él. Lo sé, ustedes no lo creerán. Esto parece un chiste. ¿Cómo es posible que veinte siglos de cristianismo y de tantos estudios minuciosos de los textos sagrados, nadie se hubiera percatado ni leído tal cosa? Exactamente, esa es la pregunta. Por eso les invito a que primeramente sean ustedes quienes vayan leyendo los capítulos 2 y 3 de Génesis. Lentamente, leyendo con cada frase sus consecuencias. Y vayan encontrado esta verdad: Dios solamente echó a Adán del jardín del Edén.

Desde 1980 leo regularmente comentarios exegéticos relacionados con Génesis 2 y 3. Más interesante para mí ha sido el “Compendio de la Teología Feminista” de Alemania (Schotroff, Wacker, 2007). La conclusión de las mujeres escritoras es que, al final del texto, literalmente se dice que solamente ‘el hombre’ ha sido expulsado. Ellas no hicieron más estudio del texto, sino que sacaron como conclusión que “Adán ha sido puesto en el jardín y al final ha sido expulsado... Si Adán no fuera cada ser humano, varón y mujer, la mujer hubiera sido inmortal, una idea absurda”.

Bueno, tal compendio es mi testigo del texto literal de Génesis 2 y 3. Ahora, ¿cómo entender tal cosa? A mí me gusta iniciar con una pregunta y retomar la que planteamos arriba. ¿Cómo es posible que en veinte siglos de estudios nadie haya visto este matiz en el texto?

Desde mi propia posición, después de cuarenta años trabajando con estos textos y con muchos grupos de Biblia, tengo una confusión. Para comprender tal confusión se necesita entender el mecanismo de dominación. No hablo de la dominación psicológica, ni de la dominación de una persona entre las demás², sino del sistema fundamental de la dominación y su capacidad reproductiva. Hablo de una forma de “Pecado Original” en el sentido de Tomas de Aquino³, es decir, las estructuras sociales son de tejido tan pecador que nadie se puede escapar de la complicitad. Santo Tomás de Aquino abordó cuestiones morales

² Para dar una pequeña corrección al patriarcado invito a los varones a que se sientan incluidos en la forma femenina que ahora usaré en este artículo.

³ S. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, IIa-IIae, q. 14, a. 3, ad primum.

y éticas en su obra y su teología moral, a menudo, se basa en la idea de que los seres humanos pueden pecar tanto por acción, como por omisión. Esto significa que no sólo somos responsables de nuestros actos pecaminosos, sino también de no hacer lo que deberíamos para corregir y mejorar las estructuras sociales injustas. En ese sentido, podría argumentarse que las estructuras sociales pecaminosas implican una cierta complicidad por parte de quienes las permiten o no hacen nada por cambiarlas.

El sistema de la dominación. Desde hace unos años trato de darle una definición, en un esfuerzo en el que compañeras del trabajo eclesial en Holanda mostraron interés. Unos de mis esfuerzos ha sido el siguiente ejercicio de delimitación conceptual:

Predominio (dominación) es una posición sociocultural dada e indiscutible, basada en el (no escrito) derecho -evidente por sí mismo- de un determinado grupo a ocupar un espacio social que (como resultado) afecta a otras, por lo que estas otras están en desventaja o son perjudicadas -sin que se note o se aluda directamente.

Una posición de predominio. Tal posición social también da el derecho a los individuos del grupo dominante a expresar una emoción públicamente y la posibilidad de usar su propia emoción instrumentalmente como derecho y como ‘opinión pública’. Las emociones expresadas públicamente por los grupos no dominantes rápidamente serán identificadas como agresión, como actitud asocial.

Este (no escrito) derecho dominante evidente de un determinado grupo ‘cultural’, indiscutido e indiscutible, se confunde erróneamente con la naturaleza: da lugar a teorías y prácticas de exclusión sexistas, racistas, de clase... La “cultura incrustada” por los dominantes es siempre política-económica.

Claro que se puede hacer variaciones en esta definición. Estos mecanismos reproductivos ya fueron identificados por Karl Marx. Pero, ¿cuál es la relación de estas ideas con Génesis 2 y 3? Retomaré este punto al final. Primero haremos el camino bíblico.

Una separación textual

Ahora una palabra relacionada a la forma de leer textos bíblicos. En los textos hebreos no existen “los capítulos separados”. Los textos se siguen sin separación y los capítulos no reciben “títulos”. Además, según los judíos, existe una sola historia de la creación: Génesis 1. Y la historia de “Adán y Eva” no tiene mucho significado entre los judíos. Por lo menos no la leen como “creación”.

En la “Biblia cristiana” se comenzó a poner “títulos” a cada capítulo, además de “títulos” para cada “secuencia”. Los títulos ya son interpretaciones y, créanme, son interpretaciones patriarcales. O sea, mi consejo en grupos bíblicos

siempre ha sido: “no confíes en los títulos”, es mejor buscar otros acentos en los textos. En ese sentido, por lo menos la Biblia de Jerusalén no lleva tantos títulos.

Con el texto que hemos conocido bajo el título “Adán y Eva” pasa una cosa todavía más grande: el patriarcado separó los dos capítulos en dos distintas historias dogmáticas: “El paraíso” (o sea, el segundo relato de la creación) y “la caída”. Desde entonces -si alguien lee todo un capítulo bíblico- recibe una única historia de “Adán y Eva” separada en dos partes, aparentemente sin relación de una parte con la otra.

Bueno, necesito ser honesta. La liturgia católica inicia el tiempo de Cuaresma -el camino religioso hacia la Pascua de Resurrección- con una lectura, sacando unos pocos versículos del segundo y tercer capítulo de Génesis. Personas muy críticas pueden darse cuenta de la relación entre estos dos capítulos. Sin embargo, esta selección no lleva los versículos necesarios para entender los movimientos que hace el autor sagrado del Génesis 2 y 3.

Debo decir, además, que el patriarcado europeo no ha sido creado por el cristianismo. La ‘cultura’ Europea ya antes había sido sumamente patriarcal, y cuando la Iglesia se hizo imperial, las mujeres en posición de liderazgo de una comunidad fueron descalificadas y la ‘cultura europea patriarcal’ tomó el cristianismo bajo sus alas.

Esto ha resultado en la incapacidad de identificar los textos bíblicos que no corresponden al patriarcado. En la liturgia de la Iglesia Católica para el inicio de la Cuaresma, se lee la carta de Pablo a los Romanos (5,12-19), donde se dice claramente que fue Adán quien pecó. Los evangelios no ponen ningún interés en Génesis 2 y 3. Es solamente Pablo quien se refiere a Adán. A los “patriarcas” les gustó más unirse a la opinión de 1Timoteo (2,11-14) -una carta no escrita por Pablo- donde se expresa la prohibición a las mujeres a meterse en las discusiones de la comunidad, porque ha sido “la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión” (v. 14).

Este conjunto de (ab)usos de los textos bíblicos hace que no llame la atención de las lectoras la importancia de las presencias/ausencias de Adán o la mujer en el texto (Gn 2,7.15-17). Más importante aún: cuando Dios expresa la prohibición: “pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (v. 17), tal prohibición es dada a solamente a Adán, porque en aquel momento ¡Eva todavía no existe! Es solamente a Adán a quien Dios echó fuera del Jardín de Edén.

La estructura del texto

Como Génesis 2 y 3 es un texto largo, es importante leerlo de la manera más aproximada a su estructura lingüística: quién hace qué, en determinado momento. Como finalmente son cuatro actores en el texto, se puede diferenciar: quién hace qué, en qué momento y hacia quién. Así, se pueden observar distintas cosas a través de los dos capítulos (en cursiva, comentarios propios):

Tabla 1: Secuencia dramática del relato en Génesis 2 y 3

Secuencia	Versículos	Comentario
Dios crea a Adán	2,7	
Dios crea un jardín fantástico	2,8	
Dios pone a Adán en ese jardín	2,8.15	
Dios expresa la prohibición a Adán	2,16-17	
Luego, Dios crea animales como compañía y da el “poder de definición” ¹ a Adán	2,19	
Dios observa que falta algo todavía	2,20	
Dios crea la mujer	2,21-22	
La serpiente se dirige a la mujer	3,1	<i>La serpiente le habla en plural</i>
La mujer responde, corrigiendo a la serpiente	3,2-3	<i>La mujer entra en el discurso, corrigiendo una parte de lo que dice la serpiente (“todos los frutos”) y aceptando el plural (nosotros) en la prohibición. Mientras tanto, ¿Está Adán en silencio y a la par?</i>
La serpiente replica la corrección	3,4-5	
la mujer come, y da a Adán.	3,6	
Adán come...		
ENTONCES...		
Se les abren los ojos y se encuentran desnudos. Se visten y se esconden de Dios	3,7-8	
Dios pregunta Adán (3,11) ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?	3,9-11	<i>En ¡singular!</i>
Adán refiere a la mujer	3,12	
Dios dijo a la mujer: “¿Qué has hecho?”	3,13	<i>Parece que se oye el espanto en las palabras de Dios.</i>
La mujer refiere a la serpiente	3,13	
Dios se dirige a la serpiente	3,14-15	
Dios se dirige a la mujer	3,16	
Dios se dirige al hombre	3,17	
Dios produce vestidos para Adán y su mujer	3,21	En plural / duplicar
Dios observa que Adán se ha convertido en dios	3,22	<i>Adán: el hombre; singular</i>
Dios echa al hombre (עָדָם hā-’ā-dām) del jardín.	3,23-24	<i>Adán: el hombre; singular</i>

Elaboración propia

¹“Poder de definición” sería entendido como la capacidad de Adán, según la narrativa bíblica, de nombrar a los animales y, en cierta medida, definir su naturaleza o identidad. Este concepto se encuentra en el libro del

Para observar cómo Dios sabe diferenciar entre Adán y Eva, es decir, ‘el hombre y su mujer’, es necesaria la capacidad de diferenciar lingüísticamente entre singular y plural/duplicar. Además, es necesario identificar a quién se dirige Dios ¡y qué le dice a tal persona!

Testigos en los textos bíblicos

Antes de analizar más, me parece importante la búsqueda de la relación con otros textos bíblicos. Debido a que el Primer Testamento nació lentamente durante más de mil años, siempre es importante buscar las relaciones entre distintos textos. Durante mis estudios teológicos en los años sesenta, mi profesor de Primer Testamento, Tamis Wever, nos enseñó que se debe leer Génesis 2 y 3 contra el poder del rey Salomón. Esto, porque Salomón había hecho creer que Dios mismo había puesto en sus manos el poder de “saber diferenciar entre bien y mal” (1 Reyes 3,4-15).

Durante mi tiempo de acompañamiento en Nicaragua escribí sobre Génesis 2 y 3 por primera vez y preparé un artículo que generó una discusión entre Sandro Gallazzi y yo. Él me dijo que sería imposible leer Génesis 2 y 3 contra el rey Salomón. Sus argumentos eran muy convincentes: “No Yose, ‘El árbol de la ciencia del bien y del mal’ es una metáfora tan fuerte, y no la encontramos en otros textos bíblicos. Esto significa que Génesis 2 y 3 ha sido un texto relativamente joven en el Primer Testamento. Supongo que sí se puede leer el texto contra la divinización de Salomón, lo que pasaba en el tiempo de la Segunda Construcción del Templo”. Un argumento bien válido. Desde entonces yo también leo Génesis 2 y 3 dirigido en contra de la divinización de Salomón. ¡Y cabe!

Este ajuste a la primera idea de mi profesor en Holanda me hizo seguir buscando, necia. Encontré otros textos que afirmaban una lectura hacia la divinización del rey (por ejemplo, Salomón). Algunos hallazgos, por ejemplo. ¡el profeta Ezequiel! En los capítulos 28-32 Ezequiel habla de la ira (¿rabia?) de Dios contra los reyes de los pueblos alrededor de Israel. En estos capítulos Ezequiel hace uso de la metáfora del “árbol”, para hablar de los reyes. “Árboles” plantados en el lujo, en ‘el jardín de Dios’, ‘en el jardín de Edén’, ‘encima del Líbano’. Y estos árboles (reyes) han sido arrancados y han sido sumergidos por Dios en el reino de los muertos (Ezequiel 28,13.14.16; 31,3-11; 31.15-18).

En tales capítulos de Ezequiel podemos encontrar distintos elementos relacionados con la descripción del “jardín de Edén” en el mismo modo que Génesis 2 y 3 lo usa. Ezequiel habla de las piedras preciosas; la riqueza que Dios había dado a los reyes, y más al rey de Egipto. Se habla de las aguas gran-

Génesis, específicamente en 2:19-20 “...y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba..., y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo...”.

des alrededor de estos árboles. Fueron esos capítulos de Ezequiel los que, en el curso de los años de estudio de Génesis 2 y 3, me convencían más y más que en verdad el autor de Génesis 2 y 3 está disputando la divinización de Salomón.

Una vez tras esta pista es posible encontrar más textos que abren el entendimiento de Génesis 2 y 3. En Deuteronomio 17,14-20 podemos leer como Dios habla al pueblo de Israel: "...si dices: querría poner un rey sobre mí...deberá escribir esta Ley para su uso...así su corazón no se engreirá sobre sus hermanos...". En Josué 2 se puede leer como Dios pone jueces para guiar al pueblo, porque Dios no quiere reyes, ya que éstos se adueñan del poder y la riqueza. Samuel es un libro donde por varios capítulos (1Samuel 8-10) se puede leer que Samuel está totalmente en contra de tener un rey, porque es como una traición de Dios. Es interesante leer la discusión entre este profeta y Dios en torno a si se debe o no elegir un rey (1Samuel 8,7-18).

En este orden de ideas, resulta muy interesante leer la historia de Salomón cuando pide a Dios la capacidad de "saber diferenciar entre el bien y el mal". ¿Por qué tantos exégetas siguen hablando de "la sabiduría" de Salomón? El texto es bien crítico en sí mismo. El texto deja claro que la petición de Salomón encierra su gusto por hacer juicios. En aquel entonces el acto de juzgar significaba decidir sobre la vida o la muerte. Y, al final de esta historia, el autor sagrado termina: "Salomón se despertó: ¡había sido un sueño!" (1Reyes 3,15). ¡Ha sido un sueño! Seguro que todas conocemos a cierta clase de "varones importantes" que tienen el sueño de poder, de juicio...

En los siguientes capítulos de 1Reyes se puede leer cómo Salomón sabe ganar innumerables riquezas; se hace con una colección de mujeres en su harén, entre las que también hay mujeres que le traen los dioses de otros pueblos...

Finalmente, recordando la discusión en Nicaragua, logré mejorar mucho el argumento que Gallazzi argumentaba para leer Génesis 2 y 3, como tesis contra la divinización de Salomón, contrastándolo con la lectura de la construcción del templo (1Reyes 6-7).

Leyendo 1Reyes 6 y 7 no puedo evitar tener la impresión de que el palacio de Salomón ha sido dos veces más grande que el templo. O sea, el mensaje del autor sagrado parece ser que Salomón en la construcción del templo se hizo una clase de dios, es decir, Salomón es más grande que Dios. O, tomando en serio el comentario de Gallazzi: en la segunda construcción del templo los judíos empezaron a divinizar a Salomón, poniendo al rey un 'templo' más grande que a Dios. Y eso leemos en 1Reyes 6 y 7.

Estudiando Génesis 2 y 3 fui sintiendo más admiración por la creatividad del autor sagrado. Imaginemos el fin de Génesis 2 y 3: "Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida" (Gn 3,24). Imaginemos al final de la iniciación del templo: "llevan el arca de la alianza de Yahvé al santuario del templo, situado bajo las alas de los querubines" (1Reyes 8,7). Estos querubines,

según el autor de Génesis 2 y 3 fueron puestos por Dios “delante del jardín de Edén para guardar el camino del árbol de la vida” contra este Adán. ¡Es toda una creatividad, además de una brutalidad! ¡Una brutalidad impresionante! El autor sagrado de Génesis 2 y 3 toma esos dos querubines del Arca en el “Templo de Salomón” y los pone al Oriente del jardín de Edén para guardar el camino del árbol de la vida”. Contra tal rey o su divinización.

En aquellos tiempos, con tanta gente que no sabía leer y escribir, cuando se escuchaba que los textos hablaban de dos querubines puestos al Oriente del jardín, se pensaba directamente en el templo. La puerta oriental del templo se llamaba la puerta de Salomón, y los dos querubines encima del arca estaban en el “templo de Salomón”.

Para mí estos pocos textos bíblicos me llevan al convencimiento de que en verdad es posible, de manera exegéticamente justificada, leer Génesis 2 y 3 como un comentario contra la divinización violenta de Salomón.

La estructura de toda la historia, dando el significado

Ahora es tiempo de observar cómo el autor sagrado de Génesis 2 y 3 está construyendo el texto con sus mensajes y comentarios. Debemos imaginar tiempos cuando los sacerdotes del Segundo Templo se habían hecho poderosos al divinizar a Salomón, “sirviendo bajo su santa sombra”. Es seguro pensar que críticas tan abiertas hacia tal abuso de poder pudieran terminar con un precio bien alto, incluso hasta la propia vida... O sea, el autor sagrado sabe de esta posibilidad al usar estas metáforas. Lo hace con una inteligencia sagrada.

Génesis 2,4-14

En Gn 1 se nos presenta otro inicio del mundo, diferente al de Gn 2. En Gn 1 el caos antes de la creación son las aguas. Fue escrito en las cercanías del estuario del Éufrates y Tigris, aguas enormes en aquel entonces. Gn 2 nos cuenta de un desierto donde todavía Dios no ha dado llover. La historia está puesta en un desierto. Dios está creando al ser humano en medio del desierto. Entonces Dios crea un jardín, y tal jardín en tal desierto solamente puede ser un jardín real. Y en medio de tal jardín real (el nombre Edén ya es conocido por los judíos por lo menos desde los textos de Ezequiel) Dios pone al Adán. Esta es una indicación de que la historia posiblemente está hablando de un rey.

Pensemos que ese “en medio del jardín”, es el lugar donde está puesto el árbol del bien y del mal. Pensando en un jardín real, Edén (Ezequiel), la casa de Salomón llamada “bosque del Líbano” y “en medio” Salomón había puesto su sala de justicia. “En medio” tiene además un sentido profundo en Israel. Dentro de esta temática serán los sacerdotes los que hagan justicia “en medio” del pueblo. Y Dios “está en medio de su pueblo”, o cuando han pecado Dios “sale de su medio”. “El medio” es la expresión de la relación entre Dios y el pueblo, y

será el lugar de la justicia. Luego los ríos: dos ríos geográficos, o sea políticas, pintando la amplitud de un reino; dos ríos míticos con riquezas y un país desconocido, de cuentos. Acá el autor sagrado nos da la pauta de cómo debemos/podemos leer el texto como un texto mitológico y a la vez político.

En Génesis 2,4-14 podemos ver una introducción que pinta “el teatro”, el escenario donde vamos a oír la historia. La mitad (!) de los 20 versículos de Génesis 2 son usados por el autor para hacer claro el escenario de los actos, para entender bien qué está pasando. ¡La mitad! En tiempos que todavía no conocían computadora y donde la gran mayoría de la gente no sabía leer y ¡debía sólo escuchar el texto!, el escritor escribe en pergamino, caro y laborioso, ¡usando la mitad del texto para pintar el escenario principal de esta historia!

Tabla número 2: Secuencia dramática de Génesis 2,15-25

Génesis 2, 15-25	
2,15	Ahora inicia la historia: Dios pone el ser humano en el jardín para cuidarlo.
2,16	Y Dios dice a este ser (“rey”) que puede comer de todos los árboles.
2,17	Solamente del árbol de la conciencia del bien y el mal no puede comer, porque morirá si comiera de tal.
2,18	Dios se da cuenta de que no es bueno dejar solo a este Adán.
2,19	Dios crea los animales y los lleva a Adán, dándole el poder de definición: dar nombres.
2,20	Adán usa el poder dando nombres a todos los animales. Y entre los seres creados Dios no encuentra una ayuda adecuada...
2,21	Dios hace caer en un sueño profundo a Adán y le quita una costilla.
2,22	Dios va formando de la costilla a la mujer, y la lleva con Adán.
2,23	Esto dice: ahora sí es hueso de mi hueso y carne de mi carne. Será llamada ‘mujer’.
2,24	Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer.
2,25	Ambas están en desnudez, sin avergonzarse.

Elaboración propia

En esta parte el autor sagrado nos da mucha información. Por eso es importante observar quién hace qué, en qué secuencias. Como en aquel entonces se escribía en pergamino, se pensaban exactamente en cada palabra que se usaba. El autor nos deja la impresión de que es un acto bien complejo alrededor de la creación de este Adán y de la mujer. La secuencia es parte importante de su relato.

El autor sagrado nos vuelve a contar cómo Dios pone a Adán en el jardín. Todo será suyo, amoldado a su necesidad y gozo. Pero Dios pone un límite a este ser humano/Adán/re; si no actúa de acuerdo con lo pactado, ¡morirá! ¡Eso es bien serio!

Siguiendo el texto podemos entender que Dios antes que cualquier otra cosa, está poniendo esta limitación al poder de este Adán/re. Incluso antes de crear los animales, y seguro antes de dar el poder de definición en manos de este Adán/re, Dios limita su poder: No se apoderará de “la ciencia del bien y del mal” o sea del poder de juicio. ANTES de dar tanto poder, Dios organiza una limitación importantísima a tal rey. Casi como lo conocemos en las “democracias modernas”: donde existe el poder de mandar, no existe el poder de juzgar. Estos dos poderes están separados.

Luego se lee sobre los animales que no son compañías adecuadas. Un rey necesita un pueblo. En los textos bíblicos los pueblos, por lo general, son representados por una mujer,

Ella/el pueblo es de la misma carne que Adán. Aquí se puede pensar en relaciones con distintos textos bíblicos. Ezequiel 23 nos presenta a dos mujeres como símbolo de dos pueblos. En el Apocalipsis, en los capítulos 12, 17 y 18 se presenta a una mujer como símbolo del pueblo. Hay teólogos que quieren ver a María en el capítulo 12 de Apocalipsis y encuentran notas relacionadas en Génesis 2 y 3. Además, en Deuteronomio 17,14-20 se puede leer que el rey del pueblo debe ser del mismo pueblo y no un extranjero, “de la misma carne”.

El texto de Génesis 2 y 3 ha sido una presentación de la escena (desierto y jardín real; político y mitológico), contando cómo Dios construye tal jardín, poniendo al rey, dándole poder, pero limitando ese mismo poder del rey. Finalmente, Dios le da al rey un pueblo. Acá, en este primer encuentro entre el rey y el pueblo, es la primera vez en el texto que Adán de verdad habla. Las primeras palabras de Adán, del rey son: “Hueso de mi hueso y carne de mi carne”.

Encontramos esta frase tres veces en los textos bíblicos:

- **2Samuel 5,1:** Vinieron todas las tribus de Israel donde David a Hebrón, y le dijeron: “Mira: hueso tuyo y carne tuya somos nosotros”.
- **2Samuel 19,10-14:** David había huido de Absalón, las tribus se sentían liberadas de los filisteos y quieren que el rey David regrese. Este deseo llega a David y él se dirige a los sacerdotes: ¿Por qué ustedes son los últimos a traer su rey a su casa? ¿Son mis hermanos, mi carne y mi hueso son ustedes, y son los últimos en hacer volver el rey? Y dice (David) también a Amasa: ¿No eres tú hueso mío y carne mía?”.
- **1Crónicas 11,1-2:** Se congregaron las tribus de todo Israel en torno a David en Hebrón y dijeron: “Mira hueso tuyo y carne tuya somos nosotros...”

¡Exactamente las primeras palabras que el autor sagrado pone en boca de Adán, son las palabras de un reconocimiento entre rey y pueblo!

Los versículos 24 y 25 del Génesis 2 son claramente pequeños comentarios del escritor sagrado, digamos su teología. En una frase, se pudiera entender que se aborda una relación privada entre un solo ser masculino y un solo ser femenina: mujer y varón. Puede ser una pregunta interesante el plantearse ¿por qué el autor, dando todo su esfuerzo para que nosotras entendamos la historia de Adán y Eva como una historia del rey y su pueblo, aparece con una teología/moral social que toca la privacidad? Es una pregunta interesante, y honestamente yo todavía no tengo la respuesta.

Observamos el nivel mitológico: los dos primeros seres humanos, simbolizando la humanidad de mujeres y varones, la igualdad y compañía entre varón y mujer. A nivel político, el autor nos cuenta de una situación ideal: el rey y el pueblo no necesitan protegerse uno contra el otro, porque el rey ha sido limitado en su poder por la prohibición de tocar el poder del juicio, el poder de determinar lo que será bueno y malo.

En este primer capítulo, prácticamente, hemos visto cómo la mitad del texto ha sido producido para pintarnos la escena doble, además de política: se habla de un reino. Y toda la segunda parte nos cuenta que, en verdad, Dios mismo ha puesto el rey, pero en la opción de Dios el rey debe ser limitado en su poder. Estos versículos pudiéramos leerlos como un resumen de los capítulos del libro de 1Samuel, donde hay una discusión fuerte entre el pueblo, el profeta y Dios: tener o de no tener un rey (1Samuel 8-10); en los libros de Crónicas se lee el tener un rey como iniciativa de Dios (1Crónicas 11,1-2 y 2Crónicas 1,1). Es decir, Génesis 2 y 3 también parecen intervenir en una discusión presente en el pueblo: ¿el rey ha sido puesto por Dios o es una figura en contra de Dios?

Nótese, por favor, que ya estamos en la mitad de toda la historia y todavía no se ha iniciado el relato. Porque un relato se inicia realmente cuando están pasando cosas que provocan cambios. En la segunda parte (¡escrita en pergamino!) finalmente entramos en la parte del movimiento de la historia.

Tabla número 3: Secuencia dramática de Génesis 3,1-7

Génesis 3, 1-7	
3,1	La serpiente es bien astuta, se dirige a la mujer preguntando: “¿Dios en verdad les ha prohibido comer de todos los árboles?”
3,2	La mujer/pueblo contesta: “podemos comer de todos los árboles”.
3,3	“Solamente del árbol en medio Dios nos ha prohibido hasta tocarlo, para no morir”.
3,4	Serpiente a la mujer: “ustedes no morirán”
3,5	Cuando coman se les abrirán sólo los ojos y serán como dioses; Dios sabe esto muy bien.
3,6	la mujer entiende que tal fruta es hermosa; la corta y come, y da luego a Adán, a su lado y él come también.
3,7	ENTONCES se les abren los ojos y se encuentran desnudos -y se ponen hojas de higuera.

Elaboración propia

Primera observación: La mujer/el pueblo come y no pasa nada. Luego le da a Adán que está a su lado... Cuando él come, las cosas van cambiando: ENTONCES... se les abren los ojos y se encuentran desnudos. Es importante identificar exactamente qué está haciendo esta serpiente, y qué está haciendo Adán.

Segunda observación, la serpiente en verdad es muy astuta:

- Ella se dirige a “la mujer/el pueblo”, aunque la prohibición había tocado al Adán/rey;
- Ella expresa un plural (a ustedes), donde la prohibición había sido singular (al rey)
- Ella pregunta si acaso todos los árboles han sido prohibidos...

La doble deformación de la realidad en la alusión a la prohibición funciona como una trampa, y la mujer/el pueblo cae en tal trampa: corrigiendo el asunto de si son todos los árboles, y siguiendo en el plural de la serpiente en cuanto a los límites de la prohibición. Es así como la serpiente puede seguir con su engaño; dice que se les abrirán los ojos y serán como dioses; y Dios Yahvé lo sabe...

La mujer/el pueblo ve que la fruta del bien y del mal es hermosa, atractiva; entonces la corta y se la come.

No hay problema. También Adán es bien astuto. Está en toda esta discusión observando, escuchando, de labios apretados... Más abajo retomaré esta

observación. Es claro que el comer de Adán/rey va a cambiar las cosas. Un cambio que se expresa con una observación: la desnudez frente a la otra persona/posición.

Para los tres actores los cambios son distintos. Dios en verdad sabe diferenciar. Algunas cosas llaman la atención:

- Adán/rey expresa la responsabilidad de la mujer/pueblo (había dado a él la fruta prohibida) y la responsabilidad de Dios -Es Él quien le había dado tal mujer/ pueblo...
- Las consecuencias para Adán/rey y la serpiente suenan muy paralelas, prácticamente iguales
- Por haber hecho tal; maldita, andar con fatigas, polvo comerás/regresas al polvo.

Según el autor sagrado, Dios sabe diferenciar entre las distintas actitudes, y por eso las consecuencias son también distintas. Una pregunta teológica puede ser: ¿acaso las consecuencias para la mujer/el pueblo son expresadas en la forma mitológica (embarazo) y política: tu anhelo será al rey y él te dominará (igual que en la teología de 1Samuel 8-10)? Más importante: en esta historia se trata de una alianza entre Dios y Adán; tal alianza se termina por comer lo prohibido y parece que ha sido reemplazada por una alianza entre el rey/Adán y la serpiente. Parece que la serpiente se presentaba como la voz propagandística del rey, el que simplemente (en silencio/con los labios apretados) esperaba los resultados... La serpiente sugiere una alianza entre ella y la mujer/pueblo. La mujer/pueblo cae en tal trampa y reconoce finalmente: "La serpiente me ha engañado". ¿Cuál es el engaño de la serpiente? Bueno, los ojos se abren. ¿Qué más?

El Engaño

El engaño más profundo de la serpiente ha sido que solamente él, Adán/varón/rey se había convertido en un dios, con el poder del conocimiento del bien y del mal, el poder del juicio. El pueblo/la mujer había dado todo poder al rey: puesto en su mano la "fruta prohibida". Ella le había hecho a él como un dios: poniendo en la mano de la persona que ya tiene el 'poder de definición' (imponer nombres), ahora además el poder de juicio... Tentada por la serpiente, engañada por la serpiente. Donde todo el poder está en manos del 'rey', pueblo y 'rey' necesitan esconderse uno del otro, escondiendo su vulnerabilidad/el poder divino y los sueños de poder ("él te dominará").

Dios solamente ha impuesto los límites espaciales al Adán/rey. No solamente por haber comido de la fruta prohibida, no solamente como castigo, sino para dar protección a la mujer/el pueblo, como lo leemos en Ezequiel. Según el autor sagrado, Dios no puede cambiar otra vez toda la historia. Cuando el

pueblo cayó en la trampa dando demasiado poder a tal Adán/rey/... Dios crea alternativas para proteger (un poco) al pueblo: echar a Adán/el rey...

En nuestra historia de Génesis 2 y 3, Dios además sabe ofrecer a la mujer/el pueblo una protección compleja contra este rey/‘dios’, el ‘divino’ Adán: además de echarlo fuera del jardín del Edén, también pone a los querubines frente a la entrada en el Oriente, y saca a la serpiente dejándola ‘en el polvo’ y, obviamente, separada del Adán/rey ‘divino’.

En Ezequiel, capítulos 40-47 leemos cómo Dios guía al profeta en una visión tras el nuevo templo. Relaciones con Génesis 2 y 3: Dios le lleva a él a la puerta de Oriente (en el templo la puerta de Oriente se llama ‘puerta de Salomón’). Después de que todos los rituales, oficios y mandamientos litúrgicos han pasado, el capítulo 47 nos cuenta cómo otra vez Ezequiel tiene una visión, y ve desde el Portal de Oriente (!) que hay agua saliendo, y al andar al lado del agua se hace un río más y más fuerte. Al final, a los dos lados del río están creciendo árboles que dan sus frutos todo el año.

Las lecciones de Génesis 2 y 3

Génesis 2 y 3 fue escrito cuando en el Segundo Templo había iniciado la divinización de Salomón. El autor sagrado no está de acuerdo con tal cosa. Y nos hace saber que Dios tampoco está de acuerdo con esa novedad. Génesis 2 y 3 es una historia fantástica, una historia tremenda del testimonio de Dios, aquel que protege a su pueblo cuando los ‘reyes’ se apoderan del árbol de la conciencia del bien y el mal. “Los reyes”, o sea el grupo dominante, ya tienen el poder de definición, el poder de mandar, de dominar, de dirigir para hacer violencia a discreción divina. Si además tienen en su mano el poder de la conciencia del bien y del mal, o sea el poder del juicio, ya estamos ante una palabra moderna: dictadura.

¡Qué venga Dios, andando en nuestro jardín!

Ya no son los reyes en este mundo los más poderosos. Hoy en día son los millonarios y los accionistas de las empresas grandes, con un enorme énfasis en los accionistas de las fábricas de armas, que ganan y someten a los demás. No hay remedio de reconciliación porque los dominadores no cambian. No quieren cambiar. No entienden porque sería importante cambiar, a menos que tuvieran necesidad. Ellos son los salvadores del mundo, son las armas para protegernos a nosotros la gente sencilla, usando la violencia de esas mismas armas.

Necesitamos que el Dios de Génesis 2 y 3, que viene andando entre nosotras, pregunte a tales accionistas y millonarios, generales militares y comandantes políticos, a los que mandan a millones de jóvenes a morir en la guerra: “¿Acaso has robado la fruta del bien y del mal, que a ti te había prohibido?” - para tomarles entre su pulgar y su índice y sacarlos de nuestro mundo-jardín.

Así, dando a los pueblos sencillos otra vez el espacio de respirar, de vivir, de desarrollarse y hacer crecer sus niñas saludablemente. Génesis 2 y 3 puede leerse contra una dominación que evita la vida digna para la gran mayoría de los seres humanos en nuestro mundo.

Yo, personalmente, ya perdí mi rabia contra los patriarcas que imponen al pueblo la idea de “la mujer tentadora y tentada, la que trajo el mal al mundo”. Es cierto, me encanta un rato las caras de muchos varones cuando leo las últimas frases de Génesis 2 y 3 en singular. Y en la sorpresa de alegría o de tristeza/rabia se puede leer su propia relación con el grupo selecto de unos pocos dominantes en el mundo. Pero, esta alegría es para minutos. Una pequeña venganza por veinte siglos de engaño a nosotras las mujeres, sus hermanas en Cristo. Directamente, después de tal alegría, es necesario identificar la dominación en este mundo, el poder devastador de esa dominación y luchar por la solidaridad con todas las demás, incluyendo a los varones hermanos.

Génesis 2 y 3 es un texto por excelencia para y del pueblo. Pueblo: la mayoría viviendo con unas dependencias que dificultan la vida por la indiferente codicia de unos pocos, representados en el texto de Génesis 2 y 3 por Adán. Dios vendrá caminando a nuestro mundo y sacará sin misericordia a estos Adanes/reyes vueltos dioses, para volver a una vida digna para el pueblo. Esta es la promesa de Génesis 2 y 3. ¡QUE VENGA DIOS! Amén, amén, amén.

Referencias

- Schottroff, Luise. Marie-Theres Wacker (Hrsg.). *Kompendium Feministische Bibelauslegung* Gütersloher Verlagshaus - Random House, Munchen: 2007.
- Höhne-Sparborth, Yose. El engaño de la serpiente. En: *Nuevas Hermenéuticas Bíblicas*. Revista Alternativas No 11/12 (Año 5), 1998. Editorial Lascaiana, Managua, 1998.

Heroes and how to resist them

Los “Héroes de Fe” y cómo resistirlos

Abstract

This article begins by identifying how recent investigations into abuse within church contexts in England have identified as problematic a ‘culture of deference’ towards clergy and other leaders. It then moves to a critical reading of the actions of four ‘heroes of the faith’: Abraham, Sarah, David and Jesus. In conversation with previous studies published in RIBLA, it explores the following texts: Genesis 16 and 21; 2 Samuel 23.1–7; Mark 7.24–30). Drawing on the work of Gina Hens-Piazza (2003), it argues that if violence within the text is not named as such, it is difficult to name violence within our churches, communities, and nations. It notes moments of resistance within the text; and asks how these offer insights for how we might resist the violence of our leaders, heroes, and ourselves today.

Key words: abuse of power, rape, enslavement, whiteness, resistance.

Resumen

Este artículo comienza identificando cómo las investigaciones recientes sobre abuso en contextos eclesíasticos en Inglaterra han señalado como problemática una “cultura de deferencia” hacia el clero y otros líderes. Luego, realiza una lectura crítica de las acciones de cuatro “héroes de la fe”: Abraham, Sara, David y Jesús. En diálogo con estudios previos publicados en RIBLA, explora los siguientes textos: Génesis 16 y 21; 2 Samuel 23,1–7; Marcos 7,24–30. Basándose en el trabajo de Gina Hens-Piazza (2003), argumenta que, si la violencia dentro del texto no se nombra como tal, es difícil nombrar la violencia en nuestras iglesias, comunidades y naciones. Destaca momentos de resistencia dentro del texto y se pregunta cómo estos ofrecen perspectivas sobre cómo podemos resistir la violencia de nuestros líderes, héroes y nosotros mismos en la actualidad.

Palabras clave: abuso de poder, violación, esclavitud, blancura, resistencia.

Resumo

Este artigo começa identificando como investigações recentes sobre abuso em contextos eclesíasticos na Inglaterra têm apontado como problemática uma “cultura de deferência” em relação ao clero e outros líderes. Em seguida, realiza uma leitura

¹ British Feminist Theologian. Is faculty member at the Queen’s Foundation for Ecumenical Theological Education, Birmingham. BA (Hons) in Theology at the University of Oxford; Master of Sacred Theology at Union Theological Seminary in the City of New York; Doctorate at Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (Instituto Universitario ISEDET). starr@queens.ac.uk

crítica das ações de quatro «heróis da fé»: Abraão, Sara, Davi e Jesus. Em diálogo com estudos anteriores publicados em RIBLA, explora os seguintes textos: Gênesis 16 e 21; 2 Samuel 23,1–7; Marcos 7,24–30. Com base no trabalho de Gina Hens-Piazza (2003), argumenta que, se a violência dentro do texto não é nomeada como tal, é difícil nomear a violência em nossas igrejas, comunidades e nações. Destaca momentos de resistência dentro do texto e questiona como esses momentos oferecem insights sobre como podemos resistir à violência de nossos líderes, heróis e de nós mesmos nos dias de hoje.

Palavras-chave: abuso de poder, estupro, escravidão, branquitude, resistência.

1. Introduction

I write as a feminist theologian from the city of Wolverhampton, in the post-industrial centre of England, a region marked by poverty, ethnic diversity and both the creativity and conflict that can result. I teach at an ecumenical college, where students training for ordained ministry in the Methodist Church in Britain and the Church of England study alongside Pentecostal pastors and independent researchers. As a college, we are in the midst of exploring what it might mean to decolonize our classrooms and chapel.

I completed my doctoral studies at ISEDET, Buenos Aires. Through my studies and involvement with *Teologanda*, I connected with the work of RIBLA and, in 2021, participated in the virtual Pre-Assembly RIBLA XXIII where the initial idea for this article arose. Colleagues across Latin America have helped me to see how sharing faith or giving testimony, means speaking of both violence and resistance. This article is an attempt, therefore, to bear witness to violence that is often justified both in the Bible and in my own context, because of the identity and status of those who carry it out. To make visible such violence is a form of resistance.

Gina Hens-Piazza offers the following strategy for reading violent biblical texts. First, seek to gain an accurate understanding of the contextual dynamics from which the text emerged, to understand the agency and action of characters in the text. Second, read stories of violence in memory of the victims within the text and beyond it. Next, resist the promptings of the narrator or one's own instincts when they encourage justification of the violence of the text or identification with the characters who are painted in the most positive light. And finally, search out counter-texts that offer alternative ways of responding to violence (Hens-Piazza, 2003, pp. 119-22). It is the third step, the need to resist justifying favoured biblical characters when they enact violence, that is the focus of this article. I am interested as to why it is often difficult to critique biblical heroes, even if the text itself is ambiguous in its assessment.

This article begins by identifying how recent investigations into abuse within church contexts in England have identified as problematic a 'culture of deference' towards clergy and other leaders. It then moves to a critical reading

of the actions of four ‘heroes of the faith’: Abraham, Sarah, David, and Jesus. Drawing on the work of Gina Hens-Piazza (2003), it argues that if violence within the text is not named as such, it is difficult to name violence within our churches, communities, and nations. It notes moments of resistance within the text; and asks how these offer insights for how we might resist the violence of our leaders, heroes, and ourselves today.

In the following pages, I trace my own engagement with these questions, acknowledging that recognizing and renouncing violence is often a difficult process, but one that is helped if it is undertaken in the company of others. I reflect on my experience of teaching, preaching, and speaking about several biblical texts (Genesis 16 and 21; 2 Samuel 23,1-7; Mark 7,24-30). I do so in conversation with RIBLA studies of these texts. My work is also informed by the *Shiloh Project*, a network of scholarship and activism exploring rape culture and other forms of violence in the Bible and its interpretation.

2. Abuse of power in church contexts

Over the last decade, the Church of England, Roman Catholic Church, Methodist Church in Britain, along with other denominations and Christian organisations based in the United Kingdom, have been the subject of several investigations into abuse by clergy or within church contexts. External reviews have been undertaken by the Independent Inquiry into Child Sexual Abuse (IICSA). IICSA recommendations plus internal reviews have resulted in changes to policy, structures, and processes, with recognition that more changes are necessary. Indeed, as I write this article in the summer of 2023, senior leaders in the Methodist Church in Britain are under investigation; the Church of England’s independent safeguarding process appears to be in crisis; and the charismatic founder of Soul Survivor, an evangelical youth-focused network, is under investigation, following accusations of abusive relationships and bullying.

In 2021, the Methodist Church in Britain adopted the report *The Theology of Safeguarding* which explored the abuse of power within a church context, drawing on insights gained from *Courage, Cost and Hope (The Past Cases Review)* (2015). The 2021 report noted: ‘Safeguarding work prompts us to consider how well we challenge and hold one another to account when boundaries are broken, behaviour is inappropriate, and power misused’ (paragraph 3.13). The report recognized that aspects of church culture, such as a focus on forgiveness, reconciliation, and redemption, can work to prevent abuse from being challenged (paragraphs 5.2; 8). The Church of England’s *Past Cases Review 2* (2022) similarly identified as problematic a ‘culture of deference,’ which prevented senior clergy from being challenged over safeguarding concerns (p. 97), allowing bullying and harassment to continue (p. 107). The report concluded that reputation of the church and the comfort of senior clergy were protected at the expense of those who suffered abuse (pp. 99-100).

The honouring of founders, mentors, preachers and pastors within church communities is understandable. But uncritical elevation of such leaders can prevent assessment of a person's legacy, or appropriate questioning of their use of power. In response to the Soul Survivor crisis, and drawing on his own experience within the organization, Christian songwriter Matt Redman (2023) commented: 'It simply cannot be that if a ministry is particularly fruitful, or a leader is particularly gifted, or we ourselves have benefitted from that ministry, then we are willing to turn a blind-eye to the mistreatment of others under their care.'

Ivone Gebara (1995) and Amy Laura Hall (2016) both argue that the culture of lone heroes and saviours is fundamentally problematic, denying debate, mutual accountability and shared responsibility. Hall recognizes the craving for 'a leader who stands above me' but argues what is needed are disparate voices engaged in lively discussion (p. 61). Gebara similarly recognises the desire for a saviour figure who is capable of great acts and wise words (1995, pp. 70, 74) but cautions that the more power given to a saviour, the less power others believe that they must change their situation (1995, p. 77).

Caroline Blyth and Emily Colgan (2019) observe how Christians are often overly invested in keeping the Bible pure and holy, in the process justifying violence perpetuated by 'biblical heroes' as somehow part of God's plan. Attentive to such a history of legitimation, the Methodist Church in Britain (2021) argues that Christians must wrestle with biblical accounts of abuse so that violence can be challenged (paragraph 4.8.5). The remainder of this article explores four biblical characters often presented as heroes of the faith. It asks whether such epithet is appropriate for these or any character. Considering the discussion above, it notes how by framing characters as heroes, it becomes difficult to recognize the complexity of a character and their legacy, both in the Bible and in today's contexts.

3. Abraham the rapist

Such is Abraham's significance as the father of the faith, that Judaism, Christianity, and Islam are collectively known as the Abrahamic religions. He is a unifying figure, around which these three major faiths gather. For Christians, to raise questions about Abraham's righteousness is in direct contrast to his favourable presentation in New Testament texts such as Galatians 3, Hebrews 11, and James 2.

Yet, the picture is more complex. While in the Genesis narrative, Abram/Abraham is sometimes portrayed as acting in faithful obedience to God; on various occasions, he is criticised for taking matters into his own hands. As a patriarch, Abraham holds power over others because of his gender and marital status. Moreover, his belief in God's choosing of him awards him authority in his own eyes and, perhaps, those of others also. His actions therefore take place

within a context in which he has significant authority and status, even if, as a migrant, he is at times vulnerable in the wider social, geopolitical context.

Abraham's passage through Genesis is marked by violence. In the covenant narratives, God advocates the colonization of other people's lands (Genesis 15 and 17). Abraham and Lot are set against each other, one of a series of rivalries between brothers or surrogate brothers throughout Genesis. And although Abraham pleads for the city, God persists with the destruction of Sodom and Gomorrah (Genesis 18-19). As I explore more fully below, Abraham's interactions with his wife Sarai/ Sarah and with Hagar, the woman enslaved in his household, are often violent. Perhaps most shockingly, Abraham attempts to kill his children: first Ishmael, and then Isaac (Genesis 21-22).

Genesis 16, my focus text for this section, is shaped by multiple forms of violence, often ignored, or justified within and beyond the text. It is here that the reader first encounters Hagar, an Egyptian woman living in the household of Abram/ Abraham. Repeatedly, in contemporary translations, commentaries and sermons, Hagar is described as the handmaid or servant of Sarai (Genesis 16) or Abraham (Genesis 21); descriptions which obscure her reality as an enslaved woman (Gafney, 2017). Hagar has been taken from her home to serve the needs of this other family. She has been trafficked (Dunbar, 2021), enslaved and forced to act as a surrogate mother (Williams, 1993).

Several RIBLA articles explore the character of Abraham. Franz J. Hinkelammert (1989) makes no direct reference to Abraham's treatment of Hagar; and frames Abraham's presentation of Sarah as his sister as a life-saving act. Milton Schwantes (1996) is more critical of Abraham, seeing him as complicit in Sarai's abduction (Genesis 12). Schwantes (1984) suggests that the original story of Genesis 16 centred on Hagar's quest for freedom but later additions to the text refocused the story on Abraham. Schwantes (2001, p. 18) connects Abraham's possession of Hagar with his appropriation of the land. Schwantes (1991, 2001) cheers Hagar on as she flees the patriarchal household and, later at the well, encounters a God who offers her both water and hope.

Within RIBLA editions, there is little direct engagement with African American womanist readings of the story of Hagar (except for Cabrera, 2021). Yet similar approaches attentive to gender, ethnicity and class are visible in the work of several Latin American women scholars. In the following readings, Hagar is central and celebrated. Mercedes Brancher (1997) reads the story of Hagar alongside the lived experience of African Latin Americans, recalling how in Castro Alves' poem 'El navío negrero' Hagar is present in the enslaved women trafficked from Africa. Brancher questions why previous studies of Genesis 16 have tended to focus on the conflict between Sarai and Hagar, in the process allowing Abram to avoid scrutiny (Brancher, 1997, p. 13). In conversation with Williams's work, Rebeca Cabrera (2021) describes Hagar has no freedom of choice and should be seen as a trafficked person, taken from Egypt and later

handed over to Abram (pp. 27, 29). She describes what happens to Hagar as sexual abuse and oppression (p. 32). In her ecofeminist reading of Genesis 16, Lília Dias Marianno (2005) considers the relationship between woman, waters and the sacred. Alongside other womanist readings, Dias Marianno (2005) and Cabrera (2021) note that it is an enslaved, black, foreign woman who encounters the divine.

Hagar's encounter at the well reveals anew the God who is with the oppressed. But if this God is with Hagar in her resistance to Abraham and Sarah, can the same God be also with Abraham and Sarah in their repressive actions (Williams, 1993)? If, as womanist scholars argue, it is important to see Hagar as a victim-survivor, is it not also important to identify Abraham and Sarah as perpetrators of violence? It is to this question that I now turn.

In 2018, I spoke at a conference in the city of Sheffield, organized by the Shiloh Project on 'Religion and Rape Culture.' In her presentation, Zanne Domoney-Little (2018) explored comic-book Bibles, which are often aimed at children. These Bible versions visualize the encounter between Abraham and Hagar as an acceptable relationship, which enables God's promise of children to be realised. In contrast, Domoney-Little described Abraham as a rapist.

Her description unsettled me. Through my participation in feminist biblical interpretation over many years, I was very aware of the amount of violence against women present within biblical texts. I was conscious of patterns of abuse of power through enslavement, patriarchy, and xenophobia. I knew the Bible to be a violent text. Yet I was not ready to identify male biblical characters who carried out acts of sexual violence as rapists. As Johanna Stiebert (2017) and Katie Edwards (2019), both part of the Shiloh Project, observe, while there are many stories of rape in the Bible, those that involve key figures such as Abraham and David are not directly identified as such within the text, nor often in later interpretations.

Even when Hagar is understood to be raped, there is hesitancy with naming Abraham as a rapist. Since 2018, in my own teaching I've chosen to identify Abraham as an enslaver and rapist, while recognizing that this move can be disturbing for students. It is difficult to pay attention to sexual violence. For people of faith, it is further difficult to acknowledge sexual violence in a sacred text, even more so if carried out by a so-called hero of the faith.

What acts of resistance are visible (or hidden) in the text? Hagar is unable to resist Abram as he rapes her. But again and again, she resists both Sarah and Abraham: seeing herself and her son as equal to her enslavers and their son; fleeing a house of violence and subjugation not once but twice; speaking her own name for God; and, eventually, finding her way home.

4. Sarah the not-sister

Abraham's half-sister (Genesis 20.12) and first wife, Sarai/ Sarah, often lacks agency; for example, when she is offered as a sexual partner first to Pharaoh and later Abimelech (Genesis 12 and 20). For much of her adult life, she suffers as a childless woman in a society which honours mothers. Sarah is often in the shadows: listening at the door of the tent to others who decide her fate (Genesis 18). Sarah's death (Genesis 23) could be seen as resulting from her anguish over the near loss of her son Isaac.

Yet, Sarai/ Sarah also has power. She considers Hagar her possession to give to Abram, in order that she herself will obtain children (Genesis 16). Abram listens to her voice and does as she suggests. When she complains to Abram about Hagar, Sarai evokes God to judge between her and him. Abram reminds Sarai that Hagar is her 'slave' and in her power. Sarai deals harshly with Hagar. Genesis 21 opens with a reminder that God promises a son to Sarah. At last, she bears Abraham a son and reflects on her upturned fortune. Laughter and motherhood are hers. But it is not enough. She is disturbed by Ishmael's presence, and Hagar's also. She demands Abraham send them away, and God again hears her and judges in her favour. In her foundational text, *Just a Sister Away*, womanist scholar Renita Weems (1998) argues that Sarah fails to be a sister to Hagar. We might observe that Sarah acts as a sister to Abraham (Genesis 12 and 20), but never to Hagar.

My experience of teaching these texts is that there is less resistance amongst students to critiquing Sarah. Sarah is either seen as Abraham's willing partner, colluding in his deception, or as a jealous, insecure wife (Edwards, 2019). In relation to Genesis 16 and 21, students often argue that Sarah has undue influence over her husband, suggesting a lack of faith on her part. In contrast, when exploring the relationship between Sarah and Hagar, students tend to justify Sarah's actions, perceiving Hagar to be the problem (Cabrera, 2021, p. 30). These responses, which I have unfairly generalised, reveal the lasting impact of patriarchy and white supremacy on biblical interpretation. But there are other voices too. Some students, notably older Black women, express anger at both Abraham and Sarah – and at God. They see in the text something of their own experiences and call on Hagar to resist.

In recent years, Sarah's whiteness – the extent to which she is portrayed as white in visual arts, theology, and imagination – has come under scrutiny (Reaves, 2018). Sarah is from Ur. But from as early as the New Testament, she has come to symbolise the church set against Hagar's synagogue (Galatians 4); and, as the self-understanding of Europe and the European church whitened (Dyer, 1997), so did Sarah. Writing from a north American white Baptist tradition, Jayme Reaves reflects that 'white women are implicitly taught to identify with Sarah' and any sympathy for Hagar is subverted to the 'bigger picture

of Sarah's ... role in the establishment of the house of Israel' (Reaves, 2018, p. 489).

As a white woman, I need to pay particular attention to Sarah's positionality in the text. I need to ask how I misuse my power and pain at the expense of black and brown women. When, like Sarah, do I collude with violence and abuse, to protect my own position or status? If I am to resist replicating Sarah's unsisterly behaviour, I must seek to be in solidarity with those vulnerable to violence, even if to do so places me at risk.

5. David, the serial killer

David's beauty and bravery as a young man seem to bewitch the royal court - and us as readers. Moreover, many Christian traditions have understood Jesus to be not only of the house of David but the one who inherits the mantle of David, his hopes, and dreams. Seeing David through Jesus further prevents us from denouncing David as a treacherous, violent ruler.

I was invited to preach in Cambridge one summer's evening. The lectionary reading came from the end of the book of Samuel (2 Samuel 23.1-5). On the surface, this short oracle is a celebration of David's accomplishments: that he ruled with justice and remained faithful to God. The speech layers multiple honorary titles on David: exalted; anointed; the darling of the strong one. In it, David claims for himself the role of prophet alongside that of king. This is a compelling reading of the text. It offers us a hero to celebrate; a judge to keep good order. But it is an incomplete reading of both the oracle and the wider story of David.

In my preparation, I encountered Baruch Halpern's work, *David's secret demons: Messiah, murderer, traitor, king*. Halpern's naming of David makes visible the tension between David's acts and omissions which the text is diligent in recording; and the romantic hero who occupies much Christian imagination.

The biblical text both reveals and denies David's violence. On the one hand, the narrative appears to celebrate David as a warrior king: 'David's body count... is something like 140,000 men, in addition to the 15 individuals whose deaths he is said to have been personally responsible for' (Clines, 1995, p. 6). Yet, the text also seeks to distance David, physically and emotionally, from more ambiguous murders and massacres (Winters, 2001). Another strategy employed by the text is to contrast David with first Goliath and later Saul. Their violence is used to cover over his violence. They are cast as brutal or mad, preventing him from being similarly seen. Elsewhere, David is presented as the problem, for example, in his treatment of Uriah (Lengruber Lobosco, 2008). But often the text seems to suggest that through repentance and punishment, his disgrace is overcome.

In my sermon, I offered an alternative reading of the oracle at the start of 2 Samuel 23. I invited the congregation to read it within the context of the

prophet Samuel's warning to the people that a king will oppress and exploit them; and see how over the course of David's reign, this comes to pass. Read this way, the self-glorifying rhetoric of David is interrupted by the oracle which proclaims: only kings who rule with justice are in covenant with God. In this more critical reading, we ask whether the evidence supports David's claim to righteousness. Or whether there is more evidence to the contrary. We see how the bodies pile up all around David. How, despite his 'sweet songs,' he uses power to betray, kill and control. How every move he makes is to secure his own status and position.

By paying attention to the reality of David's reign, we are better equipped to call out abuses of power in our own lives and communities. Several RIBLA scholars call out David's persistent use and abuse of women to advance his own concerns (García Bachmann, 2002). At the same time, they note how the women in these stories bear witness to the injustice and violence they experience (Neuenfeldt, 2002; Winters, 1992) and act with wisdom to bring about peace (Dibo, 2002). We might ask what strategies of resistance we might also employ.

6. Jesus the 'white' male saviour

So far in this article, I have traced my journey towards an increasingly critical reading of 'heroes of the faith' such as Abraham and David, helped by other feminist scholars and activists; and of Sarah, prompted by the work of womanist scholar, Delores Williams. The careful scholarship of others has helped me voice my concerns when reading the biblical text.

In this section, I explore Mark 7.24–30. Conscious of reading this text as a white woman, I ask how Jesus functions as a 'white' male saviour in his encounter with the Syrophenician woman and how contemporary interpretation by white western scholars covers over the problematic aspects of Jesus' encounter (Starr, 2022). While, as noted above in relation to Sarah, Jesus was from the Afro-Asiatic region, in the European-dominated church, he has come to be represented as white in much art, culture and theology. As a white reader, I am expected to identify with him.

There are numerous articles exploring Jesus and the gospel narratives in RIBLA, but only passing references to Mark 7 and the parallel text in Matthew 15. Instead, therefore, I draw on Silvia Regina de Lima Silva's text, *En territorio de frontera: una lectura de Marcos 7,24–30*, which offers a radically different reading of Mark 7 from much white western scholarship.

To name Jesus as saviour is expected within Christian contexts, and yet, I do so here to challenge and contest this claim. By framing Jesus as a 'white' male saviour, I raise questions as to how Jesus is understood to exercise power. In the past, students have struggled with my suggestion that Jesus could be seen to act inappropriately in this passage (Mark 7.24–30). At the Dismantling

Whiteness conference (2021) where I presented on this text, respondents rejected my suggestion that Jesus might be viewed as a 'borderline racist.' For Christians there is, understandably, a desire to honour Jesus and to see him as a pattern for living. In addition, Latin American liberation theologies claim Jesus as the liberator of the poor, living, dying, and rising in solidarity with the oppressed. It is important to ask therefore: Can anything good come of questioning Jesus?

Yet the gospel accounts of Jesus reveal a man who is in a specific place and time, and whose specificity awards him both power and vulnerability. My own context of the UK, and specifically the city of Wolverhampton, means that I can only read the gospel text faithfully by acknowledging how I have been shaped by a long history of enslavement, colonialism, and racism, as well as by acts of resistance to such violence. To read Mark 7 from a context in which Caribbean migrants arriving in the UK from the 1940s were regularly compared to dogs, regularly denied homes, healing and hope, is to be disturbed by Jesus' words and actions.

Mark 7 describes an encounter between Jesus and a Syrophenician woman, in which Jesus initially refuses to heal the woman's daughter, calling her a dog; but is challenged by her, and proclaims the girl free of the demon which possessed her. Despite its resolution, this is a violent encounter. The text bears witness to the psychological violence of verbal abuse; the threat of physical harm to the daughter if she is not healed; and the way in which this woman is marked as sexually available through her identification as a bitch. Yet, in white western interpretation of the passage, Jesus' behaviour is often excused, through the prioritization of the evangelism of souls over the care of bodies; or through celebration of Jesus' power to save the ethnically-othered girl. Jesus becomes the white missionary, claiming the land and lives of others. Jesus becomes the white saviour, demonstrating his healing power. It is left to postcolonial scholars such as Musa Dube Shomanah (2000, pp. 160, 169, 182–184) to call out the colonizing force of the passage, and to question Jesus' actions.

Unlike many western readings, which praise Jesus for risking his own honour and purity by engaging with those seen as unclean, Silvia Regina de Lima Silva (2001) calls attention to the risks taken by the woman to ensure her daughter's healing. She argues that the saving word comes not from Jesus but from the Syrophenician woman – it is she who heals her daughter, claiming her right to live (2001, pp. 115–118, 123). She notes how in contrast to Jesus's rationing of resources, the woman speaks of abundance (2001, p. 116). Her words, 'open up a new horizon for Jesus,' increasing his understanding of the work of salvation (2001, p. 118).

7. Conclusion

Nancy Bedford notes:

‘The process of constructing a contextually appropriate, nonviolent interpretation ...requires us also to come to terms with our own stories, trajectories, privileges, and indeed with trauma at personal and collective levels.... To the extent that we are unable to recognize our complicities with a given injustice, it is also difficult to recognize the complicities of given biblical texts or interpretations with the violence that upholds that injustice’ (2016, p. 211).

How, as people who engage with the Bible, might we resist being complicit in our reading, teaching, and preaching of the Bible? From Hagar we learn the importance of seeing alternative sources of hope and ways of living. In contrast to Sarah, we might risk being in solidarity with those vulnerable to violence. In challenging how Abraham and David use their power, we might be more able to challenge leaders who abuse power and status in our own communities. And in conversation with Jesus and the Syrophoenician woman, we might open ourselves up to healing. Rather than searching for a hero to save us, we might seek out communities of accountability, which allow space for challenge and disagreement, and encourage integrity and transformation.

References

- Bedford, Nancy Elizabeth (2016). “The Earth Was Filled with Violence”: Reading the Hebrew Bible Against La Violencia’. In Susanne Scholz and Pablo R. Andiñach (eds), *La Violencia and the Hebrew Bible: The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the American Continent. Semeia Studies 82*, Atlanta: SBL Press, pp. 209-218.
- Blyth, Caroline and Colgan, Emily (2019), “Tough Conversations: Teaching Biblical Texts of Terror” *The Shiloh Project*. Available at: <https://www.shilohproject.blog/tough-conversations-teaching-biblical-texts-of-terror/> Accessed 1 July 2023.
- Brancher, Mercedes (1997), “De los ojos de Agar a los ojos de Dios”. En: *RIBLA 25*, Quito, pp. 11–27.
- Cabrera, Rebeca (2021). “Ventre en alquiler: Escenario bíblico, problema moral hoy”. En *RIBLA 85*, Quito, pp. 26–40.
- Clines, David J.A. (1995). *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 205; Gender, Culture, Theory, 1) Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Church of England (2022). *Past Cases Review 2. National Safeguarding Report, 2022*. Available at: <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2022-10/Past%20Cases%20Review%202%20-%20National%20Report.pdf> Accessed 1 July 2023.

- De Lima Silva, Silvia Regina (2001). “En territorio de frontera: una lectura de Marcos 7,24–30”. San José: DEI.
- Dibo, Graciela (2002). “Una práctica no violenta. Negociación de Abigail con David (1Samuel 25)”. En: *RIBLA* 41, pp. 29–38.
- Domoney-Little, Zanne (2018). “The Handmaid’s Jail: Framing Sexual Assault and Rape Narratives In Biblical Comics”. *The Shiloh Project*, 2018. Available at: <https://www.shilohproject.blog/the-handmaids-jail-framing-sexual-assault-and-rape-narratives-in-biblical-comics/> Accessed 1 July 2023.
- Dube Shomanah y Musa W (2000). “Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible”. St. Louis, MO: Chalice Press.
- Dunbar, Ericka (2021). “Sisters of the Soil ... Surviving Collective Cultural Traumatization: Intertextualities between Hagar, the Ethiopian Virgin Girls in the Book of Esther, and Mother Africa”. In Sophia Chirongoma and Esther Mombo (eds), *Mother Earth, Postcolonial and Liberation Theologies*. Kiribati: Lexington Books / Fortress Academic.
- Dyer, Richard (1997). “White”. London: Routledge.
- Edwards, Katie (2023). “SheToo Episode 2. Hagar (Genesis 16 and 21)”. *The Bible Society*, 2019. Available at: <https://www.biblesociety.org.uk/explore-the-bible/shetoo/> Accessed 1 July 2023.
- Gafney, Wilda C. (2017). “Womanist Midrash: A Reintroduction to the Women of the Torah and the Throne”. Louisville KT: Westminster John Knox Press.
- García Bachmann, Mercedes (2002). “Un rey muy viejo y una muchacha muy linda. Violencia casi imperceptible (1Re 1,1-4)”. En *RIBLA* 41, pp. 50–57.
- Gebara, Ivone (1995). “Teología a Ritmo de Mujer”. México, DF: Ediciones Dabar.
- Gebara, Ivone (2002). “Out of the Depths: Women’s Experience of Evil and Salvation”. Minneapolis: Fortress Press.
- Hall, Amy Laura (2016). “Heroism”. In: *Word and World: Masculinity* 36 (1), pp. 53–63.
- Halpern, Baruch (2001). “David’s secret demons: Messiah, murderer, traitor, king”. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hens-Piazza, Gina (2003). “Nameless, Blameless and Without Shame: Two Cannibal Mothers Before a King”. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Hinkelammert, Franz J. (1989). “La fe de Abraham y el Edipo occidental”. En *RIBLA* 3, pp. 59-105.
- Independent Inquiry into Child Sexual Abuse. Available at: <https://www.iicsa.org.uk> Accessed 1 July 2023.
- Lengruber Lobosco, Ricardo (2008). “La historia (de la sucesión al trono) de David - 2Samuel 6-24”. En: *RIBLA* 60, pp. 66–79.

- Marianno, Lilia Días (2005). “¡Qué alegría! – La palabra de Yahweh también vino a la mujer – Un análisis ecofeminista de Génesis 16”. En: *RIBLA* 50, pp. 49–52.
- Methodist Church in Britain (2015). *Courage, Cost and Hope (The Past Cases Review)*. Available at: <https://www.methodist.org.uk/media/4409/past-cases-review-2013-2015-final.pdf> Accessed 1 July 2023.
- Methodist Church in Britain (2021). *The Theology of Safeguarding*. Available at: <https://www.methodist.org.uk/media/21753/conf-2021-27-the-theology-of-safeguarding.pdf> Accessed 1 July 2023.
- Neuenfeldt, Elaine (2002). “Violencia sexual y poder. El caso de Tamar en 2Samuel 13,1-22”. En: *RIBLA* 41, pp. 39–49.
- Reaves, Jayme (2018). “Sarah as Victim and Perpetrator: Whiteness, Power, and Memory in the Patriarchal Narrative”. In: *Review & Expositor* 115 (4): pp. 483–499.
- Redman, Matt (2023). “Some thoughts on recent developments in the ongoing Mike Pilavachi investigation” [Jul 13, 2023]. Available at: https://twitter.com/matt_redman/status/1679358905153998850 Accessed 1 July 2023.
- Schwantes, Milton (1996). “Estos son los descendientes de Teraj. Introducción a Génesis 12-25”. En *RIBLA* 23, pp. 43–51.
- Schwantes, Milton (1991). “No extiendas tu mano contra el niño (Observaciones sobre Génesis 21 y 22)”. En: *RIBLA* 10, pp. 27–45.
- Schwantes, Milton (2001). “Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos: Anotaciones sobre Génesis 16,1-16”. En: *RIBLA* 39, pp. 10–19.
- Schwantes, Milton (1984). “Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco”. En: *Estudos Bíblicos*, pp. 31–49.
- Starr, Rachel Borderline (2022). “Reading Mark 7.24–30 as a white woman”. In: *Practical Theology* 15:1–2, pp. 10–22.
- Stiebert, Johanna (2017). “Sex, Rape and Social History – The Case Of The Bible”. *The Shiloh Project*, June 27, 2017. Available at: <https://www.shilohproject.blog/sex-rape-and-social-history-the-case-of-the-bible/> Accessed 1 July 2023.
- Tamez, Elsa (19886). “The woman who complicated the history of salvation”. In: *Cross Currents* Vol. XXXVI No. 2, pp. 129–139.
- Weems, Renita J. (1998). “Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women’s Relationships in the Bible”. San Diego: Lura Media.
- Williams, Delores S. (1993). “Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk”. Maryknoll N.Y: Orbis Books.
- Winters, Alicia (1992). “La memoria subversiva de una mujer. II Samuel 21,1-14”. En: *RIBLA* 13, pp. 77–86.

- Winters, Alicia (2021). “Ollas, lentejas y queso... Brindando esperanza a los desplazados por la violencia” (2Samuel 15-17). En: *RIBLA* 39, pp. 44–51.
- Yee, Gale A. (2020). “Thinking Intersectionally: Gender Race, Class, and the Etceteras of Our Discipline”. In: *Journal of Biblical Literature* 139 (1), pp. 7-26.

Perdón misericordioso, un desafío urgente ante la violencia

Merciful Forgiveness: An Urgent Challenge in The Face of Violence

Resumen

Por muchos esfuerzos que realicemos por disminuir la violencia cotidiana en cada espacio vital, no logramos este objetivo. Es imposible no vivir atrapadxs² en la dinámica de violencia, no siempre seguida de perdón, dimensiones que deberían ser dupla inseparable, ya que no podemos evadir esta dinámica de violentar y ser violentadxs cotidianamente, al menos, exponernos al perdón con misericordia para humanizar la vida. Buscamos en el testamento cristiano huellas del perdón misericordioso que nos puedan iluminar el presente. Partimos de que Dios regala el perdón gratuitamente a todxs, pensar en lxs violentos como destinatarixs del mismo, puede ser contradictorio en nuestra lógica punitiva, si es así, se debe transitar hacia el perdón misericordioso. En este artículo abordamos Mt 5,23-25 en donde el mandato a establecer relaciones saludables y armoniosas con lxs demás, está antes que rendir culto a Dios; Mt 18,15-22, donde nos desafía a no poner un límite en cuanto al perdón que se da (y se recibe) en sociedades legalistas como fue el contexto de Jesús y Lc 19,1-10 el relato de Zaqueo, donde la reparación del daño ocasionado ante la comunidad sirve como garantía del restablecimiento de las relaciones sociales honestas. Finalmente, nos acercamos a la parábola del padre misericordioso de Lc 15,11-32 que insta a dar y ofrecer el perdón en clave de dignidad humana. Es un sucinto planteamiento de las formas concretas de perdón misericordioso, a partir de los cuales se podría trabajar el perdón que sana y salva y que nos lleva a una sanidad integral y colectiva, tarea nada fácil pero que puede dar frutos abundantes para una cultura de paz.

Palabras clave: violencias, perdón, misericordia, salvación

Abstract

No matter how hard we try to reduce everyday violence in every vital space, we do not achieve this goal. It is impossible not to live trapped in the dynamics of violence, not always followed by forgiveness, dimensions that should be an inseparable pair

¹ “Teóloga feminista boliviana. Coordinadora local del programa de género y religión en Bolivia apoyado por Mensen met een Missie (Holanda), coopera con Epabiela y forma parte de la coordinación de Mufeca (Mujeres de fe para el cambio) que intenta incidencia eclesial para la participación digna de las mujeres. Correo electrónico: garecaelizabeth@gmail.com

² Usamos la “x” en la redacción en español de todo el artículo para destacar nuestra intencionalidad en el uso de lenguaje inclusivo de género.

since we cannot avoid this dynamic of perpetrating violence and being subjected to it daily, at the very least, exposing ourselves to forgiveness with mercy to humanize life. We seek in the Christian testament traces of merciful forgiveness that can illuminate the present. We start from the assumption that God freely grants forgiveness to all. Thinking of the violent as recipients of it can be contradictory in our punitive logic. If so, one must move towards merciful forgiveness. In this article, we address Mt 5:23-25, where the mandate to establish healthy and harmonious relationships with others precedes worshipping God; Mt 18:15-22, which challenges us not to set a limit on the forgiveness given (and received) in legalistic societies, as was the context of Jesus, and Lk 19:1-10, the story of Zacchaeus, where repairing the harm done to the community serves as a guarantee of the restoration of honest social relationships. Finally, we approach the parable of the merciful father in Lk 15:11-32, which urges us to give and offer forgiveness in terms of human dignity. It is a concise exploration of the concrete forms of merciful forgiveness, from which one can work on the forgiveness that heals and saves, leading us to comprehensive and collective healing, a task far from easy but one that can bear abundant fruits for a culture of peace.

Keywords: violence; forgiveness; mercy; salvation.

Resumo

Por mais esforços que façamos para reduzir a violência cotidiana em cada espaço vital, não conseguimos atingir esse objetivo. É impossível não viver aprisionadxs na dinâmica de violência, nem sempre seguida pelo perdão; pois esta deveria ser uma dupla inseparável, já que não podemos escapar dessa dinâmica de violência e sermos violentadxs cotidianamente, pelo menos, nos expormos ao perdão com misericórdia para humanizar a vida. Buscamos na Bíblia as pegadas de suas abordagens que possam nos iluminar no presente. Partimos do pressuposto de que Deus concede o perdão gratuitamente a todxs, pensar nos violentos como destinatárixs do mesmo pode ser contraditório em nossa lógica punitiva, se assim for, devemos trilhar o caminho do perdão misericordioso. É assim que encontramos textos como Mt 5,23-25, onde o mandato de estabelecer relações saudáveis e harmoniosas com outrxs está antes de prestar culto a Deus e Mt 18,15-22, onde somos desafiadxs a não impor limites ao perdão dado (e recebido) em sociedades legalistas, como foi o contexto de Jesus. Outro texto abordado é Lc 19,1-10, o relato de Zaqueu, a reparação do dano causado à comunidade como garantia do restabelecimento de relações sociais honestas. Finalmente, a parábola do pai misericordioso de Lc 15,11-32 insta a dar e oferecer o perdão em termos de dignidade humana. Este é um breve esboço das formas concretas de perdão misericordioso, a partir das quais poderíamos trabalhar o perdão que cura e salva e que nos leva a uma cura integral e coletiva, uma tarefa nada fácil, mas que pode render frutos abundantes para uma cultura de paz.

Palavras-chave: violências; perdão; misericórdia; salvação.

1. La violencia en la Biblia, sus abordajes e interpretaciones

El aporte de las religiones a la buena convivencia no ha sido eficaz en la historia humana y religiosa, en su intento de implantar un sistema de valores éticos, no ha dado los frutos esperados o son insuficientes, quizá por la ambigüedad entre los discursos y la praxis o porque los espacios de laicidad han crecido como un valor positivo. Es necesario ser autocríticos a nuestros espacios eclesiales que han justificado bíblica y religiosamente algunas violencias injustificables, como fueron la colonización, la esclavitud y la violencia simbólica y espiritual contra indígenas, mujeres y niñez, homofobia creciente, incluso en nuestros días.

La Biblia es el libro sagrado del cristianismo y por ende puede ser usada a nuestro favor en este objetivo de convivencias más dignas y pacíficas, dependerá de las interpretaciones y hermenéuticas a ser usadas, alejadas del fundamentalismo cristiano que se puso de moda en nuestro contexto latinoamericano y caribeño. Precisamos conocer mejor los contextos históricos, literarios y teológicos de los escritos sagrados para alejarnos de interpretaciones facilistas que justifican –muchas veces– la violencia estructural. Más, sin embargo, no podemos negar la existencia de textos bíblicos violentos y de terror³ que difícilmente podemos justificar su presencia en el canon bíblico, nos queda simplemente hablar de la inspiración divina a personas humanas, personas permeadas por su contexto y cultura (*Dei Verbum* 1965, 12).

Si tomamos en cuenta que la Biblia refleja violencia de principio a final, es necesario abordar este hecho con responsabilidad para encontrar las mejores estrategias que nos ayuden a encontrar inspiración cristiana a trabajar por una cultura de paz. Si partimos de la idea que enfrentarnos a la violencia es parte de nuestra vulnerabilidad humana, permeada por pedagogías de la crueldad⁴ toca abordar la violencia en cada espacio social, visibilizar las distintas formas con las cuales se concreta la violencia en nuestra cotidianidad, las formas explícitas, pero también las implícitas y naturalizadas que es la génesis de violencias físicas.

En algunos casos, los textos bíblicos, tienen finales felices -o, por lo menos-la dupla: violencia y reconciliación/perdón, se cumple, pero también existen otros textos que terminan con cierta impunidad, y, cuando esto ocurre, pensamos que esas violencias son “naturales”, originándose, así, la naturalización de las violencias o, es cuando las violencias ocupan espacios sociales sub-comunicativos y subcutáneos (Chul Han 2013, p. 9) y que al leer o interpretar esos textos bíblicos, asumimos el mensaje que es parte de las relaciones sociales, sin embargo, esas relaciones sociales están contaminadas con el poder, entendido como dominación.

³ Referencias a Texts of terror, de Phillis Trible (1984).

⁴ Rita Segato argumenta cómo la crueldad y la violencia han escalado con los años en nuestras sociedades.

Esto es común, en textos donde las mujeres son víctimas de violencia con impunidad divina y humana. Por ejemplo, Eva (Gn 3), una mujer acusada de los pecados de la humanidad entera y que pasa hasta nuestra época marcada por ese estigma. Sara en Egipto es enviada como escudo humano de la tribu de Abraham en Egipto, y es su propio esposo que le delega este lugar (Gn 12,11-12) o por ejemplo la violencia que sufre Agar (Gn 16) como víctima de trata y tráfico (Cabrera 2021, p. 26), la mujer de Timná, filisteo (Jue 14-15) que como no logra sacar el secreto de la fuerza de Sansón, la entregan y la matan junto con toda su familia. Así como éstos, hay muchos otros relatos más que se debe leer con una lupa que nos ayude a cuestionar esas violencias basadas en género.

Pero también hay violencias ocurren contra la niñez, como es el caso de Samuel (Sam 3) que narra como Dios le comunica a un niño la violencia que cometerá con Eli y su familia, quienes lo acogieron como uno más de ellos. En Ex 1 se narra la orden de matar a todos los niños varones que les nacían a las mujeres hebreas y en Mt 2,16 en donde Herodes ordena matar a los niños de Belén y sus alrededores por intentar matar solo a uno, a Jesús.

Hay otros textos bíblicos en donde algunas interpretaciones estarían justificando la esclavitud como es el texto de Cam, hijo de Noé (Gn 9,25), o, los mismos códigos domésticos del Nuevo Testamento: Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9 que pareciera defienden la estratificación social que implica esclavitud y opresión. También existen textos legales e históricos que promueven la desaparición de los enemigos de Israel y el saqueo violento de las tierras, las guerras entre comunidades vecinas, el despojo (Deuteronomio, libros de Josué, Macabeos y otros). Nosotrxs en América Latina y el Caribe sabemos muy bien de estos textos bíblicos que han justificado la colonización violentando las culturas originarias de muchas formas posibles y con la Biblia en la mano (Ribla 1992, 11⁵).

Interpretar los textos bíblicos en donde no hay castigo o reparación de daños por violencias y transgresiones de las relaciones humanas, resulta difícil. Por un lado, nos podemos quedar en la lectura de que tal daño o violencia, no estuvo “tan mal”, cuando no se narran las consecuencias de la violencia o no hay ninguna penalidad por la misma. Es así, como la violencia se vuelve estructural y cotidiana en cualquier sociedad o pueblo, más aún si estos textos son considerados “palabra de Dios” y muchas de estas interpretaciones son discursos religiosos en las palabras de un pastor/a, sacerdote, religiosa, líder o lideresa, es ahí cuando cobra autoridad en lo social. Y, por otro lado, podemos interpretar esos textos bíblicos como inaceptables, repudiando la violencia que encontramos en los textos bíblicos, con convencimiento que esa violencia no es voluntad de Dios, no podemos creer en un Dios violento y/o que se goza en la violencia. Esto, en algunas ocasiones, causa el éxodo de mucha gente que ante se consideraba cristiana, hacia fuera de las iglesias y comunidades de fe.

⁵ Cuyo título fue: ¿500 años de conquista o evangelización?

Apremia leer e interpretar la Biblia con ojos críticos, conscientes de los contextos y coyunturas que dieron origen a los textos bíblicos, siendo lo más fieles al autor/a y su contexto. Pero también conscientes de los niveles de violencia actuales, de ahí el compromiso de hacer relecturas que aporten a la cultura de paz o reinado de Dios que tanto buscamos y proclamamos. Dios nos quiere conviviendo en santidad, ése es el mensaje de fondo de la historia de salvación de la Biblia, encontramos un pueblo llamado por Dios, encomendado a ser santo como su Dios lo es (Lev 19 y 20).

Cuando nos encontramos textos bíblicos de violencia explícita, violencia física, sexual, feminicida, verbal; fácilmente caemos en cuenta que denotan violencia y, por lo tanto, hay esfuerzos de interpretar los mismos, como correspondientes a otro contexto, cultura y época, poniendo la distancia que corresponde y mediando con nuestro nivel civilizatorio. Un problema mayor, según mi punto de vista, es con aquellos textos de violencia no explícita, sino implícita en la Biblia, cuando hay discursos, narraciones, salmos, alabanzas en los que se desea el mal a quiénes son calificadxs como lxs malvadxs de la historia: Lev 26,7; Job 8,22, Sal 3,7; Is 54,17. En estos textos se pide ayuda de Dios para que acabe con “los enemigos”. Hay otros textos más sutiles y retóricos en donde se busca orientar la conducta de quienes leen, esto es frecuente cuando leemos la Biblia con perspectiva de género y somos conscientes de las intenciones detrás de textos como: 1Tim 2,13-14. Ante estos textos bíblicos, toca apelar y practicar la “sospecha bíblica” (Shüssler 1992, p. 83), para crear una mirada que alcance a leer los puntos ciegos de estos textos.

La tarea entonces es leer la Biblia como producto de construcciones humanas y culturales y algunos textos de inspiración divina, porque cuando leemos textos violentos, simplemente negarnos a proclamar como “palabra de dios”, porque el Dios cristianx (y judío), procura la salvación y liberación individual y colectiva y no puede haber incoherencia con ello.

2. Implicancia del perdón misericordioso

Es fácil hablar del perdón en discursos religiosos o éticos, hay una necesidad de perdonar constantemente, pues nuestra vulnerabilidad humana no nos permite salir de los círculos enfermizos de la violencia fácilmente. Somos potenciales víctimas de las violencias y potenciales agresorxs. Entonces, urge trabajar la otra cara de la moneda, que debería ser inseparable a la violencia y daño, es el proceso de perdón, reconciliación y restauración, y la vigilancia colectiva para que esos daños no vuelvan a lastimar los vínculos sociales. Este momento segundo, luego de enfrentarse a la violencia como víctima o victimarix, debe concentrar nuestros esfuerzos y nuestra atención, sea como ciudadanos laicxs o como cristianxs comprometidxs con el evangelio de Jesús y con una cultura de paz.

No obstante, el perdón en comunidades de fe y en la propia iglesia debe ser signo de la gracia de Dios, de su intencionalidad salvífica para todo ser humano y para la comunidad, perdón que siempre será de iniciativa divina, sobre esto Sobrino (1992), afirma:

El perdón al pecador reproduce el gesto de benignidad de Dios, mostrando así una específica fe en Dios: fe en el Dios de la gracia, más tierno que una madre, y fe en el misterio de Dios, impotente también para transformar la libertad del pecador. Fe, en definitiva, en el Dios de la alianza, tantas veces rota por los hombres, de la cual el mismo Dios pudiera, antropomórficamente hablando, arrepentirse; pero la alianza de Dios que es mantenida y cada vez ofrecida con mayor radicalidad como iniciativa gratuita, definitiva e irrevocable. El perdón al pecador deja en claro la iniciativa salvadora de Dios, a la que nada —ni el pecado mantenido— puede hacer cambiar: que Dios nos amó primero (1 Jn 4,11) cuando todavía éramos pecadores (Rom 5,8). En la historia real en que vivimos, de muchas formas hay que hacer real la fe en ese Dios. Pero para mostrar su absoluta gratuidad y para mostrar que se cree en ella es insustituible la disponibilidad al perdón del pecador (p. 106).

Toda la humanidad es destinataria de este perdón divino, por supuesto con misericordia, incluso pecadorxs y violentxs. Eso puede herir nuestra sensibilidad acostumbrada a estigmatizar a quien genera violencia, de ahí la importancia de asumir este primer desafío cristiano, abordar el perdón como universal y reconocer que vivimos atrapadxs en sistemas estructurales violentos y de muerte, no podemos prescindir de la salvación que significa dar y ofrecer el perdón dentro de nuestras relaciones sociales. Pues cuando el pecado y la violencia es estructural, como ocurre en nuestros días, urge recordar que nuestro Dios de la vida, nos ama gratuitamente a todxs. Comprender este hecho en profundidad nos resulta difícil, tal como le resultó difícil a Job (Gallazzi 2005, p. 31): *“Es el Dios de la teología: es reflejo de la experiencia humana. Es un Dios a nuestra imagen y semejanza. Forma parte del sistema y lo legitima”*. Vale decir, que humanamente vamos pensando a Dios desde nuestra forma de relacionarnos, la retribución. Por lo tanto, cuando pensamos en un amor gratuito de Dios incluso a violentxs y pecadorxs, es parte del mensaje de salvación que Dios hace presente (Mt 5,45).

Se habla de un perdón con misericordia, porque se entiende no solo es una acción de palabra o superficial, es una acción que surge desde una emoción racional, es una acción que nace en las entrañas cuando has sanado heridas en tu propia humanidad. Es cierto que debemos tomar en cuenta que hay daños leves y otros de mayor magnitud, una agresión física o sexual seguro se debe trabajar en procesos mediados con personas capacitadas. Estos daños y rupturas también ocurren a nivel colectivo, cuando hay heridas sociales en los contextos producto

de fuertes conflictos coyunturales y políticos. Eso también amerita trabajar desde la memoria colectiva para sanar heridas del pasado y enfrentar los presentes con mayor compasión y abiertos a la otredad.

El perdón no viene de forma “mágica” detrás de una violencia o daño, sino que nace -generalmente- de un proceso trabajado a nivel personal, emocional y espiritual de una persona y muchas veces con acompañamiento psicológico o espiritual. Cuando logramos dar y/o recibir el perdón con misericordia, estamos en la capacidad de señalar que asumimos el proyecto del Reinado de Jesús como camino de salvación y humanización. Ese perdón misericordioso lleva su tiempo y su proceso según las personas, los daños, el tiempo que ha pasado, la cultura, sus valores éticos y morales, etc. Existe un conglomerado de factores que complejizan este proceso y que se hace necesario trabajarlo en forma colectiva.

Para trabajar en los procesos de perdón, nos podemos inspirar en la justicia restaurativa⁶, donde también lxs victimarixs, son actorxs clave, seres humanos y creación de Dios. Misericordia que acredita nuevas oportunidades a lxs agresorxs. Sólo escuchándonos con honestidad y *parresía*, se podría curar heridas y reparar daños, escuchar argumentos de ambos lados, una escucha activa y que luego nos permita la transformación de posiciones y actitudes, más allá de lo punitivo. La víctima tiene el derecho a hablar y decir cómo se siente, a escuchar a la otra persona del otro lado (agresor/a). Del mismo modo, el o la agresora tiene el derecho a escuchar a la víctima, a hacerle saber los argumentos que le llevaron a realizar el daño, a pedir perdón, a reparar los daños, a comprometerse de no repetir los mismos daños con ninguna persona y trabajar en sus propias emocionalidades y daños personales.

Cierto que no resulta fácil pedir a alguien que siente y escuche los argumentos de su agresor/a o violador, es pedir demasiado. Al final, muchas víctimas han ido sanando al escuchar a su agresor/a pedir perdón, reparar daños y comprometerse a no agredir a nadie más, incluso algunxs son capaces de entablar amistades contraculturales y evangélicas⁷. Eso es mucho más que escuchar a un juez/a dictar sentencia.

Para que se abra paso el perdón con misericordia, es imprescindible comenzar por el arrepentimiento de parte de quién transgrede la buena convivencia y comete un acto que dañe las relaciones humanas. Para mucha gente agresora, les es muy difícil reconocer el error, el crimen, el pecado, la ofensa. Cualquier persona puede ser culpada de estos actos, pero ellxs se declaran inocentes. De ahí que es importante remarcar este primer momento como condición para que se abra camino el perdón.

⁶ United Nations. Office On Drugs and Crime – UNODC (2006). Manual de programas de Justicia restaurativa. Serie de manuales sobre justicia penal. Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el delito, Viena.

⁷ Disponible en <https://cnnespanol.cnn.com/2016/04/26/la-improbable-amistad-de-una-victima-y-su-victimario/> Visitado: 10 agosto, 2023.

La participación de la sociedad brindando un espacio seguro, acompañamiento y mediación de profesionales son condiciones imprescindibles. Estos tres actores participan activamente en los procesos de perdón con misericordia. De ahí que urge que todxs los actorxs participen voluntariamente y se comprometan con finalizar los procesos y cerrar los casos con humanidad.

3. El perdón misericordioso en la Biblia

Desde el campo religioso y cristiano, encontramos orientaciones para la vida cotidiana en la Biblia, segurxs de que, en nuestro libro sagrado, Dios también nos habla para nuestro hoy. En el mismo, encontramos leyes o códigos religiosos que intentan normar la buena convivencia señalando castigos y penas para quienes transgreden la ley y cometen delitos, que sea -más o menos- proporcional al daño ocasionado. Sin embargo, buscamos trascender este tipo de justicia (retributiva) para involucrar un perdón con misericordia (restaurativo). Es el nuevo desafío al que toda la comunidad debe transitar si queremos mejorar nuestras relaciones humanas. De ahí que se hace necesario recuperar tanto a la víctima como al victimarix y en donde la comunidad participe brindando espacios seguros, procesos terapéuticos, restitución de daños y el compromiso colectivo de que no se repita el daño o la violencia.

La siguiente cita bíblica denota el deseo, desde épocas remotas, de vivir bien, armónicamente dentro las comunidades humanas, así lo expresa el salmo 85,10-13:

“Misericordia y Verdad se han dado cita, Justicia y Paz se abrazan; la Verdad brotará de la tierra, y de los cielos se asomará la Justicia. El mismo Yahveh dará la dicha, y nuestra tierra su cosecha dará; La Justicia marchará delante de él, y con sus pasos trazará un camino”.

Esta es una utopía, que verbaliza cómo quisiéramos vivir, en paz verdadera, esa paz con justicia integral regida con una ética del amor y la misericordia. Y qué novedoso resulta ahora este verso porque sólo la Verdad no es suficiente, hace falta una buena dosis de misericordia para que luego la justicia y la paz se abracen y nos permitan gozar de vidas dignas y saludables.

Si buscamos el fundamento en la Biblia de la palabra “perdón” en el diccionario bíblico del mundo hispano (1997) nos encontramos con la siguiente cita:

...Las condiciones normales para el perdón son el arrepentimiento y la voluntad de hacer reparación o expiación; y el efecto del perdón es la restauración de ambas partes al estado de relación anterior. El perdón es un deber y no debe ponerse un límite al mismo Lucas 17:4. Un espíritu que no perdona es uno de los pecados más serios Mateo 18:34-35; Lucas 15:28-30. Dios perdona los pecados del ser humano por la muerte expiatoria de Cristo. El perdón de los humanos por Dios está estrechamente relacionado con el perdón de los semejantes 5:23, 24; 6:12; Colosenses

1:14; 3:13. *La deidad de Cristo incluye el poder de perdonar los pecados (Marcos 2:7; Lucas 5:21; 7:49), (p. 944).*

Esta cita recoge la condición de gravedad cuando no se logra perdonar y soltar de ambas partes, es decir, en muchos agresores el arrepentimiento no es inmediato o inminente. Es probable, que en algún momento de la vida del agresor/a, pese la culpa de haber obrado haciendo cualquier daño a la otra persona. Pero también es posible que ese arrepentimiento no llegue, si no es trabajado personalmente o acompañado comunitariamente. La participación de algunas personas religiosas, psicólogas, y otras, han contribuido a este proceso, cuando han logrado visitar en las cárceles u otros lugares a los agresores. Este trabajo es poco visible y se debe enriquecer desde otras perspectivas sociales también. Algunas personas religiosas ayudan con las lecturas bíblicas a los privados de libertad y ese acto ha sido muy valorado por quienes han transformado sus vidas, aunque se trate de pocas personas.

Una relación armónica con el Dios de la vida, está condicionada a vivir primero, relaciones armónicas y de perdón continuo e ilimitado con quienes nos rodean, y seguramente a las que ofendemos explícita e implícitamente. Esto se dice fácil, más en la práctica es muy complejo un “perdón ilimitado”, requiere coraje e inteligencia, pues cuando la vida está en riesgo, como es el caso de mujeres víctimas de sus parejas es mejor tomar distancia y salvaguardar la vida, ante todo. Las cifras de feminicidio revelan el crecimiento de esta violencia y el constante riesgo al cual se someten las mujeres. En esos casos, es poco inteligente un “perdón ilimitado porque la vida misma está en riesgo, lo más pertinente es tomar distancia de ese peligro y luego trabajar el proceso de perdón, cuando no haya riesgos para la víctima y con la mediación social y terapéutica.

A continuación, tres textos cortos y sucintos de la Biblia para motivarnos a transitar caminos de perdón, con un mismo y con toda la comunidad humana de nuestro entorno.

3.1 Mt 5,23-25: antes de lo cultural, el perdón misericordioso

Trabajar el perdón entre semejantes es un desafío permanente de todos, pues Jesús nos envía no al culto o a las ofrendas en primera instancia, sino a revisar nuestra vida y armonizar nuestras relaciones Mt 5,23-25: *“Así pues, si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano, luego regresa y presenta tu ofrenda. Trata de ponerte de acuerdo con tu adversario mientras vas de camino con él; no sea que te entregue al juez, y el juez al guardia y te metan en la cárcel.”* Un sabio consejo es conciliar entre las partes antes de llegar a sistemas de justicia y tribunales legalistas que muchas veces no imparten ni siquiera una justicia retributiva. Cuando se llega a tribunales, nadie te asegura que se obtendrá justicia, tristemente, claro.

Intentar el perdón de parte de la persona dañada, debería ser un momento imprescindible para armonizar también nuestra relación con Dios, es decir, es el paso inicial para todo ser humano creyente. Esto compromete el arrepentimiento profundo de quién daña y la voluntad de la persona dañada a entablar procesos de perdón.

Este texto (Mt 5,23-25) es parte del sermón del monte del evangelio de Mateo (5-7), es parte de una nueva ética que propone Jesús, una justicia que supere los límites ordinarios legales, como los de los fariseos de su época (Mt 5,17): *“Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos”*. Significa practicar la justicia en sus raíces sociales para tener una relación sana y armoniosa con Dios, cuidando y priorizando las relaciones humanas, viviendo el perdón profundo antes que una ritualidad vacía de contenido compasivo. Pues como indica este mismo texto (5,23-25), no se condena sólo a quién agrede, se busca recuperar incluso a quien ocasiona daños, es la propuesta de Jesús que traspasa la legalidad con misericordia.

3.2 Mt 18,15-22: Perdonar... las veces que sean necesarias

En este texto, Jesús tiene por audiencia a sus discípulos y habrá una serie de enseñanzas de cómo debe ser la ética del discipulado y las relaciones sociales internas y externas, deben estar basadas en armonía y con la participación de toda la comunidad, porque cuando hay un agresor/a, se rompen las relaciones comunitarias, más allá de las partes afectadas. Lo que hace Jesús es reconocer que las relaciones sociales dentro de la comunidad siempre están amenazadas por las faltas y ofensas (violencia) por lo tanto, cuando esto ocurra, el discipulado tiene la autoridad y la tarea de armonizar y sanar esas relaciones dañadas (18,18). Es más, para enseñar sobre estas relaciones fraternas y sororas va a citar a Dt 19,15: *“Un solo testigo no basta para probar la culpabilidad de un hombre en cualquier clase de falta, pecado o delito. Para que la sentencia por cualquier delito sea firme, es necesaria la declaración de dos o tres testigos”*.

Vale decir, que lo que hace Jesús es recordar las escrituras para que el discipulado tenga los elementos para la armonización de las relaciones, tarea nada fácil, pues significa involucrarse en el entorno social del que cada unx forma parte, significa participar activamente en procurar dar y recibir el perdón, pero además propiciar espacios de perdón tan necesarios en cada comunidad humana.

Más adelante del texto (18,21-22), Pedro preguntará sobre *“...Señor, ¿cuántas veces perdonaré a mi hermano que peque contra mí? Y el Señor le contestó: No te digo hasta siete, sino aun hasta setenta veces siete”*. Este número indica infinidad de veces, es como gastarnos la vida ofreciendo y viviendo el perdón profundo y sincero. Es la práctica del amor al prójimo y a unx mismx por supuesto, pues nos reconocemos necesitadxs del perdón incluso aquél que

nosotrxs mismxs debemos darnos y posteriormente irradiar la tierra con una nueva ética (Mt 5, 13-16).

Luego de esta respuesta a Pedro, viene una parábola para demostrar que Dios perdona deudas (pecados) muy grandes y se enfada cuando no hay perdón o compasión entre los seres humanos, pues el siervo de la parábola no tuvo compasión de su compañero que le debía en menos proporción de la deuda propia. Jesús está buscando que el discipulado capte la importancia del perdón dentro de sus vivencias cotidianas y como testimonio de la identidad discipular.

Esta enseñanza está en sintonía del texto de Jn 13,34-35: *“Les doy un mandamiento nuevo: Amense unos a otros; como yo los he amado, así también amense los unos a los otros. El amor mutuo entre ustedes será el distintivo por el que todo el mundo los reconocerá como discípulos míos”*. Y claro, el amor siempre implica el perdón misericordioso, reconocido como don gratuito de Dios y como tarea cotidiana intracomunitaria, dando, recibiendo y propiciando espacios de perdón y sanación.

3.3 Lc 19,1-10. Perdón misericordioso con restitución del daño

En realidad, cualquier camino hacia la reconciliación y perdón, debería iniciarse desde una actitud personal de reconocimiento del daño y tener la voluntad de solucionar con él o la afectada del daño infringido. En esta misma línea se puede releer el relato de Zaqueo (Lc 19,1-10) quién en primera instancia se confiesa públicamente pecador y transgresor de la ley y se compromete en restituir el daño económico que hubiera causado (19,8) en cumplimiento con la ley expuesta en Nm5,5-10: Nm 5,5-10: *Yahveh habló a Moisés y le dijo: „Habla a los israelitas: Si un hombre o una mujer comete cualquier pecado en perjuicio de otro, ofendiendo a Yahveh, el tal será reo de delito. Confesará el pecado cometido y restituirá la suma de que es deudor; más un quinto. Se la devolverá a aquel de quien es deudor. Y si el hombre no tiene pariente a quien se pueda restituir, la suma que en tal caso se ha de restituir a Yahveh, será para el sacerdote; aparte del carnero expiatorio con que el sacerdote expiará por él. Y toda ofrenda reservada de lo que los hijos de Israel consagran y presentan al sacerdote, será para éste. Lo que cada uno consagra, es suyo; pero lo que se presenta al sacerdote, es para el sacerdote”*.

Si bien este texto es para temas de robos físicos, con connotación de impureza para quien comete este pecado, también implica que debe aumentar una parte de lo robado, como forma de compensar el daño y, de alguna manera, la comunidad participa de esta forma de perdón, pues el sacerdote es un representante de la comunidad ante Dios.

Acercándonos al texto bíblico de Lc 19,1-10, nos encontramos con una confesión pública de los daños que reconoce Zaqueo y que se compromete en la restitución o reparación del daño. Seguramente la visión negativa de un recau-

dador de impuestos en su contexto no era gratuita, personas que ganaban el dinero tan fácilmente a costa de tanto esfuerzo humano y de explotación a la gente más pobre, de ahí que estos recaudadores de impuestos se ganaron el desprecio social por ser fieles servidores del emperador y velar por sus propios intereses.

Este hombre, descrito como rico en el texto, amasó su fortuna cumpliendo un rol en la recaudación de impuestos para Roma, intuyo que no practicó en su vida la compasión para con sus conciudadanos, de ahí que se puede explicar su riqueza. Esos roles para cumplir eran totalmente contrarios al perdón de deudas o a mirar la situación de cada ciudadano, por eso se consideraba un pecador, un enemigo del pueblo, impuro según la Ley.

Jesús se detiene ante Zaqueo, lo visita y este encuentro le lleva a declararse culpable y pecador público y cambiar de vida practicando la devolución de todo lo robado incluso con creces, pues él devolverá “cuatro veces más”. La respuesta de Jesús anunciando la salvación a su casa, pues esto implica buenas noticias a toda la gente con la que convivía, la familia ampliada y la comunidad entera. La palabra salvación que usa este texto es *soteria*, en griego. Este término denota liberación, preservación, salvación⁸; justo esa salvación de la que implica vivir la misericordia. Un ejemplo concreto de nuestros días sobre la restitución o reparación del daño se dio en la iglesia anglicana sobre la trata de esclavos⁹.

3.4 Lc 15,11-32 Perdón misericordioso en clave de dignidad

Es cierto que, si buscamos en la Biblia, experiencias de este perdón terapéutico, no tenemos mucho éxito, la mayoría de los discursos de perdón son de parte de Dios para con su pueblo, y no tanto entre seres humanos que han caído en la violencia y el daño y que luego hayan podido restablecer las relaciones humanas desde un perdón sincero y con misericordia, el mejor ejemplo del perdón que regala Dios está en Lc 15,11-32, denominada la parábola *del hijo pródigo o el padre misericordioso*.

El perdón misericordioso que el padre le ofrece, le devuelve toda la dignidad de hijo. No acepta la propuesta del hijo transgresor que lo trate como un criado. Que le trate según el daño causado, lo que quiere decir que el padre le perdonó completamente y con misericordia, tanto para ofrecer una fiesta comunitaria por el regreso de su hijo, pues la ofensa está superada, por lo menos del padre. La reacción del hijo mayor, es contraria a la decisión de su padre, responde a una justicia retributiva, si su hermano se portó mal, merece un castigo por ello. En una justicia así, no cabe el perdón misericordioso que restaure las vidas y las relaciones, como lo entendía el padre.

⁸ Diccionario expositivo de palabras del NT. Vine, W.E.

⁹ Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2023/jan/10/church-of-england-100m-fund-past-wrongs-slave-trade-links> Visitado: 10 agosto, 2023.

El arzobispo Desmond Tutu¹⁰ defiende la idea de superar la justicia retributiva, desde una cosmovisión africana, para darle un enfoque restaurador de las relaciones y por tanto explorar su lado terapéutico:

En esta perspectiva la preocupación central no es la retribución o el castigo. En el espíritu de ubuntu, la preocupación central es la sanación de las rupturas, la compensación de los desequilibrios, la restauración de las relaciones rotas, la rehabilitación tanto de la víctima como de su verdugo, a quien debería dársele la oportunidad de reintegrarse en la comunidad a la que ha herido con su crimen.

Todavía nos cuesta pensar en esta perspectiva terapéutica y restauradora, vivimos marcados por la retribución y punición, pero como cristianxs reconocemos que urge practicar esta espiritualidad Ubuntu pues es la única forma de escapar al círculo vicioso de la violencia, superar con sanación y restauración de las personas, reconociendo su dignidad humana en relaciones de horizontalidad.

La multitud de la parábola participa de la fiesta por el regreso de un hijo perdido, qué importante es que los entornos sociales se involucren en el acompañamiento a víctimas (el padre, la madre y toda la familia) se involucre en la mediación de las relaciones, de los procesos de perdón. En la parábola no fue necesario o, por lo menos, no es visible su participación en todo el proceso. Pero, finalmente, en la celebración comunitaria cuando las relaciones se restituyen, la comunidad celebra y participa. Hoy, es más necesario que nunca, que la comunidad se involucre en todo el proceso para que se recuperen tantos “hijxs perdidxs” por el mundo, sin arraigo comunitario o emocional que les sostenga. Perdidxs porque hay un sistema que no facilita su recuperación, estructuras de violencias sin perdón y sin retorno. Por eso hoy toca trabajar para que propiciar caminos de encuentro, de diálogo y perdón que lleven a una vida digna para todxs.

A nivel de iglesia comprometida con la paz y la reconciliación, debemos trabajar visibilizando las violencias y transformando nuestra práctica hacia el perdón con misericordia para toda persona, creatura de Dios, con dignidad y vulnerabilidad. Todas las personas necesitamos trabajar nuestras heridas y culpas personales y sociales pues los daños y las violencias son también puertas adentro de mi familia y mi comunidad. Cada espacio social debe abrirse a procesos de sanación, reparación y restauración adecuados de cara a una convivencia pacífica y saludable.

4. Conclusiones y desafíos: el perdón misericordioso, un desafío para la humanización de nuestras relaciones sociales

El proceso de perdón con misericordia, visualiza nuevas oportunidades para las víctimas y para victimarixs, es la riqueza que da la sanación de las

¹⁰ Citado por Hogan, L. 2017. p. 106

relaciones y del tejido social. Cuando los procesos se cierran con aprendizajes humanos es cuando podemos asumir que se ha llegado al punto terapéutico de la sanación.

En sociedades cargadas de culpa, violencia, resulta sanador pensar en la recuperación ambas partes afectadas y con la mediación y participación de la comunidad y los entornos sociales. Tanto las víctimas como lxs victimarixs, merecen misericordia y de hecho, ambos gozan de la misericordia de Dios como don gratuito a toda la humanidad. No merecen seguir llevando pesadas culpas en sus cuerpos, esos cuerpos a la larga somatizan esas heridas no curadas y terminan enfermando a mucha gente del entorno. Todxs necesitamos trabajar en el perdón con misericordia como punta de lanza de una nueva humanidad.

La sociedad reconocerá que somos cristianxs auténticos en la medida que asumamos los procesos de perdón como transversal a nuestras vivencias cotidianas (Gebara, 2002, p.123). No solo debemos adscribirnos a la justicia convencional, tenemos trascender más allá de ella, para hacer carne del mandamiento del amor y la misericordia con lxs prójimxs, más allá si son infractores o hayan cometido delitos. Tenemos que trabajar en nuestra capacidad de perdonar comenzando por cada unx y terminando en la proximidad.

Actualmente no estamos capacitadxs para vivir y propiciar este tipo de perdón, lo tenemos que internalizar como una necesidad de todo ser humano, es soltar la bronca y el resentimiento que nos cuesta tanto, desde el reconocimiento de la otredad con la misma dignidad que nosotrxs, por lo tanto, con las mismas oportunidades al cambio y a la restauración de sus vidas. En los cuatro textos bíblicos abordados hemos ido analizando los beneficios de vivir el perdón misericordioso más allá de cualquier época, mientras siga habiendo violencia estructural y sistémica, será necesario trabajar el perdón con misericordia por nuestro bienestar individual y social.

Urge trabajar por una cultura de paz en cada espacio vital y social, de ahí que debemos poner el foco en el perdón como un valor ético indisoluble de nuestro quehacer humano. Quienes nos declaramos cristianxs, debemos involucrarnos con estos nuevos conceptos de la justicia restaurativa. Debemos involucrarnos y acuerpar esos procesos sanadores, es la mejor alternativa a los sistemas de (in) justicias actuales que sólo denotan impunidad o llenan las cárceles de delincuentes, pero esos no son espacios que restauración de seres humanos, más bien, distan mucho de que puedan reincorporarse a la sociedad en forma saludable física, emocional y espiritualmente.

Referencias

- Cabrera, R. (2021). “Ventre en alquiler: Escenario bíblico, problema moral hoy”. En: RIBLA 85, Quito, pp. 26-40.
- Chul Han, B. (2013). “Topología de la violencia”. Traducido por Paula Kuffer. Herder: Barcelona.
- Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la Divina Revelación, 1965.
- Gebara, Ivonni (2002). “El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres”. Madrid: Editorial Trotta.
- Gallazzi, Sandro (2005). “El grito de Job y su mujer”. En RIBLA 52, Quito, 2005/3, p. 31-51.
- HOGAN, L. (2017). “La justicia restaurativa: los vínculos con la misericordia”. En Concilium 372 (septiembre), pp. 97-107, Madrás.
- Douglas, J.D. y Merrill C. Tenney - Editores en castellano (1997). “Diccionario bíblico mundo hispano”. Miami: Ed Mundo Hispano.
- Schüssler, F. E. (1992). “Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica”. Madrid: Trotta.
- Sobrino, Jon (1992). “El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados”. Bilbao: Sal Terrae.
- Office on Drugs and Crime – UNODC (2001). “Manual de programas de justicia restaurativa”. Serie de manuales sobre justicia penal. Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el delito. Viena: ONU.
- Vine, W.E. (1999). “Diccionario expositivo de palabras del antiguo y nuevo testamento exhaustivo”. Miami: Ed. Caribe.

Jesus e a resposta à Violência do Domínio Romano no Evangelho de Mateus

Jesus and the Response to Roman Domination Violence in the Gospel of Matthew

Resumo

A maneira como Jesus lidou com o problema da violência em seu contexto tem muito a dizer sobre nossos próprios contextos de violência. No mundo do império romano a *pax romana* era o principal meio de controle dos povos dominados, exigindo submissão e passividade da população. As pessoas das classes mais baixas eram as que mais sofriam nessa situação. Medo da prisão, tortura ou pior, da pena de morte pela crucificação, as fazia se tornar submissas ao poder imperial. Por outro lado, a grave desigualdade social tornava a vida das pessoas mais pobres uma luta constante pela sobrevivência, com alto índice de endividamento, resultando em prisões e escravidão. Nesse cenário, Jesus responde com um projeto de resistência não-violenta, que não se submete, mas também não se coloca diretamente contra os poderosos. É isso que esse artigo tem por objetivo mostrar, a partir do Evangelho de Mateus, indicando as pistas pastorais para uma forma de resistir às violências estruturais de nosso tempo.

Palavras-chave: Evangelho de Mateus; Não-violência; Jesus Cristo; Império Romano; Desigualdade social.

Abstract

The way Jesus dealt with violence in his context offers insights about our own contexts of violence. In the world of the Roman Empire, the *pax romana* was the primary means of controlling the subjugated peoples, demanding submission, and passivity from the population. It was the lower classes who suffered the most in this situation. Fear of imprisonment, torture, or worse, death by crucifixion, compelled them to submit to the imperial powers. On the other hand, severe social inequality made the lives of the poorest people a constant struggle for survival, with high levels of indebtedness resulting in arrest and enslavement. Jesus responded to this situation with nonviolent resistance, neither submitting nor directly confronting the powerful. This is what this article aims to demonstrate, based on the Gospel of Matthew. In the process, it offers practical insights into how we might resist the structural violence of our time.

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESp, Coordenador do Grupo de Pesquisa RASTROS – Estudos de memórias e tradições cristãs e judaicas, membro da IADLA (Iglesias Antiguas de Las Americas).

Keywords: Gospel of Matthew; Non-violence; Jesus Christ; Roman Empire; Social inequality.

Resumen

La forma en que Jesús abordó el problema de la violencia en su contexto tiene mucho que decir sobre nuestros propios contextos de violencia. En el mundo del Imperio Romano, la Pax Romana era el principal medio de control de los pueblos sometidos, exigiendo sumisión y pasividad de la población. Fueron las clases más bajas las que más sufrieron en esta situación. El miedo a la prisión, la tortura o, peor aún, la muerte por crucifixión, los obligaba a someterse al poder imperial. Por otro lado, la grave desigualdad social hacía que la vida de las personas más pobres fuera una lucha constante por la supervivencia, con altos niveles de endeudamiento que resultaban en arrestos y esclavitud. En este escenario, Jesús respondió con un proyecto de resistencia no violenta que no se sometía ni se enfrentaba directamente a los poderosos. Esto es lo que este artículo tiene como objetivo demostrar, basado en el Evangelio de Mateo, proporcionando ideas pastorales para una forma de resistir la violencia estructural de nuestro tiempo.

Palabras clave: Evangelio de Mateo; No-violencia; Jesucristo; Imperio Romano; Desigualdad social.

No Brasil de 2023, a Polícia Militar de São Paulo e da Bahia já matou mais de 50 pessoas em operações recentes. Muitas delas, pessoas inocentes que não tem relação com o crime organizado. E mesmo no caso da morte de criminosos, vários relatos falam em execução sumária. Essa violência extrema não é nova e nem episódica, mas faz parte de uma metodologia que enxerga nas comunidades periféricas apenas a violência como resposta a tudo. Assim também ocorre em outros países da América Latina, em que a ausência do Estado e de políticas públicas adequadas se torna celeiro de ações violentas e nefastas. Pior ainda é o fato de que muitas dessas comunidades nem mesmo podem protestar, posto que a força de opressão exige o silêncio e a passividade.

Todo esse cenário tem sua contraparte no contexto dos evangelhos, quando as comunidades judaicas da Palestina, algumas delas seguidoras de Jesus (que chamaremos de comunidades protocristãs) viviam sob o peso da opressão do império romano, tão ou mais violento que as PMs de hoje.

Aqui, como lá, viver nas regiões de periferia, ser pessoas de classes mais baixas, e sem acesso ao poder, gera um ambiente em que o controle passa a ser por meio da violência, não de políticas de desenvolvimento social e inclusão. Nossas democracias latino-americanas vivem ainda muitos fantasmas do colonialismo racista, do patriarcalismo opressor, e do fundamentalismo religioso que, juntos, geram uma sociedade que mantém um discurso plural, mas na prática exerce segregação social e opressão do braço armado do Estado contra a população empobrecida.

Na RIBLA # 2, Dagoberto Rodríguez denunciou a violência na América Latina, no contexto das ditaduras e da política de medo e controle que havia naquele tempo, que nos permite perceber muitas familiaridades com o domínio romano na Palestina do primeiro século. Como base textual trabalhou o Evangelho de Marcos e a seção da Páscoa de Jesus, para mostrar elementos pastorais e teológicos de superação dessa violência. Queremos aqui atualizar essa reflexão, considerando um pouco dos ensinamentos de Jesus e mostrar como, neste cenário de violência e opressão, ele ensinou seus seguidores e seguidoras a resistirem pacificamente, num movimento de resiliência e protesto silencioso, mas cheio de potência revolucionária.

Pax sem voz não é paz, é medo

Uma das grandes inovações do sistema romano de dominação foi a denominada *pax romana*. Essa forma de controle sobre as províncias conquistadas tinha relação direta com a ação das legiões na expansão territorial, envolvendo “meios políticos, militares, culturais, sociais e legais. Mas, era também legitimada como sendo a vontade dos deuses para governar” (Carter, 2002, p. 67). O império romano se expandiu de forma firme, seguindo o modelo de expansão grego, porém com mais eficácia no controle dos territórios dominados. Movidos por certa xenofobia, Roma entendia que era necessário civilizar os povos ao redor, diminuindo o risco da própria cidade de Roma ser invadida. Seguindo o esquema helênico, os romanos construíram cidades no estilo greco-romano, colocaram oficiais do exército no comando e procuraram criar laços entre as famílias e os nobres locais (Koester, 1995).

Na Palestina, porém, alguns aspectos saltaram aos olhos: a dominação romana estava presente também com assentamentos militares, onde legiões ocupavam espaços preventivamente. A 10ª legião (*Legio X Fretensis*), representada pelo emblema de um porco selvagem (mas também com outras figuras), era temida e impunha respeito, em especial a partir da primeira revolta judaica de 66 d.C. (Arubas, Goldfus, 1995). E a forma como essas legiões controlaram a população era, de forma bem direta, por meio da violência militar. Na verdade, “não há, na mais pura expressão da verdade, como disseminar a *pax Romana* sem a ação militar dos exércitos em marcha” (Rossi, Silva, 2020, p. 128)

Uma notícia em Atos nos dá conta de como viviam os cidadãos nas cidades do império. Diante de uma assembleia ruidosa em Éfeso, por causa dos pregadores cristãos, o secretário (ou escrivão) da cidade advertiu o grupo de ouvintes que protestavam, sob liderança de Demétrio. O secretário disse: “De fato, corremos o risco de ser acusados de revolta por causa do que aconteceu hoje, pois não há nada que possamos apresentar como justificativa para esta reunião tumultuada” (At 19,40). O narrador então informa que a assembleia que faziam foi dissolvida logo depois disso. Ou seja, havia o medo de que aglomerações pu-

dessem ser interpretadas como revolta contra Roma, e antes que se explicassem os fatos, muita gente poderia sofrer violência pelas mãos dos soldados romanos.

Isso fazia com que a pax romana fosse, antes de tudo, uma paz gerada pelo medo e o controle absoluto dos corpos, inclusive da liberdade de expressão. Aglomerações só eram bem-vindas em festivais religiosos, no entretenimento, ou no mercado, mas sempre de forma ordeira e pacata. Lógico que isso não impedia conflitos e até confusões, mas as pessoas tendiam a evitar ao máximo isso. Por outro lado, na Judeia, qualquer ameaça ao governo romano era violentamente reprimida, e a crucificação era a sentença padrão para criminosos condenados por rebelião (Ramírez F., s/a.).

Assim, para um camponês empobrecido da Palestina do tempo de Jesus, viver era um exercício diário de submissão, medo, e tentativa de sobrevivência. O contingente de pessoas presas e maltratadas, ou que sofriam injustiça calada, era tão grande que formava uma massa nos arredores das cidades, mendigando por esmola dos ricos. A violência social era tão grande quanto a política, e estava dentro da estrutura dela. Uwe Wegner (2006) faz uma citação do historiador cristão Lactâncio, a respeito da situação da população pobre no século III-IV d.C., mas que “podem muito bem retratar a situação da Palestina no primeiro século (Wegner, in Richter Reimer, 2006, p. 120):

A infelicidade e o clamor generalizavam-se com os impostos sobre a cabeça e sobre os bens (*sc tributum capitis e tributum soli*), cuja cobrança era ordenada simultaneamente para todas as províncias e cidades. A multidão de funcionários do fisco espalhava-se por todas as partes, trazendo agitação em tudo. Eram cenas de terror, como as que existem por ocasião do ataque de inimigos ou da deportação de presos. As plantações eram medidas por leivas, as videiras e outras árvores contadas. Toda espécie de animais domésticos era registrada; em relação às pessoas, era anotada a quantidade de cabeças. Nas cidades, comprimiam-se as populações do campo e das zonas urbanas. Todos os lugares, estavam repletos de gentinha. Todos apresentavam-se no local com os filhos e os escravos (*De mortibus persecutorum* [sobre a morte dos perseguidores], 23).

Esse cenário de desolação social é refletido nos evangelhos, seja nas parábolas que Jesus contava (os trabalhadores na vinha, Mt 20,1-16; os agricultores maus, Mt 21,33-44; do credor incompassivo, Mt 18, 21-35, etc.), seja no cenário que nos é apresentado em diversos momentos, quando multidões aflitas iam até ele (o milagre da partilha de pães é um forte indício, cf. Mt 14,13-21 e 15,32-39). Nesse contexto, Jesus dá uma resposta ao poder do império.

Minha paz eu dou a vocês, não como a do mundo

O foco de Jesus em seu ensinamento aos seus discípulos e discípulas é o reino de Deus, ou o domínio total de Deus, em favor do povo pobre e marginalizado. Esse anúncio é reforçado tanto em Mateus quanto em Lucas, quando

ele afirma: “Felizes os pobres [de espírito], porque deles é o reino dos Céus [de Deus]” (Mt 5,3; Lc 6,20). Lucas também registra o início do ministério de Jesus como o ungido das Boas Novas aos pobres (Lc 4,18), o que irritou algumas pessoas, inclusive. Ao tomar partido em favor dos pobres e oprimidos, Jesus se afastou conscientemente das esferas de poder, que viviam em palacetes, afastados do povo. A elite judaica e romana se organizava num rígido sistema de classes, e atendiam ao povo apenas no intuito de serem patronos, com homenagens e glória (Stambaugh, Balch, 2008).

Pelos ensinamentos de Jesus percebemos que ele sabia das intrincadas relações de poder e opressão do império. Ou até, tinha vivido na pele essa política, considerando que era um trabalhador das classes baixas, mais camponês que cidadão (Carneiro, 2019). Por isso, seu ensino não ataca diretamente essas estruturas, mas expõe o quão injusto é o sistema no qual viviam. Alguns textos, bastante explorados nas análises socioteológicas, mostram essa relação.

No chamado Sermão do Monte de Mateus (cap. 5-7) que também aparece em Lucas 6 como sermão da planície, temos algumas evidências dessa forma de reagir à violência imperial. O trecho de Mt 5,38-48, Jesus explicita atitudes de não conformidade com a lógica da violência:

³⁸Vocês ouviram o que foi dito: “Olho por olho, dente por dente”. ³⁹Eu, porém, lhes digo. Não se coloquem contra o malvado. Pelo contrário, se alguém lhe bater na face direita, ofereça-lhe também a outra. ⁴⁰E a quem quiser mover um processo contra você para lhe tirar a túnica, entregue a ele também o manto. ⁴¹Se alguém obrigar você a caminhar mil passos, vá com ele dois mil. ⁴²Dê a quem lhe pede, e não vire as costas a quem lhe solicita um empréstimo.

⁴³Vocês ouviram o que foi dito: “Ame seu próximo e odeie o seu inimigo”. ⁴⁴Eu, porém, lhes digo: Amem seus inimigos e rezem por aqueles que perseguem vocês, ⁴⁵a fim de que vocês sejam filhos de seu Pai que está no céu. Porque ele faz seu sol nascer sobre malvados e bons, e faz chover sobre justos e injustos. ⁴⁶Pois, se vocês amarem somente aqueles que os amam, que recompensa terão? Até os cobradores de impostos não fariam isso? ⁴⁷Se vocês cumprimentam apenas seus irmãos, o que fazem demais? Até os gentios não fazem isso? ⁴⁸Portanto, sejam perfeitos como é perfeito o Pai celeste de vocês².

Sandro Galazzi enxerga nesse trecho uma continuidade temática com os trechos anteriores, que falam do amor ao próximo e da persistência no casamento: “Mateus nos propõe – e este vai ser o *leitmotiv* do evangelho todo – que o centro seja o irmão, o adversário, a mulher, a esposa não mais amada, o malvado, o inimigo, os que nos odeiam” (Galazzi, 2013, p. 119). Podemos entender que esse trecho é uma construção narrativa de Mateus, que reúne diferentes ensinamentos de Jesus e os coloca dentro de uma métrica discursiva, para que se torne fácil a memorização. Mas, ainda assim, os ensinamentos fazem parte das me-

² Todas as citações bíblicas serão baseadas na Nova Bíblia Pastoral.

mórias sobre o ensino de Jesus que reverberavam nas comunidades, haja vista que Lucas expõe o mesmo ensino, só que de modo um pouco diferente.

Em relação aos dois trechos que destaquei acima, queria dar a eles um olhar sociopolítico. Em seu comentário sobre Mateus, Warren Carter (2002) faz justamente essa abordagem ao evangelho. E sobre essas passagens evidencia claramente que há várias implicações políticas, envolvendo ações abusivas e violentas da ocupação romana na Palestina. “Bater na face” e “obrigar a andar mil passos”, são pontos relacionados a atitudes de soldados romanos contra a população. O interessante que não se tratava de atos aleatórios ou gratuitos, mas estavam na ordem legal e cultural da estrutura na qual Jesus e seu grupo vivia. E qual é a resposta de Jesus a essa violência? “Não se coloquem contra o malvado”. Carter comenta o seguinte sobre esse trecho:

As pessoas superiores tinham o direito de bater nos inferiores, sejam eles escravos ou livres, que não podiam revidar, mas na angústia de sofrerem essa humilhação, muitas vezes reagiam também com violência. O resultado eram castigos terríveis, em alguns casos chegando à morte. A resposta de Jesus a essa prática tem uma carga de ironia e resistência não-violenta ao mal: dar a outra face. Significa oferecer por livre e espontânea vontade o que o agressor nem está pedindo. “É uma resposta escolhida, ativa, não-violenta a um sistema projetado para humilhar. A ação escolhida nega a submissão, afirma a dignidade e humanidade, e desafia o que é suposto para aviltar. Nega ao superior o poder de humilhar” (Carter, 2002, p. 204).

O outro elemento citado, “obrigar a andar mil passos (um milha)”, faz referência a uma requisição que os soldados podiam fazer para que a população colocasse a serviço deles, para transporte e alojamento. Foi o que aconteceu com Simão de Cirene, quando os soldados exigiram que carregasse a cruz (Mt 27,32). Na expressão específica, poderia estar em jogo carregar armas e escudo do soldado de uma cidade para outra, assim ele não teria que levar o peso. A resposta de Jesus a essa prática abusiva foi: “ande dois mil passos (duas milhas)”. Assim como no caso anterior, seria uma forma de surpreender o dominador, tirando dele o limite para a agressão, gerando até quem sabe, o receio de uma queixa por abuso da parte do ofendido. Mais uma forma de tirar do dominador o seu poder de decisão.

Mais ou menos é isso que acontece no bem conhecido episódio do tributo a César, em Mt 22,15-22 e par.:

¹⁵Então os fariseus foram e se reuniram para encontrar um plano de apanhar Jesus em alguma palavra. ¹⁶Enviaram a Jesus os discípulos deles com os herodianos, dizendo: “Mestre, sabemos que tu és verdadeiro e ensinas com fidelidade o caminho de Deus. Não dás preferência a ninguém, porque não consideras a pessoa pelas aparências. ¹⁷Dize-nos, então, o que pensas: É certo ou não, pagar o imposto a César?” ¹⁸Conhecendo a malícia deles, Jesus disse: “Hipócritas, por que vocês me põem à prova? ¹⁹Mostrem para mim a moeda do imposto”. Eles lhe apresentaram um denário. ²⁰Je-

Jesus disse: “De quem é esta imagem e inscrição?” ²¹Responderam-lhe: “De César”. Então Jesus lhes disse: “Pois devolvam a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Ouvindo isso, eles ficaram admirados e, deixando Jesus, foram embora.

Quando inquirido pelos fariseus sobre dar ou não o imposto – um imposto específico, símbolo da dominação romana sobre o povo conquistado – a César, o principal símbolo da dominação e opressão romana sobre eles, Jesus responde, olhando para o denário onde tinha a efígie do César: “Paguem a César com as coisas do César, e a Deus com as coisas de Deus”. Aqui o verbo *apodidomi* pode ser traduzido como entregar, dar ou pagar. Nessa expressão, mais lembrada como “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, pode ser interpretado de várias maneiras.

Pode ser entendido como questionar abertamente o domínio romano, considerando que a moeda era feita de material da terra, logo, também pertencia a Deus, o senhor da Terra. Além disso, ao ter a imagem do César, que era o título do imperador, estaria indicando que ele é um ídolo, reforçando a ideia de que Deus é superior ao César (Galazzi, 2013). Outras interpretações podem levar a uma compreensão conformista, de que se deve servir ao César, e assim estaria servindo a Deus. Apenas deveriam desobedecer se a ordem de César fosse contrária à vontade de Deus (Short, in Bruce, 2009). A terceira posição é intermediária, posto que reconhece que Jesus não está acenando de forma conformista a César, tampouco incitando uma revolta aberta (Carter, 2002). Ele estaria, na verdade, ironicamente, indicando que a submissão a César só existia na entrega da moeda, o denário, cunhada especialmente para pagar esse imposto. Dessa forma, Jesus estaria dando um recado a quem quisesse entender: César não controlava os corpos e as mentes do povo judeu; porque tudo pertencia ao Senhor (cf. Sl 24,1). A moeda com a efígie, ela sim, pertencia a César, porque um judeu não iria querer ficar com uma moeda de um ídolo (Is 44,5).

Situando esses ensinamentos em seu espaço vital, o que podemos concluir? Jesus está confrontando a *pax romana*. Não por acaso, ele vai falar de que traz uma paz diferente daquele que o mundo (o *kosmos*, no caso a organização política e social que organizava o império romano), ou afirmar que bem-aventurados [felizes] são os *pacificadores* [lit. fazedores de paz], com certeza se opondo ao tipo de paz que os exércitos romanos faziam entre o povo judeu. É uma vivência não-violenta, mas também não passiva, diante do opressor violento.

Escravidão e endividamento na estrutura social

Além da dominação romana e sua política de violência pacificadora, os habitantes da Judéia, Galileia e arredores também enfrentavam outra forma de violência: o sistema econômico e jurídico. Como já indicado acima, havia muitos empobrecidos. As dívidas levavam, muitas vezes, à escravidão, um dos pilares da sociedade romana. O sistema econômico se organizava de forma tão

desigual e injusta que a maioria dos camponeses ficava nas mãos da elite, a qual se aproveitava do sistema econômico e jurídico para se beneficiar. Afinal, tudo era legal e não quebrava nenhuma regra social relevante (para a elite). Assim, o contingente de pessoas escravizadas era bastante grande no império romano. Essa situação atingia especialmente mulheres e crianças, como explica Ivoni Richter Reimer:

Outra relação de dependência transparece em nível familiar: a mulher e as crianças escravas são dependentes do marido e pai escravo. Elas poderão ser colocadas à venda no mercado de pessoas escravas, porque se encontram na escala de valoração inferior ao homem-escravo. Ele, mesmo pertencendo à classe inferior, vive numa sociedade patriarcal e por isso tem o poder de exercer seu direito de *pater potestas*, podendo decidir sobre a vida de seus dependentes como sendo sua propriedade (Richter Reimer, 2006, p. 145).

Assim, o contingente de pessoas empobrecidas só poderia ser muito grande. Além disso, “a maioria da população da Antiguidade vivia na corda bamba da subsistência e da fome.” (Stegemann, 2004, p. 69). Ou seja, além de ter que se submeter a condições aviltantes de vida, mesmo assim não havia qualquer garantia de que as pessoas teriam condições mínimas de vida. Por isso a expectativa de vida era baixa, tornando a capacidade de resistência pequena diante da força que o exército romano e as elites tinham, não só politicamente, mas em termos de condições concretas de vida.

Neste cenário, podemos entender que as comunidades seguidoras de Jesus em Israel tinham como perfil pessoas do baixo estrato social, desamparadas, carentes de tudo, oprimidas em todos os níveis. Por isso, a mensagem de Jesus era tão poderosa e impactou de forma tão profunda esses grupos. O Evangelho de Mateus mostra, em diversos momentos, essa disparidade econômica e social (Mt 6,1-4), o endividamento, a escravidão como resposta a ele (Mt 18,21-35), situação em que a esperança se tornava mais escassa que a comida que conseguiam obter. Um cenário que pode descambar rapidamente para a violência, com consequências graves. É nesse cenário Jesus aponta respostas necessárias, que indicam outra saída não violenta.

Ninguém pode servir a dois senhores

Jesus deixou claro para seus discípulos e discipulas que os bens materiais não resolviam todos os problemas. Ele não dizia isso para que o povo não desejasse ter coisas materiais, mas para evitar que elas se perdessem na ganância que as riquezas proporcionam, quando as pessoas têm acesso a elas. Em Mt 6,24, ele afirma: “Ninguém pode servir a dois senhores, pois odiará um e amará o outro, ou se apegará a um e desprezará o outro. Vocês não podem servir a Deus e ao dinheiro”. No grego “dinheiro” é “Mamon”, uma personificação da riqueza, para estabelecer de forma concreta essa polarização entre ter e ser. Quem busca

o dinheiro o *terá*, quem busca a Deus *será*. É o Maligno da oração do Pai-Nosso, que deve ser evitado (Galazzi, 2013). Esse alerta parece estranho, pensando numa comunidade de empobrecidos. Mas, se justifica por dois motivos: havia pessoas com condições materiais no grupo da comunidade de Mateus, em um contexto diferente daquele movimento inicial itinerante de Jesus. O segundo motivo, como indicado acima, é o cuidado de Jesus sobre o acúmulo de bens, pois isso corrompe qualquer pessoa.

Afirmado esse cuidado, em diversos momentos o ensino de Jesus irá usar bens materiais como metáfora para o reino de Deus e resposta para a realidade que viviam. Dois casos são cruciais para nossa análise. No primeiro, em Mt 18,23-35, ele fala de um escravo³ que devia a um senhor e, diante da impossibilidade de pagar a alta quantia, é perdoado. Mas logo em seguida, vendo um escravo igual a ele que o devia, não perdoa e bate nele, não atende sua súplica e o manda para a prisão. Outros escravos viram isso e comunicaram ao senhor deles, que chama esse escravo para arguir sobre a atitude dele. Pela incapacidade de perdoar a dívida, ele é lançado na prisão. Essa narrativa, contada no contexto do capítulo 18, que trata da comunidade do reino, acaba sendo um retrato e uma advertência aos ouvintes. Retrato das difíceis condições de vida, de endividamento feroz e a ameaça da prisão por dívidas, fato vivido naqueles anos do primeiro século. E advertência sobre como reagir à situação. Não é oprimindo o igual que a libertação virá, pelo contrário, perde-se a liberdade ao escolher a opressão como veículo de resposta à crise.

O outro texto importante que mostra essa realidade está em Mt 21,33-46. Nessa passagem, Jesus conta uma parábola sobre um homem que construiu uma vinha para arrendar a lavradores. Essa história retrata a realidade dos latifúndios que passaram a existir, justamente devido às dívidas que os camponeses tinham e que vendiam suas terras para poderem quitá-las. Muitas vezes esses lavradores tinham sido proprietários anteriores da terra. Jesus então fala de quando o dono da terra envia seus escravos para obter sua parte da colheita. Mas os lavradores espancam os escravos e os devolvem ao senhor de mãos vazias. Bem assim, fazem com outro grupo, e então o senhor envia o filho dele, entendendo que o respeitarão. Mas, pensando na herança que podem obter, os lavradores o matam. Diante dessa situação, a narrativa tem uma quebra importante. Diz o texto:

⁴⁰“Quando o dono da vinha vier, o que fará com esses agricultores?” ⁴¹Responderam-lhe: “Mandar matar de modo violento esse malvados, e arrendará a vinha a outros agricultores que lhe entregarão os frutos no tempo certo.” (Mt 21,40-41)

Aqui quem responde a Jesus são os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo. Não é o povo em si. Eles denominam os lavradores (agricultores na tradu-

³ Ivoni Richter Reimer (2004) debate a linguagem androcêntrica do texto, que esconde o fato de que mulheres e crianças sofriam tanto quanto ou ainda mais que os homens. Pessoalmente, entendo que nesse caso, serve para mostrar que nem os homens, dentro da lógica patriarcal, estão livres dos castigos pelo endividamento.

ção adotada) como malvados, e apontam o castigo. O texto continua dando uma dimensão teológica alegórica, associando o filho a ele mesmo, e nesse sentido os líderes estão condenando a si mesmos, pois eles seriam os lavradores. Entretanto, queremos considerar que na narrativa básica é uma história de alerta: de nada adianta usar de violência contra os senhores da terra. Eles sempre superarão os lavradores/camponeses. Desse modo, Jesus teria atenuado os ânimos exaltados, que o consideravam até mesmo o líder rebelde que tanto esperavam.

Considerações finais

Analisando de forma objetiva, estudar esses textos como forma de reação não-violenta ao poder opressor pode parecer uma visão fatalista, ou até conformista, com a situação de violência que nos rodeia, muitas vezes perpetrada pelo próprio Estado. Mas, na verdade, é a forma como Jesus ensinou resistência não-violenta. Só que, nem por isso, conformista. Basta lembrar que, apesar de sua mensagem de não-violência, Jesus foi morto violentamente porque, mesmo sem o uso da violência, incomodou os poderosos, que perceberam a força positiva de sua mensagem sobre o povo. Nem sempre a lógica de Jesus atende à consciência de quem quer fazer revolução pelas armas. Na verdade, em geral não atende. A revolução que Jesus aponta é mais profunda e abrange a coletividade em um sentido de construção de um novo modelo de sociedade, baseado na partilha, na solidariedade, na disposição de abrir mão dos bens ou de não ter ganância por eles, pois essa é a mola propulsora do poder e da corrupção humana, mais que qualquer outra coisa.

Assim, fiquemos com a fala de Jesus: não resista (com violência) ao perverso.

Referências Bibliográficas

- Arubas, Benny, and Goldfus, Haim (1995). “The Kilnworks of the Tenth Legion Fretensis”, in J. H. Humphrey (ed.) *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archeological Research*, *Journal of Roman Archeology*, Supplementay Series Number 14.
- Bruce, F.F. (Org.). *Comentário Bíblico NVI. Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- Carneiro, Marcelo (2009). “Introdução ao Novo Testamento”. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial.
- Carter, Warren (2002). *O Evangelho de São Mateus. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*”. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus.
- Gallazzi, Sandro (2013). “Mateus. Comentário Bíblico Latinoamericano”. São Paulo: Fonte Editorial, Editora Santuário.
- Koester, Helmut (2005). *Introdução ao Novo Testamento*. 1. História, cultura e religião do período helenístico. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus.
- Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.
- Ramírez, Dagoberto. “Violencia y testimonio profético (Ev. de Marcos)”. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana – RIBLA*, 2, San José, Costa Rica, s/a.
- Richter Reimer, Ivoni (org.). “Economia no mundo bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos”. São Leopoldo: Editora Sinodal, CEBI, 2006.
- Rossi, Luiz Alexandre Solano y Silva, Flávio Henrique de Oliveira (2020). “Mecanismos de poder e violência no mundo antigo”. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana – RIBLA*. Vol. 82, n. 2.
- Stambaugh, John E., Balch, David L (2008). “O Novo Testamento em seu ambiente social”. Tradução de João Rezende Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus.
- Stegemann, Ekkehard W., Stegemann, Wolfgang (2004). “História social do protocristianismo. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo”. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Sinodal - São Paulo: Paulus.

***Quien actuó con misericordia:
Relectura de la parábola sobre la misericordia
Como respuesta inmediata en contextos de violencia
(Lucas 10,25-37)***

*The One Who Showed Him Mercy:
Rereading the Parable of Mercy
As Immediate Response in Violent Contexts (Luke 10:25-37)*

Resumen

Bajo el entendimiento que la violencia, no solamente se expresa como daño físico directo, sino que tiene múltiples formas de presentarse, se realiza un acercamiento a la narrativa del evangelio de Lucas mediante la imaginación creativa, un texto en el que Jesús toma como ejemplo a un samaritano que muestra compasión y misericordia. Esta relectura hace que participemos del texto, sentándose como frente a una pieza teatral, hay violencia aquí en los asientos, hay violencia en el escenario, en la tarima, hay violencia en lo que se dice, se narran hechos violentos e incluso atrás, hay un telón de violencias. Pero hay luces en el relato que muestran que, en la propuesta evangélica, no todas las personas participan de las violencias y a pesar de experimentar violencias, existe el deseo de obrar compasivamente y con misericordia. Nos dejamos animar de la brisa refrescante de la Ruah divina porque hay una comunidad que se ha ido construyendo que testifica que es posible vivir en paz.

Palabras Clave: parábolas, Lucas, violencia, imaginación, hermenéutica feminista

Abstract

Under the understanding that violence is not only expressed as direct physical harm but takes on multiple forms of manifestation, an approach is made to the narrative of the Gospel of Luke through creative imagination, a text in which Jesus takes a Samaritan as an example of compassion and mercy. This re-reading prompts us to engage with the text, as if we were seated in front of a theatrical piece. Violence is present here in the seats, on the stage, on the platform; violence is in what is spoken, in the narration of violent events, and even behind, there is a backdrop of violences. But there are moments of illumination in the narrative that demonstrate that in the gospel's proposal, not all individuals partake in violence. Despite experiencing vio-

¹ Guatemalteca. Maestra en Teología Latinoamericana. Reverenda de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala. Integrante del Comité Directivo de Fraternidad Teológica Latinoamericana. E-mail: cuandopuedas.susi@gmail.com

lence, there is a desire to act compassionately and with mercy. We allow ourselves to be invigorated by the refreshing breeze of the Divine Ruah because a community has been gradually emerging, testifying that it is possible to live in peace.

Keywords: Parables; Luke; Violence; Imagination; Feminist Hermeneutics

Resumo

Sob a compreensão de que a violência não se manifesta apenas como dano físico direto, mas assume múltiplas formas de manifestação, faz-se uma abordagem à narrativa do Evangelho de Lucas por meio da imaginação criativa, um texto no qual Jesus toma um samaritano como exemplo de compaixão e misericórdia. Essa reinterpretação nos leva a nos envolver com o texto, como se estivéssemos sentados diante de uma peça teatral. A violência está presente aqui nos assentos, no palco, no cenário; a violência está no que é dito, na narrativa de eventos violentos, e até mesmo nos bastidores, há um pano de fundo de violências. Mas há momentos de iluminação na narrativa que demonstram que na proposta do evangelho, nem todos os indivíduos participam da violência. Apesar de vivenciar a violência, há o desejo de agir com compaixão e misericórdia. Permitimo-nos ser revigorados pela brisa refrescante da Divina Ruah, pois uma comunidade tem surgido gradualmente, testemunhando que é possível viver em paz.

Palavras-chave: Parábolas; Lucas; Violência; Imaginação; Hermenêutica Feminista

Introducción

Este artículo presenta una relectura del texto de Lucas 10,25-37, la parábola de un samaritano que atendió a un hombre que cayó en manos de ladrones. Para tal fin, teniendo en mente las múltiples violencias, en cada uno de los niveles del texto: del diálogo de Jesús con el intérprete de la ley, de los acontecimientos que narra la parábola, de la intención del evangelista es incluir ambos en su narrativa y finalmente de la comunidad que proclamaba y escuchaba este evangelio, se hizo uso de la imaginación creativa, recurso que la hermenéutica feminista (Schüssler Fiorenza, 2001, p. 75) que la clasifica dentro del paradigma retórico emancipador. La imaginación es una estrategia hermenéutica de interpretación (p. 102) que intenta generar visiones utópicas, caracterizadas por la justicia y el bienestar, por ella es posible ponerse en la piel de otras personas, sentir empatía por sus sentimientos y participar de sus deliberaciones y luchas (p. 235). La imaginación histórica en palabras de Schüssler Fiorenza, es absolutamente imprescindible para el conocimiento del texto y mundo bíblicos, ya que capacita para rellenar los huecos silenciosos y permite encontrarle sentido(s) al texto (p. 236).

Son muchas las disciplinas que investigan sobre las violencias, en sus amplias (re)definiciones y concepciones y en sus manifestaciones y consecuencias. De mucha utilidad han resultado los elementos que comparte Agustín Mar-

tínez Pacheco (2016) en su ensayo “Significados y aproximaciones teóricas sobre el tema de la violencia.” Pacheco revisa las definiciones que históricamente han predominado, por un lado, infringir daño físico y, por otro lado, negar la existencia del otro con diversas acciones.

Posiblemente por el carácter catequético del género evangelio y más aún de las parábolas, el enfoque principal en la lectura de este texto, ha sido la moral que deja al oyente cuando al fin, el intérprete de la ley, responde a la pregunta de Jesús “el que mostró misericordia” (Lc 10,37). En tal sentido, se ha pasado por alto las violencias en tres de los cuatro niveles descritos en el primer párrafo. Cuando se utiliza únicamente la definición reduccionista de violencia como infringir daño al otro, solo se hace evidente en los hechos que la parábola narra. Si tomamos asiento ante el evangelio, como si fuera una pieza actuada, en cada uno de sus niveles, la violencia es el telón que nunca cambia. Si el/la lector/a se colocara frente a la narrativa, viendo cada una de las escenas del texto, terminaría por acostumbrarse y normalizar el telón de fondo.

Al colocar la violencia como telón de fondo de los niveles de la narrativa. Es violento el abordaje a Jesús por parte del intérprete de la ley, en primer lugar, porque su propósito era hacerle quedar mal (v. 25) no tenía un interés genuino y luego de escuchar la parábola busca no afectarse por la profunda enseñanza de Jesús (v. 29).

La parábola narra un hecho injusto y con violencia agravada, pues no solo le roban al violentado, sino le golpean y le dejan sin ropa. El texto no profundiza la razón de la saña, si fue que tenía pocos bienes de valor, que hasta la ropa le quitaron o bien si tuvo matices de violencia sexual, para exponer el cuerpo desnudo.

Más difícil es evidenciar la violencia en el tercer y cuarto nivel. Esta parábola no es narrada en otro evangelio, solamente en Lucas. No es la única vez que para dar una sin igual lección a sus adversarios, se pone en boca de Jesús personajes de no muy alta estima para sus oyentes, sin pretender exhaustividad, se puede mencionar entre otras/os: la viuda de Sarepta de Sidón (Lc 4,26), Naamán el sirio (Lc 4,27) y el samaritano, uno de los diez leprosos que fue curado y regresó a Jesús para agradecerle (Lc 17,16).

De la comunidad que proclamaba y escuchaba, a veces se pasa por alto la inmensa violencia que se vivía dentro de las ciudades, en las que era frecuente el despojo como violencia delincinencial, pero también por acreedores. No se diga en el sector rural, en condiciones en las que la población vulnerable fácilmente podía terminar en la esclavitud y sin ninguna propiedad para cultivar. Aún más, en el nivel de la historia del influjo de la parábola, se ha obrado violentamente sobre la población samaritana de la época, asignándole a la parábola, tempranamente el título “el buen samaritano”. El título en sí es violento, no en su juicio craso al que mostró misericordia, sino en el sobreentendido al resto de la población samaritana, de la que se colige que no era buena.

Recapitulando, no solo la parábola narra hechos violentos. El telón de fondo son las violencias que hasta hoy perviven, que se normalizan, que pasan a ser parte del paisaje. Aún hoy, estudiosos y estudiosas de la Biblia, no sabemos establecer claramente la posición frente a las violencias y el lugar que la misericordia y la compasión tienen como respuesta estructurada ante las violencias.

Paul Beauchamp y Denis Vasse, en su trabajo *La violencia en la Biblia* (1992) y algunos/as otros/as se han esforzado para que los lectores del texto sagrado abran los ojos a las violencias narradas y vividas. La violencia se ha eludido como locus hermenéutico, sin embargo, en las entrañas del evangelio se le encuentra, en palabras de estos autores:

El misterio de la violencia se revela en plenitud, en la violencia que, ante la presencia de Jesús, se despierta contra él hasta matarlo. Y la cruz revela en plenitud la violencia del amor que dirigía sus acciones y sus palabras, tan alejadas de toda mansedumbre hipócrita (p. 4) y además en del centro de todo se hace ver el espectáculo de la violencia sufrida. El centro de todo es la cruz. En ella, una violencia se transforma en otra violencia: la violencia del odio se convierte en violencia del amor. Es la obra de la violencia del Espíritu (p. 46).

1. Asuntos relevantes del texto y del contexto antes de narrar la parábola

1.1 Generalidades de la obra lucana

La obra lucana es extensa, más si se acepta que el evangelio es el primer tomo y se complementa en el segundo que es Hechos de los Apóstoles. En la actualidad hay alguna proporción de especialistas que para el estudio e interpretación toman en cuenta la totalidad. Para fines del artículo, se toma de manera particular el evangelio, dejando de lado temas en profundidad como autoría, fecha de redacción, origen geográfico, manuscritos e historia del influjo (Bovon, 2015. pp. 27-42).

Este evangelio escrito en griego, tiene el propósito de comunicar a cristianos conversos de origen gentil, grupo considerado destinatario, tanto que para Lucas el evangelio no es evangelio, si no trabaja por el cumplimiento de la esperanza de Israel y la inclusión de los gentiles dentro de esa esperanza (Dunn, 2013. p. 88).

El lenguaje utilizado es variado, ya que en algunas porciones es rico gramaticalmente y en otras usa un lenguaje directo y puntual. Hay una considerable proporción en el evangelio, que le es particular, principalmente en la sección reconocida como “Camino a Jerusalén”, que comparando con los otros evangelios es bastante extensa y rica en contenido (L. Sánchez, 2010, pp. 57-63, 193-204).

La ubicación de la mayoría de las parábolas no es casual, al igual que los discípulos caminan con Jesús un camino exterior, deben realizar también un camino interior. La parábola, al llevar al oyente a otro mundo, le permite

desligarse de las ideas preconcebidas, abandonar sus vínculos y juzgar sana y libremente. Debe tomarse en cuenta que, aunque no se explicita en el texto, puede intuirse que en la mayor parte de relatos estaba el grupo de discípulos y discípulas en proceso de formación.

Es en esta sección del evangelio, que se presenta la mayor parte del contenido que le es particular a Lucas. Se tiene: las parábolas: del samaritano (10,30-37), del amigo pertinaz (11, 5-8), del rico necio (12,16-21), de la higuera estéril (13,6-9), del último puesto en el banquete (14,7-11), de la oveja perdida (15,3-7), de la dracma perdida (15,8-10), del hijo amado (15,11-32), del administrador infiel (16,1-8), del rico y del pobre Lázaro (16,19-31), del juez inicuo y la viuda inoportuna (18,1-8) y del fariseo y del publicano (18,9-14) todas de exquisitez literaria, que le dan un toque particular a la obra completa (Langner, 2008, p. 32).

1.2 La parábola del samaritano en el hilo de la narrativa lucana

La perícopa que se estudia, se encuentra en la sección mayor de 9,51 al 19,27 en la que se narra el viaje de Jesús, acompañado de sus seguidores y seguidoras, desde las regiones de Galilea hasta Jerusalén. La orientación del destino del viaje en la parábola es diferente a la del viaje de Jesús. Se dice del personaje violentado que descendía de Jerusalén a Jericó.

El propósito de la vida de Jesús, el origen de su envío y autoridad, ya han quedado claros en los capítulos precedentes; por lo que en esta sección del viaje hacia Jerusalén se asume específicamente el tema de las características esperadas de los y las seguidoras de Jesús, presentando múltiples recursos en experiencias y relatos que moldean la vida de quienes le seguían.

Si bien la parábola del samaritano es particular del evangelio lucano, no lo es la situación por la que Jesús la narra. En el caso de Mateo en 22,34-40 y en Marcos en 12,28-34 al igual que en Lucas 10,25-37 se da el diálogo acerca del mandamiento principal. Sin duda, en el evangelio de Lucas se encuentra el relato más llamativo. En cuanto a su ubicación lo coloca en la primera etapa del viaje hacia Jerusalén. Luego la esencia de la enseñanza no la dice Jesús, sino su interlocutor, que le es adverso, finalmente se combina el amor a Dios con el amor al prójimo, novedad en la interpretación de los versos de Levítico y Deuteronomio que se mencionan. Se corona el relato lucano, concretando quién es el prójimo al que hay que amar (Sánchez, L. 2010, pp. 60-62).

Las alusiones a puntos geográficos en el evangelio, tienen importancia cuando se relacionan con Jerusalén, destino de Jesús. En la parábola del samaritano, se menciona el lugar aproximado de los hechos “en el camino entre Jerusalén a Jericó”, lo que no quiere decir necesariamente que Jesús fuera en ese momento por ese camino. Estudiosos de la Biblia se han dado a la tarea de seguir día con día la trayectoria y sus puntos geográficos, experiencia que puede

considerarse errática, siendo que en diversos puntos del evangelio Lucas muestra escaso conocimiento de los aspectos geográficos.

Jesús estaba también de viaje, tradicionalmente se ha dicho que iba por Belén supuestamente. Solo hacia la parte final del capítulo 10 (vv. 38-42) se menciona que Jesús visitó a Marta y María, las que se ubican en Betania. El evangelista con ello muestra que, yendo de camino, cualquiera cosa puede suceder.

Para presentar el criterio discipular de amar y hacer misericordia, según la narrativa de Lucas, Jesús no da un discurso sobre el tema, sino que se cuenta el diálogo sostenido con un especialista en la ley judía. El especialista conocía e interpretaba la ley (López, 2019. pp. 1312-1314) de una manera bastante particular y limitada. La solución a la realidad violenta en la que vivía, no era su interés primordial. Al intérprete de la ley le interesaban básicamente dos cosas. Poner en evidencia a Jesús, para dejarlo en desventaja y de paso enterarse de qué teoría manejaba Jesús sobre la vida eterna, una herencia que él consideraba merecer. Para identificar a ese prójimo, del cual hablaban los códigos del primer testamento, Jesús narra la parábola (Schmid, 1968, pp. 273-277).

1.3 Interpretar la ley

El evangelista, cuenta que el interesado en tenderle una trampa a Jesús era un intérprete en la ley, un conocedor de esta, un experto que no sólo conocía, sino que interpretaba para su momento histórico, los escritos de la biblia hebrea. Muchos de sus recursos y de su tiempo, los había invertido en aprender más que una profesión, una ocupación de la cual obtenía no necesariamente dinero, pero sí prestigio y reconocimiento social y cultural en su comunidad.

Aunque Lucas utiliza muy frecuentemente el término fariseo (*farisaios*), para esta parábola usa *nomikós*, era un hombre estrechamente vinculado con la ley (Strong, 2002). Este último término en Lucas, se utiliza poco, solo en 7,30 en la conclusión de la perícopa que narra el encuentro con los seguidores de Juan el Bautista, donde se usan ambos términos: fariseos e intérpretes de la ley como grupo que se oponía a Juan el bautista. En 11,45,46 y 52, versos del episodio que narra la confrontación que se da contra fariseos, intérpretes y escribas, en la que son pronunciados tres ayes para los fariseos y tres para los intérpretes. Finalmente, en 14,3 que da cuenta de la ocasión en que Jesús come en la casa de un jefe de fariseos, estando presentes también doctores de la ley. Esta amplia variedad y convergencia entre ambos grupos, nos muestra que fariseo y especialista en la ley, no son palabras sinónimas, pero contra Jesús conformaban un frente común.

Se suponía que la ley, era un instrumento para hacer concreta la voluntad de Dios para y dentro de su pueblo. Las funciones de los intérpretes de la ley tenían muchas facetas o componentes. Había un número limitado de manuscritos

para todo el pueblo, es decir que no eran un objeto personal como lo es nuestros días el libro. Posiblemente se acerque bastante a la descripción de la función de los doctores de la ley, la mención que el libro de Nehemías hace en 8,7-8: *“Los levitas... explicaron la ley al pueblo, que se mantenía en sus puestos. Leían el libro de la ley de Dios traduciéndolo y explicándolo para que se entendiera la lectura”*.

1.4 La intención de preguntar

La mayéutica, surgida dentro de la filosofía socrática griega, ya para el siglo IV a.e.c. era reconocida y validada, como método pedagógico (Corzo, s/f, pp. 1-2). El propósito de ella, era que el discípulo, con sus propias capacidades y juicios, diera a luz juicios de valor a dilemas de todo tipo. Realizar preguntas, no llevaba el propósito de investigar necesariamente qué conocimientos tenía el discípulo; la intención era que el discípulo llegara a sus propias conclusiones, haciendo uso de sus conocimientos y experiencias.

En la narrativa que se presenta es el doctor de la ley quien pregunta inicial y finalmente en el cierre extraordinario, quien pregunta es Jesús. El evangelista, desenmascara la verdadera intención del intérprete de la ley que se acercó a Jesús con una pregunta. Su interés no era genuino, como búsqueda existencial o espiritual, más bien era parte de un revanchismo entre líderes religiosos. Evidentemente es violencia simbólica, se disfraza de interés la intención de poner a prueba, retar, probar en público a un maestro en la primera pregunta y en la segunda justificarse de no amar como la ley lo estipulaba.

Aunque Jesús hubiera podido no responder a la provocación, encuentra en el camino un terreno propicio para presentar la trascendencia de la misericordia, tema cardinal dentro del evangelio de Lucas, y en la perspectiva histórica del mismo, presentar una valoración del sector religioso, representado por el sacerdote y el levita, frente a las diversas violencias que se vivían en la época o como parte de estas.

La violencia, que afectaba a más personas, de la que poco se hablaba, que se normalizaba e invisibilizaba, e incluso se legitimaba, era la del poder imperial y sus aliados, que sometía territorios y personas a regímenes de empobrecimiento, marginación y muerte anunciada. Motiva reflexión, cuando ocupados en un sin fin de tareas, religiosos/as de todo credo, no notamos las violencias en el texto de la Biblia, en su contexto y en el nuestro.

1.5 Heredar la vida eterna

Aunque el rol asignado al interlocutor de Jesús en la perícopa es de especialista en la ley, la pregunta que el evangelista pone en sus labios, de alguna manera dice mucho de su identidad. Por exclusión no era saduceo, ya que estos no creían en la vida futura, sino que se acercaban a la posición de farisaica, sien-

do que estos creían en la vida futura y la aceptación simultánea del libre albedrío y de la providencia. Sin embargo, este conglomerado, no sólo tenían por campo de acción el religioso, sino que constituían un partido influyente y directamente implicado en la dirección política del país, siendo su posición la de mayor autoridad entre el pueblo, la que se justificaba por su apego a la ley, el que muchas veces era condicionado (González y Echeagaray *et al.*, 1996, pp. 337-338).

La expresión “vida eterna”, según H. Link en correspondencia con el significado básico de tiempo de vida, “debe ser entendida primero como la propia vida de Dios, que no está sujeto al tiempo. Sin embargo, desde el profeta Daniel es una expresión del anhelado bien de salvación escatológica, la vida en el eón venidero (Coenen, 1987, pp. 266-358).

Como se ha mencionado, no todo el judaísmo de la época de Jesús sostenía la creencia en la vida eterna. Esta creencia era parte de la escatología judía. Aunque hay diversas posturas, en cuanto su origen, la más ampliamente aceptada es que únicamente durante el destierro y en la época persa, cuando el pueblo perdió toda esperanza de restauración política y temporal, busca conseguir la salvación definitiva en una intervención divina más allá de la historia, pensamiento que surge poco antes de la literatura apocalíptica y comienza a tratar los mismos temas que serán desarrollados más tarde en ella (Ausín, 2001, pp. 701-703).

Por el planteamiento de la pregunta del v. 25, la creencia del especialista en la ley, era que para heredar la vida eterna había que hacer algo. Este punto conecta muy bien con el propósito de la enseñanza jesuánica. A la construcción gramatical que utiliza el verbo “hacer” (*poiéo*) se le da continuidad en el relato. El intérprete preguntó ¿qué hacer?, luego responde quien hizo misericordia, quien actuó compasivamente (*jo poiésas to éleos*). Finalmente, Jesús le conmina a hacer lo mismo (*sú poiéi jomoíos*).

Tanto en el relato estudiado, como en el del joven rico en 18,18-30, queda claro que el especialista en la ley, o el conglomerado representado en él, consideraba el tema de la vida futura, tema de la escatología individual, entendida como la supervivencia de los muertos, restándole importancia a la escatología colectiva que hacía énfasis en el triunfo de Dios para su pueblo.

1.6 El referente del experto y la habilidad del maestro

Jesús, le pregunta al especialista, *qué estaba escrito en la ley y cómo lo interpretaba* (v.26). La respuesta se sustenta en el código legal de dos vertientes literarias y religiosas en la historia de Israel, por un lado, el Código Deuteronomista con Deuteronomio 6,5; por otro lado, el Código de Santidad en Levítico 19,18.

En referencia al amor que se le debe a Dios, como criaturas, la cita del intérprete es completa. Por las estipulaciones de la ley se está obligado a amar

(בְּרֵא, *ahēb*) con una gran profundidad. Sin embargo, la cita del texto de Levítico no se expresa de manera completa, solo habla del amor al prójimo y no consigna lo que se enuncia en Levítico 19,17 y 18a, que en la Biblia de Jerusalén dice “No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con pecado por su causa”. La expresión “hermano” en otras versiones se lee como “hijos de tu pueblo”.

A esa parte de la cita de Levítico, el intérprete de la ley no le ponía mucha atención, quedaba muy claro que le restaba importancia a la amplitud que el sentido de la ley (y muy particularmente el Código de Santidad en Levítico capítulos 17 al 26) le otorgaba a la palabra “prójimo”. Un prójimo para el intérprete de la ley era un igual o superior, no un diferente ni alguien a quien mirara como inferior. Un samaritano, definitivamente no era un prójimo; un extraño tirado en el camino, víctima de la violencia de la región, tampoco era un prójimo.

Los referentes, como los estatutos legales, contenidos en Deuteronomio y Levítico, nos apoyan para dar respuesta a las inquietudes últimas, cuando además de conocerlos, los interpretamos tomando en cuenta su origen y el contexto en el que se interpretan. Por eso Jesús no sólo le preguntó qué estaba escrito en la ley, sino cómo leía. Más que al contenido legal y literario, el propósito de Jesús, hacia dónde quería llevar al intérprete de la ley, era hermenéutico. Viviendo en una época en la que la experiencia de la violencia era extrema, no solo del imperio de turno a sus colonias, de la delincuencia que el empobrecimiento sistémico favorecía, sino además de aquellos que se creían poseedores de la verdad absoluta, contenida en la ley judaica, se acercaba a Jesús para tenderle una trampa con el supuesto interés en la vida eterna, en el “más allá” sin embargo, el “más acá” no era parte de su hermenéutica.

1.7 La primera respuesta

El v. 28, presenta un final corto. La perícopa hubiera quedado allí, a no ser que el intérprete de la ley, fingiera desconocimiento, amnesia súbita u olvido. El evangelista desenmascara al interlocutor de Jesús en sus más bajas intenciones, diciendo que hace la pregunta ¿quién es mi prójimo?, únicamente para justificarse (*kaí tis estin moy plēision*).

Este intérprete no sólo cita de manera antojadiza su referente escritural y lo reduce, sino también finge ignorar la dimensión de la palabra prójimo y es ante esa situación que Jesús relata la parábola con una dinámica extraordinaria, donde por segunda vez, el intérprete sabe las respuestas, pero no las privilegia como verdad divina.

2. Al fin compasión en el escenario

2.1 Tierra de nadie

Por su tortuosidad y características físicas, el camino descrito en 10,30 en la época de Jesús, era conocido como el “Camino Rojo”. Se sabe esto por Flavio Josefo, que en sus escritos históricos como “La Guerra de los Judíos” y “Antigüedades de los Judíos”, al describir eventos y lugares relacionados con Jerusalén y sus alrededores. También a través de Jerónimo (347-420 d.C.), que registró que su nombre era *Maledomni* y argumentó que era equivalente a la terminología griega que significaba “Cuesta del rojo”, explicaba que el nombre se debía a la sangre que con frecuencia vertían los bandidos en este lugar (Fitzmeyer, 1987, pp. 283-284).

El recorrido de Jerusalén a Jericó es de unos 27 kilómetros, con un importante desnivel, ya que se pasa de 740 metros de altura a 250 bajo el nivel del mar. El camino atraviesa el desierto que está después del Monte de los Olivos (Bovon, 2015, p. 118). Salir de camino en la Palestina del siglo I, era sumamente peligroso, era una decisión que no estaba lejos de enfrentar cualquier tipo de peligro y que casi siempre se aventuraban a salir en compañía de otros transeúntes, para no ser presa fácil de los ladrones y otro tipo de bandidos.

2.2 Sujetos de las violencias

El texto en estudio es enfático sobre el tipo de violencia que se ejercía sobre la persona, a quien le sucede en el camino, yendo de viaje de Jerusalén a Jericó, no dice el motivo del viaje. Quienes infligen la violencia, son llamados ladrones o asaltantes (lestés). La comprensión de estas acciones, se ha hecho extensa a palabras como maleante, bandolero o salteador, obran violentamente, pero no son el centro del relato. Los otros actores de la parábola: un sacerdote y un levita, posiblemente circulaban con regularidad en el camino descrito, sin duda conocían los peligros de este, quien quita si previamente habían sido objeto de violencias. Llama la atención que, como es usual en el género narrativo, se destacan tres personajes. Los primeros dos personajes están ligados estrechamente al sector religioso predominante de la época; el tercero es identificado por su origen étnico como samaritano.

Cuando en todos los niveles sociales se tiene por denominador común la violencia, no es sencillo generar un lenguaje que brinde esperanza a quienes han sufrido violencia. En tal sentido es difícil escapar de la violencia, incluso para sectores que no salen al camino. Sin embargo, el fondo de la parábola no sólo apunta a la experiencia de la violencia, sino que reta a no pasar de largo y en medio de las posibilidades, hacerse cargo.

2.3 El nido de las violencias

La Palestina del siglo I, tiene la impronta de ser una colonia del Imperio romano, que en apogeo llegó a dominar más de 5.000.000 km², el desarrollo tecnológico mostrado es al nivel de una sociedad agraria, donde la fuente principal de fuerza, era la humana.

Roma ejercía control a través de dos mecanismos. El primero eran los gobiernos locales, los que se enriquecían y mantenían un círculo de poder, que se conoce como clientela, asegurando su poderío con los tributos que pagaba el pueblo, con grandes aportaciones en dinero o grano a las arcas imperiales. El segundo mecanismo era la fuerza militar, que ahogaba cualquier subordinación (Miquel, 2012, p. 76).

La mayor parte de la población se veía abrumada por los diversos tipos de impuestos, algunos poco conocidos y comprendidos por la población. La agricultura de subsistencia y las ocupaciones artesanales a pequeña escala o incipiente industrialización no bastaban para colocarse en la clase acomodada. La precaria condición económica de personas y grupos, no justifica la decisión de robar, de agredir violentamente; sin embargo, sí se han asociado tanto en el pasado como en el presente.

Para comprender el entorno social, económico y político de la Palestina del Siglo I, no basta con situarlo bajo el sistema imperial. Las relaciones con personas y familias acomodadas eran vitales, para el pueblo que muy fácilmente se endeudaba. El endeudamiento contribuía al círculo vicioso de empobrecimiento, pues para poder pagar las deudas a los acreedores, frecuentemente se utilizó la tierra. En medio de las necesidades económicas se generaba un mecanismo de flote, conocido como clientelismo. Los endeudados buscaban apoyo en algún patrón o benefactor, lo que favorecía el surgimiento y perpetuación de la relación clientelar (Miquel, 2012, p. 82).

Las cortes reales de Roma y las locales de la familia herodiana, eran un nido de víboras. Era muy común el asesinato solapado con la finalidad de cercar la posibilidad de acceso al poder.

Estos pocos elementos descritos, pueden explicar la polarización de la sociedad. Una muy pequeña élite de gobernantes y enriquecidos, un escaso número de personas que subsistían prestando servicios artesanales y el resto de la población viviendo en extrema pobreza. En pocas palabras, era más la violencia que se ejercía de arriba para abajo, que en cualquier otro sentido.

La violencia que va más allá del robo, de los golpes y del despojo, de manera abierta o sobreentendida, tiene propósitos que vale la pena comentar. Agredir físicamente a una persona cuando es robada, deja un mensaje directo a su existencia, a su identidad, a su cuerpo, a su libertad de locomoción. Ejercer violencias, como son narradas en la parábola que se estudia, más allá del robo y del despojo, da un mensaje al afectado y a las personas que son vulnerables. El

mensaje es que hay un poder paralelo al imperio, al que hay que temer o al que hay que someterse.

La memoria de la experiencia de la violencia y las narrativas que se desprenden de la experiencia, cumplen una función primordial en visibilizar la violencia, en argumentar su perjuicio, en evidenciar la necesidad de sanación además del primer auxilio y en hacer notar que hay esperanza en medio del caos y la crisis, cuando de manera consciente se toma distancia de la violencia y se opta por obrar con misericordia.

2.3.1 Un samaritano iba de camino

La interpretación judía del origen de los samaritanos era el hecho histórico que los asirios habían implantado una población extranjera en el norte del país (2 Reyes 17 y 18) que se habría mezclado con la población israelita, dando origen a los samaritanos, les acusaban desde esas fechas de tener sincretismo religioso. La interpretación y autoconciencia samaritana, consistía en afirmarse como los únicos israelitas fieles a la religión mosaica tal y como aparecen en la Torá y como fue establecida por Josué en Siquén.

Según los archivos asirios, Sargón rey de Asiria llevó cautivos sólo a 27,290 israelitas. Buena proporción de la población quedó en la tierra (Nelson, 1978, p. 588). La hostilidad entre los dos grupos llegó a su punto culminante cuando los samaritanos edificaron un templo en la cumbre del monte Garizim, probablemente a finales del siglo IV a.e.c.

La investigación actual postula que sus orígenes están en el siglo II a.e.c. y se tiene como el factor más importante la inclusión sobre el culto en el monte Garizim, dentro del pentateuco samaritano (González Echegaray, 1996, pp. 355-356).

La enemistad entre judíos y samaritanos era de larga data. Para el tiempo de Jesús, la expresión “samaritano”, era un insulto (Ross, s/f. p. 202). Los judíos evitaban tener contacto con ellos. La usual animadversión judía por los samaritanos y gentiles en general, que se muestra en los escritos del segundo testamento, ha sido tomada lamentablemente por parte de la cristiandad. El Imperio romano, aún los emperadores cristianos, persiguieron al pueblo samaritano hasta 636 e.c. cuando su territorio cayó bajo el poder de los musulmanes.

La opinión poco fundamentada que se generaliza sobre los samaritanos hasta hoy, es que no estaban cerca de Dios, que mantenían una posición poco ortodoxa en materia de adoración y que no mantenían la pureza ritual de los judíos. Sin embargo, la religión samaritana, tiene bastantes elementos que comparte del judaísmo, siendo que sus puntos centrales son: la fe en Yahvé como único Dios, la aceptación del liderazgo privilegiado de Moisés, la convicción de que la *Torah* es el único libro sagrado, la esperanza que habría un día de recompensa y de castigo. La religión samaritana, aunque minoritaria, pervive en la actualidad.

Siendo que el samaritano es el personaje central en la parábola, hay una descripción rica de su persona: como a los otros personajes, se le ubica en el camino de Jerusalén a Jericó. Portaba aceite y vino entre sus pertenencias. No era un entusiasta, ni un curioso morbosos. Conocía como dar un primer auxilio al herido, tenía cabalgadura, tenía cómo pagar su estancia y la del herido en una posada por varios días y sus gestiones le permitirían volver a la posada a cerrar la cuenta.

Económicamente gozaba de estabilidad que le permitió obrar como lo hizo, sin embargo. pudo, como el sacerdote y el levita, pasar de largo de manera indiferente, ya que se hace cargo del moribundo. Si de alguna forma se hace un juego de personajes entre el relato completo y Jesús le dirigiera las preguntas del v. 26 al samaritano: “¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?”, las respuestas no habrían variado mucho.

En la historia de la interpretación de la parábola, se dedica poco espacio a las motivaciones del samaritano, se puede argumentar que, como el especialista de la ley en el relato, tenía valores y un código de ética. Aunque el texto no lo dice, bien podría desprenderse de su conducta, que era un creyente practicante de los *shomerim*². Hasta este punto, la parábola dentro del relato, queda inconclusa, no se cuenta nada más del herido ni del samaritano. Sin embargo, la singularidad de sus acciones, no radica en su origen étnico, ni en sus recursos económicos y materiales, ni en su altruismo humanitario, sino que pudo más la compasión (v. 33) por el herido. Este último elemento, tiene mucho vigor dentro de la proclamación evangélica y la catequesis, siendo que la conformación de las comunidades originarias era diversa y había una escandalosa cantidad de personas violentadas, constituía un claro llamado obrar compasivamente, no solo a dar respuesta a los adversarios.

2.3.2 La lejanía/cercanía al violentado

Cada uno de los personajes que pasan frente al herido tienen una manera de reaccionar al ver que les es común (vv. 31, 32 y 33, respectivamente para cada personaje).

Del sacerdote y del levita, se dice que pasaron de largo, aunque la expresión (*antiparérjomai*) tiene otros sentidos, ya que es una palabra compuesta que une el prefijo “anti” con la acción de acercarse (*parérjomai*). Es decir que no solo pasan de largo, sino que hacen un rodeo para no toparse con el herido con el objeto de alejarse. En la construcción de la parábola tiene sentido, pues se presenta al tercer personaje que reacciona de manera diametralmente opuesta.

En la redacción de los vv. 31 y 32, se colige que la dirección del viaje del sacerdote y del levita era volviendo de Jerusalén y no hacia Jerusalén. Es decir que las prácticas de pureza se habían adentrado tanto en la conducta del

² La palabra *shomer* (שומר plural *shomrim*, שומרים) deriva de la palabra hebrea *shamar* (שמר) y literalmente significa proteger, mirar o preservar.

sacerdote y del levita, que eran de observancia general, ellos no iban a su turno en el templo, sino venían de allí, ya que es bien sabido que Jericó tenía entre sus pobladores varios sacerdotes y levitas (Fitzmyer, 1987, p. 276).

Del samaritano, se dice que aún antes de verle se aproxima a él (v. 33) y hace más evidente su intención en el v. 34, explicando que se acerca más. Esta última expresión ha sido omitida en algunas versiones, quizás por considerarla repetitiva, sin embargo, es de importancia en la estrategia de la parábola, siendo que no basta con ver al violentado, que no se puede dar un rodeo o alejarse de él, que no es suficiente establecer un diagnóstico de la realidad del herido por conocer y estar cerca, que su decisión fue hacerse cargo, curarle, cargarlo en su cabalgadura, alimentarle y financiar su recuperación.

En la pretensión de tener por lugar hermenéutico las violencias y el llamado evangélico de hacerse prójimo, mostrando misericordia y compasión, hay una progresión de ideas que partiendo de no responder con violencia a las violencias que se experimentan o se conocen, se toma distancia de sistemas y estructuras que ejercen violencias, luego hay una empatía con quienes experimentan violencia, que lleva a la solidaridad ilimitada.

2.3.3 Un personaje sin voz

En la perícopa hay un personaje que no habla. Se nos dice que iba en el camino, que es objeto de un asalto violento, que casi le matan, que es ayudado por un samaritano que se hace cargo de él y sus circunstancias. La pregunta de Jesús al especialista en la ley, corta de manera abrupta la conclusión de la parábola. Choca con la cultura mesoamericana de mostrar agradecimiento y pedir permiso. Es decir, el violentado no habla, ni para agradecer. Puede argumentarse que es por la gravedad de sus heridas, sin embargo, puede haber otras posibilidades.

Ya que la situación por la cual se narra la parábola, consta en Mateo, Marcos y Lucas, es este que hace la composición del relato, uniendo la inquietud sobre el mayor mandamiento con la parábola (que en ningún lugar del texto Jesús dice que sea parábola, pero por sus características literarias lo parece), bien puede argumentarse que no se trata de una enseñanza ficticia, sino que se pone en boca de Jesús el relato de quien sufrió las violencias descritas. Es decir que Jesús recupera la memoria del violentado, es allí donde está la voz del violentado, en la preservación de su memoria, en su sentipensar.

No se sabe la fuente primaria de la parábola. Si fue Jesús, si fue Lucas o alguien de su comunidad de fe. Lo importante es que la parábola llega hasta nuestros días porque se preservó la memoria de la experiencia de la violencia, pero no solo de los hechos crueles que le llevaron a un estado agónico, se preservó también el testimonio, de quien estando así vio pasar de manera indiferente a un sacerdote, luego a un levita, de quienes no recibe ningún apoyo y finalmente es socorrido por quien menos esperaba. Queda claro que hubo una atenta escu-

cha, que se preservó la memoria peligrosa que genera una contra narrativa, que se erige contra todo tipo de violencia, incluso la imperial. No es la violencia el recurso que resuelve, es la misericordia, es la compasión, es la solidaridad, es hacerse prójimo de quien lo necesite.

2.3.4 Samaritanos en la narrativa de los evangelios

No existe una opinión unánime en cuanto a los samaritanos en sinópticos. El envío misional de los discípulos en Mateo y Lucas es diferente. En Mateo 10,5-6, al darles expresas instrucciones, se les ordena: *“No entren a países paganos, no entren en ciudades de samaritanos; vayan más bien a las ovejas descarriadas de la Casa de Israel”*. En un texto paralelo en Lucas 10,3-12, las expresiones de países paganos y ciudades de samaritanos no aparecen. Y para hacer más evidente la posición de Lucas en cuanto al tema, nos relata al inicio del viaje a Jerusalén (9,51-55) que Jesús envía emisarios a un pueblo de samaritanos y estos se niegan a alojarlos. La reacción ante la negativa de Juan y Santiago es violenta y xenófoba. Ellos, de origen galileo, apodados por Jesús como “Hijos del trueno” (Marcos 3,17) pidieron autorización para que un rayo del cielo los acabara. Para nada Jesús les da apoyo e incluso en el v. 55 menciona que les reprende. El verbo utilizado (*epitimáo*) tiene variantes de traducción: les impone que, les censura o amonesta; por implicación, les prohíbe.

Completamente iluminador es el texto del evangelio de Juan, en el capítulo 4. Se narra el encuentro de Jesús con una samaritana, su fecundo diálogo y las consecuencias que el paso de Jesús tuvo para los pobladores de la aldea. Jesús no pensaba como Jacobo y Santiago, Jesús no evita entablar conversación con una mujer, sino que le dedica tiempo, rebasa por mucho los modelos de relacionamiento entre hombres y mujeres y entre personas de diferente credo religioso.

En Lucas 11, se dice que Jesús al ir de camino a Jerusalén, no da el rodeo que algunos judíos tomaban: *“Yendo de camino hacia Jerusalén, atravesaba Galilea y Samaria”*. En esa ocasión, 10 leprosos le salen al encuentro y le piden que tenga compasión de ellos y son sanados. El texto no dice la proporción de judíos y samaritanos, posiblemente había más de un samaritano, solamente dice que el agradecido era samaritano. La expresión de Jesús sobre la actitud agradecida del samaritano, *“tu fe te ha salvado”* muestra que hay apertura en su comunidad para las personas de fe, que para nada se le excluía de la familia de la fe por ser samaritano.

Si se da por cierta la estrecha relación de autor, propósito y continuidad que hay entre el evangelio según San Lucas y Hechos de los Apóstoles, se atestigua que la región de Samaria no fue excluida de la proclamación en el cristianismo originario. Es el resucitado que en Hechos 1,8 alienta a sus seguidores y seguidoras, diciendo que en las fuerzas del espíritu iban a ser testigos incluso en Samaria. En un texto sumario (9,31) del mismo libro, se atestigua que *“La*

iglesia entera de Judea, Galilea y Samaria gozaba de paz, se iba construyendo, vivía en el temor del Señor y crecía animada por el Espíritu Santo". Si bien es cierto que especialistas dan a este tipo de textos el carácter de expresar una condición ideal, no deja de mostrar el horizonte utópico hacia donde se encaminaba el cristianismo originario. En esa iglesia que crecía no solo había judíos, los que más enfatizaban en la pureza, había también galileos y samaritanos. Esta nueva comunidad originaria, dejaba atrás los antiguos rencores y el discurso de odio, para dejarse animar (*paráklisis*) por la Ruah de Dios.

Por lo que se ha expresado, el camino de sanación, resiliencia y reconciliación no se hace únicamente con la afirmación de los discursos evangélicos del reinado de Dios, ni con la buena actitud de usar vida y recursos para tratar de aliviar a quienes padecemos violencia. Este camino y vocación es un llamado al que la Ruah de Dios nos empuja y ya caminando, nos anima.

3. ¿Quién hizo de prójimo?

3.1 ¿Quiénes son prójimos de los violentados?

De la pregunta en Lucas 10,29: "*¿Y quién es mi prójimo?*", se valora en el mismo verso que lo hacía para justificarse (*dikaióo*) que puede entenderse como la intención de mostrarse o considerarse justo o inocente. Ya había respondido al maestro y el maestro había estado de acuerdo con su respuesta. Además de persistir en la intención de ponerlo a prueba o tentarlo se quedó cavilando de su propia respuesta. Tan apegado tradicionalmente a la ley estaba, que no se da cuenta de la vinculación que había hecho en la interpretación de esta. El mismo credo del amor a Dios, es el del amor al prójimo. Existe una relación directa entre amar a Dios y amar al prójimo.

3.2 La respuesta definitiva

A la inquietud original del intérprete de la ley era por la vida eterna (v. 25) se da la respuesta inicial (v. 28) "*Has respondido correctamente, obra así y vivirás*". Pero de manera extraordinaria algo sucede en la composición de Lucas, al atestiguar la proclamación (*kerigma*) de la parábola y dejar fluir el testimonio (*martúromai*) del violentado y de quien se hizo prójimo surge la novedad evangélica.

La respuesta definitiva a la segunda pregunta: "*¿Y quién es mi prójimo?*", ya no se enmarca en la vida eterna, sino en la vida aquí y ahora. No es que se pierda el horizonte escatológico de la vida eterna, es que no se le ve como una herencia metahistórica, sino como una condición histórica en la cotidianidad. El esfuerzo de Jesús radicó en invitar al especialista en la ley a poner los pies sobre la tierra mediante la parábola, le presenta la realidad violenta, de la cual él también participaba de manera activa, pues las respuestas tienen pertinencia

cuando vienen del mismo agresor, en este caso v. 37: “*El que lo trató con misericordia*”.

A la respuesta definitiva, Jesús confirma “*haz tú lo mismo*”, traducción que no le hace justicia totalmente al griego *poreúou kaí sú poiei jomios*. En primer lugar, porque tiene dos imperativos (*poreúou* y *poiei*), no solo uno. En segundo lugar, porque el primero de los imperativos (*poreúou*), podría traducirse “*ponte en camino*” que además de ser una clara invitación para mostrar que se hace prójimo, le invita a colocarse en ese camino de entrega y ofrecimiento incondicional hacia Jerusalén. Por último, con la expresión “*haz tú lo mismo*”, con un verbo (*poiei*) presente, activo e imperativo, se hace un juicio de valor con respecto a la actuación del samaritano de la parábola, él es el que se hizo prójimo y además se invita al interlocutor de Jesús a emularle.

Conclusiones

Las reflexiones que aquí se han presentado, las que se han hecho tomando en cuenta que la violencia es la experiencia cotidiana de miles de personas en Abya Yala y el mundo, que se expresa entre humanos, entre grupos organizados y hacia el cosmos, nos llevan a considerar la actitud que como sujetos y comunidades de fe tomamos ante ella: ¿Cómo se ha actuado, como se actúa y actuará?

La solución no es inmediata y va desde la radicalidad de no sumarse al ejercicio de la violencia, de no ser partícipe de la violencia estructural hacia conformar comunidades de fe que se muestran prójimas en los contextos de violencia.

Partícipes de la comunidad de fe no debieran generar y ejecutar acciones de violencias físicas a quienes son diferentes y tampoco debieran optar por los discursos de odio que se vinculan a las creencias religiosas. Fieles al evangelio del reinado de Jesús -quien camina en entrega incondicional, el que es violentado, el que nos acompaña- estamos llamadas y llamados no solamente a husmear en las violencias de todo tipo, hacer un juicio de valor y pasar de largo, estamos llamados y llamadas a actuar con misericordia y compasión.

Referencias

- Ausín, S. “La Escatología”. El Antiguo Testamento. En: Scripta Theologica No. 33 (2001/3) pp. 701-732. Universidad de Navarra, Bilbao.
- Bedoya, D. (2007). “Un Acercamiento exegético a la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10, 25-37). En Cuestiones Teológicas, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Bogotá. Vol. 34, No. 82 pp. 401-421 (Junio-Diciembre de 2007).
- Beauchamp, P. y Vasse, D. (1992). “La Violencia en la Biblia”. Cuaderno Bíblico No. 76. Estella, Editorial Verbo Divino.
- Bovon, F. (2015). “El Evangelio Según San Lucas”. 3a. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Coenen, L. et. al. (1987). Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Vol. IV. 2a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Corzo, P. Mayéutica. Portal Académico IEMS. Sin fecha. Disponible en: <http://academicos.iems.edu.mx/cired/docs/tg/macroFI/Mayeutica.PedroCorzo.pdf> Visitado el 1 de agosto, 2023.
- Dillman, R. y Mora Paz, C. (2006). “Comentario al Evangelio de Lucas”. Estella, Editorial Verbo Divino.
- Dunn, J. (2014). “El Evangelio a los Evangelios”. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana/San Pablo.
- Fitzmyer, J. (1987). “El Evangelio según Lucas”, tomos I, II, III y IV. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Gómez-Acebo, Isabel (ed). “Relectura de Lucas. En Clave de Mujer”. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 1998.
- Gómez-Acebo, Isabel (2010). “Lucas”. Estella, Editorial Verbo Divino.
- González Echegaray, J. et al. (1996). “La Biblia en su entorno. Introducción al estudio de la Biblia”. 3a. edición. Estella, Editorial Verbo Divino.
- Gutiérrez, G. (1996). “Teología de la liberación. Perspectivas”. Con una nueva introducción. Mirar lejos. Lima: CEP.
- Hanks, T. (2012). “Comentario Exegético Social del Nuevo Testamento. Buenas Nuevas para: pobres, marginados y oprimidos”. Barcelona: Editorial Clie.
- Harrison, E.F., Bromiley, G.W. y Henry, C.F.H. (eds). “Diccionario de Teología”. 2a. ed. Grand Rapids: Bakers Book House.
- Langner, C. (2008). “Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles”. Estella, Editorial Verbo Divino.
- López, D. (2019). “Comentario a Lucas”. En Comentario Bíblico Contemporáneo. Estudio de toda la Biblia desde América Latina. Buenos Aires: Editorial Certeza Unida/Kairós. pp. 1293-1333.
- Martínez, A. (2016). “Significados y aproximaciones teóricas sobre el tema de la violencia”. Artículo publicado en ‘Política y Cultura’, No. 46 (sept.-dic.). México, pp. 7-31.

- Miquel Pericas, Esther (2012). “El Nuevo que se sabe de...El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales”. Estella. Editorial Verbo Divino.
- Nelson, W. (1977). Diccionario Ilustrado de la Biblia. 15a. Miami: Editorial Caribe.
- Ross, R. “El Buen Samaritano”. En Sánchez, E. (ed), *Enseñaba Por Parábolas*. San José, Ed. Costa Rica. Sin fecha.
- Sánchez, L. (2010). “Testimonios del Reino. Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles”. Madrid: Ediciones Palabra.
- Schmid, J. (1968). “El Evangelio según san Lucas”. Barcelona: Ed. Herder.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001). “Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia”. Santander. Editorial Sal Terrae.
- Strong, J. (2002). Concordancia Exhaustiva de la Biblia. Miami: Editorial Caribe.

*Ni piedras ni hombres acusadores:
la mujer en medio, Jesús y los del montón
(Jn 8, 1-12)²*

*Neither Stones nor Accusing Men:
The Woman in The Middle, Jesus and Those on The Heap
(Jn 8, 1-12)*

Resumen

Este artículo hace una relectura desde las masculinidades, utilizando el enfoque y metodologías del Bibliodrama sobre la perícopa en Juan 8, 1-12 sobre la mujer que es acusada de adulterio y agarrada para ser presentada a Jesús para que emita juicio. A través de un recorrido con información relevante sobre los espacios, posiciones, cuerpos y significados que el texto menciona o supone, se reconstruye dramáticamente la escena ocurrida en el patio de las mujeres del Templo de Herodes, en la que fariseos, doctores de la ley, la mujer, Jesús y una multitud no especificada que escucha, son tensionados. En esta relectura, adquieren protagonismo el grupo de personas del montón que escucha a Jesús, el movimiento de entrada y salida de los acusadores que manipulan la ley como trampa, la presencia de las piedras como violencia simbólica y los límites personales del propio Jesús, un hombre común y corriente marcado por las fracturas de no corresponder al modelo hegemónico de masculinidad de la época. Finalmente, se plantea que la mujer de este relato ha sido y es injustamente agredida, cuando se sigue levantando la etiqueta de “adúltera” para reconocerla, sin abordar la pregunta por el paradero y responsabilidad del hombre, necesario para la acusación y el eventual escenario de regreso resistente y resiliente que le espera. En realidad ella es la protagonista como mujer en medio que moviliza a Jesús y a otros hombres.

Palabras clave: Juan 8, Bibliodrama, masculinidades, mujer en medio, violencia simbólica

¹ Maestro en Teología, Diplomado de la Escuela Bíblica Arqueológica Francesa de Jerusalén, certificado internacional en Terapia Gestalt y en Salud Sexual y Reproductiva (Public Health Institute, California, EEUU). Docente universitario, Investigador y formador en el Programa de Masculinidades del Centro Bartolomé de las Casas de Centroamérica (Correo electrónico: larryjose@gmail.com).

² Este texto fue originalmente publicado en: En Búsqueda de caminos de equidad y relaciones verdaderamente humanas. Managua, CIEETS, 2004. Este trabajo es una actualización para la digitalización (2021).

Resumo

Este artigo faz uma releitura da narrativa a partir da perspectiva das masculinidades, utilizando o foco e as metodologias do Bibliodrama na pericopa de João 8:1-12, que trata da mulher acusada de adultério e detida para ser apresentada a Jesus para julgamento. Através de uma exploração com informações relevantes sobre os espaços, posições, corpos e significados mencionados ou implícitos no texto, a cena que ocorreu no pátio das mulheres do Templo de Herodes é dramaticamente reconstruída. Nessa reinterpretação, o grupo de pessoas comuns que ouvem Jesus, os movimentos de entrada e saída dos acusadores que manipulam a lei como uma armadilha, a presença das pedras como violência simbólica e os limites pessoais de Jesus, um homem comum marcado pelas fraturas de não se conformar com o modelo hegemônico de masculinidade da época, assumem papéis centrais. No final, postula-se que a mulher nesta narrativa foi e é injustamente agredida, uma vez que a etiqueta de “adúltera” continua sendo levantada para reconhecê-la, sem abordar a questão do paradeiro e da responsabilidade do homem, que é necessário para a acusação e o potencial cenário de um retorno resistente e resiliente que a aguarda. Na verdade, ela é a protagonista como mulher no meio, mobilizando Jesus e outros homens.

Palavras-chave: João 8, Bibliodrama, masculinidades, mulher no centro, violência simbólica

Abstract

This article reinterprets the narrative from the perspective of masculinities, utilizing the focus and methodologies of Bibliodrama on the pericope in John 8:1-12, which deals with the woman accused of adultery and apprehended to be presented to Jesus for judgment. Through an exploration with relevant information regarding the spaces, positions, bodies, and meanings mentioned or implied in the text, the scene that took place in the women’s courtyard of Herod’s Temple is dramatically reconstructed. In this reinterpretation, the common people listening to Jesus, the movements of entry and exit of the accusers who manipulate the law as a snare, the presence of stones as symbolic violence, and the personal boundaries of Jesus himself, an ordinary man marked by the fractures of not conforming to the prevailing model of masculinity of the time, take on central roles. Ultimately, it is postulated that the woman in this narrative has been and is unjustly assaulted, as the label of “adulteress” continues to be raised to recognize her, without addressing the question of the whereabouts and responsibility of the man, which is necessary for the accusation and the potential scenario of a resistant and resilient return that awaits her. Actually, she is the protagonist as a woman in the middle, mobilizing Jesus and other men.

Keywords: John 8, Bibliodrama, masculinities, woman in the midst, symbolic violence.

1. **Introducción: Tiempos digitales, amenazas tangibles en manos violentas**

La perícopa que presenta el evangelio de Juan (8, 1-12) sobre una mujer sorprendida en adulterio y llevada ante Jesús es un campo abierto para una interpretación liberadora a partir de códigos de interpretación feminista y los trabajos de masculinidades. Este texto es crucial porque representa niveles de interacción entre los protagonistas, muy complejos y sofisticados, pero sobre todo porque el texto es poderoso en imágenes profundamente arraigadas en el imaginario colectivo de muchos grupos de fe, perviviendo a pesar del conflicto, la conciencia y las prácticas personales que demuestran contradicciones con la lección oficial. En los últimos años se ha revelado tras las líneas de la lectura tradicional, que este texto propone dinámicas y posiciones de poder, cuando se lee desde las técnicas del bibliodrama, que pueden resultar de mucha utilidad para las prácticas transformadoras hacia la justicia de género en la que están comprometidos muchos hombres y comunidades de fe.

Ha sido desde el enfoque de Bibliodrama de Yose Höhne-Sparborth³, dentro del modelo conocido como Hohnergie⁴, que hemos podido interactuar en clave de género y darnos cuenta de la urgencia y necesidad de una reflexión bíblico-teológica con abordajes específicos para los hombres interesados en transformar las masculinidades patriarcales. Sin embargo, desmontar los imaginarios y las prácticas machistas no es para un hombre asunto ni de un día ni de un libro, quizá tampoco de una sola maestra, por lo cual necesitamos de varias personas que a lo largo de años, puedan ir hilando los hallazgos, luego de interactuar con varios textos, para generar pistas interpretativas transformadoras de utilidad pastoral y social.

En los tiempos raudos y veloces de las redes sociales que vivimos y sufrimos, la información sobre las diferentes violencias que aquejan a Centroamérica y más allá, vuelan hasta nuestra cotidianidad no sólo como noticia, sino como imagen morbosa de hechos que son registrados en vivo, pese a su gravedad y crudeza. Muchas veces, cuando esas violencias se refieren a asuntos de una supuesta moralidad sexual de las mujeres, de autonomía de sus vidas, de relaciones de pareja, de incidentes que no reportan mayor detalle que el de una acusación particular, luego son justificados contundentemente con todo tipo de argumentos, muchos de ellos religiosos. Entre esos argumentos también se justifica la exposición pública, un poner al medio a las acusadas para ser juz-

³ Yose Höhne-Sparborth es holandesa, teóloga y terapeuta. Ha desarrollado un extenso trabajo de formación en varios países de Europa y en Aruba, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Chile y Colombia. Actualmente trabaja en el movimiento de solidaridad con mujeres sobrevivientes de grupos extremistas islamistas en el norte de Irak. La mayor parte de su reflexión escrita está publicada en holandés e inglés. En este número de RIBLA escribe sobre Génesis 2 y 3.

⁴ Aunque la mayor parte del pensamiento escrito de Höhne-Sparborth se encuentra en holandés u otros idiomas y en registros no publicados en físico/imprenta, un libro reciente muestra los desarrollos del Bibliodrama y el enfoque corporal, llamado Hohnergie. Yose Höhne-Sparborth. Rutas de autocuidado y autosanación energética. Bogotá: Ed. KairEd, 2015.

gadas por la opinión pública, en realidad sumariamente e independientemente del resultado (si es que hay otro diferente a una condena digital), la marca de la vergüenza queda etiquetada sobre las vidas de las que fueron puestas al medio, por más que se demuestre su inocencia o algunos comentarios compasivos las defiendan, comprendan, absuelvan y liberen de culpa.

En la gran mayoría de los casos, son hombres los usuarios que liberan este tipo de contenidos, quienes los consumen y multiplican y quienes terminan trasladando la información digital al plano de realidad física, con acoso, violencia de diferentes tipos⁵ e incluso feminicidio. Se sabe de casos en donde las víctimas puestas al medio del escarnio digital finalmente se suicidan al no soportar la carga de culpa y vergüenza de tal exposición. Cerca de un 40% de consumidores hombres creen que este no es comportamiento tan grave⁶ y se conoce reportes recientes por la prensa de los ataques a mujeres que son personalidades públicas: la primera ministra de Finlandia, Sanne Marin, por organizar fiestas “de libertinaje”; la activista mexicana Olimpia Coral Melo, que sufrió el escarnio del ambiente universitario después que un joven abirera una web para violentarla: “Cada vez que alguien comparte contenido íntimo de una persona que no lo permitió es como (sic) una violación. A mí no me penetraron, pero me estaban violando, porque utilizaban mi cuerpo. Digitalizado, sí, pero mi cuerpo al fin”⁷; o la cantante española Chanel Terrero, que ante su propuesta musical para un concurso fue atacada por contenidos hipersexuales y banales; la abogada salvadoreña Berta de León, la que después de criticar y distanciarse políticamente del presidente de El Salvador, comenzó a sufrir tal acoso y amenazas de muerte en redes, que tuvo que abandonar el país con toda su familia, rumbo al exilio; la política estadounidense Nina Jankowitz, que en su libro *How to be a woman online*, aseguraba que “ser mujer en internet es un acto inherentemente peligroso” al haberlo vivido poco antes de las elecciones presidenciales en Estados Unidos, cuando sufrió el acoso digital por publicar vídeos en los que desmentía bulos informativos de Donald Trump, conocido acosador y acusador en redes.

Esta nueva violencia tiene fuertes vínculos con una cultura, negocios y legislaciones que la toleran u omiten. Son piedras lanzadas al tejado, con tal fuerza, persistencia y escándalo, que terminan por tirar el techo de las víctimas o por expulsarlas antes de que las cosas pasen a peores, pero las manos que las

⁵ están siendo tipificadas nuevas expresiones de violencia digital, algunas ya como delitos: ciberacoso, sextorsión, doxing (revelación de datos secretos o íntimos de víctimas). Una buena entrada para la sensibilización es la iniciativa Ciberseguras, disponible en: <https://dplnews.com/la-violencia-digital-es-real-iniciativas-en-america-latina-que-luchan-por-internet-seguro-para-las-mujeres/> Visitado 10 jul, 2023.

⁶ Dado que carecemos de estudios a profundidad en Centroamérica, la información sigue siendo anecdótica a nivel personal y colectivo, pero existen datos de otros contextos que ilustran esta realidad, como FAD Juventud (España).

⁷ En declaraciones al lograr que su lucha por la prevención, protección y no repetición generará una serie de importantes reformas conocidas como Ley Olimpia. Disponible en: <https://www.somoselmedio.com/ley-olimpia-que-es-y-como-surgio/> Visitado el 10 jul, 2023

lanzan quedan impunes, aunque sean conocidas. Esta violencia está respaldada en muchas ocasiones por interpretaciones fundamentalistas e interesadas desde las tradiciones religiosas, en occidente cristianas, donde algunos textos bíblicos adquieren notoriedad.

Esta violencia no es directamente física, son palabras - no por ello dejan de ser violación de dignidad y derechos, delito en muchos casos, abuso en todos ellos- sino que su asociación con el campo de lo simbólico, de lo religioso en sentido amplio dada la matriz cultural cristiana en occidente pero también de otras matrices en más regiones del mundo (p.e. los casos de extremismo y odio en de violación masiva de mujeres en India, justificadas por líderes hinduístas o las lapidaciones incluso de mujeres jóvenes en Indonesia, ordenadas apelando la Shariá). Las consecuencias no siempre son mortales, las acusaciones se detienen en el aire, el debate termina por cansar y la víctima (no sólo adultas, sino crecientemente niñas) es devuelta al anonimato o silencio, pero muchas veces volver es imposible, las marcas perduran: miedo, estrés, exilio del contexto vital, pérdida de valor social, amenazas constantes por el rostro o nombre conocido, suicidio⁸.

Las mujeres y las niñas tienen más probabilidades que los hombres y los niños de sufrir violencia digital, y es más probable que dicha violencia sea de naturaleza sexual y constituya una amenaza. Además de a las mujeres y las niñas, los agresores son más propensos a atacar a personas de color (sic), personas LGBTQI y a las que pertenecen a otros grupos minoritarios. De este modo, *los índices de abuso** aumentan en el caso de las personas con identidades marginadas múltiples e interconectadas. La violencia digital suele nacer de la misoginia, el racismo y la homofobia y, como tal, puede constituir un delito de odio (UNFPA, 2021)

Lo anterior toca directamente mi vida y mi entorno, desde amigas no famosas que han sufrido o sufren estas violencias sutiles u hostiles hasta casos escondidos tras las cifras pero que al ser de mi contexto cercano refieren la responsabilidad colectiva de lo que estamos haciendo. Me identifico como hombre, criado y construido como tal en un contexto centroamericano popular, y en proceso de búsquedas y desaprendizajes sobre la masculinidad hegemónica con la que se socialice y sobre los parámetros de fe con los que fue criado. Soy facilitador de procesos de género y masculinidades con hombres que ejercen violencia y con hombres campesinos, indígenas y de medios populares de todas las edades que intentan actuar a favor de la justicia de género y en todos esos ambientes, mi palabra como biblista y educador es solicitada porque la religión, la Biblia son asuntos fundamentales para la legitimación o deconstrucción, para la validación conservadora e inmovilista o para la movilización y acciones afirmativas hacia la igualdad. Desde esas coordenadas, muchas mujeres, también algunos hombres, me siguen preguntando ¿Y los hombres, qué?

⁸ En cuanto a niñas, UNICEF cuenta con una útil página de recursos:

2. La masculinidad hegemónica y las masculinidades

Ha pasado mucho tiempo desde que la RIBLA 56, “Reimaginando las masculinidades” retomó los hallazgos y desafíos planteados desde el creciente campo de las masculinidades y el pensamiento (por entonces ya muy desarrollado) de nuestras colegas feministas, para activar una línea común, un espacio seguro donde varios hombres biblistas pudiéramos ofrecer ideas generadoras para el diálogo. Eramos conscientes de hacer “una lectura sin un espíritu apologista, sin disculpar los textos (y menos aún los personajes masculinos) de las relaciones opresivas que se dan en su contexto, mostrando que hay textos y personajes que expresan una ideología patriarcal dominante que no abordamos y que tendremos que hacerlo más pronto que tarde” (Madrigal y Reyes, 2007). Con esperanza, nos damos cuenta de muchos avances y algunos desde distancias grandes con respecto al contexto latinoamericano, plantean con valentía y calidad tamaña tarea como Rachel Starr (“Los héroes de la fe y cómo resistirlos”), en otro artículo de este número o W. Moore (2022), en un libro que se comenta en la sección de reseñas de este número de la RIBLA.

La masculinidad hegemónica es un constructo sociocultural de características, valores y comportamientos que una sociedad impone como el deber ser de un hombre y que se impone con rango de superioridad, patrón de medida, prioridad, precedencia desde que el sistema patriarcal se fue configurando. Aunque hay cambios sustantivos en sus expresiones y aplicaciones según la cultura, edad, geografía y las condiciones materiales, siempre existe una manera estandarizada, aceptada, reproducida y legitimada que define cómo deben sentir, pensar y comportarse los hombres. El modelo hegemónico de masculinidad, a pesar de tantos cambios, sigue dictando las normas no escritas pero sentidas y vividas, de lo que está permitido y de lo prohibido.

Esa masculinidad impuesta, no es escogida, crecemos en ella, vivimos con ella, luchamos por ella. Impone una manera rígida de comportarse, basada en aspectos de poder, violencia y una supuesta, siempre lista, capacidad a las relaciones sexuales. Para los hombres estas son características obligadas que hay que mostrar para reafirmar constantemente que se es un hombre. Entre algunos de los atributos que el hombre debe poseer para ser considerado “un hombre de verdad” está el ser poderoso, fuerte, rudo, competitivo, dominante, triunfador, seguro de sí mismo. Además, como lo masculino se le asigna una supuesta complementariedad o distinción frente a lo considerado femenino, el hombre tiene prohibido manifestar emociones como la ternura y la delicadeza, o sentimientos de debilidad como el llanto, el miedo y la inseguridad, aceptadas como válidas para las mujeres. La masculinidad no es sólo la conducta de personas aisladas, ni sólo la decisión personal de querer ser exitoso viviendo o no con este modelo, sino también una estructura ideológica que determina la manera de ver las relaciones, la cultura, el mundo, desde donde se decide, emite y modela esa conducta. La masculinidad hegemónica actúa en todos los planos: en lo

individual y en lo colectivo, en lo subjetivo y objetivo, en lo cotidiano personal y en lo público político. Afecta lo que decimos, lo que jugamos, las cosas que construimos e investigamos y cómo las hacemos, el cuerpo que somos, pero que decimos tener o querer, las creencias y hasta la mismidad, es decir, aquello que creemos firmemente, la más íntima convicción personal.

Pero si desde el modelo hegemónico de masculinidad vigente en una época y lugar concreto, se mide e interpreta a los hombres, si tal modelo es un patrón de medida, no todos los hombres tienen éxito en adecuarse a esas medidas, inclusive físicas, con las que se mide su masculinidad. Siempre se nos muestra algunos hombres que sí aparecen configurados exitosamente y que validan el modelo para todos los demás. Sin embargo, la realidad cotidiana nos va indicando que ese modelo no es perfecto ni uniforme. Son muchos los hombres que al hacer un análisis crítico de género de ese modelo hegemónico descubren que no caben y que lo que deberían ser felices marcas que validan el origen, en ellos son fracturas, defectos de adaptación, es decir, fallos de socialización en el modelo hegemónico de masculinidad. La maquinaria ideológica y cultural que hace posible la configuración hegemónica de los hombres genera también hombres con fisuras y fracturas que no se ven, son ocultados o corregidos, eliminados o silenciados como reporte minoritario no relevante. La masculinidad hegemónica se presenta única, natural y hasta divina. Pero en realidad vivimos y comprobamos que se trata de masculinidades, ni nuevas ni singulares, de larga data, donde el plural alienta a la resistencia y resiliencia del modelo hegemónico.

Con estas claves, el relato de la mujer que fue capturada, llevada al medio y acusada ante Jesús y quienes les escuchaban, ha sido uno de los textos bíblicos más abusados en la tradición de interpretación en contra de las mujeres. Son varias las estrategias de la hermenéutica feminista que tomamos prestadas para la interpretación en clave de masculinidades y en este caso, podríamos decir que se trata de leer deconstructivamente desde las masculinidades pero en subversión de las lecturas tradicionales.

3. Un texto que no ha estado al medio⁹

Nuestro texto ha tenido que luchar y sobrevivir a una larga historia de descalificación, valoraciones negativas sobre su utilidad, reasignación de su origen y hasta intentos de sacarlo del canon actual. Es común encontrar en los estudios y comentarios que no es probable que esta porción (Jn 7, 53-8,11) sea parte original del Evangelio de Juan, o por lo menos no en este lugar, puesto que la evidencia textual en la mayoría de los manuscritos griegos la omiten, otros posteriores marcan esta sección con asteriscos y un grupo de manuscritos

⁹ Las letras mayúsculas al inicio de cada versículo del texto en las gráficas, indican el análisis textual, donde se destaca una estructura concéntrica que al medio tiene el elemento F. Todos los textos de la Biblia de Jerusalén, 1998.

la pone después de Lucas 21:38. De manera descolocada, algunos manuscritos tienen esta sección después de Juan 21, 24, y uno la tiene después de Juan 7, 36. Así, muchos pasan de largo de la perícopa porque:

No concuerda el estilo, el vocabulario, ni el tono con los escritos juaninos. Esta historia interrumpe el desarrollo del Evangelio, separando dos afirmaciones de Cristo que están relacionadas (ver 7:37, 38 con 8:12). Además de esta evidencia interna, existe abundante evidencia externa en contra de la aceptación de este pasaje como parte del Evangelio. Por ejemplo, el manuscrito más antiguo que incluye este pasaje es el uncial identificado con la letra “D” que data de los siglos V o VI, pero este tiene la fama de varios agregados no auténticos. Así, las evidencias interna y externa se unen para asegurarnos que este pasaje no estaba en el texto original (Bartley, 2005, p. 128).

Algunos Cristianos antiguos (como Agustín y Ambrosio) omitieron esta historia, no tanto por la evidencia del texto, sino porque ellos pensaban que hacía ver a Jesús como que condonaba la inmoralidad sexual (Bartley, 2005, p. 128).

¿De dónde proviene la perícopa? ¿de una tradición oral o escrita? ¿de un contexto joánico o sinóptico? ¿de una antigua tradición incluso apostólica, o es simplemente una invención apócrifa? Para algunos autores (Sánchez-Castelblanco, 2010), la historia de la mujer que se ha llamado abusivamente “adúltera”, proviene o de una tradición oral del evangelio o de un ambiente de la tradición sinóptica original. El carácter de la historia implica que es genuina y la mayoría de los eruditos reconocen que es histórica. Los primeros escritores Cristianos mencionan este evento al principio del segundo siglo (100 e.c.).

La correspondencia que existe entre la perícopa y la vida misma de Jesús es muy verosímil pues la pregunta en torno a la cual gira la discusión, se encuentra en boga en el judaísmo en la época de Jesús: en efecto, se debate la validez de la disposición de la ley de Lv 20,10 y Dt 22,22 entre los principales representantes de las escuelas de pensamiento y estudio del judaísmo; es ante esta trampa que Jesús decide, al parecer, en contra de la Torá y sus representantes y a favor de una interpretación más flexible, perdonar a la mujer acusada sin condiciones, quizá debido a la falta de pruebas. La antigüedad de la perícopa y la tradición a la que ésta pertenecía no se ponen en discusión, sin embargo, si el relato de la adúltera es una antigua narración relacionada con Jesús, llama la atención que quizá esta relativa facilidad de no-culpabilidad resultó demasiado laxa a los ojos de la moralidad, penitencia y patriarcado instalándose en la Iglesia Primitiva (Brown, 1999).

4. El texto de los silencios dramáticos.

Los pocos versículos del capítulo 7 y los primeros del 8, tal cual ha quedado ubicado el texto, ofrecen información interesante, a pesar de su descolocación: Este relato se enmarca dentro de las fuertes controversias de Jesús con los

judíos durante la fiesta de las Tiendas en Jerusalén (7,1-10,21), con una hostilidad creciente hasta el punto “que Jesús no podía andar por Judea, porque los judíos buscaban matarle” (7,1). Sin embargo, después de enviar por delante a sus hermanos (7,8), Él también va a Jerusalén para participar de las festividades. “Allí, aunque en un primer momento llega de incógnito (7,10), después enseña en el templo en presencia de todo el pueblo (8,1) hasta que tiene que esconderse ante el riesgo de ser **apedreado** (8,59)” (Sánchez-Castelblanco, 2009, p. 65, subrayado nuestro).

Veamos entonces el texto en su estructura central, sin perder de vista su disputada historia y ubicación en la interpretación:

Tabla 1: estructura de Juan 8, 3-11

A (8,3) Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio

B y le dicen: (8, 4) «Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. (8,5) Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. [acusación-condena]

C ¿Tú qué dices?»

D (8, 6) Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle.

E Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra.

A' [No la llevan, se va] «Vete, y en adelante no peques más.»

B' (8,11) Ella respondió: «Nadie, Señor.» Jesús le dijo: «Tampoco yo te condeno». [Ninguna acusación, ninguna condena]

C' (8,10) [Tú, qué dices] Incorporándose Jesús le dijo: «Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?»

D' (8,9) Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio.

E' (8, 8) E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra.

F (8, 7) Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra.»



El tono literario se manifiesta mediante algunas correspondencias y concentraciones de vocabulario tales como: al inicio y al final (8, 3.9) aparece la clave “en medio” (ἐν μέσῳ = en mesos), a la presión de los hombres acusadores que urgen la intervención de Jesús se contraponen su retirada en silencio. La trama y la tensión del relato culmina con la sentencia solemne de Jesús, que luego de dramáticos silencios, provoca la salida del lugar de los acusadores, todos. No termina con la salida, sino con el diálogo de Jesús ahora con la todavía acusada, para descargarle de la pena, aunque quizá no de la culpa por lo que significa

volver a la vida de todos los días habiendo sido sometida al escarnio público: “vete y en adelante no vuelvas a pecar” (8,11).

Vienen unos hombres, bien ubicados como escribas (*γραμματεῖς = grammateis*) y fariseos (*Φαρισαῖος = Pharisaios*) agarrando (*ἄγω = agó*, que es un término de llevar, conducir a una persona o animal) a una mujer y la ponen en medio, frente a Jesús, del que nos han dicho que está predicando en el patio. De inmediato es increpado supuestamente con respeto puesto que se refieren a él como “maestro”, pero plantándole una acusación muy grave sobre la mujer. Aunque hemos dicho antes que la aplicación no solía llegar hasta las últimas consecuencias previstas, sí que era grave y pasara lo que pasara, la mujer al medio está siendo humillada ante la mirada pública de cualquiera que estuviera o pasará por ahí. Jesús, al medio, deja perpleja a la audiencia con su actitud y silencio, y antes la insistencia de quienes habían arrastrado al lugar a la mujer, responde increpando a su vez que hagan lo que piden, tirar las piedras (se entiende que hasta matarla, aplicando la ley que invocan). Nos detenemos en este punto para observar cómo se enfrentan dos lógicas diferentes y contrapuestas en este tenso momento:

Tabla 2: lógicas presentes en Juan 8, 3-11

Lógica que condena	Lógica que libera
A) llevan a la mujer	A') la mujer sale por sus propios medios
B) Moisés y la Ley la condenan	B') nadie la condena
C) preguntan juicio de Jesús	C') Jesús pregunta a la mujer sobre el juicio
D) ponen al medio “la trampa” – es decir, la mujer- para acusar a Jesús	D') “la trampa” saca del medio a los que la pusieron
E) Jesús escribe en la tierra	E') Jesús escribe en la tierra

**F) los no cómplices, los no responsables, los sin pecado,
que tiren la primera piedra**

Como se puede ver, F está en el corazón del texto. Jesús atrapa en su propia trampa a estos hombres que colocan a la mujer como presa y víctima de abuso de la Ley. A estos varones les interesa entrar en confrontación con su par varón y le exigen activar los protocolos culturales de confrontación regulada en un espacio sagrado donde él predica y explica asuntos religiosos y de fe, asumiendo un rol de autoridad, presencia y agencia, espacio donde ellos son los especialistas de la Ley, personajes conocidos, hombres con derecho. La mujer, el sujeto de delito, en realidad ni es sujeto ni interlocutor, la mujer, poco menos

que objeto, está reducida, empezando por su propio cuerpo que está en medio de la disputa y en silencio, esperando sentencia y ante la amenaza real de activar la violencia de las piedras, por más condicionantes legales dadas por el lugar. Cabe recordar que no se podía aplicar pena de muerte sin el consentimiento de las autoridades romanas que debían autorizar su aplicación con cierta regulación o en todo caso, aplicarla por sí mismas.

5. La tradición que acusó, etiquetó y sentenció con adulterio a la mujer

La interpretación de este texto, al igual que su canonicidad, tiene una historia particular de larga data. Desde ser ignorado, banalizado y abusado, hasta ser muchas veces descartado y arrinconado como irrelevante para la teología de un Jesús en disputa creciente con los poderes de este mundo, ha resultado con giros discriminadores, machistas y estereotipados de lo que se considera una mujer pecadora. Como todos los textos bíblicos, que carecen de titulares en sus textos originales, los títulos que ha recibido tradicionalmente este texto plantean, con pocas variaciones, “La mujer adúltera/pecadora”, confirmando de antemano, validando la visión hegemónica masculina, condenando sin más pruebas o debate, como culpable, a la mujer que es llevada ante Jesús, como mera herramienta, arma, pieza para azuzar el conflicto, tender un trampa y capturar a la presa principal: Jesús.

Al tomar conciencia que la historia de la interpretación tiene como principales protagonistas visibles a hombres en posiciones de poder, sea eclesial y de liderazgo, de conocimiento y posición en las academias, de conocimiento y acceso a la información disponible, resulta evidente que la huella de la masculinidad hegemónica ha estado y sigue presente en toda esa historia, pero al llegar a textos concretos como este, actúa como legitimadora de situaciones de gran injusticia para personas concretas que ven en el texto a personas de carne y hueso y no a puras invenciones literarias para ilustrar el conflicto entre Jesús y los ilustrados de la época, todos hombres.

Siguiendo la metodología del bibliodrama y la interpretación que hace posible, instalamos preguntas por lo obvio y lo no evidente a cada versículo y verificamos que el relato indica con toda firmeza que encontraron a la mujer en el acto mismo, *in fraganti* y, como nos recuerda Y. Höhne-Sparborth en otro artículo de este mismo número¹⁰, inmediatamente surge la culpa para la mujer como instigadora y pecadora, y por lo tanto merece ser acusada y condenada, sin considerar la literalidad de este texto: “adulterio”.

Cuando nos referimos al adulterio, en la Biblia encontramos referencias tempranas en las que se tipifica la falta y el castigo, distinguiendo situaciones, protagonistas y pruebas. En principio, el texto es claro en su aplicabilidad: “Si

¹⁰ Höhne-Sparborth, Y. El engaño de la serpiente. Génesis 2 y 3.

se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que se acostó con la mujer y la mujer misma. Así harás desaparecer de Israel el mal” (Dt 22, 22) y en este mismo lugar (Dt 22, 11-22) podemos encontrar el detalle de Juicio público: En algunos casos, el adulterio se consideraba un asunto público y se llevaba a cabo un juicio ante la comunidad o las autoridades locales. El procedimiento podía variar, pero se buscaba establecer la culpabilidad de las partes involucradas, respondiendo a una denuncia del marido cuando supuestamente no encontraba virgen a la doncella. Si no había prueba de su inocencia, era apedreada a la salida de la ciudad, de lo contrario el penalizado era él. También cuando se encontraba un hombre y una mujer en adulterio en plena ciudad y la mujer no había pedido socorro, se lapidaba a los dos. Otra vez las piedras, protagonistas acusadoras y ejecutoras. Una excepción era si la mujer había sido violada en los campos, donde nadie podría haberla socorrido y por ello no recibe pena ninguna. Pena de muerte (Lv 20:10), cuando se sorprendía a un hombre en adulterio con la esposa de otro hombre, tanto el hombre como la mujer eran condenados a muerte. Esto refleja una aplicación extremadamente severa de la ley. Se describe una ley que se aplica cuando un hombre sospecha que su esposa ha cometido adulterio, pero no hay pruebas claras (Nm 5,11-31). En este caso, se lleva a cabo un ritual en el Templo para determinar la inocencia o la culpabilidad de la esposa. En ciertos casos, se permitía el divorcio por adulterio (Dt 24, 1-4), en caso de “indecencia” (“algo de desnudez” = *ervah*). Sin embargo, esta práctica era más permisiva que la pena de muerte y permitía a las personas poner fin a un matrimonio en caso de adulterio, cuando no se quería judicializar, no había testigos. Es decir, aunque nos parezca inaudito, Dt 22 es una protección a las mujeres en tiempos de privilegio masculino. Además, los últimos versículos muestran que no se trata de un mandato sexual, sino de un mandato de propiedad.

Puesto que en toda la Biblia hebrea no encontramos ni una sola alusión condenatoria a relaciones íntimas entre mujeres, entonces, la pregunta más obvia pero silenciada, no reconocida o eludida por siglos de interpretaciones de hombres, es ¿dónde está el hombre que agarraron *in fraganti* con la acusada? ¿dónde está el varón?.

6. Lo que en verdad está en medio

Los fariseos invocaron la Ley de Moisés (Lv 20, 10; Dt 22, 22-29), “... esto le decían para tentarle, para tener de qué acusarle” (Jn 8, 6). Leyendo los textos antes y después de nuestro foco de atención, nos encontramos una discusión muy fuerte entre Jesús y algunos fariseos por el uso de la Ley, la justicia y ley, injusticia y abuso de la ley, pecado y juicio de verdad. Es una discusión mortal. “Querían detenerle pero nadie le echó mano porque todavía no había llegado su hora” (Jn 7, 44). Dentro de esta tensión mortal, el redactor juanino pone

a algunos fariseos y doctores de la Ley, preguntando a Jesús para conducirlo a un juicio, tentándole para acusarle. También un poco antes se ha presentado a Jesús como el agua viva. Y pocos versículos antes de esta historia, Juan pone en la boca de algunos fariseos la expresión “esa gente que no conoce la ley, son unos malditos” (Jn 7, 49).

Y el evangelio nos muestra a Jesús, teniendo como reacción el escribir con el dedo en la tierra. Aunque para el propósito dramático del momento y la tensión vital que significa, no consideramos relevante tanto el qué podría escribir o trazar en el suelo, pero el gesto de no mirarlos y escribir en el suelo podría significar su propia condena: “Esperanza de Israel, Señor, todos los que te conocen serán avergonzados y los que se apartan de ti, en la tierra serán escritos, por haber abandonado el manantial de aguas vivas, Dios” (Jr 17, 13). En cualquier caso, la respuesta en tensión extrema que Jesús dedica a los acusadores con piedras es inusual, se agacha, no mira, escribe en el suelo, la mujer está frente a él y la posibilidad de un acto resuelto de manera violenta por incitación del momento puede llegar a consecuencias funestas aún dentro de la autoridad que emana el sitio sagrado del Templo. Sin embargo, también descubrimos inusual la posición corporal de Jesús, que no mira a la acusada, mientras ella espera el desenlace.

Como mencionamos arriba en las claves de unidad del relato, la redacción del texto pone a la mujer “en medio”, al inicio, al final y ¡al medio!. Juan usa más atributos: el lugar de la escena es el Templo, que está “en medio” en muchos sentidos. ¿qué significa estar en medio? No es cosa sencilla, ya que tiene connotaciones teológicas técnicas. Algunos ejemplos: en medio estaba el árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, el derecho a tener juicio (Gn 2, 9); Dios vivía en medio de su pueblo (Dt 5, 24; Jr 12, 16) y de en medio del fuego sale su voz; tienen que arrancar el mal de en medio (Dt 17, 17); los ancianos y doctores de la Ley, tienen que juzgar en medio (Dt 1, 16); la Justicia reina en medio de nosotros y nosotras (Zc 8, 8); el arca y la presencia de Dios están al medio (1 Cro 7, 1; Sam 7, 2). Llama fuertemente la atención que los más viejos, probablemente los que encabezan el requisitorio contra la mujer, son los primeros que van saliendo de en medio, seguidos de los jóvenes ¿no son estos los que deberían guardar la justicia y el derecho de los débiles, juzgando en medio de ellos?

Desde los procesos de masculinidades con hombres de fe en los que se lee este texto, descubrimos cuán importante es retomar la pregunta por los lugares y los posicionamientos de poder -más allá de la realidad factual o la veracidad que cuenta el texto- siguiendo el sentido que plantea, colocando nuestra mirada en el lugar donde esto ocurre: el gran Templo de Jerusalén. Se trataba del Segundo Templo que fue construido originalmente en el siglo VI a.e.c. por los judíos que regresaron del exilio babilónico. Este Templo reemplazó al Primer Templo, también conocido como el Templo de Salomón, que fue destruido por los babi-

lonios en el año 586 a.e.c.. Aunque Herodes el Grande no construyó el Segundo Templo, llevó a cabo una importante renovación, embellecimiento, adaptación al mundo grecorromano y expansión de las instalaciones, comenzando alrededor del año 20 a.e.c. y a lo largo de varios años. Herodes quería dejar una marca duradera en Jerusalén y, como parte de su política real de construcción, el Templo fue pensado como una estructura imponente y quizá el principal punto de referencia en Jerusalén y en todo el levante sirio-palestinense. Sin embargo, el segundo Templo herodiano fue destruido por los romanos en el año 70 e.c.

La estructura arquitectónica del Templo de Herodes, era bastante intrincada y contaba con varios patios o explanadas, cada uno con su propia importancia y propósito que además representaba el sistema de privilegios asignados en razón de la pertenencia o no al pueblo elegido, si se cumplía con los estándares de pureza ritual, incluyendo enfermedad, si se era hombre o mujer y a la participación en la clase sacerdotal. El acceso a los patios internos ocurría por diez puertas segregadas por las que se entraba siguiendo privilegios y distinciones. Una vez dentro, había varias cámaras y patios donde se llevaban a cabo las diferentes actividades¹¹ y es plausible imaginar el intenso movimiento de personas, artículos culturales muy diversos y animales de sacrificio.

Aunque este período está muy bien documentado desde el punto de vista arqueológico, las estimaciones de la población de la ciudad en el momento de la destrucción romana varían ampliamente, desde apenas 10,000-20,000 (Shanks, 2012) hasta los 100 mil o el cuarto de millón de otros estudiosos, lo cual hace idea de que a pesar de su majestuosidad y relevancia, era referencia de una ciudad pequeña, con muchos conocidos habituales y oleadas de visitantes y peregrinos en las fiestas principales.

¹¹ Quienes deseen visualizar algunos de los planos y reconstrucciones gráficas del Segundo Templo en tiempos de Herodes, encontrarán de utilidad los trabajos de Leen Ritmeyer (Países Bajos), un arquitecto arqueológico que ha participado en muchas excavaciones en Jerusalén. Disponible en: <https://www.ritmeyer.com/product/image-library/buildings/temples/herods-temple-and-its-courts-annotated/> Visitado el 10 ago, 2023.

Tabla 1: los patios del templo herodiano¹²

<p>Patio de los Gentiles:</p> <p>Rodeando en una gran explanada, los recintos interiores.</p>	<p>Este era el patio más externo, accesible para personas de todos los orígenes, incluyendo no judíos (Gentiles). Servía como un lugar de comercio, intercambio y adoración. Aquí operaban cambistas y comerciantes. Esta área probablemente estaba llena de actividad, ya que era el patio más grande</p>
<p>Patio de las Mujeres:</p> <p>Hacia el oriente, era una superficie amplia, ubicada algunos metros más abajo.</p>	<p>Justo dentro del Patio de los Gentiles se encontraba el Patio de las Mujeres. Estaba abierto tanto a mujeres judías como a hombres. Esta área albergaba diversas cámaras y se utilizaba para varias funciones, incluyendo la custodia del tesoro y lugares para ofrendas. También era el lugar de la Puerta Hermosa.</p>
<p>Patio de los Israelitas (o de los Hombres)</p> <p>Se entraba por la puerta de Nicanor, mostrando que estaba más elevada.</p>	<p>Más allá del Patio de las Mujeres y conectados, estaba el Patio de los Israelitas. Solo se permitía la entrada a hombres judíos. Se utilizaba para ceremonias que implicaban sacrificios y ofrendas.</p>
<p>Patio de los Sacerdotes:</p> <p>Hacia el occidente.</p>	<p>Este patio más pequeño solo era accesible para los sacerdotes. Contenía el Altar de los Holocaustos y la fuente para la purificación ritual.</p>
<p>Lugar Santo y el Santo de los Santos:</p> <p>El lugar más elevado y decorado, hacia el occidente.</p>	<p>Era el santuario interior y constaba de dos salas: el Lugar Santo y el Santo de los Santos. Solo los sacerdotes podían entrar en el Lugar Santo, que contenía la Mesa de la Presencia, el Altar del Incienso y el Candelabro. Al Santo de los Santos, que albergaba el Arca de la Alianza, solo podía entrar el Sumo Sacerdote y sólo en el Día de la Expiación.</p>

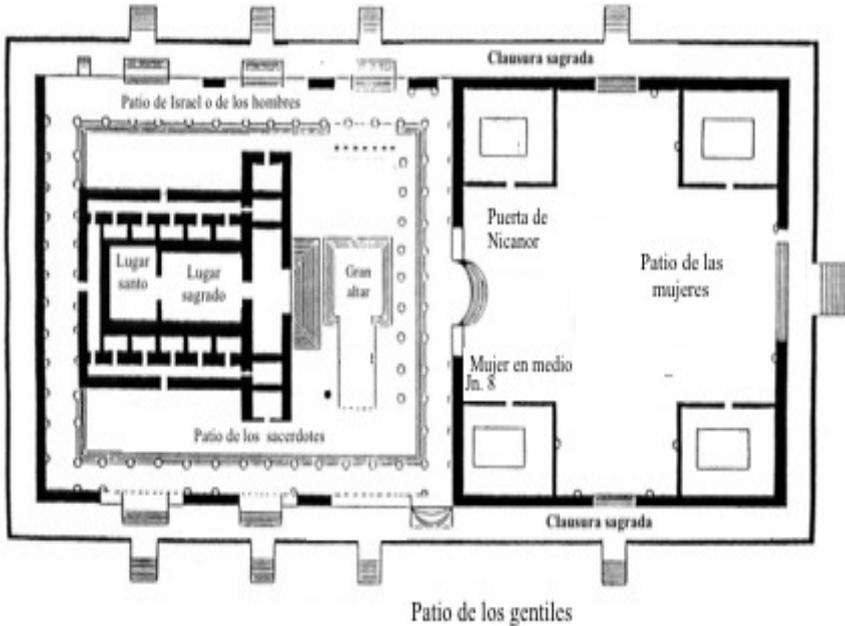
¹² Tabla de elaboración propia.

El Templo no solo era un centro religioso, sino también un núcleo cultural, social y económico. Peregrinos de diversas regiones lo visitaban para festivales religiosos. Los rituales, sacrificios y festivales del Templo eran fundamentales para la vida judía. Los hallazgos arqueológicos han proporcionado información sobre estas áreas, ayudándonos a comprender cómo las personas interactuaban con el espacio y dándonos la clave para establecer que el relato que nos ocupa era fácilmente ubicado en el patio de las mujeres, único lugar posible donde las mujeres podían estar más cerca del lugar santo y lugar propicio donde Jesús podía convocar a cierta diversidad de personas comunes y corrientes que entraban y salían y predicar audiblemente sin el bullicio y tránsito que significaban ventas y cambistas en la explanada del patio de los gentiles, mucho más grande y rodeando el recinto principal.

El Patio de los Gentiles se menciona como “el patio exterior” (Ap 11, 2) y como su nombre sugiere, el Patio de los Gentiles era accesible para los gentiles, extranjeros y aquellos considerados impuros. Allí, los adoradores podían moverse, cambiar dinero e incluso comprar animales para sacrificios. Fue desde el Patio de los Gentiles que Jesús, en dos ocasiones (Juan 2:11–12; Mateo 21:12–13), expulsó a los cambistas de dinero, declarando: “Está escrito: ‘Mi casa será llamada casa de oración’, pero ustedes la hacen cueva de ladrones” (Mateo 21:13). El Patio de las Mujeres, la única área del complejo del templo en la que las mujeres podían adorar, contenía las cajas de limosnas. Una de estas cajas fue donde la viuda pobre ofreció sus dos blancas (Lucas 21:1–4). Los hombres judíos ceremoniosamente puros podían entrar en el Patio de Israel, y el Patio de los Sacerdotes, donde se encontraba el altar, solo era accesible para los sacerdotes levíticos.

Aunque a los no judíos se les permitía ingresar al Patio de los Gentiles, se les prohibía avanzar más allá del patio exterior. Los patios interiores del templo estaban cercados por una balaustrada, y en las entradas se colocaban avisos en griego y latín, advirtiendo a los extranjeros y a los no circuncidados que cruzar hacia uno de los otros patios conllevaba la pena de muerte. Por lo tanto, es verosímil que el relato tenga en mente y coloque inmediatamente en el imaginario de sus primeros lectores, como escenario de la acción, el patio de las mujeres, lugar al que llevan a la mujer.

Imagen 1¹³: Plano del Templo ubicando el patio de las mujeres



7. Lo que dicen los cuerpos en el texto

Iniciamos destacando varios hallazgos colectivos que hemos sistematizado con grupos de hombres que hacen bibliodrama desde el enfoque de masculinidades y con grupos mixtos, inclusive virtuales, con los cuales hemos interactuado con este texto. De los que trajeron a la mujer no se documenta esas cosas que casi siempre se obvian, como los tonos de voz, las actitudes o las posiciones, y en este caso, si gritaban o si expresaban un tono amenazador o su posición en grupo, ni siquiera nos dice si traían piedras en las manos. Todo eso lo suponemos, lo intuimos, lo sentimos cuando lo escenificamos en un bibliodrama y aun sin haber llegado a las palabras de Jesús, ya sentimos la amenaza de las piedras sobre las cabezas, cuando asumimos el papel en vivo dentro de la escena y el hilo dramático, particularmente cuando como hombres estamos habituados a asumir papeles y posiciones de poder, sea de espacio, tiempo o rol, más no asumimos fácilmente los papeles de mujeres subalternas y más en este caso, acusada al medio. En este caso, las piedras son el testigo acusador, el instrumento que pende encima del caso como amenaza real de muerte. De inédito el calificativo para nombrarla es “violentada”. Es horrible recordar que en la Biblia, la lapidación como forma de ejecución, el uso de piedras también era funcional y práctico, no simbólico. La lapidación era una forma de pena

¹³ Imagen elaboración propia a partir de croquis hipotético del templo de Herodes basado en el plano del Templo de acuerdo al Talmud, diseñado por J. D. Eisenstein (Jacob y Eisenstein, 2002).

capital en la que las personas eran apedreadas hasta la muerte como castigo por ciertos delitos. Sin embargo, este uso de piedras se relaciona más con la justicia penal y la ejecución de sentencias que con el simbolismo religioso o espiritual con las piedras son mencionadas tantas veces en la Biblia hebrea. Pero en la escena, es Jesús quien revela de manera indirecta que traían piedras, al decirles: “Aquel de vosotros que esté libre de pecado, que le arroje la primera piedra” (8, 7). En realidad, las primeras piedras ya habían sido lanzadas al arrastrarla al medio, exponerla públicamente y expresar la acusación irrumpiendo en el lugar donde Jesús predicaba a un grupo indeterminado de personas que no quedaron registradas más que como pueblo (λαός = laos), gente del montón.

El bibliodrama encuentra que el grupo que trae a la mujer es numeroso, son hombres, tienen poder, están en su territorio y pueden invadir e interrumpir, están enardecidos, saben plausible su trampa y la posibilidad de hacer al maestro de los del montón está en la palma de la mano, en forma de piedra. No podemos imaginar suficientemente a la mujer, la que traen y colocan al medio, su expresión facial, su vestimenta forcejeada, su cuerpo y mirada agachada en la posición que los humanos tomamos para protegernos cuanto estamos totalmente expuestos e indefensos. Jesús les muestra la espalda a los que venían a buscarle, inclinado sobre el suelo, hasta que finalmente, “incorporándose, Jesús les dijo...”, la posición corporal de Jesús es muy iluminadora. Como ellos insistían, Jesús se incorpora para ofrecer una palabra, no sobre ni para la mujer, sino una frase que les expone a ellos. En las diferentes rondas de bibliodrama con los hombres, todos coinciden en sospechar de la eventual fuga del adúltero, puesto que el grupo que trae a la mujer no sería de dos o tres. Se cae así la veracidad de *in fraganti*, y de este modo se revela la falsedad y consecuentemente, utilización de la mujer como simple objeto o pieza de ataque sin considerar las consecuencias para su vida, si sobrevive o que el acto se trate de un abuso, rutinario e invisibilizado como culpa de las mujeres (ayer y hoy).

Y luego vuelve a mostrarles la espalda. Nuevos silencios. Y se nos dice una información valiosa para los hombres que siguen procesos de deconstrucción de la violencia, el reconocimiento de la participación personal en la violencia del sistema patriarcal: “Ellos ... se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos...” y se fueron ¿derrotados? ¿avergonzados? ¿cuestionados?. Salen del medio, aunque no quizá del Templo y ojalá, habiendo dejado las piedras sobre el suelo.

Sin embargo, Jesús se incorpora y se dirige esta vez sí, pareciera que mirándola, para hablar con la mujer y con ella tiene un discurso pequeño. “Mujer, ¿dónde están? ¿nadie te ha condenado? Y parece que con estas palabras de Jesús, la mujer se percata de su posición o se atreve a expresar lo que venía sintiendo/pensando/sufriendo. Hasta entonces no era más que un objeto, una trampa, un estereotipo de la identidad “pecadora” de la mujer, alguien muda que ya había perdido su vida.

Ahora, interpelada como sujeto, es interlocutora y puede tomar conciencia de que la vida y el juicio están ahora en sus propias manos. Es interesante notar como algunas traducciones mencionan que algunos manuscritos indicaban aquí que la mujer “está de pie” (desafortunadamente, muchas traducciones en uso descartan esta feliz expresión). Y su “nadie, señor” (es decir, “nadie me condena”) encuentra un reactivo “tampoco yo te condeno”, que tienen su contrapeso en la escena de la manipulación de la Ley de Moisés, el abuso torciendo las leyes y usándolas para matar a las mujeres.

Los falsos líderes religiosos salen del medio y dejan este lugar a las víctimas: a la mujer condenada y a Jesús condenado, que han dejado el nivel de juicio que los hombres de las piedras le presentaban. Es notorio el contraste entre el primer momento (A) donde la mujer es lanzada al medio a la orden de la Ley, como condenada y el último (A') donde la mujer es enviada, saliendo de la orden del Templo.

Pero el Bibliodrama también nos presenta algo que el texto no menciona y que pasa desapercibido a los ojos y oídos de siglos: hay otras personas, hay otros testigos no visibles que presencian toda la escena, son “pueblo”: gente sin nombre, en las sombras textuales, los nadie, los del montón, quizá mujeres en su mayoría, cuyos gritos, movimientos y hasta forcejeos en la tensión del momento de la acusación de las piedras activa la sensación de peligro: son los oyentes a quienes Jesús estaba predicando y que en ningún momento se nos informa que se hayan ido. El “fue dejado solo” (gr. καὶ κατελείφθη μόνος = *kai kateleiphthē monos*) se refiere a que los que llegaron al medio, se fueron, dejando solos, al medio, a Jesús y la mujer. ¡La gente del montón sigue ahí! Las escenas de un templo pacífico y silencioso después del jaleo son inverosímiles visto lo que conocemos de la actividad cultural en un día alrededor de las fiestas. Siendo el patio de las mujeres, utilizado como paso y estancia de varones menesterosos, leprosos, los necesitados de hacer votos, quizá niños que todavía no son considerados hombres plenos, la mayoría de las mujeres, los del montón, nos hacen plausible una intervención tumultuosa, no pasiva, amparada en ser multitud y anonimato frente al grupo de poderosos violentos. Tal vez los muy valientes y decididos fariseos y escribas que traen piedras en las manos, la fuerza de su ley y la acusación, pensarán varias veces pasar a la acción ante la acción no reportada de una multitud, de un montón de gente que escucha a Jesús. ¿Quién dice que es tonta la gente del montón? si votan a favor, saben lo que hacen, si votan en contra, son tontos que tienen a los gobernantes que merecen. Tiene su inteligencia ser del montón y ser multitud tiene su fuerza y contenido.

Mientras otro que está presente hacia el final, aunque ausente, es el varón invisible, el supuesto y necesario partícipe del adulterio: su cuerpo invisible en todo el proceso, es acuerpado ahora por más varones que quedan invisibles cuando se coloca al medio a la mujer. Han dejado el territorio libre. Y quedan

frente a frente la mujer abusada y al maestro de los del montón, condenado, ambos sobrevivientes.

En el último versículo “vete y en adelante no peques más”. Normalmente la palabra bíblica “Vete” (πορεύου = *poreuou*) es una palabra técnica para indicar una misión. Sin embargo, no conocemos referencias en la interpretación tradicional del texto donde aparece la mujer en medio, que se haya utilizado en este sentido, sino más bien se le ha dado la connotación de regaño, una especie de despedida compasiva pero no una misión. ¿Por qué entonces no entender aquí una señal de envío? Inclusive las palabras “no peques más” según el esquema teológico juanino, son dichas a un varón que llevaba 38 años enfermo (5, 14) y su sanación en sábado inició la discusión mortal entre Jesús y algunos fariseos. Juan 9, 7 dice “Vete, lávate en la piscina de Siloé” (que quiere decir “enviado”). Otras misiones grandes inician con un “Vete”: “Dijo YHVH a Abram: vete de tu tierra...” (Gn 12, 1); “Ahora pues, ve que yo te envío” Ex 3, 10; “ve y reúne a los ancianos...” (Ex 3, 16); “Así pues, Vete...” (Ex 4, 12) y las varias de los sinópticos. ¿Y en el caso de esta acusada, seguimos entendiendo en ello una despedida amable, compasiva, un regaño suave, una segunda oportunidad como advertencia a la pecadora? Quizá sigue pesando una lectura desde el poder patriarcal establecido que hace una lectura moralista privada, en la que la mujer siempre es tentación y por tanto culpable. Juan coloca la palabra pecado muy cerca de las palabras (in)justicia y juicio (16, 4-11).

No será nada fácil la vida de la mujer al medio después de todo el jaleo de la acusación. No era fácil y será peor luego de ser conocida en redes cercanas de una ciudad pequeña donde se es una más del montón, sin nombre o función relevante. La etiqueta quedará marcada pese al envío y aunque demostrado un engaño, una utilización de los hombres hegemónicos ¿quién puede denunciarles, qué se puede hacer, cómo hacer oír la otra versión? Y es la oportunidad de poner la reflexión desde las víctimas, desde la lucha de las mujeres, al medio. Es la oportunidad para algunos hombres de observar, escuchar, callar y dialogar, para finalmente unirnos a la mujer y salir del medio de las leyes de la dominación y la reproducción patriarcal, de la castración humana de nuestra psique y nuestra vida.

8. Conclusión: la mujer en medio que moviliza

Esta historia y su perversa interpretación y etiquetamiento como “la mujer adúltera”, ha causado sentimientos de vergüenza, intimidación, despojo de la propia sexualidad, daños en la autoconciencia y la autoestima y autoconfianza para millones de mujeres durante muchos siglos, confirmando la ley de silencio y complicidad masculina.

La mujer en medio es cercana aunque anónima, cotidiana y al mismo tiempo arquetipo que se presenta como los peligros de cada mujer que se atreve

a vivir su sexualidad y su cuerpo en un mundo que se mide con la mirada de los hombres. Utilizando este texto, la interpretación predominante en muchas congregaciones y comunidades sigue enfatizando la gran misericordia de Jesús ante el pecado de esa mujer y dando a las mujeres una auto-imagen muy negativa, como seres sin mucha voluntad para resistir, más débiles que los hombres pero dejando de lado las dificultades de superar una etiqueta del tamaño social que significa ser tildada de adúltera en un mundo patriarcal y religioso centrado en la figura y honor del patriarca como cabeza de la familia.

Por lo tanto, presentar a esta mujer anónima del evangelio es presentar un símbolo de liberación, para la mujer misma y para el varón sobreviviente, Jesús, que dialoga con ella y observa su proceso de lucha, luego de haber sido condenada a muerte, juzgada por el abuso a la Ley, puesta a enfrentarse con Jesús (otro condenado) y sin el derecho de defenderse. Es el símbolo de los poderosos invadiendo el medio y abandonándolo, atrapados en su propia trampa. Casi cualquier lucha puede tomar a esta mujer como símbolo.

Si las mujeres están al medio de la práctica pastoral, la justicia puede desarrollarse como una fuerza a favor en la comunidad. Y la comunidad puede desarrollarse como alternativa en un mundo de desesperanza dominante. La mujer en medio no significa una alegoría o sólo un símbolo, significa otra realidad, otra lógica, otra cosmovisión que nos permite observar la realidad desde la perspectiva de las personas que sufren bajo el peso de la cultura dominante. Esta mujer en medio nos permite observar las fracturas del modelo hegemónico de construcción de las identidades y juzgar ese modelo desde las fracturas. La mujer en medio significa centralizar lo sobreviviente, sin individualizarlo, sin aislarlo, sin psicologizar sus problemas. Reconocer a la mujer en medio significa mirar el mundo “al revés”. La mujer en medio es descentralizar a los poderosos del sistema e identificar a otros sobrevivientes. La mujer en medio es un paso a nivel personal, a nivel comunitario, a nivel del estado, a nivel de un nuevo orden mundial.

Puede ser que sintamos lo difícil de cambiar las estructuras económicas violentas en nuestros países empobrecidos, cambiar las convicciones de los creyentes en las redes, tampoco será fácil cambiar las dominaciones globales. Luchar contra una violencia sutil u hostil, pero presente y creciente, legitimada incluso por las piedras de la fe, quizá ya no sea posible. Pero a nivel local y regional por lo menos es posible negarnos a aceptar como únicas y verdaderas interpretaciones de nuestro legado aquellas que sólo sirven para la dominación. Es posible resistir, sí, también generar los cuidados necesarios, cuidándonos corresponsable y conjuntamente (cocuidados) y que las instituciones potencien las condiciones para los cuidados colectivos (sociocuidados) con los cuales podamos convertir la resistencia en resiliencia, en la capacidad de convertir la adversidad en lecciones para el cambio y la vida, buscando otras evidencias y referencias no dichas, no registradas; es posible resignificar y politizar nuestra

propia historia. Una mujer en medio, sin nombre, ha sobrevivido en medio de los intereses y la violencia del poder. Ella puede hacer girar la vida. Nunca más legitimemos la etiqueta de la violencia con la que fue acusada, agredida y sentenciada. Para la posteridad, ella es **la mujer en medio**. Para los hombres que buscamos la Justicia de género, Jesús resignifica “estar en medio” frente al patriarcado, la ley y su poder, en una acción afirmativa con el apoyo firme de los del montón. Un montón de decididos, aunque no todos visibles; fuertes, aun desde las sombras textuales, posicionándose colectivamente frente a los agresores y las piedras, superando el silencio de siglos. La voz que moviliza es: Justicia de género, ¡ya!

Referencias

- Bartley, J. Juan. Texto, exposición y ayudas prácticas. En: Comentario Bíblico Hispano. Tomo 17. Juan. El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano, 2005. pp. 34-301
- Brown, R. El Evangelio según Juan I-XII. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999.
- Jacobs, J. y Eisenstein, J.D. Temple in rabbinical literatura. Jewish Encyclopedia. Disponible en: <https://jewishencyclopedia.com/articles/14308-temple-in-rabbinical-literature> visitado el 14 ago, 2023.
- Madrigal, L. y Reyes, F. Reimaginando las masculinidades. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA 2007/1 Quito: RECU-DEI.
- Sánchez-Castelblanco, W. G. La voz como modo de revelación. Investigación exegético-teológica del término $\phi\omega\nu\eta$, en el cuarto evangelio. Roma: Editorial Pontificia Università Gregoriana, 2009.
- Sánchez-Castelblanco, W. G. Jesús y la mujer adúltera. Análisis exegético-teológico de Jn 7,53 – 8,11 Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LII, núm. 154, julio-diciembre, 2010, pp. 17-51 Bogotá, Universidad de San Buenaventura.
- Shanks. H. Ancient Jerusalem: The Village, the Town, the City. Biblical archeology Society, 2023. Disponible en: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/jerusalem/ancient-jerusalem/> Visitado el 14 ago, 2023.
- UNODC. Ciberdelincuencia interpersonal por razones de género, 2019. Disponible en: <https://www.unodc.org/e4j/es/cybercrime/module-12/key-issues/gender-based-interpersonal-cybercrime.html> Visitado 10 jul, 2023.
- UNFPA. Documento orientativo para informar sobre la violencia digital: Guía práctica de referencia para periodistas y medios de comunicación. 2021. Disponible en: <https://www.unfpa.org/es/resources/Documento-orientativo-para-informar-sobre-violencia-digital> Visitado 10 jul, 2023.

Valencia-ortiz, R. Cabero Almenara, J. y Garay Ruiz, U. Influencia del género en el uso de redes sociales por el alumnado y profesorado. *Revista Campos Virtuales* 9 (1) 2020. Disponible en: <http://uajournals.com/ojs/index.php/campusvirtuales/article/view/630> Visitado 10 jul, 2023.

Este artículo ha sido escrito con el apoyo de ACT Iglesia Sueca, Programa Centroamérica, como parte del proyecto “Masculinidades, género y religión. Construyendo capacidades para la corresponsabilidad de los hombres en la Justicia de género”, 501490. El autor agradece los significativos aportes desde la práctica del bibliodrama al grupo de estudiantes 2023 de la Escuela de Bibliodrama del Instituto Raspanti (Haedo, Buenos Aires, Argentina) y a la Dra. Graciela Dibo, coordinadora del curso.

***La sabiduría debajo de la mesa (Marcos 7,24-30):
Resistencia de las mujeres afrolatinoamericanas
y Caribeñas ante la violencia religiosa²***

*The wisdom under the table (Mark 7, 24-30):
The Resistance of Afro-Latin American and Caribbean
Women to Religious Violence*

Resumen

Mediante el análisis del conflicto étnico y religioso que atraviesa toda la perícopa del encuentro de la mujer sirofenicia y Jesús, aquí se plantea cuán profundos y liberadores pueden ser los encuentros en las fronteras, entre personas de diferentes etnias y procedencia religiosa, de diferentes identidades de género y generacionales. Enfocando la conocida imagen mencionada en el texto, “debajo de la mesa”, los razonamientos de la mujer sirofenicia llevan a romper fronteras, no sin conflicto, no sin esfuerzo, destacando su sabiduría forjada en la resistencia, iniciativa y propuesta para resolver las necesidades concretas, que sobrepasan las categorías de honor y discriminación reproducidas por Jesús al referir “hijos y perros”, en el contexto de judíos y gentiles, constituyéndose en un acto violento de exclusión y discriminación, para proponer “niños y niñas” que se acercan a la mesa, como un acto de sanación y cambio. La sirofenicia amplía el criterio de pertenencia e instala un nuevo principio eclesiológico que desafía y hace revisar la propia actitud violenta y excluyente de Jesús en cuanto hombre judío, sanador y líder espiritual.

Palabras Clave: Mujer sirofenicia; Marcos; Fronteras; Sanación; comensalidad

Resumo

Através da análise do conflito étnico e religioso que permeia toda a perícopa do encontro da mulher sirofenicia com Jesus, este artigo examina quão profundos e libertadores podem ser os encontros nas fronteiras, entre pessoas de diferentes etnias e origens religiosas, diferentes identidades de gênero e gerações diversas. Focando na imagem amplamente conhecida mencionada no texto, “debaixo da mesa”, os argumentos da mulher sirofenicia levam a ultrapassar fronteiras, não sem conflito, não

1 Brasileña de origen y residente en Costa Rica, donde es directora del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Teóloga y biblista con una larga trayectoria de acompañamiento popular y eclesial, docencia e investigación en Lectura Popular de la Biblia, Teología negra feminista y teología afro latinoamericana.

2 Las reflexiones de este artículo son presentadas a partir de una revisión del trabajo de la autora: De Lima, S. *En territorio de Frontera. Una lectura de Marcos 7: 24-30*. San José: DEI, 2001.

sem esforço, destacando a sabedoria forjada na resistência, na iniciativa e na proposta para resolver necessidades concretas, que transcendem as categorias de honra e discriminação reproduzidas por Jesus ao mencionar “filhos e cães”, no contexto de judeus e gentios. Isso se configura como um ato violento de exclusão e discriminação, propondo, em vez disso, “meninos e meninas” que se aproximam da mesa, como um ato de cura e transformação. A sirofenícia amplia o critério de pertencimento e estabelece um novo princípio eclesiológico que desafia e faz revisar a própria atitude violenta e excludente de Jesus como homem judeu, curador e líder espiritual.

Palavras-chave: Mulher sírio-fenícia; Marcos; Fronteiras; Cura; Comensalidade

Abstract

Through an analysis of the ethnic and religious conflict that pervades the narrative of the encounter between the Syrophenician woman and Jesus, this article examines how profound and liberating border encounters can be: among people of different ethnicities, religions, gender identities and generations. From ‘under the table,’ the Syrophenician woman’s words result in a transgression of boundaries - yet not without conflict or effort. Her words and actions reveal a wisdom forged in resistance; encourage initiative; and offer proposals to address concrete needs. Through her words, she transcends the categories of honor and discrimination that Jesus reproduces by framing Jews and Gentiles as ‘children and dogs.’ Jesus’ words are a violent act of exclusion and discrimination. In contrast, the woman’s words make space for ‘boys and girls’ to approach the table, as an act of healing and transformation. The Syrophenician woman broadens the criterion of belonging, establishing a new ecclesiological principle that challenges Jesus, and invites a reconsideration of Jesus’ violent and exclusionary attitude as a Jewish man, healer, and spiritual leader.

Keywords: Syrophenician woman; Mark; Borders; Healing; Table Fellowship.

Introducción

El análisis de un texto es una invitación a un viaje y para eso necesitamos salir de donde estamos con la disposición de escuchar, de conocer, de sorprenderse en cada esquina, de preguntarse incluso por aquello que pareciera ya conocido. Pero siempre estamos las y los viajeros, cargados con nuestras historias, culturas, experiencias de fe, también con las preguntas que surgen desde el contexto del que hacemos parte. Cuando se trata de la lectura de un texto bíblico, a lo mencionado anteriormente es importante añadir el deseo y la necesidad de inspirarnos, de aprender, de mirar el texto como luz que ilumina nuestra realidad, siempre desde un lugar definido, un crítico y un lugar amoroso de quienes buscan en los textos y en la vida nuevas formas de convivencialidad.

Este es el ejercicio de lectura que realizaremos con el texto de la Mujer Sirofenicia, que está en el Evangelio de Marcos (7,24-30)³. La pregunta que nos

³ Todos los textos bíblicos, a menos que se indique lo contrario, son de la Biblia de Jerusalén. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

acompañará toca nuevas formas de convivencialidad que superen la violencia desde la resiliencia y la afirmación de grupos que hemos sido históricamente discriminados.

En este viaje con y por el texto, entramos y salimos de casas, atravesamos territorios y siglos, miramos la historia del texto, su contexto literario y social. Los gritos y gemidos de las/los que permanecen en las fronteras buscando caminos y condiciones de vida con dignidad son parte de la comunidad y del lugar interpretativo. Somos comunidad que se apropia y que despierta el texto, dándole cuerpo, vida y recreando su sentido.

El encuentro con el texto

Para un análisis del texto de Marcos 7,24-30, optamos por realizar una lectura que sigue los versículos, agrupándolos y destacando los aportes más relevantes.

Casa, ocultamiento y encuentro en la frontera

v. 24. Y levantándose de allí, partió a la región de Tiro. Entró en una casa y no quería que nadie supiera, pero no pudo esconderse.

¿Quién sabe qué estaba pasando con Jesús al retirarse a la región de Tiro? ¿Cansancio? ¿Necesidad de estar solo? O quizá Marcos aprovecha una historia recibida de la tradición para expresar la expansión máxima del ministerio de Jesús, que se vería en el siguiente orden: Galilea-Decápolis-Tiro (De la Calle, 1975, p. 134). El ocultamiento de Jesús pareciera ser parte de la estrategia de Marcos, quien coloca este relato después de los versículos en los cuales Jesús se confronta con fariseos y maestros de la ley (Pikaza, 1998; Myers, 1992). Algunos autores asocian su deseo de ocultarse con el tema del secreto mesiánico que atraviesa todo el evangelio (Gnilka, 1992). Para otros, Jesús quiere esconderse para dedicarse a la enseñanza de los discípulos, como ocurre otras veces en Marcos (7,17; 9,28). De todos modos, no se trata de un viaje con intención misionera.

“...Entró en una casa...”. El texto no nos da ninguna información acerca de la casa, quiénes la habitaban o a quiénes pertenecía. Podría tratarse de una casa no judía. Sin embargo, el evangelista no pone de manifiesto que Jesús transgrede las prescripciones judías de pureza por entrar en una casa pagana (Gnilka, 1992). La posibilidad de que se tratara de una casa judía se justifica por la presencia significativa de judíos en esta región. La casa guarda el significado de lugar de aprendizaje, de instrucción para la misión y de intimidad con el Maestro. Esta casa, en el límite entre Galilea y Tiro, es comprendida por algunos autores como punto de partida de la misión cristiana (Pikaza, 1998). No obstante, nos parece, más bien, un lugar de aprendizaje para el mismo Jesús, como veremos más adelante.

Es importante destacar la ubicación geográfica que Marcos da a la perícopa: en el territorio limítrofe de Galilea y Tiro. Ubicar el encuentro en esa región es hacer presente los conflictos étnicos, culturales, religiosos, políticos y económicos que allí existían. Los territorios de frontera son lugares de conflicto, pero también de violación de las reglas impuestas por quienes detentan el poder y definen las mismas fronteras. Por eso, se puede decir que la frontera es lugar de negociación, de cooperación, de acuerdos, y donde con mayor facilidad se salta de un lado a otro. Son regiones vigiladas por los que quieren defender su territorio, deseadas por los que manejan el comercio. Sin embargo, como vemos en el texto y reconocemos en la realidad actual, la zona fronteriza es el lugar donde la gente campesina es echada, campesinos y campesinos sin tierra, los pobres, los excluidos por el sistema, quienes ya no caben en las ciudades, los que viven “desde debajo de la mesa”.

El análisis del texto evidencia el lugar geográfico como una clave hermenéutica. Tiro, y la casa en las afueras de Tiro, son una primera mención de lugar. La relación entre personajes-geografía, en el texto, será de ruptura con los lugares tradicionalmente asignados a personas o grupos sociales. En este versículo vemos a Jesús rompiendo los límites geográficos del territorio judío y dirigiéndose hasta el límite con tierras no judías. El territorio de frontera es igualmente un lugar simbólico. Todo el texto se mueve en la frontera. Las fronteras del texto y en el texto se presentan, ora rígidas, ora flexibles, pues ésta es la dinámica propia de la frontera. Jesús llega a la frontera de lo que le permite el judaísmo de su tiempo. Si él traspasa tales límites, podría parecer un “no judío”. La mujer avanza la frontera de la casa, la frontera de los valores del honor y la vergüenza, como se verá más adelante, movida por la situación límite, por la desesperación de una madre con una hija enferma. Ver el mundo y vivir en él “desde debajo de la mesa” es estar constantemente en territorio de frontera, frente al reto de romper barreras, vencer prejuicios, derrumbar muros, levantados por aquellos que necesitan de la frontera como forma de protegerse y defender sus intereses. ¿Qué decir del sexismo, el racismo, la homofobia, el clasismo, el adultocentrismo, la xenofobia tan presente en la sociedad y tantos otros prejuicios que provocan las guerras y dividen la humanidad?

Una mujer entra en la casa - entramos con ella

v. 25. *Inmediatamente se enteró de su llegada una mujer que tenía una hija pequeña, que tenía un espíritu impuro. Ella vino y se postró a sus pies.* v. 26 *La mujer era de cultura griega, sirofenicia de nacimiento y le rogaba que expulsara el demonio de su hija.*

¿Quién era esta mujer? Sabemos muy poco. Algunas de las informaciones parecieran ser contradictorias. No obstante, la pregunta que proponemos es otra. ¿Qué nos aproxima a esa mujer? Como comunidad interpretativa, quisié-

ramos acercarnos al texto y leerlo en diálogo con nuestras historias. Como mujeres negras guardamos semejanzas y diferencias respecto a la sirofenicia. Ella, una mujer no judía que buscó a Jesús para solicitarle ayuda en un momento de dificultad. Las mujeres negras, quienes, manteniendo su fe y práctica religiosa ancestral, recurren muchas veces también a Jesús como un lugar de socorro y alivio en el dolor. O a veces, mujeres negras o no, cristianas, en un momento de dolor recurren a la religión ancestral buscando cuidado y consuelo. En ambos casos estamos frente a una religión pensada y vivida en relación directa con necesidades de la vida, y que en nombre de esas necesidades enfrentan y rompen barreras. Así que somos mujeres que rompemos espacios y desafiamos modelos culturales y religiosos excluyentes. La llegada inesperada de la mujer sirofenicia a la casa donde se encontraba Jesús, caracteriza una ruptura de espacio. Al presentarse delante de Jesús, la mujer desafía los valores del honor y la vergüenza, modelo cultural fundamental para el mundo mediterráneo del primer siglo⁴. El honor representa el lugar justo de una persona en la sociedad. Éste puede ser delimitado por fronteras relativas al poder, al estatus basado en el género y la situación en la escala social. Al analizar la actitud de esta mujer, descubrimos que ella rompe con muchos de los valores que conformaban este aspecto de la cultura de su tiempo. Rompe también con las fronteras que delimitan lo masculino y lo femenino. Transita con creatividad y sabiduría de un lado a otro. Su gesto no demuestra la pasividad o timidez esperada en una mujer; tampoco manifiesta miedo de arriesgarse. Más bien es audaz y en cierta medida atrevida, características asignadas a los varones. Reconoce la autoridad, pero se mantiene en su objetivo y en cierto momento enfrenta y desafía los límites de esa autoridad. La sociedad del honor y la vergüenza es también la sociedad de los bienes limitados. Ésta no confiere poder a las personas para superar las situaciones realmente difíciles. Aparte de la suerte, el único modo de superar la dificultad estaba en la “...manipulación de la gente disponible, de los “tús”, de las personas de estatus más elevados que podían aliviar en situaciones inhabituales” (Malina, 1995, p. 136).

En esa sociedad se comprueba que unas personas son más poderosas que otras. De esa manera, el éxito está en descubrir a las personas con las que se pueda interactuar y usar ese poder para la salvación en una situación difícil. Si esta lectura se aplica a la relación entre la mujer y Jesús, entonces se podría decir asimismo que, al postrarse frente a Jesús, la mujer repite el gesto de un cliente que

⁴ El honor tiene un componente masculino y otro femenino. El aspecto masculino es denominado honor y el femenino, vergüenza. En una división moral de las tareas, el varón, el masculino, es orientado hacia afuera y presenta las siguientes características: sexualmente agresivo, representa la autoridad, la defensa del honor familiar, el interés por el prestigio y por la precedencia, la agresividad, el atrevimiento y la audacia. La hembra está orientada hacia adentro, se veía sexualmente exclusiva, sumisa a la autoridad, no dispuesta al riesgo, interesada por la vergüenza, la deferencia, la pasividad, la timidez y la moderación (Malina, 1995).

solicita el favor de un patrón o un intermediario, actitud característica del sistema de patronazgo también presente en la Palestina romana del primer siglo⁵.

Nos sentimos fortalecidas y acompañadas por mujeres que desafían las fronteras. La vida de las mujeres negras históricamente ha desafiado fronteras. Somos cuerpos de frontera que sufren las consecuencias de los patrones de género, de etnia, de religión, vigentes en la sociedad blanca, cristiana, occidental. Somos mujeres que irrumpimos espacios y desafiamos modelos culturales excluyentes. Estamos donde no esperarían que estuviéramos. Recordamos las palabras de Sojourner Truth (1851), anciana negra que vivió la esclavitud en Estados Unidos hace casi ciento cincuenta años. Dejemos entrar y hablar a la Peregrina de la Verdad:

Aquel hombre allá dice que la mujer requiere ayuda al subir a carruajes y al cruzar charcos, y que debe tener el mejor asiento en cualquier lugar. Nadie me ayuda cuando tengo que subir a carruajes, o cruzar charcos. Nadie me da el mejor asiento. ¿Acaso yo no soy mujer? ¡Mírame! ¡Mira mis brazos! He arado, sembrado y cosechado, y ningún hombre lo ha hecho mejor. ¿Y acaso no soy yo mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como cualquier hombre - cuando hay trabajo o comida - y también aguantar el látigo como cualquier hombre. ¿Y acaso no soy yo mujer? Di a luz a trece niños y vi a la mayoría vendidos como esclavos, y cuando lloré desconsolada, nadie, excepto Jesús, me oyó. ¿Y acaso no soy yo mujer?⁶.

Y Jesús, ¿es violento?

v. 27. *Él le dijo: “Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos”.*

Si no conociéramos a Jesús de otros encuentros, lo veríamos sencillamente como otro legalista, que sacrifica la vida con tal que se cumpla la ley. Más aún, si consideramos que en el estudio de la historia del texto surge la posibilidad de que la respuesta de Jesús haya sido todavía más radical. Eso porque las palabras “deja que primero”, pueden ser un añadido redaccional de Marcos. Creemos, como J. Gnilka (1992, p. 338), que el v. 27a: “Deja que primero”, es redaccional. La respuesta de la mujer en el v. 28: “Señor, también los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños”, se dirige a 27b: “no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos”, y no a 27a: “Deja que primero”. Ella no responde a la cuestión de comer primero o después, sino que

5 Malina y Rohrbach (1996) citan varios textos neotestamentarios, entre ellos el de la mujer sirofenicia, en los cuales podemos hallar señales de una sociedad donde está presente la relación patrón-cliente. El texto básico que analizan es Lc 7,1-10, la cura del siervo del centurión romano.

6 Traducción propia: “That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man - when I could get it - and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?” (Truth, 1851).

habla del derecho al pan. Eso hace que la respuesta de Jesús sea muy dura y violenta hacia la mujer.

La respuesta de Jesús presenta un juego de palabras entre el pan de los hijos y el pan echado a los perros. El llamar a los judíos “hijos” era algo presente en la tradición de Israel, como podemos percibir en las palabras del profeta: “Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1). Los judíos se consideraban hijos de Dios y en diferentes ocasiones designaban despectivamente a los gentiles como perros, lo que constituía un insulto fuerte en el Oriente Medio. La palabra perro se refería a los perros vagabundos y callejeros (Schnackenburg, 1980). Jesús emplea la palabra en el diminutivo. Para Malina y Rohrbaugh (1996), Jesús pudo haber elegido el diminutivo porque el favor solicitado era para una niña. Hay autores que ven en el empleo del diminutivo una manera menos agresiva de parte de Jesús, haciendo la diferencia entre el perro callejero y los perritos que están dentro de la casa⁷. De todos modos, es una forma despreciativa de referirse a la mujer y a su hija. La respuesta evidencia el contexto conflictivo étnico-religioso, económico y de género que atraviesa todo el texto y la sociedad.

La mujer pide sanación y Jesús le contesta hablando de pan. Para Theissen (1997), la respuesta de Jesús hace referencia a las relaciones económicas entre Tiro y Galilea. Los tirios, más fuertes económicamente, dejaban a menudo sin pan a la población judía del campo. De acuerdo con Theissen (1997), por detrás de las palabras de Jesús, podríamos leer: “Espera que primero se sacien los pobres del ‘hinterland’ judío, porque no está bien quitar el pan a los pobres para dárselo a los paganos ricos de las ciudades”.

La interpretación de Theissen desplaza el centro del conflicto. De un conflicto racial, pasa a un conflicto socioeconómico. Eso abre el texto a algunos comentarios e interpretaciones. Estamos frente a una intersección de diferentes categorías. Las afirmaciones de Theissen acentúan la complejidad de las relaciones. No obstante, aun considerando que Jesús sea parte del grupo o pueblo que está en una situación de desventaja económica, él se encuentra en un lugar privilegiado en cuanto a género y representación religiosa. No pertenece a la religión dominante, pero representa en ese momento el que maneja y detenta el poder religioso que puede atender a la necesidad presentada por esta mujer.

La experiencia de mujeres negras, como grupo discriminado desde el punto de vista étnico-racial y religioso, en una sociedad etnocéntrica y racista, nos lleva a afirmar que la discriminación racial y la religiosa afecta a las mujeres en diferentes lugares y posición social, con mayor razón, si se trata de una relación hombre-mujer en una sociedad patriarcal. En todo caso, aunque esta mujer representara un grupo económicamente privilegiado, lo que no nos resul-

⁷ Malina y Rohrbaugh (1996, p. 176) afirman que los perros eran animales carroñeros y no domésticos, J Gnilka (1992, p. 341) presenta una tercera posibilidad de interpretación para la palabra perro, que es la forma como los peritos en la ley calificaban al pueblo llano que no conocía la ley.

ta del todo convincente, no justificaría ni minimizaría la fuerza ofensiva de las palabras de Jesús.

Hay otros aportes de la exégesis que buscan explicar o justificar las palabras de Jesús. La respuesta de Jesús parte de la tradición y la teología israelitas, afirma X. Pikaza (1998, p. 188). Según él, Jesús no responde en nombre suyo, sino en nombre de la ley y la teología de su pueblo... no ha llegado aún el tiempo de los gentiles.

En una nota del mismo lugar, Pikaza alude a un posible “matiz irónico” en el texto, para mostrar “la inconsecuencia del nacionalismo religioso judío”. En eso nos distanciamos un tanto del punto de vista del autor. Creemos que sí, la respuesta de Jesús es una expresión de la cultura y la teología israelitas. Sin embargo, él la asume como su respuesta. Él comparte un principio de la teología de su pueblo, y después se deja transformar por la actitud y las palabras de la mujer. De esta forma, no es una ironía, sino la percepción que Jesús tiene de su misión. Él hace un juego con las palabras griegas *labein* y *balein*, tomar y echar. Aquí no se trata solamente de una inversión de sílabas y sonidos, sino también entre los gestos de tomar y echar, una descripción que ayuda a visibilizar la escena descrita por el texto. Con la respuesta de Jesús el diálogo pareciera cerrarse, llegar a su punto final.

Terquedad, resiliencia

v. 28. *Pero ella le respondió: “Señor, también los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños”.*

La respuesta de Jesús produjo un nudo interpretativo, donde la historia pareciera cerrarse, pero la mujer es quien le dio una nueva dirección a la discusión, reabriendo la posibilidad de continuidad del diálogo. Su reacción frente a las palabras despectivas de Jesús fue de persistencia, así como de una sabiduría provocadora de rupturas. Una nueva asignación de lugar surge en el texto, esta vez de manera simbólica. A la mujer con su hija no les cabe sentarse en la mesa de los hijos, sino que están, según la metáfora de Jesús, debajo de la mesa como perritas. La mujer retoma las palabras de Jesús como punto de partida de su argumentación. Ella es una perrita atenta al bocadillo que le cae de la mesa. Lo toma entre los dientes y hace de esta pequeña porción un derecho. Utilizando la misma expresión de Jesús, transforma en derecho lo que le fue presentado como motivo de exclusión.

Esta actitud frente a la vida la vemos en la historia de vida de nuestras abuelas y de muchas mujeres contemporáneas, mujeres afrodescendientes, indígenas, campesinas, migrantes, población de calle, para quienes la existencia es una experiencia de lucha cotidiana, ya que tienen que inventar cada mañana el modo de sobrevivir.

Las que afrontamos las barreras del color, de la raza, de la religión, del género, sabemos que una necesidad concreta es capaz de relativizar conceptos, también importantes pero que no logran atender a las necesidades del momento. La experiencia cotidiana de las/los que están debajo de la mesa, de los que están excluidos/as del poder, obedece a otra lógica. Tiene como principio mayor la vida, no de forma abstracta, sino como una necesidad real e inmediata. Esta actitud fue interpretada históricamente como resignación y sumisión. No obstante, es una actitud que exige una profunda fuerza y energía que se manifiestan en el ser capaces de soportar adversidades y de concentrarse en lo que constituye lo más importante para el momento. Toda la vida está allí, hay que cuidarla, hay que salvarla. La historia negra está repleta de ejemplos que ilustran este modo de concebir la vida. Esta fuerza presente en la palabra-actitud de la madre fenicia, es capaz de echar fuera demonios, es capaz de sanar.

El texto no habla de la religión de la mujer, ni antes, ni después de encontrarse con Jesús. Algunos autores han identificado el empleo de *kyrie* con una profesión de fe (Gnilka, 1992). Sin embargo, según parece, se trata de una mujer no judía que reconoce a Jesús como "...un taumaturgo, pero también como alguien cuya atención se puede captar y cuya ayuda se puede conseguir mediante la insistencia" (Ringe, 1995, p. 84).

De manera que la palabra *señor* utilizada por la mujer, se puede leer como una forma de tratamiento, un "simple apelativo de respeto", como propone Taylor (1979, p. 413), y no como una confesión de fe. "...*También los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños*". Si Jesús habla desde una sociedad de bienes limitados, la respuesta-propuesta de la mujer parte de la abundancia de una mesa llena que desborda y alimenta a todos y todas. Ya no hay distinción entre hijos y no hijos, todos son niños y niñas que reciben igualmente del pan. Una evidencia literaria que refleja lo dicho antes, es el cambio de palabras que hace la mujer en su respuesta a Jesús. Jesús habla de hijos, *tekna*, ella amplía el universo de lo que está contemplado en las palabras de Jesús y le contesta hablando de niños, *paidia*. Al final del texto, el redactor también utiliza la palabra *paidion* para referirse a la niña sanada.

Así que lo que pertenecía antes a los hijos, ahora pertenece a los niños. Ya no se habla de hijos y perros. Ahora son niños y niñas que se acercan a la mesa. En Marcos, la palabra *paidion* se refiere a los niños de manera concreta, pero asimismo se puede extender a los miembros más humildes de la comunidad. La sirofenicia amplía de ese modo el criterio de pertenencia e instala un nuevo principio eclesiológico. Son parte de la comunidad los y las que necesitan ser atendidos y acogidos por ella, independientemente de su género, raza e incluso de la procedencia religiosa y de la violencia con que hayan sido tratados, coyuntural o históricamente, ante la necesidad inmediata. La "ley de la mesa" cede su lugar al principio de la solidaridad que surge del grito de las/os que están debajo de la mesa.

Regreso a la casa

v. 29. *Le dijo él: “Por causa de esta palabra, puedes irte, el demonio ha salido de tu hija”.*

A este Jesús tampoco lo encontramos con frecuencia en los relatos neotestamentarios. Un Jesús que rectifica, que retoma lo que dijo y cambia de opinión. Un Jesús que aprende de una mujer, que rompe la frontera de sus límites, principios y se abre a una dimensión amplia, gratuita del vivir en el corazón amoroso de Dios. A este Jesús tampoco lo encontramos con frecuencia en los relatos neotestamentarios.

Lo más importante es que finalmente, el pedido de la mujer fue atendido, aunque con algunas particularidades. Jesús no se acercó a la niña poseída: la sana a distancia⁸. Lo que sana a la niña no son gestos, toques, ni las palabras de Jesús como ocurre con frecuencia en los relatos de milagros⁹. Lo que sana, de manera efectiva, a la niña, son las palabras de la mujer, de la madre: “por causa de esta palabra”. A diferencia de Mateo, que atribuye el milagro a la fe de la mujer y la exalta por eso: “mujer, grande es tu fe, que suceda como deseas” (Mt. 15.28), en Marcos, el mismo Jesús atribuye el milagro a la palabra pronunciada por la mujer sirofenicia (*dia*, a través de; *toyton*, esta; *ton logon*, tu palabra)¹⁰.

Como bien observa V. Taylor (1979, p. 413):

...de hecho el relato de Marcos (a diferencia de Mt. 15.28) no habla de fe. Hemos de admitir más bien que Jesús experimentó en su mente una tensión relativa a la finalidad de su ministerio y que en cierto sentido, cuando pronunció estas palabras, se dirigió tanto a sí mismo como a la mujer. La réplica de la mujer revela que ella se dio cuenta rápidamente de eso.

En realidad, las palabras de la mujer abren un nuevo horizonte para Jesús. En ese sentido se puede decir que, por las palabras de la mujer, por la apertura que ella provoca, ampliando el número de todas aquellas que tienen derecho de beneficiarse del ministerio de Jesús, ella misma se beneficia. J. Perkinson habla del *logos* de la madre fenicia. Ella llega a ser el lugar donde la palabra de poder emana. En la perspectiva de la lectura postcolonial presentada por el autor,

⁸ El otro caso de sanación a distancia en el Nuevo Testamento es la curación del siervo del centurión en Mt 8, 5ss y Lc 7, 1ss. En ambos casos, sirofenicia y centurión, se trata de no judíos. El comentario de la Biblia de Jerusalén alega que el hecho de no dirigirse a la casa de la mujer puede ser por la prohibición que tenían los judíos de entrar en casa de un no judío. Sin embargo, en los otros pasajes de milagro a distancia, tanto en Mateo como en Lucas, Jesús sale en dirección a la casa del no judío que le solicita ayuda. Por eso, y dado el contexto literario anterior a la perícopa (Mc 7, 1-23) donde Jesús muestra una actitud de ruptura frente a la ley, no creemos que el hecho de no dirigirse a la casa de la mujer haya sido por su no pertenencia al pueblo judío. La posible razón de la sanación a distancia se percibirá mejor en el versículo que sigue.

⁹ En Marcos los milagros se hacen a través de las palabras de Jesús: 1.21-28; 2.1-12; 5.1-20; 9.14-32 o de actitudes, gestos y toques acompañados o no de la palabra (sea que Jesús toque a las personas o que éstas lo toquen a él): 1.29-31; 1.40-45; 5.25-34; 5.21-23; 35-42; 7,31-37; 3,1-6.

¹⁰ R. Foulkes y G. Cook (1993) también mencionan que la causa de la sanación en Marcos fue la “palabra o argumento de la mujer”, aunque no desarrollan el tema.

la salvación es en parte la liberación de las voces oprimidas, la liberación de los sujetos para que hablen sus propias palabras creativas.

El texto parece guardar algo más. Tenemos el reto de seguir investigando el alcance de estas palabras de la mujer y de Jesús.

Entrando en su casa

v. 30. Cuando ella fue a su casa, encontró la niña acostada sobre la cama y el demonio había salido de ella.

La mujer regresa a la casa sin ninguna recomendación de parte de Jesús. En la mayoría de los relatos de milagro, Jesús advierte a los sanados guardar silencio (1,34.44; 5,43), o en el caso del endemoniado de Gerasa, lo manda a anunciar lo que le había hecho el Señor (5,19). En este relato, Jesús no hace ninguna recomendación.

La mujer encuentra a la niña acostada. Frente a esta constatación la pregunta sería por el tipo de enfermedad que la afectaba, si ahora que estaba sanada, permanecía acostada¹¹. Posiblemente su enfermedad le impedía estar tranquila. Imaginamos algo parecido al endemoniado de 5,1-20, al que “nadie podía sujetarlo, ni siquiera con cadenas” (5,3), y que al ser sanado lo hallaron “sentado, vestido y en sano juicio” (5,15). La niña, una vez sana, posiblemente recuperó la serenidad.

V. Taylor (1979, p. 414) plantea otra posibilidad de interpretación. La niña está postrada en la cama y exhausta, pues han pasado los paroxismos atribuidos al demonio y la chica se está recuperando.

La mujer regresa a su casa. El texto no da ningún indicativo de que ella se haya transformado en una seguidora de Jesús. Regresar a su casa es regresar a su mundo, a su cotidianidad, a su pueblo. Ahora, con la vida renovada, feliz por haber hallado a un taumaturgo judío que devolvió la salud y la dignidad a su hija. Las dos mujeres, madre e hija, salieron fortalecidas y liberadas del encuentro con Jesús.

Jesús, igualmente, tuvo su propia experiencia de liberación y conversión a partir de ese encuentro tan particular (Foulkes y Cook, 1993, p. 216). Amplió la visión acerca de su misión de revelar el Dios solidario. Posiblemente creció como hombre, marcado por las condicionantes de género de su época, marcando con su actitud una forma diferente de ser varón, judío y religioso. Esta pasa por la experiencia de reconocer sus límites, aprender y de acatar las palabras liberadoras que parten de la otra, en este caso de la mujer.

No cabe duda de que el texto de Mc 7,24-30, después de los análisis realizados, sigue siendo una memoria incómoda acerca de Jesús, memoria bien guardada por la comunidad. El texto mantiene cierta continuidad dentro de la

¹¹ Comparar con la actitud o gesto de los sanados en otros relatos de sanación en Marcos: “se puso a servirles” (1,31); “salió caminando (2,12); “se levantó y se puso a caminar” (5,42).

estructura literaria de Marcos por la temática común del pan, y toda vez que lo interpretamos como una expresión de la ampliación geográfica del ministerio de Jesús.

Pero si analizamos las actitudes y palabras iniciales de Jesús respecto a la mujer no judía, y sobre todo si consideramos el auditorio no judío al que se dirige el evangelista, el texto representa una discontinuidad con la totalidad de la obra de Marcos. Se produce una ruptura entre el Jesús tradicionalmente manifestado en dicha obra, que sana, que rompe con la tradición de pureza judía y es capaz de multiplicar y compartir el pan, con el Jesús presente en este texto, que se niega a atender las necesidades de una mujer. Reconocer esta discontinuidad es respetar la rebeldía de un texto que revela un rostro distinto de Jesús. En este sentido, permanece el desafío para investigaciones futuras acerca de la cristología presente en el texto, en relación con la propuesta cristológica y teológica de todo el evangelio de Marcos. Puede asegurarse que el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia fue profundamente liberador, tanto para quienes participaron en él como actores directos, como para los actuales lectores y lectoras. El texto nos habla de cuán profundos y liberadores pueden ser los encuentros en las fronteras, entre personas de diferentes etnias y procedencia religiosa, de diferentes identidades de género y generacional, pues la niña es parte del diálogo y del encuentro.

Privilegiamos el análisis del conflicto étnico y religioso que atraviesa toda la perícopa. En estos aspectos, el texto rompe fronteras. La mujer sale de donde está, de su cotidianidad y, posiblemente, de su experiencia religiosa, y solicita la ayuda de Jesús. Jesús también tiene que salir de los límites impuestos por su tradición étnico-religiosa para encontrarse verdaderamente con la mujer. Eso significa para Jesús ampliar la comprensión de su ministerio.

Puertas que se abren con el texto

Por más que se valore el cambio en la actitud de Jesús frente la solicitud de la mujer, el texto sigue desafiándonos a visibilizar, a problematizar, a desnaturalizar la violencia, en el texto, la violencia practicada por Jesús, más allá de la voluntad personal y además con el reconocimiento social de su rol como sanador, como líder espiritual, en su efecto normalizador de diferencia y rechazo a los gentiles, por lo demás vecinos de siglos en la sociedad palestinese bajo el Imperio. De este modo, el texto abre las puertas para la discusión de este tema, tan pertinente en el contexto actual de la violencia religiosa que se ha profundizado a través de los fundamentalismos religiosos, particularmente los fundamentalismos religiosos cristianos. Estas formas de violencia se manifiestan en el aumento de la intimidación y destrucción de los espacios sagrados de religiones de matriz africana, el asesinato de líderes religiosos indígenas, como ocurrió en Guatemala el 06 de junio de 2020 cuando quemaron vivo a Domingo

Choc, acusándolo de “brujo”¹². También el asesinato por selección de la líder religiosa y presidenta de una organización nacional de afrodescendientes en Brasil, Bernadete Pacífico, conocida como Mãe Bernadete¹³, En ese contexto de violencia religiosa encontramos la proliferación de los discursos de odio¹⁴ en las redes sociales. Se trata de un discurso ofensivo dirigido a un grupo o individuo y que se basa en características inherentes (como son la raza, la religión o el género) y que puede poner en peligro la paz social.

El texto abre también las puertas para relaciones de solidaridad y gratuidad, con diálogo comprometido entre diferentes pueblos, culturas, religiones, generaciones, género. El texto nos conduce hasta las fronteras y sobrepasarlas para romper barreras, cruzar territorios, desconocer espacios tradicionalmente asignados y avanzar enfrentando los límites impuestos socialmente y los espacios religiosos que nos frenan y nos limitan. El texto nos enseña que lo fascinante de la frontera, es el desafío de poner, aunque sea las puntas de los pies en el otro lado. El texto nos provoca y nos empuja a:

Ensancha las fronteras del cristianismo recordando que las palabras que salvan, que sanan, son pronunciadas por la “otra”, y que cada cultura y religión guarda en sí, palabras sanadoras que se manifiestan en los diálogos liberadores. Éste es un pequeño paso dentro de un largo camino.

Lo cotidiano como lugar de diálogo entre las distintas experiencias de fe - El texto desafía a las iglesias y religiones a un compromiso con la vida concreta. El diálogo de Jesús con la sirofenicia se produce a partir de una necesidad concreta: la salud de la niña. No se trata de una discusión abstracta sobre quién era Dios, o cuál Dios era capaz de sanar. Las personas que transitan por las fronteras de experiencias religiosas distintas saben que lo más importante no son los dogmas ni las doctrinas, sino la vida cotidiana y cómo ésta se enriquece, se nutre y fortalece en el compartir las distintas experiencias de Dios.

Desde debajo de la mesa: lugar de construcción de la subjetividad y de afirmación de los derechos. El texto desafía a las/los que sobreviven y viven desde debajo de la mesa, desprovistos de poder y de palabra. Es una exclusión que no se limita a la exclusión socio económica, sino que comprende también

¹² Que, finalmente, fue incinerado aún con vida, como reportaron los mismos victimarios en transmisión en vivo de los hechos que fue reproducida en muchos medios digitales. Cf. Agencias: Quemado vivo a un experto en medicina natural en Guatemala acusándole de “brujo”. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/sucesos/20200609/481694890282/queman-vivo-domingo-choc-guatemala-brujo.html> Visitado 1 octubre, 2023.

¹³ Mãe Bernadete fue la lideresa del quilombo Pitanga dos Palmares, una comunidad afrobrasileña autónoma, fundada por africanos esclavizados y fugados, en Simões Filho, Bahía nororiental de Brasil. Disponible en: <https://revistamarieclaire.globo.com/violencia-de-genero/noticia/2023/08/caso-mae-bernadete-assassinato-brutal-ferre-democracia-e-mostra-o-racismo-na-forma-mais-cruel-diz-advogada-e-ativista-em-direitos-humanos.ghtml> Visitado 1 octubre, 2023.

¹⁴ En Costa Rica se detecta un incremento del 255% de los discursos de odio en las redes sociales comparado con el año 2021. Esta cifra se refiere a los discursos de odio en sentido amplio y no hace referencia al discurso religioso (cfr. ONU – Costa Rica, 2023). Disponible en: <https://costarica.un.org/es/238630-informe-sobre-discursos-de-odio-y-discriminacion-2023> Visitado 01 oct, 2023).

a las y los excluidos/as por género, raza, edad, limitaciones funcionales, procedencia religiosa y otras. Nos provoca a dar nuestra palabra y reclamar lo que nos pertenece; a convertir las migajas en derechos, y la necesidad en un impulso más para la transformación de la realidad. Y eso será posible en la medida en que rechacemos el lugar que se nos atribuye. El Dios-solidario que se revela desde debajo de la mesa, es compañía junto a las/los que allí se encuentran, es fuerza para romper con las estructuras que nos asignan este lugar.

Recuperación de la memoria subversiva del texto y de la vida. La lectura de Mc. 7.24-30, demuestra la importancia de la recuperación de la memoria subversiva de los textos bíblicos. Para recuperar la memoria subversiva del texto fue necesario moverse entre los límites establecidos tradicionalmente entre el rigor académico y la creatividad, entre la disciplina y la rebeldía. Es necesario la disciplina para mirar el texto con ojos de viajera, mirarlo como algo extraño y ajeno, preguntar por detalles y desconfiar de lo evidente. Rebeldía para hacer nuevas preguntas, desde lugares distintos, y no temer los caminos desconocidos y la aventura que proponga el texto. Es la relación dialéctica entre la disciplina y la rebeldía lo que posibilita el estiramiento de los márgenes interpretativos del texto. La recuperación de la memoria nos lleva al encuentro con la memoria subversiva de nuestras abuelas, de nuestras ancestras. Ellas también fueron mujeres fuertes y no débiles, valientes y no temerosas, arriesgadas y no acomodadas, que tuvieron que negociar con la vida aun en aquellos momentos en que sus vidas eran negociadas y vendidas. Mujeres sabias que descubrieron la forma de esconder y proteger la divinidad que las acompañaba desde África, aunque también, con igual sabiduría, fueron capaces de robar, abrazar o rechazar la divinidad impuesta por el cristianismo. Ellas guardaron y nos contaron al oído los secretos de la sobrevivencia de las y los más pobres, de las y los discriminados por la religión cristiana. Cuando nos hablaban de la religión nos decían que sí, que se puede comer en varias mesas, saciarse de diferentes platos. Pero que al salir nos limpiáramos bien la boca, pues nadie tenía que enterarse de lo que habíamos comido.

¡Qué sabiduría!... ellas sabían bien por qué lo decían y por qué lo hacían. Tenían sus altares escondidos debajo de la mesa. Realizaban sus cultos, y hasta hoy los celebran, en las horas de la madrugada, en alejados rincones, en las afueras, distantes del centro y de las catedrales. Y es que ellas conocieron muy bien la fuerza, la persecución y violencia de algunos cristianos. Nos enseñaron con sus gestos e historias de un Dios que acompaña en el dolor y cuida en el camino, un Dios que no tiene fronteras, que alimenta, sana y hace fiesta. Dios de muchos nombres. De la mesa abundante con comida y lugar para todas, todos y todes, incluso debajo de la mesa. De él, las abuelas nos han dicho:

...cuando les quieran negar el acceso a ese Dios, no hay de que preocuparse. Él tiene su morada, su asentamiento¹⁵, debajo de la mesa, y se deja abrazar por las/los que allí conviven.

Referencias

- De la Calle, Francisco (1975). “Situación al servicio del kerigma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos”. Madrid-Salamanca: Instituto Superior de Pastoral.
- Foulkes, R. y Cook, G. (1993). “Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano”. Miami: Editorial Caribe.
- Gnilka, J. (1992). “El evangelio según San Marcos”. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Myers, C. (1992). “O Evangelio de São Marcos”. São Paulo, Edições Paulinas.
- Malina, B. (1995). “El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas antropológicas”. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Malina, B. y Rohrbaugh, R.L. (1996). “Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentarios desde las ciencias sociales”. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Pikaza, X. (1998). “Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos”. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ringe, S.H. (1995). “Un relato de una mujer gentil”. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Schnackenburg, R. (1980). “El evangelio según San Marcos”. Barcelona, Editorial Herder.
- Taylor, V. (1979). “Evangelio según San Marcos”. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Truth, S. *Ain't I am Woman*. Disponible en: <https://feminist.com/resources/artspeech/genwom/sojour.htm> Visitado 13 octubre, 2023.

¹⁵ Palabra utilizada para designar el lugar donde habitan los orichás, que son antepasados y fuerzas de la naturaleza que acompañan y cuidan de los seres humanos, sus hijos e hijas.



*“Fiz-me tudo para com todos”:
A mentalidade de fronteira na teologia de Paulo*

*“I am Made All Things to All People”:
The Frontier Mentality in Paul’s Theology*

Resumo

Como apresentar uma resposta para as condições de violência? Com o desenvolvimento midiático e a globalização, surgem novas formas de violência diariamente. São questões políticas, econômicas, sociais, individuais, culturais, epistêmicas etc. A própria diversidade e ambiguidade dessa realidade transcultural favorece o surgimento de epistemes orientadas para disciplinar as subjetividades. Neste cenário de complexidade, essa pesquisa justifica-se pela necessidade de maior elasticidade epistêmica para “dar conta” das diferentes situações que nos confrontam diariamente. Diante disso, nosso objetivo é apresentar uma proposta de interpretação bíblica capaz de lidar com as múltiplas formas de violência relacionadas à diversidade e às ambiguidades de nossa época. Para isso se propõe uma investigação de elementos da teologia bíblica, principalmente da teologia paulina, que serão estudadas à luz da Mentalidade de Fronteira de Gloria Anzaldúa. Será uma pesquisa explicativa e documental. As fontes serão analisadas de forma qualitativa a partir de métodos da literatura comparada. E, espera-se que ao término, a proposta de Anzaldúa contribua para a compreensão da teologia paulina como uma proposta de Teologia de Fronteira que funcione como episteme de resistência.

Palavras-chave: Póscolonial; Paulo; Fronteira; Glória Anzaldúa; Violência.

Abstract

How can we present a response to conditions of violence? With media development and globalization, new forms of violence emerge daily. These are political, economic, social, individual, cultural, epistemic issues, etc. The very diversity and ambiguity of this transcultural reality favours the emergence of epistemes aimed at disciplining subjectivities. In this complex scenario, this research is justified by the need for greater epistemic elasticity to “handle” the different situations that confront us daily. Given this, our objective is to present a proposal for biblical interpretation capable of dealing with the multiple forms of violence related to the diversity and ambiguities of our time. To this end, an investigation of elements of biblical theo-

¹ Eduardo Sales de Lima, doutor em teologia pelas faculdades EST, doutorando em ciências das Religiões pela FUV, Professor e Coordenador de grupos de Pesquisa na Unicesumar; UniCV; e FTSA. Email: pf.eduardo.sales@hotmail.com.

gy, mainly Pauline theology, is proposed, which will be studied in the light of Glória Anzaldúa's 'Frontier Mentality'. It will be a piece of explanatory and documentary research. The sources will be analysed qualitatively using comparative literature methods. And it is hoped that in the end, Anzaldúa's proposal will contribute to an understanding of Pauline theology as a type of Frontier Theology that functions as an episteme of resistance.

Keywords: Postcolonial; Paul; Border; Gloria Anzaldúa; Violence.

Resumen

¿Cómo abordar una respuesta a las condiciones de violencia? Con el desarrollo de los medios de comunicación y la globalización, surgen nuevas formas de violencia a diario. Estas abarcan cuestiones políticas, económicas, sociales, individuales, culturales, epistémicas, entre otras. La misma diversidad y ambigüedad de esta realidad transcultural fomenta la creación de epistemes destinadas a disciplinar las subjetividades. En este contexto de complejidad, esta investigación se justifica por la necesidad de una mayor flexibilidad epistémica para "abordar" las diferentes situaciones con las que nos enfrentamos a diario. En este sentido, nuestro objetivo es presentar una propuesta de interpretación bíblica capaz de lidiar con las múltiples formas de violencia relacionadas con la diversidad y las ambigüedades de nuestra época. Para ello, proponemos una investigación de los elementos de la teología bíblica, principalmente la teología paulina, que serán examinados a la luz de la Mentalidad de Frontera de Gloria Anzaldúa. Esta será una investigación explicativa y documental en la que las fuentes se analizarán cualitativamente mediante métodos de la literatura comparada. Se espera que, al finalizar, la propuesta de Anzaldúa contribuya a la comprensión de la teología paulina como una propuesta de Teología de Frontera que funcione como episteme de resistencia.

Palabras clave: Poscolonial; Pablo; Frontera; Gloria Anzaldúa; Violencia.

Introdução

Devido à velocidade nas mudanças e à globalização midiática, as fronteiras culturais foram aproximadas e, com isso, surgiram diversas falácias e ambigüidades que, nem sempre são facilmente compreendidas. A título de exemplo, podemos pensar em dois conceitos problematizados por Tomaz T. da Silva (1999): a "Tolerância" e o "Respeito". Conceitos usados em diversos artigos, na mídia, e como estruturas fundantes para tratar da igualdade e do direito à expressão, principalmente no contexto religioso. Todavia, são conceitos cujo uso pode ser falacioso, uma vez que estão atrelados semanticamente a uma reflexão dualista e essencialista, contribuindo para a construção e continuidade de um "outro", pressupondo relações de inferioridade e superioridade cultural entre o que tolera e o que precisa ser tolerado. Ou seja, falar sobre tolerância e respeito não é, necessariamente, uma forma de discurso inclusivo. Isso ocorre porque, ao assimilar novos objetos e práticas culturais, assimilamos também novos valores, muitas vezes sem a devida reflexão crítica.

O Sociólogo Guerreiro Ramos, ao falar da condição social brasileira, por exemplo, trata da necessidade de assimilação crítica da realidade e de como a ausência de uma epistemologia crítica fundada no contexto nacional pode cooperar para a formação de uma “existência bruta”, situação em que a pessoa perde a capacidade de projetar sobre sua própria existência, passando a viver a partir de parâmetros externos (Ramos, 1996).

A partir desse olhar, não seria errado entender que a existência humana depende fundamentalmente das significações e epistemologias. E aqui, deve-se entender não como signos passivos, mas como seres de autonomia relativa, como habitantes da noosfera (Morin, 2001), que coordenam e atuam em parceria com ideologias diversas. Essa autonomia presente no uso linguístico, independe da situação e contexto, por isso, atua na configuração de diversas relações sociais, exercendo controle ideológico em diversos discursos, desde as estruturas maiores pensadas com finalidade de controle político às relações menores e “ingênuas”, povoando toda a realidade social exercendo uma forma de poder disciplinar que age também pelo meio da linguagem (Foucault, 2017).

Esse contexto que reúne: a diversidade de novas formas culturais; a ausência de assimilação crítica; e a livre utilização linguística sem o devido conhecimentos das formas de poder disciplinar que habitam os signos, torna-se um cenário propício para construção do outro, para a criação do diferente, do oposto, do perverso, conduzindo a sociedade em geral a pensamentos essencialistas, dualistas e totalitários, o que, estando “de mãos dadas” com epistemes de “ordem e progresso”, centradas na produção, no lucro e no autocentrismo, resultam em diversos contextos e cenários de violência.

O que esperar de uma sociedade configurada desta forma? Será que as religiões, e, em específico, os cristianismos, conseguem estar alheios a esse contexto? Será que a utilização contextual da linguagem em nossos dias, conectada e regulada por diversas ideologias também passou a regular os significados do sagrado? E, como pensar a teologia diante dessas dificuldades e ambiguidades? Seria possível que a leitura e a interpretação da Bíblia dialogassem com esse contexto complexo? Seria possível pensar em uma teologia plural que responda a diferentes realidades culturais?

Diante dessa problemática, essa pesquisa propõe que a Mentalidade de Fronteira de Gloria Anzaldúa, cujas características respondem à complexidade cultural de nossa época, tem potencial para interpretar a Bíblia por meio dos estudos culturais, possibilitando a compreensão de um Teologia de Fronteira já articulada na Bíblia pelo apóstolo Paulo, mas não identificada devido às epistemologias clássicas usadas para interpretação bíblica contemporânea.

Para isso, primeiro será apresentada a fundamentação teórica para compreensão da Mentalidade de Fronteira de Gloria Anzaldúa, identificando os elementos de sua proposta que respondem a esse contexto de diversidade e totalitarismo presentes nos diálogos transculturais (de fronteira). Em seguida, a

Mentalidade de Fronteira será identificada nos textos paulinos, demonstrando que a metodologia dos estudos culturais pode contribuir significativamente para a compreensão do texto bíblico de forma a responder às diversidades e conflitos de nossa época.

Espera-se que ao final, a proposta teológica de Paulo possa ser identificada como uma forma de Teologia de Fronteira, dialogando além dos limites e estruturas culturais sem abandonar os valores culturais fundantes. Uma forma capaz de dialogar com a diversidade sem “abrir mão” da singularidade. Capaz de ouvir e entender o outro, sem reduzi-lo às diferenças; capaz de assumir uma postura sobreposta, que valoriza a todos; sobreposta às formas de classificação estereotipadas e reguladas pelas formas estruturais de poder que povoam inclusive a linguagem, propondo, assim, uma episteme de resistência para responder aos fenômenos resultantes do contexto de complexidade cultural.

1. Dominação cultural e as respostas pós/de-coloniais

A mentalidade de fronteira surge dentro dos estudos culturais, a partir das propostas pós-coloniais. Na pesquisa atual, o tema da colonialidade possui diversas referências consideradas clássicas: Franz Fanon (1925-1961), Aimé Césaire (1913-2008), Albert Memmi (1920-2020), Edward Said (1935-2003), Gayatri C. Spivak (1942), Homi K. Bhabha (1949), e outros (Ballestrin, 2013). Embora haja vários estudos e teóricos desenvolvendo a temática, ela não pode ser reduzida a uma filosofia, isso porque as teorias pós-coloniais não têm a pretensão universalista e totalitária, não pretendem ser uma “história única” (Adichie, 2016). Por outro lado, o que é chamado de pensamento pós/de-colonial pode ser identificado com denúncias e reflexões sobre a continuidade cultural da dominação colonial, o que não se limita ao ambiente acadêmico.

Os estudos pós/de-coloniais, como o livro “Nueva Crónica y Buen Gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), e a revista Antropofagia de 1929, são modelos de assimilação crítica à violência cultural das epistemes coloniais.

As denúncias e reflexões pós/de-coloniais podem ser compreendidas a partir de três vias principais: a primeira, em defesa dos valores culturais locais e crítica aos valores da cultura invasora. Nessa proposta deve-se assumir uma militância cultural; a segunda, uma postura hibridista, aberta às mudanças e inovações culturais; A terceira, a Mentalidade de Fronteira, uma postura que compreende a possibilidade de valorizar as inovações culturais sem desvalorizar a cultura local.

No contexto latino-americano há maior representatividade das primeiras duas vias. Na América Latina, como é o caso do Brasil, a presença cultural estrangeira se fez notar de forma tão agressiva que a cultura local foi quase que totalmente aniquilada (Epistemicídio). Isso aconteceu devido à identificação da

segunda via (hibridismos) como resposta para a necessidade de “desenvolvimento” do país. Logo, houve assimilação cultural massiva sem a mínima consciência crítica, reconstruindo valores fundamentais de forma alienada (p.ex. a linguagem e a história). Na atualidade, as marcas desta forma de colonização são tão profundas que a sociedade colonizada não compreende outra história possível. Sua compreensão de si mesma foi alienada pelo hibridismo cultural de forma que só consegue ver a si mesma pelos olhos do colonizador (Memmi, 2007). Essa reflexão pós-colonial, ao aceitar passivamente as imposições culturais, também contribui para a formação de totalitarismos.

Recentemente, movida por grupos organizados, e pela presença acadêmica, tem-se desenvolvido a primeira postura, chamada por alguns teóricos de estudos “decoloniais”. Essa conceituação se deve à necessidade de se tomar posição frente às diversas formas de dominação presentes na cultura. Todavia, na defesa contra os totalitarismos, as epistemes de resistência correm o risco de enfatizar conceitos essencialistas e se transformar naquilo que criticam. Ressalto que nem toda a resistência é essencialista ou totalitária. Em geral os movimentos de resistência cultural são legítimos, e buscam a manutenção da diversidade, mas, ainda assim, pensando a partir de Anzaldúa, ao se escolher lados, corre-se o risco de reproduzir discursos essencialistas em algum nível. E, entre essencialismo e totalitarismo há uma relação de paridade. Ambos refletem a partir de uma episteme dualista e, ambos criam formas de classificação e exclusão do que não é essencial. Dessa forma, a disputa nunca acaba, pois criam e estabelecem lados para a disputa, alimentando e alimentados pela episteme dualista.

Em ambos os casos, embora as propostas pós/de-coloniais identifiquem e questionem a colonialidade como forma de violência cultural, ambas também têm dificuldades em responder satisfatoriamente às formas de totalitarismo e dominação epistêmica, possibilitando a continuidade e até o aumento das formas de classificação e essencialismos que fundamentam discursos de ódio e violência.

1.2 A Mentalidade de Fronteira: A terceira via na percepção pós/de-colonial

Menos desenvolvida que a primeira e a segunda, a terceira via tem ganhado espaço nas pesquisas devido a sua proposta mais abrangente para lidar com as ambiguidades e diversidades do contexto atual. A principal representante desse pensamento é Glória Evangelina Anzaldúa (1942-2004) e, a partir de seus estudos culturais, também pode-se somar os trabalhos de Walter D. Mignolo e outros(as).

O fundamento da pesquisa de Anzaldúa articula-se a partir da antropologia de Hannerz (1997), que pesquisa a fronteira como forma de controle de “bens culturais”; a compreensão do “*mestizo*” de Eric Wolf (1959) e do filósofo José Vasconcelos, que apresentam o “*mestizo*” como uma identidade superior

capaz que se adaptar a diferentes culturas. A partir deste imaginário, Anzaldúa vai apresentar a Mentalidade de Fronteira em seu texto “La consciencia de la mestiza” (Anzaldúa, 2005), como uma consciência desenvolvida por quem vive em condições fronteiriças, torando-se capaz de lidar em diferentes culturas com diferentes percepções sem desvaloriza a sua própria cultura.

Em linhas gerais, ao falar de Mentalidade de Fronteira, Anzaldúa está se referindo a uma nova consciência (Anzaldúa, 2005). Ela escreve sobre o contexto cultural chicano, referindo-se aos descendentes de imigrantes mexicanos nascidos nos EUA, que precisaram desenvolver sua compreensão epistêmica de forma a fluir entre diferentes culturas. Ela exemplifica referindo-se à empregada doméstica chicana, que precisa trabalhar numa casa que segue a cultura branca norte-americana, depois ir para sua casa, onde sua família vive em contexto chicano, e lidar com seus familiares no México que seguem padrões culturais com valores nativos de seus ancestrais. Ela “aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano” (Anzaldúa, 2005, p. 706).

Esse aprendizado torna-se uma forma de interpretação transcultural que lida com as diferenças “desenvolvendo uma tolerância às contradições”. Anzaldúa (2005) diz que ela “equilibra as culturas”, assim essa mentalidade desenvolve-se numa espécie de “personalidade plural” capaz de agir de modo plural, sem a necessidade sintética da lógica aristotélica e da dialética hegeliana.

E como ela faz isso? Anzaldúa diz que para isso, “nada é posto de lado, o bom, o ruim, o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Assim, não apenas sustenta as contradições como também transforma a ambivalência em outra coisa” (Anzaldúa, 2005, p. 706). Esse pensamento de Anzaldúa nos provoca a perceber como as reflexões tendem ao essencialismo, ao dualismo, à necessidade de síntese e ao “terceiro excluído”². Como se as estruturas epistêmicas resistissem à compreensão de que tudo tem valor e de que a contradição, a diversidade e a ambivalência não são necessariamente problemas a serem resolvidos. Anzaldúa trata desse sentimento de ambiguidade, de crise cultural como uma crise de pertencimento “Nascida em uma cultura, posicionada entre duas culturas, estendendo-se sobre todas as três culturas e seus sistemas de valores” (Anzaldúa, 2005, p. 705). Nessa situação de conflito cultural interno as “crenças arraigadas da cultura branca atacam as crenças arraigadas da cultura mexicana, e ambas atacam as crenças arraigadas da cultura indígena” (Anzaldúa, 2005, p. 705).

É neste conflito interior que surge a Mentalidade de Fronteira como uma resposta à necessidade de pacificação. Nesse ponto a proposta de Anzaldúa ensina que escolher um lado, “um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido” (Anzaldúa, 2005, p. 705). Disputa cujo resultado seria a violência, interna (epistemicídios) e externa pela criação e destruição

² Elemento da lógica Aristotélica pela qual se afirmar que numa relação de proposições só há duas possibilidades, o Ser é, ou não é, logo, não há uma terceira resposta, assim o terceiro é excluído.

do outro. Interessante que ela não nega a importância da resistência cultural, mas afirma que isso não deve ser “um meio de vida” (p. 705). Assim, assumir a Mentalidade de Fronteira é deixar o campo de batalha, abandonar os lados, e assumir uma posição sobreposta, “por todos”, uma forma de estar em ambos os lados ao mesmo tempo, sem ter que reduzir a diferença a uma única verdade, pois, uma opção pela paz não pode escolher lados.

E para Anzaldúa, isso somente é possível pela superação das ambiguidades sem diluir as diferenças. Por isso a *mestiza* “adapta sua psique às diferenças culturais” (p. 706), desenvolvendo flexibilidade epistêmica para transitar entre as formas diversas, entre o convergente e o divergente, superando os pontos de vista conflitantes, entendendo que os conceitos são hábitos mentais arraigados que dificultam a aceitação da diversidade. Esses hábitos são “inimigos internos” (Anzaldúa, 2005, p. 706). Assim,

Rigidez significa morte. Apenas mantendo-se flexível é que ela consegue estender a psique horizontal e verticalmente. La mestiza tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que incluem vez de excluir” (Anzaldúa, 2005, p. 706).

Em sua percepção, embora não discorra, ela identifica uma crise conceitual que manipula e estrutura a consciência de forma a criar rigidez epistêmica. Assim, sua proposta questiona a racionalidade convergente e analítica, direcionada pela necessidade sintética como estrutura que sustenta diversas formas de violência, causadas, simplesmente, por incompreensão e atrofia epistêmica pela falta de exercitar a psiquê horizontal e verticalmente.

A Mentalidade de Fronteira é identificada como uma forma de consciência. Primeiro, pela capacidade de extrapolar os padrões analíticos que caracterizam o pensamento ocidental, entendendo e aceitando a ambiguidade e a diferença como pertencente e configuradora da realidade. Segundo, pela capacidade de ver a si mesma de uma perspectiva ampla, dialogal, que permite maior elasticidade e fluidez epistêmica, podendo se colocar em uma posição sobreposta, que não escolhe lados, o que acontece pela constante interação entre diferentes culturas. E, em terceiro, o resultado é a compreensão de que toda a diferença pode ser reduzida, pois pode ser reunida em sua personalidade. A solução é entender que o problema e sua solução não estão fora de nós. Ela propõe uma “nova consciência” capaz de responder aos conflitos culturais e sociais. Nessa postura ela entende que a resposta é “extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva, isso representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra” (Anzaldúa, 2005, p. 707).

Dessa forma podemos entender que a Mentalidade de Fronteira é um discurso decolonial na medida em que afronta a colonialidade epistêmica, propondo um paradigma lógico diferente, formado a partir das experiências com a diversidade e as ambiguidades da realidade de fronteira, um “paradigma mestiço”, capaz de responder de forma epistêmica às diversidades e ambiguidades de nossa época. Trata-se de compreender que mesmo entre as diferenças e ambiguidades, é possível ser flexível e conviver entre diferentes culturas partilhando uma visão sobreposta, um “por todos”. Assim, pode-se entender que o combate à violência e o desafio da paz, além de ser uma questão econômica e social, deve acontecer fundamentalmente na psique.

2. Paulo, um teólogo de fronteira

As biografias do apóstolo Paulo, no geral, identificaram-no como teólogo, filósofo, pastor e missionário e os estudos bíblicos, no geral, são direcionados pelo contexto religioso cristão. Mas será que é possível identificar o pensamento paulino a partir da Mentalidade de Fronteira?

O contexto cultural do apóstolo Paulo é muito diverso e precisa ser pensado muito além das características judaico-cristãs. O cenário era dominado pela *pax-romana* (Wengst, 1991), mas também havia ressentimento e forte presença cultural grega em diversas cidades como Séforis e a própria Decápolis. Mas, também havia várias formas de assimilação cultural, o que pode ser verificado pela continuidade de práticas religiosas semelhantes ao contexto babilônico e persa (Lima, 2013). Também havia ambiguidades, pois vários judeus não quiseram voltar da Babilônia para Israel. O mesmo se diga de grupos favoráveis à dominação romana nos dias de Jesus. Ou seja, tratava-se de um contexto plural e multicultural.

Paulo inicia sua carreira imerso em conflitos culturais, vivenciando na carne as ambiguidades da fronteira. Deixou seu contexto em Tarso, na Grécia, para aprender aos pés de Gamaliel em Jerusalém (At 22,3), onde precisou aprender a ser um Grego em uma cultura Judaica. Ele mesmo se posiciona como extremo rigor, inclusive, como defensor da cultura judaica fora de Jerusalém (Gl 1,13-14; Fp 3,4-6; 1Tm 1,13; e em At 8,1-3; 9,1-4. 21). Depois, como cristão, ele teve que ser um judeu-cristão entre as culturas grega e romana. Com isso, ele abandonou a postura essencialista de defesa cultural e assumiu uma postura de aceitação da diversidade. Claro que isso não foi tão simples, como se apresenta na escrita. Trata-se de um processo que ocorreu ao longo de sua vida e ministério, tramitando por diferentes momentos e compreensões, por isso a complexidade de se tratar diversas cartas como se fossem uma unidade. Enfim, em suas vivências missionárias ele precisou transitar entre diferentes culturas, ora estava na Macedônia, na Grécia, na Síria; Jerusalém; Roma; etc. Da perspectiva prática, Paulo vivenciou a realidade de fronteira, mas, além disso, ele também refletiu a partir da Mentalidade de Fronteira.

Em nossa pesquisa identificamos diversas citações nos textos paulinos (pontos em comum com a proposta de Gloria Anzaldúa) que justificam a mentalidade de fronteira na atividade missionária do apóstolo Paulo.

Assim como a *mestiza*, Paulo também fundamentou sua prática a partir das ambiguidades e conflitos interiores e exteriores. Dessa forma ele não se converteu ao cristianismo deixando o judaísmo, mas abandonou a posição convergente, centrada na cultura judaica e avessa aos estrangeiros para assumir uma posição divergente, judaico-cristã, para inclusão dos gentios (Stendhal, 1976). Por outro lado, o que ele abandonou forma os lados, e assumiu uma posição sobreposta (Gl 2,12-21; Rm 1,16; 2,11). Seu ministério entre os gentios levou-o à nova consciência, entendendo Cristo “para todos e sobre todos” (Rm 3,22). Sua teologia é transcultural e se opõe à forma de classificação dualista que separava os judeus dos gentios (Ef 2,11-14), essa mentalidade categórica e essencialista, classificava e excluía, era uma forma de episteme que anulava a graça de Deus (Gl 2,21), pois “não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

Assim, Paulo encaminha seu ministério posicionando-se ante as lógicas essencialistas e totalitárias. Ele é cristão e, ainda assim, não abandona o judaísmo. Não subjuga a cultura judaica (Stendhal, 1976), antes, orienta que os judeus, continuem judeus. Essa proposta questiona as teologias essencialistas que, julgam-se superiores em razão de sua proposta teológico-cultural; contra isso, Paulo pensa a realidade sem a necessidade de reduzir o outro a uma única forma de pensar (1Co 7,18-24; Rm 9-11).

Diante do contexto de rigidez epistêmica, é possível verificar que Paulo assumiu uma postura de flexibilidade, estendendo sua psique horizontal e verticalmente para incluir a todos.

Porque, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. Procedi, para com os judeus, como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei, embora não esteja eu debaixo da lei. Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei. Fiz-me fraco para com os fracos, com o fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns (Bíblia, ARA. 1Coríntios 9,19-22).

Ao assumir uma posição sobreposta, ele defende os judeus e os gentios (Rm 1,16), entendendo que todos dependem de Deus (Rm 3,22). É uma teologia transcultural estabelecida a partir da Mentalidade de Fronteira e não uma construção sistematizada de teologia-metafísica. Dessa forma, a “justificação e a graça” não devem ser lidas apenas como conceitos teológicos, mas, principalmente, como respostas aos conflitos culturais entre judeus e gentios (Gl 2,15-20; 3,8 e 11; etc). Perder este horizonte na mensagem paulina pode ter sido

um dos principais responsáveis pela violência colonial a qual a igreja se inseriu na história. A “graça” e a “justificação pela fé” são afirmações que surgem da Mentalidade de Fronteira, para inclusão e superação das diferenças culturais, anunciando que Deus é tolerante para com todos (Rm 4,1-11), que não classifica por critérios nacionalistas, étnicos, religiosos, econômicos ou de gênero (Gl 3,28), essa proposta de interpretação abrangente, desde os excluídos, também pode ser lida no livro “Contra toda a Condenação”, de Elza Tamez (1995). A “justificação pela fé” e a “graça” são conceitos que só existem devido à atuação de Paulo na fronteira. Era o anúncio de que havia outra forma de ver o mundo, de uma posição sobreposta, anunciando a Mentalidade de Fronteira como um espaço em que “toda a diferença pode ser reduzida, pois é reunida em sua personalidade”. A compreensão de que a diferença está em nossa forma de ver e compreender o mundo.

Suas práticas também se assemelham à *mestiza*. Paulo “reinterpreta a história e, usando novos símbolos, dá forma a novos mitos” (Anzaldúa, 2005, p. 709), faz isso em vários momentos, sobre a tradição de Abraão, por exemplo, onde interpreta que Deus justificaria os gentios pela fé, “preanunciando o evangelho” (Gl 3,8-9). Ele rompe com as epistemes dualistas e apresenta uma episteme inclusiva, ampla, a nova forma de ler a Bíblia, mediada pela Mentalidade de Fronteira, como forma de superar as crises e ambiguidades dos conflitos culturais, demonstrando que, para Deus, não há diferença (1Co 7,19; Rm 14).

A proposta de leitura a partir da mentalidade de fronteira possibilita uma compreensão mais ampla dos escritos paulinos. A teologia de Paulo não deve ser reduzida a uma proposta doutrinária, metafísico-teológica, ou filosófico-conceitual com objetivo educacional, mas, precisa ser compreendida como anúncio de uma nova consciência (Rm 12,1-2), uma proposta epistemológica de fronteira. Seus escritos apresentam momentos de ruptura com conceitos amparados na episteme dualista. O que ele demonstra na pastoral para superar o conflito judaico-gentílico (Rm 3,23; Gal 3,28; Ef 2,11-14; Cl 3,11, etc). Ele abandona o conflito, abandona a perseguição, e abandona a própria lei com as formas condenatórias da humanidade (2Co 3,6; 5,18). Ele também questiona as formas de classificação e depreciação “dos pecadores” que eram categorizados a partir da descendência étnica e por práticas religiosas, para quem ele responde dizendo que “todos pecaram” e carecem do amor de Deus (Rm 3,23). A lei, para Paulo, não é ruim (Rm 7), mas sob a episteme categórica dualista, pode assumir formas de exclusão e violência, e para Paulo, fica claro que a vida possui um valor fundamental e superior às demandas culturais, por isso, em suas próprias cartas podemos identificar perspectivas diferentes, algumas até opostas, pois atuava “equilibrando as culturas”.

Por exemplo, na Carta aos Gálatas, sua pastoral volta-se para o cuidado dos gentios e repreensão das comunidades judaico-cristãs (Gl 2-4); enquanto, na Carta aos Romanos, sua pastoral volta-se para o cuidado dos judeus e repreensão dos cristãos-gentios

(Rm 9-11). Essa diferença se deve a um cuidado cultural, à compreensão das diferenças e à postura que assumiu os dois lados. Assim, em vários momentos Paulo se apresenta como *la mestiza*, equilibrando as culturas e propondo a seus leitores uma episteme voltada para a prática da paz por meio da inclusão e aceitação de todos (Lima, 2023, p. 112).

O conceito de Evangelho, também pode ser ampliado de forma transcultural. Ele reinterpreta o conceito dos profetas (prov. Isaías, cf. Rm 1,1-2) como uma mensagem inclusiva. A boa-nova de que Deus não classifica etnicamente, ou por cumprimento legal e faz isso sem diluir as diferenças. Assim, ao defender a inclusão de outras culturas, não dilui a cultura local, mantendo as diferenças (1Co 7,18-24; Rm 14). E graças à posição sobreposta, consegue ver as pessoas como iguais, independente dos paradigmas socioculturais. Por isso foi capaz de confrontar a episteme que gera racismos etnocêntricos, problemas de gênero, e relações de escravidão, entendendo que a vida era um valor sobre todas as formas conceituais/culturais (1Co 9,19-23; Gl 3,28; Cl 3,11).

No conflito do primeiro concílio da igreja (Atos 15 e Gálatas 2), a Mentalidade de Fronteira afronta os “muros” levantados para controle dos bens culturais (Hannerz, 1997). A comunidade judaico-cristã controlava a religião e a inclusão dos gentios foi entendida por muitos como uma violação, todavia, Paulo não estava negando a cultura judaica, mas incluindo e reconhecendo outras culturas, o que era inaceitável para uma episteme dualista. Dessa perspectiva, o conceito de “pela fé” usado por Paulo para inclusão dos gentios, não tinha seguia o conteúdo teológico da cultura judaica, mas a proposta cultural de uma nova Mentalidade de Fronteira onde “pela fé em Cristo” tornava-se uma forma de acesso plural a um local de esperança e liberdade (Cl 1,13).

Em razão da Mentalidade de Fronteira é possível identificar outras percepções para vários conceitos paulinos que antes foram limitados por leitura teológicas disciplinadas por aspectos históricos guiados por epistemes dualistas, por isso, muitas vezes indiferentes à dimensão cultural da própria narrativa. Assim, o próprio termo “em Cristo”, pode ser lido em outra perspectiva, como representação da fronteira. Um espaço viável para todos (2 Co 3,18), assim, sua cristologia é uma significação teológica da Mentalidade de Fronteira que rompe com as formas de classificação dualistas para inclusão de todos. Para Paulo, Jesus Cristo era a fronteira, Deus e homem (Fp 2,5-11), um local onde o santo e o pecador coexistem, onde as dualidades e classificações são dissolvidas sem anular as individualidades culturais (Rm 1,16; Gl 3,28; Cl 3,11; 1Co 7,18-24; Rm 14; Ef 2,11-17).

Paulo, como *a mestiza*, vivenciou e desenvolveu a capacidade de

Mover-se para fora das formações cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracteri-

zado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir (Anzaldúa, 2005, p. 706).

Paulo, é um teólogo de fronteira, seja por sua experiência missionária, ou por sua compreensão transcultural, ele desenvolve uma episteme tolerante às contradições e às ambiguidades, e passa a agir de forma a equilibrar as culturas, pastoreando judeus e gentios, como se tivesse uma “personalidade plural” (Anzaldúa 2005, p. 706). E faz isso sem dissolver as contradições, como um cidadão transcultural, transitando por diversas culturas sem classificar e eliminar os diferentes, antes, pelo contrário, respeita e valoriza as culturas locais propondo em Cristo um espaço não controlado pelas ideologias classificatórias, uma proposta de teologia de fronteira.

Considerações finais

Embora o texto bíblico seja uma forma extremamente limitada de se conceber o contexto social e cultural em que o apóstolo Paulo viveu, ainda é necessário estudá-lo com cuidado, uma vez que vários conceitos são extraídos da Bíblia para fundamentar diversos discursos em nossa época, principalmente ideais que foram usados para sustentar a episteme dualista, fornecendo parâmetros estéticos. Todavia, como apresentado, a linguagem não deve ser considerada levianamente, uma vez possui certa autonomia relativa, exercendo papel inclusive de legitimação epistêmica e para muitas pessoas, “se está na Bíblia é verdade!”

Assim, além das dificuldades normais para se estudar um texto tão complexo como a Bíblia, produzido por vários escritores em diferentes épocas e contextos sociais, ainda é preciso se preocupar com a função epistêmica do texto, incluindo o poder disciplinar dos conceitos, a globalização midiática e a falta de assimilação crítica. Diante deste cenário é mais do que esperado que o texto bíblico seja usado para legitimação de conceitos de epistemes como o dualismo, tanto porque a episteme pública é mediada pelos processos de significação política. Diante disso, são necessárias respostas que “deem conta” dos processos ideológicos e da complexidade de nossa época que se renova continuamente.

Assim, nossa proposta identificou uma possibilidade de responder à complexidade e ambiguidades de nossa época, na Mentalidade de Fronteira de Gloria Anzaldúa, ao escrever sobre “*La conciencia de la mestiza*”, percebendo uma proposta de solução epistêmica a partir das respostas populares da comunidade chicana. Sua proposta, além de ser atual, consegue pensar a diversidade a partir de uma ressignificação plural da identidade, superando internamente (na consciência) os conflitos culturais propondo uma epistemologia que olha as diferenças de uma posição capaz de direcionar o discurso para a paz, respondendo às formas de violência essencialistas e totalitárias.

Ao analisar a consciência *mestiza* de Anzaldúa percebemos elementos

que são comuns à realidade de fronteira do apóstolo Paulo. E, dessa forma, ao ler os escritos de Paulo sob a ótica da Mentalidade de Fronteira, é possível identificar diversas aproximações que, além de aprofundar a compreensão de seu contexto cultural, também possuem a capacidade de ressignificar seus textos e conceitos. O mesmo também pode ser dito de outros personagens bíblicos que vivenciaram realidades de fronteira (Isaías, Jeremias, os Evangelistas, Rut, Oprah, Rahab, Agar, a mulher sirofenícia, etc.).

Sob a perspectiva da Mentalidade de Fronteira entende-se inclusive que o próprio fazer teológico de Paulo flui a partir desse contexto. Sua teologia é uma teologia de fronteira. Dessa forma, essa pesquisa propõe o desafio de reler a tradição paulina a partir dessa perspectiva, não apenas pela contribuição para a compreensão dos textos paulinos, mas pelo potencial epistêmico relacionado a essa mentalidade, que reconfigura a forma de ver toda a realidade, pois olha para o mundo a partir da fronteira, podendo, inclusive responder à complexidade de nossa época propondo formas de conceber a si mesmo e ao outro que estejam além dos paradigmas dualistas essencialistas e totalitários, que configuram, inclusive a forma de ver e pensar a realidade.

Referências

- Anzaldúa, Gloria (2005). “La conciencia de la mestiza /Rumo a uma nova consciência”. In: Estudos Feministas, vol. 3, núm. 13, Florianópolis, setembro-dezembro/2005, pp. 704-719.
- Ayala, Felipe Guamán Poma. “Nueva Coronica y Buen Gobierno (1615)”. Acesso em 13/10/2023. Disponível em: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>.
- ARA – A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida – Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1956/1993.
- Ballestrin, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. In: Revista Brasileira de Ciências Políticas. no.11, Brasília, 2013, p.89-117, Acesso em 13/10/2023. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?pid=S010333522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt
- Foucault, Michel (2017). “Microfísica do Poder”. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- Hannerz, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional”. In: MANA, vol. 1, No. 3, Rio de Janeiro, 1997. pp. 7-39, Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/bsg6bwchcBbqfnpW-6GYvnPg/?lang=pt> acesso em 13/10/2023.
- Lima, Eduardo Sales (2013). “A Face Amável do Deus Terrível”. Tese (Mestrado em Teologia) Faculdades EST, São Leopoldo.

- Lima, Eduardo Sales. “Paulo, e a Teologia de Fronteira: a episteme pós-crítica e o paradigma da paz”. In: *Revista Cultura Teológica: Ano XXXI - Nº 105 - Mai - Ago 2023*. Acesso em 13/10/2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/62979/43212>
- Quijano, A. “Coloniality and modernity/rationality”. In: *Cultural Studies*, Vol. 21 num. (2-3), Taylor & Francis: London, 2007, p.168-178. Acesso em, 13/10/2023. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502380601164353>
- Memmi, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civ. Bras., 2007
- Mignolo, Walter (2008). “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê Literatura, língua e identidade*, nº 34, pp. 287-324.
- Morin, Edgar (2001). “O método 4: As idéias: habitat, vida, costumes, organização”. POA: Sulina.
- Ramos, Guerreiro (1969). “A Redução Sociológica”. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Silva, T.T. (1999). “Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo”. Belo Horizonte: Autêntica.
- Tamez, Elsa (1995). “Contra Toda Condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos”. São Paulo: Ed. Paulus.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. “TED Talk: o perigo de uma única história”. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em 13/10/2023.
- Wengst, Klaus (1991). “Paz Romana: Pretensão e Realidade”. São Paulo: Paulinas.
- Wolf, Eric (1959). “Songs of the Shaking Earth”. Chicago: University of Chicago Press.

Violence, Resistance and Biblical Interpretation - a Caribbean View

Violencia, resistencia e interpretación bíblica - una perspectiva caribeña

Abstract

Biblical texts come from a life world in which political, theological, and socio-economic perspectives, practices and systems are inscribed and re-inscribed in interpreting experiences. Interpreting biblical texts from a social location of power and privilege sterilizes biblical texts of their political, ideological, social, and economic aspects and implications. When biblical texts are approached out of a concrete commitment to, and involvement in, social struggle for social change and justice, this results in resistance to oppressive systems and practices – as exemplified by three Caribbean-resistant practitioners: Sam Sharpe, Paul Bogle, and Marcus Garvey. To read biblical texts in this way gives agency to both the material conditions that produced biblical texts and the context out of which they are interpreted. Besides, reading biblical texts in that way challenges the status quo through advocacy and protest for a better quality of life.

Key Words: Caribbean, enslavement, Psalms, Resistance, Sam Sharpe.

Resumen

Los textos bíblicos provienen de un mundo de vida en el que se inscriben y reinscriben perspectivas, prácticas y sistemas políticos, teológicos y socioeconómicos al interpretar experiencias. Interpretar los textos bíblicos desde una ubicación social de poder y privilegio esteriliza los textos bíblicos de sus aspectos e implicaciones políticas, ideológicas, sociales y económicas. Cuando los textos bíblicos se abordan desde un compromiso concreto con la lucha social por el cambio y la justicia social, esto resulta en resistencia a sistemas y prácticas opresivas, como lo ejemplifican tres practicantes de resistencia caribeños: Sam Sharpe, Paul Bogle y Marcus Garvey. Leer los textos bíblicos de esta manera otorga agencia tanto a las condiciones materiales que produjeron los textos bíblicos como al contexto desde el cual se interpretan. Además, leer los textos bíblicos de esa manera desafía el estatus quo a través de la promoción y la protesta en busca de una mejor calidad de vida.

Palabras clave: Caribe, esclavitud, Salmos, Resistencia, Sam Sharpe

¹ Revd Dr Oral A. W. Thomas is an ordained minister in the Methodist Church in the Caribbean and the Americas (MCCA). He completed his doctoral studies in Theology at the University of Birmingham. He is President of the United Theological College of the West Indies (Jamaica).

Resumo

Os textos bíblicos provêm de um mundo de vida no qual perspectivas, práticas e sistemas políticos, teológicos e socioeconômicos são inscritos e reinscritos na interpretação de experiências. Interpretar os textos bíblicos a partir de uma posição social de poder e privilégio esteriliza os textos bíblicos de seus aspectos e implicações políticas, ideológicas, sociais e econômicas. Quando os textos bíblicos são abordados a partir de um compromisso concreto com a luta social pela mudança e justiça social, isso resulta em resistência aos sistemas e práticas opressivas, como exemplificado por três praticantes de resistência do Caribe: Sam Sharpe, Paul Bogle e Marcus Garvey. Ler os textos bíblicos dessa maneira concede agência tanto às condições materiais que produziram os textos bíblicos quanto ao contexto a partir do qual são interpretados. Além disso, a leitura dos textos bíblicos dessa maneira desafia o status quo por meio da defesa e protesto por uma melhor qualidade de vida.

Palavras-chave: Caribe, escravidão, Salmos, Resistência, Sam Sharpe

1. Introduction

For Africans captured and brought against their wills to the Caribbean and the Americas, the movement was from freedom and civilization to bondage and Christianization via the Atlantic Sea (Walcott, 1998). Derek Walcott, the St. Lucian Nobel Peace laureate, in his work *What the Twilight Says – Essays* comments that ‘the passage over our Red Sea was not from bondage to freedom but its opposite (from freedom to bondage); so, the tribes arrived at their New Canaan chained’ (Walcott, 1998).

Arriving in bondage for the Africans in the Caribbean means that their mode of existence is resistance, an inversion of the biblical model of liberation. The biblical liberation model moves from oppression [Egypt] via the Sea of Reeds to freedom [Canaan]. In contrast, Afro-Caribbean history moves from freedom [Africa] via the Atlantic Sea to oppression [Caribbean]. That oppressive beginning, oppression that continues to characterize Caribbean socio-economic development, has bequeathed Emancipation, liberation from systemic and structural bondage that dehumanizes and dominates, as the Caribbean historic mission and social project.

In that movement from freedom and civilization to bondage and Christianization via the Atlantic Sea and life in the ‘New Canaan’ to this day, Caribbean people suffered the degrading and diminishing of their humanity. To degrade and diminish another’s humanity is to engage in violence. Violence is any act that involves physical, emotional, and verbal force intended to hurt or destroy another and despoils God’s purposes for the well-being of the creation and the created order. However, how acts of violence are interpreted depends on the actors. If violence is carried out is by those in power and with privilege, then violence may be interpreted as using legitimate use of force to maintain social peace or order. When carried out by those without power, it may be justified as

an effort to recover human dignity and equality. Within the context of slavery, it is not unreasonable to ask: Can violence aimed at recovering human dignity and equality be judged by the same yardstick as violence aimed at maintaining discrimination and oppression (Rodney, 1968)? Any system, order, practice, or policy that counters God's creative intent must be resisted, not simply opposed.

In what follows, I (a) advance an understanding as to how and why resistance develops and (b) extrapolate the biblical reading strategies of three Caribbean-resistant practitioners, namely Sam Sharpe, Paul Bogle, and Marcus Garvey, out of their struggles to liberate the oppressed and the oppressive social order.

2. Towards an understanding of resistance

For Chris Mullard (1985), there are four movements in the conceptual framework of resistance: one, protecting of interests and power by the ruling class, which of necessity requires oppression and repression; two, such protecting of interests and power results in the relative 'powerlessness' of the ruled which of necessity produces a consciousness of an alternative social order; three, the ruling class responds with more oppressive and repressive measures to legitimize their supremacy; and four, camps of interest are consequently established, with the ruling class acting to protect power and interests and the ruled agitating to construct power to transform the unjust social system.

Mullard's four movements ascertain where resistance occurs and what gives resistance agency. However, examining the particularity and peculiarity of the Caribbean context will help answer the question of how and why resistance develops. In so doing, a keen awareness is maintained to determine whether the three elements in an ethic of resistance have any influence. Those three elements are: separating oneself from any socio-economic and political system that is not organized with the well-being of the community as its goal; denouncing the hidden intentions or undisguised pretensions of any social system that is organized for hegemony; and announcing the judgment of God on any socio-economic system that oppresses (Fernandez, 1996).

Resistance, though, is more unproblematic than may have been made out here. Seemingly, the understanding of resistance is confined to that which takes place outside the social system. However, that which takes place from without is not exclusive of that which takes place from within (opposition) (Certeau, 1980). Resistance and opposition are not antagonistic relatives. At times, the opposition utilizes tools from outside the system for reformation. For instance, while the psychosocial resistance of the uncooperative practices of strikes, malingering, insubordination, control of fertility, and (h)ideology by enslaved women in the Caribbean during slavery took place from within the system (Beckford, 2000), it did not harm the intention of resisting racial and

socio-economic domination. Thus, there is not one form of resistance, but both resistance and resistance-opposition syncretism.

Concerning the Afro-Caribbean experience, Mullard's four movements in developing resistance can be seen in the following ways. First, there was the protecting of socio-economic and political interests and power by a plantocracy by oppressive and repressive means, with the tacit support of the church; second, agitating for an alternative social order of justice and equality by the oppressed (the enslaved) based on the Bible and an inherent human instinct for freedom; third, additional oppressive measures introduced by the plantocracy in order to prevent the self-determination and self-identity of the oppressed and to legitimize power; and fourth, the creation of camps of interest - plantocracy and the enslaved - in conflict.

Some four conclusions can be drawn from the above excursus as it pertains to the Afro-Caribbean experience:

- I. Resistance comes mainly from those whom the system deprives.
- II. Resistance leads to a reconfiguring of the social system.
- III. Resistance leans hard towards being revolutionary but not necessarily to a revolution. According to Chris Mullard, resistance has a negative and a positive dimension. On the negative side, for Mullard, resistance targets the ruling class and questions its actions, alternative and ideological beliefs, and values (Mullard, 1985). Positively, resistance aims to construct and acquire power and replace ruling class ideology and systems with its own based on its alternative and ideological beliefs and values. As such, resistance is about the quality of the change it affects (revolutionary), not the manner of that change (revolution).
- IV. Where your socio-economic status is not determined by birth or participation in the economy's commanding heights, your access to power, privilege, or human dignity is a struggle. Thus, your social location is subordinate. However, at whatever point or stage such struggle occurs, it results in outrage, rage, and alienation (Segovia & Tolbert, 1995), all of which bring about a vision for a different reality. A change in the social system, which allows for partnership and participation, gives the marginalized access to power and privilege, and engenders human dignity.

Accordingly, in Afro-Caribbean history, resistance became both probable and unavoidable with the protection of privilege and socio-economic and political power by the ruling elite by exploitative and oppressive means and the failure of the church to protect the vulnerable and exploited.

Any appeal to the oppressor to act fairly without bringing about social transformation is to appeal to his moral convictions and seek to transform the

system from within. Appeals to moral beliefs ‘end up with good individuals with pure intentions who put up with oppressive institutions and allow power structures to remain unaltered. The struggle seems to be not against structures but within oneself’ (Sugirtharajah, 2000). In effect, the appeal to the oppressor is to request that the oppressor oppose, indeed resists, the very system from which profit is derived. Further, as Sugirtharajah (2000) points out, ‘resistance is not about being a protector of the weak but a protester against the social system that perpetuates injustice and inequality’.

According to Barton (1997), opposition contests power structures from within the system whereas resistance takes a stand against the system from outside. Standing outside the system offers little or no opportunity for neutralization and control by absorption into power structures.

Such an understanding of resistance asks questions of the Anansi-style of resistance found in Caribbean folklore, which is tantamount to ideology: ‘preserving inner freedom beneath the mask of compliance’ (Barton 1997). In Caribbean folklore, Anansi reflects both a mode of resistance and a personality of the oppressed. Anansi survives by his wits and cunning, defeats animals and human beings in a contest of wits, and generally triumphs; he always gains the plaudits of those without power, even in defeat, and the approbation of the powerful (Beckwith, 1924).

Anansi’s exploits, argues Rawick (1972), empower the oppressed, an empowerment which those in control of the decision-making process would neither confer nor enable. In such circumstances, Genovese (1976) sees Anansi as both a victim and an exponent of spiritual resistance that accepts the limits of the politically possible. For Rawick, Anansi struggles not to revolutionize oppressive systems – but rather ‘to change his circumstances and thereby gain enough footing to rebel’ (Rawick, 1972 p. 100).

However, Barton contends that though Anansi outwitted Massa and was never caught, even after all of Anansi’s exploits and triumphs, the system and structure that ensured Massa’s power and privilege remained entrenched (Barton, 1997). While the system was undermined and structures exposed, Anansi ultimately affirms the existing order. His individualistic and not collective actions meant that Anansi was no more than a rebel, not a revolutionary (Rawick, 1972).

In essence, Anansi opposed the system. He did not resist it. Anansi stayed within the system, employing strategic moves. Anansi always remained within the system to seek to transform it. What the Anansi style resistance demonstrates is that with opposition, the underlying structures of the system, though challenged, remain unchanged. In other words, the objective of resistance is to change the system and practices of oppressive structures.

Resistance also does not mean an analysis of the human situation out of which existential questions of faith are raised or how symbols of the Christian

message are used – the Cross, Holy Spirit, Resurrection, and Sacrament of Holy Communion - to respond to such concerns and questions. Analyzing the human situation by asking existential questions of faith and using symbols of the Christian message is nothing short of contextualizing the Christian message. As such, contextualizing amounts to a private exercise that can be done from the safety of the study or office, manse or rectory, weekly Bible study in the church building, where the socio-economic and political issues are neglected and where the discussion takes place within the realm of ideas or private existential categories or theodicy. Through contextualizing, the ‘world’ is interpreted. Resistance is out of a concrete commitment to struggle for social transformation by which the unjust social systems and practices of society are transformed. Faith in God is expressed and interpreted without concrete commitment to the struggle. Resistance seeks to change the ‘world’.

In addition, resistance does not mean “to be where the action is”. On the contrary, resistance is a practical response to the ‘action’, to the conditions of life. To be where the action is may not necessarily arise from understanding the cultural meaning of the sociality of lived realities, derivative of any clear ideological stance and commitment, or from any analysis that the social system causes oppression. One is part of the ‘action’ to liberate the oppressed and to transform the oppressive social order.

To resist, therefore, means constructing a consciousness that challenges, exposes, and conquers those social systems and practices that oppress, degrade and diminish.

Sam Sharpe, Paul Bogle, and Marcus Garvey are resistance practitioners in Caribbean sociocultural history. Their resistant reading strategies are located within the context of the socio-historical and political realities and forces of the Caribbean socio-cultural history in which they lived.

3. Sam Sharpe

Sam Sharpe, born in 1801 in Montego Bay, Jamaica, was not an enslaved African who had been uprooted from his homeland. Though he was given the name of his owner, Samuel Sharp Esq., Sharpe was given the aliases ‘Schoolmaster Sharpe’, ‘Daddy’ and ‘Ruler’ for his ability to read and write and the way he was revered in the plantation society by his peers. Sharpe’s location within the social system as an enslaved person and his consciousness of the oppression and indignity of his class as enslaved people located him in a different place socially and ideologically from his owner.

As an enslaved person given a role within the domestic household, Sharpe’s relatively humane domestic obligations and treatment did not dull his sense and passion for justice for his oppressed and exploited class. For Sharpe, it was not how he or any other individual was treated but how the whole socio-economic and political machinery was built to dominate and exploit blacks

and grant social privilege and rank to whites. Edward Kamau Brathwaite (1997), Caribbean poet and historian, captures the dilemma of the house-enslaved person and field-enslaved person in which Sharpe was forced to live imaginatively in the contemporary era this way:

‘Kind people treat their dogs, cats, and horses kindly, but considerate treatment for enslaved people is like putting expensive and beautiful clothes on the back of a leper. The beautiful clothes do not change the condition of the leper. Kind treatment does not change the shape of an enslaved person. . .slavery is the most significant violation of the human spirit; kindness does not correct the violation. Only freedom can’.

Sharpe was a deacon in the Baptist church but a black Baptist. Black here does not refer to the color of Sharpe’s skin but to the socio-political status of marginalization, domination, exploitation and alienation within plantation society and economy against the privilege and rank of whites. In the Baptist church, Sharpe was exposed to the Bible teachings of the missionaries and their works of secular freedom through literacy campaigns and the building of schools. In their evangelizing work, the missionaries had a philosophical dilemma: enslaved persons could be spiritually free but temporarily enslaved, that is, free soul but enslaved body (Brathwaite, 1977). Sharpe solved and broke through this dilemma or dichotomy between soul and body, presenting the missionaries with a ‘new’ hermeneutical key: spiritual freedom equals physical freedom, as no man can serve two masters.

Sharpe organized a two-pronged attack on the plantation system of slavery. First, Sharpe centered his interpretive approach in his praxis, his daily struggle for freedom and equality in an oppressive and unjust society. Sharpe placed the struggle for freedom within the Biblical tradition of emancipation. The exodus event, Jesus prophetic vision of Luke 4:16-18, and teaching that no man can serve two masters (Matthew 6:24), and the early church belief in the transformation and equality of all in Christ (Colossians 3:11) were the ideological basis for his actions, including the Baptist War of 1831 (Sherlock, 1976). Sharpe inverted the concept of religious freedom into civil freedom. Unlike the Maroons, Sharpe and his followers did not want freedom as rebels but as lawful human beings, as a right of the law (Turner, 1998).

Integral to Sharpe’s praxis was the practice of ‘religion’. Within plantation society and economy, religion for Sharpe and his followers was not confined to the received and accepted doctrinal practices and beliefs and, as such, “a dispassionate system of God-talk and a code of behavior” (Gilmore, 1998). On the contrary, religion had to do with an expression of faith in God and the gods born out of the experience of suffering and struggle that celebrates and advocates dignity, freedom, and self-identity. The use of the body in religious rituals, dreams and visions, river, and spirit was (re)-introduced in black Baptists’ church practice. Such an understanding, which divided the Baptists into

'white' Baptists and black Baptists, went more profound than a color divide, white as opposed to black. It was instead the distinction of lived realities and worldviews. Black was a condition of oppression and the lens through which to view emancipation.

Second, Sharpe politicized and radicalized the attempted disinterested reading of the Bible and 'religion' by the missionaries. Sharpe contrasted what he heard from the missionaries with what he read from the Bible: 'if the Son, therefore, makes you free, you shall be free indeed' (John 8:36); 'you are bought with a price, be not ye the servants of men' (1 Corinthians 7:23); 'there is neither Greek nor Jew, there is neither bond nor free' (Galatians 3:28); 'no man can serve two masters' (Matthew 6:24). For Sharpe, such texts confronted the injustice of the material ease and privilege of the plantocracy in contrast with the lives of degradation, alienation, inauthenticity which he and his fellow enslaved people were forced to live. For Sharpe and his followers, politicizing biblical interpretation and 'religion' was a precondition for revolt and for religion to become as an instrument of social change.

Furthermore, for Sharpe and his followers, the rewards in heaven after death for obeying the ideals of the Christian faith proved unsatisfactory rewards for enduring chattel and wage slavery of their day. Enslaved people wanted freedom and rewards on earth in this present life. Sharpe read the Bible from the enslaved person's perspective of the struggle between the powerful and the poor, hence his different interpretation and course of action. It is possible for both the oppressed and the oppressor to read the same Scriptures but come to different conclusions, as each begins from another 'place' or epistemology.

Thus, based on the understanding that before God and in Christ, all persons were created equal in freedom and no social distinctions existed, natural equality meant that the white man had no authority to hold the black man in slavery and a rebellion of 'passive resistance' was hatched. After the Christmas holidays of 1831, enslaved people were to down tools and refuse to work until freedom was acknowledged or granted. After due negotiations, a decision was reached to pay enslaved people for their labor. His intention was not revolution or the violent overthrow of the system of slavery. Sharpe's vision was to transform the socio-economic system of exploiting labor, wherein enslaved people had no say in determining the cost of their labor, to that of wage labor, wherein enslaved people had bargaining power over their labor cost. This plan of 'passive resistance' showed that Sharpe understood the effects of industrial strike action upon an industrial system at a time when the critical and central role of labor for productivity and profitability in a plantation economy was not given due recognition as labor but as chattel (Brathwaite, 1977). The rebellion led by Sharpe challenged the idea that enslaved people were mindless property. Here was resistance to the cause of dignity and equality without the use of physical force.

4. Paul Bogle

Paul Bogle, another Baptist deacon, focused his biblical interpretive strategy on the oppressive material conditions the souls lived in rather than on the need for soul salvation. The base for his ministry operations was the village chapel in Stony Gut in St Thomas-in-the East. For Bogle, the chapel was the seat of the God of justice, and the chapel was responsible for judging the courthouse. The failure of the courthouse to guarantee justice was seen as a symbol of injustice and oppression. The courthouse, therefore, became the focus of protests in 1865. In Bogle's view, the courthouse had run afoul of the chapel.

Bogle's religious convictions were shaped by his love of the Psalms. Based on his reading of Psalms 11, 50 and 143, Bogle taught that judgement was close at hand. Through the protest and advocacy of the people, God was dispensing judgment against the present ruling class. Bogle and the people's struggles were against flesh, blood, and the rulers of this age. Bogle stood in that tradition of the Psalms that held that God wills justice and righteousness (Psalms 96-99). The earthly authorities are responsible for administering justice and righteousness (Psalm 72:1-7), which precisely means the crushing of oppression. Where the lives of the poor and needy are especially threatened and vulnerable, God singles them out for special attention (Psalm 72:12-14; 82). Bogle's daily struggle for justice for the poor and his presupposition that God is on the side of the poor fueled his advocacy and protests for social justice and marked his exegetical strategy. Here was resistance to the cause of dignity and equality without the use of physical force.

5. Marcus Garvey

Marcus Garvey was born in August 1887 in St. Ann's Bay, Jamaica, some sixty years removed from the 'emancipation' of slavery in the Caribbean. He died in 1940. As one of Jamaica's national heroes, Garvey was known more for his political activism than his theology. However, his politics were never divorced from his religious praxis.

The focus and the starting point of Garvey's biblical interpretation was his involvement in the socio-cultural and political realities of the community. The reason for this approach was experiential. The experience of racism that came first in his pre-teen years and later in his professional life had a profound effect. His white girlfriend was instructed not to communicate with him on her arrival in Scotland from Jamaica to attend school because he was black. Likewise, in his sojourns in Latin America as a migrant worker, he became sickened by the subjugation and abuse of black workers in the fields, mines and cities based on skin color. In the United States of America, he saw that the same race-based theory held that black people had to bear the burden of economic and political discrimination, racial violence and the violation of constitutional rights

following World War II. Thus, Garvey's biblical reading strategy emerged from his experiences of seeing Blacks regarded and treated as inferior and chattel.

The biblical creation narrative of Genesis and Psalm 68:31 shaped Garvey's understanding of human origin, purpose, and emancipation. The Creation narrative, the place of Africa, and people of African descent became central to his biblical interpretative approach. The fundamental issue for Garvey was that denigration, racial discrimination and political and economic exploitation of black people despoiled God's purposes for the created order.

Garvey posited that human identities have their origin in God. Consequently, this excluded any exclusive claims on God by any race. The *Universal Negro Catechism* of the African Orthodox church (1921) claimed that any race could identify with God. The catechism gave the following responses to the questions posed about the being and perception of God:

Q. *What is the color of God?*

A. A spirit has neither color nor other natural parts nor qualities.

Q. *If you had to speak or think of the color of God, how would you describe it?*

A. As black since we are created in his image and likeness.

Q. *On what would you base your assumption that God is black?*

A. On the same basis as white people, they assume that God is of their color.

Though it was affirmed here that God was black, this was not to make any exclusive claim. God's identification with humanity did not depend upon race. And even more to Garvey's contention, black people were co-equal with all other races. However, while the colour of God was 'non-specific,' God has a color when it comes to the perception and the articulation of human realities. In his *Dissertation on Man*, Garvey claimed that:

'When God breathed into the nostrils of man the breath of life, made him a living soul, and bestowed upon him the authority of 'Lord of Creation', God never intended that that individual should descend to the level of peon, a serf, or an enslaved person. But rather, he should be always man [sic] in the fullest possession of his senses and with the truest knowledge of himself...'" (Jacques-Garvey 1922).

In other words, wherever in human relationships, ranks were found and potential stifled; these were human inventions and thereby contrary to the creative purposes of God. Thus, the place of black people in the world could never be a subordinate one.

Garvey was so consumed by his understanding of God's creative purpose for human beings that this knowledge became the passion narrative. In an Easter sermon delivered at Liberty Hall, New York City, 1922, Garvey proclaimed:

‘The work of the UNIA for the past four and a half years has guided us to realize that there should be a resurrection in us. If at no other time, I trust that at this Easter tide, we will realize that there is a great need for a resurrection- a resurrection from the lethargy of the past – from that feeling that made us accept the idea and opinion that God intended that we should occupy an inferior place in the world’.

Here, Garvey’s religion had concrete political goals. Garvey founded the Universal Negro Improvement Association (UNIA) in Kingston, Jamaica, in 1914, ‘as a benevolent or fraternal reform association dedicated to racial uplift and the establishment of educational and industrial opportunities for Blacks’ (Hill 1983-85). The commitment to racial uplift meant that the UNIA’s work was concerned with the welfare and well-being of the total person. Through its activities and programmes, it was intended that black people would see themselves as the equal of any race and capable of defining themselves and determining their future.

Furthermore, self-determination was not the prerogative of one race, in this case, the white race. For Garvey, the authority God gave to human beings to regulate human affairs and society and enjoyment was not given to one race. In his *Dissertation on Man*, Garvey wrote:

‘After the creation and after man [sic] was given possession of the world, the Creator relinquished all authority to his Lord, except that which was spiritual. All that authority which meant the regulation of human affairs, human society, and human happiness was given to man [sic] by the Creator, and man [sic], therefore, became master of his destiny and architect of his fate...In the process of time, we find that only a specific type of man [sic] has been able to make good in God’s creation’.

Consequently, Garvey challenged black people to take responsibility for their liberation and reject the notion that God had ordered their estate. For Garvey, black people had a duty to themselves for themselves.

Moreover, the key biblical text for Garvey’s vision of God’s fulfilment of history was Psalm 68:31: ‘Princes shall come out of Egypt, Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God.’ In the editorial of his *Blackman* newspaper in 1929, Garvey noted that Ethiopia represented God’s concern for Africa and people of African descent. He observed further that ‘stretch out her hands’ had to do with the redemption of Africa from foreign domination and the emancipation of all descendants of Africa from structural and systemic bondage that kept them from realizing their full potential as human beings. Garvey spelt out his vision of the future thus:

‘The redemption of Africa is a great commission, not only to recover Africa for Africans but to rescue the souls of Africa’s sons and daughters from social, political, economic, and spiritual bondage and place them on a ground of vantage to secure

the true uplift of the race and the general good of the human family. Where they (Negroes) find themselves, they can be loyal citizens and simultaneously loyal to the cause of Africa redeemed. They may build up the nation and government just where they are with great success. They may build up their social, intellectual, political, and economic dependence, a common consciousness, and a great confraternity of all Negroes worldwide’.

In other words, God’s fulfilment of history had concrete goals. The hope of black people for self-definition and self-determination was not consigned to the not-yet but also to the here and now. Hope was essentially a reality within history. Even so, Garvey failed to hold in tension the understanding of the kingdom of God as already being realized in Jesus Christ but not yet discovered in its final or ultimate consummation at the end of time. In addition, while Garvey effectively referenced and used his society’s ideological interest and social practices, he ignored the biblical text’s socio-historic environment. Again, no physical force intended to destroy lives was involved in the cause of self-definition and self-determination.

6. Conclusion

The preceding shows that the biblical resistant reading strategy of Sharpe, Bogle and Garvey resulted in concrete socio-economic transformation of oppressive social systems and practices. The critical constitutive elements of this reading strategy were the reading of biblical texts out of involvement in the struggle for social justice and the particularity of the socio-economic and historical realities of the context. Their reading strategy was centered on the material concerns of alienation and the brutal exercise of power. Their agitation for an alternative social order was derived from their interpretation of the biblical texts, emphasizing liberation of the oppressed and equality before God—both the interpreter and the biblical text matter. Indeed, neither the biblical text nor the interpreter is innocent (Milne, 1993). In the end, no interpretation is derived apart from who we are (identity), where we are (social location) and what we know (experience). Identity, social location, and experience become embedded within what we say about God and understand God and the world. The resistance reading strategy is a weapon of struggle to resist, not just to oppose, and eventually overthrow those influences and forces that dehumanize and despoil God’s purposes as Creator without the revolutionary use of violence.

References

Barton, Richard D.E. (1997). *Afro-Creole, Power, Opposition and Play in the Caribbean*. Ithaca & London: Cornell University Press.

- Beckford, George L. (2000). *The George Beckford Papers: Selected and Introduced by Kari Levitt* Mona, Jamaica: Canoe Press, University of the West Indies.
- Beckwith, Martha (1924). *Jamaica Anansi Stories*. New York: American Folk-lore Society.
- Brathwaite, Edward Kamau (1977). *Wars of Respect, Nanny and Sam Sharpe*, Agency for Public Information, Kingston, Jamaica.
- Certeau, M. (1980). "On the Oppositional Practices of Everyday Life". *Social Text* 3, pp. 3-43.
- Genovese, Eugene D. (1976). *Roll Jordan Roll, The World the Slaves Made*. New York: Vintage Books.
- Gilmore, Gayraud S. (1998). *Black Religion and Black Radicalism 3rd ed.* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Hill, Robert A. (ed.), *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers Vols I-IV*, Berkeley: University of California Press, 1983-1985.
- Jacques-Garvey, Amy (ed.), *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey Vols. I & II*.
- Milne, Pamela J. (1993). "What shall we do with Judith: A Feminist Reassessment of a Biblical Heroine". *Semeia* 62.
- Mullard, Chris (1985). *Race, Power, and Resistance*. London, Boston, Melbourne: Routledge & Kegan Paul.
- Ramirez Fernandez, Dagoberto (1997). "The Judgment of God in the Multinationals: Revelation 18". In Leif E. Vaage (ed.) *Subversive Scriptures – Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*. Pennsylvania: Trinity Press International, pp. 96-100.
- Rawick, George P. (1972). *From Sundown to Sunup, The Making of the Black Community*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Company.
- Rodney, Walter (1968). *The Groundings With My Brothers*, London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Segovia, Fernando F., and Tolbert, Mary Ann (1995). *Reading from this Place, Vol. 1 – Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis: Fortress Press.
- Sherlock, Philip (1976). *Shout For Freedom: A Tribute to Sam Sharpe*. London: McMillan Education Limited.
- Sugirtharajah R.S. (2000). *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Mary (1998). *Slaves and Missionaries – The Disintegration of Jamaican Society, 1787-1834*. Barbados, Jamaica, Trinidad & Tobago: University of the West Indies Press.
- Walcott, Derek (1998). *What the Twilight Says, Essays*. London: Faber & Faber.

Una aproximación al epistemicidio en los pueblos indígenas en Abya Yala²

*An approach to epistemicide in indigenous peoples
in Abya Yala*

Resumen

Este artículo expresa una aproximación al epistemicidio de los saberes e identidad ancestral gunadule por parte de la teología y misión colonial occidental, en las que la Biblia ha sido un factor clave. Desde una mirada crítica de la historia Gunadule y sus repercusiones en Abya Yala, presenta propuestas, estrategias y desafíos tanto para una iglesia que abraza la buena nueva como camino de liberación, como para los pueblos indígenas, entretejiendo la fe desde sus identidades.

Palabras Claves: Gunadule, colonización, descolonizar, epistemicidio, hermenéutica intercultural, Lutero, Madre Tierra.

Abstract

This article explores an approach to the epistemicide of Gunadule ancestral knowledge and identity by Western colonial theology and missions, in which the Bible has played a key role. Through a critical examination of Gunadule history and its implications in Abya Yala, it presents proposals, strategies, and challenges for a church that embraces the good news as a path to liberation, as well as for indigenous peoples, weaving faith from their identities.

Keywords: Gunadule; Colonization; Decolonize; Epistemicide; Intercultural Hermeneutics; Luther; Mother Earth.

¹ Panameña de la nación Gunadule. Ella nació en la comarca de Gunayala en el tiempo bardudnii, cuando los médicos gunadules buscan las plantas medicinales para la salud del pueblo. Tiene una maestría en Teología Interdisciplinaria para la Misión Integral otorgada por CETI en alianza con Carey Theological College en Canadá. Es directora de Memoria Indígena y estudiante de PhD en estudios teológicos en NAIITS una comunidad de aprendizaje de teólogos de nativos americanos y de las primeras naciones en Canadá y USA. Forma parte del comité directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. correo: playerjrm@gmail.com

² Nombre que le dan los Gunadule al continente que la mayoría conoce como América. Según la cultura gunadule, han pasado hasta hoy cuatro etapas históricas en la evolución de la tierra como madre. A cada etapa pertenece un nombre distinto del continente: Gwalagunyala, Dagargunyala, Yaladinguayala, Abya Yala. El último nombre se define como territorio salvado, preferido, querido por Baba y Nana (Yala a Bonodadi) y en sentido extenso también significa tierra madura, tierra de sangre. Palabra en el idioma del pueblo Gunadule que nombra la territorialidad del continente Americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las Cumbres Continentales.

Resumo

Este artigo explora uma abordagem ao epistemicídio do conhecimento ancestral e da identidade Gunadule pela teologia e missões coloniais ocidentais, nas quais a Bíblia desempenhou um papel fundamental. Através de uma análise crítica da história Gunadule e suas implicações em Abya Yala, apresenta propostas, estratégias e desafios tanto para uma igreja que abraça a boa notícia como um caminho para a libertação, quanto para os povos indígenas, tecendo a fé a partir de suas identidades.

Palavras-chave: Gunadule; Colonização; Descolonização; Epistemicídio; Hermenêutica Intercultural; Lutero; Mãe Terra.

1. Introducción

Para entender la historia de los pueblos indígenas en Abya Yala, se necesita conocer a fondo las luchas, dolores y tragedias que ocasionó la invasión por parte de los europeos a partir del dominio violento sobre los pueblos indígenas. Sometiendo formas de ser, de relacionarse, de definiciones, de representaciones de los saberes de los pueblos en Abya Yala, a todo aquello que no estuviera en las categorías simbólicas de la representación imaginaria del “mundo civilizado”.

Ese sometimiento llegó no solo con la muerte física, sino con la espada que se impondría. Aníbal Quijano³ llama a ese sometimiento, epistemicidio: “Destrucción de saberes propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo y norteamericano, con el método científico como el único validador por parte de las clases dominantes, convirtiéndose éste en una suerte de garante de la objetividad que nos protege de la subjetividad, de lo irracional”. Así es como la modernidad suprime otras formas de conocimiento y esto es algo que nos debe preocupar como comunidades de fe cristianas. Desde las palabras de los y las abuelas gunadules, podemos entender la categoría epistemicidio como el intento de matar el espíritu Gunadule o de los pueblos indígenas en Abya Yala.

Porque el epistemicidio no sólo ha permeado la sociedad en general en los distintos espacios: político, social, académico, religioso, artístico, entre otros, sino que también está muy presente en las teologías afectando nuestras formas de entender nuestra relación con Jesús.

Los pueblos indígenas de Abya Yala sufrieron la colonización de las misiones y de las teologías, no solo de las misiones que vinieron de Europa y de Estados Unidos, sino que hoy día siguen sufriendo la colonización de la iglesia mestiza latinoamericana. Todo esto trae rupturas en las comunidades indígenas y dicotomía en la identidad de ser indígena y cristiano. El rechazo de un gran sector de la población a la fe cristiana es en parte debido a esta trágica experiencia.

³ Obregón (Yanama, provincia de Yungay, Departamento de Áncash, 1930-Lima, 31 de mayo de 2018) fue un sociólogo y teórico político peruano. Fue profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hasta 1995.

La Biblia fue adulterada y usada, se utilizó para legitimar la opresión y la invasión. Recuerdo que Sofía Chipana, teóloga andina, menciona que la Biblia en las culturas indígenas es signo de muerte y vida. Es muerte cuando las interpretaciones que se hacen favorecen el poder de algunos y es vida cuando fortalece el caminar del pueblo. Hoy en día hay muchas comunidades indígenas que continúan con una herida enorme que sigue sangrando y rechazando a la Biblia y al cristianismo colonial.

Desde esta música de fondo compartiré algunas experiencias de violencia epistemicida en Abya Yala desde la memoria del pueblo Gunadule y cómo esa violencia sigue creando dolor y muerte en las memorias e identidades indígenas.

2. Experiencia desde el pueblo Gunadule

Hay una historia que todo guna debe haber escuchado y es sobre el gran líder Igwasalibler, donde se narra el primer momento de irrupción de los colonizadores españoles y su desencuentro con nuestros ancestros y ancestras. El relato según lo recuerdo, dice así:

“*Igwasalibler*, era un hombre fuerte. Cazaba venados, jabalí, macho de monte. La comunidad Gunadule era muy feliz cuando iban a trabajar al campo y traían alimento para la gran familia. Juntos asaban los animales y todos comían. A nadie le faltaba qué comer. Nuestro abuelo y líder combatió duramente en contra de los españoles. Una tarde mientras disfrutábamos de la vida diaria, aparecieron estos hombres con mucho pelo en todo el cuerpo, muy blancos. Por el río, escuchamos el grito de uno de nuestros hermanos. Un grito que nos dejó sin aliento. Eran los hombres que veíamos en nuestros sueños. Ellos traían largos cuchillos, muy brillantes. Nuestros abuelos fueron decapitados sobre esta Madre Tierra. Nuestras ancianas fueron violadas por hombres velludos. Nuestros sembrados fueron robados, muchas de nuestras chozas fueron quemadas”.⁴

Y continua:

“Pero nuestros abuelos y abuelas también se defendieron. Un día los abuelos descubrieron que los españoles cruzaban el río apoyados en una soga muy gruesa. Eso sucedía por los afluentes de *Duileuala*, por *Ukup Nega*. Nuestros ancianos se adelantaron a los españoles y dejaron la soga medio cortada por el centro. Nuestra gente se distribuyó entre los matorrales con las flechas, los arcos y los palos bien preparados. No tardaron mucho; los hombres barbudos cruzaron el río. Ellos cayeron, saltaron sobre ellos y mataron a muchos. Tuvimos también abuelas muy valientes. Ellas se acercaban a los españoles engañándolos con sus mimos, y les incrustaban en el vientre flechitas fuertemente envenenadas”.

⁴ Extracto de un relato Gunadule sobre Igwasalibler, líder Gunadule que se enfrentó a los españoles.

El dolor, las estrategias, la valentía del pueblo guna, se unen a través de esta memoria. Permitiendo a la misma nación no olvidar su pasado, actualizándose con el presente y desafíos del futuro. Hay un fragmento en otra narrativa que recordamos sobre Igwasalibler que afirma la percepción de nuestros ancestros acerca de los que se hacían llamar “cristianos”. La frase dice lo siguiente: “Estos hampones españoles cristianos no pertenecen a la raza humana; son los espíritus de los diablos, son diablos-hombres; no conocen la palabra de Dios como nosotros”.

Allí podemos leer las primeras impresiones del pensamiento del pueblo gunadule con relación a los españoles. Los cristianos son violentos, su procedencia no es humana, más bien provienen de los espíritus del mal. Ellos no conocen a Dios. Obviamente, porque los invasores estaban provocando muerte y negación del otro, des-humanizando el ser indígena.

Y su pensamiento era que los indígenas eran salvajes, almas perdidas, inclusive muchos creían que los indígenas no tenían almas. Por cierto, muchos hermanos y hermanas nuestras, murieron como mártires por defender la vida y su espiritualidad.

Por otro lado, para el pueblo gunadule, conocer la palabra de Dios tenía una fuerte relación con el *Bab an Nan Igala*; este conocimiento está inmerso en *ammar daet* que fue recibido por la enseñanza directa de *Baba y Nana* (Dios Padre-Madre) y por nuestra relación con la Madre Tierra.

El teólogo Gunadule Aiban Wagua (2011) recopila lo siguiente: “*Baba y Nana* trabajaban unidos; esta vez *Baba* utilizó el oro azul, *Nana* utilizó la plata azul. Ellos envolvieron de nuevo el rostro de *Nana Ologwadule* (Madre Tierra)”. En otra parte lo expresan de esta manera. A la Madre Tierra, a *Nana Olobibbirgunyai*, *Baba* la constituyó protectora y defensora de todo aquello que se mece, se mueve vive y reposa sobre ella.

Ella se revela a través de las flores, árboles, estrellas, viento, la lluvia, abismos, animales... También tiene su propio espíritu, tiene la capacidad de recrear, porque *Baba y Nana*, le otorgaron ese regalo. Pasando distintos procesos de maduración, desde que era una niña hasta que se convirtió en madre. Su proceso de crecimiento se ve en el surgimiento de todo lo creado en la tierra, trayendo consigo mismo al ser humano. El ser humano es hijo de *Nabgwana*; el acento fuerte de los relatos de la creación recae en el nacimiento de *Nabgwana* y no en la del ser humano, esto era conocer la Palabra de Dios para el pueblo Gunadule vivir en armonía con la comunidad cósmica, es decir todas las relaciones son importantes.

3. Estado de las misiones desde la perspectiva del Jesuita austriaco Jacobo Walburger

Walburger narra sus crónicas sobre los indígenas del Darién, a la que llamó la breve noticia en 1748. Los Gunadules de esa época le llamaban al padre con la expresión: “el diablo vestido de negro”.

El propósito del texto fue presentar el estado de las misiones en el Darién, ocasión que aprovechó para hacer una descripción de la sociedad indígena y sugerir las mejores estrategias para dominarla. La corona española pensó en dos estrategias, la primera crear un fuerte para compartir a los indígenas del Darién, en donde se registra un verso que nos habla un poco de la realidad vivida en ese entonces. Cuando entres al Darién, encomiéndate a María. En tu mano está la entrada. En la de Dios la salida (Severino de Santa Teresa, 1956, p. 280). El pueblo Gunadule era y es un pueblo que luchó en contra de la dominación española. En este libro se relata la intención de la corona española de evangelizar al pueblo gunadule, a través de misioneros de diferentes órdenes religiosas: dominicos, franciscanos, jesuitas y capuchinos con el fin de cristianizar al pueblo gunadule y someterlos a su dominio.

En épocas más recientes, en el libro *Un pueblo que no se arrodillaba*, James Howes (2004) relata sobre el proceso de evangelización y agitación (1903-1912). En donde muestra a dos personajes, el padre jesuita, Leonardo Gassó que llegó a Guna Yala, el 9 de marzo de 1907. Y en el año de 1909 la aparición de una joven misionera metodista. Los objetivos de ambos eran evangelizar a las almas perdidas. Ambos al llegar quisieron implantar su visión de Dios, empujando con algunas prohibiciones, apoyados por las instituciones misioneras que los enviaban y por el estado panameño.

Estas dinámicas entre la unión del Estado con la Iglesia, fueron las marcas que distinguen los procesos de cristianización, desde la época de la invasión y se replicaron en la historia de la expansión de las misiones en el pueblo Gunadule. Las sabias y sabios Gunadules nos dicen esto: Hay que conocer de dónde vienen los vientos. Hay que escuchar al hermano pájaro cuando nos advierte con su sonido *gigga*⁵. Hay que mirar el cielo y escuchar el relámpago. Tenemos que mirarnos a nosotros y ver de dónde viene la hostilidad. Hay que estar listos cuando el felino está buscando su presa. Porque solo cuando estamos atentos al sonido de la madre tierra podemos estar listos para pelear. A través de observar, sentir, caminar, oler, escuchar a la Madre Tierra, el pueblo guna aprendió técnicas para luchar y pelear.

⁵ *Gigga* [Piaya cayana] cuando alguien pasa por el monte, avisa que alguien viene. *Gigga* puede prevenir a un cazador de qué viene el saino o un ñeque. La gente dice que cuando *gigga* canta, viene un nia [espíritu del mal]. Hay árboles que tienen espíritu al igual que el suelo que pisamos. A veces estos espíritus salen para conversar con nosotros, *gigga* se encarga de avisarnos si salen” (entrevista a Leonidas Valdés [q. e. p. d.], Igodub, Guna Yala, 03/02/2008).

Por eso que existen en nuestra memoria oral muchas narrativas que hablan de distintas revoluciones (luchas), protagonizadas por líderes en distintas épocas, tales como: *Igwasalibler*, *Duirén*, *Nele Kantule* entre otros y otras. Pero hay un grupo de guerreros llamados los *Urrigan*, ellos eran una elite de guerreros especiales preparados para dar su vida por la nación guna y la Madre Tierra.

Siendo así percibidos como los más valientes arqueros, corredores, conocedores de los bosques, los que no le tenían miedo a la muerte ni a los homicidas de España. Los mejores *Urrigan* vivían por los alrededores del *Amuka Diwar* (el río Atrato, en Colombia), porque allí solían llegar los criminales. Los *Urrigan* atravesaban la cordillera de mar a mar (y nunca se reclamaron “Descubridores del Mar del Sur”). Iban y venían de *Amuka Diwar* a *Duile Wala* (el río Tuira, en Darién).

El dolor se ve en el proceso de asimilación que se fue dando de manera violenta en Abya Yala. Nuestros padres y madres se autodenominaron *dule*. Pero progresivamente pasamos procesos de transición de *dule* a *cuna*, *kuna* y más reciente *guna*. También el lugar donde habitamos sufrió estos cambios de *Dule Nega*, a San Blas, *Kuna Yala* y hoy día *Guna Yala*.

En algunas comunidades donde hubo mayor influencia del catolicismo se les cambió el nombre, por ejemplo: *Yandub Nargana* (San José), *Dad Nague Dubbir* (San Ignacio de Loyola), *Akuanusadup* (Sagrado Corazón de Jesús), *Uggubseni* (San Francisco), *Usdubb* (Corazón de María). Lo que nos muestra un poco como estos procesos influyen en la vida colectiva de un pueblo. Hoy día hay una recuperación de los nombres y nombrarlos en el *dulegaya* (idioma guna) como muestra de resistencia.

Es bien sabido que para las naciones indígenas saber quienes somos tiene una marcada relación a tu origen étnico en relación con la Madre Tierra; ella a su vez expresa la cosmovivencia y cosmovisión de los pueblos indígenas del Abya Yala.

Cómo nos llamamos e identificamos, es decir, nuestro nombre, habla de nuestra identidad. Estas, asimilaciones se vieron también reflejadas en las relaciones de hermanos y hermanas de un mismo pueblo. Cuando alguien en la comunidad *gunadule* decidía participar y seguir una confesión cristiana, provocaba conflictos enormes, porque ya no querían participar de las ceremonias del pueblo *gunadule*... Esta realidad lo podemos ver en algunos registros tanto del pueblo guna, y también de historias parecidas con hermanos indígenas en toda Abya Yala.

4. Hilando la influencia de la reforma

El protestantismo es un fenómeno relativamente reciente en Abya Yala. La reforma protestante del siglo XVI y sus desarrollos posteriores influyeron

decisivamente en el curso del cristianismo. Del libro, *Radicalizando la reforma*, se plantean algunos horizontes que guiaron el imaginario. Analizaremos brevemente estos elementos en relación con el pueblo guna:

Por un lado, el mal llamado nuevo mundo se mostró a los misioneros católico-romanos como un espacio privilegiado para establecer un cristianismo moralmente superior a la cristiandad europea en un claro proceso de desintegración; por el otro, se imaginaba que se renovaba la propia cristiandad europea a partir de este cristianismo colonial no “contaminado” por los principios fundamentales de la Reforma protestante. Esta coyuntura transformó principalmente las tesis centrales de la teología luterana en una amenaza que requirió vigilancia permanente por parte de los estrategas de la colonización y la cristianización del continente (Wirth 2016, 128).

En Guna Yala este elemento se vio en varios momentos que fueron registrados en la memoria de los comuneros gunas. Una de ellas es contada por la misma Ann (misionera metodista), cuando expresa su experiencia navegando por tres horas en la misma lancha en donde estaba Gassó (padre jesuita). Ella relata lo siguiente:

“Estábamos tan apretujados que nuestras rodillas se tocaban, cuando me habló el padre: ¿Habla español?, me preguntó, y yo muy cortésmente le respondí: “Sí, señor, por supuesto”, sin usar el título de padre”.

“Entonces, él soltó su batería de insultos. Me dijo que yo no servía; que no tenía fe; que no comía el cuerpo de Cristo. Me dijo que yo no tenía nada que hacer yendo a donde los indios, que... Estaba tan exaltado, tan bravo... que repitió una y otra vez sus palabras y acusaciones, sin saber cuándo parar. Finalmente, le pregunté al sacerdote si había terminado... y entonces elevé mi corazón a Dios en oración, para que me ayudara a hablar con sabiduría, para empuñar la Espada del Espíritu... Poniendo la Biblia en frente de él, le dije: Señor, he venido a estos indios para enseñarles a leer la Palabra de Dios, cuya entrada trae la luz. Amén. ¡Sí!, le dije, este libro sí protesta! Protesta en contra de las muchas doctrinas de su iglesia. Prohíbe hacer y adorar ídolos. ¡Usted levanta a la Virgen, el papa, los escapularios, los rosarios, el agua bendita y a un dios de galleta!”

Era evidente que las pugnas teológicas que tenían, arrastraban sus raíces desde la reforma. Ambos sabían que, Guna Yala era un lugar donde podían poner su “bandera”, y predicar la “verdad”. Establecer un cristianismo que practicaría los elementos moralmente más cercanos a lo que ellos consideraban como verdaderos y así ser mejor feligreses de la fe cristiana.

Otro eje de reflexión planteado por Lauri, es que las comunidades indígenas, por la colonización, sufrieron divisiones en las fronteras que establecen las potencias europeas por las luchas de los territorios, además de las controversias entre católicos y protestantes en los territorios indígenas y cómo esto trajo consigo pugnas y divisiones internas en las comunidades indígenas, dividiendo la comunidad y sus identidades por la religión impuesta por los invasores.

Empezaré con el ejemplo de una conversación que un indígena en Brasil de trasfondo protestante llamado Poti, tuvo con su primo de trasfondo católico. “Yo soy cristiano y mejor que tú: Creo en Cristo, sin empañar la religión con la idolatría, como hace la vuestra. Aprendí la religión cristiana y la practico todos los días” (Wirth 2016, p. 136).

Otra muestra lo podemos ver en años más recientes en Guna Yala, cuando Gassó y Ann, establecieron sus propuestas doctrinales, dogmáticas y teológicas, sus conflictos aumentaron y la lucha de poder era muy clara por imponer su hegemonía religiosa. Uno de los jóvenes que decidió participar en estos procesos con ambos, fue Robinson (Howes 2004, p. 119-120). En un momento de la historia él se convierte en *sagla* de la comunidad de *Narganá*; lo que acrecentó el conflicto interno en él, no sólo porque muchas veces hubieron disputas de parte de Ann y Gassó. Si no también porque las luchas también involucraban estar en contra de los pensamientos de su pueblo; vivir la cultura guna y ser cristiano era incompatible.

Pero esta ambivalencia forjada, tuvo consecuencias mayores. El pueblo guna cansado de ver cómo los policías colonos por orden del presidente panameño, Belisario Porras, oprimían y violentaron las costumbres tales como: Obligaban a las mujeres que se cambiaran la mola al traje de tipo occidental, se prohibía celebraciones de las ceremonias, inclusive que se hablara en la lengua guna, hubo expropiación de territorios, robos (Wagua, 2007, p. 5-8).

Se levantaron una vez más, inspirados por las luchas de las revoluciones de nuestras madres y padres en otros tiempos. Y en el mes de febrero en el año de 1925, se llevó a cabo la “revolución guna”. En esta revolución participaron hombres y mujeres de diferentes comunidades en Guna Yala, pero dentro del pueblo guna hubieron quienes estuvieron a favor de la policía colonial; los conflictos en una misma familia, como es el pueblo guna, las divisiones creadas en la identidad guna llegaron hasta la lucha por una gesta de resistencia.

Ambas historias nos muestran la división causada en una misma familia étnica por causa de la religión, tanto quienes profesaban la fe católica como la protestante. Pero aún fue mayor la ruptura de identidad de una misma familia entre los cristianos y los que practican la espiritualidad guna, que eran y son la mayoría.

Lauri, sugiere que desde la época de la colonización en Abya Yala, se ve marcada uno de los primeros síntomas de la intolerancia, uno de los resultados duraderos de la clase del cristianismo traído a las Américas en la estela de los logros europeos (Wirth 2016, p. 135).

Tal es la herencia, que en algunas islas en Guna Yala, algunas personas todavía sufren conflictos, por causa de la confesión cristiana que se practica, entre desacreditar si eres católico, protestante histórico y recientemente todos aquellos que vienen de las líneas pentecostales. Pero con mayor fuerza es evi-

dente la división entre quienes viven la espiritualidad guna y los cristianos. Para ser más exacta, quisiera abordarlo con un caso.

Unos jóvenes gunas fieles devotos de Jesús, cada domingo participan del culto dominical en una iglesia bautista. En una de las clases, el maestro de la escuela dominical señala que participar de las ceremonias gunas es un asunto del diablo. Él le pregunta a su audiencia qué elementos usted pudiera sustentar a los que están aferrados a la cultura que nuestras prácticas son del *nia* (diablo).

Los jóvenes piensan mucho para responder a esta pregunta, se miran entre ellos. Uno en la audiencia rompe el hielo y contesta de manera sencilla, pero categórica: “Porque la Biblia dice así”. El maestro con una sonrisa (como quien está orgulloso porque sus clases no han sido en vano) responde amén. El maestro continúa su clase para sustentar su postura de que la Biblia está en contra de las ceremonias gunas.

Las rupturas epistémicas del ser indígena nos alejan del corazón del evangelio de vivir la vida de manera plena. Por lo tanto, la interpretación del evangelio que no riñe con la identidad del ser indígena como reconocimiento de la presencia de Dios en la cosmovivencia del buen vivir en los pueblos indígenas, propone otros caminos que traen liberación al mismo pueblo. Es importante y urgente para la iglesia asumir este camino de reconciliación en un continuo aprendizaje y de reciprocidad para aproximarse a aprender del universo simbólico de los pueblos indígenas.

5. La narrativa oral y su actualización en la vida guna

Las memorias de nuestro pueblo son transmitidas de generación en generación a través de los cantos, estas no quedan enclaustradas por el tiempo y el espacio. Su hermenéutica es cíclica, por tanto cuando se escuchan las memorias, se viven, como quien camina al pasado desde el presente y vive el futuro en dimensiones metafísicas. La actualización de la misma es espontánea, dinámica y trasciende los lugares. Aunque originalmente se escucha en el centro del corazón de la espiritualidad guna cómo es la casa de congreso, ésta sigue viva en todas las estructuras de las casas, el campo, el mar, los espacios comunitarios, en los sueños y aún cuando se juega.

Harold Segura (2013) menciona que cuando en una iglesia guna el énfasis del concepto “*Sola Scriptura*” se reduce en aprenderse el texto bíblico de memoria, sin fundamento bíblico y solidez doctrinal, cuando creamos distancia entre conocer la cosmovisión de un pueblo y como este texto bíblico se aplica a nuestro contexto, entonces seguimos forjando una dicotomía entre la praxis y la fe. Y afirma esto con las palabras del teólogo Orlando Costas : “La teología debe concebirse como pensar la fe en el contexto de nuestras respectivas situaciones de vida” (Segura, 2013). La solidez basada en las memorias y su actualización en la vida del pueblo guna está bien registrado en el diario vivir.

Es desde la memoria colectiva que se ha creado su organización política y cultural, en ambos casos no haciendo alusión a una desintegración sistémica; si no más bien dando mayor relevancia y pertinencia al sentido de vida de esta nación. Pues muy bien recalca John A. Mackay (2003, p.33): “Que el sentido del universo es lugar común del pensamiento, que los factores principales que determinan nuestra actitud frente a la vida no parten de la razón ni de la lógica, sino de la región de la subconsciencia o bien de un estado emotivo de la consciencia. La razón no es principio creador, sino regulador”.

Este ente regulador en nuestro pueblo, no está basado en un solo componente como la razón, está regulada desde la memoria colectiva; narrada desde todos los componentes que permiten que hoy los gunas sigamos siendo una nación. Siguiendo esta línea, es preciso también cuestionar el concepto de la *Sola Scriptura* como única guía que legitima la revelación de Dios en la experiencia de un pueblo, porque deben haber múltiples entes reguladores que dan sentido a los pueblos (Mackay 2003, p.33).

Nancy Cardoso comenta: “El texto bíblico es Palabra de Dios. Pero esta palabra trasciende lo escrito y se hace presente en las realidades del ser humano. Su presencia es vida en el diario vivir. La revelación es buena nueva, por ser concreta, dinámica y cambiante, no se limita al texto, si no al posible encuentro con la palabra de Dios presente en la vida cotidiana de las comunidades, de las mujeres, hombres, niñas y niños. Palabra presente en la vida de los pueblos, en las distintas culturas, tradiciones religiosas. De allí, la importancia de discernir en la revelación contextualizada, cuales son los elementos particulares para el contexto original y que elementos expresan principios válidos para otros contextos” (Cardoso, 1997, p. 9).

Éste ha sido parte fundamental de la hermenéutica guna. Las narrativas se viven de manera fluida, espontánea, inmediata. Entre la danza, la comida, los sueños, los deseos, las luchas, revoluciones, la música, los instrumentos, el juego, la risa, el trabajo, el arte, el canto, las plantas, los animales, lo misterioso, lo conocido... Todo eso y más allá unido en aquello que Juan A. Pérez, sociólogo Gunadule, llama “la perfección del ser guna, la vida comunitaria”.

No puede leerse el texto bíblico desde la individualidad y separada de todo esto. Tampoco puede decirse que una cosa es más relevante que la otra. Sí, creemos que en ella también habita el espíritu de Dios.

Aún la nación de Israel, tenía su propia experiencia de fe y en sus memorias describe e interpreta en su propia historia la presencia de Dios. Ampliando este tema, Harold Segura (2011) dice: “Para la fe cristiana, la Biblia es la palabra autorizada de Dios dirigida a los seres humanos, como tal exige una escucha obediente y fiel. Pero, es también palabra humana del pueblo que ha caminado con el Señor y da testimonio de ese peregrinaje de fe, sufrimiento y alegría. Es la memoria escrita de la manera como ese pueblo, descubrió en su propia historia la presencia de Dios y de su Palabra.”

6. La Madre Tierra como clave Hermenéutica

Entretejer desde y con la Madre Tierra, es de vital importancia para el pueblo guna⁶.

Abadio Green (2011) expresa lo siguiente:

Como Gunadule, para contar la historia debo empezar con ¿quién soy? mi memoria comenzó, a tejer el curso de mi existencia desde el vientre de mi madre, un lugar lleno de jardines de una diversidad de plantas de múltiples colores que fortalecen la esencia de mi gran casa, una pequeña aldea conectada con los bejucos de oro y de plata con la madre tierra y con el universo, es decir conectada con la morada de los creadores.

Después de permanecer *niwalabaggebag* (nueve lunas que equivale a nueve meses) dentro de la morada de mi madre, sentí la seguridad para llegar al mundo de la naturaleza, al mundo de los seres vivos, pues pude percibir en este espacio mágico la presencia de muchas personas alrededor de mi madre: estaban mis abuelas, mis tías, mi padre, mis abuelos, mis tíos; estas personas jugaron un papel fundamental para mi apego a la tierra y de esa manera pude entender que la tierra era un ser maravilloso que nos cobija a todos los seres en este planeta, sin privilegios, por eso los ancestros la llamaron: *Nana yel daglege* “Madre hermosa”, *Nabba an nana* “la tierra es mi Madre.”

Vivir la vida fuera de esta relación no existe en la espiritualidad guna, somos parte de la Madre Tierra, *Baba* y *Nana* la crearon, ella siente, piensa, celebra, sufre... Es sujeto, relacionarnos con ella como objeto es desconocer a la Madre Tierra. Alguno de los fragmentos de la narrativa la expresa así: “*Baba* y *Nana* trabajaban unidos. Esta vez *Baba* utilizó el oro azul. *Nana* utilizó la plata azul. Ellos envolvieron de nuevo el rostro de *Nana Ologwadule*”.

“A la Madre Tierra, a *Nana Olobibbirgunyai*, *Baba* la constituyó protectora y defensora de todo aquello que se mece, se mueve vive y reposa sobre ella”. “El dolor de la Madre Tierra tiene que ser nuestro propio dolor; sólo de este modo podemos hablar de amor hacia ella” (Wagua 2011, p.17).

“*Nabgwana dula nai, anmar nana. A birgiine negado, Babdummad Nandummabo ga naisgsamala, bela dulasagla nanai*. Esta *Nabgwana* está viva; y ella es nuestra mamá. Sobre esta Madre Tierra está la casa combada, el *negaduu*; y está vivo también.

“*Baba* irradia la tierra, *Nana* encendió el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de *Baba*, de la presencia de *Nana*”.

Desde esta relación sagrada, de conocimiento profundo hacia la Madre Tierra, identificaron lugares sagrados que conocen como *galu* (Sitio que se debe proteger). Estos espacios por lo general son montañas o bosques vírgenes, donde está prohibida la tala de árboles. En este lugar los médicos botánicos acuden para buscar plantas medicinales y los *neles* (líderes espirituales) cuan-

⁶ Uno de los nombres que dan los gunas a la Madre Tierra es *Nabgwana*, que ofrece abundantes frutos y que manifiesta tristeza y gozo íntimo en los seres creados que crecen en ella (Aiban Wagua, 2011).

do se inician van a estos lugares para ampliar su conocimiento o desentrañar los misterios de la vida. Es por esto que en la teología guna, la Madre Tierra es percibida como la corporalidad encarnada de *Baba* y *Nana*. Y nosotros los humanos somos imágenes de la Madre Tierra. Ella pasó distintos procesos de crecimiento que se ven en el surgimiento de todo lo creado y trayendo consigo al ser humano.

David Bosh comenta (Bosh, 2000, p.434): “El llamado, entonces, es una reordenación básica. Uno debe volver al concepto de sí mismo como hijo o una hija de la Madre Tierra, como hermano y hermana frente a otros seres humanos”.

Leonardo Boff (2014), menciona que nosotros: “Somos la porción de la Tierra que piensa y ama, con la función específica de cuidarla”. En su artículo, el ser humano: parte consciente e inteligente de la Tierra menciona, que el ser humano es esa porción de la Madre Tierra que, en un momento avanzado de su evolución, empezó a sentir, a pensar, a amar, a cuidar y a venerar. Nació, entonces, el ser más complejo que conocemos: el homo sapiens sapiens. Por eso, según el antiguo mito del cuidado, de *humus* (tierra fecunda) se derivó homo-hombre y de *adamah* (en hebreo tierra fértil) se originó Adam-Adán (el hijo y la hija de la Tierra)”.

La ontología guna tiene un distintivo muy marcado como bien hacíamos referencia en su relación con la Madre Tierra y ella a su vez se expresa en el *Bab Igala* (Camino hacia Dios) recopiladas en sus narrativas. Como hay muchos elementos de *Nagwana* que se resaltan, hoy sólo haremos alusión a las aves, ellas ocupan un papel muy destacado en los cantos. *Wagibler*, uno de los poderosos ocho *neles* que estudiaron la obra de *Baba* y *Nana* se dedicó a entender el mundo de las aves viajando a *Billibagge* (la octava capa bajo la tierra que forma el mundo). Allá pudo ver cómo vivían y se organizaban. De las aves hemos aprendido muchas cosas, como organizarnos, danzas y aún defendernos.

Cuando hablamos sobre la Madre Tierra como clave hermenéutica para la vida, nos referimos a que ella es la guía para vivir en y con la Madre Tierra, con un vínculo con *Baba* y *Nana*, que es fortalecida por la vida comunitaria.

7. Creación comunitaria (*Bulagua arbaed*)

Tres mujeres intervinieron en la creación de esta artesanía: *Inanadili*, quien fue la primera en enseñarles a las mujeres a usar plumas de aves para sus vestidos y confeccionar los primeros diseños. *Kikadiryai*, quien introdujo el uso del algodón para elaborar hilos y tintes de planta que le traen color a las molas. Finalmente, llegó la tercera mujer, *Nagediliyai*, de quien se dice que fue quien perfeccionó la elaboración.

El significado más exacto de “*Bulagua Imaleged*” podría ser “todos juntos trabajemos en comunidad”. Finalizando el recorrido de entretejer la mola, quisiera dialogar con otros autores sobre la interculturalidad y la hermenéutica

intercultural. El espacio intercultural es una posibilidad, a saber: la de compartir visiones, experiencias, conductas. Cada perspectiva puede contribuir con su propio énfasis. De esta manera, las contribuciones latinoamericanas al diálogo sobre interculturalidad querrán acentuar la perspectiva de la liberación (Fornet Betancour, 2000). Si esta hermenéutica intercultural se plantea promover un cambio de paradigma, ¿desde qué base fundamental hemos de hacerlo?. ¿Cómo seguiremos entretejiendo nuestra mola desde el *Bulagua Imaleged*? Un tejido comunitario al cual nos animan las hermanas Gunadules al crear la mola.

Es un camino que hemos empezado a tejer desde espacios de comunidades de fe que viven el evangelio reconociendo las ambigüedades del ser humano, pero también siendo conscientes de la manifestación de la Ruah en los pueblos indígenas en Abya Yala y los pueblos indígenas en el mundo.

Para esto quisiera hacer una relectura de la teología del “*Deus absconditus*”. Nicolas Panotto (2017), expresa: “Lutero construye una concepción de lo divino a partir de una tensión entre el *deus absconditus* (Dios oculto) y el *deus revelatus* (Dios revelado). Esto lo encontramos tanto en la discusión con Erasmo a partir del texto “Sobre la Diatriba del Libre Albedrío” (1524) o en *De servo arbitrio*. Esta propuesta se da en el contexto de una disputa con la teología natural hegemónica, que postula la directa relación de la naturaleza (y de allí el ordenamiento natural de la sociedad) con la imagen de Dios. Lutero plantea que más allá de esta realidad, no podemos negar la condición pecaminosa de la creación, la cual no solo dista de reflejar a Dios sino que niega su imagen. Por eso, Lutero hablará de que Dios se revela, pero a su vez se mantiene oculto. Es decir, que ninguna determinación histórica puede clausurar su revelación, ya que ella siempre se mantiene abierta frente a aquello desconocido de su persona” (Panotto, 2017).

Este Dios oculto para nosotros, se está revelando a otros desde otras maneras; pero aún más ampliamente el Dios oculto se revela a través de las diversas culturas. Sin embargo, sigue siendo oculto para nosotros. El misterio de Dios, presente de maneras inexplicables con el discurso, pero presente de otras maneras que trascienden la realidad material.

En este espacio en donde Dios se oculta, podemos proponer que los pueblos indígenas de Abya Yala, tienen una revelación de Dios, que muchos de nosotros desconocemos y que nos es misterioso; es desde este lugar donde la revelación se hace particular y también el Dios oculto que se revela con dones especiales para entender el cosmos desde su cosmovisión y cosmovivencia.

Por ello es necesario, si trabajamos la interculturalidad como propuesta de construcción como proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vidas nuevas y distintas, como expresa Catherine Walsh (2008).

Debemos reconocer que no somos el centro de donde nace toda la reflexión teológica. Jesús tenía muy en cuenta esto. En su diálogo con los maestros

de la ley, a los 12 años de edad, es Jesús quien interpela, cuestiona y pregunta. Reconoce que es desde el intercambio, la interconexión, la intercomunicación. Abriendo paso a la figura de una razón interdiscursiva y por lo tanto internarrativa. Pero también con otras personas que para la sociedad dominante eran las marginadas. En su proceso de conocer a Dios, se le fue revelando a través de otras personas, culturas, visiones, espiritualidad de la vida. Tal es el caso con la mujer sirofenicia, la samaritana y otros. Entender que partimos desde la alteridad del otro es un asunto que nos debe llevar a conocer el universo simbólico del otro. “En este sentido (alteridad) nuestros ancestros gunas lo entendían bien, cuando expresaban: ‘Dios crió al perro, y hasta hoy es perro... Dios crió la gallina, y hasta hoy es gallina; crió Dios al indio, y ahora no quieren dejarnos ser indios’” (Howes, 2004, p 64).

Por esto es necesario que antes del diálogo, podamos conocer al otro. Esto implica sentir y pensar el universo simbólico del otro en nuestro cuerpo (entrañas). *Bulagua Imaleged* es pasarnos al universo del otro y sumergirnos en ese mundo para reconocernos inmersos y desde allí, empezar el diálogo. Pero esta tarea no es unilateral, sino multilateral y multidimensional. Llevándonos a deconstruir para reimaginarnos la vida, en medio de un juego entre el ser y no ser, del tener y no tener, del saber y no saber.

Por otro lado es necesario no absolutizar o sacralizar lo propio porque no nos permite entrar en diálogo con el otro, es necesario aprender desde múltiples hermenéuticas, para que lo propio no opere como un único modelo teórico conceptual sino como paradigma interpretativo. En este caso, vaciarnos y negarse o renunciar, como Jesús lo hizo al encarnarse y que está descrito poéticamente en Filipenses 2:1-11. Es un modelo de comprender y entender al otro desde la corporalidad y más allá.

Los cristianos gunas han dado mucha apertura a las prácticas culturales cristianas del mundo occidental y mestizo, asimilándolas en su vida cotidiana. Es momento que la iglesia *waga* (no guna-indígena) tenga mayor apertura a trabajar en este proceso. El evangelio de Dios también se expresa cuando entendemos que vivir la justicia de Dios se expresa cuando permitimos que el conocimiento del otro no sea reprimido, ni aniquilado para no causar epistemicidio. Más bien se cree espacio y condiciones para que todas las culturas hablen desde Gustavo Gutiérrez dice: “El universo de los pobres e insignificantes se presenta como el mundo del otro respecto a los sectores sociales, personas, criterios e ideas dominantes hoy. La solidaridad con el pobre supone entrar en ese mundo, proceso, largo y difícil, pero necesario para un verdadero compromiso y una reflexión teológica que tome en serio la interpelación que viene de ese universo” (Gutiérrez, 1976, p 56). Para ello debe haber renunciadas que nos lleven a tener la posibilidad de seguir entretejiendo juntos desde otros lugares fuera de la iglesia (López, 2014).

Los pueblos indígenas conocen mejor que nadie su propia realidad, memorias y desafíos. Son ellos quienes deben seguir tomando el protagonismo como actores y agentes de propuestas que continúen entretejiendo sus relaciones con otras culturas. Muchas veces hemos querido instrumentalizar la cultura. En un taller facilitado por Memorias Indígenas con hermanas y hermanos de los pueblos indígenas en Panamá, estuvimos dialogando sobre la cultura y la evangelización y afirmamos que: “la cultura no es el vehículo para la evangelización. No podemos verlo de esta manera, nuestra cultura debe ser aceptada como presencia de Dios”⁷. Por eso trabajar la interculturalidad desde la reimaginación nos convoca a descubrir nuevas formas de teologizar, desde el juego, las imágenes, los símbolos de los pueblos.

Silvia Rivera Cusicanqui dice sobre las imágenes: “nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (Cusicanqui, 2010, p. 20). Seguir hilando desde distintas formas de comunicarnos es un trabajo que debe realizarse con muchos hilos y telas de colores, sabiendo cuándo y cómo danzar mientras se cose la mola. A veces todos juntos, en otras ocasiones uno a la vez, no hay una manera específica para abordarlo. Las imágenes, simbolismo en la vida guna, son imprescindibles para crear nuevas propuestas porque están presentes en todas las narrativas y siguen dando soporte a la comunidad. Esta cultura de las imágenes y relatos se ha profundizado en el arte de coser la mola.

Ahora bien, que todos puedan hablar su propia voz no significa dejar de buscar puntos de articulación y de encuentro. Olga Consuelo Velez (2016) cita a Raúl Fonet- Betancourt en su trabajo filosófico (2001), quién propone la totalización universalizante con el otro a partir del reconocimiento, el respeto y la solidaridad recíproca (transformación de lo propio y lo ajeno) solidaridad que implica querer al otro desde su alteridad y exterioridad. Aquí la ruptura epistemológica es necesaria. Se impone aquí decir una palabra sobre cómo concebir la “verdad”. En el intento de construir teologías contextuales e interculturales, la verdad deja el contexto metafísico para situarse en el contexto histórico. En este último se concibe como proceso, no como situación o condición. Las culturas no nos dan la verdad, sino las posibilidades de buscarla. Dialogar con la sospecha y la apertura y el asombro es un camino que nos permite recorrer. Es imprescindible sospechar y caminar, preguntar y deconstruir, reconstruir, reimaginarnos nuestros imaginarios y recibir la hermenéutica de la apertura y del asombro.

⁷ Disponible en: <https://memoriaindigena.org/> Visitado el: 01 oct, 2023.

Conclusión

Finalmente, pensar en la mola⁸ como metodología de construcción, es también entenderla como un esfuerzo para seguir dándonos nuevos aportes desde el lugar donde se elabora. Porque nuestros tejidos indígenas tienen mucho que expresar, aún en solo tener la gracia para contemplar y no decir nada. Hilando con la pregunta inicial ¿De qué manera la colonización, a través de la evangelización, desde las lecturas reinterpretativas de las doctrinas cristianas, ha afectado y trascendido decisiones personales? ¿De qué manera la colonización se expresa no solo en la comunidad guna, si no también en las iglesias gunas en Panamá y en los territorios en el Abya Yala?

Un día soñé que podía danzar, celebrar a Dios en profunda armonía con la madre tierra. Desde el viento escuche su voz, desde el fuego puede ver su brillo, desde el agua me vi reflejada, desde la tierra me olió y cuando desperté todo era de gran colorido (Solano, 2016, p. 185).

Quiero cerrar con este proceso de conversión que he vivido en mi camino como guna y cristiana. Cuando era niña, yo pensaba que mi decisión de fe (ser cristiana) era una decisión personal, cuando crecí me di cuenta que no fue así, que hubo influencias mayores que afectaron mi elección. Esta fe (cristiana) creó rupturas en mi vida que marcaron mi manera de ver el mundo, entonces mi fe se volvió enemiga de mi otra fe (espiritualidad guna) y la dicotomía de mi identidad guna y mi identidad cristiana se tornaron en crisis. Es desde este gemir que una vez más escuché la voz de Jesús: La fe cristiana no riñe con los valores indígenas de mis abuelos y abuelas. La conversión también ha sido un proceso de caminar con mi pueblo. Al ser consciente de esta tensión, opté por la decisión de seguir la fe desde una nueva alternativa que se sigue, construyendo en el caminar y tejer con mi identidad como Gunadule y desde allí abrazar la fe de Jesús.

⁸ Mola es arte y comunicación del tejido ancestral que realiza la mujer gunadule para manifestar su cosmovivencia y cosmovisión de la vida.

Referencias

- Chipana Quispe, Sofia. Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se le has revelado a pequeños. Hacia una hermenéutica andina de la Biblia. En: Estermann, Josef. Teología Andina. Tomo II. La Paz, Plural, 2006, 411–430.
- Cardoso Nancy. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. EN: RIBLA.Nº 25, Quito,1997.9.
- Congreso General Kuna. *Anmar igar-Normas Kunas. Kuna Yala*. Panamá. 2001. “La Palabra se hizo India”, Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 26. Quito: DEI, 2001.
- De Sousa, Boaventura. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- De Wit, Hans. Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural. Buenos Aires: Editorial ISEDET, 2010.
- Dussel, Enrique. “Dominación-liberación: Un discurso teológico distinto”. Concilium 96, 1974.
- Fitzgerald, José. Danzar en la casa de Ngobo. Quito: Editorial Abya Yala, 2019.
- Flores Ramos, Mario. Revelación de Dios y pueblos originarios. En: V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios. Bogotá: CELAM, 2015.
- Fraternidad Teológica Latinoamericana. En defensa de la Vida y la Armonía, Consulta continental 45 años. São Paulo: Garimpo, 2016.
- Green, A. Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra. 2011. Tesis doctoral en Educación: Estudios Interculturales. pp 217. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Guerrero Arias, Patricio. La chakana del corazonar. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala, 2018.
- Gutierrez, Gustavo. Una teología Samaritana. Conferencia de Dar- es- Salaam. San José, Costa Rica, DEI, 1976.
- Hoffmann, Martín. Daniel Beros y Ruth Mooney, ed. Radicalizando la Reforma: Otra teología para otro mundo. San José: Editorial SEBILA, 2016.
- Howes, James. Un pueblo que no se arrodillaba: Panamá, los Estados Unidos y los kuna de San Blas. Editorial Smithsonian Institution, 2004.
- Kungiler, Iguaniginape. Yar Burba Anmar Burba: Espíritu de la Tierra, Nuestro Espíritu. Panamá, 1997.
- Lama, Félix. “Teología India.” En: Teología India en Panamá, Tomo II. Quito: Abya Yala. 1998.
- López, Eleazar. “Panel: Teología desde los nombres indígenas de Dios”. En: V Simposio de Teología India. San Cristóbal de las Casas, México, 2014. pp 163-166.
- Mackay, John A. El sentido de la vida, el sentido del universo, Instituto Cristiano de Estudios Superiores ICES, 2003.

- Montealegre, David. El Deus Absconditus en Lutero: Aportes a una Teología del Pluralismo Religioso. Disponible en: https://www.servicioskoinonia.org/relat/relatdatos1.html?Teol_Plural Visitado: 01 oct, 2023.
- Panotto, Nicolás. Dios y lo público. Hacia una teología política latinoamericana desde una relectura luterana contemporánea. San José: Cátedra UBL, 2017.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Solano, Jocabed, "Las narrativas como resistencia política. La experiencia de la nación guna". En: Priscila Barredo Pantí y Nicolás Panotto (eds). Juventudes: Otras voces, nuevos espacios. Confrontando la teología y la misión. Ciudad de México: Ediciones FTL, 2018.
- Segura, H. (2013) "La Sola Scriptura, primera y gran herencia de Lutero". Disponible en: <https://www.elblogdebernabe.com/2017/10/la-sola-scriptura-primeray-gran.html> Visitado el: 01 oct, 2023.
- Segura, H. (2011) "El camino con Jesús, día 28: Mejor sería no estudiarlas". Disponible en: <https://www.elblogdebernabe.com/2018/03/en-el-camino-con-jesus-dia-28-mejor.htm> Visitado el: 01 de oct, 2023.
- Turpana, A. (2018). Igwasalibler: La Hora De Los Españoles. Disponible en: <https://editorialabiertafaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/pages/view/libros> Visitado el: 01 oct, 2023.
- Wagua, Aiban. Así lo vi y así me lo contaron. Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2007.
- Wagua, Aiban. En defensa de la vida y su armonía. Panamá: Proyecto EBI Guna/Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado". *Tabula rasa*, n° 9 (2008). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909> Visitado el: 1 ago, 2023.
- Wirth, Lauri Emilio. 2016. "Martín Lutero, Bartolomé de las Casas, y la fe del otro". En: Martín Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney (eds), *Radicalizando la Reforma: otra teología para otro mundo*. p. 127-155. San José: SEBILA y Buenos Aires: La Aurora.



Ensaio de Epílogo

Desde as primeiras linhas deste epílogo, quero esclarecer que fujo do modo tradicional de escrever epílogos, ou seja, uma breve retomada de cada artigo enfatizando algum aspecto central dele, de maneira a sugerir sua importância ao leitor. O fato é que não tive acesso aos textos, apenas aos títulos e a algumas breves ementas que não me fornecem elementos suficientes para extrair os pontos nevrálgicos das diferentes abordagens. Por essa razão, faço um sobrevoo dos títulos e introduzo algumas breves reflexões que eles me sugerem. Nesse sentido, este epílogo é apenas um convite para que os leitores leiam o conjunto e apreendam segundo a perspectiva que nos apresentam os desafiantes conteúdo dessa ousada e importante temática que RIBLA nos propõe neste número.

O número da RIBLA 91 aborda a grande questão da violência, especialmente a partir de uma perspectiva bíblica e cristã. Responder à pergunta sobre os sentidos do que chamamos de violência parece cada vez mais difícil. As guerras, as agressões mútuas, as bombas e destruições são apenas expressões de algo muito mais profundo em nós. Essa coisa chamada violência está inscrita na constituição do universo, em todas as vidas e, em especial, nas vidas humanas. Portanto, proponho algumas breves reflexões em torno dessa postura filosófica que adoto no provisório da vida.

1. Corpos de ‘vis’ e de violência

Começo lembrando o óbvio: somos corpos e estamos no mundo dos corpos dos seres humanos em sua forma atual, em sua mutação presente, em seu tempo presente. Dizer isso significa dizer que o tempo e a cultura nos marcam e, embora sejamos os mesmos de ontem, já somos também algo diferentes. Além disso, pensamos, compreendemos e nos organizamos de formas semelhantes e diferentes de nosso passado. Estamos em movimento, em contínua mutação, em contínuo ajustamento aos acasos e necessidades da vida.

Sabemos bem que todos os corpos são constituídos de força vital (vis) e dos excessos dela, que podem ser chamados de violência. Por isso, os corpos sofrem violência, inclusive violência em seu poder de sobreviver, em seu poder de decidir sobre si mesmos, na interação com outros corpos e no rumo de suas

¹ Filósofa e teóloga feminista, brasileira, religiosa da Congregação de Nossa Senhora, Ivone Gebara é autora de numerosos livros e artigos, desconstruindo a violência, dominação, exclusão, justificadas por discursos religiosos. Sua busca de liberdade expressa seu compromisso com pobres e excluídos, especialmente com as mulheres (Endereço eletrônico: ivonegebara@gmail.com).

vidas. Isso se aplica a todos os corpos vivos, e, de maneira especial, aos corpos humanos em sua capacidade de pensar, criar e modificar inúmeras situações.

A força vital nos mantém vivos e nos leva a tomar decisões no presente em relação ao futuro, mas nem sempre de forma tranquila e construtiva. O futuro, ao mesmo tempo, nos escapa em sua imprevisibilidade. Nossos sonhos podem antecipá-lo, mas não nos dão certeza de sua realização. Então, nossas frágeis certezas são para o presente, e é no presente que pretendemos dar o melhor passo, mesmo sabendo dos riscos e adversidades que podem ocorrer. Da mesma forma, nossas esperanças mais bonitas se delineiam no presente, acreditando que serão frutíferas no futuro e que poderão beneficiar nossas vidas. No entanto, também estão sujeitas às mesmas precariedades de nossos sonhos, aos mesmos condicionamentos e fragilidades de nossa subjetividade. No fundo, nosso ser é um ser do presente, mesmo que nos projetemos em tempos passados e futuros. Essa dinâmica do tempo, que todos conhecemos, é importante de ser recordada para entender os processos de violência e igualmente o que chamamos, talvez impropriamente, de “não violência”.

A palavra violência tem sua origem na palavra latina *VIS*, ou seja, força vital. A força vital não é algo que se encontra solto, não é um ser em si mesmo. Está nos seres, é constitutiva dos seres vivos. Portanto, existe em tudo, nas pessoas, nos animais, nas plantas, nas águas, no ar, no planeta, na Via Láctea, enfim, em todo o universo.

A atenção à evolução de nossa consciência poderia nos levar a descobrir que somos apenas viventes em *algo maior* ou a partir de algo que não depende de nós. Nosso ser obedece a forças maiores do que nossas limitadas escolhas. Assim, para viver temos que comer, beber, nos abrigar, descansar, dormir. Esses atos são necessários se se quer viver, porém é também sobre eles que se exerce a nossa ganância animal humana e a destruição que operamos em nossas relações. A aparente escolha que fazemos revela a nossa finitude, os nossos limites, os nossos extremos, a nossa própria condição precária. A partir dessas constatações fica, nesse instante, em aberto a pergunta sobre as razões de nossa impossibilidade de controlar a exacerbação de nossa *vis*, as consequências mortais de seus excessos, a destruição que tem causado de geração em geração. Fica em aberto como reflexão a ser continuada sobre os dualismos e hierarquias que ainda presidem a maior parte de nossas relações.

2. Os limites da vis e suas consequências sociais

A força vital que habitamos e nos habita é ilimitada e limitada. Ilimitada na sua extensão visto que não temos meios de medir sua extensão e por isso a afirmamos como universal. É limitada e limitável dentro do contexto da vida em nosso planeta, nos limites de nossas possibilidades e limitações humanas. Ela pode ser contida em parte, eliminada por outros seus semelhantes que estando

na mesma energia vital podem usurpar mais e mais energia até exaurir nossas forças e levar-nos à morte.

Quando podemos nos destruirmos uns aos outros, nos dominamos e nos apropriamos dos bens uns dos outros. Porém, estes atos são mais frequentes nos que se consideram mais potentes, nos que se apossam até dos poucos bens e vidas dos marginalizados. Apossam-se incontinentemente de mais força vital em poder, em ter, em querer valer mais do que outros criando racismos e outras formas de exclusão. Fazem ou fazemos guerra, eliminamos partes de nós acreditando eliminar apenas os que consideramos nocivos e indesejáveis.

Quem são os indesejáveis? Ou que comportamentos e que situações são indesejáveis a ponto de produzir mais formas de 'olência'? Por isso, somos convidadas/os à refletir sobre nossos atos sabendo que nossas decisões e ações são sempre limitadas pelas inúmeras inseguranças e precariedades da vida. Somos convidadas/os a refletir sobre os limites de nossas forças, de nossos direitos, sobre os limites de todos os aspectos de nossas vidas emitindo assim opiniões, pareceres provisórios sobre os caminhos e descaminhos da força vital em nós.

Podemos viver fora dessa dinâmica de morte e vida? Creio que não e por isso necessitamos mais uma vez de leis que regulem nossos comportamentos abusivos. Necessitamos de acordos para não invadir os espaços vitais uns dos outros. Necessitamos controle para não fabricarmos armas mortais contra uns e outros. Necessitamos esforços renovados para compreendermos umas às outras, uns aos outros na reciprocidade das trocas. Isto porque nessa força vital podemos evoluir ao ponto de querer que os interesses de nossa individualidade se sobreponham à comunidade de viventes. Nossa força vital pode ser cruel, insensível para com a dor alheia, vingativa e destrutiva.

As leis que fazemos são sempre imperfeitas e circunstanciais e precisam por isso serem refeitas a cada nova geração ou quando novas situações o exigirem. Elas nos garantem apenas algum poder de decidir nas diferentes situações e por isso precisam ser revistas e ajustadas pela coletividade aos novos momentos da convivência social.

Estou propondo ou apenas lembrando uma brevíssima visão filosófica de nós mesmos para além dos dualismos oposicionistas, isto é, para além da lógica do ou...ou, para além da lógica do revanchismo, do dente por dente, do olho por olho. Estou propondo a consciência da interdependência entre nós neste momento da vida. Assim, trato de sublinhar algo da complexidade da vida, da vida que está em nós e não da vida perfeita ou perfeitíssima sonhada e tornada uma ilusão religiosa. E, nessa vida precária que é a nossa as decisões se impõem, decisões que são mais que reproduções teóricas de outros tempos, ou de leis que vigoravam em outras culturas. São decisões em vista da vida comum que nos toca a todas/os hoje.

Toda decisão tomada numa direção ou em outra é de fato um poder, uma capacidade de sair de uma situação que não pode durar indefinidamente, porém

é um poder, sem dúvida frágil, limitado mesmo se tenha aparência de grande poderio armado e militar ou mesmo divino. É a contradição e a ambiguidade presentes no poder de que dispomos.

Tomando uma pequena referência da vida das mulheres vítimas de violência, posso escolher, por exemplo, guardar em mim o fruto de um estupro e saber que haverá consequências inevitáveis e até imprevisíveis para mim e para a criança que nascer. Posso acolher a gravidez e ao mesmo tempo desenvolver a raiva desse fruto que não escolhi por ter vivido agressões extremas. Posso também acolhê-lo e viver mais ou menos tranquilamente com ele. Posso finalmente seguir minha vida sem ele buscando meios de interrupção de seu desenvolvimento em mim. Cada situação e cada pessoa tem seus contornos especiais, suas escolhas de momento e deve arcar com suas consequências previstas e imprevisas. Assim não sabemos de antemão o que é o melhor, o que vai orientar nossa decisão, qual será ela e que consequências terá em nossas vidas. Sabemos apenas o que parece ser ‘melhor’ no momento...

É nessa linha que os conselhos moralistas de algumas pessoas ou de alguns líderes políticos e religiosos não são capazes de enfrentar o presente de cada dia. O ‘deve ser assim’ nunca é a realidade e nunca garante o melhor. Posso guiar-me por um ‘dever ser’, mas isso é tremendamente frágil e pode ser até um ato de violência. Podemos igualmente guiar-nos por um comportamento de vingança em relação a algo do passado, porém reproduzimos inevitavelmente uma violência maior e tornamos vítimas pessoas que não viveram nos tempos passados.

O é, o presente, o aqui e o agora é que deveria nortear minha/nossa decisão no imediato da vida embora eu tenha em mim processos de escolha e mesmo uma formação ética/religiosa que me indicaria caminhos mais rígidos. A urgência nasce do hoje. Isto vale para todas as decisões que tomamos. Elas são sem dúvida, sempre hipóteses de acertar, visto que os acasos e as surpresas do caminho são muitas.

3. A violência na Bíblia e a violência de Deus

Algumas pessoas dizem que a Bíblia, Palavra de Deus nos fornece todos os elementos para preservar a vida digna. Mais uma ilusão! Mais um dualismo acentuado que nos atinge no cotidiano de nossas práticas religiosas, mais malabarismos para justificar a base religiosa na qual repousamos.

A Bíblia está cheia de violências contra pessoas, povos, e de maneira especial contra mulheres. A professora Phyllis Trible (1984), por exemplo, nos indicou uma série de textos em seu livro *«Texts of Terror – Literary Feminist Readings of Biblical Narratives»*. Narrativas que mostram que a violência estava tão presente nos povos da Bíblia quanto está presente no meio de nós, nos dias de hoje, embora as formas sejam diferentes. Isto não significa que no meio

de todos esses escritos não haja textos de amor, de ajuda mútua, de justiça e de bem. Tudo isso nos mostra a mistura em nossa vida e por isso temos que estar atentas a não cair em reducionismos como aquele que coloca a fé em todas as decisões. Mas o que seria a fé? Ouso dizer que a fé é a adesão àquilo que é hoje, é a acolhida dessa realidade confusa na qual estamos e que tentamos nela viver a partir do desafio de **amar-me e amar o próximo**.

Ouso dizer que nessa linha também a palavra **Deus**, palavra humana sobre uma realidade que nos ultrapassa, palavra que criamos frente a uma realidade experimentada como sendo sempre maior que nossas individualidades é a imagem e semelhança da vida e do desejo de viver que habita em nós. Há que problematizar a palavra Deus, tirando-a de uma metafísica imaginária do 'ser em si mesmo' e reduzida ao nosso pequeno mundo. Por isso, Deus como nós, pode criar e destruir, pode amar e eliminar vidas, pode construir e destruir, pode matar e ressuscitar. Nós nos convidamos assim a sair de uma transcendência inocente e idealista, uma transcendência que se opõe ao nosso frágil ser e se afirmar como ser distinto e absoluto, separado de nós e sobre nós. Somos interpeladas/os a enfrentarmos-nos à fragilidade e beleza da realidade que nos constitui. É claro que perdemos uma dimensão fantasiosa de Deus que nos dava uma aparente segurança, mas adquirimos de maneira mais forte a dimensão da esperança, da possibilidade de mudança, da conversão do coração, da misericórdia e ternura a recomeçar sempre, ou seja, a capacidade de dobrar nosso coração frente as necessidades dos outros e as nossas próprias necessidades.

E mais uma vez, vivendo no clima de insegurança existencial que nos caracteriza uma pergunta surge mais uma vez: **Por que apelamos pela ajuda do divino, de Deus em meio às dificuldades que vivemos?**

Respondo mais uma vez desde a chave filosófica da interdependência. O que chamamos de Deus não será mais algo separado e superior submisso à nossa vontade, mas uma dimensão onde tudo vive, uma dimensão de nós mesmos e bem maior do que nós mesmos, dimensão inclusiva do todo vivente que nos deveria conduzir a práticas éticas, amorosas, de ajuda mútua, pois apesar de nossa individualidade não subsistimos sem o Todo.

Esse Todo em nós na sua expressão ética acontece como se algo desde o mais profundo de nós, nos levasse a agir de uma maneira e não de outra, algo que nos leva a reconhecer a beleza da frágil vida que nos habita e na qual habitamos. É como se convicções interiores tivessem sido construídas em nós e que nos levassem a pensar e agir de uma certa maneira, muitas vezes em referência ao que aprendemos ao longo de nossa vida ou em referência a alguma crença religiosa e política que acolhemos. Aquilo que chamamos fé e espiritualidade não está fora de nosso corpo. Ela é corpórea, porém vai mais além de nossas necessidades materiais de sobrevivência física imediata. É algo dificilmente explicável, mas é em parte aquilo que nos distingue de outras formas de vida. A fé e a espiritualidade são ligadas ao pensamento profundo, a captação de que algo

em nós se sustenta na própria sustentação do universo, algo como um ‘*não saber*’ intuído e vivenciado às apalpadelas ou em meio aos inúmeros problemas e conflitos de nossas vidas. A espiritualidade não é algo no qual se entra, mas algo que se vive e se aprende no dia a dia de nossas vidas. Não é um quadro pronto ao qual devemos olhar sempre e tornarmo-nos o desenho, a cópia ou a sombra do quadro. É uma aventura interior, um caminho pessoal para existir conforme os valores em que a vida nos leva a acreditar. É a acolhida da provisoriidade de cada vida e sua dependência de um Mistério Maior.

Fiquei pensando num camponês do nordeste do Brasil que me explicou a ressurreição a partir do milagre de uma terra seca onde ele plantou milho... ‘*Choveu e a terra ressuscitou, a semente se abriu, agarrou-se à terra, o milho nasceu, temos vida de novo!*’ Tão simples e tão complexo...

Frente a insegurança que nos assola, o Mistério Maior, Deus é experimentado dentro dos limites humanos como um caminho transformado em autoridade dentro de nós, um recurso pessoal e coletivo para transformar a experiência do mal em bem, para transformar a ignorância em conhecimento sem, no entanto, ter a capacidade de fazer com que o mal e a ignorância sejam totalmente eliminados.

Bem e mal, dor e alívio são constitutivos da vida humana e de todas as vidas, mesmo dos animais selvagens, mesmo do menor dos bichinhos que vivem conosco. Nessa linha não se trata de pedir a alguma força superior que faça algo, mas Deus em mim, em nós, faz algo, não como uma força separada de mim, mas em mim, através de meu eu, através de nós. Deus é a centelha maior de vida em nós, é respiração, é vento que sopra e não sabemos como... Aqui não há lugar para a expectativa de um milagre, não se trata de um ato mágico ou das qualidades de alguém capaz de modificar o curso da história. Não se trata de merecimento como nos ensinaram que Deus podia nos curar conforme o nosso merecimento. Há uma dimensão de **acaso** que representa a beleza e complexidade do conjunto das ações humanas que muitas vezes são inesperadas e imprevisíveis.

4. A divisão habita nossa unidade

No interior mesmo disso que parece ser marcado pela unidade, pela interdependência as vezes temos a tentação de achar que resolvemos o enigma humano. Porém, somos convidadas/os a ir mais adiante. Trata-se da percepção de que sempre de novo, sempre recomeçando **algo**, podemos fazer para que um bem mesmo pequeno viva no mundo. Trata-se de acolher que o mundo é essa força sempre contraditória, desafiante na qual somos e existimos. Perceber que não sou sem o outro, que sou o próximo do outro e o outro é meu próximo é um convite constante, uma aprendizagem diária visto que o ‘salvar-me a mim mesma, amar-me a mim mesma’ é o mais comum e o mais fácil de viver.

Perceber que sou uma **unidade dividida**, ou seja, como dizia São Paulo aos Romanos “*Não faço o bem que quero e faço o mal que não quero*” e mais “*Querer o bem está a meu alcance, não, porém praticá-lo*” (Rm 7,15 a 18). Santo Agostinho retoma a mesma linha em algum lugar de suas Confissões nos mostrando que a vida de fé ou a vida espiritual é também dividida e somos convidadas a buscar sempre de novo a unidade jamais completa e jamais alcançada. Isto porque esta é nossa realidade e relatividade, esta é a **finitude** que atravessa todos os nossos espaços, mesmo o que chamamos de fé e espiritualidade. Sou convidada a amar o outro sempre de novo. Não se trata de um amor romântico de reciprocidade, mas um amor que expressa a ajuda à vida do outro mesmo que ele ou ela não me agradeçam, mesmo que sejam meus inimigos. “**Amar os inimigos**” diz a ética do Evangelho. Como fazê-lo? Difícil viver isso... E sabemos bem o quanto buscamos a **gratidão** do outro, o quanto nos alegramos com o seu reconhecimento, em mostrar ao mundo que eu lhe fiz o bem e ele não retribuiu ou retribuiu... Nosso ego é central... Percebemos primeiro o que o outro não fez por mim, o que não entendeu, como me respondeu... O ego é rei ou rainha na relação individual e coletiva. Por isso, trata-se de nos unir num movimento de interdependência existencial. Dos seis cegos que Jesus curou apenas um voltou para agradecer... Porém Jesus continuou curando...

A vida, também a cristã, comporta uma constante luta espiritual, ou seja, uma luta como uma forma de divisão interior e exterior constantes entre o espírito e a carne, entre a carne e a carne, entre o espírito e o espírito renovada a cada dia. “*Querer o bem está a meu alcance, mas não o praticar*” é preciso repeti-lo como afirmava Paulo (Rm 7, 18).

É claro que estamos em regime de contradições e ambiguidades constantes porque aqueles que nós nomeamos como fazendo o mal, muitas vezes julgam fazer o bem para eles próprios. Plantam árvores frutíferas apenas para eles e por isso limitam a vida de muitos. Preparam banquetes só para eles, esquecendo-se dos estropiados e caídos nas estradas da vida. Estes tornam-se lixo, inúteis aos meus propósitos expansionistas... Estes não são ‘os outros’ que tenho que amar. Estes que oferecem banquetes e escolhem os convidados somos nós.

Por isso, na base da compreensão dos valores cristãos está o ‘dai-lhe vós mesmos de comer’. ‘Quem tem duas túnicas que partilhe a outra’. “Quem tem pães e peixes na bolsa dividam com os famintos”. “Se não há vinho para a festa, há que providenciá-lo”, ‘convidem os famintos das ruas para o banquete’... Como isto é difícil? Damos as sobras. Buscamos a nossa segurança, a nossa vontade, acumulamos coisas e bens de medo que nos falte... Tal atitude é difícil, mas tem que existir para que nosso egoísmo não nos destrua e destrua o planeta.

Os textos do Evangelhos têm servido muitas vezes apenas para teorizar, para descobrir coisas bonitas nas palavras que lemos e aconselhar os outros. Na linha de uma visão diferente da fé temos que integrar o fato de que somos nós os ‘**malditos** que não sabem ver e ouvir’, não vemos os prisioneiros, as mulheres

apedrejadas, os famintos de muitos tipos de fome, as vítimas de nossas guerras insanas. Em nossas decisões em geral os outros ficam sempre em segundo plano e temos mil e uma justificativa para não ousar escandalizar o mundo com as rupturas que poderíamos fazer. Somos nós *'os/as hipócritas, os/as sepulcros caiados'* contra os quais Jesus se insurge...

Ineficácia em nós mesmas/os porque fizemos dos textos bíblicos que têm a ver com uma contínua reconstrução do mundo apenas textos sagrados lidos nas igrejas teorizados e espiritualizados ao extremo. Isto nos consola e aliena ao mesmo tempo. Isto nos dá a impressão falsa de estarmos no coração da ética do Evangelho, porém estamos em abstrações do 'dever ser'. Estamos sendo expulsos dos lugares de vida do amor...

5. Os limites pessoais ao amor ao próximo

A fé ou adesão ou aposta sugerida pelo Evangelho é a do **'amor ao próximo como a si mesmo'** como esforço cotidiano, como luta a recomeçar sempre de novo. É esse amor difícil que deveria dar forma a nossa vida, nos nutrir, nos levar a dar passos que podem significar entre outros também o caminho da cruz... Podem levar a perseguições e à crucifixão na fé de que o amor não pode deixar de habitar as nossas vidas apesar dos muitos pesares.

Para além da beleza das palavras do Evangelho, há que ensaiar **habita-las** ou melhor querer que elas sejam parte de nosso corpo, de nossas ações assim como do corpo social. Para isso há que cavar sempre a terra interior para fazer todo o bem possível. Friso o possível porque trata-se daquilo que é possível hoje e não daquilo que deveria ser. A espiritualidade é a orientação para o possível hoje, não uma ação para ganhar o céu ou a felicidade eterna. Falar em espiritualidade é tocar o mais profundo da materialidade da vida, isto é, é tocar numa dimensão insaciável em nós, uma dimensão que supõe o alimento material, porém vai mais além dele estando nele. Difícil explicar tudo isso..., mas, parece com o ouvir uma música que gostamos e não nos cansamos de ouvi-la de novo, de ler e reler um texto e sempre achar uma novidade nele... Tudo é no corpo, o corpo complexo de múltiplas dimensões, corpo de **carne** (*sarx*), mas também **corpo** (*soma*), aquele que deseja o pão e mais do que o pão, deseja a beleza como direito, o dom, a gratuidade que é a vida em abundância. Somos essa **dualidade unificada**, somos uma pessoa, em **unidade indivisível**, somos materialidade e espiritualidade num mesmo corpo, nosso corpo, corpo uns dos outros, **corpo do Universo**, corpo Divino.

Brevíssima conclusão

Termino esse epílogo em meio às tristes notícias e aos lamentos sobre a vida de muitas vítimas da guerra entre Israel e a faixa de Gaza, entre a Rússia e a Ucrânia e muitas outras guerras espalhadas por esse mundo. Elas falam mais da violência do que se pode escrever sobre ela. Por isso, clamam por solidarie-

dade efetiva dos cristãos e cristãs do mundo e em especial da voz dos teólogos e teólogas denunciando massacres cometidos usando a Bíblia como argumento fundante de justiça.

Violência... Mortes provocadas, mortes sem razão, sobretudo mortes de crianças e jovens que têm que matar outros jovens para obedecer às leis que não fizeram, a decisões das quais não participaram, a ordens de morte que não escolheram... Têm que empunhar armas, fuzis, metralhadoras, matar e odiar quem não conhecem, expor seus corpos a gases mortíferos, a feridas imensas, a consequências inesperadas... Perplexidade, infâmia, injustiça, ódio, mentiras, destruição.... Palavras que habitamos! Palavras para denunciar a morte de inocentes e preservar o poder econômico e político dos que se consideram os velhos e novos donos do mundo. Não há Deus de amor para eles, eles se tornam seus deuses provisórios capazes de matar, de apaixonar-se pela guerra através do insano ódio que os habita. E nós? Onde estamos? O que fazemos?

Sondo-me como o salmista e analiso meu coração... Vejo se não ando num caminho fatal... E não quero calar-me...

Por isso nos convido a conhecer um pouco mais nossa subjetividade, nossa maneira de viver, de conhecer, de falar, de decidir e apreender algo mais das direções da **vis** em nós e de sua coabitação com a **vi - olência**. Talvez isso nos ajude a pôr um pouco mais os pés na realidade humana bela e imprevisível ao mesmo tempo, a sentir a casa planetária destruída por nós, seus indignos habitantes e fazer algo por nós seus habitantes.

Nesse momento me vem à mente mais uma vez, o **‘conhece-te a ti mesmo’**. Ele se impõe como caminho necessário em todas as idades e tempos de nossas vidas. ‘Conhece-te’ implica o aproximar-se de nós mesmos/as, da fonte da vida, do amor, do ódio, da ternura e da violência que nos caracterizam no cotidiano de nossas vidas e tentar sempre de novo **“buscar a vida em abundância”**. Seu caminho está também em nós... em nossos corações e em nossos pés, em nossos pés e em nossos corações.

Perdoem-me esse ‘epílogo especial’ que lhes ofereci, mas é entregue em meio à loucura e a insanidade das guerras. É marcado pela esperança de que ele talvez possa ser também uma breve introdução que nos convide a repensar mais ternamente nossas ações e nossa vida no mundo. E, além disso, nos incentive a retomar esse rico número de Ribla como subsídio importante para nossa reflexão pessoal e comunitária.

Referencias

Trible, Phyllis. *Texts of Terror – Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Fortress Press: Philadelphia, 1984.

Reseñas

Café virtual Ribla 91 - violencias, resistencias, resiliencias

Virtual coffee Ribla 91 - violence, resistance, resilience.

Recurso en línea (Vídeo):

Plataforma Tiankis (San Salvador, El Salvador, C.A.),
2023

Duración: 58.24

Idioma: Español

Enlace En Línea: [Http://Bit.Ly/Cafevirtualribla91](http://Bit.Ly/Cafevirtualribla91)



Elizabeth Gareca Gareca, Larry José Madrigal Rajo, Rachel Starr¹

Este recurso en línea ha sido planeado y realizado como una oportunidad de diálogo e intercambio entre las personas investigadoras, académicas, pastoralistas y activistas que confluyen en el número 91 de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA), sobre violencias y resiliencias, que conversan de manera cercana y directa sobre algunos de los grandes hilos de reflexión que articulan el número. El recurso, un vídeo de una hora de duración puede ser muy bien aprovechado para la formación bíblico-teológica aplicada, para la reflexión en actividades de las comunidades de fe y para el estudio personal. El tener un recurso en línea permite y potencia la amplia participación, que fuera de los límites temporales de la presencialidad, puede quedar registrada, crecer e interactuar con las personalidades invitadas, el colectivo organizador y mucho más allá.

Junto a las personas que aportan con artículos sus saberes y experiencias al número, el café virtual cuenta con la destacada participación de: Ivone Gebara (Brasil), Agustín Monroy (Colombia) y Rebeca Montemayor (México), como personalidades invitadas que desde sus trayectorias vitales aportan perspectivas para la consideración de las violencias y sus impactos en las comunidades de fe en clave de resistencia y resiliencia. Las tres son personas cercanas, de trayectoria comprometida que conocemos, admiramos y retroalimentamos, pero que al mismo tiempo nos permite preguntar y discutir con toda confianza sobre aspectos que superan nuestras especialidades pastorales, políticas y académicas.

¹ Equipo coordinador del presente número 91 de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana.

En este recurso, el equipo coordinador plantea tres preguntas guía para la reflexión del pleno: ¿En qué modo, la violencia que vivimos afecta la manera de leer la Biblia?, ¿Cuáles son las marcas de violencia en la Biblia?, Desde su experiencia personal en el abordaje desde la fe, ¿En qué modo se puede leer la Biblia como un proceso de sanar y salvar (en clave de resistencias, resiliencias)? A lo largo de la hora de duración del café virtual, estas preguntas guía son abordadas por las personalidades invitadas planteando ideas provocadoras articuladas en tres rondas breves de participación, donde son bienvenidas las intervenciones de quienes escriben en este número de la RIBLA.

Presentadas por el equipo coordinador del número, la primera en iniciar el diálogo con ideas provocadoras es Ivone Gebara, una cercana amiga, intelectual de primera línea y cercana al colectivo de la RIBLA, es religiosa de la Congregación de Nuestra Señora, reconocida filósofa y teóloga feminista y ha sido docente y asesora de movimientos populares y eclesiales, grupos de estudio y es autora de varios libros fundamentales. Recientemente, Ivone colaboró con la introducción del RIBLA 85 sobre la trata de personas.

La segunda personalidad invitada es Agustín Monroy, colombiano, sacerdote y misionero católico de la Congregación de los Misioneros Claretianos, Provincia de Colombia. Agustín es Teólogo y Bibliista y ha desempeñado su trabajo en procesos de acompañamiento pastoral, como docente en Biblia y Teología a nivel universitario y en investigación, además de su experiencia y liderazgo como Director del Centro de Estudios Bíblicos, Centro de Pastoral Indigenista y Rector de Uniclaretiana (Colombia). Es uno de los integrantes del comité internacional y articulista habitual de la RIBLA.

Cerrando la primera ronda, la tercera personalidad invitada es Rebeca Montemayor, Pastora Ordenada por la Iglesia Bautista en México, donde ministra la Iglesia Shalom en la Ciudad de México. Es Licenciada en Teología y Maestra en Ciencias Teológicas, con una especialización en Estudios de Género. Rebeca, además de docente y coordinadora de la Cátedra de Teología Feminista de la Universidad Iberoamericana, en la Ciudad de México, también tiene una destacada y reconocida trayectoria de militancia en movimientos sociales y ecuménicos, entre los que destaca Católicas por el Derecho a Decidir, Grupo Ecuménico de Acompañamiento Espiritual y de la Asamblea y Red TEPALI. Es articulista habitual de la RIBLA.

En el café virtual Ivone plantea la necesidad de acercarnos a la realidad de la violencia, no sólo la mediática o la marcada por su enormidad, sino a la violencia en sus expresiones más pequeñas y cotidianas, más sofisticadas, para reconocerla en su conceptualización y significado como realidad fundamental, que está presente en la experiencia de la humanidad y en los procesos vitales, en la energía vital que nos constituye mucho más allá de los deseos o construcciones culturales que la minimizan, evitan o pretenden superarla de una vez por todas. Tenemos que hablar de los dos lados siempre. La violencia y las cosas

de vida -los dos están presentes en la Biblia- y la Biblia siguen siendo, muchas veces, un instrumento de dominación para los más débiles.

En ese sentido, la violencia está presente en las producciones ideológicas humanas, como la Biblia, donde la expresión de la violencia no sólo es conocida, verificada y, pese a la buena voluntad de personas e instituciones a lo largo de los tiempos, también utilizada, rescatada y legitimada para mantener el poder establecido e incluso ampliarlo a la hegemonía, como aporta Agustín, quien además enfatiza las fuertes coordinadas socioculturales y económicas en los que la violencia, el conflicto y la paz han sido inscritas en los diferentes momentos de escritura de la Biblia en cuanto texto sagrado. Los contextos y coyunturas de la realidad van definiendo la interpretación de los textos sagrados. Adquiere relevancia la situación que en estos momentos vive Colombia, Nicaragua, el corredor migratorio que va hacia el norte, etc. Desde la experiencia colombiana también reconoce que las dinámicas humanas de la culpa, la venganza, la injusticia vivida cotidianamente afectan la idea y práctica de la reconciliación y de la paz, activando una espiral de violencia que no para de crecer. Cada realidad necesita experiencias concretas de reconciliación.

En este mismo sentido, Rebeca aporta recordando que desde el principio hasta el final de la Biblia tenemos violencia. Se registra la violencia como narrativas, prácticas y hasta ideales. Cada uno escoge su propio canon de acuerdo con las sensibilidades presentes o ausentes, pero actuantes, que hacen retomar o excluir lo que consideramos relevante y hasta sagrado. Todavía más, desde los días de la post pandemia que ya estamos viviendo, ¿cómo se interpreta la violencia desde las prácticas emancipatorias en las que estamos comprometidas (p. ej. desde la realidad de las mujeres)? “Si la Palabra de Dios no libera, no es Palabra de Dios”. Rebeca recuerda muchas aristas en la consideración de la resistencia y la resiliencia que surge frente a la violencia, identificando de manera crítica la reflexión de la violencia desde la teología cristiana como cómplice, insuficiente o limitada.

En la conversación que se registra en este vídeo, se verifica que las violencias de la Biblia están siendo permeadas por los fundamentalismos, en cuanto expresiones que erigen como absoluto una Palabra de Dios que es interpretada desde lugares específicos, posiciones de poder que chocan con las ideas que muchos sectores progresistas han considerado emancipatorias. A veces los fundamentalismos también están presentes en muchas de nuestras prácticas, interpretadas como liberadoras, pero en realidad dejando también su huella en la lectura bíblica como visiones sin alternativa, sin diálogo, sin actualización, sin un permanente ir y venir con otros saberes y realidades.

Las tres personalidades comparten diferentes realidades que les toca acompañar, planteando desafíos, obstáculos y esperanzas, aun aquellas que no se reportan. Los temas que genera este eje de la violencia -resistencias- resiliencias es todavía muy grande, aún pendiente de una consideración formal, más

allá de su condena formal y de la asunción de la resistencia y resiliencia como canal de sobrevivencia para las víctimas.

En el recurso en línea también contamos con la participación de algunas personas del grupo de articulistas de esta RIBLA, las que ofrecen sus ideas, en diálogo con las personalidades invitadas, cuestionando y ampliando los desafíos que validamos.

Esta manera de generar pensamiento, de compartir los sentires, articulándolos en la reflexión, han sido una práctica conocida en el colectivo de la RIBLA, especialmente durante los tradicionales encuentros presenciales que generan las Asambleas. Sin embargo, las realidades post pandemia han abierto una buena oportunidad para ponderar formatos virtuales que usan la tecnología para alcanzar otros públicos y cualificar la lectura de aquel que ha seguido a lo largo de los años a RIBLA. Estas maneras de hacer teología, de hacer lectura y crítica bíblica, seria y bien informada, al mismo tiempo con todo nuestro ser bien puesto sobre la tierra, es una forma muy interesante para quienes desean conocer de primera mano y participar en el espíritu abierto y comprometido en este colectivo de biblistas de América Latina y el Caribe que desde hace treinta años peregrina acompañando a muchas comunidades, movimientos sociales e instituciones. Quienes leen RIBLA encontrarán mucho provecho en conocer no sólo los contenidos sobre la violencia, resistencia y resiliencia a través de la lectura de los artículos, sino la voz viva de autoras y autores y de comunidades, movimientos y academias desde las que se posicionan. Ojalá que la experiencia continúe, se mejore y se amplifique.

Nem tão doce lar: merecemos viver uma vida sem violência

Not so sweet home: *we deserve to live a life without violence*

Fundação Luterana de Diaconia, Porto Alegre, RS, Brasil.

Website: <https://fld.com.br/publicacao/nem-tao-doce-lar-uma-vida-sem-violencia-e-um-direito-humano/https://fld.com.br/category/nem-tao-doce-lar/>



Rutilio Delgado, Arlete Prochnow e Walberto Tejeda¹.

Com a utilização de um espaço físico adequado, à maneira de uma casa popular, com seus diferentes espaços, objetos e significados, esta proposta da Fundação Luterana de Diaconia (FLD) do Brasil deseja tornar visível, questionar e transformar a violência que ocorre diariamente em milhões de lares brasileiros. Trata-se de uma proposta metodológica, concreta e contextual, articulada para provocar, despertar e questionar a violência doméstica, a violência de gênero, a violência contra as mulheres, a violência na família, sobretudo aquela gerada pelos homens, que constitui a grande maioria dos casos relatados no Brasil e também nos países do continente americano.

A porta de entrada de Nem tão doce lar (NTDL) é a montagem completa de uma casa e todos os seus objetos, em qualquer espaço físico (grande ou pequeno, específico ou compartilhado), aberto ao público, no qual é possível visitar os espaços tradicionais: cozinha, quarto, sala de jantar, banheiro, até mesmo a entrada do alpendre, tudo depende das condições locais onde ocorre, para observar em detalhes pequenos significados que quebram a normalidade esperada, não porque não existem dentro dela ou são desconhecidos para quem visita, mas devido à articulação com que são apresentados: desordem inesperada de roupas ou objetos que indica que algo aconteceu, facas na sala ou na cama, sangue... que se conectam a informações-chave, disponíveis para leitura em cartões ou busca na internet, fotografias, pequenos folhetos nos quais esses significados são desnaturalizados e desnormalizados como integrantes da casa. Uma pessoa facilita a exposição, embora seja possível percorrer os diferentes espaços e deixar-se tocar pelo que cada canto, recanto ou pequeno objeto tem a nos contar.

¹ José Rutilio Delgado é educador e facilitador em processos formativos sobre masculinidades, educação ética e cultura de paz (e-mail: rutiliodelgado.cbc@gmail.com). Walberto Tejeda é filósofo e educador. Mestre em Política e Avaliação Educacional (e-mail: tejedor12.cbc@gmail.com). Ambos são facilitadores em masculinidades e cultura de cuidados no Programa de Masculinidades da Fundação Centro Bartolomeu de las Casas da América Central (www.centrobartolomeu.org). Arlette Prouchow é Diaconisa na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e é missionária em El Salvador.

A ideia original da exposição nasceu de uma exposição internacional chamada *Rosenstraße* (Rua das Rosas), criada pela antropóloga alemã Uma Hombrecher, com o apoio da agência alemã Pão para o Mundo (*Bröt für Die Welt*). A Rua das Rosas é um símbolo poderoso reconhecido em todo o mundo, que retoma o nome da Rua das Rosas (Berlim, Alemanha) sobre a luta das mulheres alemãs que, de 27 de fevereiro de 1943 a 6 de março de 1943, testemunharam uma grande manifestação de esposas alemãs após a prisão de seus maridos e filhos judeus. O protesto levou à libertação dos maridos e filhos detidos. Anos depois, o que aconteceu na Rua das Rosas foi abordado na análise histórica para pensar nas condicionantes do aumento do nazismo, nas cumplicidades, omissões e indiferença da sociedade alemã da época, na mobilização de civis e vários setores que sabiam o que estava acontecendo e lutaram para tentar reverter a situação e nas possibilidades de mudança se seus esforços tivessem aumentado.

A proposta inicial, que tinha uma linguagem europeia, foi apresentada em Porto Alegre (RS), em 2006, durante a 9ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em coordenação com a Fundação Luterana de Diaconia (FLD), a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e um consórcio de organizações feministas e de atendimento a mulheres em situação de violência. Após esses primeiros contatos no Brasil, a FLD assumiu a contextualização brasileira da iniciativa, com a criação de uma metodologia que “combina” a formação sobre violência doméstica com a exposição em si, de modo a não apenas gerar ideias e mover sentimentos, mas também potencializar o pensamento e a ação crítica diante desse flagelo. O nome original *Rosenstraße* (em alemão) mudou e foi adaptado para Nem tão Doce Lar (em português), com foco na realidade brasileira e atendendo ao ditado da cultura popular “Lar doce Lar”.

Embora a iniciativa seja direcionada ao público em geral, que muitas vezes não tem tempo para processos de sensibilização ou formação específica que consomem muito tempo, isso não significa que suas abordagens sejam superficiais ou se limitem a uma reação emocional momentânea: “O NTDL foi pensado para que o público em geral pudesse ser confrontado e convidado a refletir sobre a violência, a se informar, a se permitir convencer de que é possível um outro jeito de viver junto” (Nörmborg, 2012). À saída da exposição-montagem da casa, as pessoas podem encontrar um espaço coletivo onde processar suas primeiras impressões, conter algumas das arestas emocionais e traumas que podem ser ativados e conhecer pessoas sensíveis que desejam fazer a diferença. Posteriormente, também é possível seguir o percurso proposto com leituras, ações e aprofundamento. Também é possível estabelecer conexão com agências e entidades especializadas no atendimento à violência, como solicitar a exposição e a aplicação da metodologia em contextos particulares, onde a casa volta a ganhar vida para contar suas terríveis histórias cotidianas de violência no idioma e nas imagens locais.

O tema da violência contra as mulheres sempre esteve na agenda da Fundação Luterana de Diaconia (FLD), uma organização da sociedade civil com base na fé, criada em 2000. Segundo Rogério Oliveira de Aguiar, um de seus especialistas e promotores: “É uma exposição itinerante que populariza o debate sobre a violência doméstica e familiar sob a perspectiva da implementação de políticas públicas, da constituição de redes de apoio e do empoderamento de grupos de mulheres” (Rogério Oliveira de Aguiar, consultor na FLD e coordenador do projeto).

Em cada cidade, a coordenação com pessoas, grupos e entidades interessadas é feita compartilhando os custos da montagem e promovendo a articulação com entidades governamentais e estaduais, outras organizações e igrejas e todos os recursos que podem ser mobilizados no contexto local. A FLD promove a formação para as pessoas que atuarão como anfitriãs ou interessadas na formação.

Esta iniciativa, muito bem organizada, constante e disponível no Brasil e em algumas outros países, é um poderoso instrumento de sensibilização e conscientização sobre a violência que é perpetrada e sofrida em milhões de lares, violência que muitas vezes assume uma conotação “natural, normal e até sagrada que se justifica com textos bíblicos, é potencializada com práticas de culpabilização das mulheres e é exercida até mesmo por figuras masculinas do mundo religioso, de maneira pública ou privada, mas sempre relegando-a ao âmbito privado e minimizando sua importância”, como afirma Rogério Oliveira de Aguiar. Nem Tão Doce Lar é uma das poucas iniciativas que também aborda a dimensão religiosa da violência, as implicações que gera nas pessoas de fé, os processos de culpa tão profunda que produz, particularmente nas mulheres, e o trauma duradouro em muitas meninas e meninos. Claro, não se trata apenas de mencionar e denunciar textos violentos, mas de revelar os sofisticados mecanismos de legitimação, multiplicação e utilização do conhecimento religioso (teologia, práticas tradicionais, autoridade e ministério etc.) para que a violência religiosa e simbólica continue sendo minimizada.

Entre os elementos pendentes que a iniciativa poderia impulsionar no futuro está a perspectiva das masculinidades pró-feministas. Essa ação política, estudos e processos de educação popular sobre as masculinidades que está surgindo em outros países (por exemplo, em El Salvador, América Central) e no Brasil e que está fortalecendo a sensibilização dos homens de fé diante da violência doméstica e da violência como estrutura de poder, poderia ser de grande ajuda para ajustar, aprimorar e direcionar a abordagem metodológica aos homens, desde os agressores até aqueles que trabalham em todos os níveis de prevenção.

A violência doméstica e suas expressões próximas fazem parte dos fundamentos da masculinidade hegemônica, ou seja, aquela que inclui a violência e suas expressões como a masculinidade desejada e promovida pelo sistema pa-

triarcal. Com muita frequência, na urgência de tentar gerar formas alternativas e inovadoras de superar o flagelo da violência contra as mulheres, muitas iniciativas propõem a adição de “nova/s” à “masculinidade/s” em um exercício inútil e contraproducente de ver a violência machista como algo que pode ser mudado pela mera vontade pessoal, de maneira rápida e sem tocar profundamente na responsabilidade social, ativando o impacto emocional e as boas intenções, mais do que a ação integral que incorpora a perspectiva intergeracional, crítica e decolonial com a qual as masculinidades vêm sendo abordadas. Nesse sentido, Nem Tão Doce Lar é um contexto metodológico, político e institucional muito pertinente e adequado para promover mudanças

A porta de saída da iniciativa Nem Tão Doce Lar é na verdade múltipla, mas não leva a um simples alívio ou a acalmar as consciências. Pelo contrário, ela ativa o ativismo, o comprometimento e o espírito de mudança. Muitas pessoas, grupos e comunidades, bem como várias entidades eclesiais (agências, organizações, faculdades, centros de estudo), podem encontrar de grande utilidade os recursos apresentados por esta iniciativa, beneficiando-se de sua extensa experiência, lições aprendidas e melhores práticas para traduzir de forma concreta e tangível as boas intenções e as grandes declarações que frequentemente preenchem os meios de comunicação e plataformas digitais.

No site mencionado, é possível baixar algumas publicações, notícias, guias de trabalho e entrevistas sobre o que está acontecendo em todo o Brasil e além. Grupos interessados em trazer a exposição Nem Tão Doce Lar para suas cidades devem entrar em contato diretamente com a FLD (fld@fld.com.br), que orienta todo o processo, fornece assistência na capacitação das pessoas que recebem os visitantes e monitora o desenvolvimento e o progresso das atividades:

Rua Doutor Flores, 62, Sala 901
Porto Alegre, RS, Brasil
CEP: 90020-120
Telefone: +55 (51) 3225-9066

Referencias

Nörnberg Menezes, M. Nem tão doce lar. CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 1., 2012, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. | p.666-678 Disponível en: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/73> Visitado el: 29 sep. 2023.



**La revuelta del Harén.
Literatura poética como lectura transformadora de la Biblia**

*The Harem Uprising
Poetic Literature as a Transformative Reading of the Bible*

Gabriela Miranda García¹

“La poesía no sólo se compone de sueños y visiones: es una estructura que sustenta nuestras vidas. Es ella la que pone los cimientos de un futuro diferente, la que tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido”.

Audre Lorde (1984).

Introducción

La indignación es un buen inicio de la relectura bíblica. El rechazo a la inhumana realidad planetaria nos introduce con urgencia a la relectura liberadora de la Biblia. Yo he usado la poesía para releer a contrapelo el texto bíblico, para poder ver lo que no vemos o no queremos ver, ya sea por hábito o conveniencia. O mejor aún, para que la relectura del texto bíblico sea emancipadora.

Los relatos de las mujeres y personajes femeninos en la Biblia, están mediados por un contexto patriarcal y muchas veces misógino. Las mujeres se convierten en símbolos de derrota, desviación o perversión. Esto ha servido para justificar la violencia contra ellas en distintas sociedades creyentes y aún no creyentes. La importancia de releer un texto bíblico que permita a las mujeres saberse en clave de liberación es un acto profundamente político.

Soy teóloga, pero tengo corazón de antropóloga, y hago teoría, más desde las aulas improvisadas y desde las calles. La vida me ha hecho entender que la alianza con las mujeres, con los pueblos y las personas despojadas e insultadas, y con nuestra liberación, es imprescindible para construir un mundo justo. Uno de mis intereses es el estudio de la construcción antropológica del cuerpo de las mujeres y la exigencia e imposición patriarcal y misógina de la belleza. Por eso el texto de Ester me apasiona y me llena de sospecha, porque coloca a dos mujeres en una competencia de belleza y esconde así, la perversidad de estructuras patriarcales como el harén y oculta también la violencia de un imperio sanguinario.

¹ Teóloga, escritora e investigadora feminista, originaria de México y residente en Guatemala. Acompaña mujeres, grupos y colectivos feministas en movimiento por la lucha de sus derechos, en lectura bíblica liberadora y en procesos psicosociales de verdad, justicia y sanación.

1. La relectura a contrapelo como principio metodológico

La lectura a contrapelo significa evidenciar el envés de la historia hegemónica. Es la acción que ya aprendimos en la infancia: en la sala de la tía, o del patrón, o de la vecina o del médico, cuando tomábamos a hurtadillas un cojín de terciopelo o de lentejuelas y pasábamos una y otra vez nuestra mano infantil para descubrir, con el friccionado a contrapelo, un color subyacente, distinto, otra textura, hasta basurita o polvo, lo que no se ve a simple vista y que requiere de esa acción intencionada de ir en contra del terciopelo del cojín. El color que descubrimos, la textura, la basurita o el polvo, es la memoria, la historia oculta, la historia a contrapelo, las otras voces, lo que no habíamos visto, ni oído, ni leído.

Ese descubrimiento, de encontrar otro color por debajo, ese acto de obligar a la tela a mostrar su revés, es lo mismo que podemos hacer con el texto bíblico. La historia a contrapelo de Walter Benjamin, como la define en su Tesis VII, (BENJAMIN, 2006), a mi parecer, en términos generales, en sus XVIII Tesis, parece concluir: que la historia cuenta lo que le sirve a los poderes, pero está la memoria colectiva, la historia a contrapelo que ha sido negada, pero que guarda la lucha por el pasado oprimido. La realidad que se devela con la contrahistoria, con la historia a contrapelo, puede ser muy dura, insostenible, ya sabemos que es una realidad de muerte, despojo, desigualdad e injusticia. La poesía logra que esta develación, siendo brutal, nos de sosiego.

En la historia a contrapelo se encuentra, por ejemplo, la memoria, la historia de los otros, del subalterno, del ofendido. Para Benjamin, en su Tesis de Historia XII, escrita entre 1939 y 1940, el sujeto del conocimiento histórico, de esta historia a contrapelo, es la clase oprimida que combate. La historia que develamos o que releemos debe ser coherente con la historia del oprimido: empobrecidos, mujeres, personas diversas, sobrevivientes de violencia.

Tal como lo dijo Severino Croatto (2000): “Relectura indica una acción más profunda sobre el mensaje de origen, tanto que lo puede transformar totalmente, e incluso invertir su sentido primero”.

2. La poesía como territorio para la relectura

La relectura a contrapelo del texto bíblico puede hacerse a través de un poema, porque “en el poema, la linealidad se *tuerce*, vuelve sobre sus pasos, serpea: la *línea* recta cesa de ser el arquetipo a favor del círculo y la espiral”, dijo Octavio Paz (1993, 11; cursivas nuestras). La poesía tiene la posibilidad de torcer la línea, esta torcedura de línea es la que devela. Esta torcedura de línea es la misma que hace el contrapelo y lo que anticipa la relectura del texto. Podemos decir que la línea recta es la historia hegemónica, la torcedura es igual a la acción de friccionar a contrapelo, devela la memoria.

Pero la poesía tiene otra posibilidad más: la capacidad intrínseca que permite que, cuando la contrahistoria nos da en la cara, este audaz acontecimiento, no nos aterrorice sino que nos alegre tal descubrimiento. La poesía es bella, no porque use palabras bonitas o domingueras, sino porque nos hace ver desde la belleza, lo que de otro modo sería insoportable.

Esa es la posibilidad poética: la arbitrariedad. Para cualquier mano científica, la arbitrariedad es desestimada, sospechosa, equivocada, pero la mano poética sabe que en este mundo, en donde la arbitrariedad es la clave para instalar las opresiones, otra arbitrariedad es necesaria para develar la falsedad de la hegemonía. Desde ahí, una relectura del texto bíblico, permite la modificación de nuestra realidad. Vuelvo a citar a Octavio Paz (1993, 9): “El testimonio poético nos revela otro mundo, dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo”.

Igual que la fricción a contrapelo en nuestra infancia fue placentera y amena, la relectura a contrapelo del texto bíblico, produce el placer del descubrimiento y del rompimiento.

3. La guerra contra Vasti

Vasti, es un personaje del libro bíblico conocido como Ester. Era la reina del rey persa Asuero, quien era gobernador de un vasto imperio, que según el texto bíblico iba desde la India hasta Etiopía (Ester 1:1). Sucede que la estrategia de dominación del Imperio, consistía en mantener a los pueblos colonizados en servidumbre y esclavitud, con un ejército especializado y en donde las ejecuciones, destierros, violaciones sexuales, castigos y control, son siempre una amenaza para sus habitantes. La obediencia, a los designios y caprichos del rey, son entonces vitales para mantener la legitimidad del imperio. El libro de Ester inicia con una desobediencia. Durante una comilona organizada en el Palacio, que tenía como propósito mostrar el poder del rey Asuero y de su riqueza y mantener las alianzas entre él y otros gobernantes, este pide que su esposa Vasti, se presente, para mostrarla, como parte del botín imperial, ya que era hermosa. Pero Vasti se niega. Asuero y sus asesores, creen que esta afrenta pública es intolerable y peligrosa y debe tener un castigo, así que Vasti es desterrada del palacio, porque lo que esta mujer ha hecho, es poner en entredicho las órdenes del rey y del imperio, su validez y su vigencia.

La desobediencia de Vasti, al negarse a ir ante la presencia de un rey borracho y de sus poderosos invitados, desata la ira del rey, pero también su preocupación. La verdad es que el decreto de Asuero y la sentencia contra Vasti significa una guerra contra las mujeres: “Que Vasti no venga más delante del rey Asuero; y el rey haga reina a otra que sea mejor que ella” (Ester 1:19b). Responder a la negativa de Ester a comparecer ante el rey con un destronamiento, no parece excesivo para quienes ostentan el poder, para quienes están habituados a declarar la guerra. Es un acto de humillación y un ejercicio desmedido de poder.

Porque Asuero, sus príncipes, sus gobernadores y sus consejeros, representan todo el poder del imperio Persa. Toda la fuerza de un imperio sobre una mujer desobediente, porque la lógica, es que la desobediencia de una, es el principio para la deshonra de los hombres, y, aunque no se nombra así, la deslegitimación del imperio. Y el imperio en su totalidad y servidos de la ley, le declara la guerra a ella y a todas: “Porque este hecho de la reina llegará a oídos de todas las mujeres, y ellas tendrán en poca estima a sus maridos” (Ester 1: 17b)

La acción de Vasti maravilla, maravilla su atrevimiento y su descaro.² Vasti no podría ser el personaje principal de esta novelita bíblica. Vasti, no es la Ester sujeta a las prioridades de Mardoqueo, es de hecho su antagonista, como antagonistas son todas las mujeres y las personas que no cumplen con el modelo esperado y obligado. Vasti rompe el *continuum* de la historia. Su acto desvía la historia.

Ester es, lo que yo llamo, una protagonista secundaria. Como muchas otras mujeres personajes de cuentos de hadas o novelas, es una protagonista con poco diálogo e interacción y sujetas a los acontecimientos y a las situaciones de otros personajes. Cuando se lee el libro de Ester, el texto resalta que predominan las relaciones entre los hombres y sus intereses. Pese al nombre, no es un texto sobre mujeres, es un texto sobre hombres.

Lo que intento en este poema es poner más que como antagonistas condenadas por el patriarcado a la sombra y al despojo, como protagonistas de su propia historia, sobre todo a Vasti, que ha quedado sumida como una mujer insensata. Intento contar de nuevo la historia, desde otra esquina, desde otro lugar de vivencia y de conocimiento, el mío y el de otras, de las que nunca hemos sido la bella ganadora, desde el lugar de las segundonas, las de la lista separada.

Intento colocar el problema no en las Esteres del mundo, sino en un sistema patriarcal y capitalista, que nos coloca como competidoras, ganadoras y perdedoras, en donde la confrontación de las mujeres consiente los pactos entre los hombres, de los que ellas están fuera. Porque finalmente ambas son elementos para mantener los intereses de los señores, de todos los señores que aparecen en el texto³. Con ello podemos entender que el contexto de Vasti, Esther, de todas las mujeres y de muchos hombres, era un contexto de violencia, porque de hecho todo imperio necesita de violencia para su imposición.

² Cuando aún era yo estudiante de teología, una compañera, Verónica Domínguez, usó este texto como su examen final de Homilía, su reflexión me ha acompañado durante años, siempre le estaré agradecida.

³ Sería interesante ver el trabajo de Ericka S. Dunbar, que habla sobre el tráfico humano y la violencia y esclavitud sexual en el libro de Esther, como base de las relaciones de dominación del Imperio Persa. Este trabajo es otra relectura que permite comprender la condición de Esther más allá de ser la elegida de Asuero y de cumplir las órdenes de Mardoqueo. Disponible en: <https://www.shilohproject.blog/for-such-a-time-as-this-ustoo-representations-of-sexual-trafficking-collective-trauma-and-horror-in-the-book-of-esther/> Visitado el: 01 Jul de 2023.

4. El resultado

El poema debe tener sentido por sí solo, esa es su fuerza, se explica así mismo, no necesita de un aparato crítico que lo acompañe. Entonces el texto bíblico se toma en su complejidad, se detecta la incomodidad, se construye un poema con la lógica de la contra historia, y el poema mismo es la conclusión:

La revuelta del Harén

No bajaré al abismo de la presencia de los reyes,
de los señores del mundo, no bajaré.
Seré la destronada, la desobediente, la mala influencia
pero no bajaré.
La insubordinación es contagiosa:
el temor de los tiranos es a la revuelta de las impertinentes.

Nuestro harén es subversivo, sin puertas, ni perfumes,
somos aliadas del eunuco,
no hay doncellas, ni vírgenes de buen parecer.
Es un harén de desterradas, de malas madres,
solteronas, presas, desviadas, enfermas
brujas, sediciosas, gritonas, segundonas.

Ya no serán más las magnolias del palacio,
hurgaré en basura,
envejeceré,
crecerá mi muerte
siempre de pie,
indómita.

Y óyeme:
no termina en mí,
te espero Ester, para unirme a tu revuelta.

5. La vida nos congrega

Por increíble que parezca, mientras escribía este artículo realicé unas entrevistas a mujeres en Guatemala, una de ella se llamaba Vasti Esther, al ver estos dos nombres antagónicos juntos le pregunté por ello, y me contó: “Yo soy sobreviviente de violencia, entonces me identifico mucho con Vasti porque Esther fue muy sumisa, muy entregada (...) Esther es como que hasta que la muerte los separe, pero si realmente yo no me separaba yo si hubiese muerto (...) yo me identifico con Vasti porque fue el medio para poder salir adelante, Vasti me encanta porque muchas personas la miran como rebelde pero realmente no, ella [se] dio su lugar, ella luchó por lo que ella quería (...) entonces, mi fuerza es Vasti”.

Esta mujer pasó con firmeza su mano al contrario de la historia, y descubrió una historia que le permite la vida, la emancipación y releer su propia situación. No es una historia que simplemente se supera, sino que se transforma. Esta mujer, sin mayor trámite ni argumento, releyó la historia de Vasti y la torció para acercarla a la suya propia.

Como ella, otras mujeres sobrevivientes de violencia, han reconstruido su historia y elegido sus propias heroínas, acordes con la fuerza, la ternura o la pasión que han logrado para continuar su vida. La relectura de la Biblia como poesía y en clave emancipadora es, sin duda, imprescindible.

Referencias

- Croatto, Severino en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. “Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.” RIBLA 35/36. RECU - DEI, Quito, 2000. pp. 7-24.
- Benjamin, Walter, “Tesis de Filosofía de la historia” en *Ensayos escogidos* (3a ed.). México DF: Ediciones Coyoacán, 2006, pp. 63-78.
- Lorde, Audre. *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. (M. Corniero, Trad.) Madrid: Editorial Horas y horas, 2003. Obra original publicada en 1984.
- Paz, Octavio, *La llama doble. La conexión íntima entre sexo, erotismo y amor, desde la memoria histórica hasta la vida cotidiana más inmediata*, México. DF: Planeta, 1993.

**Canciones de voces emergentes que levantan la resistencia:
Sara Curruchich (Guatemala), wd (Brasil), Bianca Orqueda (Brasil)**

*Songs of Emerging Voices That Rise in Resistance:
Sara Curruchich (Guatemala), Wd (Brasil), Bianca Orqueda (Brasil)*

Heriberto Quesada¹

La relación entre resistencia, resiliencia y música, especialmente en el contexto de la música popular y alternativa en América Latina, ha sido una relación vivida cotidianamente por millones de personas, muchas veces de manera peligrosa a lo largo de la historia reciente. Desde las prácticas musicales, festivas, sagradas y espirituales de los pueblos originarios y africanos, sancionados por la norma eclesial europea hasta la imposición de cánones académicos para fijar, normar y reproducir los ricos influjos musicales de Abya Yala, esta es una relación que sigue siendo actual e interesante, amplia y complicada pero emergente en múltiples nuevas expresiones musicales combinadas con la con la lucha social y cultural.

Nos enfocamos, entre tantas posibles vertientes, en la música como una forma poderosa de expresión cultural y social en América Latina y el Caribe para la resistencia y la resiliencia. A menudo, las letras de las canciones y los ritmos transmiten mensajes sobre la historia, la identidad, la política y las utopías de los pueblos. La música ha desempeñado un papel importante en los movimientos de resistencia política en América Latina. En momentos de represión política las canciones se han utilizado para expresar descontento, promover la conciencia política y unirse contra la opresión. Ejemplos notables incluyen la música protesta en Chile durante el régimen de Pinochet y la Nueva Canción Latinoamericana en varios países de la región, de los que la Nueva Trova fue un hito que sigue vigente y trasciende generaciones y geografías. La música también ha sido una forma de resiliencia cultural en América Latina que apenas emerge gracias al apoyo de voces inéditas no visibilizadas que están combinando su rica construcción sonora tradicional con las influencias y tecnologías de otras partes del mundo. Las tradiciones musicales originarias y afrodescendientes han sobrevivido y evolucionado a lo largo de la historia, lo que demuestra la capacidad de las comunidades para resistir la asimilación cultural y preservar sus raíces, al mismo tiempo que se generan expresiones inéditas que reinterpretan los géneros tradicionales.

Las letras de las canciones pueden abordar temas como la migración, la discriminación, la desigualdad y la búsqueda de un lugar en la sociedad. Esto

¹ Filósofo, educador, compositor musical y escritor. Originario de Costa Rica, es profesor en la Universidad Estatal a Distancia UNED, donde ejerce la cátedra de historia y es además docente de Estudios Sociales. Correo electrónico: heribertoqv@hotmail.com

refleja la resiliencia de las comunidades marginadas y cómo puede influir en el cambio social al llamar la atención sobre los problemas importantes que las comunidades identifican y relevan como urgentes y al mismo tiempo movilizar a las personas de otros contextos. En este sentido, es alternativa porque pretende un horizonte de cambio y beneficio social con primera causa y no la ganancia de sus producciones. Así, la música alternativa ha desempeñado un papel extraordinario y creciente en la lucha por los derechos civiles, la igualdad de género, la justicia ambiental y otros movimientos sociales.

A pesar de los desafíos, la música en América Latina también celebra la alegría, la esperanza y la resiliencia del espíritu humano. Las canciones alegres y festivas son un recordatorio de la capacidad de las comunidades para encontrar la alegría en medio de la adversidad. La música popular y alternativa en América Latina es un espacio vibrante donde se entrelazan la resistencia y la resiliencia, y donde las voces de las comunidades pueden ser escuchadas y celebradas. Estas expresiones culturales continúan siendo una parte integral de la identidad de la región y de sus luchas por la justicia y la igualdad.

Proponemos aquí tres construcciones sonoras, voces emergentes de contextos sumamente vulnerabilizados y violentados, representantes de los horizontes emancipadores de colectividades que han mantenido y cultivado la resistencia y la resiliencia.

**Sara Curruchich (1993, San Juan Comalapa, Guatemala).
Canción “Mujer Indígena” (2021) 4:07**

<https://youtu.be/qwUnFHA3XKQ?si=MKxCvah9nm4300i3>



Sara es una de las voces más representativas de la escena cultural maya emergente en Mesoamérica, conocida no solamente en las fronteras nacionales, sino en numerosas giras y conciertos por varios países, apariciones en varias plataformas digitales y premios a su música y trayectoria. Sara es una mujer joven maya kaqchikel, que canta a los valores, a los símbolos, a la espiritualidad y las vicisitudes recientes, las terribles y las entrañables, de su cultura. Como ella misma cuenta en su sitio web: “Ser mujer en Guatemala es un acto de resistencia. La mejor forma de presentar a Sara Curruchich sería decir que ser mujer maya kaqchikel además de artista es, en sí mismo, una declaración política, pero también una postura identitaria radical”².

² En la sección biografía, de su sitio web, que además cuenta con muchos recursos de su trayectoria musical. Disponible en: <https://saracurruchich.com/biografia/> Visitado el 1 agosto, 2023.

La canción “Mujer Indígena” lanzada en 2021 y evolucionando en varias presentaciones y producciones videográficas de gran belleza, cantada en kaqchikel y español y con la participación de abuelas mayas muy significativas, se ha convertido en himno de luchas reivindicativas culturales mayas y movilizaciones feministas comunitarias. Continúa la tradición iniciada con el sencillo “Resistir” (2016) y contiene una letra preciosa que puede ser muy bien articulada con insumos pedagógicos para la sensibilización, el estudio y profundización o la celebración de momentos espirituales en los que la resistencia y la resiliencia son protagonistas.

Como mis abuelas con su alma guerrera

Como la tierra yo tengo piel morena

Soy mujer indígena, nieta de la luna

Esta es mi fuerza.

Yin, In achiel jun juyu’ (Soy como una montaña)

Ri watit kitikonkan ri uchuq’ab’ pa nuk’u’x (Mis abuelas sembraron valentía en mi alma)

pa nuch’akul, pa nutz’umal, pa nutzub’äl, (en mi cuerpo, en mi piel, en mi mirada)

Ruma’ ri manjun xtin xib’ijta wi’, manjun xkisilanta (Por eso no tengo miedo, no voy a callar)

Po Pa nuqul naläx chuqa ri q’aq’ (Porque mi voz es nacimiento de fuego)

pa nuch’akul k’o ri k’uxlabë’l (mi ser guarda la memoria)

jare’ ri nuxe’el (Y este, es mi origen).

En la composición de Sara se combinan claramente la memoria que da identidad. Hay también un llamado a la rebeldía contra las injusticias y queda claro que es un canto.

WD - Washington Duarte (1994, Brasil)

Eu sou (2019). 5:24

https://youtu.be/QJ8Zp_HYsbI?si=Sv7VQXnUiSbGiU-

No



Una voz potente y original, creativa en la recuperación de sus orígenes afro y quilombo, sus migraciones y sus mezclas, su ser no binario y orgullo, WD (Washington Duarte es una de figuras que más impacto han causado en la música protesta que arriba a los formatos comerciales sin perder identidad. WD se dio a conocer en Uruguay, en un programa televisivo. Allí declaró en público que fue abusado a los seis años por un hombre blanco, después de lo cual sufrió culpa, rechazo y la etiqueta por ser pobre, negro y gay. Estos datos biográficos

podrían hacer pensar en una música de reclamo con características más cercanas a la denuncia tradicional pero lo que WD está generando con su música es una síntesis de su propia fe (el vídeo de la canción inicia con el texto de Juan 8, 32), una vivencia al margen y alternativa, reivindicación de su identidad negra y la lucha por sus derechos y posibilidades.

Marginalizado e só
Por não ser mais um igual
Incapaz de ver beleza
Em seu corpo natural
Endeusava o branco
Por não ser o padrão real...
Eu sou
A voz da resistência preta
Eu sou
Quem vai emprestar minha bandeira
Eu sou
E ninguém isso vai mudar
Tudo começou dar certo
Quando eu aprendi me amar

Esta canción nos recuerda que la autovaloración es ya acción de resistencia.

El vídeo con el que se articula la canción es de gran calidad visual, provocadoras y poderosas imágenes que tocan directamente y sin pena ninguna la variable religiosa cristiana que legitima los poderes hegemónicos. Letra, música, producción, sentidos visuales y la propuesta son aire fresco en este género, tradicionalmente más comercial. No tiene desperdicio. En nueva versión 2022 con Negra Li (Brasil) y habitando los imaginarios de la calle, la protesta y la sonoridad pop muy actual, esta canción puede ser un potente estímulo para la movilización social y la toma de conciencia sobre la diversidad de contextos reales, ubicados, golpeados de América Latina y Caribe, lejos de la pluma y lentejuela con que muchos ambientes cristianos siguen etiquetando a las personas LGBTIQ+. Una gran canción que merece estar en nuestras primeras selecciones musicales.

Bianca Orqueda (1999, Uje Lhavos, Paraguay).
Canción “Ishesh’in” (Ni más ni menos) 3:50



https://youtu.be/QJ8Zp_HYsbl?si=4kgyXcIMwtIqxrD

En otra puesta en escena espectacular, en el Chaco paraguayo, Bianca Orqueda, una mujer nivacché de la ciudad de la comunidad Uj’e Lhavos, es una de las últimas revelaciones de la autenticidad, la potencia y la originalidad que viene de la larga trayectoria de resistencia de muchos pueblos originarios que nos son desconocidos detrás de las pocas naciones que mencionan los medios. La voz de Bianca Orqueda, que canta principalmente en el idioma nivacclé y algo de castellano, tiene un color muy particular, cercano a las grandes voces espirituales del sur de los Estados Unidos o la potencia de las grandes voces latinoamericanas de Mercedes Sosa (Argentina) o Virginia Rodrigues (Brasil). Bianca es maestra, activista y cantante, con una proyección social y cultural muy grande hacia las niñas y niños de su pueblo natal que incursionan en la música y la educación a través de la “Casita de la Música” En noviembre del año pasado, Bianca fue una de las jóvenes nombrada por UNICEF como “defensora del mañana”, un proyecto que busca reconocer a talentos juveniles que trabajan temas en favor de sus comunidades. Sus ritmos exploran el pop contemporáneo, baladas y reguetón. Sus producciones visuales recuperan con fuerza y orgullo el legado cultural de su pueblo, con hermosas imágenes de la naturaleza y cultura del todavía desconocido para el resto de América Latina, Chaco paraguayo.

Cuando...

Contemplo los rostros de mis seres irradiando felicidad
y escucho la inocente risa de los niños, eso me transmite tranquilidad
Llega el calor, acompañado de escasez

No importa, usaremos nuestras fuerzas una y otra vez

¡Duele! dijo mi madre

“Es la ley de la vida, habrá momentos de abundancia y momentos de escasez”, dijo mi abuela

“Si la prueba toca a tu puerta, saca tu fuerza interior” dijo mi abuelo

¡Luchen!

¡Grita! ¡Grita! ¡Grita!

Recomendamos esta canción conmovedora, para escuchar y para ver, acompañando los momentos personales de estudio, contemplación, regocijo y también para momentos colectivos en donde la calidez, la esperanza y la vida se juntan para dar gracias y celebrar. Su voz, sus imágenes, sus letras en nivacclé (con la ayuda de subtítulos en español) serán de gran bendición.

Recordar, resistir, defender, cuidar.
Verbos gráficos para la resistencia. Cuatro dibujos de Anne Stickel

Remember, Resist, Defend, Care.
Graphic Verbs for Resistance. Four Drawings by Anne Stickel

Equipo coordinador RIBLA 91 y Anne Stickel¹

Enlace de imágenes: <https://imgur.com/a/yBfmy4S>



Anne Stickel (Alemania), es Muralista, Ilustradora, Dibujante y doctora en Teología, además de especialista en Derechos Humanos y Desarrollo, es una intelectual y activista que vive en América Latina desde hace varios años, actualmente residiendo en Colombia. Al dibujar en superficies, desde murales hasta papel y cartón, intenta desarrollar una metodología participativa donde las imágenes y los trazos no sean solamente expresión de su subjetividad personal, sino una danza, un diálogo, una fiesta donde los sentidos colectivos se entrecruzan, tejen e integran para una propuesta plástica que se hace pública de manera progresiva, no sólo por estar expuesta sino por la interpretación posterior que va posibilitando. Su obra suele crecer interpretativamente y al ser registrada de nuevo en fotografías, vídeos, relatos e incluso rituales, su polisemia sigue hilos que rompen los límites de las superficies originalmente trabajadas.

Anne ha venido trabajando desde 2004 en un modelo participativo para plasmar la subjetividad política de la esperanza, la resistencia, los sentires y saberes de las comunidades con las que se entreteje en el continente. Ella misma expresa² que: “El Mural Comunitario como tal en mi caso empezó, cuando una Comunidad de Mujeres, Sobrevivientes de la Guerra Civil de El Salvador, desearon poner en la Pared de su Centro Comunitario la Pintura de una Acuarela que alguna vez yo había hecho. Me pidieron visitarlas y pintar esta pintura en su pared. Llegué, y compartía que las pinturas nacen de la Vida. Y que la pintura que ellas querían, había nacido de mi vida. Pero que ellas habían tenido su vida”. Las expresiones gráficas, ahora múltiples, viajan, residen y se afincan en muchos lugares de América Latina y el Caribe, incluso más allá, como un intercambio vital donde sigue participando mucha gente.

El equipo coordinador de este número 91 de RIBLA, invitó a Anne Stickel a participar con arte especial, este que teje la palabra desde la fe con la

¹ Anne Stickel es la autora de los dibujos que dialogan con las reflexiones escritas de RIBLA 91. El equipo coordinador del número está conformado por Elizabeth Gareca Gareca (Bolivia), Larry José Madrigal Rajo (El Salvador) y Rachel Starr (Inglaterra).

² “El Mural es público, político y tiene algo que decir desde y para la sociedad”: Entrevista a Anne Stickel Disponible en: <https://artememoriaslatinoamericanas.wordpress.com/2016/07/12/el-mural-es-publico-politico-y-tiene-algo-que-decir-desde-y-para-la-sociedad-entrevista-a-anne-stickel/>. Visitado 20 sept. 2023

vida misma a través del color y el trazo, para que otros lenguajes nos contaran su experiencia de la resistencia y resiliencia en los contextos de violencia.

Anne también recuerda que, al acordar con las mujeres de la primera hora que contaran, que compartieran su experiencia y sus sueños en una pintura propia, les decía: “Y contaron de guerra y tortura y sufrimientos, que yo en mi vida jamás había experimentado. Y contaron de la fuerza de su deseo de vivir, que me era ajeno en ese momento. Me tocaron profundamente. Y decidí que no podría pintar yo a ellas una pintura, si ellas sentían tan fuertemente. Les dije que ellas tenían que pintar. Que yo podría ser asesora técnica. Ellas dijeron que no sabían pintar. Que querían contarme, y pintar yo. Llegamos a trabajar juntas. Lentamente, una semana para cuatro metros cuadrados, un lado de la pintura con aquel rojo, que eligieron ellas para expresar su sufrimiento, el otro lado con flores y colores y símbolos de vida, que ellas realmente experimentaron como tales (maíz, porque eso les mantenía vivas). El Mural gustó, y existe hasta hoy. De ahí, pintamos con más grupos de víctimas, sobrevivientes de Guerra, en El Salvador. Y de ahí fue expandiéndose la experiencia...”. Actualmente, según reporta el sitio donde la obra gráfica de Anne puede verse, cuenta con más de 130 “Murales Comunitarios” con instituciones, organizaciones sociales, en América Latina, el Caribe y Europa.

Los dibujos para este número tienen un registro de memoria que Anne reseña para cada una de las imágenes:

Imagen 1. La Madre Tierra. En su centro la Madre Tierra, con rostro indígena, marcada ya por la edad, que es la experiencia, vida vivida, conocimiento y saberes adquiridos en cuerpo, espíritu – reflejado en un rostro marcado por todo color – y corazón. Nacimos de ella y nos nutre ella, y nuestro corazón recibe del corazón de ella lo que debemos conocer, saber y guardar como sagrado en y para con la vida, ya que su corazón está directamente conectado con lo que denominamos la naturaleza, que son las plantas, el aire, el cosmos. Esta pintura es resultado/imagen para una oración, en la que la humanidad sí es capaz de recordar sus orígenes y de respetar, cuidar y amar sus orígenes y su propia forma de ser.

Imagen 2. Huellas de Sueños. En “medio” de la Panamericana, entre lo que hoy son los países Colombia y Panamá, se encuentra el Tapón del Darién. Es una de las rutas migratorias más usadas a la vez más peligrosas del mundo, no solamente por la densidad selvática y sus seres animales y míticos, sino por el mundo humano. También la denominan “Ruta de la Muerte”, “Infierno de la Selva” o “Infierno verde”. Entre mil y dos mil personas cruzan el Darién entre dos días y una semana. Lo hacen a pesar de todo. Las motivaciones tan diversas como las personas, son y equipo vida que se mueve y que busca poder vivir y libremente. Y para quién así lo quiera ver, Dios la acompaña, como Estrella en el Cielo, como Cruz en el Camino, como huellas de un sueño, una esperanza seguir, como recién nacido en los brazos, como el amor la vida misma, que da

fuerza para seguir, para hacer el camino de la vida. – Este dibujo es un homenaje a todxs, que no se dejan intimidar, que desafían las fronteras de naciones y leyes y propiedades con su cuerpo y corazón y vida, para recordar a las sociedades que la tierra es de todxs y la vida para compartirla.

Imagen 3. Resistencia. En sociedades en cuyas leyes no aparece el pueblo con sus necesidades, sino bajo términos de desprecio y discriminación, hay que hacerse ver, salir a manifestarse. En sociedades occidentales en las que el sistema monetario impone su visión sobre la vida en términos numéricos y digitales, hay que levantarse juntxs, como la vida que somos, en toda diversidad humana y de vida. Hay que reivindicar nuestros derechos y lo que necesitamos, expresado como el derecho no solamente “al” agua, sino también “del” agua, no solamente “a” la tierra, sino también “de” la tierra. Desde la fe cristiana, Dios nos acompaña en esta lucha, por lo que sus ángeles se unen a la manifestación, las estrellas orientan con su luz.

Imagen 4. Por la Comunidad de Paz San José de Apartadó. El 23 de marzo de 1997, un grupo de campesinos y campesinas del Urabá antioqueño, Colombia, decidió crear un proyecto de vida común. Decidieron no participar en la guerra, no colaborar con ningún actor armado, no importa de qué lado y tampoco participar en cultivos de uso ilícito, sino trabajar la tierra para la vida, y vivir en comunidad. Resisten a pesar de masacres y más de 300 víctimas, múltiples amenazas, intimidaciones y demás formas de actos violentos. Su fuerza nace de la solidaridad, del diálogo entre sí, su apuesta a la libertad y justicia. Niñxs y Ancianxs, madres y padres no se esconden, sino defienden su decisión de vida con espalda erguida, juntxs, cara a cara con quienes representan el poder de la muerte. – Este dibujo es un homenaje a la Comunidad, sus niñxs, mujeres y hombres valientes, y una apuesta a la posibilidad y creatividad de la No-violencia, cuando se trata de defender el territorio y la vida, y el firme deseo de poder compartirla entre todas y todos.

Los dibujos pueden ser vistos en el QR que se adjunta y, siempre que se cite el trabajo de la autora, pueden ser utilizados para la reflexión personal y comunitaria, para los procesos de sensibilización que podrían surgir del diálogo con otros textos y registros incluidos en este número. Los dibujos de Anne se encuentran dialogando con las personas que participaron en su elaboración, visitantes, comentaristas y están disponibles al público en varias instituciones latinoamericanas de educación popular, investigación y acompañamiento pastoral y sedes comunitarias, además de algunos que son itinerantes. Se puede obtener más información y tomar contacto en el sitio web donde Anne y el artista colombiano Warner Benítez comparten sus experiencias:

<https://muralcomunitario.org/>

**La violencia, imparable.
Contra-pedagogías de la crueldad (Rita Segato)**

*Unstoppable violence.
Counter-pedagogies of cruelty (rita segato)*

Deysi Cheyne¹

Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018. 142 pp.



Aunque para una gran parte del público lector de la RIBLA, el nombre Rita Segato, no es desconocido, esta antropóloga argentina, por muchos años residente en Brasil, viajera incansable de las ideas feministas, es una de las voces académicas más destacadas en Latinoamérica en temas de género y feminismo, cultura y violencia. Máster y PhD en Antropología Social por la Queen's University of Belfast, Irlanda del Norte -Reino Unido-, también cuenta en su trayectoria ser profesora del Departamento de Antropología y de la Cátedra UNESCO de bioética de la Universidad de Brasilia. En este libro, *Contra-pedagogías de la crueldad*, de la editorial Prometeo, nos ofrece tres conferencias impartidas en la Facultad Libre de la Universidad del Rosario el 2016, y una conferencia que se titula “Frente al espejo de la reina mala”, un texto sobre el quehacer universitario y la producción de artículos científicos en la actualidad, que fue incluida como agregado especial para esta edición. Las conferencias están articuladas en cuatro capítulos, antecedidos de una presentación. El hecho de que el libro sea una reunión de intervenciones orales le da un tono directo y fresco.

Para este número de RIBLA han sido clave los conceptos de Pedagogía de la Crueldad y *Contra-pedagogías de la crueldad*. Rita Segato ha venido postulando y plantea que en la historia de la humanidad coexisten dos proyectos opuestos: el de las cosas, que produce individualismo, y el de los vínculos, que produce comunidades. En nuestro día a día participamos de ambos mundos, pero existe una tendencia a nivel mundial donde el mundo de las cosas cobra cada vez mayor importancia. Las cosas devienen más importantes que las personas y se va normalizando el tratamiento a las personas como cosas. Rita lo explica contundentemente:

Quando hablo de una pedagogía de la crueldad me refiero a algo muy preciso, como es la captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa, mensurable, vendible, comprable y obso-

¹ Feminista, psicóloga, especialista en políticas educativas y activista salvadoreña, de gran trayectoria en la escena política progresista de la región centroamericana, donde ha sido una de las pioneras en colocar la justicia de género, los diálogos intergenéricos y las alianzas con los trabajos de masculinidades profeministas con hombres. Es coordinadora de investigaciones en la Universidad Luterana Salvadoreña (San Salvador, El Salvador).

lescente, como conviene al consumo en esta fase apocalíptica del capital. El ataque sexual y la explotación sexual de las mujeres son hoy actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa. Sus deyecktas no van a cementerios, van a basurales².

En esta colección, Segato no sigue líneas de argumentación fijas; de hecho, el relato puntual, la etnografía, la anécdota espontánea son las aristas que van dando forma a la exposición. Todos los textos están atravesados por la reunión, el salón de clase, la historia contada y el diálogo con estudiantes; estos elementos juegan un papel central en una gran escena teatral. Esta combinación de escritura de teatro y de ritmo teje una escritura especial y espacial que Segato llama, sin sonrojarse, una insurgencia discursiva. No sigue guiones, habla desde experiencias concretas que sigue, acompaña o debate, pero siempre con la actualidad de las realidades desde abajo y desde adentro del continente y de otras geografías.

En esta colección, Segato retoma la actualidad de las formas nuevas de la violencia, de sus justificaciones e innovaciones. Constata las formas en las que los medios fomentan el morbo *in crescendo*, que en su primer momento escandaliza y luego de un tiempo, cada vez más breve, se convierte en insumos para memes, panfletos y comedias, pasando de dar pena e indignación, a dar risa. Un caso muy particular ocurre con los feminicidios y los medios principales de comunicación que, a pesar de tantos cursos, talleres, programas y políticas afirmativas para sensibilizarles sobre el fenómeno multicausal de la violencia de género, siguen tildando de pasional muchos de sus casos, siguen detallando con morbo muchos de los reportes y evitando la práctica de no visibilizar para no multiplicar que se siguen en otros temas, como el del suicidio, por ejemplo.

Otro problema que encuentra la antropóloga es el de la descripción del feminicida como un monstruo. “El problema es que los monstruos son terribles, pero poderosos”, escribe. Y el poder es uno de los mandatos masculinos según el sistema patriarcal: los hombres deben ser poderosos. El mandato masculino de que los hombres deben ejercer el poder, incluye el que a veces tengan que usar la violencia para hacerlo respetar, incluso con sus seres queridos, con su grupo, con el clan del que es propietario y dueño. Entonces hasta cierto punto el monstruo de los episodios de feminicidio termina siendo una figura popular, imitable, de gran prestigio para hombres de todas las edades que pasan a reivindicar su pequeña o grande cuota de poder.

¿Por qué hablar de pedagogía en el contexto de una violencia tan obscena y extrema? Cuando emplea la palabra «pedagogía» en este sentido amplio, Rita Segato apunta a destacar la dimensión simbólica y expresiva del poder masculino: el poder se comunica a través de la violencia. Se puede equiparar al poder

² Disponible en: https://lobosuelto.com/crueldad-pedagogias-y-contra-pedagogias-rita-segato/#_ftn1 Visitado el 20 octubre, 2023

escribiendo en el cuerpo de la mujer de la misma manera en que un educador escribe en una pizarra. La violación no es un acto aislado o íntimo; no se limita a problemas de celos o deseos del agresor. La violación es un fenómeno político estructural que lleva consigo un mensaje dirigido a toda la comunidad; un acto de crueldad que busca enseñar o ejemplificar. Al igual que en una escena pedagógica, el educador brutal se coloca en una posición de superioridad moral. La discrepancia fundamental entre el hombre virtuoso y la mujer pecaminosa es evidente en todos los mitos sobre el origen, donde la mujer siempre es el motivo del error o la falta moral. El hombre castiga y señala el desvío femenino, y encuentra apoyo en la comunidad masculina en su conjunto. Esta narrativa aparentemente secular es en realidad un vínculo que se actualiza desde las narrativas bíblicas fundamentalistas.

Lo notable de esta violencia masculina es la obsesión con el cuerpo de la mujer. El cuerpo femenino sufre violencia, marcas, asesinatos y desmembramientos por fuerzas silenciosas, siendo el caso de Juárez uno de los ejemplos más notorios de esta tendencia. La otra característica distintiva es el uso de la masacre como un dispositivo espectacular de expresión pedagógica, ya sea a través de la violación o de crímenes atroces en los que aumenta la complejidad de los procedimientos. En todos los casos, se trata de un mensaje del poder. Esta violencia sangrienta elimina cualquier empatía hacia el sufrimiento del otro, ya que la lógica masculina que prevalece en nuestras comunidades prohíbe la sensibilidad. A los hombres se les enseña a mantener la sangre fría frente al dolor y la vulnerabilidad femenina, representada por las mujeres y todo lo que ellas simbolizan.

Frente a esta configuración del poder, entre las víctimas del patriarcado están los propios hombres, quienes deben luchar por liberarse de esta determinación, no solo en beneficio de las mujeres, sino también por su propio bienestar.

México y Colombia ejemplifican un patriarcado que fusiona elementos como el tráfico de drogas, la explotación sexual y el exceso en todas sus formas. En esta dinámica, el poder masculino opera como una economía de clanes corporativos que han heredado privilegios de clase desde la época colonial, aprovechándose de la expropiación y explotación de la mano de obra indígena. Además, los clanes mafiosos que, con astucia callejera, han aprovechado las debilidades de estados corruptos para consolidar su poder. En esta estructura, predominantemente masculina, algunas mujeres poderosas desempeñan un papel decorativo.

Este poder corporativo interactúa tanto con el Estado y la legalidad visible como en una sombría “segunda realidad”, un espacio excepcional que facilita la producción masiva de cadáveres y desapariciones. Tiene un pie en ambos mundos: uno en la legalidad y otro en el inframundo capitalista, donde estrangula a mujeres y niños. En última instancia, este fenómeno se conecta con el modo

de acumulación colonial en América Latina, donde las élites criollas propiciaron cierta independencia de España según sus intereses familiares y personales.

Este espacio ambiguo de ilegalidad es donde ocurrieron las peores atrocidades contra las poblaciones indígenas y afrodescendientes, una realidad sin reglas ni moral, que contrasta con la versión oficial de la historia. Como Rita Segato afirma al final del tercer capítulo, “el Estado lleva en su ADN el patriarcado, el racismo y la violencia”.

Contrariamente a lo que podríamos esperar, la posición de Segato en relación con las instituciones estatales no es de rechazo. En cambio, aboga por mantener un pie en las instituciones de representación política y otro en el trabajo diario de emancipación con las comunidades, una posición anfibia. La propuesta de Segato se basa en la idea de que la transformación real proviene de la combinación de la política institucional y las prácticas cotidianas que desafían las estructuras masculinas.

Como un desarrollo necesario, surgido de las urgencias y necesidades que esa pedagogía va planteando, Rita Segato posiciona las Contra-pedagogías de la crueldad, y en el umbral de construirlas, esta pedagogía debe erosionar el poder patriarcal, aprendiendo y tomando el modelo de las mujeres que valoran la acción comunitaria y colectiva sobre la individualista y violenta. Segato destaca que la capacidad de ponernos en el lugar del otro es la condición de sentir empatía y generar cuidado y respeto.

La contra-pedagogía de la crueldad tendrá que ser una contra-pedagogía del poder y, por lo tanto, una contra-pedagogía del patriarcado, porque ella se contrapone a los elementos distintivos del orden patriarcal: mandato de masculinidad, corporativismo masculino, baja empatía, crueldad, insensibilidad, burocratismo, distanciamiento, tecnocracia, formalidad, universalidad, desarraigo, desensitización, limitada vincularidad.

Las mujeres pueden comprender el sufrimiento y la vulnerabilidad, mientras que a los hombres se les ha enseñado a no ser vulnerables. Por lo tanto, los hombres deben liberarse del mandato masculino y romper con la lógica de la hermandad masculina. Por eso en la perspectiva de Segato, no se trata de buscar una comunidad sin hombres, sino de una sociedad sin patriarcado. El proyecto patriarcal en su fase apocalíptica del capital convierte todo en mercancía intercambiable, petrificando y despojando la vida para dejarla fundirse en los desiertos y ríos de nuestras tierras. Este proyecto se asemeja a la colonización en su sentido más depredador y extractivista. En contraposición, el proyecto de la contra-pedagogía de la crueldad busca restaurar los lazos comunitarios y resaltar la vida femenina como una alternativa al apocalipsis capitalista. Promulga el derecho a la desobediencia y la insurgencia contra la violencia que genera guerras crueles en todo el continente.

En las diferentes plataformas están disponibles para la profundización amplios recursos digitales de la producción de esta intelectual de primerísima línea, tanto como vídeos y podcast en los que sus planteamientos adquieren fluidez y espontaneidad, como también debates muy actuales. Está pendiente una mayor profundización del papel que las narrativas religiosas están jugando en este contexto sofisticado, narrativas que pueden tanto justificar como subvertir el poder, influyendo en los sistemas de pensamiento del sistema global.

Finalmente, algunas personas podrán encontrar de gran utilidad algunas de las versiones en línea, de acceso abierto y en un formato bastante amigable, con resúmenes sobre ellas ideas clave de esta colección. Un buen ejemplo está disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/050fd-fa1-d125-4b4b-afb8-b15279b6f615>

**¿Siempre lo mismo?
Sobre... “los muchachos siempre serán los muchachos”**

Always the same? On... “boys will always be boys”

Programa de Masculinidades¹

Moore, W. Boys will be Boys, and Other Myths: Unravelling Biblical Masculinities.

London: SCM press, 2022. 220 pp.

Este es un libro muy interesante para continuar fundamentando aproximaciones sistemáticas, consistentes y al mismo tiempo innovadoras, sobre el cruce reflexivo masculinidades-religión-violencia que venimos haciendo varios grupos y movimientos sociales en América Latina y el Caribe. Globalmente y a nivel regional, este es un campo necesitado de investigación bíblico-teológica, así como de reportes desde la cotidianidad del cambio o permanencia en diversas realidades que no siempre están siendo abordadas en la literatura secular.

El libro, en formato más bien breve y de lectura fácil, escrito en inglés, forma parte de la colección de SCM, una respetada casa editorial británica que cuenta una trayectoria notable en asuntos de género y estudios queer considerando su especialización en religión, teología y biblia². Este viene a ser su segundo título propio en masculinidades.

Will Moore actualmente se prepara en Westcott House (Cambridge) para el sacerdocio en la Iglesia de Inglaterra, realizando estudios doctorales e investigaciones dentro de la Federación Teológica de Cambridge. Antes de esto, estudió teología y estudios bíblicos en la Universidad de Cardiff.

Se trata de un libro fundamental al que hay que llegar con espíritu libre y mente abierta. La perspectiva central de Moore en este libro es la afirmación que en los imaginarios judeocristianos, tal cual han venido desarrollándose a lo largo de su convivencia con el patriarcado -especialmente desde la industrialización y el surgimiento del capitalismo hasta la actualidad- algunas figuras bíblicas masculinas están bien establecidas, son altamente apreciadas y se fomenta su culto (son sagradas) y conocimiento: hablamos entre otros de Adán, David, el mismo Jesús de Nazaret, Pablo de Tarso. A estas figuras se les presenta como hombres

¹ Esta es una reseña colectiva e institucional del programa de Masculinidades del Centro Bartolomé de las Casas de Centroamérica, una organización social sin fines de lucro. El programa es un área especializada de formación, investigación y acción política profeminista que trabaja con hombres y mujeres en Centroamérica. Articula diversos esfuerzos corresponsabilizando a los hombres con entidades de fe, movimientos sociales, universidades y organizaciones sin fines de lucro en la promoción de la justicia de género, la prevención de la violencia, los cuidados y la igualdad. www.escuelaequinoccio.org

² SCM Press cuenta con un sitio web en el que puede visualizar su catálogo, disponible en: <https://scmpress.hymnsam.co.uk/>. Visitado el 10 sept, 2023

dignos de ser seguidos, queridos e imitados, no tanto por su humanidad sino por una supuesta hombría divinizada que nos hace perder de vista que no son hombres perfectos y que al ser colocados como modelos, en realidad son una versión sagrada de lo que la sociedad promueve como masculino, verdadero, necesario y viril. Pareciera que, en tantos sermones, estudios bíblicos y tratados teológicos de la actualidad, más que leer la Palabra, se busca legitimar las ideas conservadoras de género sobre el modelo hegemónico de masculinidad.

Estamos tocando una dimensión difícil para los tiempos de hoy, con tantos cambios sostenibles hacia la justicia de género y al mismo tiempo de retrocesos impactantes en lo que considerábamos sólidos avances en todos los campos de la actuación humana, no sólo entre grandes sectores de mujeres organizadas, entidades públicas y privadas de todo nivel en el mundo, gobiernos, el sistema de Naciones Unidas, etc. sino también entre muchos hombres. Los puntos en discusión de Moore nos recuerdan que la actualidad política, las narrativas de odio en las redes digitales, los comportamientos masivos en los escenarios deportivos y culturales tradicionalmente masculinos (como el fútbol y los conciertos) y el resurgir con evidencia contundente del feminicidio en niñas, la violación “en manada”, la trata de personas altamente selectiva, entre otras facetas macabras del machismo elegante y sutil instalado en las instituciones, nos muestra que hablamos de urgencias muy concretas para prevenir y erradicar la violencia que tiene su base un entendimiento equivocado y perverso de ser hombre.

Quizá por lo anterior, en la primera frase de la introducción se menciona ese legendario dicho británico, importado globalmente: “boys will be boys” (los muchachos siempre serán los muchachos), un adagio popular para justificar casi cualquier comportamiento travieso, inapropiado o a veces incluso dañino, por parte de niños y jóvenes, basándose en la idea de que los niños, por naturaleza, son juguetones, curiosos y tienden a comportarse de manera inquieta o a veces desobediente. Se ha utilizado para minimizar o excusar acciones incorrectas, como peleas, conductas impulsivas y hasta abusos, con la creencia de que es una parte normal y natural del crecimiento y desarrollo de los niños, varones por supuesto.

Sin embargo, en tiempos más recientes, el dicho “*Boys will be boys*” ha sido objeto de críticas y controversias. Se ha argumentado que utilizarlo para justificar comportamientos negativos perpetúa estereotipos de género y permite la impunidad en casos de conductas inapropiadas o incluso violentas. Se ha abogado por un cambio en la percepción de este dicho y se ha cuestionado ampliamente, sobre todo desde los feminismos, los estudios culturales decoloniales y los recientes estudios en masculinidades, la idea de que ciertos comportamientos son inherentes al género masculino. Sin embargo, en una larga e ilustrativa introducción que vale la pena repasar dos veces, Moore rectifica nuestra primera impresión diciendo que apelará más bien a “los muchachos serán como lo que

les hayamos criado para ser” (*boys will be who we raise them to be*)” (p. 5), citando a E. Onyedikachi Kawedo: ““Los muchachos no serán muchachos: las normas tóxicas alrededor de las masculinidades que tenemos que dismantelar” (traducción nuestra, cita 6, p. 28).

El libro cuenta con 10 capítulos que, desde el segundo hasta el octavo, se inician con la provocación de una figura bíblica masculina: Adán, Moisés, David, Job, Jeremías, Jesús, el grupo de “los discípulos” y Pablo. Por supuesto, ni son los únicos, ni son los apropiados en exclusiva para hacer estas provocaciones, pero son populares en el cristianismo, ampliamente conocidos (incluso por la imaginería religiosa que les asigna identidad racial, look e indudables posicionamientos viriles). Cada capítulo, luego de haber sido iniciado con la discusión sobre la imagen respectiva, es problematizado con la consideración de ideas-fuerza con que el análisis de género ha dismantelado las justificaciones del sistema patriarcal sobre roles aparentemente inmutables en su esencia, naturales en su manifestación y divinos en su origen. De aquí hacia adelante, los capítulos van planteando las argumentaciones teológicas con las que hemos venido creciendo en asuntos de género, ejemplos de algunas ideas disidentes y evidencias de la literatura disponible, para mostrar cómo narrativas y prácticas diferentes han estado siempre presentes, pero no visibles en la corriente principal, potente y ruidosa del discurso sobre el género.

Algunas de las temáticas abordadas tienen que ver con los temas sobre sexualidad, identidades y por supuesto, masculinidades, que siguen siendo difíciles de abordar, aun en las sociedades que, por lo menos desde América Latina y el Caribe, seguimos viendo como supuestamente más avanzadas, abiertas y progresistas: las relaciones homoeróticas entre hombres, las prácticas de la bisexualidad, el ejercicio del poder por parte de los hombres. Pero las temáticas no pretenden, como algunas recesiones al libro ya están planteando, ser morbosas o centrarse solamente en aparentes justificaciones actuales de comportamientos liberales, sino ubicar genealógicamente algunas de las ideas que mantienen la desigualdad, la discriminación y las fuertes asimetrías en el pensamiento teológico contemporáneo. Particularmente provocador hemos encontrado el capítulo 2 donde su trabajo la figura de Moisés y su conexión con la construcción de la masculinidad desde el poder y el capítulo 3, donde a partir de David, Moore logra establecer una muy bien lograda conexión con los temas sobre violencia: “En la Biblia, la violencia no solo era política, y a veces, era religiosamente varonil; también parecía tener un propósito social. Una característica valorada en un hombre de la antigüedad era tener éxito en la guerra y el combate. Para ser considerado masculino, debías haber sido una máquina de guerra. Esto significaba que a veces la violencia no tenía otro propósito que elevar la propia autoridad o estatus, de manera similar a cómo la penetración era principalmente una actuación social...”³ (pp. 80-81).

³ In the Bible, violence was not only political and sometimes violence is manly religious; it also seemed to

Por supuesto que el resto de capítulos no decepcionarán al público lector que está buscando miradas frescas y honestas, bien informadas y en realidad bastante equilibradas, sobre la conexión entre la Biblia y la actualidad: “desde problemas de violencia, abuso emocional y sexual, el deseo de poder, la homofobia y la represión de las emociones, Will Moore se basa en estudios académicos, historias personales y cultura popular para ofrecer una visión honesta y accesible sobre los mitos tóxicos que enmarcan cómo leemos las Escrituras. Solo cuando exponemos estos mitos, argumenta, podemos empezar a ver a los hombres auténticos que nos miran directamente desde las páginas de nuestras Biblias, y ser capaces de remodelar la forma en que producimos hombres cristianos hoy en día, abordando la violencia que los hombres están haciendo a sí mismos y a los demás”⁴. El capítulo en el que se aborda la figura de Jesús es particularmente sagaz y provocador, con una profundidad en las eventuales consecuencias teológicas que, nos parece, merecería más amplitud o un futuro trabajo específico. Algún comentarista incluso ha dicho sobre este capítulo que “es mejor no leerlo”: “Hemos visto que Jesús ha sido tanto masculino como no masculino en los Evangelios. El género bíblico no es tan fijo como uno podría suponer y tampoco debería serlo nuestro pensamiento sobre el género contemporáneo. En Jesús, vemos que Dios puede ser la encarnación de la subversión. Dios se vuelve inferior. Dios se vuelve abusado. Dios se vuelve oprimido. Dios se vuelve crucificado. Dios se vuelve no masculino. Dios se convierte en todo lo que no esperaríamos ver, particularmente después de leer sobre el Dios hiper masculino en la Biblia hebrea”⁵.

Con Moore podríamos plantear que, llegados al punto de la conciencia de género actual, podemos reconocer que los modelos bíblicos masculinos están lejos de ser modelos perfectos para la diversidad de masculinidades presentes

have a social purpose. A valued characteristic of an ancient man was to be successful in war and combat. To be considered masculine, you had to have been a warfighting machine. This meant that violence sometimes had no more purpose than to elevate one's own authority or status, in much the same way as penetration was also principally a social performance... (Traducción nuestra. Moore, pp. 80-81)

⁴ Throughout history, we have exalted and theologized about men like Adam or David to the point where we have become oblivious to the fact that they are far from perfect role models for Christian manhood. Failing to read scripture properly, we have used it to shape a distorted understanding of masculinity. Stretching from issues of violence, emotional and sexual abuse, the desire for power, homophobia, and the suppression of emotions, Will Moore draws from scholarship, personal stories, and popular culture to offer an honest and accessible insight into the toxic myths which frame how we read scripture. Only when we expose these myths, he argues, can we start to see the authentic men staring straight back at us from the pages of our bibles, and be able to reshape the way in which we produce Christian men today, tackling the violence that is being done by men to themselves and others (traducción nuestra). Disponible en: <https://willmoore.info/boyswillbeboys/> visitado el: 10 septiembre, 2023

⁵ We have seen that Jesus has been both masculine and un-masculine in the Gospels. Biblical gender is not as fixed as one might assume and neither should our thinking about contemporary gender be. In Jesus, we see that God can be the embodiment of subversiveness. God becomes inferior. God becomes abused. God becomes oppressed. God becomes crucified. God becomes un-masculine. God becomes everything that we would not expect to see, particularly after reading about the hypermasculine God in the Hebrew Bible (traducción nuestra: Moore, pp. 154-155).

en el cristianismo y más allá, cuestión que no implica que no puedan ser modelos con todo y su humanidad, fallo y temporalidad.

Un plus final del libro es identificar el potencial de recursos para la profundización que tiene la erudita colección de fuentes que el autor no solamente consultó, pero recomienda al público. Entre las citas hay verdaderas joyas que pueden inspirar y motivar a profundizar la oferta propuesta por Moore. Recomendamos vivamente leer con atención tanto las notas como las referencias de este libro.

Recordando el contexto de origen y las propias advertencias de Moore sobre el camino personal que le llevó a este libro, en una lectura desde América Latina y el Caribe, podemos sentir la insuficiente presencia de pensamiento desde las prácticas políticas de los movimientos sociales, organizaciones e incluso intelectuales que están aportando desde más allá de la Academia en el sur global. Esto deviene importante por la crítica y deconstrucción desde otros lugares de no-poder o poderes subalternos que subvierten la interpretación tradicional de los personajes bíblicos y focos de discusión aludidos en el libro. También podemos notar que en lugar de ofrecer lecturas más detalladas de pasajes bíblicos (p. ej. la relación entre David y Jonatán sólo tiene una breve discusión; echamos en falta la mención y discusión sobre algunos otros personajes, pero esto depende de la subjetiva selección personal con la que el autor se posiciona), algunos capítulos incluyen muy pronto la crítica cultural y la autobiografía, dejando sentidos y ventanas que podrían ser más trabajados por el autor de cara al texto, aunque recordemos que no se trata de exégesis pura sino de una reflexión bíblico-teológica. Finalmente, también podríamos quedar con la impresión de que toda violencia es resultado de una masculinidad tóxica que, es cierto, está imbricada íntimamente con el sistema patriarcal en el que la religión se sostiene.

En nuestra opinión, este un libro fundamental en el camino de la deconstrucción de la masculinidad hegemónica en la que estamos comprometidos muchos hombres, especialmente y con más valor para el público de la RIBLA, en el campo de la religión, los estudios bíblicos y la reflexión teológica, donde todavía hay más buenas voluntades que avances significativos. La valentía y honestidad con la que Moore se acerca a asuntos candentes de nuestra actualidad, con fidelidad a la tradición de fe en la que se ha forjado como persona, adquiere más sentido para interpretar la conclusión como una de las mejores partes del libro gracias a su tono pastoral, personal y cercano. Moore afirma que la Biblia no es un manual sobre cuestiones de género. Cerrando las ventanas abiertas de lo que había problematizado antes, afirma que «Dios no tiene identidad de género» (p. 197), dándonos con ello la esperanza de una divinidad que puede seguir siendo inspiración, aliento, horizonte que no puede ser definido ni atrapado por la racionalidad occidental, por el machismo de nuestros días ni por las finitas ideas teológicas de una teología todavía muy masculinizada e instalada en el sistema patriarcal contemporáneo.

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
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada

Ribla 91: “Entre ustedes no será así”: Resistencia, resiliencia... en la violencia

Empezamos nuestra conversación durante la Asamblea virtual de RIBLA en julio 2021, en los tiempos de la pandemia de Covid-19. Se formó un grupo de interés sobre el tema de la violencia, donde discutimos sobre la urgente necesidad de complementar y ampliar la complejidad de esta dimensión, enfocados en la resistencia y eventual resiliencia que las personas, grupos y colectividades generan a pesar, en medio e incluso con la violencia, especialmente la simbólica y sagrada, aquella que aunque se conoce y denuncia no siempre está visible por su intrincada cohabitación con las formas más concretas y chocantes de otras violencias, con nuestros sentidos de vida y con los abusos desde el poder.

“Entre ustedes no será así”: Resistencia, resiliencia... en la violencia

Imagens violentas de Deus no livro do Deuteronomio
e na Historiografia Deuteronomista

El engaño de la serpiente (Gn 2 y 3)

Heroes and how to resist them

Perdón misericordioso, un desafío urgente ante la violencia

Jesus e a resposta à violência do domínio romano
no Evangelho de Mateus

Quien actuó con misericordia:
Relectura de la parábola sobre la misericordia como respuesta
inmediata en contextos de violencia (Lucas 10, 25-37)

Ni piedras ni hombres acusadores: la mujer en medio,
Jesús y los del montón (Jn 8,1-12)

La sabiduría debajo de la mesa (Marcos 7,24-30): resistencia de las mujeres
afrolatinoamericanas y caribeñas ante la violencia religiosa

“Fiz-me tudo para com todos”:
A mentalidade de fronteira na teologia de Paulo

Violence, Resistance and Biblical Interpretation – A Caribbean View

Una aproximación al epistemicidio en los Pueblos Indígenas en Abya Yala

Ensaio de Epilogo