

“Cuando mis palabras eran piedras”
- Hermenéuticas solidarias con Palestina

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 93 - 2024/2

***“Cuando mis palabras eran piedras”
- Hermenéuticas solidarias con Palestina***

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

Nancy Cardoso Pereira / Sandra Nancy Mansilla / Larry Madrigal Rajo

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Mayo 2024

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@sbuec.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Introducción -----	7
<i>Sandra Nancy Mansilla, Nancy Cardoso y Larry Madrigal Rajo</i>	
Un genocidio largamente anunciado -----	15
<i>María Landi</i>	
Bíblia e النكبة - guerra santa contra a Palestina - Um problema para a hermenêutica para América Latina -----	26
<i>Nancy Cardoso</i>	
Los puentes de la liberación del texto bíblico: Palestina desde América Latina-----	39
<i>Sandra Nancy Mansilla / Martín Federico Giambroni</i>	
A grilagem da Palestina: A promessa da terra em Gn 12-----	47
<i>Luiz José Dietrich</i>	
O livro de Josué: entre resistências populares e planos supremacistas, ontem e hoje -----	65
<i>Pedro Lima Vasconcellos / Rafael Rodrigues da Silva</i>	
Pacto y venganza de sangre en la historia del sacrificio de los hijos de Rispa y Merab-----	81
<i>Maricel Mena-López</i>	
La guerra y las mujeres: ver con los oídos a las muertas. Un clamor que sube del desierto-----	94
<i>Marilú Rojas Salazar</i>	
Jerusalén “ciudad de dios”: Una crítica al proyecto imperial y colonialista desde el Trito Isaías-----	105
<i>María Cristina Ventura / Luigi Schiavo</i>	

O Pesadelo acordado das crianças palestinas	
Leituras em Zacarias 8,1-8 -----	121
<i>Luiz Alexandre Solano Rossi</i>	
Tu és o Senhor que esmaga as guerras (Judite 9,7)	
Guerra Nenhuma é Santa -----	132
<i>Sandro Gallazzi</i>	
El otro como enemigo y la alternativa de Jesús	
Una tensión ineludible en las narrativas bíblicas -----	150
<i>Néstor Míguez</i>	
Desconstruindo antigos preconceitos -----	167
<i>Mercedes Lopes</i>	
Olor a sangre: Colonialismo, Genocidio	
- Una lectura de Marcos 15 -----	176
<i>Silvia Regina de Lima Silva</i>	
Reseñas	
- O clamor das pedras: Uma introdução às Teologias Palestinas em Diálogo com América Latina -----	189
<i>Nancy Cardoso</i>	
- Las claves del exterminio: rompiendo la historia tradicional ----	199
<i>Larry José Madrigal</i>	
Otros textos	
Volverse Palestina -----	204
<i>Gerardo García Helder</i>	
Un exvoto para Palestina, con amor y digna rabia -----	210
<i>Gabriela Miranda García</i>	

Introducción

*Cuando mis palabras eran tierra
fui amigo de las espigas.
Cuando mis palabras eran ira
fui amigo de las cadenas.
Cuando mis palabras eran piedra
fui amigo de los arroyos.
Cuando mis palabras eran revolución
fui amigo de los terremotos.
-Mahmoud Darwish-1*

La palabra Palestina es tierra, es ira, es terremoto, es piedra que desahogan los señores de la guerra, del colonialismo imperialista y del genocidio de la ocupación militar de Israel en Gaza. Cuando la teología sionista hace una lectura supremacista de la Biblia e intenta callar la voz que clama por la justicia, la paz y la soberanía... *Las piedras claman* (Lucas 19,40).

Este es un número especial de RIBLA, motivado por la urgencia de aportar contenidos críticos desde nuestro trabajo con la Biblia en América Latina. Con este esfuerzo queremos no sólo denunciar la crisis humanitaria y civilizatoria que implica lo que está pasando en la franja de Gaza con la guerra del gobierno de Israel y Hamás, sino, principalmente, ofrecer herramientas para exponer el peligro de erigir la Biblia como un arma de guerra.

Tomando en cuenta los matices sociopolíticos, culturales e históricos, nos hemos enfocado en las narrativas bíblicas que, con más frecuencia, son aludidas para fomentar posturas fundamentalistas, sionistas, colonialistas, racistas, que son la base para perpetrar genocidios y crímenes en nombre de Dios y de su voluntad, tanto en los textos como en la realidad.

Esta guerra de ocupación y genocidio nos interpela como biblistas, no sólo por ser el país de la Biblia, sino principalmente porque, tanto allí como en nuestra región, los aparatos económicos, políticos y bélicos despliegan con violencia discursos de contenido religiosos, a modo de cruzadas para llegar al poder y disponer de territorios, bienes, y pueblos.

Los órganos de mediación de conflicto, colapsados, son cada vez menos y más débiles. Como creyentes y como ciudadanos, en un mundo globalizado

¹ Darwish, Mahmoud, Salmo 3, Poesía Árabe. Disponible en: <http://www.poesiaarabe.com/salmos.htm>

por la tecnología y las comunicaciones todos y todas estamos llamados a levantar una voz urgente: ¡Alto el fuego, ya!

Sobre los aportes de este número:

La periodista y activista María Landi hace una presentación histórica y cronológica *del primer genocidio del siglo XXI, televisado en tiempo real* inseparable del colonialismo y del racismo *de la* ocupación israelí en Palestina. Landi presenta los datos de la brutalidad de los seis meses de guerra en Gaza, la asimetría de las relaciones de poder y la impunidad de Israel, garantizada por el *apoyo de las potencias occidentales lideradas por EE.UU.* La incapacidad de la comunidad internacional para poner un alto a la *escalada brutal y sangrienta*, es la incapacidad de imponer *un embargo militar y sanciones económicas, diplomáticas y políticas a Israel.* Landi hace un llamado a *escuchar la palabra palestina*, en especial la teología de la liberación palestina, deconstruyendo la narrativa del sionismo cristiano y, a partir de la teología latinoamericana, leer *la Biblia desde las víctimas de la injusticia.*

Nancy Cardoso hace memoria de La Nakba, la catástrofe impuesta a los palestinos durante los 75 años de ocupación ilegal de Palestina por parte de Israel, y llevada hoy al extremo en las maniobras sionistas de limpieza étnica en nombre de una guerra justa. El texto presenta el uso de la Biblia para justificar la guerra contra la población de Gaza, tanto por parte del gobierno israelí, como por sectores fundamentalistas de Brasil. El sionismo es una amenaza no sólo para Palestina, sino también una “*idea-fuerza*” que *opera en América Latina -sus periferias y sus conflictos-*, lo que plantea preguntas incómodas sobre la *religión popular, la cultura de masas, el sujeto popular y el pánico moral...* En ese sentido, el enfrentamiento del sionismo es urgente y necesario en la lectura bíblica latinoamericana.

Sandra Nancy Mansilla y Martín Federico Giambroni retoman la historia y los compromisos de RIBLA Y sus *bases firmes en una hermenéutica bíblica de liberación desde las comunidades de lectura en América Latina y el Caribe.* Haciendo memoria de la reflexión de Jorge Pixley, ellas hacen una advertencia sobre los peligros *del mensaje bíblico para proyectos voraces de sometimiento y opresión*, por ejemplo, la hermenéutica política de Milei en Argentina y su *autopercepción cuasi mesiánica.* Mansilla y Giambroni nos recuerdan que *Palestina no es lejana a América Latina*, y que la causa palestina está presente en *las luchas por la dignificación de nuestros pueblos, desde las organizaciones populares*, dando importancia a los *talleres de lectura sociopolítica de la Biblia*, creando puentes de liberación del texto bíblico en el diálogo Palestina-América Latina.

Luiz Dietrich usa la expresión *grilagem* –manipulación de un documento artificialmente envejecido para reivindicar la propiedad de la tierra y expulsar

de allí a sus antiguos moradores- para contar la historia de la invasión de Palestina y los mecanismos sistémicos de desposesión en nombre de la tierra prometida en la Biblia que, tanto los *sionistas cristianos, como los sionistas judíos, veían en 1948 como otro “éxodo” ... el cumplimiento de la profecía bíblica y de la bendición divina*. Dietrich propone el estudio de la perícopa de Génesis 12,1-9, a la luz de las reformas de Ezequías y de Josías, y de la centralización de la tierra y del poder a partir del uso *del libro de la ley*. Una lectura liberadora de la Biblia exige reconocer el colonialismo, el racismo y la violencia genocida en los textos bíblicos y el enfrentamiento de la violencia legitimada por grupos fundamentalistas sionistas, judíos y cristianos, así como islámicos.

¿De qué manera el “antiguo Israel” reflexionado en los textos de las Escrituras sagradas del judaísmo habrían producido, de modo intencional o no “el apagamiento de la historia palestina”, con su multiétnicidad y pluralidad cultural? Esta es la pregunta que orienta la reflexión de Pedro Vasconcellos Lima y de Rafael Rodrigues da Silva, en el estudio del libro de Josué, sus cuestiones literarias e históricas, con un importante análisis y crítica del movimiento deuteronomista. Los autores recuerdan que el libro de Josué fue abordado e inspiró *procesos de invasión y conquista de tierras por ejércitos, en tendencias imperialistas y colonialistas*, en especial en América Latina. Este uso supremacista de la narración de Josué se reproduce en la historia de la interpretación bíblica y en la arqueología bíblica de libros e informaciones que continúan disponibles en estudios bíblicos entre nosotros, marcados por *buenas dosis de cinismo* de los sionistas judíos y de los sionistas cristianos. La reflexión de Vasconcellos y Da Silva ofrece una mirada sobre las memorias de clanes de Canaán/Palestina (gabaonitas en Josué 9 y Rahab en Josué 2 y 6) ofreciendo una hermenéutica polifónica y con disonancias, características vitales de una lectura popular liberadora de la Biblia.

Maricel Mena-López toma el aspecto de la venganza colectiva de la intervención militar de Israel en Gaza justificando los crímenes de Hamás del 7 de octubre de 2023, que se saldó con *un genocidio salvaje que ha cobrado la vida de miles de niños y de niñas*. Esta es una guerra contra los niños palestinos, afirma la autora. Contrariamente a los usos de la Biblia que legitiman la violencia contra la población de Gaza, Mena-López toma el texto de 2Samuel 21,1-14 y sitúa de nuevo a Rizpa y Merab ante el rey David, exigiendo al poderoso que reconozca su violencia *en el pacto de venganza y sangre* que destruyó a sus hijos. Sin ningún artificio mecanicista, la autora proyecta el texto bíblico sobre la realidad de Gaza y América Latina, recuperando los *rituales* de duelo de mujeres que se niegan a *parir hijos para la guerra*.

Marilú Rojas mantiene la mirada teológica y política sobre las mujeres, denunciando con su texto que la guerra sionista contra Gaza y Palestina es también una guerra patriarcal que mata de manera prioritaria a mujeres y niños: *La guerra del gobierno israelí es descaradamente una Guerra contra las mujeres*,

los niños y niñas. La autora presenta el término *femigenocidio* para expresar esta guerra sistémica contra el cuerpo de las mujeres, que ella caracteriza como *neocolonial-machocrático, que es el régimen de humillación social permanente de las mujeres*. Haciendo una crítica a los textos bíblicos que justifican la guerra contra las mujeres (Números 31,17-18 y Números 25), la autora ejerce una hermenéutica feminista que invierte y desautoriza los fundamentalismos religiosos y el *abuso de lecturas bíblicas descontextualizadas*. Una invitación para *ver con oídos a los muertos y hacer una lectura feminista de nadie menos*.

Jerusalén “ciudad de Dios”: más que un lema es un proyecto político sionista para imponer el poder israelí en la ciudad y expulsar a sus antiguos moradores árabes. Tirsia Ventura y Luigi Schiavo plantean preguntas que desplazan *los supuestos epistemológicos hegemónicos* en los estudios sobre Jerusalén: *¿de dónde viene la idea de que Jerusalén se defina como una ciudad de Dios? ¿Qué significa esto concretamente? ¿De qué imagen de Dios estamos hablando? ¿Qué sentido tiene una ciudad de Dios para todos los pueblos? ¿Qué sentido tiene Dios para todos los pueblos?* A partir de los textos de Trito-Isaías, Ventura y Schiavo retoman la tradición de *Jerusalén “madre de todos los pueblos”* formulada en el ámbito y en la disputa de los proyectos de reconstrucción del templo, de la ciudad y de cierta sociedad judaíta -teocrática y hierocrática- y sus pretensiones de un acentuado nacionalismo con aspiraciones universales. Ventura y Schiavo concluyen proponiendo: *Abrir los ojos a lecturas que fortalezcan los nacionalismos, a través de plantaciones universalizadoras, que terminen fortaleciendo prácticas colonialistas y, por tanto, violentas*.

Luiz Solano Rossi analiza la tradición profética de Zacarías 8,1-8 como colección de oráculos que tienen como punto central la promesa de salvación en torno a la reconstrucción del templo y de Jerusalén, probablemente en el período persa: *Para Zacarías, la característica principal del santuario no era el altar sacrificial, como en los tempos pre exílicos. El santuario debería ser el centro irradiador de la verdad y de la justicia*. La promesa de salvación se concretizaría en las *plazas de la ciudad se llenarán de ancianos y ancianas, y de niños y niñas, que jugarán en ella* (Zac 8,4-5). Rossi entiende que la política persa de autorización y apoyo de la reconstrucción *de los cultos de los pueblos dominados* configura una nueva forma de dominación, que servía a los intereses del imperio. La profecía ejercita el criterio de validez de la centralidad de Jerusalén en el proyecto de salvación, condicionando a los niños y ancianos y ancianas seguros en las plazas, es decir con calidad de vida. *Gaza se está convirtiendo en un cementerio de niños. Prácticamente todos los niños en la Franja de Gaza fueron expuestos a traumas que jamás serán curados*. Rossi concluye con una lista con algunos nombres de niños palestinos asesinados por las *manos del ejército de Israel*. Ellos no juegan más en las plazas: Abdel Rahman Iyad, Abdel Rahman Abu Jalal, Abdul Rahman Abdul Aziz, Yahya Al Balawi, Abdullah Ibrahim Khaled, Al-Dali Abdullah Khalil, Abdullah Abu Hayya...

Sandro Gallazzi presenta la “*dualidad*” del rostro de un Dios que se revela en los textos, unas veces como divinidad *pacífica e pacificadora*, y otras veces como divinidad *violenta, amenazadora y castigadora*. Gallazzi recuerda que en los contextos de la antigüedad medio oriental a los que se refieren los textos bíblicos son de una cultura que no se separaba lo político de lo religioso por eso todas las guerras eran consideradas “*santas*” y los dioses hacían las guerras. La relación entre guerra santa y monoteísmo excluyente revela intereses de dominio universal que se pueden expresar como guerra de exterminio contra aquellos –grupos sociales y pueblos- que no aceptaban la voluntad del Dios único y de su pueblo elegido. Aunque no haya eficacia en estas guerras como acontecimiento, los relatos son un “verdadero lugar teológico”, lugar de discernimiento de quién es el dios de los poderosos y quién es el Dios de los pobres (profeta Elías, 1 Reyes 18). Gallazzi denuncia el uso de Dios en *Cómo disfrazar de “guerra santa” una brutal venganza personal* en un estudio sobre el libro de los Jueces y la violencia contra los disidentes, especialmente contra las mujeres jóvenes (Jueces 20 y 21). La conclusión es: ninguna guerra es santa.

Néstor Míguez toma textos del Antiguo y el Nuevo Testamento que, en ocasiones, nos gustaría evitar porque son extremadamente violentos en *La exclusión y denostación del otro, de la otra, de la otredad en sí misma, de sus culturas y modos de vida, llegando a la eliminación total del enemigo, incluyendo el infanticidio*. En una aproximación al libro del Génesis, Míguez se ocupa de las narraciones de José, que es presentado como ejemplo de *astucia y sabiduría en la capacidad para someter a otros pueblos a la esclavitud*. El José que fue vendido como esclavo, y luego liberado, ahora es presentado como aquel que esclaviza, cumpliendo la voluntad de Dios. Míguez analiza otros textos del período de Esdras y Nehemías y *la variedad de comprensiones de ‘lo mesiánico’* que se reflejan y actualizan en el Nuevo Testamento. En los escritos de Pablo y Lucas la alternativa mesiánica de Jesús *tomará diferentes elementos de estas tradiciones y desechará otros*, pero, definitivamente, rechazando las posturas exclusivistas de *los conceptos de pureza sino en los de justicia y solidaridad*: ¡Dios es amor! Sin ninguna pretensión de supremacía Míguez afirma que tanto Israel como el cristianismo fueron y siguen siendo e interpretando textos bíblicos para justificar *sus violencias, sus odios, incluso sus genocidios*.

Mercedes López continúa con textos incómodos, especialmente en el evangelio de Juan, que a lo largo de la historia de la interpretación bíblica generaron discriminación, antisemitismo, violencias y *hasta guerras en nombre de Dios*. Em el pozo, junto con Jesús y la Samaritana (Juan 4), López entra críticamente en el diálogo de las diferencias y las expectativas, e identifica brechas de superación de las rivalidades alimentadas por narrativas y espiritualidades con pretensiones de superioridad y exclusividad –con análisis del período de Josías (2 Reyes 23) y Nehemías (Nehemías 1). El evangelio de Juan pone siempre a los judíos en conflicto con Jesús: *Tal interpretación es equivocada y tiene graves*

consecuencias históricas. La autora insiste en remover cualquier tentativa de reducción del conflicto en una perspectiva étnica y antisemita (¡al final todos/as eran semitas!). Reposicionar el conflicto al final del siglo primero de la era común, que contextualiza estas rivalidades entre cristianos y judíos, en el marco de la violencia imperial romana, no disculpa el texto del evangelio de Juan, pero deja ver los mecanismos de producción y actualización de los preconceptos de las lecturas fundamentalistas de la Biblia.

Desde Ruanda y Palestina hasta América Latina, Silvia Regina de Lima Silva propone una mirada del colonialismo y el genocidio en el doloroso camino de los pueblos del sur del mundo, muchas veces en complicidad con el texto bíblico. Silvia Regina señala la necesidad de superar *las lecturas espiritualistas, las teologías sacrificiales que refuerzan el individualismo y se distancian de la solidaridad y el compromiso con las víctimas*. La autora hace un ejercicio de relectura de la muerte de Jesús en el evangelio de Marcos, con olor a sangre de Ruanda y Palestina; desde el lugar hermenéutico de los cuerpos de las víctimas, en una ruptura con cualquier supremacismo del epistemicidio colonial sionista, y la ruptura con cualquier intento de superar rápidamente la debilidad de Dios en el abandono, la soledad y el dolor de las víctimas. *Hasta aquí, en ese momento, la muerte tiene la última palabra. Permanezcamos un poco más con el olor a sangre.*

Reseñas

Nancy Cardoso crea una ruta de diálogo y aprendizaje con las teologías palestinas, que son muchas y necesitan ser conocidas. El texto presenta divergencias estimulantes y nuevos ejes interpretativos desde la teología de la tierra, desde las teologías contextuales e incluso desde la eología feminista (cristiana e islámica).

Larry Madrigal presenta el libro editado por Ilan Pappé “The Israel/Palestine Question” (La cuestión Israel/Palestina) de 2007, disponible en inglés. *Pappé es uno de los llamados “nuevos historiadores” israelíes que ha desafiado la narrativa oficial de Israel sobre su fundación y la posterior expulsión del pueblo palestino en 1948*. Presentando diversas lecturas sobre la *cuestión Palestina*, el libro confirma la centralidad del tema de la “tierra” con un último capítulo que define al pueblo palestino como “Ausentes Presentes” y en “Resistencia Indígena”.

Otras lecturas – Biblia, Palestina y otras miradas

Gerardo García Helder presenta “Volverse Palestina”, libro de Lina Meruane, que en su texto ofrece extractos de su trabajo personal en la construcción identitaria de los migrantes palestinos y palestinas. La narrativa trabaja y supera el imaginario victimista impuesto a los palestinos en la diáspora. La

autora afirma ser palestina exiliada, a pesar de no poseer la lengua de sus antepasados porque: “*se comerían la lengua antes de legarle [a sus descendientes] el estigma de una ciudadanía de segunda*”.

Gabriela Miranda García toma la cultura de los exvotos en la religión popular mexicana como una tradición antigua y resistente, que puede entenderse como un ritual y un arte que representa temas existenciales y sociales: identidad, origen, muerte, enfermedad y sufrimiento. Es también una propuesta metodológica: articular el mensaje bíblico con un elemento de religión popular y a partir de *ahí hacer una demanda por el botín de la tierra, de la cultura palestina y de las vidas humanas en manos del espurio Estado de Israel*.

Agradecimiento especial

Queremos agradecer a todos los autores y las autoras que han hecho posible este número especial de RIBLA en tiempo récord. Asimismo, a la cordial disposición de Editorial Verbo Divino, y muy particularmente a nuestro compañero Larry Madrigal Rajo, que colaboró en las revisiones y correcciones de cada texto.

Nancy Cardoso Pereira
Sandra Nancy Mansilla
Larry Madrigal

Un genocidio largamente anunciado

A Long-Anticipated Genocide

“Debemos expulsar a los árabes y tomar sus lugares. (...) Y si tenemos que usar la fuerza (...) tenemos la fuerza a nuestra disposición.”

David Ben-Gurion en una carta a su hijo, 5/10/1937.

Resumen

Una mirada desde América Latina a los seis meses de guerra de Israel contra Gaza buscando las raíces históricas del proyecto sionista de conquista de la tierra y asentamiento colonial que nunca se detuvo durante siete décadas, pues el genocidio suele ser inseparable del colonialismo, como el racismo. La comunidad internacional podría haber evitado esta brutal y sangrienta escalada, y décadas de sufrimiento palestino, poniendo algún tipo de freno o sancionando los constantes crímenes de guerra y contra la humanidad israelíes. Escuchar la palabra palestina es un desafío para la Teología latinoamericana desde la Teología de la Liberación de Palestina.

Palabras clave: Sionismo; Colonialismo; Genocidio; Tierra; Teología de la liberación palestina.

Abstract

A Latin American perspective on Israel's six months of war against Gaza seeks to uncover the historical roots of the Zionist project of land conquest and colonial settlement, which has persisted for seven decades. During this time, genocide appeared inseparable from colonialism, much like racism. The international community had the potential to prevent this brutal and bloody escalation, as well as decades of Palestinian suffering, by imposing some form of restraint or sanctioning Israel's ongoing war crimes and crimes against humanity. Listening to the Palestinian voice

¹ María Landi es una activista de derechos humanos latinoamericana, comprometida con la causa palestina. Desde 2011 ha sido voluntaria en distintos programas de observación y acompañamiento internacional en Cisjordania. Tiene un máster en Gender & Peacebuilding (UPEACE, 2005) y escribe sobre la cuestión palestina en el semanario Brecha, el portal Desinformémonos y otros medios independientes. mariamlandi@protonmail.com

challenges Latin American Theology from the perspective of Palestinian Liberation Theology.

Keywords: Zionism; Colonialism; Genocide; Land; Palestinian liberation theology.

Introducción

Escribo estas líneas entre el segundo domingo de Pascua y la fiesta de *Eid Al Fitr* que marca el final del mes de Ramadán, y cuando se cumplen seis meses del comienzo de uno de los genocidios más brutales de la historia contemporánea.

Durante exactamente medio año, el régimen israelí ha lanzado 250.000 toneladas de bombas (equivalentes a dos bombas atómicas) sobre la población palestina encerrada en el gueto de Gaza (más de dos millones de personas, la mitad de las cuales son menores de edad, hacinadas en 360 km²), además de dispararle con tanques y artillería, desplazarla por la fuerza, destruir sus viviendas, sus barrios y ciudades, y someterla a una hambruna letal al prohibir la entrada de alimentos, agua potable, medicinas, combustible y ayuda humanitaria esencial para preservar la vida humana.

Se trata del primer genocidio del siglo XXI televisado en tiempo real: desde las redes sociales y medios alternativos –y a veces también desde los medios corporativos– estamos viendo cada día los rostros y los cuerpos quemados y mutilados de niñas, niños, jóvenes, mujeres y hombres palestinos; los hospitales y las ambulancias bombardeados; las ciudades enteras reducidas a escombros; el inhumano hacinamiento de dos millones de personas en carpas improvisadas de nailon, al borde de la Franja de Gaza, en *Rafah*, o sobre la arena en la playa de *Al-Mawasi*, expuestas al hambre, la sed, el frío, la falta de higiene y baño, las heridas e infecciones contagiosas que no pueden ser atendidas porque los hospitales están colapsados o destruidos por las bombas, que no cesan de caer.

El genocidio suele ser inseparable del colonialismo, como el racismo. Según el historiador Ilan Pappé, Israel practica en Palestina un “genocidio incremental”, que en algunos momentos cobra intensidad. Esta fase de la aceleración sin precedentes comenzó el año pasado, cuando se cumplían 75 de la limpieza étnica de Palestina (llamada *Al Nakba* o “La Catástrofe”, en árabe): la expulsión en 1948 de la mitad de su población árabe nativa (750.000 personas), el asesinato de unas 15.000 y la destrucción de 500 localidades por parte de milicias sionistas integradas por colonos judíos provenientes de Europa. Sobre sus ruinas se implantó el Estado de Israel, una entidad que desde el primer día se definió como “Estado judío” exclusivo y excluyente, en el que nunca hubo –ni hay– lugar para la población árabe nativa, porque la premisa fundamental del proyecto sionista ha sido siempre: apoderarse del máximo de tierra palestina

con el mínimo de población árabe nativa –que debe ser sustituida por población judía traída de todo el mundo–.

Ese proyecto de conquista de la tierra y asentamiento colonial nunca se detuvo durante siete décadas (los famosos cuatro mapas ilustran elocuentemente el robo del territorio palestino). Hoy asistimos a una fase culminante de ese proyecto de conquista y colonización –que es también un régimen de *apartheid*², como han demostrado exhaustivamente informes de las principales organizaciones internacionales de derechos humanos– en la destrucción de Gaza y el intento de aniquilación o expulsión de sus habitantes. Pero Gaza es apenas un ensayo para el objetivo más ambicioso: la total colonización y anexión de Cisjordania. Al pueblo palestino se le ofrecen tres opciones: someterse, abandonar su patria o dejarse matar. El objetivo colonial es siempre el mismo: la eliminación de la población nativa.

¿De qué sirve dar cifras del horror, cuando cada día se agregan al menos un centenar de muertos y varios centenares de heridos y desaparecidos que vuelven las cifras obsoletas? Parecería que cuantas más son las víctimas, más abstractas se vuelven. ¿Podemos imaginar a decenas de miles de niñas y niños asesinados, mutilados, traumatizados de por vida? ¿Podemos imaginar que más del 70 por ciento de las personas asesinadas son mujeres, niñas y niños? ¿Podemos imaginar qué significa perder en un minuto a toda tu familia (padre, madre, cónyuge, hijas, hijos, hermanas, hermanos, abuelas, abuelos, primos, primas, tías y tíos, ya que en Palestina en un mismo edificio viven tres o cuatro generaciones), o a más de 100 integrantes de tu familia extendida? ¿Podemos imaginar que cada una de esas vidas sagradas, preciosas y únicas, tenía un nombre, un rostro, una historia personal, proyectos y sueños, redes familiares, comunitarias, colegas y amistades?

Quizás es mejor hablar de todos los récords históricos que ha batido en pocos meses este ataque israelí sobre Gaza, según informan las más altas autoridades de la ONU: en ningún otro conflicto bélico desde que existe esa organización hasta hoy (casi 80 años) ha habido tal cantidad de población civil (cerca de 40.000 contando a las personas desaparecidas bajo las ruinas), de niñas y niños (cerca de 15.000), de personal humanitario y de la ONU (más de 200), de personal médico y socorristas (casi 500) o de periodistas (140) asesinados/as; de familias numerosas y barrios enteros borrados de la faz de la tierra; de hospitales, escuelas, universidades, viviendas, mezquitas, ambulancias, edificios públicos, carreteras e infraestructura civil reducidos a escombros...

“*Esta es una guerra contra la niñez de Gaza*”, dijo James Elmer, vocero de UNICEF en la Franja. “*Gaza se ha convertido en un cementerio de niñas y niños*”, dijo Antonio Gutierrez, Secretario General de la ONU.

“*Ningún conflicto de cualquier magnitud en la historia ha sido tan mortal para periodistas, trabajadores de la salud o paramédicos. De hecho, noso-*

² Disponible en: https://www.cjpme.org/apartheid_list Visitado el 10 abril 2024.

tros y todo nuestro equipo vivimos con el temor constante de que Israel ataque directamente este hospital, como lo ha hecho con tantos otros”, dijeron los cirujanos³ estadounidenses Mark Pearlmitter y Feroze Sidhwa, que estuvieron en Gaza en marzo y dieron testimonio sobre su experiencia en el hospital Europa de Khan Younis. Y agregaron que al llegar “*caminamos a través de las salas e inmediatamente encontramos evidencias de una violencia horrible dirigida deliberadamente contra civiles, incluso niños y niñas. Un niño de tres años con un disparo en la cabeza, una niña de 12 años con un disparo en el pecho, una enfermera de cuidados intensivos con un disparo en el abdomen; todas [heridas] por los francotiradores mejor entrenados del mundo*”.

Anthony Bellanger, secretario general de la Federación Internacional de Periodistas, sostuvo: “*En Siria, en Irak, en la antigua Yugoslavia no hemos registrado este tipo de masacres contra colegas*”. Michael Fakhri, Relator Especial de la ONU sobre el Derecho a la Alimentación, aseguró ante el Consejo de DD.HH. de ese organismo que “*nunca hemos visto antes en la historia moderna que una población civil sea hambreada de manera tan total; nunca hemos visto a niñas y niños empujados tan rápidamente hacia la desnutrición*”. Y OXFAM afirmó que Israel está usando el hambre como arma de guerra.

Los ejércitos coloniales tienen un historial de masacres sangrientas y hambruna deliberada contra la población nativa, especialmente cuando se trata de vengarse de alguna humillación infligida por los pueblos “inferiores” que han sometido. Y para cometer tantas atrocidades a escala masiva es necesario un largo proceso de deshumanización de esa población, que en el caso de Israel comienza en el sistema educativo, continúa en el servicio militar y es instigado a toda la sociedad colona desde las más altas esferas del gobierno. Es por lo que, a una semana de iniciada la agresión genocida, más de 800 expertos y expertas en genocidios⁴, estudios de conflicto y derecho internacional emitieron una declaración alertando que los discursos de odio y el lenguaje racista y deshumanizador utilizados por los gobernantes –y replicados por los medios– de Israel constituían una incitación al genocidio.

¿Quién empezó y quién tiene derecho a defenderse?

El régimen israelí justifica el ataque genocida sobre Gaza en la violencia cometida por milicianos de Hamas y otros grupos de la resistencia palestina el 7 de octubre de 2023 en comunidades del sur de Israel; una violencia que todo el mundo lamenta y nadie aplaude. No obstante, esos hechos violentos, en los cuales murieron más de 1100 israelíes, deben ser puestos en contexto y perspectiva⁵.

³ Disponible en: https://www.eldiario.es/internacional/cirujanos-eeuu-gaza-atencion-medica-compensar-dano-infligiendo_1_11260838.html Visitado el: 10 abr. 2024.

⁴ Disponible en: <https://twaiir.com/public-statement-scholars-warn-of-potential-genocide-in-gaza/> Visitado el 10 abril 2024.

⁵ Investigaciones independientes de medios israelíes y estadounidenses, revelaron después que no todas las víctimas fueron asesinadas por palestinos, sino que muchas cayeron cuando las fuerzas israelíes dispararon

Todos los pueblos oprimidos a lo largo de la historia se han rebelado y luchado por su liberación por todos los medios posibles. Las rebeliones de esclavos, las luchas por la independencia en América en el siglo XIX o en África en el XX fueron acompañadas de mucha violencia; y cuanto más despiadado ha sido el amo colonial, más violenta se volvió esa lucha. En ocasiones incluso la violencia fue dirigida contra la población civil de la entidad colonial; no obstante, eso no convierte a quienes la cometen en un grupo terrorista, porque la resistencia a la dominación colonial o la opresión no es terrorismo. Y como dijo nuestro gran educador Paulo Freire, la violencia de los oprimidos es siempre una respuesta a la violencia original, estructural y mucho mayor de los opresores.

Gaza, la prisión a cielo abierto más grande del mundo –y hoy el mayor campo de exterminio–, ha estado sometida durante 17 años a un férreo bloqueo israelí por aire, tierra y mar (sin electricidad, ni agua, ni medicamentos ni suministros básicos) y a bombardeos periódicos, todo lo cual ya había creado una grave crisis humanitaria⁶. Los menores de 20 años nunca han salido de Gaza, pero han vivido ya cinco ataques israelíes que devastaron sus vidas y borraron del mapa familias y barrios enteros⁷.

Más aún: el 75% de la población de Gaza es refugiada, proveniente de aldeas cercanas que fueron destruidas durante *La Nakba*. Los jóvenes que el 7 de octubre rompieron las vallas de la prisión a cielo abierto, donde han llevado una vida de privaciones sin horizonte ni futuro e invadieron los kibutz vecinos, vieron por primera vez las tierras que les fueron arrebatadas a sus abuelos; no es difícil imaginar el resentimiento y la rabia que experimentaron al tratar de imaginar cómo serían las casas destruidas de sus familias, sobre cuyas ruinas se construyeron las florecientes comunidades agrícolas israelíes.

En los últimos dos años el pueblo palestino ha visto cómo la comunidad internacional ha reconocido sin vacilar el derecho del pueblo ucraniano a resistir la ocupación rusa, le ha dado todo el armamento posible para defenderse y ha impuesto sanciones draconianas a Rusia desde el primer día, mientras permite y apoya la prolongada ocupación israelí y condena la legítima resistencia palestina como “terrorismo”. Este doble rasero ignora que incluso la ONU reconoce el derecho de los pueblos sometidos a dominación colonial o extranjera y a regímenes racistas a luchar por todos los medios, incluyendo las armas, para liberarse (Resoluciones de la Asamblea General 3103 de 1973 y 37/43 de 1982, entre otras).

Además, desde que en diciembre de 2022 asumió el gobierno más racista y ultraderechista en la historia de Israel, la población palestina en Cisjordania ha venido resistiendo una escalada de violencia sin precedentes por parte de solda-

desde tanques y helicópteros para matar a los milicianos que se encontraban con ellas.

⁶ Disponible en: https://www.btselem.org/gaza_strip Visitado el 10 abril 2024.

⁷ Disponible en: <https://obliteratedfamilies.com/en/intro/> Visitado el 10 abril 2024.

dos y colonos armados⁸, incitada y dirigida desde el más alto nivel del gobierno israelí, integrado por ministros como Itamar Ben Gvir (juzgado en el pasado por terrorismo) y Bezalel Smotrich, que impulsa la expulsión de la población palestina y la expansión colonial. Antes del 7 de octubre, más de 200 palestinos/as habían sido asesinados/as (incluyendo 48 niños y niñas⁹), más de 450 viviendas¹⁰ palestinas habían sido destruidas, comunidades enteras¹¹ fueron desplazadas de sus tierras o soportaron verdaderos programas de colonos¹² o reiteradas y sangrientas invasiones¹³ a populosos campos de refugiados de Cisjordania.

Antes del 7 de octubre, había 5200 palestinos/as detenidos/as (1264 de ellos sin cargo ni juicio), incluyendo casi 200 niños y adolescentes, arrancados de sus camas en violentos allanamientos nocturnos. Después del 7 de octubre, esas cifras se dispararon y no han parado de aumentar: son cerca de 500 las personas asesinadas en Cisjordania (incluyendo cerca de 120 niños) y las detenidas rondan los 10000; de ellas, 3600 están presas por tiempo indeterminado sin cargos ni juicio. Las torturas constantes y la privación de comida y atención médica en las prisiones israelíes ya han llevado a la muerte a por lo menos 15 prisioneros. En Gaza, las personas detenidas con destino desconocido fueron torturadas—incluso mujeres y hombres sufrieron violencia sexual—, muchas fueron ejecutadas y sus cadáveres entregados en Rafah con signos de violencia y total irrespeto por su humanidad.

Además, la población palestina ha soportado durante años todo tipo de abusos y provocaciones en sus fechas y lugares más sagrados, como las incursiones de colonos fanáticos protegidos por las fuerzas de ocupación en el recinto de *Al Aqsa*¹⁴, y ha visto impotente cómo ni siquiera las imágenes del vandalismo y la destrucción en el interior mismo de su sagrada mezquita durante el mes de Ramadán suscitaban la sanción internacional. Y la población cristiana¹⁵ palestina también ha sufrido un aumento de las agresiones de los colonos fanáticos en Jerusalén.

Sin embargo, del pueblo palestino se espera siempre que sea una víctima dócil y paciente. Durante 76 años ha estado esperando que Occidente reconozca su derecho a luchar para recuperar su patria y retornar a ella. Cuatro generacio-

⁸ Disponible en: https://www.btselem.org/topic/settler_violence Visitado el: 10 abr. 2024.

⁹ Disponible en: https://www.dci-palestine.org/israeli_forces_shoot_dead_12_year_old_palestinian_boy_in_qalqilya Visitado el: 10 abr. 2024.

¹⁰ Disponible en: <https://icahd.org/2021/04/26/statistics-on-house-structure-demolitions-november-1947/> Visitado el: 10 abr. 2024.

¹¹ Disponible en: https://www.btselem.org/press_release/20230810_killings_pogroms_expulsion_israel_dispossesses_palestinians_of_their_lands_using_settler_violence Visitado el: 10 abr. 2024.

¹² Disponible en: https://www.btselem.org/video/20230824_turmusaya_pogrom_and_the_killing_of_omar_jbarah#full Visitado el: 10 abril 2024.

¹³ Disponible en: https://www.btselem.org/firearms/20230704_jenin_refugee_camp_is_home_of_thousands_of_people_not_a_battlefield Visitado el 10 abril 2024.

¹⁴ Disponible en: <https://www.aljazeera.com/news/2023/4/5/israeli-police-attack-worshippers-in-jerusalem-al-aqsa-mosque> Visitado el 10 abril 2024.

¹⁵ Disponible en: <https://www.jpost.com/christianworld/article-753659> Visitado el 10 abril 2024.

nes de palestinos y palestinas han visto pasar gobiernos, cumbres y resoluciones de la ONU sin que ninguna de ellas fuera acompañada de la voluntad política y las medidas concretas para terminar con la impunidad de los crímenes israelíes. Han apostado pacientemente a la diplomacia, las negociaciones, las protestas pacíficas, los foros internacionales. Todos sus esfuerzos fueron respondidos con mayor violencia por parte de Israel y con indiferencia por la comunidad internacional. Treinta años después de los tramposos Acuerdos de Oslo, hoy el pueblo palestino tiene menos libertad, menos justicia, menos igualdad y menos territorio que antes.

También es necesario recordar que no se trata de una guerra entre dos pueblos que se disputan un territorio en igualdad de condiciones: hay un ocupante y un ocupado, un colonizador y un colonizado; uno posee el cuarto ejército más poderoso del mundo (incluso armas nucleares) y el otro es un pueblo que no tiene un ejército regular ni tuvo nunca un tanque, un avión ni un barco de combate. Esa inmensa asimetría de poder, sumada a la arrogante impunidad de contar con el apoyo de las potencias occidentales lideradas por EE. UU. le han permitido a Israel sabotear sistemáticamente todos los esfuerzos de negociación y avanzar en su apropiación incesante del territorio palestino y la eliminación de su población.

Dado que Israel y sus aliados justifican el genocidio en el supuesto “derecho a defenderse” de los ataques de la resistencia palestina, conviene señalar que, según el Derecho Internacional Humanitario —en particular, el IV Convenio de Ginebra y el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional— Israel, como potencia ocupante, no tiene derecho a defenderse del pueblo al que ocupa y despoja, sino al contrario: es responsable del bienestar y la seguridad del pueblo ocupado.

Por todo esto, los hechos del 7 de octubre deben ser entendidos como la respuesta de una población humillada, hambreada, bloqueada y sometida a condiciones inhumanas durante 17 años; a las constantes e intolerables provocaciones del actual gobierno extremista israelí, así como a siete décadas de violación de los más fundamentales derechos humanos y colectivos, incluyendo el derecho a la autodeterminación. Su pecado es no haberse doblegado y persistir en resistir la intolerable opresión que se le impone. Quienes lamentan la pérdida de vidas israelíes el 7 de octubre deberían preguntarse qué hicieron antes por los miles y miles de vidas palestinas que desde hace siete décadas se cobra la violencia de la ocupación colonial y el apartheid israelíes.

La comunidad internacional podría haber evitado esta escalada brutal y sangrienta, y décadas de sufrimiento palestino, poniendo algún tipo de freno o sanción a los constantes crímenes de guerra y de lesa humanidad israelíes. En cambio, durante más de medio siglo ha permitido que Israel continúe y profundice su ocupación, robo y colonización del territorio palestino con total impunidad, y que imponga un intolerable régimen de apartheid entre el Mediterráneo

y el Jordán, denegando los derechos fundamentales a la mitad de la población que vive bajo su dominio.

Si algo ha quedado claro tras seis meses de genocidio es quiénes protegen a Israel: las potencias occidentales que tienen un pasado (o presente) colonial, detrás de la potencia imperial, EE. UU. tienen claro el papel clave que Israel ha jugado siempre en defender sus intereses geopolíticos en esa región estratégica. Más aún, los países occidentales han demostrado que están dispuestos a sacrificar el edificio entero del Derecho Internacional construido tras la segunda guerra mundial —justamente para evitar la repetición de genocidios como el perpetrado por el régimen nazi— con tal de proteger y garantizar inmunidad a su aliado estratégico.

Y la última potencia colonial del siglo XX, que ha vivido en guerra durante sus 76 años de existencia, sabe que cuenta con esa impunidad; por eso ha cruzado todas las líneas rojas sin siquiera ser objeto de una sola sanción internacional. Parecería que está dispuesta no solo a aniquilar a toda la población palestina y apropiarse de la totalidad de su territorio, sino incluso a embarcarse en una guerra regional con lo que considera “el eje del mal”: Hezbolá en el Líbano, Irak, Siria (cuyo territorio ha bombardeado repetidamente para asesinar a aliados de Hamas), Yemen y por supuesto Irán, contra quien lleva años presionando para que su principal aliado entre en guerra.

Sin embargo, en los últimos meses han aparecido signos de que podrían estar abriéndose fisuras en el muro de la impunidad israelí. Por primera vez en la historia, y gracias a la iniciativa de Sudáfrica, Israel está siendo investigado en la Corte Internacional de Justicia (el máximo tribunal de la ONU) por la probable comisión del delito de genocidio (según la Convención para la Prevención y el Castigo del Crimen de Genocidio, de 1948). Este solo hecho ha generado dinámicas que hasta ahora no habíamos conocido, como demandas judiciales en varios países contra sus gobiernos por complicidad en el genocidio o para que dejen de enviar armas a Israel (Holanda, EE. UU.); países que anuncian la decisión de suspender la compraventa de armas con Israel (Turquía, España) o apoyan la demanda de Sudáfrica en la CIJ (Colombia, Brasil, la Organización de Países Islámicos, la Liga Árabe y más); sindicatos portuarios que se resisten a cargar barcos con armas para Israel; la acción directa de los hutíes de Yemen para impedir que barcos israelíes o de sus aliados operen en el Mar Rojo, etc.

A finales de marzo, la Relatora Especial para los DD.HH. en el Territorio Palestino Ocupado, la jurista Francesca Albanese, presentó ante el Consejo de DD.HH. de la ONU su informe “Anatomía de un genocidio¹⁶”, en el cual afirma que hay “motivos razonables” para creer que se ha alcanzado el umbral que indica la comisión del delito de genocidio contra la población palestina en Gaza, y pidió a los Estados miembros que cumplan sus obligaciones e impongan un

¹⁶ Disponible en: <https://www.noticiasobreras.es/2024/03/anatomia-de-un-genocidio-en-gaza/> Visitado el 10 abril 2024.

embargo de armas y sanciones a Israel. “*Cuando la intención genocida es tan conspicua, tan ostentosa, como lo es en Gaza, no podemos apartar la vista, debemos hacer frente al genocidio; debemos prevenirlo y debemos castigarlo*”, afirmó. Y sostuvo que negar la realidad y mantener la impunidad y la excepcionalidad de Israel ya no es viable, especialmente a la luz de la resolución vinculante del Consejo de Seguridad¹⁷, adoptada el 25 de marzo, que ordenó un alto el fuego inmediato en Gaza.

Junto con las voces de cada vez más expertas y relatores especiales¹⁸ de la ONU y de organizaciones internacionales de derechos humanos, la movilización de la sociedad civil crece en todo el mundo exigiendo un embargo militar y sanciones económicas, diplomáticas y políticas a Israel. Por primera vez la presión desde abajo está incidiendo en las campañas electorales y la popularidad de los candidatos, como ocurre sin duda en EE.UU.; en gobiernos y altos jerarcas de la Unión Europea se observa un cambio de discurso e incipientes movimientos en la dirección de pasar de las palabras a las acciones; sobre todo porque Israel, fiel a su tradición de incumplir todas las resoluciones de la comunidad internacional, tampoco ha cumplido las medidas provisionales¹⁹ que le ordenó la CIJ a fines de enero, ni tampoco ha respetado hasta ahora el alto al fuego ordenado por el Consejo de Seguridad.

Escuchar la palabra palestina

Aunque en esta revista se analizará en profundidad el uso de los textos sagrados para justificar la guerra de conquista, la colonización y el despojo, quiero terminar con una reflexión surgida de mis relaciones con las comunidades cristianas palestinas.

Sería interesante hacer una encuesta entre nuestras iglesias y comunidades en América Latina y el Caribe para saber cuántas conocen la teología palestina o a sus representantes; cuántas han leído o escuchado los llamados que periódicamente las y los cristianos palestinos han lanzado a sus hermanas y hermanos de todo el mundo para que les ayudemos a luchar por su libertad y por una paz con justicia frente a la opresión que sufren y asfixia su horizonte; cuántas han leído los llamados emitidos por teólogos, grupos y comunidades palestinas, como los del movimiento Kairós Palestina²⁰ (surgido en 2009), el Centro Sabeel²¹ de Teología de la Liberación Palestina, la Escuela Bíblica de Belén²² o la Coalición Nacional de Organizaciones Cristianas en Palestina, que agrupa a numerosas instituciones educativas, culturales y de la sociedad civil.

¹⁷ Disponible en: <https://www.un.org/securitycouncil/es> Visitado el 10 abril 2024.

¹⁸ Disponible en: <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/02/arms-exports-israel-must-stop-immediately-un-experts> Visitado el 10 abril 2024.

¹⁹ Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2024/01/1527332> Visitado el 10 abril 2024.

²⁰ Disponible en: <https://www.kairospalestine.ps/> Visitado el 10 abril 2024.

²¹ Disponible en: <https://sabeel.org/> Visitado el 10 abril 2024.

²² Disponible en: <https://bethbc.edu/> Visitado el 10 abril 2024.

Cuando leemos sus documentos o participamos en sus encuentros, las comunidades palestinas a menudo interpelan a las iglesias de Occidente por su silencio o –peor aún– su apoyo a Israel, su opresor. También cuestionan a los grupos cristianos que en sus peregrinaciones a Tierra Santa solo se interesan por visitar los lugares por donde pasó Jesucristo hace más de 2000 años, pero no ven ni escuchan a quienes se consideran “las piedras vivas” y las comunidades cristianas más antiguas del mundo. “Vengan y vean²³” es la invitación que recibimos una y otra vez a visitarles, escucharlos, dialogar con ellas y ellos, conocer de primera mano su situación; y también a leer la teología de la liberación palestina, o las teologías contextuales o poscoloniales que escriben desde el otro lado del Muro²⁴, que encuentran a Cristo en el *Checkpoint*²⁵ y que desafían la teología del Imperio²⁶.

Y, sin embargo, la teología de la liberación latinoamericana nos enseñó e invitó a leer la Biblia desde las víctimas de la injusticia, desde los excluidos y desde los márgenes de nuestras sociedades. En el contexto palestino, ello significa aprender a leer la Biblia con los ojos de los cananeos²⁷ y los otros pueblos que fueron masacrados y expulsados por “el pueblo elegido” que llegó a tomar posesión de una “tierra prometida” que, al igual que la Palestina codiciada por el movimiento sionista europeo hace más de un siglo, estaba habitada por otros pueblos autóctonos.

Significa comprender que confundir el Israel bíblico con el actual Estado de Israel es caer en la trampa del proyecto colonial sionista que, siendo político y secular, utilizó la Biblia hebrea como el único elemento aglutinador de las comunidades judías dispersas por el mundo para convertir la fe judía en una nación que, por lo tanto, requería de un territorio y un Estado. Significa, en definitiva, descolonizar el estudio de la Biblia y cuestionar la teología que se vale de relatos como la liberación de Egipto y el Éxodo del pueblo de Israel para justificar el proyecto sionista de conquista y apropiación de Palestina.

Ante el genocidio en curso, resulta incomprensible el silencio ensordecedor de las iglesias de Occidente, que tanto se han pronunciado contra la ocupación y la guerra de Ucrania. Una vez más, parece que el clamor de las iglesias y comunidades cristianas palestinas no es escuchado; o peor aún: todavía hay quienes justifican el genocidio como el derecho de Israel “a defenderse”.

En muchos casos, el temor de causar división o rechazo en sus comunidades lleva a los líderes a guardar silencio. ¿En cuántas iglesias se han dado a conocer los llamados que las comunidades de Palestina han estado emitiendo desde el 7 de octubre, en particular el documento “*Una llamada al arrepentimiento*”?

²³ Disponible en: <https://atg.ps/> Visitado el 10 abril 2024.

²⁴ Disponible en: <https://www.ivpress.com/the-other-side-of-the-wall> Visitado el 10 abril 2024.

²⁵ Disponible en: <https://christatthecheckpoint.bethbc.edu/> Visitado el 10 abril 2024.

²⁶ Disponible en: <https://orbisbooks.com/products/faith-in-the-face-of-empire> Visitado el 10 abril 2024.

²⁷ Disponible en: <https://www.libreria-argentina.com/libros/saad-chedid-y-nur-masalha-la-biblia-leida-con-los-ojos-de-los-cananeos.html> Visitado el 10 abril 2024.

*timiento: carta abierta de las y los cristianos palestinos a los líderes de las iglesias y teólogos/as de Occidente*²⁸ y sus mensajes con motivo de Navidad y Pascua? ¿Cuántas personas cristianas supieron que en 2023 las iglesias de Palestina decidieron suspender las celebraciones de Navidad en Belén, como señal de duelo y solidaridad con sus hermanas y hermanos que continúan siendo víctimas del genocidio en Gaza?

A quienes podrían argumentar que Palestina está muy lejos, la respuesta es clara: el sionismo cristiano²⁹ está presente a lo largo y ancho de nuestro continente, dentro de las iglesias y de las mentes de muchas personas cristianas de buena fe. Basándose en lecturas fundamentalistas, literales y ahistóricas de la Biblia, el sionismo cristiano afirma que el Estado de Israel es el cumplimiento de la profecía bíblica del fin de los tiempos y el regreso del Mesías, y de este modo ofrece una justificación teológica al proyecto colonial sionista. En ese supuesto plan de Dios no hay lugar alguno para el pueblo árabe palestino, ya sea cristiano o musulmán. De ahí que los sionistas cristianos no duden en apoyar a Israel en su “guerra santa de aniquilación”, que además utiliza la retórica bíblica³⁰ para legitimarse.

Hoy más que nunca, mientras somos testigos del genocidio en curso, es necesario trabajar para deconstruir la narrativa y la teología del sionismo cristiano desde perspectivas críticas y decoloniales, y desde otros paradigmas que vinculen la causa palestina con las luchas de los pueblos indígenas de nuestra Abya Yala, despojados de su territorio por el colonialismo y el extractivismo, y contra todas las formas de racismo y discriminación. Porque toda tierra es santa, y todos los pueblos son elegidos.

Referencias

- https://www.cjpme.org/apartheid_list
- <https://twailr.com/public-statement-scholars-warn-of-potential-genocide-in-gaza/>
- https://www.btselem.org/gaza_strip
- <https://obliteratedfamilies.com/en/intro/>
- https://www.btselem.org/topic/settler_violence
- <https://icahd.org/2021/04/26/statistics-on-house-structure-demolitions-november-1947/>
- <https://www.kairopalestine.ps/>
- <https://www.ivpress.com/the-other-side-of-the-wall>
- <https://christatthecheckpoint.bethbc.edu/>
- <https://www.christianzionism.org/es/inicio/>

²⁸ Disponible en: <https://www.kairopalestine.ps/sites/default/files/Spanish.pdf> Visitado el 10 abril 2024.

²⁹ Disponible en: <https://www.christianzionism.org/es/inicio/> Visitado el 10 abril 2024.

³⁰ Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/noticia/2023/10/30/mundo/convoco-netanyahu-a-una-guerra-santa-de-aniquilacion-en-gaza-1529> Visitado el 10 abril 2024.

Bíblia e النكبة² – guerra santa contra a Palestina - Um problema para a hermenêutica para América Latina

*Bible and النكبة – Holy war Against Palestine
- hermeneutics Problems for Latin America*

Resumo

Esta reflexão pergunta pelo papel da Bíblia na legitimização da guerra contra o povo palestino em Gaza e na Cisjordânia ao longo de pelo menos 75 anos; procura entender o sionismo que sustenta a Israel na ocupação militar da Palestina e os modos de comunicação e reprodução desta “ideia-força” na cultura de massas, no campo religioso em especial nos usos fundamentalistas da Bíblia; a reflexão identifica problemas e desafios para a hermenêutica latino-americana e possíveis críticas necessários sobre sionismo, colonialismo, militarismo, patriarcalismo e apartheid; o pensamento que articula diversos níveis de opressão, sem necessidade de hierarquia, oferece solidariedade ativa com a Palestina Livre e as condições de também libertar o texto bíblico de toda forma de opressão.

Palavras-chave: Sionismo; Palestina; Israel; Bíblia, cultura de massas; Fundamentalismo, apartheid.

Abstract

This reflection asks about the role of the Bible in legitimizing the war against the Palestinian people in Gaza and the West Bank over at least 75 years; seeks to understand the Zionism that supports Israel in the military occupation of Palestine and the ways of communicating and reproducing this “idea-force” in mass culture, in the religious field, especially in fundamentalist uses of the Bible - with experience of some hermeneutical exercises; the reflection identifies problems and challenges for Latin American hermeneutics and possible necessary criticisms of Zionism, colonialism, militarism, patriarchalism and apartheid; only thought that articulates different levels of oppression, without the need for hierarchy, offers active solidarity with Free Palestine and the conditions to also free the biblical text from all forms of oppression

Keywords: Zionism; Palestine; Israel; Bible, mass culture; fundamentalism, apartheid.

¹ Nancy Cardoso, professora visitante Universidade Metodista de Angola.

² palavra árabe - Al Nakba - que significa “A Catástrofe” (referência ao processo de perda do território e limpeza étnica a partir de 1948 em que quase 1 milhão de palestinos viveram a Catástrofe nas mãos de israel; esta palavra ainda hoje marca luta pela soberania territorial plena da Palestina.

A guerra sionista contra a Palestina e seu projeto de poder

Logo no início da intervenção militar em Gaza em outubro de 2023, o primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, respondeu aos pedidos de cessar-fogo feitos pela comunidade internacional afirmando com Eclesiastes 3:

A Bíblia diz que existe um tempo para a paz e um tempo para a guerra. Agora é a hora da guerra. A guerra por um futuro comum. Hoje desenhamos uma linha entre as forças da civilização e as forças da barbárie (Nethanyahu, 2023).

O líder israelense de extrema-direita usa a Bíblia para equiparar o tempo de Deus com os interesses e iniciativas do Estado de Israel. Esta afirmação pressupõe a legitimidade de uma guerra santa, a identificação do inimigo/outro (Hamás) com todo o povo palestino, a autoidentificação do Estado de Israel com a civilização e a superioridade na definição de objetivos para o futuro. A violência do Hamás contra comunidades e o crime de sequestro de centenas de israelenses se tornaram motivo para a punição coletiva do povo palestino em Gaza e na Cisjordânia (Unrwa, 2024).

Do lado de cá do mundo o pastor e teólogo Napoleão Falcão disse - que:

(...) apesar das atrocidades horríveis cometidas contra civis israelenses, o mundo não deve temer o desfecho desses acontecimentos, pois tudo acabará conforme o que Deus já determinou. Não fique amedrontado, porque o Guarda de Israel não dorme; não se atemorize com o que está acontecendo e vai aumentar as dores veementemente. Está chegando a hora, então descanse. Israel vencerá sempre e nos haveremos de ver Jesus como ele é (Falcão, 2023).

Falcão assume o lugar de profeta: conhece os sinais dos tempos porque conhece a Bíblia e pode afirmar que Deus – o Guarda de Israel - está atento e pode garantir que *Israel vencerá sempre* o que cria as condições para a 2ª volta de Cristo. Na frente ideológica da guerra a Bíblia é autoridade de legitimação e os conteúdos bíblicos sobrevoam a situação dramática oferecendo um significado profético para o caos. Nenhuma palavra sobre os sofrimentos sem fim na Palestina, assassinatos de trabalhadores de informação, médicos e agentes de assistência, como o acontecido com agentes da organização World Central Kitchen. Sete funcionários da organização foram mortos por um ataque fatal e descuidado de tropas de Israel; Netanyahu diz: *“Isso acontece em tempo de guerra”*. A organização reage: *“Este não é apenas um ataque contra a WCK, é um ataque a organizações humanitárias que aparecem nas situações mais terríveis em que os alimentos são usados como arma de guerra”* (Aljazeera, 2024).

Em seis meses de intervenção militar de Israel em Gaza além de mais de 34 mil mortos e pelo menos 78 mil feridos (maioria de mulheres e crianças) a Bíblia também foi arrastada pela trajetória impiedosa de perda das casas e terras, destruição da infraestrutura social e econômica, fome e doenças sistêmicas. A grandiosidade e ferocidade da resposta do Estado de ocupação militar

israelense significa dar continuidade e aprofundar os 75 anos de desrespeito das resoluções das Nações Unidas sobre o território e soberania do povo palestino (Sahad, 2023).

Entendendo que o atual Estado de Israel não tem uma continuidade mecânica com as narrativas bíblicas, assim como a Palestina também não (Ferabolli, 2012) a reflexão desde a América Latina, e convocada por RIBLA, entende que é preciso evitar os relatos superficiais – de mídias e lideranças religiosas – e abordar de modo integrado os temas de colonialismo, imperialismo, militarismo, apartheid e sionismo e os usos que fizeram e fazem do texto bíblico como lugar de poder no ocidente.

Israel é uma invenção anglo-saxônica, instrumentalizada recorrentemente ao longo das décadas por EUA e Inglaterra. O sionismo é uma forma da supremacia racial branca e europeia sobre os árabes. Um instrumento dos interesses capitalistas e ocidentais sobre o Oriente Médio. É uma variação contemporânea da racialização do século XIX, visto pelo Ocidente (e os países não ocidentais ocidentalizados, com uma classe dominante submissa a essa racialização) como meio poderoso de intervenção na principal região produtora de gás e petróleo do planeta (Sacramento, 2023).

Os interesses geopolíticos desde o fim da 2ª Guerra Mundial se aproveitaram de versículos e heróis de guerra para traçar sua fidelidade ao ocidente judaico-cristão. Toda vez que o texto bíblico é apropriado por um projeto de poder e dominação em nome da “escolha divina” de um povo – como Israel e os EUA - e no passado a elite branca na África do Sul - demoniza, humilha e exclui: *Esta monopolização da “verdade divina” pode ser absurda do ponto de vista lógico, mas de fato se transformou numa “ideia-força” que cumpriu um papel decisivo através de toda a história humana, tanto dos “povos escolhidos”, como dos “povos não escolhidos” por Deus (Fiori, 2024).*

Um documento de Human Right Watch que se chama “*Um limite ultrapassado: autoridades israelenses e os crimes de apartheid e perseguição*” de 2021, examina o tratamento de Israel aos palestinos e o qualifica como *apartheid (Human Rights Watch, 2021)*. O termo inicialmente usado para explicar a opressão das minorias brancas na África do Sul passou a ser um termo jurídico universal que consiste em três elementos principais:

1. A intenção de manter a dominação de um grupo racial sobre outro.
2. O contexto de opressão sistemática do grupo dominante sobre outro.
3. Atos desumanos.

Organizações internacionais de direitos humanos diretamente consideram o regime de Israel como política de apartheid, uma política única de exclusão do governo israelense para manter a dominação sistemática, e negação de direitos da totalidade da população palestina, em especial o direito a seu território.

O que a comunidade internacional chama de apartheid o fundamentalismo sionista chama de *eleição exclusiva*:

(o pastor) Ferreira, ao final da publicação, lembrou que “cristãos são ensinados na Escritura Sagrada que Israel é o povo eleito do Altíssimo e sua terra lhes foi dada pelo único Deus por herança perpétua”, citando a carta do apóstolo Paulo aos Romanos 11: “Todo o Israel será salvo. [...] Pois] quanto à eleição, [os de Israel são] amados por causa dos patriarcas; porque os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis” (Chagas, 2023).

Esta teologia bíblica de eleição implica na exclusividade do povo de Israel na aliança com Deus, por isso os cristãos/ãs apoiam incondicionalmente a Israel não só agora, mas por todo o século XX. Em termos políticos e democráticos significa instituir mecanismos de apartheid, isto é, nem todas as pessoas têm o mesmo direito no território, de modo específico o povo palestino.

De igual modo o sionismo é também extremamente patriarcal, reforçando com políticas e sistemas de participação a desigualdade intrínseca de mulheres, em especial palestinas sob dominação militar de Israel. O militarismo é profundamente patriarcal, a religião do livro e das leis também.

Um documento assumido em outubro de 2023 por feministas de diversas regiões do mundo reconhece que a política de expansão e de apartheid perpetrada há 75 anos contra o povo palestino é uma política de ocupação e extermínio que *aprofunda a opressão patriarcal e racial* (Manifesto Feminista Pela Palestina, 2023)

Entender como esta “ideia-força” opera na América Latina - suas periferias e seus conflitos – e qual o papel que a Bíblia tem nesse monopólio da *verdade* e do *divino* exige perguntas incômodas sobre religião, cultura de massas, sujeito popular e pânico moral.

De modo especial os mecanismos de pânico moral e fake news (Cunha, 2017) atingem a América Latina confundindo até mesmo setores das chamadas “comunidades eclesiais de base” de modo especial no que diz respeito aos debates sobre famílias e sexualidades. Estes setores acionados pelo pânico moral também estão propensos a tolerar o sionismo presente no estudo da Bíblia, liturgia, teologia etc.

São perguntas sobre a manutenção dos mecanismos de colonialidade e tolerância especial com os crimes de Israel por sua “natural” pertença ao mundo bíblico. O que chamamos de leitura popular da Bíblia não tem força suficiente de enfrentamento e *mesmo quando são reconhecidas como formas de agressão, a maioria da sociedade desconsidera sua gravidade* (Castro, 2023). As exigências da leitura libertadora da Bíblia se expressam hoje na solidariedade com o povo palestino, por um imediato cessar fogo e uma resolução de paz justa. Na Palestina e na América Latina.

“Complexo de Israel” – o sionismo, militarismo, apartheid e patriarcalismo é aqui

No Rio de Janeiro, um conjunto de favelas “controladas” por narcotraficantes é conhecido como “Complexo de Israel” – numa referência ao Israel bíblico. Parece estranho, mas não é: as lideranças deste Complexo usam abundantemente referências bíblicas como símbolos de identidade, se autodenominam “Tropa de Arão” – o irmão do Moisés bíblico - usam a estrela de Davi na marcação do território controlado e *está até em um neon no alto de uma caixa d’água na comunidade Cidade Alta* (Mori, 2021).

A autoidentificação com Israel se dá pelo imaginário da terra prometida ao povo de Deus na Bíblia, de acordo com explicações dos autodenominados “evangélicos”; lutam pelo controle total do território enfrentando forças policiais e agentes do Estado; lutam pela adesão –pelo bem ou pelo mal– das populações das comunidades envolvidas; expulsam do território expressões religiosas dissidentes em *nome de Deus*.

O imaginário bíblico já não cabe mais nos limites eclesiais. A Bíblia não circula somente na Escola Dominical, cultos, círculos bíblicos e estudos acadêmicos. O imaginário bíblico faz parte hoje da cultura de massas sem precisar necessariamente de um protagonismo religioso explícito: está na música, na dramaturgia, nos produtos de consumo, nas expressões corriqueira, na disputa territorial, na disputa eleitoral, no narcotráfico.

Não há novidade na presença da religião nos territórios considerados “marginais” e em disputa, como é o caso de movimentos de “foras-da-lei” no Brasil no início do século XX:

Um dos aspectos marcantes do personalidade contraditória de Lampião era a sua religiosidade, apesar de sua vida de cangaceiro e das influências brutalizantes do cangaço, Lampião nunca abandonou a sua fé e devoção em Deus, nos santos da igreja católica, e também no Padre Cícero Romão do Juazeiro do Norte que para ele, era um homem santo (D’Oliveira, 1999).

A novidade é a mudança no campo religioso brasileiro e latino-americano com uma expressiva adesão dos setores populares às igrejas pentecostais e suas variantes e, de modo especial, o encontro dessas maiorias com as narrativas bíblicas.

[Tal cultura] existe nas localidades e se expressa dentro das lógicas do universo evangélico, a ver com a cosmovisão pentecostal do mundo como o lugar da guerra. É o mundo da guerra do bem contra o mal, da disputa das almas. Paralelamente, esse é o mundo do tráfico, da guerra e da vigia, é bíblico também, vigiar e orar. O vigiar vem antes do orar. O cotidiano dos traficantes é o de vigia constante (Vital Cunha, 2017, entrevista).

Pode ser que estes evangélicos no narcotráfico nunca “leram” a Bíblia. Nem precisa: expressam um fundamentalismo religioso – mágico e extravagante - que espalha seu literalismo por canções, pregações, vídeos curtos e, de modo especial, nas manifestações públicas da extrema direita... sionista.

O ato em apoio ao ex-presidente Jair Bolsonaro (PL) foi marcado por uma ampla defesa de Israel. Apoiadores do ex-presidente chegaram à Avenida Paulista, neste domingo (25 de fevereiro), vestidos com a camisa da seleção brasileira e com bandeiras israelenses e dos Estados Unidos (Brasil de Fato, fevereiro 2024).

Trechos e narrativas bíblicas circulam pelo mundo da cultura sem qualquer mediação, sem qualquer possibilidade de rastreamento da origem específica do lugar interpretativo, mas com grande capacidade de expressar as tensões e conflitos de uma luta de classes não pronunciada, não entendida ou inviabilizada (Reikdal, 2022).

Para além de livro, a Bíblia é fonte de temas e motivos que circulam na cultura popular, numa recepção de consumo rápido, mas de profunda pertença no vocabulário e nas visões de mundo que circulam no senso comum e suas disputas.

A visão eurocêntrica dos mitos bíblicos como mãe de todos os mitos um “*mito gigantesco, narrativa que se estende sobre a totalidade do tempo*” (Andrade, 2005), quer desconhecer que este *mito gigantesco* fez parte da empresa colonial e evagelizadora do ocidente cristão norte-atlântico. A totalidade do tempo que esta visão engloba devorou o tempo e os mitos de muitos povos e culturas, destruiu possibilidades narrativas, demonizou alternativas e se impôs como extensão dos valores ocidentais. Associada a um projeto de poder colonizador a Bíblia colonizou.

Um problema para a hermenêutica bíblica latino-americana: popular, quem?

A Bíblia é um objeto cultural (Pereira, 2012) tanto quanto cultural, isto é, a Bíblia deve ser considerada como “*objeto material-cultural no período capitalista da civilização ocidental, especialmente em relação à cultura mercantil da sociedade consumista*” (Carrol, 1998, p. 47).

O novo avanço global do cristianismo fundamentalista - combinado com o ressurgimento de movimentos de extrema direita - toma a Bíblia como reserva moral do Ocidente no contraponto proselitista a outros modos de fé fora do âmbito de influência do cristianismo/capitalismo ocidental do Atlântico Norte. Esta reserva moral gira em torno de temas como defesa da família patriarcal, militarismo, anticomunismo, idealismo punitivo, neoliberalismo e... sionismo (Lacerda, 2018, p. 42).

O texto bíblico tem um repertório variado e colorido de histórias fáceis de serem reproduzidas, com aparente significado óbvio e único, como verdades

“lá do alto”; o caráter performático do texto autoriza a apropriação imediata das narrativas produzindo pregadoras e profetas, repetidores criativos do enredo buscando um imaginário de superioridade, autoridade e verdade. Neste sentido, um texto histórica e literariamente complexo se torna fácil e acessível; as guerras cotidianas ganham dignidade literária e o uso da violência se legitima em nome de Deus. É tudo verdade! Está tudo no texto bíblico.

O “Complexo de Israel” – citado no início desta reflexão - existe porque o imaginário bíblico que circula na cultura de massas é este do fundamentalismo que não responde a nenhuma exigência de coerência e transita entre a defesa da família, a proteção divina e a guerra santa. O sionismo está empregando não só nas igrejas pentecostais ou neopentecostais, mas no mundo evangélico quase como um todo e do cristianismo de modo geral.

Desde o final dos anos de 1990 cresce o interesse por Israel, ora associado ao imaginário bíblico ora como um exemplo de prosperidade divina e ora na apropriação de uma estética judaica como se nota entre algumas igrejas evangélicas brasileiras, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus. Salientamos a importância das viagens à Terra Santa e o contato com a Embaixada Cristã em Jerusalém na emergência do sionismo cristão no Brasil (Machado, Mariz & Carranza, 2023).

Neste sentido o “popular” da leitura latino-americana da Bíblia precisa ser rediscutido: nunca foi uma questão numérica ou quantitativa, mas metodológica ou qualitativa (Kaefer, 2015)³. Se a leitura tem como critério *ler a palavra de Deus no contexto histórico em que foi escrita, para que suas mensagens genuínas possam ser lidas e vividas no contexto histórico de hoje* (Corbari, 2019) ficamos com o problema do não acesso às ferramentas de análise de contexto, mas também com a pretensão de conseguir *mensagens genuínas*.

Contexto, genuidade e ingenuidade – alguns exercícios

Eles transformarão as suas espadas em arados e as suas lanças, em foices.

Nunca mais as nações farão guerra, nem se prepararão para batalhas.

Isaias 2,4 - Nova Tradução na Linguagem de Hoje

Uma vez e outra já lemos e oramos com este texto afirmando o Deus da paz e o fim da guerra. É bonito de cantar, de estampar numa camiseta talvez ou de anunciar numa celebração contra a violência. Palavra do Senhor. Mas aí vem a mesma Palavra e esfrega nos nossos olhos:

Transformem os seus arados em espadas e das suas foices façam lanças.

Que até os fracos digam que são valentes!

Joel 3,10 - Nova Tradução na Linguagem de Hoje

³ Kaefer, A arqueologia e a leitura popular da Bíblia, Revista Caminhando v. 20, n. 2, pp. 115-126, jul./dez. 2015

O mesmo imaginário do trabalho na terra é invertido e já não mais anuncia um tempo de paz, mas um convite do Senhor do Exércitos à valentia e à guerra. Entre muitas possibilidades o texto de Isaías 13,4 apresenta Deus como senhor da guerra, que convoca e organiza um exército para castigar, esmagar os filhos e assim garantir a paz e a vingança para o seu povo. O estudo contextual e cuidadoso diria que se trata de um discurso contra os Impérios e suas destruições. Mas este contexto não aparece nas pregações e profecias da Bíblia no projeto fundamentalista: a gritaria é agora!

Ouve-se uma gritaria nas montanhas! São exércitos que estão se ajuntando! Soldados de muitas nações se reúnem para a guerra; o Senhor do Exércitos está preparando um exército para a batalha. - Nova Tradução na Linguagem de Hoje

Estes não são casos isolados: podemos encontrar múltiplas contradições nos textos bíblicos que dizem e desdizem de modo impactante sem muitas explicações, sem *genuínas mensagens*. Se no Êxodo temos o relato das parteiras que salvam crianças - entre elas, o menino Moisés - contra a violência do Estado...

O rei do Egito deu a Sifrá e a Puá, que eram parteiras das mulheres israelitas, a seguinte ordem: Quando vocês forem ajudar as mulheres israelitas nos seus partos, façam o seguinte: se nascer um menino, matem; mas, se nascer uma menina, deixem que viva. Êxodo 1,15 e 16 - Nova Tradução na Linguagem de Hoje

... no livro de Números, o Moisés adulto ordena:

Agora matem todos os meninos e todas as mulheres que não forem virgens. Mas deixem viver todas as meninas e as moças que forem virgens; elas pertencem a vocês.

Números 31,17 e 18 - Nova Tradução na Linguagem de Hoje

Os textos bíblicos se conversam o tempo todo, há referências cruzadas, disputa de projetos narrativos, temas repetidos, mas, ampliados, personagem em diversas situações - por exemplo: Deus protege Sara das trocas sexuais entre Abraão e os egípcios (Gênesis 12, 14 a 20) mas, quando Sara oprime Hagar Deus faz a aliança com a mulher escravizada (Gênesis 16, 6 a 13). Assim não há um modo uniforme e linear de ler o texto bíblico.

A leitura latino-americana e caribenha surge desta suspeita em relação ao texto que diz e não-diz! E neste espaço apertado da suspeita que a leitora situa o texto bíblico sempre em situação de conflito e por isso mesmo pode dialogar de modo construtivo com contradições e realidades no texto bíblico e em suas vidas. Interessa perguntar pelo projeto de poder que move a narrativa.

Elsa Tamez apresenta esta trajetória latino-americana e caribenha num artigo esclarecedor: *Lectura latinoamericana y caribeña de la biblia y lectura postcolonial de la Biblia: una comparación crítica*

En un principio se hacía de manera selectiva y acrítica con respecto al texto. Se analizaban textos cuyo sentido liberador era evidente, y aquellos textos que no eran liberadores eran pasados de largo o, en cierto sentido, maniobrados para obtener alguna respuesta liberadora o de consuelo a la situación del punto de partida. El lado violento del texto o del Dios representado en el texto, no era asumido. Los nuevos sujetos, especialmente las mujeres, echando mano de otras ciencias sociales, como la antropología y las teorías de género, empezaron a leer de manera crítica el texto y a rechazar los textos patriarcales (Tamez, 2020).

Assumir que o texto bíblico é violento e que em nome de Deus guerras, violências e extermínios são narrados com gosto e que não há nenhuma *manobra* possível para encontrar um sentido o *alguma resposta liberadora* faz parte do esforço hermenêutico da leitura na América Latina e no Caribe.

A colonização domesticou e violentou corpos e culturas com legítimos textos de um Deus poderoso que alimenta os senhores da guerra e do extermínio... e continua alimentando o que explica o alinhamento “bíblico” de setores do cristianismo com o Estado de Israel na sua política de extermínio da Palestina – hoje, em Gaza, e há 75 na política de Nakba - palavra árabe (نكبة) que significa “catástrofe” ou “desastre” da ocupação militar israelense na Palestina.

Esta constatação tem imperativos para a leitura latino-americana: desvendar o tanto e o quanto de sionismo (Finkelstein, 2005) toleramos em nossas leituras do texto bíblico, na pretensa neutralidade de nossas ferramentas de interpretação fascinadas pela *mãe de todos os mitos*: a Bíblia e o mito da superioridade de Israel.

A Bíblia: espelho ou janela?

Quando a Bíblia é lida a partir das realidades e contextos, significa refletir uma imagem espelhada e literal ou abrir uma janela de recriação/interpretação? Os desafios de lidar com um imaginário espelhado é que os níveis de realidade se confundem e não se iluminam criticamente.

A jornalista Magali Cunha, reconhecida pela investigação e reflexão sobre a relação religião e política pergunta: que imaginário é este? como ele confunde o Israel bíblico com o atual Estado de Israel?

De um modo geral, na compreensão mais tradicional dos evangélicos no Brasil, baseada na leitura literalista da Bíblia, Israel é o povo escolhido de Deus, um povo especial. (...) Outros leem as profecias bíblicas de que a restauração do mundo por Deus se dará quando Israel estiver plenamente assentado em sua terra e compreendem que a formação do Estado de Israel em 1948 foi o início da realização delas. Portanto, quando o o povo eleito tomar plenamente toda a terra que lhe pertence, reconhecerá nela, finalmente, Jesus como o Messias, Deus restaurará o mundo e salvará seus seguidores.... Com isso, estes grupos cristãos, equivocadamente, credenciam o atual Estado de Israel como se este fora o Israel da Bíblia. Apoiam

incondicionalmente suas ações e políticas, ainda que sejam consideradas práticas genocidas em relação aos palestinos, alvo maior da conquista territorial em jogo (Cunha, 2023).

O fundamentalismo bíblico precisa insistir na Bíblia como a história de “um” povo escolhido, “uma” aliança única, “uma” terra prometida, “uma” geografia santa, que justifica “uma” guerra santa, desejada por um “deus” único. Esta insistência responde aos interesses de manter a Bíblia como reserva moral de um projeto de poder que gira em torno de temas como defesa da família patriarcal, militarismo, anticomunismo, idealismo punitivo, neoliberalismo e... sionismo (Lacerda, 2018, p.42).

Milton Schwantes abre uma bela janela interpretativa em seu livro sobre Amós (Schwantes, 2004): o êxodo é espelho ou janela? O autor chama a atenção para a denúncia do profeta: a tradição do êxodo é usada para a legitimizar um projeto nacional israelita opressor. Amós tira qualquer pretensão de exclusividade e superioridade de Israel: *Não sois vós, filhos de Israel, para mim como os filhos dos etíopes? Dito de Javé* (Amós 9,7a). Schwantes avalia o impacto teológico do texto:

Pelo que nos parece, o próprio Amós só se refere uma única vez ao êxodo. Essa passagem encontramos em 9,7b:

<i>Não fiz subir Israel</i>	<i>da terra do Egito,</i>
<i>os filisteus</i>	<i>de Cáftor,</i>
<i>os arameus</i>	<i>de Quir?</i>

(...) Amós conhecia a tradição do êxodo. Ela até lhe era relevante. Contudo, ela não passava de uma tradição nacional israelita equiparável a tradições fundantes similares de outros povos, no caso de filisteus e arameus (= sírios), os inimigos ao Sul e ao Norte (cf. 1,3-5.6-8). O evento do êxodo continua tendo sua importância, embora não se restrinja a Israel. (...) Na denúncia e na ameaça “contra Israel” (Am 1,1), Amós não reserva lugar especial para Israel. Em sua teologia, Israel — devorado pelo poder da opressão — não só é equiparável aos povos, é até pior que eles. A práxis desse Israel não é melhor; sua história não é única (pp.133 e 134).

Este é um exemplo – há muitos outros – de uma exegese e hermenêutica que mantêm a crítica e a criatividade necessárias para evitar os “ídolos” e o fascínio bibliocentrado e o inevitável sionismo.

É preciso não idealizar a Bíblia, reconhecer que os textos ditos “sagrados” desempenham papéis diferentes em diferentes contextos. O campo religioso latino-americano é complexo, cria personagens e enredos diversos e difíceis que se relacionam com as narrativas bíblicas também de modo diverso e difícil. Não procuramos *mensagens genuínas*: no uso das ferramentas de interpretação e na vivência de comunidades de leitura e espiritualidade nós nos esforçamos para manter a janela aberta e a “bíblia” entre tantas outras formas de “deus”

conversar com a gente. Neste momento reafirmar nossa metodologia e espiritualidade é ser solidário com a luta de nosso povo por dignidade e, mais urgente e necessário, apoiar o fim da guerra, a Palestina Livre e Soberana e a paz justa duradoura.

Referências bibliográficas⁴

- Andrade, Fábio de Souza, A mãe de todas as histórias, Folha de São Paulo, 13/2/2005, <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1302200511.htm>
- Aljazeera, Netanyahu says Israeli forces killed World Central Kitchen workers in Gaza, Israel War on Gaza, 2/04/24, <https://www.aljazeera.com/news/2024/4/2/netanyahu-admits-israeli-forces-killed-ngo-workers-in-gaza>
- Azenha, Luis Carlos, Netanyahu usa a Bíblia para justificar guerra contra Hamas, <https://revistaforum.com.br/global/2023/10/30/netanyahu-usa-biblia-para-justificar-guerra-contra-hamas-146850.html>
- Brasil de Fato, Com bandeiras, bolsonaristas reforçam discurso pró-Israel em meio a genocídio em Gaza, 25/fev/2024, <https://www.brasildefato.com.br/2024/02/25/com-bandeiras-de-israel-bolsonaristas-reafirmam-apoio-a-netanyahu-e-ao-genocidio-emgaza>
- Carroll, Robert P., Lower Case Bibles, commodity culture and Bibles, in EXXUM J., MOORE, S., Biblical Studies, Cultural Studies, The Third Sheffield Colloquium, JSOT, Supplement Series, 1998, p. 46 – 56, https://books.google.com.br/books?id=TqYg0l8n0acC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- PEREIRA , Nancy Cardoso, Paper is patiente, history is not, readings an un-readings of the Bible in Latin America (1985 – 2005), in: SEGOVIA; BOER, The Future of the Biblical Past: Envisioning Biblical Studies on a Global Key, Semeia Studies 66, 2012, Society of Biblical Literature, pp. 149 – 166, <https://books.google.com.br/books?id=qUmL7Bd9WsIC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=snippet&q=166&f=false>
- Castro, Felipe, Pânico moral e seus perigos, Instituto Aurora Direitos Humanos, 2023, <https://institutoaurora.org/panico-moral-e-seus-perigos/>
- Chagas, Thiago, Sayão e Franklin Ferreira dizem que cristãos devem apoiar Israel: ‘Povo eleito do Altíssimo’, GOSPELMais, 9/10/23, <https://noticias.gospelmais.com.br/luiz-sayao-franklin-ferreira-cristaos-apoiar-israel-164938.html>

⁴ Todos os materiais foram acessados nos dia 7 de maio de 2024.

- Corbari, Marcos, “Leitura Militante da Bíblia”, obra referencial de Sandro Galazzi, ganha nova edição, Brasil de Fato, 17/1/2019, <https://www.brasil-defato.com.br/2019/01/17/leitura-militante-da-biblia-obra-referencial-de-sandro-galazzi-ganha-nova-edicao>
- Cunha, Magali do Nascimento. Do púlpito às mídias sociais: Evangélicos na política e ativismo digital. Curitiba: Prismas, 2017.
- Cunha, Magali, O que é o sionismo cristão e por que ele alimenta a direita no Brasil, Diálogos da Fé, Carta Capital, 18/10/2023, <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/o-que-e-o-sionismo-cristao-e-por-que-ele-alimenta-a-direita-no-brasil/>
- D’Oliveira, Max, O Cangaço e a Religiosidade de Lampião, UFPB, 1999, <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46246/28465>
- Falcão, Pastor diz que guerra contra Israel e seus desdobramentos ‘fazem parte da profecia’, Gospelmais, 9/10/2023, <https://noticias.gospelmais.com.br/pastor-diz-guerra-contr-israel-parte-da-profecia-164943.html>
- Feraboli, Silvia, Os palestinos e a luta pelo direito de existir, entrevista concedida a Thamiris Magalhães, IHU Online edição 408, 2012, <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao408.pdf>
- Finkelstein, Norman, Imagem e realidade do conflito Israel - Palestina, Editora Record, RIO / SP 2005, https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7572852/mod_resource/content/1/Imagem%20e%20Realidade%20do%20Conflito%20Israel%20-%20Palestina%20Cap.%201.pdf
- Fiori, José Luis, Sobre a arrogância dos “povos escolhidos”, Outras Palavras, 1/4/2024, <https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerra/sobre-a-arrogancia-dos-povos-escolhidos/>
- Frye, N, O código dos códigos: a Bíblia e a literatura, Edições 70, 2021, https://books.google.com.br/books?id=jbQkEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Human Rights Watch, 2021, Políticas israelenses abusivas constituem crimes de apartheid e perseguição, <https://www.hrw.org/pt/news/2021/04/27/378578>
- Kaefer, A arqueologia e a leitura popular da Bíblia, Revista Caminhando v. 20, n. 2, p. 115-126, jul./dez. 2015
- Machado, Ricardo Machado, IHU Online, 6 Fevereiro 2017, Oração de traficante. O mundo da guerra do tráfico e da guerra das almas - entrevista com Christina Vital Cunha, <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/564908-oracao-de-trafficante-o-mundo-da-guerra-do-traffic-e-da-guerra-das-almas-entrevista-com-christina-vital-cunha>
- Machado, Maria, MARIZ, Cecília & CARRANZA, Brenda, Genealogia do sionismo evangélico no Brasil, <https://pp.nexojournal.com.br/academico/2023/04/04/como-se-formou-o-sionismo-evangelico-no-brasil>

- Manifesto Feminista Pela Palestina, Rede Internacional, Ação Global, 2023, <https://www.esquerdadiario.com.br/Manifesto-feminista-pela-Palestina>
- Mariz, Cecília. “A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio--antropológica”. BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol.47, 1999, pp.33-48, <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/213/204>
- Mori, Letícia, ‘Narcopentecostalismo’: traficantes evangélicos usam religião na briga por territórios no Rio, BBC, 12 maio 2023, <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cj5ej64934mo>
- Reikdal, Bruno, O nome é “luta de classes”, queridos, Revista Zelota, 2022, <https://revistazelota.com/o-nome-e-luta-de-classes-queridos/>
- Sacramento, Sionismo – etapa superior do colonialismo anglo-saxão, A Terra é Redonda, 14/10/23, <https://aterraeredonda.com.br/sionismo-etapa-superior-do-colonialismo-anglo-saxao/>
- Sahad, Fábio, Apartheid na Palestina: 75 anos de impunidade, Elos, Universidade Estadual de Ponta Grossa, 27/10/23, <https://elos.sites.uepg.br/destaques/apartheid-na-palestina-75-anos-de-impunidade/>
- Schwantes, Milton, A terra não pode suportar suas palavras, Paulinas, SP, 2004, 206 pp, <https://pdfcoffee.com/qdownload/a-terra-nao-pode-suportar-suas-palavras-reflexao-e-estudo-sobre-amos-pdf-free.html>
- Tamez, Elsa, Lectura latinoamericana y caribeña de la biblia y lectura post-colonial de la Biblia: una comparación crítica, RevBib 82, Argentina, 2020 167-188, <https://www.revistabiblica.com/ojs/index.php/RB/article/view/219>
- Unrwa Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente, Situation Report #87 on the situation in the Gaza Strip and the West Bank, including East Jerusalem - All information from 5–6 March 2024, <https://www.unrwa.org/resources/reports/unrwa-situation-report-87-situation-gaza-strip-and-west-bank-including-east-Jerusalem>
- Vital Cunha, Christina, “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas, PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.15, 2008, pp.23-46, https://www.researchgate.net/publication/285544015_Traficantes_evangelicos_novas_formas_de_experimentacao_do_sagrado_em_favelas_cariocas;

Nancy Cardoso
nancycptro@gmail.com

Sandra Nancy Mansilla¹
Martín Federico Giambroni²

Los puentes de la liberación del texto bíblico: Palestina desde América Latina

*The Bridges of Liberation from the Biblical Text:
Palestine from Latin America*

Resumen

La teología latinoamericana y su hermenéutica bíblica de liberación ofrecen valiosas pistas para comprender la lucha del pueblo Palestino, su defensa del propio territorio, el derecho a su autodeterminación y principalmente a la vida. La experiencia de nuestra lectura de la Biblia desde la realidad y desde los pobres nos tiende un puente de solidaridad, de pueblo a pueblo, que es urgente fortalecer.

Palabras claves: Hermenéutica política; Pixley Jorge; Teología Latinoamericana; Kairós.

Abstract

Latin American theology and its biblical hermeneutics of liberation offer valuable clues to understand the struggle of the Palestinian people, their defense of their own territory, the right to self-determination and mainly to life. The experience of our reading of the Bible from reality and from the perspective of the poor provides us with a bridge of solidarity, from people to people, which is urgently needed to be strengthened.

Keywords: Political hermeneutics; Pixley Jorge; Latin American Theologie; Kairós.

Introducción

Desde sus comienzos, RIBLA ha sentado bases firmes en una hermenéutica bíblica de liberación desde las comunidades de lectura en América Latina y el Caribe. Este enfoque resalta que ninguna interpretación puede considerar-

¹ Laica, profesora de teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, especializada en estudios bíblicos. Desempeña la docencia en diversas instituciones. Colabora especialmente en la formación de promotores bíblicos, agentes de pastoral; asesora y animadora de espacios de Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres. Miembro de la Comunidad Teológica “Rajab” de Argentina.

² Laico, profesor de teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Desempeña la docencia en diversas instituciones. Colabora especialmente en la formación de promotores bíblicos, agentes de pastoral; asesora y anima la capacitación sindical a nivel nacional. Miembro de la Comunidad Teológica “Rajab” de Argentina.

se inocente o neutral, ya que siempre está inevitablemente influenciada por el contexto, la perspectiva y los intereses de la lectura. En este sentido, nuestra reflexión se enmarca en la tradición de interpretación bíblica latinoamericana, que encuentra su base en el potencial liberador de la lectura de la Biblia enfatizando que la mejor forma de preservar ese potencial es situar la lectura desde el lugar de las víctimas.

Un buen momento para repasar a nuestros pioneros

Como decía Jorge Pixley:

La Biblia se ha usado en la historia de la humanidad para fines muy opuestos. Con ella se ha legitimado la esclavitud de los negros por ser supuestamente descendientes de Cam, el hijo maldito de Noé. Con ella también, en sentido contrario, se han nutrido la dignidad y las ansias de liberación de los negros esclavizados en la América, especialmente de los estados sureños de los EE. UU. Con la Biblia se ha querido demostrar que los judíos son los asesinos de Dios y que deben, por ello, ser eliminados de la faz de la tierra. Pero también con ella se ha justificado a la nación de Israel en su lucha por establecer un santuario para los judíos aun al costo de despojar a los palestinos árabes, y en sus éxitos en este sentido muchos ven el cumplimiento de las profecías de la Biblia. No hay fin de los ejemplos con los cuales se demuestra que la Biblia es un libro con un potencial político inmenso, aparentemente inagotable. Sin embargo, el poder de la Biblia no se ejerce si no hay una institución o un movimiento capaz de canalizarlo y utilizarlo para sus propios fines (Pixley, 1994).

Esta afirmación del maestro Jorge Pixley, tan explícita, nos ha llevado a sondear sus escritos fundamentales junto a los de otros pioneros que han cimentado el espíritu de RIBLA y de la Teología latinoamericana de Liberación, sobre bases sólidas y de plena vigencia.

En el texto que citamos, y que recomendamos su lectura completa en RIBLA 11 (1994), Pixley nos habla del poder de la Biblia, y también nos advierte sobre el peligro de quienes pretenden adueñarse del potencial del mensaje bíblico para proyectos voraces de sometimiento y opresión.

Por ejemplo, señala que desde el siglo IV la biblia se usó para legitimar el poder de los obispos en ciudades imperiales, Roma, Alejandría, Antioquía, Constantinopla y Jerusalén apoyándose en la legislación del Imperio Romano. De este modo, pretendían quitar a los rabinos su capacidad de usar el poder de la biblia, que había sido instituido en Jamnia, cuando expulsaron a los cristianos de sus sinagogas a fines del siglo I d.C., fijando el canon de su Biblia, y estableciendo un poder contrario al del imperio romano, que logró extenderse en Tiberías y Babilonia con apoyo por el imperio persa.

Luego nos recuerda a Tertuliano, cuando en su famoso tratado *De praescriptione aerecorum*, escrito alrededor del año 200 d.C., a lo largo de 44 ca-

pítulos, argumenta que los herejes no tienen ningún derecho de usar la Biblia, pues no les pertenece, concluyendo que el mensaje de Cristo contenido en la Biblia pertenece a los apóstoles y a sus sucesores, es decir las comunidades apostólicas.

Y sigue una lista de casos de usos y abusos que se han hecho sobre este libro, supeditados casi siempre a proyectos hegemónicos, frecuentemente nacidos en alianzas de poder imperial, económico-político-religiosas.

Nuestro repaso crítico sobre los aportes de Pixley nos ha llevado a detenernos sobre dos ejes de su desarrollo: por un lado, el riesgo de considerarse dueño de la Biblia; y por otro, la amenaza de imponer un punto de vista de lectura para reforzar intereses del propio sector.

El secuestro de la Palabra y el silenciamiento de las víctimas

La primera cuestión supone principalmente la delimitación de un canon, considerado único, inspirado y verdadero. Tal empresa implica un ejercicio de poder asentado sobre la atribución de una autoridad, preeminencia o privilegio que, desplazada a otra, juzgada errónea o falsa. Tal operación declara una ruptura o disidencia, y por ende la exclusión de otros que quedan por fuera. Esta delimitación del propio canon instituye una apropiación, y, por ende, propios y ajenos.

La segunda cuestión compromete siglos y siglos de lectura, incluyendo traducciones, comentarios, sermones, predicaciones, relecturas, interpretaciones, es decir una dinámica viva que se ejercita en el campo de las comunidades religiosas, iglesias y congregaciones y que despliega diversas operaciones donde se actualizan y refuerzan las genealogías identitarias y tradiciones. Se trata de un fenómeno hermenéutico, a la vez ético y político.

Ciertamente reconocemos que ambas cuestiones están atravesadas por la conflictividad social de cada época, aunque constatamos que en ellas también puede arraigar la lógica absolutista, totalitaria y fundamentalista del poder, en sus diversas expresiones. A lo largo de la historia, incluso en la historia bíblica y de las iglesias, tales desmesuras han producido persecuciones, exilios, condenas, guerras, genocidios, inquisiciones, aniquilamientos, censuras y silenciamientos. En todo sentido, muerte y olvido. Nos centraremos especialmente en la segunda.

Despojados de su historia y de sus dioses

Releer a Pixley en el escenario actual de hostilidad contra el Pueblo palestino por parte del gobierno sionista de Israel nos ha significado encontrar las claves desde América Latina para señalar que el uso de la Biblia no es inocente cuando se apela a ella con el fin de atropellar un pueblo, es decir, la vida de miles de civiles, en su gran mayoría mujeres y niños, considerados “indeseables”

en base a discriminación religiosa, política y social. Materializando, al decir de Ilán Pappé (Pappé, 2006), una verdadera limpieza étnica.

Porque en las imágenes y relatos de nuestros hermanos palestinos y palestinas despojados con crueldad de sus territorios ancestrales, de su historia y de sus dioses ante la mirada silenciosa del mundo entero desde hace más de 70 años, se actualiza la memoria doliente del colonialismo voraz perpetrado entre los siglos XV y XIX en América y África por parte de las potencias de la época, España, Portugal, Inglaterra, Holanda. Y a la vez nos ofrece un prisma para comprender los desplazamientos forzados de nuestra región, aquellos que viven los migrantes urbanos, campesinos e indígenas, expulsados por las fronteras del capitalismo salvaje, por la gentrificación, por el avance de cultivos extensivos, explotación minera, negocios inmobiliarios, explotación agropecuaria a gran escala, tala indiscriminada de bosque nativo, privatización de bienes comunes como el agua y la tierra.

Las luchas por la dignificación de los pueblos como lugar hermenéutico

En todo sentido, afirmamos con razones y certezas, que Palestina no está lejana de América Latina. Por eso también la causa palestina late al ritmo de las luchas por la dignificación de nuestros pueblos desde organizaciones populares como el Zapatismo, Las Madres de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S., las Madres del dolor, el MST (*movimiento sem terra*), Ni Una Menos, Piqueteros en Argentina, Cocaleros en Bolivia, Indígenas en Ecuador, MoCaSE (Movimiento campesino de Santiago del Estero), la Vía Campesina, los Feminismos comunitarios, y tantos otros, cuyo clamor converge con el expresado por el pueblo Palestino, reflejado en el llamamiento de Kairós Palestina:

Nuestra palabra es un grito de esperanza acompañado de amor, de oración y de confianza en Dios. Está dirigido en primer lugar a nosotras/os mismos, pero también a todas las Iglesias y a todas y todos los cristianos del mundo, pidiéndoles que se alcen contra la injusticia y el apartheid, instándolos a trabajar por una paz justa en nuestra región, e invitándoles a revisar las teologías tantas veces utilizadas para justificar los crímenes perpetrados contra nuestro pueblo y la expropiación de nuestra tierra.

Sin duda, nos debemos la tarea urgente de escribir sobre esta historia de solidaridad, de pueblo a pueblo, en un despojo ancestral que se remonta hasta el clamor bíblico de los oprimidos rescatados por el Dios liberador del Éxodo, resucitados con Jesús el carpintero de Nazaret, y sostenidos por el Espíritu insurrecto, a lo largo de los lugares y los tiempos. Y este debería ser nuestro irrenunciable lugar hermenéutico para hablar sobre el conflicto que atraviesa hoy Palestina en su lucha por la defensa y derecho a la posesión y goce de su territorio.

Bien sabemos desde este lado del mundo, el sur global, que la justicia que llega tarde no es justicia; que las reparaciones y las amnistías tardías, frecuentemente, significan un nuevo crimen sobre las víctimas; y que no hay olvido ni perdón posibles ante la doble moral de Occidente, nunca del todo firme en la defensa de los derechos humanos elementales de las poblaciones subyugadas, ni mucho menos para la aplicación de la legislación internacional, -que desde la ONU hasta movilizaciones en todo el mundo- se han pronunciado por un alto al fuego inmediato en Gaza y en contra de la ocupación ilegal del territorio palestino. Recién al concluir estas líneas, por primera vez, y luego de incontables intentos, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas efectuó un llamado en tal sentido, aunque está por verse si será de cumplimiento efectivo.

La apropiación de las fuerzas del cielo

Bien cerca, desde donde escribimos este artículo, el caso del recientemente electo presidente de Argentina, Javier Milei, refleja como pocos esta doble moral; que por un lado se muestra solidario con Ucrania, y por otro se convierte en un incondicional y subordinado aliado del sionismo israelí. En su discurso de asunción presidencial, en diciembre último, hacía una referencia al libro de Macabeos diciendo:

No es casualidad que esta inauguración presidencial ocurra durante la fiesta de Janucá, la Fiesta de la Luz, ya que la misma celebra la verdadera esencia de la libertad. La guerra de los Macabeos es el símbolo del triunfo de los débiles por sobre los poderosos, de los pocos por sobre los muchos, de la luz, por sobre la oscuridad y sobre todas las cosas, de la verdad, por sobre la mentira.

y agregaba:

Recuerdo que en una entrevista me habían dicho -cuando aún era diputado- 'Si ustedes son 2 entre 257, no van a poder hacer nada'. Y ese día mi respuesta fue una cita del libro de Macabeos 3:19, que dice que la victoria en la batalla no depende de la cantidad de soldados, sino de las fuerzas que vienen del cielo. Por lo tanto, Dios bendiga a los argentinos y que las fuerzas del cielo nos acompañen en este desafío.

Una vez más, como decía Pixley, la Biblia es usada para auto referenciarse y poner la interpretación a favor de intereses propios y sectoriales, como lo demuestran los hechos que le sucedieron, ya que este discurso fue acompañado de una serie de gestos que pusieron en acto la hermenéutica política que Milei aplicaba al citado texto bíblico:

- ▶ En su viaje a la comunidad Jabad Lubavitch de EE. UU., anuncia que se lo distinguirá como “embajador de la luz” por su incondicional apoyo a la política del Estado de Israel y su primer ministro Netanyahu.

- ▶ En su inmediato viaje a Israel, condena al terrorismo palestino, confirmando su apoyo a la invasión de Gaza del régimen de Netanyahu y anunciando el traslado de la embajada argentina a Jerusalén.
- ▶ Mientras él participaba de la celebración de la Janucá junto a la comunidad Jabad de nuestro país, su ministro de economía anunciaba unos de los peores programas de ajuste de la historia argentina.

En sus discursos además es notable la autopercepción cuasi mesiánica referida al rol que atribuye a su gestión, así como al lugar que nuestro país estaría destinado a ocupar en el mundo, en un alineamiento con EE. UU. e Israel, para lo cual recurre a la simbología del León (por el León de Judá), emblema de su partido y de sí mismo.

Esta auténtica cruzada emprendida por el presidente Milei, similar a otros casos como Bolsonaro en Brasil, se enmarca en aquello que Juan José Tamayo describe como *“la base ideológica de la alianza Israel-Estados Unidos”*, que se sustenta en *“la convergencia entre la teología del Pueblo Elegido y de la Tierra Prometida, defendida por Israel, y la doctrina del Destino Manifiesto, en la que se apoya Estados Unidos para su expansión por todo el mundo”*.

Volver a Dios – Volver al Pueblo

En nuestro país, Argentina, sobre finales de 2023, cuando percibíamos este advenimiento preocupante, desde el espacio de nuestra Comunidad Teológica Rajab organizamos dos talleres de lectura socio política de la Biblia. Nos acompañaron los queridos compañeros Néstor Míguez y Sandro Gallazzi.

Néstor nos guio en una profunda relectura del capítulo 9 de Daniel: *“Allí, el profeta, en un contexto de dominación, reconoce que su peor pecado fue haber descuidado al pueblo de la tierra, a los más humildes y despojados”*. Y formula tres elementos que constituyen la posibilidad de la alternativa al sistema de cautividad:

1. La capacidad profética de Daniel de ver más allá, de mantener visible su tradición cultural y su independencia de criterio, pensar desde su pueblo, a pesar de todos los cambios que le impusieron.
2. La dimensión mesiánica, reflejada en la visión del hijo de hombre como camino de liberación; que anticipa la posibilidad de una alternativa.
3. La dimensión apocalíptica, que significa que esto no es el final de la historia, no es definitiva, ya que Dios tiene una historia distinta para nosotros, entonces es posible la esperanza. Otro mundo es posible.

Por su parte, Sandro recorrió el libro del Apocalipsis. Recuperó la figura del falso profeta, *“que habla como un dragón y hace que la tierra y los que*

moran en ella adoren a la bestia. Engañan a través de grandes señales y hacen revivir a la bestia, a través de los Bolsonaros y los Mileis, que son los que legitiman el poder del imperio. Frente a sus engaños necesitamos volver a preguntarnos ¿quién es nuestro Dios? Y el camino para descubrirlo va de la mano de otra pregunta, ¿dónde está nuestro Pueblo?”.

El Pastor luterano Munther Isaac, de la comunidad palestina de Belén, lo decía con crudeza:

(...) Aquí en Palestina, la Biblia se ha convertido en un arma contra nosotros, nuestro propio texto sagrado.

(...) Aquí enfrentamos la teología del imperio, convertida en una herramienta poderosa para enmascarar la opresión bajo el manto de la sanción divina.

(...) Hoy, en Gaza, Dios está bajo los escombros. Si Jesús fuera a nacer hoy, nacería bajo los escombros de Gaza (Isaac, 2023).

Conclusión: La fuerza del resucitado que camina con su pueblo

Por eso y para concluir, percibimos que el tiempo que nos toca vivir nos desafía a un nuevo Kairós, y a un Kairós global, porque los planes de los poderosos son globales. Un tiempo para cuestionar esas falsas “*fuerzas del cielo*”, que representan el cielo imperial del que bajan misiles de fuego, ese cielo plagado de nubes desde las que se hegemoniza el odio y el engaño a través de redes sociales de control, la tecnología y las comunicaciones de las cuales ellos mismos son dueños.

Por el contrario, nuestras fuerzas vienen de abajo, vienen de la tierra y de las huellas de los pueblos que por ella caminan, porque es desde ahí que nace el mensaje de liberación que nos anima a seguir caminando en la noche, aunque el amanecer se retrase. Seguramente necesitaremos seguir escarbando el texto bíblico como el campesino escarba su tierra, uniéndonos umbilicalmente a las fuerzas de la “madre tierra”, donde renace la acción del espíritu sosteniendo y hermanando el clamor de los pobres, haciendo presente el cuerpo del resucitado (Mt 18, 20), unidos y organizados.

Referencias bibliográficas

- Pixley, Jorge. *Las escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas*. En RIBLA No. 11: “Biblia: 500 años ¿Conquista o Evangelización?”, pp. 123-132. Ed. DEI Rehue. Santiago de Chile, 1992.
- Pappé, Ilán. *La limpieza étnica de Palestina*. Ed Crítica. Barcelona (2008)
- Kairos Palestina. <https://www.kairospalestine.ps/sites/default/files/Spanish.pdf>
Consulta: 12 abril, 2024.
- Tamayo Juan José. *Teología palestina de la liberación: contra el colonialismo y el genocidio*. Boletín Religión digital (enero de 2024). En: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_juan_jose_tamayo/Teologia-Pales-

tina-Liberacion-colonialismo-genocidio_7_2631706806.html Consulta:
12 abril, 2024.

Isaac, Munther. *Mensaje navideño del pastor luterano palestino dado en Belén en vísperas de Navidad de 2023*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=CjIG2YZBXpo&t=0s> Consulta: 12 abril, 2024.

Los aportes de Sandro Gallazzi y Néstor Míguez pueden verse en el canal de la Comunidad Teológica Rajab. <https://youtube.com/ctrabaj>

Sandra N Mansilla
Martín Giambroni
ctrabaj@gmail.com

*A grilagem da Palestina:
A promessa da terra em Gn 12*

*The Encroachment of Palestine:
The Promise of Land in Genesis 12*

Resumo

Esse texto discorre sobre o uso de textos bíblicos – como a promessa da terra para Abraão em Gn 12 – como legitimação para a invasão e tomada da Palestina, por diversos movimentos sionistas, e a partir da história da redação do livro do Gênese conforme a moderna arqueologia e os estudos críticos da Bíblia, mostra a elaboração dessa promessa como parte do projeto de Josias de tomar as terras do Israel norte, apontando elementos para uma leitura decolonizada e descolonizadora dessa e de outras perícopas, de forma a denunciar todos os projetos colonialistas, racistas e genocidas que usam os textos bíblicos para sua legitimação.

Palavras-chave: Promessa da terra; Sionismo; Colonialismo; Racismo; Gênesis 12.

Abstract

This text discusses the use of biblical texts - such as the promise of the land to Abraham in Gen 12 - as legitimization for the invasion and seizure of Palestine, by various Zionist movements, and from the history of the writing of the book of Genesis according to modern archaeology and critical studies of the Bible, shows the elaboration of this promise as part of Josiah's project to take over the lands of northern Israel, pointing to elements for a decolonized and decolonizing reading of this and other pericopes in order to denounce all the colonialist, racist and genocidal projects that use biblical texts for their legitimation.

Keywords: Promise of the land; Zionism; Colonialism; Racism; Genesis 12.

Introdução: A invasão da Palestina

O que começou em 1922 como uma imigração de Judeus fugindo dos horrores do nazismo para a Palestina, então governada pelos britânicos, torna-se uma invasão da Palestina a partir de 1947 com a aprovação da “resolução

¹ Luiz José Dietrich é doutor em Ciências da Religião – História e Literatura do Mundo Bíblico. Atualmente é Professor Adjunto e coordenador da Área Bíblica do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. É também assessor do CEBI e do Centro Bíblico Verbo de São Paulo.

181” da ONU – um plano de divisão do que era o então Mandato Britânico da Palestina para o que seriam os Estados árabe e judeu – que iniciou logo após o fim da Segunda Guerra Mundial. Embora os árabes palestinos tenham rejeitado a resolução 181, que atribuía à população judaica menor um território maior, em 1948 Israel usou este plano de divisão para declarar unilateralmente a criação do Estado de Israel. Neste ano mais de 750 mil palestinos tiveram de deixar suas casas e terras.



Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c51z7yv3r19o>; acessado em: 13/04/2024.

Os palestinos referem-se a esse momento trágico que marcou sua história como *nakba*, que significa “catástrofe” em árabe. Após isso, em 1967 na Guerra dos Seis Dias, Israel tomou a Cisjordânia e a Faixa de Gaza, fazendo com que mais de 325 mil palestinos fugissem, principalmente para a Jordânia. E nos anos seguintes, uma média de 21 mil palestinos por ano foram deslocados de áreas controladas por Israel. Israel nunca aceitou que estes refugiados voltassem para suas casas.

Hoje, segundo o Escritório Central Palestino de Estatísticas a população palestina ao redor do mundo gira em torno de 15 milhões. Destes a maior parte vive nos países árabes (44,8%); outros 22,5% vivem na Cisjordânia, nos territórios palestinos, incluindo Jerusalém oriental; 15,45% estão na Faixa de Gaza; 12% vivem em Israel; e 5,3% vivem em outros países. No entanto, aproximadamente 6 milhões, quase metade do povo palestino, são refugiados, gente que foi expulsa de seus lares e casas devido à invasão colonialista patrocinada pelo Estado de Israel e de seus aliados no ocidente. E mesmo dentro da Faixa de Gaza, “a maior prisão ao ar livre do planeta” (Pappé, 2023), após a incursão do exército israelense, 1,9 milhão de pessoas foram deslocadas internamente².

² “A origem da violência em Gaza está na ideologia racista da eliminação dos nativos”. Artigo de Ilan Pappé

Este artigo abordará Gn 12,1-9, como um dos textos bíblicos usado pelo movimento que impulsionou a criação do Estado de Israel em 1948 – “estabelecido em nome da Bíblia” – que pode ser considerado “um dos grandes crimes de guerra do século XX”. “O Estado de Israel foi construído sobre antigos símbolos e lendas bíblicas e mitos sionistas modernos, e a reivindicação sionista da Palestina foi baseada na noção de que Deus havia dado a terra aos judeus.” (Prior, 1997, pp. 107-119; Massalha, 2007, pp. 1-2).

É importante notar que historicamente, o termo *Eretz Yisrael* (Terra de Israel) foi reverenciado por gerações de judeus apenas como um local de peregrinação sagrada e território eclesiástico, mas nunca como um futuro estado secular. Por quase dois milênios, a tradição e a religião judaicas ordenaram estritamente que os judeus aguardassem a Messias e o “fim dos tempos” antes de retornar à terra.

É claro que é importante politicamente para os sionistas apregoarem uma presença judaica constante e duradoura na Palestina e, em particular, na cidade de Jerusalém. Mas a alegação de que o sionismo político expressa 2000 anos de anseio pela autodeterminação política e religiosa dos judeus é um mito moderno, inventado na Europa na metade final do século XIX. A construção de uma nação por meio da invenção da tradição era uma prática típica da Europa: usar a memória coletiva de forma seletiva, manipulando aspectos do passado religioso, suprimindo alguns e elevando e mobilizando outros, de uma forma totalmente funcional e para fins políticos. Dessa forma, a memória coletiva mobilizada não é necessariamente autêntica, mas sim útil politicamente (Masalha, 2007, p. 2).

Nesse processo, inclusive a chamada “arqueologia Bíblica, criada no início do século XIX, sendo encaminhada por cristãos ocidentais e judeus fortemente comprometidos com a defesa da historicidade das narrativas bíblicas, e realizada com total desconsideração pelas realidades históricas, demográficas e políticas da Palestina, está no coração da tradição colonial (Masalha, 2007, pp. 3-4; 70-84; 93-94; 102).

Deve-se também observar que o Estado de Israel, apesar de ter sido construído majoritariamente por judeus sionistas ateus, desde 1948 engrenou um lento e constante movimento de clericalização, indo de um sionismo secular para um sionismo judeu sacralizado. Os principais sionistas do Partido Trabalhista Israelense e os “pais” fundadores do estado, especialmente David Ben-Gurion buscaram uma aliança com o judaísmo religioso, consolidando assim a aliança entre a espada e a Torá, entre o estabelecimento secular do sionismo e os partidos religiosos sionistas. Isso desembocará no neo-sionismo e sua teologia nacional colonialista (Massalha, 2007, pp. 135-164).

Em 1937 Ben-Gurion, ainda antes de ser o primeiro-ministro e arquiteto do Estado de Israel declarou para os britânicos que detinham o mandato sobre a

Palestina: “A Bíblia é o nosso mandato” (Rose, 2004, p. 7). Ben-Gurion era um sionista não-crente e profundamente secular. No entanto, desde o final do século XIX, o sionismo judeu secular adotou a doutrina bíblicista sionista protestante da propriedade exclusiva da terra, cuja premissa era que a Bíblia Hebraica fornece um sacrossanto “título de propriedade” aos judeus para colonizar a Palestina, e que dá legitimidade moral ao estabelecimento do Estado de Israel e suas políticas atuais em relação aos palestinos nativos (Masalha, 2007, p. 16).

Assim, parte do sionismo secular judeu, usando a Bíblia mais como “história” do que como teologia ou fonte de fé (Shindler, 2002, p. 101), junta-se aos fundamentalistas e, apesar de suas características próprias e sua ideologia nacionalista – do “retorno” à terra da Bíblia – segue a “trajetória geral dos projetos colonialistas na África, Ásia e América Latina: A colonização europeia da terra de outro povo, buscando remover ou subjugar os habitantes nativos da terra (Rueher, 1998, p. 113).

Estes grupos usam a Bíblia como aqui no Brasil se usa um pedaço de papel artificialmente envelhecido para reivindicar a propriedade de um terreno e expulsar dali seus moradores antigos e tomar posse da terra. Esse processo é conhecido como “grilagem” porque o falso título de propriedade é colocado dentro de uma caixa juntamente com uma porção de grilos, ali, durante um certo tempo os grilos roíam partes do papel e depositavam seus excrementos sobre ele, deixando-o amarelado e roído. O objetivo era deixá-lo com aparência de um título muito antigo que teria sido feito antes da chegada dos atuais moradores ocuparem o terreno. Desse modo, usando estes papéis falsos, além sua força política e econômica, ou simplesmente a corrupção das autoridades, muitos construíram enormes latifúndios. Esse tipo de artimanha aparece na alegação de Ben-Gurion de que a Bíblia era, para o povo escolhido, o sacrossanto título de propriedade da Palestina “com uma genealogia de 3500 anos” (Ben-Gurion, 1954, p. 100).

A partir do século XIX o paradigma da “terra prometida” ao “povo escolhido” é central também para o sionismo cristão e o protestantismo fundamentalista, para o qual a Bíblia é a forma verbalizada e “escrituralizada” que dão forma às palavras através das quais Deus se deu a conhecer (Barr, 1977, p. 36). Nas cruzadas, inicialmente os cristãos católicos visavam expulsar os muçulmanos da “terra santa”, mas logo seu objetivo passou a ser, na fala do Papa Urbano II, em 1095. “arrancar a terra do domínio da raça iníqua”. Para os cruzados “muçulmanos e judeus não tinham ‘direitos religiosos’ em Jerusalém. Eles também desprezavam a Igreja Ortodoxa e queriam seus líderes fora do caminho” (Masalha, 2007, p. 106).

Essa compreensão começa a mudar a partir da fundação do Estado de Israel em 1948, e especialmente depois da chamada “guerra dos seis dias” em junho de 1967, quando Israel derrotou muito rapidamente as forças militares da Síria, Egito, Jordânia e Iraque, apoiados pelo Kuwait, Arábia Saudita, Ar-

gélia e Sudão. Nessa guerra Israel triplicou seu domínio territorial: Tomou a Faixa de Gaza e a Península do Sinai do Egito, as Colinas de Golã da Síria, a Cisjordânia e Jerusalém Oriental da Jordânia, com a conquista da Cidade Velha de Jerusalém, com grande peso simbólico. O sionismo cristão se aliou ao sionismo judeu. E depois da derrocada da União Soviética, o surgimento de correntes islâmicas radicais antiamericanas na Guerra do Golfo (1990-1991), a proximidade da virada do milênio impulsionaram o dispensacionalismo cristão americano, ou o “*Lobby do Armageddon*”. Para eles a Bíblia profetiza a Batalha do *Armageddon* (nome grego do monte Megiddo, *Har Megiddo/Megiddon*, em hebraico), a batalha final, entre as forças da luz e as das trevas, que assinalaria o fim desta era e a chegada do reino terrestre de Jesus Cristo (Barr, 1977, p. 190).

Sionistas cristãos, como sionistas judeus, veem 1948 como um outro “êxodo”, como o retorno à “Terra Prometida”, o cumprimento da profecia bíblica e da benção divina. O *lobby* dos sionistas cristãos juntamente com o *lobby* dos sionistas judeus, juntamente com os interesses colonialistas britânicos e estadunidenses foram os responsáveis por moldar a política norte americana para Oriente Médio (Chomsky, 1983). Suas propagandas nos atingem através de livros, pregações e mídias, e costumeiramente nos referimos à terra como “Israel”, e não conforme a terminologia usada nos escritórios das Nações Unidas: “Israel e os Territórios Ocupados”. Essa pequena variação na linguagem esconde que Israel com as áreas invadidas e ocupadas na guerra de 1967, constituem um profundo e violento país dividido (Bowman, 1991, pp. 121-134). Isso também se mostra no radicalismo de certos grupos fundamentalistas cristãos evangélicos e ou neopentecostais e judeus que acreditam que é necessário destruir a o Domo da Rocha, terceiro local mais sagrado para os muçulmanos, construído no século VII, supostamente sobre a área do “Santo dos Santos” do Templo de Jerusalém destruído pelos romanos no ano 70 da EC., para então construir ali o terceiro Templo de Jerusalém. A construção do terceiro Templo em Jerusalém é considerada necessária para assegurar a volta de Jesus Cristo, o Messias Judeu.

O messianismo sionista judeu vê os avanços militares sobre o território palestino como parte do processo divino de redenção messiânica de Israel. Um processo que visa a reconstrução da “santidade e da “totalidade do território de Israel”, para a construção do terceiro templo e o estabelecimento de uma teocracia baseada na *Halacha* (regulamentações e aplicações práticas das leis da Torá). “A terra de Israel, para o povo de Israel, de acordo com a Torah de Israel”. Entretanto, a compreensão estreita e fundamentalista da Torá, acrescenta um componente racista à suas propostas e práticas, pois também concebe uma “radical e incisiva distinção entre judeus e não-judeus”. Eles abraçam a noção supremacista dos judeus como um “povo escolhido” divinamente (*‘am segula*), frente ao qual os palestinos não passam de inquilinos ilegítimos e invasores, e são uma ameaça ao processo de redenção messiânica. Os direitos humanos e civis dos palestinos perdem sua legitimidade frente à divina legitimidade do

“povo escolhido” e o mandamento religioso (*mitzvah*) para “conquistar, possuir e colonizar a Terra Prometida” (Masalha, 2007, pp. 138-139).

Um dos argumentos principais, basilares para estas leituras fundamentalistas, que legitimam invasão, colonialismo, racismo e genocídio está baseado na historicidade da promessa da terra a Abraão: A terra teria sido inclusive escolhida antes do povo. A terra de onde Javé teria feito o primeiro chamado para o primeiro hebreu: “Saia da tua terra, do meio de seus parentes, da casa de seu pai, e vá para a terra que eu lhe mostrarei” (Gn 12,1). Por isso agora vamos entrar no estudo da perícopa de Gn 12,1-9.

Um pouco da história do livro de Gênesis

Para que exista uma história da origem do povo é necessário que antes exista o povo de Israel. Isto quer dizer que o livro do Gênesis, e também os outros livros da Bíblia, não são reportagens fiéis feitas quando as coisas estão acontecendo. São um tipo especial de literatura, diferente de um jornal, de um relatório ou de um livro de história ou de ficção. São narrativas que podem ou não ter fundo histórico, mas que sempre estão muito mais voltadas para o contexto em que são elaboradas e transmitidas do que para o passado a que se remetem.

Com base no estudo crítico da Bíblia, corroborada pelos mais recentes dados e estudos arqueológicos, sabe-se hoje que a história de Israel não começa com a criação. Assim, embora o livro do Gênesis esteja no começo da Bíblia, as narrativas que ele apresenta foram elaboradas num período bastante adiantado da história de Israel. E o livro só alcançará a forma com a qual é hoje encontrado na Bíblia por volta do ano 400 a.C. Representa a forma como a oficialidade judaica queria que sua história fosse entendida naquela época, pois do mesmo modo como nós hoje contamos a história do Brasil de maneira diferente do que era contada a vinte ou trinta anos atrás, também o povo de Israel alterava a forma de contar a sua história a cada nova etapa de sua vida. A narrativa tal qual se apresenta para nós hoje, no livro de Gênesis, é uma visão idealizada, o mito da fundação do judaísmo pós-exílico.

Muitas das histórias que encontramos no Gênesis têm raízes em histórias de famílias, de tribos, de santuários ou instituições clânicas ou tribais. Inicialmente eram grupos autônomos e independentes uns das outras, e estas histórias originalmente não estavam ligadas entre si. Porém, gradativamente ao longo da história de Israel, na medida em que as tribos que deram origem ao povo de Israel foram crescendo, agregando outras tribos e unindo-se em monarquias, estas pequenas histórias foram reelaboradas e unidas umas às outras, primeiro em tradições orais, e depois em tradições escritas, como se fossem a narrativa de um só povo.

Atualmente nas academias de estudo, que consideram os dados mais recentes da arqueologia, trabalha-se com a hipótese de que a história de Israel se inicia com três ou quatro tribos (Efraim, Manassés, Benjamim e, talvez, Judá), tendo as demais sendo integradas ao reino do norte (Israel) ou ao reino do Sul (Judá) paulatinamente ao longo do tempo. O número 12, é um número idealizado, provavelmente simbolizando a totalidade das tribos nos tempos do rei Ezequias (716-687 a.C.) e do rei Josias (640-609 a.C.). A história de Israel ganha corpo a partir das três tribos do norte, Efraim, Manassés e Benjamim, que formarão o reino do norte, Israel, conhecido como “a casa de Jacó” (Am 3,13) ou, às vezes também como “a casa de José” (Js 18,5; Am 5,6.15; Ez 37,16); e com a tribo de Judá, no sul, a qual incluirá a região de Berseba ou Bersabeia formando posteriormente o reino de Judá, conhecido como “a casa de Davi” (1Rs 12,19-20; Is 7,2; Jr 21,12).

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

Os estudos arqueológicos e antropológicos mostram que, ao contrário do que muitas vezes se pensa, Israel era o grande reino da região, enquanto Judá, econômica-política e militarmente, era bastante insignificante (Finkelstein, 2015). Em 2Rs 14,9 expressa-se a diferença entre os dois reinos com a comparação entre “o cedro do Líbano” (Israel) e “o cardo do Líbano” (Judá). Os estudiosos estimam que até essa época, 722 a.C., Jerusalém não passava de uma pequena vila, com algo em torno de 1000 habitantes³, num espaço de aproximadamente cinco hectares (em grande parte ocupados por templo e palácio). Entre 722 e 700 a.C. o tamanho da cidade passou para sessenta hectares, e a população passou de 1.000 para 15.000 habitantes (Finkelstein; Silberman, 2018, pp. 248- 251; Grabbe, 2007, pp. 121-122; Liverani, 2008 pp. 195-199; Zabatiero, 2013 pp. 124-125)⁴. Será também nessa ocasião que, para acolher os refugiados da elite do reino do norte, o rei Ezequias ampliará as muralhas e o abastecimento de água para Jerusalém (2Rs 20,20; 2Cr 32,30). Os números acima referem-se aos refugiados ricos, acolhidos dentro das muralhas ampliadas

³ Com essa conclusão dos estudos arqueológicos cai um dos últimos pilares da “Teoria Documentária”, ou “Teoria das Fontes” (Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal), pelo menos no que diz respeito ao documento Javista, que teria sido produzido na corte do grande império davídico-salomônico, do qual não foi encontrado nenhum vestígio arqueológico.

⁴ Uma estimativa divergente, com números um pouco maiores, é apresentada por William M. Schniedewind, *Como a Bíblia tornou-se um livro*, pp. 98-106. Porém este autor parece superestimar a importância de Jerusalém no tempo de Ezequias.

para esse fim, mas outros milhares camponeses nortistas, ricos e pobres devem ter-se integrado a famílias camponesas fora das muralhas, nas terras de Judá.

Contexto da espinha dorsal de Gn 12-50: Ezequias e de Josias (+ 700-600 a.C.)

O final dos anos 700 a.C. foi de grandes transformações em Jerusalém e em Judá. Não somente transformações arquitetônicas e estruturais, mas também socioeconômicas, políticas e culturais. O aumento de população ocasionou reordenamento da propriedade da terra e da produção. Como vassalo da Assíria, especialmente com o rei Manassés, Judá se integra e participa ativamente no comércio internacional. A produção é controlada pelo estado e é direcionada para o mercado internacional. Notadamente na região mais fértil de Judá, na Sefelá ou Shefelá (Jz 1,9; 1Rs 10,27) os conflitos pela terra serão muito acirrados. (Veja-se a inspirada denúncia de Miqueias (Mq 2,1-5; 3,1-12). É nessa época que o reino de Judá se tornou um “estado plenamente desenvolvido”, passou por uma “revolução econômica, deixando de ser um sistema tradicional baseado em aldeias e clãs, para atingir uma produção agrícola massificada e industrialização sob centralização estatal” (Finkelstein, 2003, pp. 331-333). A uma rede burocrática baseada em Jerusalém e nas principais cidades de Judá, para controlar a produção, organizar o fluxo de mercadorias e o comércio.

Os estudos indicam que somente nesse momento desenvolve-se o uso da escrita em Jerusalém e em Judá (Schniedewind, 2011). As violentas imposições político-religiosas⁵ empreendidas por volta dos anos 700 a.C. pelo rei Ezequias estão intimamente relacionadas com essas mudanças. A partir do poder o rei Ezequias centraliza o culto direcionando para Jerusalém todas as oferendas. Destrói os santuários do interior, centros de organização dos camponeses e enfraquece a organização e a autonomia deles (2Rs 18,4-8) (Nakanose, 2000). Há muitas violências e mudanças forçadas embutidas nessa nova estruturação do poder e da religião. Elas necessitam de uma forte legitimação religiosa para poder ser realizadas. É com essa função que os escribas da corte irão redigir uma história para reforçar a elevação de Javé a Deus único de Israel, e de Israel como povo exclusivo de Javé⁶. A teologia da aliança será usada para costurar tradições do norte e do sul. É certamente nesse contexto, e com essas funções que nesse período se inicia a redação da chamada história deuteronomista (Römer, 2008; Carr, 2011, pp. 316-317)

⁵ Abandonamos a conceituação de “reforma” para descrever a ação destes dois reis. Reforma seria uma volta a uma antiga forma. Mas o que estes dois reis fizeram no nível da oficialidade foi impor, de forma violenta, uma configuração totalmente nova de política: a centralização do culto em Jerusalém e de religião: a monolatria, o culto unicamente a Javé.

⁶ Nesse sentido ver: Dietrich, Luiz José; Silva, Rafael Rodrigues da. *Em busca da Palavra de Deus*. Uma leitura do Deuteronômio entre contradições, ambiguidades, violências e solidariedades. São Paulo: Paulus, 2020, pp. 25-70.

O projeto expansionista de Josias e a “Palavra de Deus” identificada com um texto escrito

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

É certamente no contexto dessas duas imposições religiosas e políticas que é constituída, com tradições de Israel, e de Judá, a espinha dorsal de uma narrativa escrita contendo boa parte dos capítulos 12-50 do livro do Gênesis, bem como de Êxodo 1-24 e 32-34; do Deuteronômio 4,44-28,68; dos livros de Josué; Juízes; 1 e 2Samuel; 1 e 2Reis, e certamente também de vários livros proféticos pré-exílicos, como Amós, Oséias, Isaías, Miquéias e Jeremias⁷.

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

⁷ Desse modo, apesar de Finkelstein, constatar a significativa ausência de textos escritos advindos das maiores cidades do período de Amri/Omri (Finkelstein, 2015, p. 380), de acordo com os mais recentes dados arqueológicos, em consonância com a crítica bíblica, somos levados a considerar sempre de forma mais convicta, que de fato a Bíblia começou a ser escrita no reino do norte, em Israel. Veja-se por exemplo, que dentro do conjunto de textos que se creê elaborados nas reformas de Ezequias e Josias, há um forte predomínio de textos aos quais a crítica bíblica atribui origem nortista: as tradições de Jacó/Israel, de José (seus filhos são Efraim e Manassés, nomes das duas principais tribos do norte), as tradições sobre o êxodo, o “código da aliança” (Ex 20,22-23,19), a tradição do “bezerro de ouro” (Ex 32-34), as tradições dos chamados juízes libertadores, dos santuários de Silo, Gilgal e Betel, de Samuel, de Saul, dos profetas Elias e Eliseu, o núcleo mais antigo de Dt 12-26, as tradições dos profetas Amós e Oséias, etc., além dos “anais dos reis de Israel”, e possivelmente ainda outros textos. Estas perspectivas subjazem às introduções e notas aos livros do Pentateuco na Nova Bíblia Pastoral (2014), e são também apontadas por Israel Finkelstein em entrevista realizada e publicada pelo Prof. Ademar Kaefer (Kaefer, 2016, pp. 119-126).

(25,20; 31,51-54). Esaú representa os edomitas (23,24; 25,30; 33,16; 36,1.8) e as tensas relações que mantiveram com Israel e Judá (Gn 33).

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

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

Este trabalho quer ressaltar que, para uma leitura descolonizada e descolonizadora do livro de Gênesis, e da própria Bíblia, é fundamental considerar estes aspectos dos textos elaborados nessa época, especialmente daqueles relacionados ao Pentateuco e à História Deuteronomista. O projeto de Josias, dentro do qual estes textos foram redigidos, é um projeto de dominação imperialista, de colonização do norte pelo Sul, e isso precisa ser considerado, especialmente quando hoje se busca desmascarar da Bíblia para justificar invasões, colonialismos, racismos e genocídios. Pois, as perspectivas colonizadoras e imperialistas presentes na teologia de Josias não somente perpassam os textos do Pentateuco e dos livros históricos, mas ainda hoje influenciam teologias e práticas de diversas igrejas e correntes do cristianismo e do judaísmo. Há também que se repensar a própria teologia do Antigo Testamento. Há um longo e complicado processo de formação da teologia de Javé com Deus único do universo (Smith, 1990; 2001; Reimer, 2009). Nesse processo há sem dúvidas aspectos libertadores e sagrados, especialmente na origem, quando Javé era a Divindade cultuada em momentos e circunstâncias que exigiam a defesa e a proteção armada das famílias, de suas terras, colheitas e das suas próprias vidas. Mas no processo de centralização do culto em Javé, há também a assimilação de funções de legitimação da monarquia, da concentração de poder e de riquezas, e mesmo da violência, como a que se deixa ver, por exemplo, no versículo refrão do livro de Josué “e passaram todos ao fio da espada” (Js 6,21; 8,22-25; Js 10,28-39)⁸.

Um dos aspectos atuais em que mais se sobressaem os aspectos colonialistas e imperialistas, é o conceito que leva a compreender de forma simplista a Bíblia como Palavra de Deus. É devido à identificação do texto bíblico com a Palavra de Deus incentivada pelo imperativo de Javé para que Moisés escrevesse as revelações recebidas (por exemplo Ex 17,14; 34,27) ou da identificação da revelação com um texto escrito (Dt 28,58.61) são da época de Ezequias, Josias ou de Esdras. Foi um texto escrito apresentado como “Palavra de Deus” que legitimou e guiou as reformas e as políticas expansionistas de Josias, e é dessa raiz que brotam as concepções que apoiam o uso da Bíblia ao longo da história

⁸ Tais aspectos da Bíblia Hebraica e da teologia bíblica são abordados em livros cujos títulos falam por si, como *Drunk with Blood. God's killings in the Bible*, de Steve Wells (SAB Books, 2010), ou, de Armstrong, Karen, *Fields of Blood. Religion and the history of violence*. New York Toronto: Alfred a Knopf, 2014, entre outros.

para legitimar dominações colonialistas e imperiais. E ainda hoje fundamenta ataques a outras religiões e culturas. Pode ser enriquecedor para o debate a introdução de uma reflexão do saudoso e sempre muito arguto e instigante teólogo, biblista, Pe. Comblin:

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

Colonialismo, racismo e violência genocida nos textos bíblicos

Assim, ao buscar uma leitura descolonizada e descolonizadora da Bíblia, do cristianismo e do judaísmo, percebemos que nosso desafio não consiste somente em reavaliar as doutrinas, instituições e teologias construídas depois do período bíblico, nas alianças com os impérios que desenharam grande parte do mapa *mundi*. Percebemos que a aliança entre religião e projetos de dominação está dentro da própria Bíblia e com presença marcante e efetiva nos próprios textos. O colonialismo aparece na legitimação da violência e na ambiguidade da religião oficial de diversos momentos da história de Israel. No caso do Gênesis, aceitando que o texto de Gn 12 a 50 contém o esboço mais antigo das narrativas do Gênesis, podemos ver a presença desta teologia colonialista oficial já no início, inclusive em versículos muito apreciados em nossas liturgias e em nossos trabalhos pastorais e em escolas bíblicas populares:

Gn 12,6-9:

“Abraão atravessou a terra até o lugar santo de Siquén, no Carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam a terra. Javé apareceu a Abraão e lhe disse: ‘vou dar esta terra aos seus descendentes’. Abraão construiu aí um altar a Javé, que lhe havia aparecido. Daí, passou para a montanha, a oriente de Betel, e armou sua tenda, ficando Betel a oeste e Hai a leste. E aí construiu para Javé um altar e invocou o nome de Javé. Depois, de acampamento em acampamento, Abraão foi para o Negueb”.

Levando em conta os estudos críticos da Bíblia e os dados recentes da arqueologia, que demonstram que as tradições dos patriarcas eram originalmente independentes e isoladas umas das outras, sem a existência de laços de sangue e os vínculos temporais que nos são apresentados pelos textos bíblicos atuais;

e que Abraão, patriarca das tribos do sul viveu em Hebron, onde a veneração posterior guardou seu nome; enquanto as localidades de Siquém e Betel foram os locais onde habitaram Jacó/Israel, patriarca – ou talvez, patriarcas – do norte, Gn 12 nos mostra YHWH prometendo para os descendentes de Abraão, (Judá e a dinastia davídica) dois dos principais lugares do reino de Israel norte. No hebraico isso aparece enfatizado pelo apego do pronome demonstrativo “esta” à palavra terra, que na narrativa refere-se à terra na qual Abraão estaria pisando, terras do Israel Norte. Deve-se notar também que a terra não é prometida a Abraão, mas a “sua semente”, isto é, aos descendentes de Abraão. É interessante observar também que a promessa se refere a um pedaço específico, e relativamente pequeno, Siquém e Betel. Diferente de Gn 13,14-17; 15,18-19; 17,4-8; 18,18; 22,17-18; 26,3-4 onde geralmente a promessa refere-se a “toda a terra”, ou a uma extensão de terra bem maior, como desde o rio Nilo até o Eufrates.

Essa promessa, colocada no início do que seria a parte mais antiga do livro do Gênesis, capítulos 12-50, faz dela uma legitimação da invasão e tomada das terras de Israel Norte por Josias, substituindo o império assírio que já não tinha forças para controlar aquelas terras. É Javé quem teria prometido aquelas terras para os descendentes de Abraão, principal patriarca de Judá. E isso, conforme a glosa no final do verso 12,6, teria acontecido antes de Israel Norte ter se estabelecido ali: “Nesse tempo os cananeus habitavam a terra”. Nesse momento Josias, como descendente de Abraão, e seus exércitos estavam usando textos escritos, talvez os primeiros trechos da Bíblia autenticados e instituídos como “Palavra de Deus” pela profetisa Hulda (2Rs 22,8-19), para legitimar a invasão e a tomada das terras de Israel Norte do mesmo modo como os grileiros, com um documento falso, autenticado por alguma autoridade judicial, ou policial, ou simplesmente pela força bruta, para tomar terras de famílias camponesas estabelecidas há décadas ou séculos naquelas terras, das quais porém não possuem nenhum tipo de documento cartorial. Pelo que vimos acima, ainda hoje grupos judeus e cristãos seguem usando a Bíblia do mesmo jeito, legitimando violências muito semelhantes.

Colocando a promessa da terra para Abraão no início das narrativas, e colocando Abraão como pai dos patriarcas de outras regiões, a redação josiânica também faz com que todas as tradições culturais e religiosas do Norte e de outros povos (Jacó/Israel, Betel, Galaad, José...) fiquem subordinadas às tradições e instituições sulistas de Jerusalém. Isso também é feito mostrando Abraão como originário de Aram⁹ (Gn 12,4b). Jacó tem muito mais relações com Aram e os arameus. De lá vem suas mulheres, ele faz aliança com seu sogro arameu,

⁹ Gn 1-11 termina localizando Abraão em Ur dos Caldeus (Gn 11,28 e 31). No entanto, os caldeus somente aparecem na história por volta do século X AEC. Seu auge é o império neobabilônico, sob Nabucodonosor II, entre 605-562 AEC. Esta é provavelmente a origem dos grupos de exilados judaítas que voltaram do exílio, a partir de 530 AEC. Ao colocarem Abraão (o patriarca fundador do povo de Israel) no mesmo caminho feito por eles, os exilados legitimam as transformações políticas e religiosas que serão impostas por eles na Judá reconstruída, a teocracia e o judaísmo, como um novo começo para Israel.

e sua origem arameia aparece em uma das mais antigas orações de Israel Norte que a Bíblia nos traz: “Meu pai era um *arameu errante* que desceu ao Egito... (Dt 26.5-10). Ao colocar Abraão saindo de Aram, a redação josiânica coloca Abraão como o patriarca “arameu” no lugar de Jacó, o patriarca das tribos do norte. Tudo pertence à família de Abraão, à dinastia davídica, por direito divino. E todo o relacionamento da divindade com Isaac, Jacó/Israel passa a ser somente renovação das promessas feitas a Abraão. Deve-se lembrar também do drástico efeito da noção de que a Divindade pode transferir a propriedade de um povo para o outro teve e ainda tem na história dos povos colonizados.

A redação final dos textos bíblicos, realizadas pela teocracia/hierocracia sacerdotal judaíta, após os anos 400 AEC., acrescentará ainda outros elementos que na leitura fundamentalista, colonialista fornecerão legitimação para outros tipos de violência: a violência racial. Centrada no Templo, que se estruturava em torno dos conceitos da Lei, da pureza ritual e racial e do monoteísmo, estas perspectivas irão enquadrar a história oficial de Israel. Assim, a redação final de todo o Pentateuco destaca: a lei da instituição do sábado, como dia sagrado (2,2); a Aliança de Javé com Abraão, a bênção e as promessas para Abraão e seus descendentes, com destaque para a promessa da terra (12,7; 26,3-4; 28,13; 35,12; 48,4; 50,24); a circuncisão como marca de pertença ao povo da promessa (17,1-27); a sucessão consanguínea dos patriarcas, dando primazia para Abraão, fazendo com que todo o povo de Israel seja entendido como descendente de Abraão (48,15-16); que no conjunto do Pentateuco aparece cultuando exclusivamente a Javé (Ex 20,2-5) como o Deus único (Dt 4,35.39). Isso apoia a compreensão colonialista dos textos: a terra prometida, ao povo escolhido, de acordo com a Torá do único Deus que existe, diante do qual todos os direitos e reivindicações dos povos autóctones podem ser relativizadas ou simplesmente ignoradas.

A redação josiânica colocou ainda outros textos ligando religião e projetos de dominação colonialista dentro da Bíblia, em momentos importantes da história de Israel, como

Ex 3,7-8:

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

Este trecho contém uma das mais belas e apreciadas descrições bíblicas do caráter sensível e solidário da divindade para com os oprimidos. Muitíssimas vezes repetida entre teólogos da libertação e por nós que lemos a Bíblia nos movimentos sociais e com o povo que luta. Porém a parte final dessa citação, faz transparecer toda a ambiguidade da teologia oficial de Josias: Javé, a mesma di-

vindade que se mostra tão sensível e solidária para com os israelitas oprimidos, mostra-se violenta e impiedosa com uma dezena de outros povos (cananeus, heteus, amorreus...), cujas culturas deverão ser destruídas e dos quais será tirada a liberdade, a terra e a própria vida. Assim, se introduz mais um aspecto terrível nesta teologia: a violência genocida.

Violências como estas foram praticadas muitas vezes pela cristandade, com a Bíblia na mão e com esta teologia na cabeça. Ao ler versículos como Dt 11,24-25 e Js 1,3-6.18 quase se pode ver, no lugar de Josué entrando em Canaã, os espanhóis e portugueses chegando nas Américas:

Dt 11,24-25

Pertencerá a vocês todo lugar onde a planta de seu pé pisar, e seu território irá do deserto até o Líbano, do rio Eufrates até o mar ocidental. Ninguém poderá resistir a vocês, porque Javé, o seu Deus, vai espalhar o medo e o terror de vocês em qualquer terra onde caminharem, conforme lhes falou.

Js 1,3-6.18

Todo o lugar que seus pés pisarem, vou dá-lo a vocês, conforme falei a Moisés. Desde o deserto e o Líbano até o Grande Rio, o Eufrates, toda a terra dos heteus, e até o Mar Grande ao poente, será território de vocês. Ninguém poderá resistir a você durante todos os dias de sua vida. Assim como estive com Moisés, estarei com você. Eu não o deixarei nem o abandonarei. Seja forte e corajoso, pois você vai fazer esse povo herdar a terra que prometi dar a seus pais [...]18. Todo aquele que se rebelar contra suas ordens e não ouvir suas palavras e tudo o que você lhes ordenar, será morto. Somente seja forte e corajoso.

Em textos como esses se pode ver a raiz da ideologia política e religiosa que orientou os conquistadores que chegaram às terras das Américas, que os povos originários chamavam de *Abya Yala*, e até a violência que foi feita contra aqueles que opuseram resistência. A diferença é que espanhóis e portugueses as praticaram em nome do Evangelho e de Jesus. Esta é a mesma violência que é legitimada por grupos fundamentalistas sionistas judeus e cristãos nas questões relativas à terra da Palestina e ao povo palestino.

Deve-se aqui também fazer um parêntesis para dizer que o fundamentalismo islâmico, ao deixar-se guiar pelas perspectivas tardias que passaram a integrar os ensinamentos de Maomé após a conquista de Meca e a ampliação de seu domínio sobre tribos e regiões vizinhas, e especialmente nas perspectivas teológicas e doutrinárias dos sucessores de Maomé (os califas). Como Maomé não havia deixado nada escrito, são os califas que efetivamente irão escrever o Corão, porém já o fazem aplicando e adaptando os ensinamentos de Maomé para a organização e a administração do império árabe muçulmano que estava se desenhando. Isto é, partes do Corão, especialmente seus primeiros suras (capítulos) funcionam como texto da religião oficial do império árabe. Permitindo

que nele também se fundamentem leituras e práticas colonialistas, imperialistas, racistas e genocidas, semelhantes àquelas elaboradas e institucionalizadas no uso de partes da Bíblia Hebraica pela monarquia davídica e da Bíblia cristã e do cristianismo instrumentalizado como religião oficial da longa cadeia de impérios desde o império romano até os impérios espanhóis e portugueses e o império norte-americano da atualidade (Peters, 2007, pp. 115-151).

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

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

Conclusão: Ler como os olhos de Jesus de Nazaré, das vítimas destes textos, ou das doutrinas e leis religiosas, para fazer uma leitura descolonizadora e encontrar a Palavra de Deus para nós hoje

Deixemo-nos guiar por Jesus de Nazaré, ele nos fará ouvir e sentir os apelos e os clamores dos profetas e profetisas junto aos trabalhadores empobrecidos e explorados das cidades e dos campos, dos povos indígenas, dos povos negros, e também dos povos palestinos para reencontrarmos nos textos bíblicos os núcleos sagrados, e testemunharmos a partir deles, a experiência da Divindade como presença libertadora, e sua palavra como força humanizadora. Uma leitura das Escrituras Sagradas com coração e cons-ciência que nos leve a ouvir e nos colocarmos no lugar do outro e da outra, das vítimas destes textos ou das doutrinas e leis religiosas, antes de emitirmos nossas opiniões sobre eles.

A leitura com os olhos de Jesus nos ensinará que para as comunidades cristãs primitivas, a palavra era “Palavra de Deus” quando direcionada para a justiça, para a misericórdia e para a defesa e a promoção da vida. Jesus fez isso com o sábado, uma das leis mais sagradas do judaísmo: “O sábado foi feito para

a pessoa, e não a pessoa para o sábado” (Mc 2,27; Mt 12,12). Assim também poderíamos buscar uma compreensão da Palavra de Deus mais pela sua função do que pela sua relação com uma doutrina ou com uma autoridade religiosa.

Ainda no evangelho de Mateus podemos talvez encontrar mais um elemento que nos ajuda a construir uma compreensão libertadora do conceito Palavra de Deus. Tem a ver com o sujeito que institui um acontecimento, ou um texto como “Revelação”, ou “Palavra de Deus”. Isso manifesta-se na oração de louvor, atribuída a Jesus pela comunidade que nos legou o evangelho de Mateus: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste essas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, assim foi do teu agrado” (Mt 11,25-26).

Do mesmo modo como na história do povo de Israel foram os escravizados que viram no êxodo a revelação do rosto e da vontade de Deus, no tempo de Jesus são os “pequeninos”, isto é, aqueles e aquelas que perceberam a vida, os atos e as palavras de Jesus como palavras que restauravam sua dignidade, que defendiam e promoviam suas vidas, como uma palavra de solidariedade radical de Deus com os pobres e excluídos de seu tempo. E enquanto os poderosos acusam Jesus de heresias e blasfêmias, os pequeninos instituem Jesus como o enviado, o “Filho de Deus” (Mc), o “Messias, o Cristo” (Mt), o “Salvador do Mundo” (Lc).

Na mesma direção, mais tarde, ao redor do ano 100, a comunidade Joanaína, violentamente perseguida (Jo 16,2), irá um pouco mais adiante. Ela não somente instituirá Jesus como a Palavra-Verbo de Deus encarnado (Jo 1,1-18) mas também instituirá Jesus como o próprio Deus (Jo 1,1; 5,17-18; 8,58; 10,30; 14,8-9; 20,28). Repete-se aqui o mesmo processo que levou a compreensão do êxodo como Revelação-Palavra de Deus.

Um critério descolonizado e descolonizador de “Palavra de Deus” seria então estabelecer que a autoridade última de qualificar a palavra anunciada como “Palavra de Deus”, cabe a quem a está recebendo, e não a alguma pessoa, instituição ou poder que a impõe aos outros a partir de sua posição de poder. Assim a Bíblia – e, poderíamos acrescentar, qualquer uma das Narrativas e Escrituras Sagradas dos outros povos - é “Palavra de Deus” quando defende, promove a justiça, a solidariedade, a humanização, o amor, a vida. Pois “a letra mata, mas o espírito é que dá vida” (2Cor 3,6).

Referências

- Barr, James (1977). *Fundamentalism*. London: SCM Press.
- Ben-Gurion, David (1954). *The Rebirth and Destiny of Israel*. New York: Philosophical Library.
- Bowman, Glenn (1991). *The Politics of Tour Guiding: Israeli and Palestinian Guides in Israel and the Occupied Territories*. In: HARRISON, David (ed.). *Tourism and the Less Developed Countries*. London: Belhaven Press, pp. 121-134.
- Carr, D.M. (2011). *The formation of the Hebrew Bible. A New reconstruction*. New York: Oxford University Press.
- Chomsky, Noam (1983). *The Fateful Triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*. London: Pluto Press.
- Comblin, José (2005). *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus.
- Dietrich, Luiz José; Silva, Rafael Rodrigues da (2020). *Em busca da Palavra de Deus. Uma leitura do Deuteronômio entre contradições, ambigüidades, violências e solidariedades*. São Paulo: Paulus.
- Finkelstein, Israel (2015). *O reino esquecido*. São Paulo: Paulus.
- Finkelstein, Israel e Silberman, Neil Asher (2018). *A Bíblia desenterrada. Nova visão arqueológica do antigo Israel das origens de seus textos*. Petrópolis RJ: Editora Vozes.
- Grabbe, Lester L. (2007). *Ancient Israel. What do we now and how do we know it*. London-New York: T&T Clark.
- Kaefer, José Ademar (2016). *Arqueologia das terras da Bíblia II*. São Paulo: Paulus.
- Liverani, Mário (2008). *Para além da Bíblia – História antiga de Israel*, São Paulo: Paulus/Loyola.
- Masalha, Nur. (2007). *The Bible and Zionism. Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel*. London & New York: Zed Books.
- Nakanose, Shigeyuki (2000). *Uma história para contar...A Páscoa de Josias. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. São Paulo: Paulinas.
- Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.
- Peters, Francis Edward (2007). *Os monoteístas*. Vol. I: Os povos de Deus. São Paulo: Contexto.
- Prior, Michael (1997). *Settling for God*. Middle East International, 565 (19 December): pp. 20-21.
- Prior, Michael (1997). *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rose, John (2004). *The Myths of Zionism*. London: Pluto Press.

- Ruether, Rosemary Radford (1998). *Christianity and the Future of the Israeli-Palestinian Relations*. In: McGowan, Daniel; Ellis, Marc H. (eds.). *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*. New York: Olive Branch Press, pp. 112-22.
- Schniedewind, M. (2011). *Como a Bíblia tornou-se um livro. A textualização no Antigo Israel*. São Paulo: Loyola.
- Shindler, Colin. *The Land Beyond Promise: Israel, Likud and the Zionist Dream*.
- Zabatiero, Júlio Paulo Tavares (2013). *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus.

Luiz José Dietrich

Pedro Lima Vasconcellos^{1*}

Rafael Rodrigues da Silva^{2**}

*O livro de Josué:
Entre resistências populares e planos supremacistas,
ontem e hoje*

*The Book of Joshua:
Between Popular Resistance and Supremacist Agendas.
Yesterday and Today*

Resumo

O artigo se detém no livro de Josué, fundamental para as discussões que envolvem o território da Palestina e as disputas por sua posse, ontem e hoje. Destaca inspirações colonizadoras e supremacistas que ele suscitou ao longo do tempo – em campos como o da política, da arqueologia e da pregação – e salienta a necessidade de se enfrentar a questão de sua confecção, pois nele coexistem, de maneira tensa, memórias populares plurais de povos que viviam na antiga Canaã/Palestina e tentativas de unificação da história, com a hegemonia de Israel/Judá e os inevitáveis silenciamentos daí decorrentes.

Palavras-chave: livro de Josué; fundamentalismo; sionismo; História Deuteronomista, memórias populares

Abstract

The article focuses on the book of Joshua, which is fundamental to the discussions surrounding the territory of Palestine and the disputes over its possession, yesterday and today. It highlights the colonizing and supremacist inspirations that it has given rise to over time - in fields such as politics, archaeology and preaching - and stresses the need to confront the issue of its creation, since it coexists, in a tense way, with plural popular memories of peoples who lived in ancient Canaan/Palestine and attempts to unify history, with the hegemony of Israel/Judah and the inevitable silencing that results.

Keywords: Book of Joshua; Fundamentalism; Zionism; Deuteronomistic History; Popular Memories

¹ Mestre e livre-docente em Ciências da Religião, doutor em Ciências Sociais e pós-doutor em História. Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: plvascon@uol.com.br.

² Mestre em Ciências da Religião, Doutor em Comunicação e Semiótica e Livre-docente em Teologia. Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e membro da Direção Nacional do CEBI. E-mail: rafaelasilva@cebi.org.br.

Há quem argumente que uma história da Palestina nos dois milênios antes da nossa era só pode – e deve – ser realizado sob a condição de se manter independente das narrativas veterotestamentárias (Masalha, 2023, p. 79). Estas estariam irremediavelmente comprometidas com uma ideologia – israelita, judaica – que em nada contribuiria para uma apreciação das dinâmicas socioculturais transcorridas no território em meio ao qual surgiu e se configurou algo com o nome de Israel há três mil e poucos anos atrás. O fato de este compromisso ter sido minimizado, na melhor das hipóteses, teria feito com que a pesquisa sobre os textos em questão acabasse por engrossar um já espesso véu que estes se encarregavam de estabelecer; em outras palavras, as pesquisas sobre o “antigo Israel” refletido nos textos das Escrituras sagradas do judaísmo teriam produzido, de modo intencional ou não “o apagamento da história palestina”, com sua multietnicidade e pluralidade cultural no período em questão³.

Cabe encarar o desafio. Entre os livros sob atenção quando aparecem questões como estas há aquele que leva o nome do personagem destaque ao longo de suas páginas: Josué, apresentado como sucessor de Moisés na liderança do povo que, saído do Egito, depois de demorado percurso pelo deserto, avançava, sob sua liderança, a conquistar a terra que lhe fora prometida. Este relato, conservado e transmitido por séculos, foi e tem sido abordado com especial atenção desde quando as escavações arqueológicas começaram a se desenvolver no território palestino. Tem sido também discutido porque nele se esposaria uma visão geral sobre os modos de instalação israelita no território que, a despeito sua alargada difusão, não encontraria respaldo em outras passagens das escrituras judaicas e mesmo de alguns fragmentos encontrados no próprio livro. Por outro lado, a este (e ao personagem que lhe dá nome) se tem recorrido, em vários contextos e por múltiplos agentes, em vistas à efetivação do projeto sionista de implantação do Estado judeu, em chave racista e de limpeza étnica, agredindo e violando os direitos de uma população presente no território há séculos, num processo que atravessa o século XX e avança no tempo presente. Josué, o livro; Josué, o personagem: eis do que se trata neste artigo sob vários ângulos, tendo como pano de fundo a questão palestina.

1. Profecia popular

Flávio Josefo, o historiador judeu da Palestina (sim, ele em seus escritos se refere inúmeras vezes ao território com este nome!) conta que, no que seriam uns dez-quinze anos após a morte de Jesus, nos tempos do governador Fado, representante do poderio romano na região, um certo Teudas, a quem tomava por charlatão,

procurou persuadir a uma massa infinita de pessoas que tomassem seus haveres e o seguissem até o rio Jordão, pois lhes dizia ser profeta, e lhes assegurou que à sua

³ As expressões aspeadas remetem ao título de obra pioneira de Keith Whitelam listada na bibliografia.

ordem se abriam as águas do rio, e desta maneira a passagem se lhes abriria facilmente. Com essas palavras iludiu a muitos. Mas Fado [...] enviou de surpresa uma unidade de cavalaria conta eles, que matou muitos e aprisionou outros tantos. Tendo capturado Teudas vivo, cortaram-lhe a cabeça e a levaram a Jerusalém (*Antiguidades* XX, 96-98).

Mais do que uma referência à primordial abertura do mar pela ação divina por meio de Moisés, narrada no Êxodo, o movimento capitaneado por Teudas deve ser colocado em conexão com outra cisão de águas, agora no próprio rio Jordão, que se lê em Js 3 e é recriada por Elias e Eliseu em outra oportunidade (2Rs 2,6-8): Teudas,

ao dividir as águas do Jordão como um novo Josué, pode ser visto como o líder de uma conquista inversa, uma retirada ao deserto para purificar-se e preparar o caminho do senhor. [...] Com isso se estaria] libertando, assim, o povo da escravidão que lhe era imposta (na sua própria terra) pelos romanos (Horsley e Hanson, 1995, p. 149; para interpretação um tanto divergente, Crossan, 1994, p. 197).

E, tão importante quanto esta manifestação profética popular, comparece a atividade do muito mais conhecido João, o Batista; de acordo com um registro encontrado no quarto evangelho canônico, o lugar de sua atuação era Betânia, do outro lado do Jordão (Jo 1,28), e a narração de Josefo (em *Antiguidades* 18, 116-119), ao situar a prisão dele em Maqueronte, aponta na direção desta mesma região para a atuação dele. Mas acaba por não destacar o sentido mais explosivo da ação “batizadora” de João (aliás, os evangelhos sinóticos também o omitem): “as pessoas vão para o deserto e depois são batizadas no Jordão ao voltar para a terra prometida” (Crossan, 1994, p. 267), refazendo os caminhos de Josué e a gente por ele liderada. Mas Herodes, o representante do imperialismo romano na região, entendeu perfeitamente o alcance daquela mobilização popular: a execução de João se dá exatamente pelos temores régios de que aquilo que ocorria se convertesse em aberta sublevação.

2. Discursos de colonização

Mas a história que o livro de Josué veio fazendo, principalmente após, como parte das escrituras judaicas, compor a Bíblia cristã, marcou não tanto grupos populares em aposta por “novos mundos possíveis”. Tomado como o relato de como o comandante das tribos de Israel conquistou o todo da terra cananeia, com a destruição (praticamente) total das cidades e populações ali residentes – por mandato divino –, inspirou processos de invasão e conquista de terras por exércitos em movimentações imperialistas e colonialistas. Se Cromwell, nos tempos puritanos e mesmo revolucionários do século XVII, se apresentou como novo Josué na ocupação inglesa da Irlanda, ele não era o único: missionários recém-chegados ao outro lado do Atlântico viam nas populações

daquelas terras reproduções atualizadas dos inimigos fidalgos do Israel liderado por Moisés e Josué (Masalha, 2013, pp. 16-18). E já na abertura das veias do que seria a América Latina Josué e suas façanhas foram evocados pelo principal cronista das conquistas espanholas do México, em nome da evangelização e do combate à idolatria endêmica das populações indígenas:

Os milagres que se fizeram na conquista desta terra foram muitos. O primeiro foi a vitória que nosso Senhor Deus concedeu a este valoroso capitão [Hernán Cortés] e a seus soldados que combateram os otomis tlascaltecas (mui semelhante ao milagre que nosso Senhor Deus fez a Josué, capitão general dos filhos de Israel na conquista da terra da promessa) (Sahagun, 1938, p. 19).

3. Um “Israel bíblico” à imagem dos ideais sionistas

Desde o início das escavações arqueológicas na Palestina (então pertencente ao império otomano), na segunda metade do século XIX, os olhares (europeus, que fique claro) de quem se lançou à pesquisa deram ao livro de Josué atenção primordial. Tratava-se de desenterrar vestígios que sustentassem a credibilidade, em termos fatuais, do que era lido naquele escrito; afinal de contas, “a Bíblia [sempre] tinha razão”. Ou seja, a chamada “arqueologia bíblica” se estabeleceu pela adoção de procedimentos investigativos que sustentassem a validade fatural das narrativas lidas no livro sagrado judeu-cristão.

Mas o movimento era de mão dupla, pois a narração milenarmente conhecida e venerada oferecia como que uma bússola para um mapeamento da terra (norteando as escavações e a decifração dos materiais achados), decisivo para o projeto sionista de impor Israel ao território palestino. E neste contexto se constata uma evidente preferência pela narração de Josué no geral, em detrimento, por exemplo, do que se lê nos inícios de Juizes (e mesmo em algumas passagens pontuais do livro aqui em questão), que sugeririam outras modalidades de se pensar o aparecimento de Israel na Palestina que uma suposta campanha militar unificada sob comando do personagem que intitula o livro.

Nesse contexto se destaca a figura do estadunidense (embora nascido no Chile) William Foxwell Albright. Ele via com naturalidade os extermínios narrados no livro de Josué e sustentava, na contramão de estudiosos de seu tempo (referimo-nos aqui aos anos 1940-50), o que era chamado a “historicidade” dos relatos ali encontrados. E não deixava de ver similaridades entre o que julgava encontrar pelos resíduos que colhia nas escavações em terras palestinas e o que assistia quanto aos movimentos sionistas de invasão e ocupação de terras que culminariam com a imposição do Estado em 1948. Nem lhe passa discutir a legitimidade do direito à terra em favor daquele segmento (o israelita) supostamente vindo de fora, muito menos ponderar sobre as condições da população autóctone, cada vez mais despossuída. E ainda: Albright era enfático ao justificar a extinção da população até então residente na terra, apelando a outros processos tão ou mais repugnantes, que assim se viam também legitimados:

A rigor, este costume semita [referindo-se ao “feito” israelita de eliminação da gente cananeia da Palestina] não foi pior, do ponto de vista humanitário, do que os massacres recíprocos de protestantes e católicos no século XVII (por exemplo, Magdeburgo, Drogheda), ou do que o massacre de armênios pelos turcos e de quirguizes pelos russos durante a Primeira Guerra Mundial, ou do que o recente massacre de não-combatentes em Espanha por ambos os lados. [...] Nessa altura, a guerra era total, tal como está a tornar-se de novo, passados mais de três milênios (Albright, 1957, p. 280; original de 1940).

Ele continua apelando aos bríos estadunidenses para que pruridos moralistas não impeçam a adesão ao projeto sionista; simpatias por projetos genocidas de ontem e de hoje são constitutivos deles (os bríos):

nós, americanos, temos talvez menos direito que a maioria das nações modernas, apesar do nosso genuíno humanitarismo, de julgar os israelitas do século XIII a.C., pois [...] exterminamos dezenas de milhares de índios em todos os cantos da nossa grande nação e amontoamos os restantes em grandes campos de concentração. O fato de isto ser provavelmente inevitável [!] não o torna mais edificante para os americanos de hoje (Albright, 1957, p. 280).

Uma ode ao extermínio. E assim, na condição agora de “filósofo da história”, pode fazer o elogio ao extermínio em nome dos mais altos valores civilizatórios:

É significativo que, após a primeira fase da conquista israelita, não ouçamos mais falar em «cuidar» da população das cidades cananeias, mas apenas em expulsá-las ou submetê-las a tributo [...] parece muitas vezes necessário que um povo de tipo marcadamente inferior desapareça perante um povo de potencialidades superiores, uma vez que há um ponto para além do qual a mistura racial não pode ir sem redundar em desastre. [...]

Foi uma sorte, para o futuro do monoteísmo, que os israelitas da conquista fossem um povo selvagem, dotado de energia primitiva e de uma vontade implacável de existir, pois a consequente dizimação dos cananeus impediu a fusão completa dos dois povos afins, o que teria quase inevitavelmente deprimido os padrões javistas [...] (Albright, 1957, pp. 280-281).

Numa página antológica e supremacista como esta se espelham claramente olhares contemporâneos que tomam por “normal” que uma civilização autóctone tida por inferior seja suplantada, mesmo que de maneira violenta, por outra, vinda de fora e tida por superior, para ser colonizada e controlada. Cabe salientar o silêncio, por parte de leitores de Albright e críticos de sua obra, quanto ao caráter manifestamente “orientalista” (na acepção de Said) de uma manifestação como essa (destaque para a caracterização do cananeu/palestino como sensual e imoral, frente ao israelita, que em sua perspectiva prepara o Ocidente, racional e sóbrio, eticamente elevado, severo o suficiente para sustentar

o extermínio das gentes “inferiores”). A crítica a que foram sendo submetidos seus trabalhos pouco notou os vínculos do autor com uma das partes – a mais forte, e a que angariava o apoio das forças hegemônicas mundiais – do conflito que dilacerava o território em que exercia suas atividades de pesquisador. Mas ao estado sionista de Israel postulados como este não passaram despercebidos, e explicam por que, em 1956, Albright foi homenageado com o título de “cidadão de Jerusalém”, sendo o primeiro não-judeu a recebê-lo. Afinal de contas, ele se havia convertido – particularmente após a divulgação dos horrores nazistas – em ardoroso defensor do sionismo político, apelando ao direito histórico do povo judeu à terra da Palestina. Justifica-se todo e qualquer esforço por “reviver Sião”; afinal de contas, aquela terra fora o laboratório “onde os judeus forjaram três instrumentos fundamentais da cultura ocidental: a Bíblia hebraica, o Novo Testamento e a Segunda Lei” (citado em Whitelam, 1996, p. 90). Por outro lado, garantia o missionário-arqueólogo, em passagem a que não faltam boas doses de cinismo, à gente autóctone da Palestina, supostamente pobre e ignorante, a chegada de contingentes judeus vindos da Europa representaria ganho, pois que poderia usufruir de benefícios tecnológicos e culturais trazidos por eles de uma região infinitamente mais avançada.

4. O Josué do sionista

Relata Meron Benvenisti, político sionista, que em certo dia de julho de 1949 se reuniu no gabinete de Davi Ben-Gurion, primeiro-ministro do Estado de Israel, um grupo de nove estudiosos de campos como a cartografia, arqueologia, geografia e história. Eram colegas de longa data, e já haviam trabalhado na confecção de mapas, associados que eram à Sociedade de Exploração de Israel (IES), uma entidade tida em alta consideração pelo público judeu. Suas atividades se articulavam à “ambição judaica de reivindicar a pátria ancestral”, com o objetivo declarado de “desenvolver e avançar no estudo da terra, sua história, e pré-história, acentuando o aspecto do assentamento e a conexão sócio-histórica entre o povo de Israel e a Eretz Israel”. Isto exigia documentar concretamente “a continuidade de *um fio histórico que permaneceu incólume, do tempo de Josué ben Nun aos dias dos conquistadores do Negev em nossa geração*”. Tais estudiosos aceitaram com entusiasmo a tarefa que lhes foi atribuída, constituídos que foram membros de um Comitê para a Designação de Nomes de Lugares na Região do Negev, que deveria nomear em hebraico todos os lugares (montanhas, vales, rios, rotas etc.). Eles não estranharam que uma atribuição como esta constasse das prioridades do governo iniciado há pouco mais de um ano, dadas as circunstâncias singulares – para dizer o mínimo – em que a imposição daquele Estado transcorria. Sabiam da importância do encargo haviam recebido: “redigir uma escritura de propriedade judaica de mais da metade do território de

Israel” (Benvenisti, 2000, pp. 11-12; o destaque no interior de uma das citações é nosso; veja também El-Haj, 2001, pp. 91ss).

Josué, livro e/ou personagem, foi inspiração para intervenções sionistas para muito além da região do Negev⁴. O próprio Ben-Gurion, em vários de seus escritos, remete ao tema não poucas vezes para assentar os horizontes do projeto que tratava de conduzir sobre o território, deslocando populações inteiras, assentando imigrantes, num processo claro de limpeza étnica. É importante que Ben-Gurion está longe de ser alguém que imediatamente se associaria a alguma forma de fundamentalismo judeu; pelo contrário, é associado a esse oxímoro que é “sionista – de esquerda”. Esta condição dá ainda mais relevância a seus recursos a Josué; vejamos. Ao introduzir uma série de escritos produzidos nos dias decisivos, de intensa atividade bélica, que culminaram na imposição do Estado de Israel em 15 de maio de 1948, Ben-Gurion asseverava: “A nossa guerra [pela imposição do Estado] é um ponto de virada na história judaica como foram as guerras de Josué e dos asmoneus” (Ben-Gurion, 1954, p. 223). Já na formatura de um grupo de militares, dois anos depois, evocava seu herói ancestral: “o Exército de Defesa de Israel de hoje é muito jovem, mas a história militar judaica é antiga. [...] Nosso primeiro general foi Josué [...]” (p. 298). Outras citações acabavam por desdenhar de todo trabalho de interpretação do texto sagrado; sua exegese efetiva acontecia no *front* do combate contra a população palestina, contribuindo decisivamente para a consolidação dos “princípios morais e valores humanos”, escrevia ele em 1951 (p. 399), que fundavam o estabelecimento do Estado que ele então dirigia: “o Livro é nossa linguagem toda. Nenhum comentador desvendou os capítulos de Josué como o fizeram os feitos épicos de nosso Exército” (p. 433). E, um ano depois, ele se expressava semelhantemente:

comentários e mais comentários foram escritos sobre o livro de Josué. Eles tiveram seu valor, ao darem clareza e nome a coisas muito obscuras e lugares ignotos. Mas o comentário dado pelas batalhas da Guerra da Independência, a grande luz que a nova soberania lançou sobre o nosso passado, ofuscará todos eles (p. 517).

É que, ao final, no pensamento do sionista, Josué, tanto livro como personagem, definiam uma agenda, a determinar tanto a hermenêutica e a política:

Apenas a um povo que esteja de volta ao lar, no cenário que brilha em cada página do Livro, apenas a um povo que fale como fala o Livro e que pense e sonhe na língua bíblica o Livro entregará sua alma mais íntima, e as almas do Livro e da nação se tornarão uma e a sabedoria de Israel reinará na terra de Israel (p. 433).

Palestina e sua gente hão de pagar pela efetivação da totalidade do projeto que bebe num Josué (livro e personagem, insisto) devidamente “sionizado”:

⁴ O próprio nome Negev usado para designar atualmente a região mais ao sul da Palestina resulta da imposição do termo bíblico (lido em Gn 12,9, por exemplo) sobre o anterior árabe Naqab.

os mapas serão refeitos, vilas serão arrasadas (tome-se Deir Yassin como símbolo), despovoadas e repovoadas (Tantura é um dos exemplos mais dramáticos), populações serão desalojadas, expulsas mesmo, num processo cujos lances mais recentes assistimos praticamente ao vivo.

5. O Josué do sionista cristão

Talvez o ponto alto de confluência destes movimentos que trouxemos até aqui – recepção do livro, arqueologia “bíblica”, leitura sionista da Escritura – esteja nesta pérola, que adiciona o adjetivo “cristão” a essa subordinação de um texto como o de Josué aos propósitos belicistas de um Israel que se impõe a qualquer preço sobre uma população enfim desalojada, exilada, violentada, num massacre continuado que em breve completará um século; as palavras seguintes são de um líder estadunidense vinculado às políticas mais extremadas propagadas pelo Partido Republicano em seu país:

As guerras de extermínio [descritas no livro bíblico de Josué] perturbaram muitas pessoas porque elas não sabiam o que estava ocorrendo. Os povos da terra de Palestina eram muito malvados. Haviam-se abandonado à idolatria; sacrificavam seus filhos; tinham todo tipo de práticas sexuais abomináveis; ao que parece estavam tendo relações com animais; homens faziam sexo com homens e mulheres com mulheres; estavam cometendo adultério, fornicação; adoravam ídolos, dando-lhes seus filhos como oferenda; e estavam abandonando a Deus. Deus disse aos israelitas que os matassem todos — homens, mulheres e crianças, para destruí-los. E isso parece algo terrível. Será mesmo, ou não? Bem, assumamos que houvesse dois mil deles, ou dez mil, vivendo nessa terra [...]. Deus disse: “Matem-nos todos”. Bem, isso pareceria duro, certo? Seriam dez mil pessoas que provavelmente iriam para o inferno. No entanto, se elas ficassem ali e se reproduzissem, em trinta ou quarenta ou cinquenta ou sessenta ou cem anos a mais, poderiam eventualmente ser [...] dez mil que iriam a cem mil [...], cem mil a um milhão. E logo haveria um milhão de pessoas que teriam que passar a eternidade no inferno! [...] Deus viu que não havia cura para ela [a “abominação” como “enfermidade contagiosa”]. Não ia mudar; seus corações não iam mudar; e a única coisa que fariam seria causar problemas para os israelitas, e afastar os israelitas de Deus [...]. Assim Deus, em seu amor, eliminou um pequeno número, para não ter que eliminar um grande número (Robertson, 1985)5.

E a população muçulmana atual na Palestina “descende” de eventuais sobreviventes cananeus das campanhas daquele passado distante; Israel hoje só faz “reconquistar” aquilo que tinha sido indevidamente apropriado por gente indigna de ali estar:

⁵ Pastor e televangelista, Robertson tentou, sem sucesso, ser indicado candidato à presidência dos Estados Unidos nas eleições de 1988. Chamou a atenção por ter atribuído a doença que atingiu Ariel Sharon, primeiro-ministro de Israel no início dos anos 2000, a castigo divino devido à disposição que este teria manifestado em proceder a negociações derivadas dos chamados “Acordos de Oslo”.

Algumas fronteiras não foram criadas pelo homem, mas foram decretadas pelo céu. Estavam sob a areia e só era preciso limpá-las e restaurá-las como na antiguidade. A nação de Israel jazia tapada pelo pó islâmico, à espera do momento perfeito decidido por Deus. Quando o alento de seu espírito levou embora a areia, abriu-se um novo capítulo da história espiritual (Ron Cantrell, pastor evangélico, citado em Barker).

Este veio de leitura, desdobrado em abordagens colonizadoras e higienistas, sustentado por uma arqueologia levada adiante por mais de uma geração, fez-se predominante, e não sem motivos oferecidos pelo próprio texto de Josué. Mas este não é monolítico; é bem mais complexo e contraditório do que se costuma supor. É hora de abordar, mesmo que com brevidade, alguns traços referentes a sua tessitura e polifonia.

6. A redação do livro e os materiais de sua confecção

O “deuteronomista”, a quem se atribui a principal responsabilidade pela coletânea de narrativas e memória ao redor da chamada “história do Israel tribal” e do “Israel monárquico”, é, do ponto de vista histórico-literário, um grupo ou distintos grupos de narradores e compiladores de antigas narrativas populares editadas na perspectiva de interpretações produzidas em Jerusalém, em ambientes palacianos do século VII a.e.c. e em tempos posteriores, à sombra do templo. Sua ênfase histórica reside na primazia da “cidade santa” e do davidismo sobre o complexo Israel-Judá. Mas, se olharmos desde o ponto de vista histórico-social, encontraremos marcas das influências da profecia em sua análise cotidiana dos desmandos e dos projetos interesseiros de reis e das instituições religiosas e econômicas, tanto de Israel quanto de Judá.

Os dois livros que tratam da história do Israel pré-monárquico (Josué e Juízes) estão marcados por contradições, demonstrando que a compilação que hoje lemos resulta de diferentes memórias, advindas de grupos distintos. Em certos momentos nos deparamos com a visão de conquistas, expulsões e extermínios promovidos sob a liderança de Josué, mas em outros, como em Js 13 e 23 encontramos listagens de terras ainda não conquistadas. Numa leitura atenta do livro de Juízes, veremos uma descrição muito diferente da que nos é apresentada pelo livro de Josué. Logo na abertura do livro temos a informação de que muitas terras não foram conquistadas e que a entrada na terra se deu por diferentes grupos e não por um único grupo e comando geral sob a liderança de Josué.

Mas os diferentes grupos de hebreus e hebreias que se organizam e ocupam as montanhas de Canaã/Palestina são esquecidos ou silenciados pela historiografia colonizadora presente na Bíblia de modo geral e, de forma especial, na obra deuteronomista. A história do território e suas gentes, como se apresenta no livro de Josué, é uma história em que não cabem as outras histórias, tradições e povos. Os cananeus, desaparecidos e apagados na historiografia, só serão mencionados em listas ou narrativas caricaturizantes (Gn 15,19-21; 19,30-38;

25,19-34; Ex 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Nm 13,29; Dt 7,1; 20,17; Js 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; 1Rs 9,20; 1Cr 1,14-16; 2Cr 8,7; Esd 9,1 e Ne 9,8).

Tomemos, a título de exemplo, Js 11,21-23 e à referência aí encontrada aos ignotos “anaquins”: quem foram eles? Em Nm 13,28 e Dt 1,28 são associados a alguns grupos cananeus e descritos como um povo poderoso, cujas cidades são fortes e grandes (fortificadas). Em Dt 2,10-12.20-23 também classificados como povo grande, numeroso e de alta estatura e são listados junto com outros grupos, entre os quais os horreus (filhos de Esaú). A impressão de que *enaquim* ou *emim* sejam correlatos para implicar a apresentação de grupos que dominam a arte do ferro (minério) e por isso a descrição de força militar (sua estatura, poder em número e força) e sua relação com os termos *nephilim* (gigantes) e *giborim* (valentes, guerreiros). Como se vê, as informações apresentadas sobre os anaquins são poucas e delas não é possível extrair muita coisa. Mas esta é apenas uma das tantas memórias apagadas e da necessidade de revisitar os textos na percepção de outras histórias subjacentes em cada grupo e etnia.

Em síntese: somos tentados a conceber numa rápida leitura dos livros de Josué e de Juízes e conceber que tempos diante de nós uma obra unitária que se compõe ao redor da posse da terra (Js 1-12), da herança e distribuição da terra (Js 13-Jz 2), das narrativas sobre os juízes (Jz 3-16) e os conflitos acerca do santuário (Jz 17-18) e da violência com as mulheres (Jz 19-21). Mas se fizermos uma leitura levando em conta as contradições entre os dois livros e o caráter diversificado da obra deuteronomista, esta coesão que podemos imaginar existir só é alcançada, a muito custo, e não sem contradições, na redação final e nos interesses dos grupos de poder e a defesa de seus interesses e domínio.

Por certo, as memórias mais antigas se encaixam nos ambientes da profecia e os seus enfrentamentos à política expansionista e os interesses imperialistas ditando os projetos dos reis de plantão. Estas memórias encontram eco na profecia que contesta o poder dos novos ricos que detêm o controle político, econômico e religioso da terra e, ao mesmo tempo, são silenciadas e perseguidas pelas tendências daviditas, jersalemitas e sacerdotais. No período depois do exílio da Babilônia é que nos deparamos com as intenções concentradoras e de retomada do poder dos grupos sacerdotais e da lei (projetos de reconstrução de Esdras e Neemias). Neste ambiente histórico se constrói a noção de Livro da Lei de Moisés e aos poucos a Lei de Deus equivale à Lei do Rei (do império); ressalta-se a superioridade e domínio de Israel sobre as nações vizinhas ou a destituição de outras etnias. Podemos dizer que a história deuteronomista no processo de harmonização dos livros de Josué e Juízes tem a tendência de “israelitização” dos textos e o fortalecimento do judaísmo e suas instituições (Silva, 2022, pp. 46-47).

Há que considerar que a historiografia apresentada nos livros de Josué e Juízes sobre o território de Canaã ou a chamada conquista/ocupação da terra prometida representa a interpretação de grupos diversos em momentos bem

posteriores àquele século XIII a.e.c. a que remeteriam os fatos narrados, carregada de interesses políticos, ideológicos, étnicos, culturais e de poder. A compilação interpretativa de corte “deuteronomista”, a partir do século VII a.e.c., é inicialmente marcada pelos interesses de poder dos grupos nacionalistas e daviditas, denominados “povo da terra”, que estão na base do governo do rei Josias e sua reforma concentradora e centralizadora em Jerusalém. No quinto século, depois do exílio da Babilônia, desenvolve-se uma tendência exclusivista, de pureza étnica e defesa da “raça eleita” (cf. Esd 9 e 10). Neste ambiente se dá também a compilação dos textos do Gênesis ridicularizando moabitas, amonitas e edomitas.

A redação final das narrativas de conquista, de guerra de ocupação, expulsão de povos que viviam no território é marcadamente a leitura e interpretação dos grupos deuteronomistas defensores do estado davidita, da centralização religiosa no Templo de Jerusalém (Sião), da posse da terra ao povo da promessa ou povo eleito de Israel. A leitura e interpretação da história consolidou estas tendências e deixou suas marcas de forma decisiva na constituição geral do livro de Josué, o que veio a possibilitar as leituras que redundaram na apropriação sionista desta obra sem maiores dificuldades, conferindo-lhe as cores do fundamentalismo, do colonialismo, do racismo e da limpeza étnica.

Mas, ao descosturar as amarras e costuras feitas pelos redatores do livro, podemos perceber pequenos retalhos de outras histórias, que, justamente por terem sido escondidas, silenciadas e negadas ficaram registradas, subjacentes e para além do registro colonizador deuteronomista. Algumas delas são a memória do clã cananeu de Raab (Js 2,1-21 e 6,22-25), a do clã dos gabaonitas (Js 9). Mas temos aquela do clã dos cenezeus em Hebron (Js 14,6-15; 15,13-19), do clã calebita (Js 14,13-14) e ainda a memória recoberta, enfim apagada, de Jael (cf. Js 11 e Jz 4,17-22; 5,24-27). Estas e outras importantes memórias de clãs de Canaã/Palestina invisibilizados e silenciados resistiram, apontando que há outras histórias a que cabe dar atenção, para não simplesmente reproduzir o olhar e leitura de uma única história contada pelos colonizadores israelitas/judaítas. Vamos a duas delas.

7. A memória clânica dos gabaonitas (Js 9)

A leitura que comumente se faz desta narrativa se fixa na chamada tentativa dos gabaonitas de fazer uma aliança utilizando de artimanhas enganadoras. Daí não avançamos e de maneira ilustrativa se fortalece a prática de Israel, sob a liderança de Josué, em seu firme propósito de subjugar e dominar os habitantes que restam na terra conquistada. Aliás, as gentes dominadas do território ou aceitam os pactos de servidão ou são expulsas e exterminadas. A narrativa acerca dos gabaonitas confirma esta ação deliberada dos colonizadores do território em nome de Yahweh. Lançar a atenção na tentativa dos gabaonitas de “enganar”

Josué e os conquistadores é uma jogada de mestre dos redatores neste capítulo, ao exaltar o dominador e, ao mesmo tempo, ridicularizar o dominado. Esta visão da narrativa permanece sem o contraditório, pois lemos o texto com os olhos do Israel conquistador e colonizador.

No acordo entre Josué e os gabaonitas encontramos os seguintes aspectos:

1. Em vários momentos os gabaonitas se apresentam como “teus servos” (vv. 8.9.11.24), demonstrando uma posição de submissão e medo;
2. Os israelitas recolheram as provisões trazidas pelos gabaonitas (v. 14), prevalecendo a lógica tributária.
3. O estatuto dos gabaonitas: não são exterminados devido o juramento com os “príncipes da comunidade” a Deus e se tornam “rachadores de lenha e carregadores de água para toda a comunidade” (vv. 21.23.27). É imposta aos gabaonitas a servidão para a comunidade e para o altar. A expressão “até o dia de hoje” nos conduz para as mãos e interesses dos redatores que concluíram esta narrativa que entrelaça as ações de Josué, dos homens de Israel e dos príncipes da comunidade.
4. A paz proposta por Israel tem como base as leis e acordos de guerra como descritas em Dt 20: com ritual sacerdotal (vv. 1-9) e relatos de extermínio e a conclusão do acordo de paz consiste que todos que se encontram na cidade serão entregues ao trabalho forçado e se não houver acordo serão entregues ao extermínio e ao saque (vv. 10-20). No v. 17 se diz: “serão consagrados totalmente ao extermínio os heteus, os amorreus, os cananeus, os fereseus, os heveus e os jebuseus” (Lembre-mos de que, de acordo com Js 9,7, os gabaonitas são chamados de heveus). Também nos remete para Dt 29,10.

A narrativa sob a perspectiva da redação deuteronomista e pós-exílica nos conduz a um olhar de desprezo para com os gabaonitas e aceitação incontestada do acordo de paz: sujeição de todo o povo para o trabalho forçado. Sobressai a política de vassalagem imposta por Israel aos gabaonitas. O que devemos pressupor estar entre os direcionamentos de políticas expansionistas, tributárias e colonizadoras de Israel enquanto Estado monárquico, com ares e desejos imperialistas.

Porém, uma leitura sob a ótica das alianças entre as gentes empobrecidas e excluídas pelo sistema tributário (os hebreus e as hebreias que viviam e lutavam pela sobrevivência no Egito e em toda a terra de Canaã) nos provoca para saber como se deu tal aliança. Certamente o propósito entre os empobrecidos não conduz a recolhimento de tributos e as garantias de convivência. O destaque à “astúcia” dos gabaonitas na mudança de sua aparência, o uso de sandálias remendadas e pão endurecido (9,4-5), pode ser a representação popular de uma condição de empobrecimento e de miserabilidade, e nos remete diretamente à

aliança nos tempos de Saul e Davi, conforme o relato de 2Sm 21. O que mostra que a Js 9 é uma narrativa construída a partir da perspectiva da monarquia de Israel, dos governos davídicos sobre outros povos e tradições presentes em Canaã/Palestina. Neste sentido, cabe notar que, se na memória popular, as sandálias remendadas, pão endurecido, caracterizavam a pobreza presente entre os povos que migravam e lutavam pela sobrevivência, tais representações foram conduzidas pela redação posterior na perspectiva de apresentar os gabaonitas como enganadores. Sua presença no livro não pôde ser apagada, mas foi utilizada de maneira caricata, em vistas a legitimar os extermínios de outros povos e os processos de escravização.

8. A memória clânica de Raab (Js 2 e 6)

Js 2 e 6 dão destaque, em meio ao relato da ocupação da terra, à memória de Raab e seu clã, e os espiões enviados por Josué. Não foi possível escondê-la. Ela aponta para outra aliança, tecida por mulheres nas lutas cotidianas no interior da sociedade patriarcal.

O nome Raab (*rāhāb*) significa largura, espaço amplo, expandir. Os primeiros versículos tratam de apresentar Raab e sua casa, o encontro e a ação de esconder os espiões (vv. 1-8) e o pedido de Raab aos espiões (início de uma proposta de aliança), são apresentados em 2,9-13; enquanto 2,14-21 apresenta o juramento dos espiões a Raab e os últimos versículos (22-24) relatam a volta dos espiões. Este capítulo conta uma história antiga, mas o texto como um todo traz os remendos do período pós-exílico, que tem a intenção de fixar que Raab e sua família dependem da fé monoteísta para a manutenção de suas vidas (cf. Js 2,11 e Dt 4,39; algo presente na leitura cristã, como se vê em Hb 11,31).

Acompanhando a narrativa de Js 2, percebemos que Raab e sua casa compõem o contingente de empobrecidos expulsos de suas terras, que vivem nos muros das cidades e tem seus corpos explorados. Raab é apresentada como uma mulher prostituída (*zonah*), portanto à margem da sociedade, com seu corpo violentado e usado pelos interesses dominadores e tributários. A menção à sua casa e clã é algo bem sutil no texto. Estamos diante da memória dos clãs em situação de vulnerabilidade e de empobrecimento na luta contra as amarras opressoras imperantes nas cidades. Raab, ao esconder os espiões junto aos feixes de linho, demonstra atividade econômica como tecelã. O reconhecimento acerca da teologia do êxodo e a caminhada dos hebreus em suas palavras mescla retalhos da memória popular do êxodo e uma teologia recente de um “Deus nos céus”.

A narrativa diz que Raab esconde os espiões e enganar os guardas do rei. Sua casa e seu clã estão localizados junto ao muro da cidade, lugar estratégico de observação de quem circula pela cidade e lugar amplamente vigiado pelos guardas que rondam e fazem a proteção da cidade. Justamente neste lugar de

segurança nacional, Raab consegue proteger os espiões, que ficam escondidos junto com os feixes de linho. Esta pode parecer uma informação aleatória, mas, na memória de grupos de mulheres, este esconder/guardar parte da produção para sobreviver faz pensar em manobras para escapar ao forte controle tributário praticado pelos reis, bem como remete a um provérbio profético-camponês: quem guarda a figueira comerá de seu fruto (Pr 27,18).

Raab propõe aos espiões um compromisso pela vida: ao escondê-los e enganar os guardas os livra da morte, de maneira em que, na vinda para atacar a cidade, eles possam se lembrar dela e sua casa. Esta aliança tem uma sequência convencional: uma apresentação da situação (vv. 9-11); preâmbulo (v. 11); tratativas de ambos os lados (vv. 12-13.18-20); sanções (vv. 18-20); juramento (vv. 14 e 17) e um sinal (vv. 18-20) (Vialle, 2022, p. 8). Esta aliança com os colonizadores de Israel não segue a tradição da lei do Deuteronômio ao tratar de extermínio/sujeição; fundamenta-se na tradição do êxodo, pois sua casa traz a marca de uma corda vermelha: sinal de aliança e pertença. As mulheres e suas casas têm estratégias e conhecem bem as ações daquela gente de plantão no poder.

O relato simbólico da ocupação de Jericó aponta para a memória dos clãs que lutam pela liberdade, no cuidado dos seus corpos. Já na compilação dos capítulos 2 e 6 os redatores posteriores apresentam Raab como adoradora da divindade de Israel e conhecedora dos acontecimentos da saída do grupo de Moisés do Egito. Está bem distante da memória do clã de Raab a descrição vitoriosa dos colonizadores que saqueiam e armazenam no “tesouro da casa de Iahweh” (6,24), expressão que afirma projetos concentradores do tributo, no templo da reforma de Josias ou naquele reconstruído pelos persas.

A memória clânica de Raab está associada às lutas contra as opressões e não ao projeto colonizador e centralizador da monarquia. Sua memória está distante dos interesses de quem promove saque e tributação, mas acaba aprisionada pela redação mais geral do livro em que foi inserida. No entanto ela ali está. Tanto o rei de Jericó quanto os espiões não têm nome, e a prostituta é a única a ter seu nome e memória conservados; suas palavras são dignas de crédito, ao embasarem o relato dos espiões a Josué sobre a terra e Jericó.

Conclusão

A Bíblia, especificamente a TaNaK, é um livro cujos materiais, em sua maioria, surgem do chão palestino, “multifacetado”, com “uma história de estilos miscigenados e tradições contraditórias” (Masalha, 2023, p. 79), que viu esforços em vários campos, que vão do militar ao literário e religioso, no sentido de dar a ele uma única e uniforme coloração. Mas justamente as memórias que, para este fim, foi preciso tratar de apagar sobreviveram fragmentárias, extremamente fragmentárias, justo ao serem mencionadas. Uma leitura que considere as bordas e franjas do texto, algumas não tão minúsculas assim, permite

perceber como Josué dá testemunho, a contragosto de quem o formatou e lhe definiu os eixos centrais, de uma Palestina multiétnica, pluricultural, diversa religiosamente.

Os materiais (transmitidos de forma oral e/ou escrita) de que se terão servido as redações ditas deuteronômistas na elaboração do livro em boa parte apontavam na contramão do que poderiam ter sido as intencionalidades que motivaram estas últimas. Esta é um tipo de complexidade incômodo aos fundamentalismos e sionismos e todos os matizes. Mas eis aí uma tarefa em que avançar; não basta contrapor as memórias populares presentes no texto àquelas passagens cujo estilo e forma denunciem as intervenções que dariam ao texto a forma pela qual o conhecemos. Para uma hermenêutica e uma historiografia polifônicas cabe manter a tensão: nem a recuperação das histórias populares há de fazer ignorar a redação do livro em seu todo, nem a abordagem deste livro do Israel da Palestina – como se ele fosse absolutamente coeso e coerente – há de impedir que poderosas dissonâncias saltem à vista.

Referências

- Albright, William Foxwell (1957). *From the Stone Age to Christianity*. Monotheism and the Historical Process. 2ª. ed., Garden City, Doubleday.
- Barker, Mary. *El fundamentalismo cristiano y su influencia en la política de Estados Unidos en Oriente Próximo*. In: <http://www.rebellion.org/imperio/031031barker.htm> Acesso: 16/04/08.
- Ben-Gurion, David (1954). *Rebirth and Destiny of Israel*. New York: Philosophical Library.
- Benvenisti, Meron (2000). *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*. Berkeley, University of California.
- Crossan, John Dominic (1994). *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. 2ª. ed., Rio de Janeiro: Imago.
- El-Haj, Nadia Abu (2001). *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Fashioning in Israeli Society*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Josefo, Flavio. *Antigüedades judías*. Libros XII-XX. Madrid: Akal, 1997.
- Horsley, Richard e Hanson, John (1995). *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus.
- Masalha, Nur (2013). *The Zionist Bible: Biblical Precedent, Colonialism and the Erasure of Memory*. London/New York: Routledge.
- _____. **Palestina: quatro mil anos de história**. São Paulo: Memo, 2023.
- Robertson, Pat. “Club 700” [programa televisivo], 06/05/1985. In: <http://www.angelfire.com/ego/pdf/sp/lp/citas25.html> Acesso: 02/04/04.
- Sahagun, Bernardino De (1938). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Pedro Robredo, T. IV.

- Silva, Rafael Rodrigues Da (2022). “Composição e questões redacionais”. In: FERNANDES, Adriana de Amorim; GASS, Ildo Bohn; Lopes, Mercedes e Silva, Rafael Rodrigues da. *Em busca da terra livre: uma leitura do livro de Josué*. São Leopoldo: CEBI, pp. 43-48.
- Vialle, Catherine. “Rahab, prostituée cananéenne, impulsion décisive pour la conquête de la terre promise. Une lecture de Josue 2”. In: *Revue interdisciplinaire d'études religieuses*. Montréal, 2022. v. 30, n. 2, 2022, 14p. Disponível em: <https://id.erudit.org/iderudit/1104209ar>
- Whitelam, Keith (1996). *The Invention of Ancient Israel: the silencing of Palestinian History*. London: Routledge.

Pedro Lima Vasconcellos
Rafael Rodrigues da Silva

Pacto y venganza de sangre en la historia del sacrificio de los hijos de Rispa y Merab

Blood Covenant and Revenge

In the Story of the Sacrifice of the Sons of Rizpah and Merab

Resumen

Teniendo en cuenta la intencionalidad de este número de RIBLA que, entre otras cosas, es una invitación a salir de los fundamentalismos bíblicos que entienden que la única salida para mediar un conflicto es la guerra santa, aprobada y abalada por un Dios sacrificial y fratricida. La autora se aproxima a la narrativa de 2Sm 1-14 analizando los pactos de sangre y venganza en contra de la casa de Saúl. Prestando especial atención a los rituales de duelo de mujeres en la antigüedad a propósito del caso Rispa y Merab, y, estableciendo un diálogo con la realidad de las mujeres palestinas hoy.

Palabras clave: Pacto; Venganza; Cuerpo; Territorio; 2Samuel.

Abstract

Considering the intention of this issue of Ribla, which, among other things, is an invitation to get out of the biblical fundamentalisms that understand that the only way out to mediate a conflict is the holy war, approved and endorsed by a sacrificial and fratricidal God. The author approaches the narrative of 2Sm 1-14 by analysing the covenants of blood and vengeance against the house of Saul. She pays special attention to the mourning rituals of women in antiquity in the case of Rispah and Merab and establishes a dialogue with the reality of Palestinian women today.

Keywords: Covenant; Revenge; Body; Territory; 2Samuel.

Introducción

El mes de diciembre pasado fui invitada por un colectivo de solidaridad por Palestina a un conversatorio en la Universidad Federal de Goiás con el título “rueda de diálogo Palestina: formación histórica, territorio y resistencias”. Estando a las vísperas de la conmemoración del nacimiento del niño Jesús y bajo el impacto de un genocidio salvaje que ha cobrado la vida de miles de

¹ Maricel Mena-López, teóloga y biblista afro-feminista latinoamericana, posee maestría y doctorado en Ciencias de la Religión. Es docente de Antiguo Testamento en la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0570>. E-mail: maricelmena@usta.edu.co



niños y niñas. Esta imagen me sirvió de preámbulo para sensibilizar al público de la realidad de tantas mujeres palestinas que han perdido a sus hijos en esta guerra fratricida. No hay explicación teológica que lo legitime más que el deseo de control y dominio territorial de un grupo que al considerarse heredero de un pacto eterno e indisoluble con Dios justifica la guerra santa². El confinamiento y despojo territorial de sus hermanos ancestrales viene de largas décadas.

La opción de la ONU de 1947 de dividir a Palestina en dos estados no fue consensuada, pues solamente los judíos estuvieron de acuerdo, mientras que los árabes no. Al no haber acuerdo de las partes involucradas, la independencia judía del 1948 provocó varios encuentros bélicos expansionistas. Los constantes actos de violencia, abusos a los derechos humanos, amenazas, disputas territoriales, nacionalismos han conllevado al exterminio del pueblo palestino. Es necesario recordar que tanto los judíos, los musulmanes y católicos también son herederos del pacto ancestral, pues Jerusalén en particular es una ciudad sagrada para todas estas religiones.

De hecho, la guerra es un invento de los hombres, en este caso referida al sexo masculino. No todos los hombres, por supuesto. Pero a lo largo de la historia se ha impuesto un modelo hegemónico de masculinidad, basado, entre otras cosas, en la violencia a lo largo de la historia, basado, entre otras cosas, en la violencia, afectando a todos, tanto a las mujeres como a los hombres. (Neuenfeldt & Schinelo, 2005, p. 23)

La imagen también fue una motivación para recordar que, durante el nacimiento del niño de Nazareth, muchos niños fueron sacrificados durante la época del emperador Augusto, siglo I (Lc 2, 1-7). Muerte y vida parecen ser las dos

² Aunque en la Biblia no aparezca explícitamente esta expresión “guerra santa”, la asumimos como un tipo de guerra que se realiza sobre presupuestos religiosos y espirituales. Aunque la actual guerra no sea exclusivamente religiosa y sí político y social, se fundamenta en un legado religioso ancestral que la justifica.

caras de una guerra que mata sin piedad cualquier posibilidad de reproducción de la vida. Según recientes noticias de la ONU:

Esta guerra es una guerra contra los niños. Es una guerra contra su infancia y su futuro”, ha dicho el comisionado general de la UNRWA. Philippe Lazzarini ha calificado de “asombrosos” los últimos datos de las autoridades sanitarias de Gaza que revelan que al menos 12.300 jóvenes han muerto en el enclave en los últimos cuatro meses, frente a los 12.193 en todo el mundo entre 2019 y 2022 (ONU, 2024, p. 1).

¿Cómo celebrar el nacimiento de un niño palestino que dio su vida por la humanidad, mientras que miles de ellos son sacrificados en nombre de un Dios particular que se reveló a unos dándoles la potestad de acabar con todo aquello que se oponga a los ideales de expansión territorial y nacionalismo? ¿Cómo catalizar el llanto, el dolor extremo de una madre que busca entre los escombros, aunque sea una partícula minúscula del cuerpo de su pequeño?



UNICEF/Zaquot Mujeres palestinas lloran la pérdida de un familiar en el Hospital Médico Al-Nasser de Khan Younis, en el sur de la Franja de Gaza.

Los diálogos allí suscitados me motivaron a buscar en la Biblia la experiencia de otras mujeres que vivieron situaciones semejantes, fue así como me encontré con Rispa una de las esposas del rey Saúl quien busca entre las rocas los restos de sus dos pequeños y los de su hijastra Merab. Estos niños fueron lanzados a un despeñadero a manos de los gabaonitas como venganza por los actos cometidos por el rey Saúl a ese pueblo. El destino de estos cuerpos, a no ser por la vigilia de Rispa, era ser devorados por los animales de rapiña.

La narrativa de 2Sm 21,1-14 registra un período de hambruna por lo que David consulta a Yahvé y este le dice que la culpa de esa situación es de Saúl y de su casa, porque este rey había asesinado a los gabaonitas. Entonces David pregunta a los gabaonitas qué puede hacer por ellos para aplacarlos y para recibir bendiciones en la tierra de Yahvé, estos replican que la cuestión no es ni de oro, ni de plata ni de hacer morir a nadie en Israel, argumentando que Saúl los llevó al exterminio por el celo a Yahvé, y como consecuencia de este acto, solicitan al rey David que les entregue a los siete hijos de Saúl para despeñarles frente a Yahvé en Gibeá de Saúl.

Atendiendo a los deseos de los gabaonitas, David toma a los dos hijos que Rispa le había dado a Saúl (Arnoni y Mefibóset) y a los cinco hijos de Merab la hija de Saúl dejando libre a Mefibóset, hijo de Jonathan (2 Sm, 21, 7) por causa del pacto de amor que Jonathan hizo con David (1Sm18,3), por el amor que él también le profesaba (2Sm 9,1) y por el supuesto juramento que según él, Yahvé le había hecho a Jonatán³, y los entregó a los gabaonitas quienes los despeñaron en el monte de Yahvé en los primeros días de la siega de la cebada.

Rispa tomó una tela de cilicio y la tendió sobre el peñasco, para ser morada desde el inicio de la cosecha de cebada, finales de abril hasta el inicio de la lluvia, mes de octubre, es decir, durante casi seis meses, no dejando que las aves del día ni las bestias de la noche posasen sobre los cadáveres. Fue avisado al rey David de lo que ella estaba haciendo, y como consecuencia, el rey mandó a recoger los huesos de Jonatán, hijo Ahinoam, quien había sido colgado por los filisteos el día que mataron a Saúl en Gelboé. De este modo, los huesos de Jonathan y los de Saúl fueron reunidos junto a los huesos del despeñadero y fueron sepultados en la tierra de Benjamín, en Sebá en el sepulcro de Quis, padre de Saúl, y después de esto, Dios se aplacó con la tierra.

La primera pregunta que nos surge es si era necesario que los hijos y nietos indefensos de Saúl mereciesen morir de esta forma y cuál la intencionalidad del redactor al librar el pellejo de Mefiboset, por 2Sm 4,4 sabemos que se trata de un hijo tullido de los pies (2Sm 4,4). A primera vista, parece que el gran rey se ha apiadado de la condición del niño, pues le devuelve sus posesiones y lo pone a su mesa. Pero creo que debemos desconfiar de esto; Mefiboset, debido a su condición física, no es una amenaza real para la casa de David.

La segunda tiene que ver con los rituales de duelo de las mujeres que asisten a la muerte de sus hijos. Estas preguntas serán abordadas en este escrito cuya intencionalidad es poner en diálogo a Rispa y Merab con las mujeres palestinas que hoy viven situaciones semejantes. ¿Qué tienen en común estas madres y a qué nos invitan?

Para llevar adelante mi objetivo, en un primer momento me aproximo al texto en su contexto histórico-literario ubicando los puntos álgidos de la narra-

³ No se percibe en la Biblia tal juramento más que el que Jonathan y David se profesaron. Como el rey es quien sustenta el poder divino se infiere que también el juramento es divino.

tiva, en un segundo momento, desde la antropología cultural nos aproximamos a los rituales de duelo de mujeres en la antigüedad para enseguida dialogar con la realidad de las mujeres palestinas hoy. Para el análisis tendremos en cuenta la intencionalidad de este número de Ribla que, entre otras cosas, nos invita a salir de los fundamentalismos bíblicos que entienden que la única salida para mediar un conflicto es la guerra santa, aprobada y abalada por un Dios sacrificial y fratricida (Priego, 2018).

David y los gabaonitas: Venganza de sangre contra los siete hijos de Saúl

Antes de entrar en la narrativa conviene decir que estos dos libros de Samuel, junto con los libros de Josué, Jueces y Reyes hacen parte de los llamados profetas anteriores cuya redacción es atribuida a la obra historiográfica deuteronomista. Su finalidad es describir la génesis del reinado de Israel y de Judá durante el período exílico y posexílico (Lengruber, 2008), en estos períodos estos escritores, mayoritariamente funcionarios de la corte y, sacerdotes de Jerusalén, generan una teología yahvista sobre el presupuesto de la elección de Jerusalén como ciudad santa para ser la morada de Dios y también de su monarca como custodio y soberano de todo el territorio de Israel y Judá. El libro segundo de Samuel gira en torno a la sucesión al trono del rey David.

En este contexto situamos nuestra narrativa la que hace parte de un contexto literario más amplio que abarca los capítulos 2Sm 21 al 24. Estos capítulos son habitualmente considerados como complementarios por lo que su contenido no parece coherente con lo narrado en 2Sm 9-20 (Lengruber, 2008). Inicia referenciando la situación de hambruna que vive el pueblo, las acciones tomadas por el rey David contra la casa del rey Saúl (21,1-14) y la guerra de David contra los filisteos (21,15-22).

Esta guerra se interrumpe por un interludio, se trata de un cántico de guerra santa en el que David agradece la intervención de Dios en contra de sus enemigos (22,1-51) en este salmo, duplicado del Salmo 18, David alaba al señor por librarlo de las manos de sus enemigos. En 23,1-7) hay un oráculo profético al estilo de Balaam (Nm 24,3-4,15) que ratifica que las palabras y acciones de este “gran” rey vienen directamente del Espíritu de Dios, siendo fruto de la misma justicia divina, dando a entender que nos encontramos ante un rey justo que guarda temor a Dios. Esta es la lección que normalmente se toma de este “gran” rey, ¿pero de qué justicia y temor hablamos? ¿Del que se complace con el sacrificio humano?

Termina contándonos las hazañas de cada uno de sus valientes: Isbaal quien con su lanza hizo ochocientas víctimas (23,9); Eleazar quien mató tantos filisteos hasta que se le quedó pegada su espada a su mano (v. 10); Samá quien abatió a los filisteos. Abisay quien enfundó su espada contra trescientos hombres, Beneas quien mató a dos héroes de Moab, a un león dentro del pozo, a un egip-

cio, siendo ilustre entre los treinta valientes de David, incluso más que sus tres hombres de renombre: Isbaal, Eleazar y Abisay, este capítulo finaliza enumerando cada uno de los treinta valientes de David (vv. 20-39).

El capítulo 24 inicia con un censo decretado por David para tener información sobre la magnitud de su pueblo y de su territorio (vv. 2-9), en seguida hay una alusión al arrepentimiento de David por la forma en que reaccionó ante la peste enviada por Dios y el pedido del perdón divino (vv. 10-25), terminando con la construcción de un altar (vv. 18-25) dando la idea de quien peca y reza empata, pues en esta lógica como dice el adagio popular “mata que Dios perdona”.

Nuestro relato de 2Sm 1-14 lo podemos estructurar en cuatro partes a saber:

- A. Pacto y venganza de sangre (v. 1).
- B. Pacto de David con los gabaonitas (vv. 2-6).
- C. Venganza de los gabaonitas contra los hijos de Saúl (vv. 7-9).
- D. Rispa: dolor, trauma y vigilia restaurativa (vv. 10-14).

Como se observa en esta propuesta estructural los dos primeros ítems plantean el tema del pacto y de la venganza y en los dos finales tenemos la ejecución y el desenlace a partir del accionar de Rispa.

Pacto y venganza de sangre

Este versículo introductorio identifica el problema y su causa: hubo hambre durante tres años consecutivos, por causa de Saúl y de su casa por haber asesinado a los gabaonitas. Aunque el ya muerto Saúl es considerado culpable de la hambruna, concuerdo con la conclusión de Denken cuando afirma:

Llegamos a la conclusión de que David es responsable de la hambruna después de diseñar la muerte de Saúl y Jonatán. La explotación que hace David difiere de la ley del Antiguo Oriente y de la israelita, que resultó en siete aspirantes al trono de Israel muertos, esto sugiere que el episodio es antes que todo, un rechazo a la realeza; a la centralización del culto y a la promulgación del código de leyes. El esfuerzo de presentar las acciones de David como honestas y al mismo tiempo socavar sus motivos provoca grietas en el lenguaje, algunas de las cuales han sido tratadas como errores de transmisión (Deken, 2018, p. 1).

De todas formas, llama la atención, en un primer lugar, el hecho de que tal matanza contra los gabaonitas no se encuentre registrada en el primer libro de Samuel. En segundo, la referencia a la venganza de sangre por el incumplimiento de la alianza hecha con los gabaonitas en Jos 9,3-27. Josué perdona a sus vecinos gabaonitas estableciendo un pacto convirtiéndolos en cortadores de leña para el altar de Yahvé. El perdón se da siempre y cuando los vecinos

se convierten en vasallos. En tercer lugar, el hecho de que los crímenes de Saúl sean “reparados” con la muerte de sus hijos y nietos, pese a la prohibición en la ley mosaica: “no serán ejecutados los padres por causa de los hijos ni los hijos serán ejecutados por culpa de los padres. Cada cuál será ejecutado por su propio pecado” (Dt 24,16).

Recordemos que la prohibición de no sacrificar niños estaba inscrita en la Ley mosaica, ubicada en el capítulo concerniente a las uniones abominables, formado parte del Derecho de Familia. Recordemos que el principio jurídico de la incontagiabilidad de la pena es propio del Derecho Penal. También debemos saber que los conceptos de crimen y pecado sólo fueron separados en la Revolución Francesa. En este período de la historia, debemos analizar la religión y el derecho de forma conectada. De este modo, el sacrificio humano se convierte en un problema de derecho y no sólo de religión antigua (Dos Santos, p. 58).

Delante de esta constatación podríamos firmar que estamos ante una narrativa que transgrede la Ley mosaica ante una situación de crisis política y social, que necesita de inmolación para asegurar la política de expansión y dominio del gobernante. Tenemos varias narrativas en las que un hombre hace alianzas entre sí como parte del derecho mosaico, como lo vemos en el caso de José quien establece una alianza con los gabaonitas (Js 9,1-27), dichas alianzas no podían ser transgredidas, porque se entiende que es un pacto directo de Dios.

La alianza de sangre era supuestamente indisoluble y solamente la muerte podría poner fin a esos votos. Es importante notar que la expresión hebrea para hacer una alianza (o hacer un acuerdo) podría ser literalmente traducida por “cortar un acuerdo”. La idea de sangre es clara y patente a nuestros ojos (Dos Santos, p. 62).

No obstante, nótese que tanto las leyes como las alianzas o pactos de sangre pese a ser indisolubles, en muchos contextos son transgredidas, como lo alude este texto con relación a Saúl. Tal parece que esta es la situación actual del pueblo palestino, ¿acaso ellos no son también destinatarios del pacto, no son herederos de estas tierras y de una descendencia numerosa?

Así pues, la imagen de un Dios punitivo que hace alianzas y castiga con pena de muerte por substitución sacrificial va en contra del principio de incontagiabilidad de la ley mosaica. En este sentido las políticas expansionistas no pueden ser más justificadas y argumentadas bíblicamente con la imagen de un Dios que se place con el sacrificio humano.

Pacto de David con los gabaonitas (v.2-6)

David intenta reparar el derramamiento de la casa de Saúl con el derramamiento de sangre de los descendientes de Saúl a pedido de los gabaonitas. Este es el único pacto de paz posible. Fred E. Young afirma correctamente que “este fue un acto de retribución, no un sacrificio a Dios para que mandara la llu-

via” (Young en Comentario bíblico mundo hispano) En este sentido, se asume este acto no como venganza y sí como un acto de amor (Matthew, 1960). ¿Qué manera de amar es está? Lo cierto es que, al constar que la alianza de sangre es quebrada por Saúl, el rey acede al pedido de los gabaonitas. Cabe notar que la pregunta del rey ¿Qué debo hacer para aplacarlos para que bendigas la heredar de Yahvé? (v.3) en sí evidencia una preocupación del rey, contener la ira de los gabaonitas en contra de su reino, él quiere salvar su pellejo y sus deseos de mando. Por eso su respuesta al pedido es positiva.

Venganza de los gabaonitas contra los hijos de Saúl (vv. 7-9)

Algunos intérpretes ponen su énfasis en un David compasivo por el hecho de salvar Mefoboset, al hijo tullido de pies de Jonathan y con esto queda librado el pellejo de este gran rey benevolente. En 2Sm 9,1-12 tenemos la respuesta del por qué este niño es protegido por el rey. Por el supuesto amor que una vez le tuvo a Jonatán. Pero ¿por qué justamente este es el hijo que sale bien librado?

A simple vista hasta pareciese que el gran rey tuviese compasión del estado de indefensión en que se encuentra el niño, pues le devuelve sus bienes y lo sienta en su mesa. Pero hay que sospechar de esto, Mefiboset por su condición física no constituye una amenaza real para la casa de David y sí los otros hijos y nietos de Saúl, que no cuentan con la misma suerte.

Para establecer la fertilidad en la tierra, la historia habría intentado justificar el hecho de que David se deshiciera de los siete nietos de Saúl, no como un intento de eliminar la amenaza de volver a arriesgar la vida, sino también como un intento de liberar a Dios de la culpa de la sangre de los gabaonitas. Este relato se habría visto equilibrado por la compasión de David hacia Mefiboset, el nieto de Saúl, a quien había mostrado “bondad por el bien de... Jonatán” (2Samuel 9,7). ¿Cómo podría el mismo rey, que muestra misericordia hacia el hijo de Jonatán, ejecutar voluntariamente a los descendientes de Saúl sin que lo justifiquen circunstancias atenuantes? Al igual que en todos los episodios en los que la participación de David parece cuestionable, especialmente en lo que respecta a la familia de Saúl, aquí también está libre de toda culpa (Joo, 2019, p. 89).

En este sentido se percibe un deseo de venganza de David en contra de sus enemigos. Los hijos de Saúl en algún momento podrían cobrar su heredad y tomar venganza por el asesinato de su padre. A tenor de la historia, claramente la discapacidad apunta hacia aquel que no puede gobernar sin pasar por la dinámica de venganza, guerra y muerte. Por aquel que sin dolor alguno entrega unos infantes para ser sacrificados con el fin de mantener su reino. Esto nos permite entender la discapacidad no como algo estrictamente biológico e individual, pues esta categoría va más allá de eso ya que incluye el entramado social de relaciones. En este caso, es importante cuestionar el concepto de “normalidad” que demarca y estigmatiza socialmente bajo el manto de la inclusión al necesi-

tado. ¿No es esto otro tipo de control y dominio sobre el cuerpo que socialmente no encaja dentro de ese modelo de normalidad? Lo cierto es que, por su capacidad diferenciada, este niño no representa ningún peligro de desestabilización del reino.

Una vez puesta su condición, el texto nos presenta a Rispa, hija de Ayá, como la madre de los hijos de Saúl Armoni y Mefiboset. La otra madre en la narrativa es Merab hija de Saúl, Saúl había prometido esta hija como botín a David, pero finalmente se la entregó a Adriel (1Sm 18,17-19). ¿No habría en esta narrativa la intencionalidad de venganza de David contra el hombre que le quito a la mujer? Como lo afirma Winters:

Efectivamente, la referencia a las dos mujeres, Rispa y Merab, como madres de los siete hombres ejecutados, es una alusión bastante explícita a las luchas por el poder en Israel y la fragilidad del consenso sobre el cual David inició su reino en el norte. Esos dos nombres dejan entrever que David no era un intermediario neutral en la venganza de los gabaonitas (Winters, 1992, p. 79).

De hecho, para garantizar el éxito de su reinado David, debía tener aliados ya que su situación no era estable y segura, tan solo gozaba de simpatía popular y necesitaba de aliados estratégicos para asegurar su dominio especialmente de las tribus del norte. Podemos incluso sospechar de una cierta confabulación de los gabaonitas con David para asegurar su dominio y poder.

En el complot de David con los gabaonitas se pone de por medio a Dios, como testigo de una cruenta masacre, lo que deja en evidencia una teología en favor de la monarquía, de los victimarios, y en contra de las víctimas, de los empobrecidos, de las mujeres, pues es ese mismo dios quien necesita esa sangre de inocente para aplacarse (Cueto, 2011, p. 36).

En este sentido estamos hablando de pactos de vida o de pactos de muerte. ¿Cómo entender esta paradoja tan antigua y a la vez tan moderna? Para salir de estas dinámicas de odio es importante reconocer que antes de sacrificar estas narrativas como palabra de Dios es importante reconocer los alcances de estas interpretaciones sionistas y favorables a una monarquía eterna que con otros matices se sustentan con la aprobación de millares de adeptos en el mundo entero. De este modo, la pena de muerte de los descendientes de Saúl es justificada teológicamente.

Rispa: duelo, trauma y vigilia restaurativa

Para entender la actuación de Rispa es necesario conocer un poco sobre los rituales de duelo (Kozlova, 2017). En el Israel posexílico los rituales de pasaje al más allá (*seol*) eran muy importantes, de hecho, era un acto que se hacía en comunidad (cf. Gen 25,8; Dt 32,50). No obstante, la ley sacerdotal presenta a un yahvismo incompatible con el culto a los muertos (Lev 19,31), por lo que,

la preparación de los cuerpos de los difuntos estaba destinada a las mujeres, por estar ellas próximas a la situación de impureza por causa de la menstruación (Jr 9,17-20). El duelo maternal en las antiguas civilizaciones está determinado por las fronteras geográficas de género. Las plañideras en sus cánticos de duelo resaltan problemas sociales más amplios. Por tal motivo, no se trata simplemente de una madre que llora a sus hijos, sino de un movimiento político de mujeres que resisten a un modelo sacrificial que cobra la vida de inocentes (Kozlova, 2017).

La colección de leyes en Deuteronomio incluye la estipulación que un criminal ahorcado debía ser enterrado el mismo día de su ejecución (Deut. 21:23), pero evidentemente no hubo provisión para la sepultura de los siete herederos de Saúl ejecutados por David y los gabaonitas, y esta omisión parece intencional (Winters, 1992, p. 83).

El verbo usado para referirse a la ejecución de los siete hijos es *yq'* usualmente traducido como “despeñar”, “ahorcar” o “crucificar”, cualquiera de estas tres formas incluía la exposición pública del cadáver como parte del castigo. Esta es una de las maneras horribles de morir ya que los cadáveres, al ser expuestos a los animales carroñeros, no tendrían su ritual de pasaje.



Si las mujeres son las que están presentes en los rituales de duelo y lamento, vale la pena preguntarnos por la ausencia de Merab. La narrativa no responde a nuestra pregunta, posiblemente por ser la hija de Saúl también peligrante, o quizá le tocó huir al desierto o fue impedida de ayudarla a pedido del rey. Como quiera que sea, la narrativa realza la solidaridad de Rispa como viuda, madre y abuela.

Rispa protege a sus hijos y nietos de los depredadores. Aquí, vemos una madre afligida que se niega a que sus muertos sean devorados, su vigilia incluye el deseo de que sus hijos y nietos tengan el derecho a ser enterrados. Gafney pinta un vívido retrato de la vigilia de Rispa:

Rispa hija de Ayá observa los cadáveres de sus hijos endurecerse primero, ablandarse luego, hincharse y hundirse en el hedor de la descomposición... pelea con carroñeros alados, y animales con garras y dientes, noche y día. Está allí desde la cosecha de primavera hasta las lluvias de otoño, hasta seis meses desde Nissan (marzo - abril) hasta Tishrei (septiembre - octubre), durmiendo, comiendo, yendo al baño, protegiendo y dando testimonio (Gafney, 2017, p. 200).

Su vigilia silenciosa sobre los cadáveres que quedaron expuestos en una colina (21, 9-10) es muestra de una protesta política en contra del poder imperial. Rispa y los cadáveres no son una lluvia de bendición, sino que expresan la ira de Dios, lo que refuerza la tensión existente entre Dios y Rispa puesto que Yahvé no impidió la ejecución de los hijos de Saúl (Sutskover, 2021, p. 52).

Su acto político restablece la dignidad de sus muertos, es un acto de dignidad humana, apenas comparado con la infinidad de madres buscadoras que en Palestina y el mundo entero, procuran los cadáveres de sus muertos para darles una sepultura digna. Ella no pudo evitar que David tomara a sus hijos, y tampoco pudo evitar que los gabaonitas los mataran. Entonces, hace lo que puede hacer. Su vigilia y sacrificio se convierte en una denuncia contra las víctimas sacrificiales de poderes totalitarios que se escudan en Dios para cometer los más cruentos actos de inhumanidad.

Duelo, llanto y dolor de las mujeres palestinas

Las narrativas de las mujeres palestinas hoy son muy similares a la de nuestro texto estudiado. Las mujeres sin comida y agua, se han enfrentado a tanques de guerra, fusiles y bombardeos. En la oscuridad por caminos intran-sitables, sin abrigo, ni zapatos, ni ropa, en medio del frío, han hecho travesías inimaginables con el fin de proteger su vida y la de los suyos.

Harb dijo que no tenían comida mientras estaban bajo asedio en Al-Rimal. “Los niños seguían pidiendo comida, un trozo de pan, solo un poco de agua”. Además, relató que, durante la larga caminata por las playas bajo la fría lluvia, tuvo miedo de que los perros callejeros estuvieran cazando a los niños, y en un momento su madrastra se cayó. “Se puso azul, se cansó tanto. Lo intenté, quise ayudarla y llevarle ayuda, pero no pude, lloré tanto por ella, le decía ‘levántate, solo intenta y camina, levántate’”, recordó Harb. “Ella me dijo: ‘Déjame, aléjate de los israelíes’. Y seguía diciendo: ‘Ve, ve, ve, no quiero que te disparen’”. “La tapé, no pude hacer nada por ella, los perros estaban a su alrededor. La dejé viva, le di una botella de agua y le dije que me perdonara por no poder ayudarla” (CNN 13-02-2024).

La piedad de Rispa va más allá de los vínculos de consanguinidad, ella hace duelo por sus hijos y por los de Merab, tal como lo expresa Harab, quien preocupada por el hambre clama por pan y agua para los niños. Así podemos entender que la falta de pan y agua no viene de un mandato divino y sí de un gobernante que impone con violencia una teocracia legitimada y avalada por hombres de “fe”, que entienden que los actos del rey son frutos del amor incondicional de Dios. Esa es la lógica, para que unos vivan en opulencia otros tienen que morir. Es una lógica imperialista y colonialista.

Así como Rispa, Harab protege a los niños de los animales depredadores que están al asecho, dejando en el camino a su madrastra por falta de fuerzas, sus lágrimas, una manta y un poco de agua, podrían considerarse como símbolos de su duelo. No hay más opción seguir caminando para proteger a los niños. Quizá esta opción también la tuvo Rispa al dejar en el camino a Merab, de cuyo destino no da cuenta la narrativa de 2Samuel.

Estas narrativas nos remiten a las madres buscadoras de desaparecidos en América Latina. Son mujeres con un proyecto político bien definido que se niegan a parir hijos para la guerra, pues son ellas las que dan la vida. Son tejedoras de sueños y esperanzas de paz. Sus voces claman por sus derechos. Sus cuerpos, sus voces, sus plantones y marchas denuncian las violencias y los racismos sistémicos naturalizados por los Estados. Sin lugar a duda sus tragedias revelan la cara infame de la guerra sustentada y auspiciada por gobiernos totalitarios. Así pues, nuestras voces en este número de Ribla no es más que una protesta y un sentir desde las entrañas, un deseo sororo, fraterno y solidario. ¡Que pare el genocidio en Palestina ya!

Bibliografía

- CNN Chile https://www.cnnchile.com/mundo/relato-mujeres-palestinas-escaparon-caminando-20-kilometros-gaza_20240213/ Acceso: 14 abril, 2024.
- Cueto, V. Zoila Melania. *Rispá, mujer ignorada. Memoria viva que clama justicia*. RIBLA (70) 33-44.
- Deken, A. (2018). *Did David Murder Saul's Successors in 2Samuel 21:1-14 and Does It Matter?* Journal for Semitics, 27 (2), 1-17.
- Dos Santos, Marcos Vinicius. (2008) *Vida, morte e magia no mundo antigo, Anais da VII, Jornada de História Antiga Suplemento 2. Núcleo de Estudos da Antiguidade*, Rio de Janeiro, 57-66.
- Gafney, Wilda C. (2017), *Womanist Midrash: A Reintroduction to the Women of the Torah and the Throne*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Joo, S. Counter-narratives: *Rizpah and the “comfort women” statue*. Journal for the Study of the Old Testament, [s. l.], v. 44, n. 1, p. 79–98, 2019. DOI 10.1177/0309089218772572. Disponível em: <https://research-eb->

- co-com.crai-ustadigital.usantotomas.edu.co/linkprocessor/plink?id=24e7e9d3-7347-31aa-94bf-93278e1bde3c. Acceso: 14 abril, 2024.
- Kozlova, Ekateribna E. (2017) *Maternal grief in the Hebrew Bible*. Oxford University Press.
- Matthew, Henry. *Comentário Bíblico Reina Valera, 1960*. Internet: <https://www.bibliatodo.com/comentario-biblico/?v=RV1960&&co=matthew-henry&l=2samuel&cap=21>
- Naciones Unidas. *Israel-Palestina: más niños han muerto en Gaza en cinco meses que en los últimos cuatro años en todas las guerras*. <https://news.un.org/es/story/2024/03/1528317> Acceso: 14 abril, 2024.
- Neuenfeldt, Elaine; Schinelo, Edimilson. *As relações de gênero na casa de Davi*. Estudos Bíblicos, São Paulo, v. 23, n. 86, pp. 16–25, 2022. Disponible en: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/685>. Acceso: 14 abril, 2024.
- Priego, Alberto. Fundamentalismo, extremismo, fanatismo y terrorismo religioso. Una clarificación de los conceptos. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales Comillas: Miscelánea*, vol. 76. N. 148, p. 261-272, 2018
- Sutskover, Talia. *The Politics of Ancient AND Modern Burial: Revisiting the Case OF Rizpah*. In Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Athalya Brenner-Idan , Gale A. Yee (ed.): Volumen 2, (2021/8), 43-56.
- Winters, Alicia. *La memoria subversiva de una mujer*. II Samuel 21,1-14 en RIBLA 13 (1992) 77-86.
- Young, F. *Comentario bíblico mundo hispano* <https://www.bibliatodo.com/comentario-biblico/?v=RV1960&co=mundo-hispano&l=2samuel&cap=21> Acceso: 14 abril, 2024.

Maricel Mena-López

*La guerra y las mujeres: ver con los oídos a las muertas.
Un clamor que sube del desierto*

*War and Women: Seeing the Dead with Our Ears.
A Cry that Rises from the Desert*

Resumen

La guerra genocida iniciada por el gobierno de Israel al mando de Benjamín Netanyahu del partido Likud de la derecha israelí, es un *femigenocidio e infanticidio* por un ‘pacto de conquista’ capitalista neocolonial-*machocrático* en el cual más de 30 estados son cómplices. El presente artículo analiza los textos bíblicos de Números 31, 17-18 y 1 Samuel 15, 2-3 en un intento por deconstruir aquellos textos que pueden ser utilizados para justificar las tendencias sionistas y el genocidio descarado. Los cuerpos de las mujeres y niños asesinados en esta guerra que vuelven a ser cuerpos territorio de conquista y exterminio, y aunque han querido invisibilizarlos, su llanto es un clamor de justicia que se escucha en el desierto. Las mujeres del sur global nos unimos a este clamor y llanto de justicia de las muertas en Gaza para exigir un ¡Alto al femigenocidio y exterminio!

Palabras clave: Femigenocidio; Pactos de Conquista; Machocracia; Llanto; Clamor; Plañir.

Abstract

The genocidal war started by the government of Israel under the command of Benjamin Netanyahu of the Likud party of the Israeli right, is a *femigenocide* and *infanticide* by a *neocolonial-machocratic* capitalist ‘pact of conquest’ in which more than 30 states are complicit. This article analyzes the biblical texts of Numbers 31, 17-18 and 1 Samuel 15, 2-3 to deconstruct those texts that can be used to justify Zionist tendencies and blatant genocide. The bodies of the women and children murdered in this war are once again bodies of conquest and extermination, and although they have wanted to make them invisible, their cry is a cry for justice that is heard in the

¹ Marilú Rojas Salazar es Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Teóloga Feminista y Profesora de asignatura en el Doctorado de estudios críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y de la Maestría en Teología y Mundo contemporáneo del departamento de Ciencias Religiosas. Pertenece a TEIFEM (Teólogas e investigadoras Feministas de México). Directora de la revista *Sophias* (Revista de reflexión interdisciplinar de teología feminista en México), miembro fundador de la Academia de teología en México, de la UPM. Ha sido miembro de la DARE (*Discernment and Radical Engagement*), que pertenece al *Council for World Mission*. Es integrante de la línea de investigación de teología, hermenéutica y praxis de la experiencia religiosa del departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana y profesora invitada de la Universidad Lasalle, saroma24@gmail.com.

desert. The women of the global south join this clamor and cry for justice for those killed in Gaza to demand a Stop to femigenocide and extermination!

Keywords: Femigenocide; Pact of conquest; Machocratic; Cry; Clamor; Wail.

Una guerra femigenocida²

Para nadie es desconocido que la guerra desatada el 7 de octubre de 2023 en la Franja de Gaza después del ataque de Hamás, detonó una serie de ataques violentos de parte del gobierno de Israel contra la población Palestina cuyas víctimas en su mayoría han sido las mujeres y las niñas. Lo que nos lleva a reflexionar en una guerra con una clara característica femigenocida, pues según datos de algunas agencias internacionales lo que está sucediendo es un exterminio colectivo con toda la intención estratégica de apropiación de los cuerpos territorio de las mujeres, las niñas y la tierra.

Según datos de **ONU Mujeres**, aproximadamente un millón, de los 1,9 millones de personas desplazadas en la región son mujeres y niñas. Los datos también indican que unas 3.000 mujeres se han quedado viudas y ejercen como cabezas de familia. Además, se estima que al menos 10.000 niños/as podrían haberse quedado sin padre hasta el momento. La falta de acceso a servicios de salud es una preocupación crucial, especialmente para las más de 50.000 mujeres embarazadas en Gaza. Según informes de Médicos sin Fronteras, estas mujeres sufren una seria escasez de atención obstétrica, lo que pone en riesgo sus vidas y las de sus hijos/as no nacidos. La crisis humanitaria también se refleja en la falta de acceso a productos de higiene menstrual, agua, baños limpios y privacidad que afecta a más de 690.000 mujeres y adolescentes en la región.

La desigualdad de género en el acceso a servicios esenciales se agrava por el hecho de que el 70% de las personas que han perdido la vida en este conflicto son mujeres y niñas, según datos de UNRWA (CIDÓN, 2024).

La guerra del gobierno israelí es descaradamente una guerra contra las mujeres y los niños y niñas, cuyo objetivo es la aniquilación de quienes puedan heredar o continuar la descendencia de esas poblaciones. En la Franja de Gaza 63 mujeres mueren cada día víctimas de los bombardeos, 37 son madres que dejan en la orfandad a sus hijos y hijas. Las autoridades Palestinas afirman que 9000 de las víctimas mortales son mujeres. Nadia Habib menciona que *la vida de una mujer palestina gira en torno a tres cosas: ser la esposa de un mártir, o la madre de un mártir o la esposa de un hombre desaparecido* (El Ancasti, 2024). Hay 60 000 mujeres embarazadas que sufren desnutrición. Unas 5000 embarazadas dan a luz cada mes. Lo que implica 160 nacimientos al día en medio de los bombardeos (Solidaridad, 2024).

² Este concepto lo acuñó Rita Laura Segato en su obra “La guerra contra las mujeres” (2016. p. 109). El término designa la ejecución cruel y sacrificial no utilitaria, sino expresiva de soberanía, acto en que el poder exhibe su discrecionalidad y soberanía jurisdiccional.

Esta realidad nos echa en cara a la sociedad la incapacidad de proteger a las mujeres y a las niñas, y es el claro recordatorio de una comunidad internacional feminicida e infanticida que ve pasmosamente el pasar de los acontecimientos en los que las mujeres de Gaza han sido abandonadas a su suerte, y a correr el riesgo de muerte por inanición. Además de la violencia física y ser asesinadas en los bombardeos, hay un sesgo de género para acabar con la fuente de la vida que representan las mujeres.

El genocidio que está aconteciendo tiene rasgos de feminicidio colectivo o femigenocidio como atinadamente lo nombra Rita Laura Segato (Segato, 2016). Esta guerra del señorío o dueñidad patriarcal capitalista neoliberal de una modernidad tardía pretende apropiarse de todo, aún de la vida y de quienes la producen a costa de lo que sea para aniquilar la fuente de las generaciones que son los vientres de las mujeres que gestan. ¿Cómo explicar los miles de cuerpos de mujeres y niños en la Franja de Gaza, asesinados o muriendo de hambre? ¿Cómo hablar de Dios después de Gaza? ¿Cuál Dios, el Dios de quién en Gaza? ¿De qué teología hemos de hablar después de Gaza?

Por otro lado, en tiempos de crueldad funcional y pedagógica, es en el cuerpo de la mujer —o del niño— que la crueldad se especializa como mensaje, porque en un imaginario arcaico no representan la posición del antagonista bélico sino del tercero «inocente» de las tareas de guerra. Es por eso de que, en ellos, como víctimas sacrificiales, se sella el pacto de complicidad en el poder y se espectaculariza su arbitrio exhibicionista. Por el carácter público de este tipo de violencia feminicida, que no puede ser referido a agresiones de fundamento vincular, propongo el término femigenocidio (SEGATO, 2016. p. 22).

El femigenocidio nos interpela a preguntarnos ¿cómo se detiene la guerra? Y una respuesta clara es rompiendo el mandato de masculinidad y desmontando el patriarcado belicoso ahora representado en el gobierno de Netanyahu, y en él la colaboración de los hombres que siguen la pedagogía de la violencia bajo la sombra de imágenes políticas iconizadas. Las muertes de las mujeres en Gaza han dejado de ser un daño colateral para convertirse en el objetivo de exterminio estratégico de aniquilación racial y patentar la dueñez del territorio aludiendo por demás a un exacerbado sionismo religioso como analizaremos en el siguiente espacio.

Los textos bíblicos: El pacto de conquista

Matad, pues, ahora a todos los varones de entre los niños; matad también a toda mujer que haya conocido varón carnalmente. Pero a todas las niñas entre las mujeres que no hayan conocido varón, las dejaréis con vida para vosotros. Números 31,17-18 (Biblia de las Américas).

Este texto, que proviene de la escuela sacerdotal y de la época de postexilio, ha servido muchas veces para justificar posturas sionistas extremas que aluden a un mandato divino: el exterminio de la población ahora de Gaza y antes de los pueblos que habitaban Canaán. La primera palabra del libro cuarto: «En el desierto» (*bemidbar*), que sirve de título en la Biblia hebrea, define bastante bien su contenido: la estancia de Israel en la península del Sinaí y la Transjordania, durante cuarenta años y la conquista de la tierra. Pierre Buis nos advierte ante el contexto de la redacción de Números:

El libro resulta complejo porque mezcla relatos y textos legislativos; algunas legislaciones van introducidas por relatos, pero otras son totalmente independientes de su contexto narrativo (así los c. 15; 19; 28; etc.). Según la dimensión narrativa, la estructura del libro es muy simple; se le puede dividir en tres secciones: 1) final de la estancia en el Sinaí y últimas disposiciones (1,1-10,10); 2) marcha desde el Sinaí hasta las llanuras de Moab (10,11-25,18); 3) preparación de la entrada en Canaán (25,19- 36,13) (Buis, 1993).

El texto pertenece a la tercera parte que Buis menciona como preparación a la entrada en Canaán o a la que otros autores como Xavier Pikaza llaman el ‘pacto de conquista’, una especie de acuerdo patriarcal entre los grupos de clanes provenientes del desierto y los clanes de los hebreos para apropiarse de la tierra y colonizar a toda costa apropiándose de todo. Un mandato que los redactores colocan en la figura icónica de un Moisés guerrero y belicoso que da la orden de exterminio, la cual a su vez es atribuida a Dios ¿un Dios que extermina mujeres y niños? ¿Qué tipo de Dios es este? O ¿es acaso un antropomorfismo masculino violento para justificar el ‘pacto de conquista’?

La estadía del exilio marcó un antes y un después para Israel y ya en el postexilio se vio ante la necesidad de redefinirse en su identidad como pueblo con todas sus crisis políticas y económicas, un pueblo que se quería ver existir, y ante todo ¿qué tipo de pueblo son, qué tipo de pueblo dicen los demás que son y qué tipo de pueblo quieren ser? Un llamado a la santidad en el libro de los Números que deja claramente a la vista que el pueblo tiene una crisis de relación con su Dios, pues definitivamente no son santos y sus acciones dejan mucho que desear (Números 14,3-4; Números 25).

Una marcada diferencia de funciones entre los levitas, los sacerdotes y el pueblo nos habla de la estructura patriarcal que va a primar y a liderar de ahora en adelante y que justificará cualquier acción bélica y mandato de exterminio para poder conquistar la tierra de Canaán. Este es el contexto de la narrativa de Números 31, 17-18. Un texto de mandato de exterminio legislado por el patriarcado masculino compuesto por sacerdotes y levitas, que además ha servido para justificar el sionismo ultraortodoxo, pero que indudablemente nada tiene que ver con el Dios de Israel nómada, que camina entre su pueblo, que habita en tiendas o que se manifiesta en la forma de una nube en el desierto.

La meta del libro de los números es Canaán y el texto nos narra la derrota de los madianitas y la ley sobre el botín de guerra. La orden de exterminio de las mujeres y los niños viene supuestamente de Moisés y el sacerdote Eleazar después que los israelitas han vencido a los madianitas y el pueblo esta acampado en las llanuras de Moab (Números 31, 11-13). En Números 31,14 se dice que es Moisés quién se enoja y da la orden de exterminar a las mujeres porque los combatientes las han dejado con vida. ¿Cuál es la supuesta razón del exterminio de las mujeres? Según el v. 16 Moisés las hace responsables de inducir a los hombres de Israel a dar culto a Balaam y apostatar contra Yahvé. El texto recuerda el acontecimiento en Bet-peor: nombre que significa casa (es decir, templo) de Peor. Lugar de Moab, cercano al monte Pisgá (cf. Jos 13,20), pero de localización incierta. Este nombre evoca el episodio de Baal-peor, cuando los israelitas se dejaron arrastrar a la idolatría y rindieron culto al dios cananeo Baal (Números 25,9; 31,16; Jos 22,17).

¿Era realmente tan grave dar culto a Baal como para dar muerte a las mujeres y a los niños o es un pretexto religioso para exterminar a un pueblo que defendía la posesión de su tierra, una tierra querida por los invasores israelitas? ¿estamos hablando aquí de un descarado proceso de colonización y adueñamiento de la tierra bajo ‘principios religiosos’ antropomórficos? ¿Quién era Baal y porqué hay una lucha entre dos fuerzas divinas: Baal y Yahvé? El tema central del santuario y la morada de Dios colocada bajo la imagen de la nube que habita entre el pueblo y que enfatiza el libro de números es la que me interesa rescatar para poder hacer un quiebre a este texto, pero antes es necesario saber quiénes son las deidades de Canaán.

Según Xabier Pikaza “en el principio de Israel había dos grupos significativos: *el grupo de “sólo Yahvé”*, vinculado con los invasores, que vinieron del desierto del Sur (y/o Egipto), y *el conjunto de los habitantes de Canaán*, que tendía a divinizar la tierra y el proceso de la vida. En el primer caso Dios era Yahvé, poder superior, sin forma ni imagen. En el segundo, era la pareja formada por *Ilu-Elohim* (Padre, masculino) e *Ilat-Asherá* (Madre, femenina), formando una hierogamia engendradora” (Pikaza, 2013, p. 23).

Pikaza mantiene la idea que la pareja fue relegada y en parte suplantada por Baal y Anat-Ashtarte. Una suplantación que respondió al proceso de apropiación y colonización de la tierra de los cananitas. ¿Por qué eliminar a los o las baales? Una simple respuesta es la de aniquilar el poder sagrado, y aniquilado este podía ser más fácil el sometimiento de los habitantes. Sin embargo, tejiendo más fino habrá que reconocer que Baal eran nada menos que las diosas y su poder de fertilidad, pues la Athiratu-Asherá, es la madre engendradora o creadora de los dioses (*qnyt ilm*). Ella recibe el nombre de *Ilat*, es decir, la diosa por excelencia. Llamada también *Athiratu Ym* diosa del mar, quizá el recuerdo de su origen marino, ella es el reflejo de las aguas primigenias, el origen de la vida.

Los cananeos posteriores, igual que los hebreos, la presentan como Asherá, la gran Diosa Madre Originaria (Pikaza, 2013, p. 24). De tal manera que, crear y engendrar era una tarea de mujeres, hombres y deidades como parte de una misma cadena vital horizontal y no jerarquizada. Este culto se mantuvo hasta la reforma de Josías y el exilio a finales del siglo VI a.C.

Con la llegada de la escuela deuteronomista y de la escuela Yahvista se intensificó la tarea de erradicar el culto a Asherá y a todas las deidades femeninas que eran representadas por grandes árboles y fuentes, y las figuras de las diosas madres de grandes pechos. Así como los lugares de culto llamados *bamot*, lugares altos o pequeñas cumbres o colinas al aire libre, pues este culto iba en contra de sus proyectos de construir un templo o un santuario en Jerusalén. Había que destruir los símbolos en los lugares altos que constituían una estela como señal de lo masculino y una Asherá, signo femenino representado por un árbol sagrado o una fuente, la fuente de vida y el poder de la descendencia de la diosa, ambos protectores de los clanes.

La expresión de la totalidad cósmica y la expresión de libertad, así como la organización horizontal de clanes expresada en las diosas no fue bien vista durante el reinado de Ezequías (722.698 a. C; 2 Reyes 18, 4), y especialmente por la reforma deuteronomista de Josías (640-609). Los partidarios de sólo Yahvé desautorizaron el culto de los altozanos y centraron el culto en el templo de Jerusalén con la consecuente pérdida del aspecto femenino de Dios y su vinculación con la tierra (Pikaza, 2013, p. 26).

Así fue como se estructuró un pacto de conquista patriarcal jerarquizado y violento contra las mujeres y la tierra. Ejemplo de ello es el siguiente texto de escuela deuteronomista:

Ve ahora, y ataca a Amalec, y destruye por completo todo lo que tiene, y no te apiedades de él; antes bien, da muerte tanto a hombres como a mujeres, a niños como a niños de pecho, a bueyes como a ovejas, a camellos como a asnos (1Sam 15,2-3) (Biblia de las Américas).

La vinculación a la fertilidad, a la vida y al amor representado por Asherá y en ella la vida de las mujeres que engendran y son la fuente de la vida y de los hijos de la tierra, se perdió en aras de “sólo Yahvé”, y más tarde del Yahvé Sebhaot: el Dios de los ejércitos. En resumen, para poder entender estos textos habrá que tener en cuenta lo siguiente:

- ▶ Los textos pertenecen a las escuelas sacerdotal y deuteronomista que emergieron con fuerza después del exilio en la época en la que era necesaria la recuperación de una identidad y la construcción de un ideal nacional. Ambas escuelas se caracterizan por tener sesgos belicosos, misóginos y patriarcales.
- ▶ El recurso antropomórfico de colocar en labios de Moisés y del mismo Dios palabras de exterminio de mujeres y niños es responsabilidad

de los redactores provenientes de ambas escuelas. No es un mandato divino, sino humano, específicamente patriarcal y responde al llamado ‘pacto de conquista’ de los líderes políticos y religiosos, no de todo el pueblo. Claro que, si alguien del pueblo osaba desobedecer tal pacto, era colocado como traidor al pueblo y a su Dios, y corría el mismo destino de los que intentaba proteger. El ‘pacto de conquista’ de la tierra tiene una lógica depredadora colonial, dominante y una lógica de exterminio, que ahora sigue vigente en los acontecimientos de Gaza, la invasión no puede sustentarse con los textos y narrativas que hemos analizado. No hay nada que pueda justificar tales violencias.

- ▶ Una lectura literalista de los textos sustenta las líneas más extremas de ideologías sionistas de exterminios de ‘los otros’, en este caso de los habitantes de Gaza, específicamente de las mujeres y las niñas cayendo a sí en un femigenocidio, el cual denunciamos y nos lleva a pronunciarnos totalmente en contra del exterminio.
- ▶ El ‘pacto de conquista’ exterminista y femigenocida ahora lo sustentan los líderes políticos que apoyan activamente o con su silencio cómplice al gobierno de Netanyahu, y me refiero al gobierno de Estados Unidos representado por Joe Biden, además de Francia, Alemania, Reino Unido, Italia, Hungría, y Australia.
- ▶ Los extremos del sionismo, el antisemitismo y la islamofobia están latentes en los fundamentalismos religiosos y el abuso de lecturas bíblicas descontextualizadas, y habrá que tener cuidado de no querer justificar con estas narrativas ninguna de estas actitudes atribuidas a ‘mandatos divinos’ que ponen en entredicho la experiencia de un Dios que pide eliminar a unos para que otros vivan.
- ▶ El pacto de conquista capitalista neocolonial responde a lo que María Galindo llama la *machocracia*. El lugar de las mujeres en al machocracia no está sujeto únicamente a relaciones de violencia machista continua, sino que implica todos los aspectos de la vida política y social. Es el gobierno del machismo como régimen cultural y político de exterminio de las mujeres.
- ▶ La machocracia es el régimen de humillación social permanente de las mujeres. Un sistema donde los machistas están matando mujeres para perpetuar el sometimiento de sus cuerpos, donde se nos prohíbe relacionar un crimen con otro donde se plantea la serie de crímenes como la suma inconexa de problemas individuales y o colectivos para impedir la crítica institucional estructural de la machocracia como régimen de gobierno (GALINDO, 2016, pp. 211-212). Estos pactos de conquista patriarcal neocolonial machocráticos formados por los líderes de muchas naciones son los responsables del femigenocidio y el infanticidio de Gaza con su complicidad e intereses económicos

políticos, pues de qué otra manera podemos explicarnos que estén como espectadores pasivos.

Ver con los oídos a las muertas: un clamor que sube del desierto

La morada de Dios colocada bajo la imagen de la nube (Ex, 33, 9) que habita entre el pueblo y que enfatiza el libro de Números como la gloria o radiancia del Dios que camina con su pueblo llamada también *shekiná* en Levítico 16,2; Éxodo 40,35; Génesis 9,27., es una variante gramatical de la raíz hebrea *skn*, que significa morar, vivir, residir, presencia (Sered, 2000, p. 89) y que en otros textos aparece como la imagen protectora de Dios, según los sabios rabínicos del Talmud y del Midrás afirman que guarda relación con la cercanía de Dios a la humanidad según comenta la antropóloga judía Susan Starr (Sered, 2000).

El llanto de las mujeres en la Franja de Gaza es un clamor que sube en medio del desierto, ya que el bloqueo de la ayuda humanitaria por parte de Israel no tiene nombre: “Varias ONGs han hecho público un manifiesto en el que exigen un alto al fuego “inmediato y permanente” y un acceso humanitario “inmediato, suficiente, seguro, sostenido y sin obstáculos” cuando se cumplen seis meses después del inicio de la ofensiva israelí en Gaza. Las organizaciones han lamentado que han enviado “toneladas de ayuda” que “aguarda a pocos kilómetros de Gaza mientras la gente muere”. Con el lema ‘SOS Gaza’, el texto --presentado este viernes en la plaza madrileña ‘El Jardín de Palestina’-- denuncia el traslado de “toneladas de ayuda que ahora mismo podría estar salvando más vidas en Gaza”, según las ONG, que acusan al Gobierno de Israel de imponer “importantes y persistentes restricciones” a la entrada de ese material y del personal humanitario por los pasos terrestres” (Martínez, 2024). El recuerdo del grito de Agar y el llanto de su hijo en Génesis 21, 14-19 vuelve a resonar desde el desierto:

Entonces Abraham se levantó muy de mañana, y tomó pan, y un odre de agua, y lo dio a Agar, poniéndolo sobre su hombro, y le entregó el muchacho, y la despidió. Y ella salió y anduvo errante por el desierto de Beerseba. ¹Y le faltó el agua del odre, y echó al muchacho debajo de un arbusto, y se fue y se sentó enfrente, a distancia de un tiro de arco; porque decía: No veré cuando el muchacho muera. Y cuando ella se sentó enfrente, el muchacho alzó su voz y lloró.

Y oyó Dios la voz del muchacho; y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, y le dijo: ¿Qué tienes, Agar? No temas; porque Dios ha oído la voz del muchacho en donde está. Levántate, alza al muchacho, y sostenlo con tu mano, porque yo haré de él una gran nación. ¹⁹Entonces Dios le abrió los ojos, y vio una fuente de agua; y fue y llenó el odre de agua, y dio de beber al muchacho (Reina Valera, 1960).

La historia de Agar es la del exilio, del dolor y el abandono, es también expuesta a morir de inanición ella y su hijo; sin embargo, el llanto de su hijo

es escuchado por la divinidad, y me pregunto ¿quién escucha los llantos de los niños de Gaza? ¿quién consuela a las mujeres que están siendo asesinadas en medio del desierto de la guerra? ¿quién escucha el clamor de las mujeres y niños que surge del desierto? Agar padeció maltrato sexual, físico y emocional en manos de un hombre y una mujer que debían protegerla a ella y a su hijo. Dos figuras emblemáticas para nuestra fe, pero humanos al fin. Y fue también vista por el grupo de clanes que seguramente como nosotros hoy vemos pasar las decisiones tomadas por los líderes patriarcales del mundo ante un ‘pacto de conquista y exterminio’.

Hay teólogas como Elizabeth Hill (Hill, 2024) que piensan que posiblemente fueron las mujeres que iban a los pozos a sacar agua quienes se apiadaron de Agar e Ismael, corrieron los riesgos necesarios para librarles del hambre y la sed, y nos preguntamos ¿Quién hará justicia?

Ante un hombre padre y patriarca que no se tiente el corazón para condenar a su hijo a la muerte por inanición junto con Agar, ¿Qué pactos patriarcales están en juego? ¿Cuáles son los intereses de este hombre para establecer un acto de exterminio?

Las mujeres Latinoamericanas y Caribeñas ¡Clamamos justicia y exigimos el alto al femigenocidio e infanticidio en la Franja de Gaza! Desde la doloridad (Piedade, 2017) de las mujeres prietas y las mujeres buscadoras de familiares desaparecidxs, la bastardez de la que somos herederas (Galindo, 2022). El llanto y el clamor de las y los inocentes es la nube que sube del desierto y ha de ser escuchada como un reclamo de justicia contra el rampante capitalismo neoliberal y colonial: un patriarcado colonial de alta intensidad moderno que está haciendo un proceso de *getificación étnica*, (Segato, 2016, p. 153) al cual denunciamos y nos oponemos radicalmente.

Los cuerpos de las mujeres son la primera colonia, que la primera colonia en la historia de la humanidad fue el cuerpo de la mujer. La guerra es un mandato de masculinidad, la cofradía masculina, la hermandad masculina entendida como un pacto que necesita de víctimas sacrificiales. La mujer juega un papel funcional ahí por el lugar en el que es colocada. La conclusión es que el pacto masculino tiene ya en sí la estructura del pacto mafioso, del club, de la hermandad, de la cofradía de los líderes mundiales, a quienes solo les interesa las ganancias que puedan obtener de este exterminio feminicida-femigenocida e infanticida.

El llanto, el clamor de justicia nos hermana a las mujeres de este y otros continentes que estamos siendo exterminadas por guerras y pactos patriarcales que nos invisibilizan, y aunque escuchan nuestros llantos, no quieren ver, por ello el llamado es a volver la mirada con los oídos, pues a este plañir nos unimos las mujeres de los sures globales para demandar Justicia, no solo por nosotras, sino por nuestras generaciones aniquiladas en el deseo descarado y fálico de la guerra. Las muertas de Gaza son estudiantes, trabajadoras, mamás,

amigas, hermanas, hijas, mujeres de todos los oficios y profesiones y de todas las edades, pero sobre todo mujeres jóvenes, cuyos sueños fueron interrumpidos por la guerra femigenocida. Ninguna muerta asesinada descansa hasta que haya justicia. “Se quedan rondando para que no las olvidemos para que reclamemos por su felicidad interrumpida, para que nos agarremos a sus sueños rotos y no permitamos que nos rompan los nuestros” (Galindo, 2023, pp. 210-211).

Sus susurros ahora son gritos de dolor que suben del desierto y se unen en un plañir constante de justicia, al cual nos sumamos las mujeres buscadoras de familiares desaparecidos, las mujeres asesinadas por feminicidios, las muertas de la guerra, las muertas asesinadas por la violencia machista en medio de un aire o nube del desierto que nos abraza y hermana en la doloridad de nuestros cuerpos, nos empuja hacia adelante y nos sacude del letargo para clamar ¡Basta, alto al fuego femigenocida! Saben que esto es una masacre contra la libertad de las mujeres y los niños. Las muertas de Gaza ya no son un susurro, sino un clamor que nos piden a las vivas hacer por sus muertos, para que los que sigan no sean los nuestros.

Referencias Bibliográficas

- Buis, P., 1993. *El libro de los números*. Navarra: Verbo Divino.
- Cidon, M. (). *La mujer y los conflictos armados*. Disponible en: Amnistía Internacional: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/la-mujer-y-los-conflictos-armados/#:~:text=Estas%20mujeres%20fueron%20llevadas%20a,semanas%20y%20los%20ocho%20a%C3%B1os>. Visitado: 5 Marzo DE 2024.
- Galindo, M., 2022. *Feminismo Bastardo*. México: Mantis.
- Galindo, M., 2023. *Espejito Mágico*. Santa Cruz: Mujeres Creando.
- Hill, E. (). *Las mujeres y los pozos de agua*. Disponible en: <https://learn.tearfund.org/es-es/resources/footsteps/footsteps-21-30/footsteps-24/bible-study#:~:text=Las%20mujeres%20y%20los%20pozos%20de%20agua,-Todos%20los%20d%C3%ADas&text=junte%20el%20agua,-Este%20agua%20es%20de%20gran%20valor,a%20sus%20familias%20> Visitado: 15 de abril, 2024
- Martínez, M. *El periódico Internacional*. Disponible en: Multimed. resumen del conflicto en Oriente Medio: https://www.elperiodico.com/es/internacional/20240405/guerra-israel-directo-ultima-hora-95138339__ Visitado el: 5 abril, 2024.
- Piedade, V., 2017. *Doloridad*. Sao Paulo: Mandacarú.
- Pikaza, X., 2013. *Las mujeres de la biblia Judía*. Barcelona: Clíe.
- Segato, R. L., 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Sered, S. S., 2000. Las mujeres judías y la shekiná. *Revista internacional de teología Concilium*, 89-102.

Solidaridad, A. *act!onaid*. Disponible en: Alianza por la solidaridad Act!onaid: [https://www.alianzaporlasolidaridad.org/areas/accion-humanitaria-y-emergencias/mujeres-de-gaza-abandonadas#:~:text=El%20sufrimiento%20de%20las%20mujeres%20en%20Gaza&text=M%C3%A1s%20de%20tres%20mujeres%20son,sido%20desplazadas%20forzosamente%20\(OCHA\)](https://www.alianzaporlasolidaridad.org/areas/accion-humanitaria-y-emergencias/mujeres-de-gaza-abandonadas#:~:text=El%20sufrimiento%20de%20las%20mujeres%20en%20Gaza&text=M%C3%A1s%20de%20tres%20mujeres%20son,sido%20desplazadas%20forzosamente%20(OCHA).). Visitado el: 7 de marzo, 2024.

Marilú Rojas Salazar

María Cristina Ventura¹

Luigi Schiavo²

*Jerusalén “ciudad de dios”:
Una crítica al proyecto imperial y colonialista
desde el Trito Isaías*

*Jerusalem as ‘City of God’:
A Critique of the Imperial and Colonialist Project
from Third Isaiah*

Resumen

El profeta Isaías, tradicionalmente considerado como uno de los puntos altos del Antiguo Testamento, por su apertura universal, revela desde una lectura crítica, peligrosos elementos nacionalistas que apuntan a un proyecto imperialista y colonial, presente en la reconstrucción post exílica de Jerusalén. La tendencia a volverse comunidad religiosa, alrededor del templo, de la Torá y del culto a Yahveh, acentúa su percepción auto referencial y universalista con tendencias coloniales, con relación a los demás pueblos. A partir del diálogo con diferentes autores y autoras, este estudio se apoya en la postura descolonial que caracteriza el pensamiento crítico latinoamericano, así como en la epistemología feminista, para destacar la importancia de leer la Biblia desde una propuesta de reconocimiento de las diversidades, proponiendo proyectos que se alejen de la violencia y promuevan la dignidad y el diálogo entre los pueblos.

Palabras Clave: Imperialismo; Colonialismo; Violencia; Diversidad, Interculturalidad

Abstract

The prophet Isaiah traditionally considered one of the high points of the Old Testament, due to its universal openness, reveals from a critical reading, dangerous nationalist elements that point to an imperialist and colonial project, present in the post-exilic reconstruction of Jerusalem. The tendency to become a religious community, around the temple, the Torah, and the cult of Yahweh, accentuates its self-referential and universalist perception with colonial tendencies, in relation to other peoples. Based on dialogue with different authors, this study is based on the decolonial

¹ Profesora-Investigadora. Doctora en Ciencias de la Religión, énfasis en Antiguo Testamento, y Doctora en Educación, con énfasis en Mediación Pedagógica. Email: tirsas2000@hotmail.com

² Profesor-Investigador-Teólogo-Filósofo. Doctor en Ciencias de la Religión, énfasis en Nuevo Testamento. Email: gigi.schiavo57@gmail.com

position that characterizes Latin American critical thinking, as well as on feminist epistemology, to highlight the importance of reading the Bible from a proposal of recognition of diversities, proposing projects that move away from violence and promote dignity and dialogue between peoples.

Keywords: Imperialism; Colonialism; Violence; Diversity; Interculturality.

Introducción

La expresión, Jerusalén “ciudad de Dios”, muchas veces puede sonar tan familiar que resulta difícil mirarla con ojos críticos. Y esto exige transitar de la aceptación, hacia el ámbito de las preguntas, de la indagación que llama a ir más allá de las propias palabras. Es una propuesta que busca realizar una lectura de la Biblia que dé cuentas del contexto de los textos, así como de las implicaciones teológicas, políticas, culturales y sociales de las interpretaciones realizadas. En este sentido, optamos por una lectura descolonial y feminista y, con ello, crítica a los fundamentalismos y a la instrumentalización ideológica imperial de los textos bíblicos.

Con el término “imperialismo” nos referimos a la tendencia que afirma la centralidad de una nación, en algunos casos basadas en una supuesta superioridad racial y cuyo propósito es su expansión geográfica, económica, cultural y religiosa sobre otras naciones y que tenga como consecuencia la expoliación sistemática de sus recursos. Casi siempre el imperialismo se convierte en conquista militar, con la aniquilación de la población local y la imposición de un proceso de colonización. La colonización es, por lo tanto, consecuencia de la expansión imperialista, y la conquista militar es seguida, generalmente, por la conquista política, social, cultural, religiosa, racial y patriarcal, entre otras. La clasificación social viene a naturalizar las jerarquías³. Además, importante es señalar que la perspectiva universalista se afirma como invisibilización y negación de la realidad contextual y local, “la globalización se impone relativizando todas las demás realidades o entidades locales, silenciadas en sus propuestas alternativas” (SCHIAVO, 2019, p. 85).

Por eso, la importancia de una lectura descolonial y también feminista, que nos permita sintonizar con una mirada, que no sólo preste atención a las relaciones de poder patriarcal que se tejen dentro de los textos bíblicos, sino que preste también, atención a cómo se tejen las relaciones de saber-poder, en la que los sectores imperiales, colonialistas han construido sus hegemonías y subalternizaciones en torno a la relación sujeto-objeto. Pero, al mismo tiempo, la lectura que proponemos se resiste al propio hábito epistemológico desde donde se propone la relación dominante (MIGNOLO, 2008; CURIEL, 2015; MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020; LUGONES, 2011)³.

³ Para profundizar, ver autores como Quijano (2000), Mignolo (2003), Dussel (1995), Gros-

Necesitamos, por lo tanto, someter a una transformación radical (ya que debe ir a las raíces), nuestro modelo de convivencia y, como presupuesto, las subjetividades y las relaciones que lo sostienen. Ello pasa por una profunda crítica de los presupuestos epistemológicos que seguimos manejando y de buena parte de los paradigmas sobre los que hemos elevado un edificio, el constitucional, que ha prorrogado la supremacía no sólo masculina, sino también colonial.

Por lo tanto, vale preguntar ¿de dónde surge que Jerusalén sea definida como ciudad de dios? ¿Qué significa eso, concretamente? ¿De qué imagen de dios estamos hablando? ¿qué sentido tiene una ciudad de dios para todos los pueblos? ¿Qué sentido tiene un dios para todos los pueblos?

Somos conscientes que plantear preguntas de este tipo puede generar desacomodos teológicos, pero también políticos e ideológicos. Sin embargo, queremos atrevernos a desacomodarnos e incomodar, pero, sobre todo, provocar y convocar a cambios de miradas y pensamientos, que nos posibiliten a cristianos y cristianas participar, ciertamente, de la construcción de un mundo más justo. También, reconocemos la centralidad teológico-religiosa del pensar en Jerusalén como ciudad de dios, el lugar santo, tanto para judíos como para islamistas y cristianos. Sin embargo, dando razón al significado literal del nombre *Yerushaláim*, que se compone de: *yeru* (יְרוּ), (casa) y *shalem* o *shalom* (שָׁלוֹם, paz), cuyo significado es «casa de la paz» o “ciudad de la paz”.

Repasando narrativas sobre Jerusalén

Las narrativas relacionadas a Jerusalén, para algunos autores, afirman remontarse al inicio de los tiempos, con vestigios de asentamientos humanos desde el milenio V a.C. Según una tradición judía, la fundación de Jerusalén se atribuye a Sem y Eber, ancestros de Abram. El nombre de la ciudad santa aparece en la Biblia por la primera vez en Gn 14,18-20, con Melquisedec, el mítico rey y sacerdote de Salem, nombre antiguo de Jerusalén, que ofrece pan y vino a Abram, nómada arameo, antepasado de los hebreos. La ciudad aparece en las tablitas de arcilla con escrituras cuneiformes de El Amarna (Siglo XIV a.C.), que reportan la correspondencia entre Egipto y otros reyes del Oriente Medio, entre ellos Babilonia, Asiria, pero también pequeños reinos vasallos, como Canaán, Ugarit, Mitanni, Damasco, Tiro, Sichem y Jerusalén. El contenido de esas correspondencias hace referencia a conflictos crecientes de los reinos locales con bandos de fugitivos, denominados *habiru* o *hapiru* (términos de los cuales podría derivar *ibrí*, “ebreos”), que serán posteriormente identificados con los antepasados de los hebreos (Liverani, 1998, p. 19). En esta época Jerusalén era dominada por un rey amorreo, en cuanto era habitada por jebuseos.

Otro dato que nos parece interesante es en relación a que en el Bronce reciente, Palestina, un poco retrasada en relación a Fenicia, fue parte de una

gran unidad cultural que iba desde la frontera egipcia hasta Ras Samra por el norte. Su riqueza tuvo un marcado declive durante el período de los hyksos. Las ciudades estaban bien construidas, con fuertes defensas, drenaje y en algunos casos como Jerusalén, túneles excavados con la intención de asegurar el abastecimiento de agua en caso de asedio. Enclaves cananeos como éste no fueron tomados, sino hasta el tiempo de David. Al establecerse allí los israelitas, parte se entremezclaron con los cananeos (Jc 1,21; 2Sm 5,6-10) (BRIGHT, 2003, pp. 189-241).

Jerusalén fue conquistada en el siglo X por el rey David, que la hizo capital del reino unificado de Israel y donde trajo el arca, dando al gobierno una legitimación teológica. Sucesivamente, esta ciudad conoció varias conquistas, destrucciones y reconstrucciones por los varios imperios que se sucedieron en el panorama internacional (babilónicos, persas, romanos). En época cristiana se volvió un importante centro religioso de referencia, hasta su conquista por los califas musulmanes, en el siglo VII d.C. Desde siempre y en los días de hoy, la ciudad santa es motivo de contención entre las tres religiones monoteístas, que la consideran, cada una por su parte, el centro de su fe. De hecho, el monte del templo es lugar sagrado de las tres religiones, porque Abraham habría sacrificado a su hijo Isaac en ese lugar (Gn 22), siendo confirmado como el padre de los creyentes.

Motivaciones de este trabajo

Lo dicho hasta este momento, nos coloca frente a los conflictos que cercan a Jerusalén en estos tiempos. En un primer momento, nos lleva a pensar en las diversidades culturales, políticas y sobre todo religiosas, que caracteriza a los pueblos judaico y palestino. Y, en segundo lugar, nos lleva a rechazar interpretaciones realizadas de los textos sagrados, desde miradas fundamentalistas y violentas.

La actual coyuntura es de violencia que asola a Palestina, ante el genocidio al que están siendo sometidos: hombres, mujeres, niñas y niños inocentes. Específicamente, el pueblo de Gaza que, de acuerdo con declaraciones de la ONU (2023) “ya no es un lugar habitable y el nivel de dolor y miseria es tal que la población hambrienta no puede esperar la distribución de los limitados alimentos que entran e intentan conseguir algo que comer directamente de los camiones”. El conflicto entre Israel y Palestina que dura más de 70 años y que se incrementó después de que “el 7 de octubre 2023, Hamás (movimiento palestino) llevara a cabo una incursión terrestre a gran escala en Israel, capturando a decenas de rehenes y matando a más de 1000 israelíes. En respuesta a este ataque, las autoridades israelíes declararon la guerra, matando a más de un millar de palestinos, desplazando a más de 340,000 e imponiendo un cerco total sobre

toda la Franja, sin permitir la entrada de alimentos, agua, electricidad y otros suministros vitales (Público, 2024).

Ante esa realidad, este estudio enfoca la imagen de Jerusalén “madre de todos los pueblos”, formulada por el Trito-Isaías, después del regreso del exilio babilónico, en el ámbito de los proyectos de reconstrucción de Jerusalén, del templo y de la sociedad judaica. El profeta vislumbra la ciudad santa como un farol desde el cual se irradia la luz de la salvación universal y que atrae a todos los pueblos y naciones extranjeras. Pero, paralelo a la visión universalista, corresponde un proyecto político de sometimiento y dominación político-económica, fundamentada en lo religioso.

Buscamos hacer una lectura crítica del texto de Isaías 60, focalizando el discurso imperialista y colonialista que subyace, para proponer un cambio de paradigma a partir de la diversidad que considera la paz el resultado de una actitud intercultural que se expresa en la convivialidad.

Contextualización histórica y literaria del texto

Antes que nada, vale señalar que nuestro estudio estará centrado en el tema, “Jerusalén ciudad de dios”, esto nos permite enfocar la reflexión en Isaías 60, desde una visión crítica a cualquier afirmación que, en el mencionado texto, pueda apuntar a tendencias imperialistas y colonialistas.

En 597 a.C. el pequeño reino de Judá fue conquistado por los babilonios, su población deportada y su capital, Jerusalén, destruida. En 538, los persas vencen a los babilonios y permiten a los judíos exilados de retornar a su país. En la mitad del siglo V, bajo el reinado de Artajerjes I (458-445), Esdras y Nehemías, emisarios del imperio persa, regresan a Palestina con el propósito de criar una zona de protección de los límites del imperio contra la inestabilidad creciente de la frontera con Egipto. Por eso, era importante la reconstrucción de la ciudad, del templo y la reorganización social de Judá, alrededor del culto a YHWH. Un grupo de judíos deportados, liderados por Esdras y Nehemías, regresa a Judá, con el apoyo político y económico de Artajerjes, para la realización de ese proyecto (GALAZZI, 1998, pp. 55-72). Pero los intereses del imperio persa encuentran una fuerte oposición local, identificada en Sambalat, horonita, gobernador de la Provincia de Samaría; de Tobías, el amonita (Ne 2,10) y Gesem, el árabe⁴ (2,19). La oposición a la reconstrucción de Jerusalén se transforma en violencia explícita (Ne 4,1-2), al punto que se crea una milicia armada para proteger los constructores (4,10).

Ese movimiento es sostenido por un grupo profético (la profetisa Noadía y otros profetas: Isaías 6,14), y otro sacerdotal, con el sumo sacerdote Eliasib (Ne 13,28), pariente de Tobías (Ne 13,4) y de Sambalat (Ne 13,28). Tobías era

⁴ Con el término “árabe” podría entenderse desde los nabateos hasta los filisteos de Gaza, o sea, toda la región al sur de Judea, la Idumea, el Negueb y el reino de Edom (Ardilá, 2012, 53)

descendiente de judíos residentes en territorio amonita, y era vinculado a la aristocracia y el sacerdocio de Jerusalén, tenía vastas posesiones en Galaad, desde el tiempo de Saúl (2 Sm 9,1-13) y era funcionario de la provincia persa de Transjordania, con capital Damasco. La oposición a la reconstrucción de Jerusalén era motivada por “una propuesta implícita de nacionalismo y recuperación de la autonomía palestina alejada de la influencia política y explotación económica ejercida por el imperio de los persas” (ARDILA, 2012, 53). Encontraba el apoyo también de mujeres como Ruth y la de Cantares, que configuran la literatura sapiencial de ese tiempo, contraria a la expulsión de las mujeres extranjeras por la ley de Esdras (Es 9). Todos ellos se oponen explícitamente a la política persa de establecer una nueva provincia en Judá, alrededor de Jerusalén y de su templo reconstruidos. En específico, la ciudad y el templo, servían a la recaudación de los tributos para los persas, mientras que para quienes se oponían era fundamental pensar una sociedad más autónoma y justa desde la posesión de la tierra.

La restauración posexilica consideraba, teológicamente, Jerusalén el centro del proyecto. Esa fue también la causa del cisma samaritano, dando vida a una tremenda expectativa con relación al futuro de esa ciudad. El Trito-Isaías, probablemente, un discípulo del Deutero-Isaías, consuela su pueblo frente a las dificultades de la reconstrucción, había atrasos en el cumplimiento de las profecías del Deutero-Isaías, relativas a la reconstrucción (Is 60-62); la corrupción de los jefes del pueblo es desenfrenada, así como el individualismo (Is 56,10-11); persistían las iniquidades de muchos (Is 59,1-8); y continuaban los cultos idolátricos (Is 57,1-13). Había también una postura ambigua en relación a los extranjeros, de apertura y admisión al culto desde la observancia del sábado (Is 56,3-7) de aquellos que fueron excluidos por las rígidas normas de Deuteronomio (23,2-5) y hasta de inclusión de algunos de ellos al sacerdocio y al servicio levítico (Is 66,21); pero en otros textos se continuaba anunciando un tremendo juicio contra las naciones (Is 63,1-6; 66,14-16; la diversidad de temas y de textos del Trito-Isaías es indicadora de un libro complejo que agrega textos de diversa proveniencia, sea histórica que redaccional.

Encerrado siempre más por los imperios que se sucedían en el escenario internacional, el judaísmo acababa entendiéndose “como comunidad religiosa que se dirigía a sí misma: la comunidad del templo de Jerusalén. En ella imperaba, con rigurosa exclusividad, el principio de la teocracia, representada organizacionalmente como hierocracia de los sacerdotes y complementada por la nomocracia de la Toráh. El propio Dios era el regente de la comunidad, en el sentido espiritual y en el sentido secular. Él era representado, en Jerusalén, por el sumo sacerdote, que pasó a ocupar paulatinamente la función de etnarca: y la Toráh era considerada la voluntad de Dios que se tornó escrita” (DONNER, 1997, p. 496). De acuerdo con este autor, esta afirmación evidencia una tendencia de cierre religioso que se expresa en otra tendencia política de universa-

lización de su propuesta, es decir, imperialismo. Cuanto más se encierra en sí mismo, más piensa que es el centro del mundo.

El Trito-Isaías hace largo uso de imágenes redundantes (Is 60-62; 65,16-25 e Is 66,10-14) que apuntan a la importancia universal de Jerusalén, dentro de un proyecto que sobrepasaba ya los límites de Palestina, para abarcar a todas las naciones. En este contexto, Jerusalén es descrita como “la madre de todos los pueblos y naciones” (Is 66,10-12), pieza central del proyecto nacionalista y universalista del Trito-Isaías.

El tema de la centralidad de Jerusalén no es nuevo, al inicio de este texto explicamos que desde que David conquistó la ciudad para erigirla en capital de su reino (2Sm 5), hasta Apocalipsis 21,9-27 que, teniendo como referencia a Is 60,3 la describe como esposa del Cordero, que baja del cielo, la ciudad santa atrae sobre sí los intereses del pueblo de Israel. En los evangelios canónicos, es Lucas que considera a la ciudad santa y el templo los puntos de partida y de llegada de la nueva religión: su relato histórico empieza con un culto en el templo, donde se anuncia el nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,5-25) y termina con los discípulos de Jesús en Jerusalén y en el templo (Lc 24,52-53); para recomenzar Hechos de los Apóstoles con la Iglesia naciente en Jerusalén (He 1), referencia futura de todas las Iglesias que irán surgiendo en el mundo entero.

Posteriormente, Jerusalén se volverá central para los cristianos y, más tarde, también para el Islam. En su obra “La Ciudad de Dios contra los paganos” (*De civitate Dei contra paganos*, 412-426), Agustín de Hipona compara la ciudad de Jerusalén, metáfora del ideal cristiano, a la situación de decadencia del mundo. En la Edad Media, Jerusalén es objeto de guerras y batallas en las cruzadas, entre cristianos y musulmanes, que, junto a los hebreos, la consideraban cada uno el centro de su religión. En estos tiempos, y a los ojos del mundo del siglo XXI, asiste a una explosión genocida del conflicto donde el pueblo Palestino está en riesgo de ser exterminado.

Análisis literario de Isaías 60: develando la estrategia colonial

El Trito-Isaías organiza su libro alrededor de un esquema concéntrico donde en el centro de su propósito está el anuncio del profeta (Is 61,1-3) que resultará en el retorno del exilio babilónico, en la reconstrucción de Jerusalén y el restablecimiento del culto a Yahveh, a la renovación de la alianza eterna con Yahveh (Is 61,8) y la vocación universalista de Israel entre las naciones (Is 61,9). Jerusalén será la ciudad de referencia universal, pues el proyecto de Yahveh sale de los límites de Palestina para extenderse al mundo entero. La nueva Jerusalén es descrita en los capítulos 60 y 62, siendo parte fundamental del proyecto universalista, y hoy afirmamos, colonialista del Trito-Isaías. El texto de Isaías 60,1-22 sigue una estructura concéntrica: al centro la afirmación de Jerusalén “ciudad de JHWH”. Está estructurado en 5 partes:

Versículos 1-3: esplendor de Jerusalén: El tema de la luz (v. 5 y 19) denota un cambio de perspectiva. Las tinieblas que antes recubrían a la ciudad ahora dejan espacio a la luz del retorno, de la reconstrucción y de la presencia de Yahveh, que también retorna para morar en el medio de su pueblo. La luz de JHWH inunda a la ciudad y se expande hasta las naciones paganas. Hay un campo semántico relacionado al tema de la luz: por 7 veces se repite el radical que indica la “luz” (אור), 3 veces, “amanecer” (זָרַח zrh), 2 veces “esplendor” (נִגַּח ngh).

Versículos 4-13: los pueblos van a Jerusalén trayendo tributos: la luz trae a los hijos dispersos y a los pueblos extranjeros, que, desde su diáspora, retornan a casa. Son convocados por esa luz que, como farol en la noche oscura, los atrae y los convida a emprender el camino de vuelta a casa. Traen riquezas y vienen para reconstruir y vivir bajo su luz. Caravanas del oriente, navíos del occidente, en una gran peregrinación para la ciudad santa. Todos traen tesoros y tributos.

Se puede identificar varios tributos: las caravanas que vienen por tierra desde el desierto, trayendo especies desde Arabia, India, África (Is 60,6); las ovejas y cabritos de Cedar y Nabaiot (Hijos de Ismael): son los pueblos árabes que suministran animales para el sacrificio al templo; el oro, la plata de Tarsis y de las islas del Mediterráneo (España o Cerdeña); el trabajo esclavo o la corvea de los extranjeros que reedifican los muros de la ciudad (Is 60,10); la madera preciosa para la reconstrucción del templo, desde el Líbano (Is 60,13). El v. 12 es un añadido posterior, parecido a Zc 14,17-19. Hay una paradoja en esos versículos: de un lado se afirma, sorprendentemente, que las naciones paganas se convertirán al Dios de los Israelitas y vendrán a Jerusalén trayendo sus riquezas; por otro lado, todo el resto del libro de Isaías niega esa incorporación o conversión de las naciones, que siempre son juzgadas y condenadas (CROATTO, 2000, p. 58). Esto nos recuerda la crítica al exclusivismo hecha, a partir de Isaías 56, sobre la suerte de quienes se identifican plenamente con el Dios de Israel, son los elegidos de este los poseedores y que da legitimidad a la superioridad de unos sobre el otros. Identificados también con los justos y los poseedores de paz, quienes no serán devorados por las fieras salvajes y los perros mudos (VENTURA, 2024,9).

Versículos 14-15: Jerusalén, “ciudad de JHWH”: en esa parte hay un cambio de puestos: Jerusalén, anteriormente humillada, recibirá ahora el honor de los vasallos. “Ciudad de JHWH” es el nombre que recibe. Una imagen que, desde las tradicionales interpretaciones, se destaca como positiva, pero que, desde una mirada crítica al lenguaje androcéntrico, denota posesión. Y esa posesión implica control. De hecho, en los vv. 14-15 domina el tema matrimonial, donde la esposa no estará abandonada por el marido. El nombre de la ciudad aparece también en Is 1,26 y 62,4. Diferente a lo que pasaba en el exilio, donde, al parecer, Yahveh, Jerusalén y el pueblo de Israel habían sido negados, aban-

donados, ridiculizados, humillados por los vencedores: ahora, pues, se trataba de “recomponer la figura de Yahveh, destacando sus atributos de poder, sabiduría, sus títulos de creador, formador, redentor, rey, Señor, salvador, liberador, consolador, convocador, reunidor de la diáspora, y otros. El profeta construye los atributos de yahveh contraponiéndolos a los de Marduc, el gran Dios del imperio de Babilonia” (CROATTO, 2000, p. 49). Y con esta contraposición, la presentación de Yahveh como dios único.

Versículos 16-18: Justicia y paz en la ciudad: en esos versículos, la ciudad es descrita como quien se alimenta de los otros y, al mismo tiempo, no se olvida de yahveh. Vuelve el tema de las riquezas, que ahora sirven para embellecer la ciudad, teniendo como modelo el reino de Salomón (1Re 10,21-27). Su belleza contrasta con su ruina descrita en el cap. anterior (Is 59). Hay un cambio radical: si antes era una ciudad abandonada y en ruinas, ahora reina en ella la paz y la justicia, y también sus muros y puertas cambian de nombre y de función: serán llamadas, ahora, “Salvación” y “Alabanza” (Zc 2,5-9). Como afirma Croatto, al comentar los nombres nuevos que serán dados a Jerusalén (“ciudad da justicia” y “ciudad de fidelidad”, Is 1,26-27), también ese anuncio puede ser entendido como compensador: “Quien escribe en este tono es alguien que conoce los desastres de 597 y 586 y necesita imaginar una Jerusalén nueva también en el orden ético y social”, y todo eso es Yahveh quien se lo trae para la ciudad, pues es “un dios de *mishpat*” (Is 30,18b) (CROATTO, 2000, p. 44). Por eso, se ha interpretado que “su salvación se extiende a todos los pueblos conocidos, para los cuales se habían dispersados los hijos de Israel” (CROATTO 2000, p. 50). Sin embargo, el tema no es que haya sido reconocido como un dios de justicia, sino que se haya restringido esa característica sólo para yahveh, dando lugar al fortalecimiento del monoteísmo y exclusivismo (VENTURA, 2024).

Versículos 19-22: Ciudad de la luz y de la vida: esta última perícopa vuelve a la primera (1-3). Remarcando la presencia de ese dios único que no sólo es luz para el pueblo, sino que hará que este brille ante todas las naciones. No será necesario ningún otro dios. Pues “yo el Señor, seré tu luz eterna, yo tu Dios, seré tu esplendor. Con esto el lugar se vuelve santo, porque es el lugar desde donde resplandecerá esa luz. Y así, se abre paso a las interpretaciones contra Babilonia y a favor de Sión “las dos ciudades que estuvieron juntas en el mal, tendrán, con todo, destinos opuestos” (CROATTO, 2000, p. 54).

Características y límites de ese proyecto

El Trito-Isaías se sitúa dentro de una perspectiva nacionalista y autorreferencial, donde Jerusalén y Judá son pensadas como el centro de un proyecto más ancho sea con relación al contexto regional que internacional. Es una visión que se caracteriza por una fuerte connotación religiosa, que se expresa en la centralidad del templo y del culto a YHWH. De hecho, Jerusalén brilla de la luz

que emana de la “Gloria del Señor”, instalada en su templo y que se expande hasta los extremos confines del mundo. Por eso, Jerusalén será llamada “ciudad de YHWH”, “Sion del Santo de Israel” (60,14). El proyecto se define entonces como una teocracia y una hierocracia: es YHWH quien establece la paz y la justicia, y él se propone como la luz de Jerusalén y de los pueblos del mundo, para siempre (60,19). El mismo YHWH será garantía de que eso acontecerá (60,22).

La consciencia de la centralidad de YHWH y de su salvación, se traduce en relaciones de subordinación para todos los hijos de Israel exilados en el exterior, como también para los pueblos extranjeros: no hay otro Dios, ni otra salvación posible, así como existirá solamente la paz y la justicia que emanan de YHWH. Se trata de una lectura exclusivista de la religión, dogmática, fundamentalista e intolerante, que excluye cualquier otra forma religiosa, pues absolutiza su propia divinidad y acaba afirmando una sola verdad y salvación. Tal postura viene acompañada, generalmente, del etnocentrismo, o sea, de la exclusividad de elección del pueblo de Israel, depositario de una vocación específica entre los demás pueblos. De esta forma, se plantea una única visión religiosa y social, que asume características de colonialismo cultural y religioso, en el sentido que son invisibilizadas las diversidades específicas, silenciadas las voces otras, en nombre de la imposición de una única forma religiosa, centralizada en Jerusalén y en el culto a YHWH.

Desde una mirada ideológica, YHWH es descrito como un Dios universal y universalista. De Dios patrono de Israel se transforma ahora en Dios universal. Su culto deberá ser aceptado por todos los pueblos y naciones, así como la ciudad de Jerusalén, con al centro el templo a YHWH, será la referencia religiosa universal. Desaparecerán los otros dioses y religiones, pues todos se encontrarán alrededor de YHWH. Las leyes de YHWH serán impuestas a todas las naciones, así como los tributos que ellas deberán entregar a Israel, como señal de sometimientos político, económico y religioso. Realmente, en la medida que la comunidad judaica se afirma a través de su fe, se cierra en sí misma y se considera el centro del mundo.

Económicamente, lo que se explora es el imperialismo político y económico desde el poder teocéntrico de Judá. El modelo que subyace a lo planteado por Isaías 60 es el estado tributario del reinado de Salomón (siglo IX). Los tributos vendrán desde todas las direcciones: por tierra, caravanas y navíos, y también la construcción de Jerusalén será el resultado del trabajo forzado de los pueblos extranjeros. Además, maderas y otras riquezas serán traídas para embellecer a Jerusalén (Is 60,4-13). El despojo de los pueblos extranjeros aparece en toda su visibilidad y con estruendosa claridad, en la metáfora de Isaías 60,16-17: “Y mamarás la leche de las naciones, el pecho de los reyes mamarás; y conocerás que yo YHWH soy el Salvador y Redentor tuyo, el Fuerte de Jacob. En vez de bronce traeré oro, y por hierro plata, y por madera bronce, y en lugar

de piedras hierro; y pondré paz por tu administradora, y justicia por tus opresores”. El verbo נָנַח tiene el significado de “mamar”, “chupar”.

Llama a la atención que la imagen es como un niño que se alimenta del pecho de la madre. Y aparece dos veces, en relación con Israel que “mama” la leche de las naciones y del pecho de sus reyes. Si de un lado Israel es comparado a un niño, del otro se afirma que vivirá de la abundancia de los otros pueblos. Entonces, la imagen de la madre amamantando su hijo, acentúa la actitud glotona del hijo, que en su insaciabilidad aprovecha de la abundancia del pecho de la madre. En este sentido, la madre, que representa las otras naciones es explotada por Israel. Lo que sigue en el v. 17 es la explicación de la metáfora: impondrá la paz (שָׁלוֹם) como su gobernador (מְקַדְדָּתָיָהוּ) y la justicia (צְדָקָה) como su autoridad suprema (וְנִגְשָׁיָהוּ). O sea, la paz y la justicia serán impuestas a la fuerza. Sin embargo, esos términos hebreos tienen en su etimología una clara alusión también a los tributos, lo que hace pensar que paz y justicia serán las consecuencias de los tributos: quiere decir, que donde no haya pago, la violencia continuará. ¡Esa es la paz!

En todo eso, entendemos que el profeta visualiza un cambio significativo: Jerusalén que antes era abandonada y destruida, consecuencia de sus pecados y de la salida de ella de la Gloria de YHWH, ahora con el retorno de los exiliados y sobre todo con la instalación de YHWH en su templo, conocerá una nueva fase de esplendor y será elevada a centro de la salvación y del universo, transformándose en “luz de las naciones” (Is 60,3). Con eso, el Trito-Isaías va mucho más allá de los profetas anteriores, proyectando sus visiones para una dimensión universalista que, tal vez, no consideraba suficientemente la realidad histórica. Es posible que el entusiasmo del retorno y el inicio de la reconstrucción, lo llevan a soñar más de lo que correspondía a la realidad. Dicho de otra manera: “nuestro sueño no puede atrapar ni impedir el sueño de los demás”. Por eso, vale recordar a los diferentes y conflictuantes proyectos de reconstrucción, sustentados por los persas y por el grupo de Tobías. Tema que no tenemos espacio de desarrollar en este texto.

Crítica al nacionalismo fundamentalista del Trito-Isaías

Un análisis más detallado del texto en cuestión, revela que hay un cambio de centro de referencia: de Babilonia, lugar de los exilados, para Israel/Jerusalén, su destino final. A pesar de este cambio, permanece una visión dualística, que opondrá: israelitas y naciones paganas; judíos y extranjeros; Jerusalén y Babilonia. O sea: la visión de la realidad es la misma, basada en la oposición dualística, que lleva a la clasificación de las relaciones y de la realidad. Dicho con otras palabras: no hay propuesta de algo nuevo: solamente se sustituye un polo por otro.

La tendencia imperialista se expresa por un acentuado nacionalismo, cuyo propósito es transformar Jerusalén, el templo y a YHWH en las referencias universales. La idea que subyace es que Israel es central para la historia de salvación, idea que aparece también en el libro de Jonás, y está presente en el diálogo de Jesús con la samaritana: “La salvación viene de los judíos” (Jn 4,22). La misión de Israel en la salvación de la humanidad revela una postura fundamentalista y autorreferencial, porque valora su propuesta religiosa y descalifica a las demás. Además, tiene implicaciones políticas, sociales y económicas, en la línea de un pensamiento imperialista de Israel sobre el resto de la humanidad, hasta afirmar que los extranjeros se pondrán a servicio de los judíos y traerán sus riquezas y tributos a Jerusalén como señal de sujeción al dios de los hebreos (Is 60, 5-16). Así que debemos concluir que el texto deja trasparecer también una relación de atadura política, económica y cultural en cambio de una supuesta salvación religiosa (MARCONCINI, 2007, p. 203).

Una postura diferente, desde el respeto, habría exigido el fin de un centro y el paso de la homogenización colonialista, para un pluralismo de centros desde las diversidades de cada uno. En ese esquema, la paz y la justicia serían garantizadas por una nueva mirada, donde la diversidad, se transformaría en instrumento de potenciación, cambios y renovación en favor de la convivencia entre diversos (SCHIAVO-VENTURA, 2023, pp. 123-133).

Concretamente, la complejidad cultural, social, política y religiosa de cada pueblo/nación no necesitaría ser simplificada, reducida y homogenizada en ningún molde e imposición, sino que debería ser reconocida en todas sus riquezas y potencialidades. Como afirma Mignolo: “pensar a partir de conceptos dicotómicos en vez de ordenar el mundo en dicotomías “ (2003, XIV). O como muy bien afirma la afro-feminista Basha Changuerra (2019), en un poema que denuncia la inclusión aniquiladora de la diversidad: “¿Inclusión? ¡No, gracias!

No puedes incluirme en tu discurso. No puedes agregarme a tu espacio.

No puedes añadirme a tu movimiento.

No puedes meterme en tu saco (ni en ningún otro). No puedes cedermelo algo de espacio en tu espacio.

Al incluirme me marcas cómo, me marcas el modelo, me marcas la forma, me marcas el tempo. Cuentas conmigo sí, pero al incluirme el canon lo impones tú.

A mí no me incluyas, no me des voz, no me cedas espacio y no me pases el micro. Puedes contar conmigo, desde el respeto a lo que soy.

Reconociéndome como a igual, sin imponer, sin marcar, sin juzgar. Mírame, escúchame, pregúntame, reconócame como soy.

Compartamos en igualdad.

Se hace necesario, entonces, repensar el mundo y las relaciones desde otro paradigma, otra mirada, que respete y valore a las diversidades, y cada

uno y cada una de las partes involucradas pueda crecer de forma novedosa, creativa y constructiva a través de este encuentro. O sea: la relación debe resultar en cambios efectivos y afectivos, originando movimientos de encuentro y de transformación, que resulten en una relación de convivencia (SCHIAVO-VENTURA, 2023, pp. 37-39). Para esto será necesario el reconocimiento de las otras naciones y sus derechos. Y cuando esa mirada, pretensión imperial se desvanezca, entonces, “la dinámica de transformación de lo propio que, teniendo su norte en la convivencia, desdogmatiza las diferencias y las convierte no en puntos de paso sino en puntos de encuentro y de apoyo solidario para el cultivo de estas como referencias y tradiciones necesarias para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales” (FORNET-BETANCOURT, 2011, p. 8).

La interculturalidad es una actitud profundamente ética, porque no puede ser neutral, sino que se entiende desde el lugar que ocupa, piensa y actúa, o sea, “desde el lugar de aquellos y aquellas a quienes las asimetrías de poder que caracterizan el mundo de hoy – desde la asimetría epistemológica hasta la religiosa, pasando por la económica y la política – imponen estar “abajo”, y bajo la amenaza constante del castigo preventivo para que no osen equilibrar el mundo con el peso de sus tradiciones y proyectos de realización identitaria” (FORNET-BETANCOURT, 2006, p. 8).

Es una postura ética porque no se conforma con la inclusión de los que son excluidos, ni con tolerancia alguna, más exige un sistema diverso que, desde las diversidades presentes, construya relaciones entre iguales. Tampoco la interculturalidad busca la unidad, más “encamina hacia un nuevo tipo de relaciones de convivencia y con ello hacia una universalidad solidaria y compartida; una universalidad en equilibrio, sin ninguna forma de cultura determinada, porque todo intento de firmarla o de ponerle el sello de una determinada cultura representaría una forma de desequilibrio y un asalto a lo común, es decir, una recaída en la violencia y en los hábitos de dominación” (FORNET-BETANCOURT, 2011, pp. 13-14). Así entendida, la interculturalidad se transforma en una auténtica fuerza de cambio, el “imperativo de nuestro tiempo” (PANIKAR, 1998, pp. 20-42), para la construcción de la paz y una alternativa a la violencia, porque desenmascara la violencia implícita en las relaciones determinadas por el poder y la dominación (SCHIAVO-VENTURA, 2023, pp. 129-130).

A modo de síntesis

En el ámbito de lo religioso, tema de este estudio, enfatizamos en el peligro de una propuesta universalizante, que transforma una forma religiosa específica, en nuestro caso, el judaísmo posexilico, en algo metafísico, que está encima de todos y que sirve a todos indistintamente, a pesar de su tradición religiosa, cultural, histórica y humana. Sin la referencia a lo situado, lo histó-

rico, lo contextual y lo territorial, el universalismo se transforma en un nuevo colonialismo e imperialismo religioso. Por eso, no puede haber diálogo entre las religiones sin “recuperar las memorias liberadoras de la humanidad en toda su pluralidad, sin renunciar por ello a un fundamento normativo vinculante” (FORNET-BETANCOURT, 2011, pp. 14-15).

En fin, más allá de las religiones, que se definen como un sistema cerrado de doctrinas, ritos y tradiciones, valdría la pena partir, para un diálogo fructífero, de las experiencias religiosas específicas, que expresan espiritualidades propias, o sea, maneras distintas de aproximarse a lo sagrado y que van conformándose en éticas diferentes. El fundamento normativo vinculante al que señalaba Fornet-Betancourt podría coincidir justamente con la intuición religiosa que se diferencia en general solamente por su expresión cultural, siendo algo antropológicamente propio de la especie humana.

En este sentido, el estudio realizado nos lanza algunos desafíos como cristianas y cristianos y para quien sea que esté interesado en la lectura de los textos bíblicos:

- a. Abrir los ojos ante lecturas que fortalecen nacionalismos, a través de planteamientos universalizantes, que acaban fortaleciendo actitudes prácticas colonialistas y, por ende, violentas.
- b. Disposición a realizar una lectura crítica de los textos que desenmascare proyectos imperialistas.
- c. Otro desafío está relacionado con identificar los diferentes proyectos de reconstrucción y los intereses de los grupos que apoyaban o rechazaban.
- d. Estar atentos y atentas a las interpretaciones de los mismos textos que se realizan hoy día, cuáles son sus afectaciones, es decir, a quienes benefician y a quiénes perjudican.

Referencias Bibliográficas

- Ardilá, E., 2012, *Un proyecto de Dios que defiende los intereses del imperio. Lectura crítica del libro de Nehemías desde los artífices opositores*. En POLISEMIA, No. 13, Bogotá, pp. 47-61. Disponible en: https://www.academia.edu/86764533/Un_proyecto_de_Dios_que_defiende_los_intereses_del_imperio_Lectura_cr%C3%ADtica_del_libro_de_Nehem%C3%ADas_desde_los_art%C3%ADfices_opositores Visitado el: 21 de marzo 2024.
- Changuerra, B. *¿Inclusión? No, gracias*. Disponible en: <https://afrofeminas.com/2019/06/12/inclusion-no-gracias/> Visitado el: 25 marzo 2024.
- Croatto, S., 2000, *Composición y querigma del libro de Isaías*. En: “Los Libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas”. RIBLA (# 35-36), Centro Bíblico Verbo Divino. Quito, pp. 36-67.
- Curiel, O., 2015, *La descolonización desde una propuesta feminista crítica*. En: “Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala”, ACSUR, pp. 11-15.
- Donner, H., 1997, *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 2: *Da Época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Ed. Vozes, Petrópolis.
- Dussel, E., 1995, *The Invention of Americas*. Continuum, New York.
- Fornet-Betancourt, R. *Interculturalidad como alternativa a la violencia*. Disponible en: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Interculturalidad-Como-Alternativa-a-La-Violencia/2709854.html> Visitado el: 2 abril 2024.
- Fornet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a la prueba*. Verlag Mainz: Auflage Aachen.
- Gallazzi, S., 1998, *Aspectos de la economía del segundo templo. No abandonaremos más la casa de nuestro Dios (Nehemías 10,40)*. En “Economía y vida plena”. RIBLA# 30. Centro Bíblico Verbo Divino: Quito, pp. 55-72.
- Grosfoguel, R., 2006, *Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial*. En: “Aimé Césaire. Discurso sobre el colonialismo”. Akal Ediciones, Madrid, pp. 147-172.
- Liverani, M., 1998. *Le lettere di el-Amarna, vol 1, lettere dei “Piccoli Re”*. Paideia, Brescia.
- Lugones, M., 2011, *Hacia un feminismo descolonial*. En: “La manzana de la discordia” (Julio-diciembre), Vol. 6, No. 2, pp. 105-119. Disponible en: https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf Visitado el: 10 abril 2024.
- Marconcini, B. (coord.). *Profeti e Apocalittici*. ELLEDICI, Torino, 2007
- Mendoza-Álvarez, C. *La teología descolonial y tiempo mesiánico*. En: *Reflexão*, v. 45, e205019, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a5019> Acceso: 5 marzo 2024.

- Mignolo, W., 2003, *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal Ed, Madrid.
- Mignolo, W., 2008, *Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrión, Jesus Espasandín López e Iñigo Errejón Galvan*. En: Heriberto Cairo y Walter Mignolo (eds.), “Las vertientes americanas del pensamiento y proyecto des-colonial”. Trama editorial- Gecal, Madrid, pp. 211-245.
- Naciones Unidas (ONU), *Cobertura especial de la crisis en Oriente Medio*. Disponible en: <https://news.un.org/es/events/israel-palestina/date/2024-03-21> Acceso: 12 abril 2024.
- Público, *La ONU denuncia que Gaza “ya no es un lugar habitable” y que solo queda “misericordia y dolor”* Disponible en: <https://www.publico.es/internacional/onu-denuncia-gaza-no-lugar-habitable-queda-misericordia-dolor.html#:~:> Visitado el: 12 abril 2024.
- Pannikar, R., 1998, *El imperativo cultural*. En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), “Unterwegs zur interkulturellen Philosophie”. Frankfurt/M, pp. 20-43.
- Quijano, A., 2000, *Colonialidad del poder. Etnocentrismo e América Latina*. En: Edgardo Lander (comp.), “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas”. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires.
- Schiavo, L., 2019, *Los cristianismos originarios- Lectura intercultural de los orígenes cristianos*. Ed. San Pablo, Bogotá.
- Schiavo, L; Ventura, M.C. (2023), *Etica della diversità. Per un mondo altro*. Gabrielli Ed., Verona.
- Ventura, M.C. (Tirsa), *¿Dónde están las hechiceras y su diosa? Una mirada crítica a Isaías 57*. En: Diosas, brujas y profetisas. RIBLA 92. Quito, 2024. p.181-197.

María Cristina Ventura
Luigi Schiavo

*O pesadelo acordado das crianças palestinas
Leituras em Zacarias 8,1-8*

*The Waking Nightmare of Palestinian Children:
Readings in Zechariah 8:1-8*

Resumo

O artigo procura fazer uma aproximação entre a tragédia de Gaza, que atinge principalmente as crianças, e o texto de Zacarias 8,1-8 que apresenta, diante do imperialismo persa, promessas de recomeço a partir do espaço público, que envolve as crianças. A praça é o local por excelência da presença de Javé. A praça será lugar para aqueles que eram impedidos de viver: velhos e velhas e meninos e meninas ocuparão seus espaços na nova cartografia de Jerusalém. Mas para tanto a própria cidade de Jerusalém precisará passar por uma profunda transformação a fim de se construir e constituir a partir da verdade e da justiça. Não mais a violência e a morte. Na praça se respira vida longa às crianças e a todos os que vivem nas periferias da existência.

Palavras-chave: Palestina; Longevidade; Velhos e velhas; Meninos e meninas; Praça.

Abstract

The article tries to bring together the tragedy in Gaza, which mainly affects children, and the text of Zechariah 8:1-8, which present, in the face of Persian imperialism, promises a new start from the public space, which involves children. The square is the place par excellence of Yahweh's presence. The square will be a place for those who were prevented from living: old men and women and boys and girls will occupy their spaces in the new cartography of Jerusalem. But for this to happen, the city of Jerusalem itself will have to undergo a profound transformation to be built and constituted based on truth and justice. No more violence and death. The square breathes long life into children and all those who live on the peripheries of existence.

Keywords: Palestine; Longevity; Old men and women; Boys and girls; Square.

¹ Luiz Alexandre Solano Rossi é pós-doutor em Teologia (FULLER Theological Seminary) e em História Antiga (UNICAMP), doutor em Ciências da Religião (UMESP) e Mestre em Teologia (ISEDET/BsAs). Possui mais de 120 livros publicados no Brasil e no exterior. Professor no mestrado e doutorado em Teologia da PUCPR e no Centro Universitário Internacional (UNINTER). E-mail: luizalexandrrossi@yahoo.com.br

Introdução

As crianças da Faixa de Gaza são as principais vítimas do conflito entre Israel e o grupo palestino Hamas. Assassinato, mutilação e sequestro de crianças seguidos de ataques a hospitais e escolas bem como a negação do acesso humanitário constituem, de fato e de verdade, graves violações dos direitos das crianças. Possivelmente certa esteja Butler ao dizer que vivemos em um mundo “radicalmente empobrecido” (2021, p. 37) e, acrescentaria, radicalmente empobrecido num mundo com uma forte capacidade de naturalizar acriticamente a tragédia da morte anunciada.

Se ao olharmos para Gaza e, em especial para as crianças, encontramos a humanidade sendo obscenamente degenerada, o texto de Zacarias 8,1-8 apresenta uma coleção de oráculos que tematizam a promessa de salvação consubstanciada na reconstrução de Jerusalém ao redor do templo e, ao mesmo tempo, procurando esboçar uma nova organização sociopolítica. Eram tempos difíceis. Tempo de exílio e de dor que traziam lembranças por demais desagradáveis e traumáticas. A partir de lembranças traumáticas e dolorosas o profeta irá se valer de promessas que elaboram um programa de esperança. Anti-imperialisticamente o profeta faz do espaço público o lugar apropriado para o surgimento da esperança subversiva. Tratava-se de um período de opressão sistêmica que, de acordo com Armstrong, pode ser descrita como possivelmente “a mais sutil forma de violência” (2016, p. 22).

O autor parece que está consciente de que o templo era o símbolo da presença de Deus no meio do seu povo. Mas é necessário levar em consideração o que representaria o templo para o profeta. Para Zacarias a característica principal do santuário não era o altar sacrificial como nos tempos pré-exílicos. O santuário deveria ser o centro irradiador da verdade e da justiça. Um binômio que garantiria vida plena a todos, principalmente para os mais vulneráveis. Aos olhos do profeta o mais importante era “converter-se. Nesta conversão ocupa um posto capital o *aspecto ético*. O culto por si só não basta” (SICRE, 1998, p. 347). Neste contexto o profeta anuncia que as praças da cidade se encherão de velhos e velhas e de meninos e meninas, que nelas brincarão (Zc 8,4-5). A promessa de Deus é que ele resgatará o povo exilado, habitará no monte de Sião e estará presente no meio do seu povo: Eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus em verdade e em justiça (Zc 8,8).

Porém, há uma distância abismal entre a promessa de esperança e a realidade. Crianças palestinas não brincam nas praças, ao contrário, são assassinadas. Do sorriso nasce a dor e dos jogos e brincadeira impõe-se o luto. Na desproporcionalidade do jogo político a tragédia se faz permanente. Said descreve da seguinte maneira a permanência da tragédia:

A tragédia palestina é territorial na medida em que uma outra pretensão – mais forte, mais estruturada e mais relevante no que se poderia chamar de jogo das nações – reclama o domínio não partilhável da terra. Mas também é uma

tragédia de negação e, em certo grau, de invisibilidade: a narrativa palestina é gradualmente apagada, escondida, suplantada por outra que lhe faz concorrência e, ao mesmo tempo, a substitui por representações reducionistas e caricatu-rais (2012, VIII).

O mundo do profeta Zacarias

A dominação persa marca o contexto da profecia de Zacarias. Provavelmente seu pano de fundo sejam os distúrbios que principiam depois da morte de Cambises, em 522 a.C., motivados pela sucessão ao trono. No interminável vai-e-vem dos impérios, os persas sucederam os babilônios na dominação da Mesopotâmia, em 539 a.C. A hegemonia babilônica foi de curta duração. Contudo, em seu auge, o soberano Nabucodonosor expandiu seu império em direção ao Egito. Judá, resistindo a essa expansão imperial e aliando-se ao Egito, torna-se também alvo da conquista. As consequências não tardaram a chegar: em 597 a.C., um primeiro grupo foi deportado, e em 587 a.C., Jerusalém foi completamente destruída. Na luta pela hegemonia internacional, uma pequena nação não conseguia resistir ao jogo dos interesses internacionais.

O declínio da Babilônia acontecia ao mesmo tempo em que a leste da Mesopotâmia se consolidavam os persas, sob a direção de Ciro. Em 550 a.C., derrotaram os medos e tomaram sua capital chamada Ecbátana. Dessa maneira, Ciro tornou-se senhor do império medo, que abrangia todo o Irã, parte da Mesopotâmia Setentrional, Armênia e Ásia Menor, até Hali. Depois de derrotar o rei Cresos da Lídia, em 546 a.C., a soberania de Ciro estendeu-se sobre a Ásia Menor Ocidental. A conquista da Babilônia era uma questão de tempo. Em 539 a.C., Ciro atacou a Babilônia e derrotou seu último rei. Dessa maneira, seu domínio abrangeu o reino neobabilônico, ao qual também pertencia a Palestina-Síria. Cambises, filho e sucessor de Ciro, conseguiu, em 525 a.C., expandir o império persa até o Egito. Assim, todo o Oriente Próximo tinha sido submetido à soberania de um grande rei. Ao grande império persa estaria reservada uma duração de quase 200 anos. Na verdade, sob o governo de Nabônides (556-539) a Babilônia vivia um período de intensas desavenças internas. Povos escravizados (por exemplo, os judeus deportados para a Babilônia) e setores dos próprios babilônios (por exemplo, parcelas do exército) aderiram à política de Ciro. Em 539 a.C. a capital Babel recebia Ciro triunfalmente. Foi recebido como libertador pelos sacerdotes de Marduc, e pelos judeus exilados, como um instrumento de Javé para libertar o seu povo (Isaías 45,1-7). A Mesopotâmia pertencia aos persas.

Novo rei representa uma nova forma de governar. Nesse sentido, a forma de Ciro governar em nada lembrava a de seus antecessores. A partir de Ciro estava sendo implantada uma nova estratégia política em relação aos povos dominados. Duas seriam as bases para se manter a unidade do império, a saber,

a arrecadação do tributo e a relativa autonomia das regiões e de seu culto religioso. Ao assumir o poder sobre o antigo reino de Judá, Ciro permitiu a volta dos exilados e a reconstrução do Templo de Jerusalém. Na verdade, Ciro não somente permitiu a reconstrução, como também viu nela um passo importante para a conquista do Egito, o que consolidaria definitivamente o império persa.

A política do novo império previa a restauração dos cultos dos povos dominados. Ao patrocinar o culto local, esperava conseguir algum consenso, pelo menos dos sacerdotes, para a sua administração. É claro que esse conceito de tolerância não pode ser levado ao pé da letra. Não se tratava de consideração legítima pelos outros, mas sim da percepção que o império mundial poderia melhor dominar e ser mais duradouro. Também não significava um regime frouxo. As rédeas estavam bem seguras pelo poder central. Os assuntos da política externa e o sistema de tributos permaneciam centralizados firmemente em Pasárgada, Persepolis, Susa ou Ecbátana. Ações autônomas das províncias que formavam o império não eram permitidas e, onde aparecessem, eram duramente reprimidas. Reinava ainda uma ordem hierárquica severa, e seria totalmente errado imaginar os reis como próximos ao povo por causa da tolerância. Eles eram déspotas diante dos quais todo mundo era tido como escravo. Todavia, nas questões da vida intelectual e religiosa dos povos subjogados, de sua peculiaridade e tradição, eles se evidenciavam como tolerantes.

O que parece um bem está, de fato, camuflando perigos insuspeitáveis. Afinal, a nova forma de política religiosa também se configura numa nova forma de dominação que servia aos interesses do império nascente e ao desequilíbrio do poder. Constrói-se um sistema balanceado entre a pseudo-autonomia local das províncias e o controle eficiente pelo poder central. De fato, o período persa pode ser considerado uma época de intensa miserabilização.

Zacarias significa “Javé se lembra”. Todavia, não somente Javé é apresentado na perspectiva da memória; também o próprio povo de Deus é convocado ao exercício constante da memória que leva ao encontro dos atos de Javé no passado. Zacarias viveu em um tempo de crise. A crise de um povo que se viu destruído, parte dele exilado, habitantes de uma terra arrasada pelos babilônios e recém-incluída na tributação persa; mas, ainda assim, dispostos a um processo de reconstrução. Contudo, não se pode falar apenas de reconstrução do Templo, mas sim também da grande importância que é dada à reconstrução afetivo-social da vida do povo. A ação de Zacarias pode ser estruturada em dois alicerces: a construção do templo e um programa de reconstrução afetiva e social do povo de Deus. Uma tarefa gigantesca, mas não impossível.

O profeta como animador da comunidade

Zacarias 8,1-8

¹A palavra de Javé dos exércitos foi dirigida nos seguintes termos. ²Assim diz Javé dos exércitos: Tenho muito ciúme de Sião; estou fervendo de ciúmes por sua causa. ³Assim diz Javé dos exércitos: Voltarei a Sião, habitarei em seu meio, Jerusalém. Jerusalém será chamada cidade da verdade, e a montanha de Javé dos exércitos terá o nome de Montanha Santa. ⁴Assim diz Javé dos exércitos: Velhos e velhas ainda se sentarão nas praças de Jerusalém, todos de bengala na mão por causa da idade. ⁵Mas logo as praças da cidade ficarão cheias de meninos e meninas a brincar pelas ruas. ⁶Assim diz Javé dos exércitos: Se isso parece impossível aos olhos do resto deste povo, seria impossível também para mim naqueles dias? Oráculo de Javé. ⁷Assim diz Javé dos exércitos: Eu estou libertando o meu povo dos países do nascer e do pôr-do-sol, ⁸e vou trazê-los de volta para morar na cidade de Jerusalém. Então eles serão o meu povo e eu serei o Deus deles, na verdade e na justiça.

A expressão “Javé dos exércitos” cumpre um papel não somente estilístico, mas de importância teológica no texto. Para Hahlem & Ham “das 36 vezes que o nome divino Javé dos exércitos aparece em Zacarias, 15 ocorre no capítulo 8. A frequência do nome enfatiza o poder e suficiência de Javé em cumprir no futuro o que é humanamente impossível” (2006, p. 412).

Javé é um Deus zeloso (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9). “Zelo” pode ser definido como uma forte resposta emocional de Javé diante de qualquer tipo de afronta contra suas prerrogativas, privilégios, domínio e soberania. Brueggemann (2007, p. 595) afirma que o fato de se nomear Javé como Deus zeloso significaria a própria identidade de Javé. Nesse viés identitário acompanho a percepção de Brueggemann:

Na indignação e na emoção que resguardam a peculiar pretensão de Javé de ser honrado, Javé se mostra intransigente. Javé atua com fúria, às vezes destrutivamente (...) Javé pode se sentir zeloso “por Israel” e, por conseguinte, pode ser movido por um intenso sentimento para intervir em favor de Israel e com a mesma paixão e ira voltadas contra Israel. Esta inclinação positiva para Israel é articulada com a mesma força que a inclinação potencialmente negativa que desata sua fúria destruidora (2007, p. 595).

O ciúme/zelo que levava Javé a executar seu castigo contra Israel estava agora ardendo para restaurar o elo da aliança. O templo seria novamente a moradia de Javé, e sua presença contínua e permanente asseguraria a fidelidade de Israel à aliança. Jerusalém seria chamada de “cidade da verdade”, ou ainda poderíamos usar a expressão sinônima do profeta Isaías “cidade da justiça” (Is 1,26). A presença de Javé na cidade é a chave para as dez promessas que seguirão com o objetivo de encorajar a vida e o trabalho de reconstrução realizado pelos trabalhadores. De acordo com Stuhlmüller o verbo “*sakhan*” traz algo de arcaico e que “nos dias do seminomadismo designava a morada familiar em ten-

das e a maneira em que inicialmente vivia Deus em meio ao seu povo e só posteriormente a expressão veio a adquirir a designação de Deus no templo” (1971, p. 154). No Antigo Testamento Javé é o sujeito do verbo “morar” (*sakhan*). Por 43 vezes permite compreender como uma presença graciosa imanente (Ex 24,16; 25,8; Dt 12,11; Sl 74,2; Ez 43,1-9).

Jerusalém é apresentada como o centro e o critério da verdade no meio da crise. A cidade ideal é insinuada pelo profeta: liberta do domínio estrangeiro, não precisará de muros de proteção e, nessa região ilimitada, haverá abundância de gado e de nova população. Segundo Pazdan (2001, p. 165) a presença de Deus dará origem a um novo nome para Jerusalém, a saber, “cidade da verdade” e “montanha da santidade”. Mudam-se os nomes porque a relação de Jerusalém e do templo com o povo pobre e vulnerável também deverá passar por mudança, ou seja, o que aconteceu com Jerusalém deve se refletir necessariamente nos espaços públicos a fim de garantir a longevidade e a qualidade de vida.

Quais mudanças a presença de Javé produzirá na cidade? As mudanças não podem ser consideradas cosméticas. Elas alcançam a profundidade do tecido social. A renomeação de Jerusalém demonstra que o caráter de Sião passará por profunda alteração. Somente Javé tem o poder e a autoridade para alterar a designação de Jerusalém (Is 62,3-4). Como primeira consequência da presença de Deus, Jerusalém se tornaria a “cidade da verdade”. Uma expressão caríssima ao Antigo Testamento pois, segundo Klein (2008, p. 234), trata-se de “uma frase única no Antigo Testamento”. Mas é preciso salientar que o retorno de Javé somente se concretizará se alguns impedimentos forem enfim desarticulados. Afinal, como Javé poderia habitar numa cidade e seu templo marcado pela infidelidade, injustiça e violência?

As crianças e os velhos nas praças serão um sinal da nova aliança. Teria Javé ficado com saudade da antiga aliança? Velhos/velhos e meninos/meninas não precisarão mais ficar trancados e calados nas casas, com medo dos inimigos. A vida não estará mais ameaçada, mas protegida e será plena. Crianças brincando na praça é um sinal claro de que há segurança. Dessa maneira, o profeta anuncia a chegada de um novo tempo simbolizada em Jerusalém, o centro do culto a Javé. Velhos com idade avançada, crianças brincando é uma perspectiva de uma população em crescimento, um bom sinal diante da dispersão após o exílio. Zacarias retoma a mesma perspectiva de Is 54,1-3,13 e de Jr 31,12: a promessa de crescimento da cidade e o aumento de sua população. As palavras do profeta se referem a um momento e a um lugar especial para os excluídos, integrando-os. No projeto de reconstrução socioafetiva, a destruição e a desolação não têm a última palavra e muito menos marcam o fim da história.

No entanto, vale a pena sublinhar que a presença de Javé trará especial alegria para tão somente dois grupos muito bem especificados: velhos e velhas e meninos e meninas (Am 5,16; Lm 2,11-12; Is 65,20; Sl 127,3-4; Jr 30,18-21). O ambiente urbano está na mente do profeta e se apresenta como essencial:

“o contexto para a reflexão a respeito dos tempos bons permanece a realidade urbana” (Petersen, 1984, p. 300). A revitalização do ambiente urbano somente se dará a partir dos mais frágeis. Nem a cidade e muito menos o templo terão algum valor se a vida na praça for negada ou negligenciada.

Se Jerusalém foi desabitada, agora ela terá uma população significativa. O autor deste oráculo usa uma técnica de mencionar dois extremos, isto é, menino e menina e velho e velha, para indicar a totalidade do grupo, ou seja, a totalidade da população. As performances descritas de cada grupo – descansar e rir/brincar – parecem sugerir uma existência confortável para aqueles que viviam nas periferias criadas pelos grupos de poder. O oráculo, portanto, parece-me moldado a fim de discutir as questões relacionadas à qualidade de vida. Os versos 4 e 5 indicariam um modo de vida construído a partir da qualidade de vida dos mais fracos de uma sociedade. Nesse caso, a medida da importância de uma cidade e de sua religião passaria necessariamente pelo modo como elas tratam aqueles que são menos considerados. O particípio traduzido por “jogar” é na verdade uma forma de *sahaq*, um verbo que frequentemente denota sorriso (Jó 5,22; 39,7; Sl 2,4; 37,13). Uma variante do verbo aparece em Gênesis recordando o sorriso de Abraão e de Sara ao ouvir que eles teriam um filho (Gn 17,17, 18,12.13.15).

A complementaridade sexual também é enfatizada nesta condição futura. Fala-se não somente de velhos, mas também de velhas. Não registra somente meninos brincando, mas também meninas. Os dois sexos coexistem em harmonia. E a harmonia surge exatamente numa localização específica. Trata-se da praça que é mencionada 3 vezes no oráculo (*rehobot*). Um local muito apropriado exatamente porque era nestes lugares abertos que os profetas anteriores compreendiam que a morte e a destruição ocorriam (Am 5,16; Jer 9,20; Lm 2,11-12). Ela traz a imagem de estabilidade e de prosperidade em contraposição a outras imagens deturpadas que povoavam o imaginário do povo quando da conquista dos babilônios. O papel das praças sinaliza uma mudança de papel na experiência judaíta do 6º século. O que era no princípio um símbolo para a degradação e derrota se torna símbolo de esperança. A esperança, portanto, se encontra no profano. Na profanidade da vida é que se deverá encontrar com a mais viva experiência de Deus. O espaço público é valorizado. Nele crianças e velhos estão unidos. O princípio e o final da vida se encontram; vitalidade e experiência; o chão da realidade está impregnado de vida!

Deus convida seu povo para fazer com ele uma nova aliança. Essa nova aliança está fundada na verdade e na justiça, a força capaz de trazer novamente a paz e a alegria. Essa aliança possui um duplo alicerce. O primeiro deles tem como base a verdade. Afinal, a verdade havia desaparecido das praças da cidade e do portão (Is 57,4; 59, 12-15). O julgamento verdadeiro que deveria pautar as relações pessoais não estava mais presente. O segundo alicerce tem como base a justiça. É igualmente uma necessidade fundamental para a unidade do povo,

haja vista a injustiça que marcava profundamente a vida do povo. O novo êxodo anunciado pelo profeta deverá atingir todos os pontos da dispersão. A promessa está direcionada na perspectiva dos exilados e da diáspora. Assim sendo, para o profeta a liderança e a hegemonia do projeto de reconstrução cabem aos exilados; é a partir deles que se fará a renovação da aliança.

Isaías 1,21-26 pode ser visto como o contraponto do texto de Zacarias. Contraponto com aqueles que praticam a injustiça. Eles são chamados de “meus inimigos” e “meus adversários”. A cidade da justiça e da verdade já não mais cumpre com seu papel. Nela reside a morte e a violência. Não há mais alegria nas praças. As palavras acerca de Jerusalém lidas no profeta Isaías são demasiadamente fortes: “prostituta”, “cheia de criminosos”, “chefes são bandidos”, “não fazem justiça”. Todavia, em Zacarias, por duas vezes o profeta utiliza a expressão “meu povo” nos versos 7 e 8. Penso que são grupos distintos. A literatura bíblica não pensa em todo o povo quando utiliza tais expressões. Os adversários e inimigos são, de fato, aqueles que causam as dores públicas e afastam as brincadeiras das praças, assassinando as crianças.

Todavia, as promessas que dão forma ao futuro do povo também exigem uma forte prática da justiça no presente. A promessa de futuro melhor está umbilicalmente ligada à construção do presente a partir da justiça. Promessa e ética estão em estreita interdependência. No texto de Zacarias encontramos duas prescrições positivas seguidas de duas prescrições negativas, indicando que relações francas e de confiabilidade permitem a construção de uma sociedade estável. Ao contrário, vingança, ódio e provas falsas apressam a falência da coletividade e colocam em xeque o futuro. Nesse sentido sigo Sicre (1984, p. 581) ao formular a pregação de Zacarias e demonstrar que o profeta se limita tão somente aos aspectos sociais: a) julgai com retidão e justiça; b) cada um trate com afeto e carinho o seu próximo; c) não oprimis a viúva, o órfão, o emigrante e o pobre; d) ninguém maquine maldades contra seu próximo.

A destruição da cidade de Jerusalém foi a manifestação da justiça de Javé diante da desobediência dos pais. No amplo marco da vida diária, Jerusalém deixou que sua atividade e seus sentimentos não se orientassem para o bem do próximo. Dessa forma, Zacarias ousa propor e, acertadamente, que a transgressão ao bem do próximo é a única causa da ruína da cidade (Zc 1,2; 7,12). Todavia, Deus está pronto para fazer o bem e consolar seu povo, mas são necessárias a obediência e a prática da justiça. Dizer a verdade para o seu próximo é uma maneira de normatizar o relacionamento dentro do clã. Afinal, a injustiça e a mentira afastam os irmãos e impedem o crescimento da solidariedade. Nesse contexto, compreende-se por que Zacarias insiste tanto na boa ordem e na paz social a partir da praça.

Novos tempos para ontem e para hoje

A imagem da praça é ainda muito atual. Na promessa anunciada pelo profeta, praça é um lugar público, aberto, seguro e lúdico. Lugar público onde as crianças vão brincar e não morar, como acontece hoje, lugar de violência e não de confiança. Meninos e meninas brincam livremente. A promessa é um contradito que tem o poder de subverter a escravidão. Aqui brincar tem duplo sentido de libertação: direito da infância e sinal de liberdade. Neste texto de Zacarias chama a atenção à linguagem inclusiva, nada comum nos textos bíblicos: velhos e velhas, meninos e meninas. Desponta a relação entre criança e idoso. Não são polos opostos, independentes e sim complementares. Grupos que se exigem para formar o tecido social. Todos os habitantes, mesmo os mais fracos e indefesos da sociedade (especialmente estes), podem viver seguramente.

Atualmente milhares de crianças palestinas estão privadas de viverem e crescerem com dignidade. Como encontrar sorrisos em terra tão inóspita e geradora de violência, exclusão social e criadora de periferias? Butler aponta uma possível direção ao dizer que “o sofrimento dos outros formula a substância da exigência ética que nos é imposta continuamente” (2021, p. 49).

Seria possível pensar que crianças brincando nas praças seriam sinais visíveis da presença de Deus? A invisibilidade delas impede que vejamos a Deus e, conseqüentemente, correremos o risco de descartá-las como dispensáveis. A distância que mantemos dos idosos e das crianças é um possível reflexo do quanto já nos esquecemos da advertência de Jesus quanto a isso: “Houve entre os discípulos uma discussão, para saber qual deles seria o maior. Jesus sabia o que estavam pensando. Pegou então uma criança, colocou-a junto de si, e disse a eles: Quem receber esta criança em meu nome, receberá a mim. E quem me receber, receberá aquele que me enviou. Pois, aquele que é menor entre vocês, esse é o maior” (Lucas 9,46-50). Jesus também nos surpreende com outra declaração: “Deixem as crianças, e não lhes proibam de vir a mim, porque o Reino do céu pertence a elas” (Mt 19,13). Surpreendentemente o Reino é transformado num playground para crianças. Nessa praça transformada em “parquinho de criança” a presença de meninas e meninos e velhas e velhos indica a presença de Deus e, conseqüentemente, do Reino de Deus.

Numa sociedade em que crianças são friamente assassinadas, a esperança do profeta Zacarias é mais do que bem-vinda.

Conclusão

Gaza está se tornando um cemitério de crianças. Praticamente todas as crianças na Faixa de Gaza foram expostas a traumas que jamais serão curados. Cicatrizes e sequelas que levarão por toda a vida. Sobrevivem, corajosamente, mesmo com a escassez de alimentos, água e medicamentos. Seja no passado quanto no presente as forças de ocupação israelenses matam, mutilam, deixam

órfãs e detêm centenas de crianças no território palestino ocupado todos os anos. As mãos dos soldados do exército de Israel estão borrifadas de sangue de cada criança assassinada.

Mais de 10 mil crianças mortas. Muitas delas antes que pudessem dar os primeiros passos, foram assassinadas com apenas 1 ano. Em meio ao caos, o sangue das crianças martirizadas clama por justiça. O rosto de cada criança carrega sua própria vulnerabilidade e, por isso mesmo, impõe uma obrigação ética a todos os que o contempla. Para as crianças nominadas abaixo, apenas uma fração dos nomes das 10 mil crianças, as brincadeiras nas praças jamais acontecerão.

Abdel Rahman Iyad Abdel Rahman Abu Jalal
Abdul Rahman Abdul Aziz Yahya Al Balawi
Abdullah Ibrahim Khaled Al-Dali
Abdullah Khalil Abdullah Abu Hayya
Abeer Ibrahim Khalil Meema
Adam Bakr Nasr Al-Sarhi
Adam Ezzat Muhammad Warsh Agha
Adam Shawkat Mahmoud Al-Rantisi
Adi Adam Jamal Abu Al-Naga
Ahmed Amin Ahmed Abdel-Al Muharram
Ahmed Mahmoud Ayman Al-Jayeh
Ahmed Mohammed Mohammed Khalifa
Ahmed Mustafa Ahmed Sheikh Al-Eid
Ahmed Nazir Shawqi Shaaban
Ahmed Thaer Sobhi Ghareeb
Ahmed Yasser Ahmed Abu Halhoul
Akram Muhammad Moin Al-Harkali
Al-Baraa Muhammad Samir Abu Taima
Ali Tariq Mahmoud Radwan
Alma Khaled Kamal Rashwan
Alyan Muhammad Alyan Al-Bayouk
Amir Iyad Saeed Al-Naffar
Amir Muhammad Mustafa Othman
Amir Omar Zakaria Al-Astal
Amir Rifaat Omar Abu Shab
Amira Ibrahim Salah Abu Awad
Amira Muhammad Samir Abu Ajwa
Amna Shawqi Rajab Iqdih
Anas Muhammad Mahmoud Al-Derawi
Aseel Ahmed Mahmoud Radwan
Aseel Iyad Nabil Omran
Aseel Muhannad Amin Al Agha
Asia Hassan Hamdi Al-Hinnawi
Atef Mohamed Atef Muammar

Atta Mohieddin Atta Darwish
Aya Ahmed Nawaf Al-Najjar
Aya Muhammad Hussein Ashour
Ayla Ahmed Ali Obaid
Ayla Saeed Saleh Abuelaish
Ayman Ahmed Ramadan Al-Masry
Ayman Muhannad Ayman Ismail
Badr al-Din Badr Muhammad al-Amrain
Baraa Mahmoud Nasser Shehadeh
Baraa of Muhammad Walid Abu Shuaib
Basma Muhammad Ibrahim Abu Sharia
Bilsan Noman Suleiman Haboush
Carmel Hamid Khaled Al-Bayaa
Celine Ismail Muhammad Al-Mutawq

...

Bibliografia

- Armstrong, K. (2016). *Campos de sangue. Religião e a história da violência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Brueggemann, W. (2007). *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Butler, J. (2021), *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo.
- Hahlen, M.A. & Ham, C.A. (2006). *Minor Prophets*. Volumen 2: Nahum-Malachi. NY: College Press Publishing Co.
- Klein, G.L. (2008). *Zechariah*. NY: B&H Publishing Group.
- Koch, K. (1984). *The Prophets. The Babylonian and Persian Period*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pazdan, M.M. (2001). *Zacarias*. In: Comentário Bíblico. Bergant, D. & Karris, R. São Paulo: Loyola.
- Petersen, D.L. (1984). *Haggai and Zechariah 1-8*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Rossi, L.A. (2008). *Como ler o livro de Zacarias*. São Paulo: Paulus.
- Said, E.W. (2012). *A questão Palestina*. São Paulo: UNESP.
- Sicre, J.L. (1990). *Justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas.
- Sicre, J.L. (1988). *Profetismo en Israel*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Stuhlmüller, C. (1971). *Zacarias*. In: Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- www.luteranos.com.br/conteudo/zacarias/8-1-8 acessado em 18/06/2014 às 13h29.

Tu és o Senhor que esmaga as guerras (Judite 9,7)
Guerra Nenhuma é Santa

You are the Lord who Crushes Wars (jdt 9,7)
No War is Holy

Resumo

Guerra santa quer dizer guerra dos deuses. As piores guerras são aquelas feitas em nome, o de acordo, com um monoteísmo excludente que não aceita nem suporta diferenças: é o monoteísmo das religiões que, desde sempre, foi mecanismo de opressão e de controle das consciências, em vista de um projeto de domínio universal, levado adiante pelo povo “eleito” que deve converter os outros povos ou, se não se converterem, exterminá-los, entregando-os, assim, a Deus, num anátema sagrado, queiram eles ou não queiram. Falar em guerra santa, então, quer dizer falar de quem é o “nosso Deus” cuja violência é narrada e exaltada e, no mesmo tempo, significa dizer quem é o “povo de Deus” ao lado do qual ele luta e que ele salva. A guerra santa é, assim, um verdadeiro lugar teológico.

Palavras-chave: Guerra; Violência; Anátema; Justiça; Perdão.

Abstract

Holy war means war of the gods. The worst wars are those carried out in the name of, or in agreement with, an exclusionary monotheism that does not accept or support differences: it is the monotheism of religions that has always been a mechanism of oppression and control of consciences, in view of a project of universal dominion, carried out by the “elected” people who must convert other peoples or, if they do not convert, exterminate them, thus handing them over to God, in a sacred anathema, whether they want it or not. Talking about holy war, then, means talking about who “our God” is, whose violence is narrated and exalted, and, at the same time, it means saying who the “people of God” are, alongside whom he fights and whom he saves. Holy war is, therefore, a true theological place.

Keywords: War; Violence; Anathema; Justice, Forgiveness.

¹ Doutor em Bíblia. Formador de lideranças em Comissão Pastoral da Terra y Membro do CEBI Brasil, gallazzi46@gmail.com

Muitas vezes conversei sobre violência, luta, resistência, guerra, com animadores de comunidades, líderes quilombolas, diretores sindicais, movimentos de mulheres. Lembro que o primeiro artigo que eu escrevi, em 1985, foi a partir da pergunta de seu Antônio, esposa de dona Raimunda, no Bico do Papagaio, durante uma formação bíblica promovida pelo mártir Padre Josimo: “Se o fazendeiro mandar seus capangas me expulsar da minha terra, posso meter bala? O que a Bíblia diz?”. Escrevi, então, o artigo “A mão do Senhor contra o Egito” (GALLAZZI, 1985, pp. 11-20).

Acompanhando, com a reflexão bíblica, as lutas de ribeirinhos, posseiros, mulheres, continuei me debruçando sobre o assunto e sobre isso escrevi, junto com Anna Maria, não poucos artigos, dos quais lembro, por exemplo, “Salvos, uma oração violenta?” (RIZZANTE, 1985, pp. 31-39). Com ela escrevi, também, o comentário ao livro de Judite (GALLAZZI E RIZZANTE, 2001) e, com o saudoso Francisco Rubeaux escrevi o comentário ao primeiro livro dos Macabeus (GALLAZZI E RUBEAUX, 1993): livros de luta, de guerras e até de guerras santas.

Levei estas reflexões aos encontros de biblistas latino-americanos e fui convidado a trabalhar o tema da violência nos Cursos Intensivos de Bíblia, promovidos pelo CEBI.

Caminhar junto a tanta gente que lutava contra a exploração e a opressão dos fazendeiros da UDR (União Democrática Ruralista) e de um agronegócio que concentra terras e riquezas, devasta o ambiente e expulsa, tortura e mata quem lhe resiste, fazia ressoar com força, sempre atual, as palavras proféticas: *cobiçam campos e os tomam, cobiçam casas e as roubam; fazem violência a um homem e à sua casa, a uma pessoa e à sua herança* (Mq 2,2); *armas uma guerra para quem vivia tranquilo* (Mq 2,8).

Vi que a palavra *hamas*/violência é sempre associada a opressão, injustiça, exploração, mentira. Violência é sempre dos poderosos: *os seus ricos são cheios de violência e os seus habitantes falam mentiras* (Mq 6,12). Violência é, também, a resposta de Deus que vai punir os poderosos violentos. Quem luta pelo direito e pela justiça nunca é violento. Ele é forte e corajoso, ela/ele é valente; nunca violento.

Era o que chamamos “leitura militante da Bíblia”

Hoje tenho bem mais dificuldade em usar a Bíblia, este livro do qual, se for torcido, saem rios de sangue, como dizia Carlos Mesters, se bem lembro. Livro nascido num pequeno e estreito corredor de terra, o único a ter água, no meio dos desertos, e que une a África à Ásia. Terra disputada pelos imperialismos de todos os tipos e de todos os tempos, ontem e hoje.

Não dá para contar quantos exércitos pisaram e guerream naquele corredorzinho de terra, chamado de Canaã, de Judá, de Israel, de Palestina. Não

bastassem os exércitos egípcios, hititas, assírios, babilonenses, persas, gregos, romanos, cujas lutas envolveram estas terras, havia, também, a realidade interna desta terrinha que era lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do perizeu, do heveu e do jebuseu; lugar dos hebreus, das tribos de Israel e de seus vizinhos, amonitas, moabitas, edomitas, amalecitas e filisteus/פְּלִשְׁתִּים/p^elistiim. Todos eles sempre em conflito, em luta, em guerra entre si, disputando, espaços, produtos, hegemonia.

Como a gente entende o anseio do povo pelo fim destas guerras:

Converterão as suas espadas em pás e as suas lanças em foices; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra. Mas assentar-se-á cada um debaixo da sua videira, e debaixo da sua figueira, e não haverá quem os amedronte (Mq 4,3-4; Is 2,4; Jl 4,9-11);

Todo calçado que levava o guerreiro no tumulto da batalha e todo o manto revolido em sangue, serão queimados, servindo de combustível ao fogo (Is 9,5);

Quebrarei o arco e a espada e a guerra e os farei deitar em segurança (Os 2,18).

Destruirei os carros de Efraim, e os cavalos de Jerusalém; e o arco de guerra será destruído, e ele anunciará paz às nações; e o seu domínio se estenderá de mar a mar; e desde o rio até as extremidades da terra (Zc 9,10).

Ele faz cessar as guerras até o fim da terra; quebra o arco e corta a lança; queima os carros no fogo (Sl 46,9; 76,3).

Esta divindade pacífica e pacificadora, contrasta fortemente com a divindade violenta, ameaçadora, castigadora de muitos outros textos. Violento contra as nações que devem ser exterminadas e, entre elas – e é só um exemplo – os p^elistiim/Filisteus: uma atitude que não mudou ao longo dos tempos:

Am 1,8 (+/- 740 a.C.) Exterminarei o morador de Asdod... e o restante dos p^elistiim perecerá, diz o Senhor DEUS

Sf 2,5 (+/- 600 a.C.) A palavra do SENHOR será contra vós, ó Canaã, terra dos p^elistiim; e eu vos destruirei, até que não haja morador.

Jr 47,4 (+/- 587 a.C.) O SENHOR destruirá os p^elistiim, o remanescente da ilha de Caftor.

Ez 25,16 (+/- 550 a.C.) Assim diz o Senhor DEUS: Eis que eu estendo a minha mão sobre os p^elistiim e destruirei o restante da costa do mar.

Zc 9,6 (+/- 400 a.C.) Exterminarei a soberba dos p^elistiim.

Escolhi de proposito ditos proféticos em contraste com aqueles citados antes, para evidenciar a “dualidade” do rosto de um Deus que é pensado e vivenciado como interventor na história humana.

A mesma violência divina se dá contra os “ímpios”: *Se o homem não se converter, Deus afiará a sua espada; já tem armado o seu arco, e está aparelhado. E já para ele preparou armas mortais; e porá em ação as suas setas inflamadas contra os perseguidores (Sl 7,12-13).*

Violência que se abate contra o povo que se torna infiel, adorando outros deuses, copiando as “nações”, desprezando a vontade de Deus e provocando o seu ciúme e o seu furor, como o de um marido traído pela mulher adúltera e prostituta. Bastaria ler as maldições contidas no capítulo 28 do Deuteronômio para ver até onde chega a violência divina “*se não deres ouvidos à voz do SENHOR Deus, para não cuidares em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, então virão sobre ti todas estas maldições, e te alcançarão*” (Dt 28,15).

O grito desesperado das “filhas de Sião” que vivenciaram a violência de Babilônia contra Jerusalém, ecoa no livro das Lamentações. Quantas lágrimas de mulheres estas “guerras” provocaram: seja das mulheres dos derrotados, como das mulheres dos vencedores!

Numa guerra é impossível conter a violência dentro dos limites estabelecidos pelo mandamento, presente nos três maiores códigos bíblicos, e que buscava restaurar o equilíbrio social: “*se houver morte, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão em mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe*” (Êx 21,23-25; Lv 24,18-20; Dt 19,21). A violência da guerra sempre extrapola e pode até chegar ao extermínio do inimigo².

Fruto de uma cultura que não separava o político do religioso, todas as guerras eram consideradas “santas”: quem queria a guerra eram as divindades, de um lado e do outro; elas garantiam sua presença e sua força e guiavam os exércitos na hora da batalha.

Pior ainda, hoje, quando a bênção da mesma divindade é invocada sobre os exércitos de ambos os lados: durante a segunda guerra mundial, nos cinturões dos soldados alemães estava estampilhado: Gott mit uns / Deus conosco. A mesma divindade é invocada, hoje, sobre os exércitos ucranianos e russos.

Uso a palavra divindade porque não acredito que seja o Deus em que eu acredito a abençoar e santificar estas guerras.

Não pretendo neste ensaio, falar sobre a guerra santa, sua origem, sua história, suas características, suas regras, como constam nos textos bíblicos, de maneira especial em Dt 20; Dt 7,1-5, no livro de Josué e, também, no Rolo da Guerra dos manuscritos de Qumram. Quem quiser aprofundar pode recorrer às páginas 297 a 306 do manual clássico de De Vaux (2003).

² “Cerca de 1.200 é o número oficial de vítimas do massacre de 7 de outubro”, disse o porta-voz do Ministério das Relações Exteriores de Israel, Lior Haiat, em 10/11/2023. A reação de Israel contra o Hamas, em Gaza, já provocou 30 vidas palestinas por cada vida israeliana! É um massacre desproporcional e de uma crueldade impossível de explicar, sobretudo, contra mulheres e crianças que são o 70% das vítimas. Mesmo que, oficialmente, o estado de Israel nunca tenha falado em guerra santa, as decisões tomadas estão gerando um verdadeiro genocídio da população palestina, como preconizavam as guerras santas bíblicas. Nem podemos esquecer os abusos permanentes contra a população palestina por parte do estado de Israel que provocam discriminações e geram resistência e violências. Nesta realidade quem faz hamas/injustiça, segundo o pensamento bíblico, é o estado de Israel.

Guerra santa quer dizer guerra dos deuses. As piores guerras, porém, são aquelas feitas em nome, o de acordo, com um monoteísmo excludente que não aceita nem suporta diferenças: é o monoteísmo das religiões que, desde sempre, foi mecanismo de opressão e de controle das consciências, em vista de um projeto de domínio universal, levado adiante pelo povo “eleito” que deve converter os outros povos ou, se não se converterem, exterminá-los, entregando-os, assim, a Deus, num anátema sagrado, queiram eles ou não queiram.

Falar em guerra santa, então, quer dizer falar de quem é o “nosso Deus” cuja violência é narrada e exaltada e, no mesmo tempo, significa dizer quem é o “povo de Deus” ao lado do qual ele luta e que ele salva.

A guerra santa é, assim, um verdadeiro lugar teológico.

Vejam alguns dos muitos exemplos presentes nos textos bíblicos.

1. As guerras santas de Elias

A primeira guerra se dá no monte Carmelo, contra “*os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal, e os quatrocentos profetas de Asherá, que comem da mesa de Jezabel*” (1Rs 18,19-46). É uma guerra de religião: quem é o verdadeiro Deus? Baal ou o SENHOR? Elias convoca o povo a escolher: *Até quando coxeareis num pé e no outro? Se o SENHOR é Deus, segui-o, e se Baal, segui-o* (21). O primeiro passo será a reconstrução da identidade deles: *Chegai-vos a mim. E todo o povo se chegou a ele; e restaurou o altar do SENHOR que estava quebrado. E Elias tomou doze pedras, conforme ao número das tribos dos filhos de Jacó, ao qual veio a palavra do SENHOR, dizendo: Israel será o teu nome. E com aquelas pedras edificou o altar em nome do SENHOR* (30-32).

Como sabemos, o fogo divino desceu em resposta à invocação de Elias: *Responde-me, SENHOR, responde-me, para que este povo conheça que tu és SENHOR o Deus, e que tu fizeste voltar o seu coração* (37).

A conclusão é clara: de um lado o povo que proclama: “*SENHOR ele é Deus, SENHOR ele é Deus*” e, do outro, a ordem de Elias “*Agarrem os profetas de Baal, que nenhum deles escape. E os agarraram; e Elias os fez descer ao ribeiro Quisom, e ali os degolou*” (39-40).

A segunda guerra santa de Elias tem origem num outro monte: é o Oreb, o monte sagrado do SENHOR. É uma guerra a ser organizada contra os reis de Samaria que mantinham um estado opressor, mesmo que o culto oficial fosse iavista (1Rs 19).

É o que Elias ouve do SENHOR, presente na brisa leve: *Vai, volta pelo teu caminho para o deserto de Damasco; e, chegando lá, unge a Hazael rei sobre a Síria. Também a Jeú, filho de Ninsi, ungirás rei de Israel; e a Eliseu, filho de Safate de Abel-Meolá, ungirás profeta em teu lugar. E há de ser que o que escapar da espada de Hazael, matá-lo-á Jeú; e o que escapar da espada de Jeú, matá-lo-á Eliseu* (15-17).

Esta guerra acontecerá nos dias de Eliseu (2Rs 9-10) e será um verdadeiro massacre de toda a corte e todas as lideranças. Foi uma chacina brutal e quase indiscriminada. Um século depois o profeta Oseias avaliará negativamente estes acontecimentos, quando, por ordem divina, dará o nome ao seu primeiro filho: *“Dá ao teu filho o nome de ‘Jezrael’, pois logo, logo vou cobrar da casa de Jeú o sangue derramado em Jezrael. Vou acabar com o Reino da Casa de Israel. Acontecerá, naquele dia, que, no vale de Jezrael, quebrarei o arco de Israel”* (Os 1,4-5).

2. As guerras santas de domínio

Elaboradas pelos escribas dos palácios de Israel e de Judá é a teologia da “terra prometida” aos descendentes de Abraão: *O SENHOR fez uma aliança com Abrão, dizendo: À tua descendência eu dei esta terra, desde o rio do Egito até o grande rio Eufrates; terra dos quenitas, dos quenезitas, dos cadmonitas, dos heteus, dos fereseus, dos refaitas, dos amorreus, dos cananeus, dos gerge-seus e dos jebuseus”* (Gn 15,18-21).

A fidelidade a esta aliança é reafirmada nas memórias do êxodo pelas palavras do SENHOR a Moisés: *Eu desci para livrá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra, a uma terra boa e larga, a uma terra que mana leite e mel; ao lugar do cananeu, e do heteu, e do amorreu, e do perizeu, e do heveu, e do jebuseu* (Êx 3,8).

Promessa/aliança que se concretizou só nos dias de Salomão, depois que Davi, pai dele, tinha submetido todas as populações da região e as populações vizinhas: *Eram, pois, os de Judá e Israel muitos, como a areia que está junto ao mar em multidão, comendo e bebendo e alegrando-se. E dominava Salomão sobre todos os reinos desde o rio até à terra dos p^elistiim, e até ao termo do Egito; os quais traziam presentes, e serviram a Salomão todos os dias da sua vida* (1Rs 4,20-21 hbr ou 4,20-5,1gr).

Em que pese a discussão arqueológica a respeito do reino de Salomão, esta teologia do domínio de Deus sobre a terra que é entregue ao seu ungido é legitimada pelos reis em seus projetos expansionistas. Deus tem o tamanho do Israel governado pelo rei e o povo de Deus é o povo do rei. O templo é do rei e os sacerdotes oficiam em nome e pagos pelos reis.

É a teologia que justifica a violência desmedida das guerras santas travadas por Josué contra os reis e as populações de Canaã que estavam na terra escolhida pela divindade para entregá-la à “nação santa” (Êx 19.6). *Eu vos dou todo lugar que a planta de vossos pés pisar, conforme prometi a Moisés. O vosso território se estenderá do deserto e do Líbano até o grande rio, o Eufrates, por toda a terra dos heteus, até ao Grande Mar, a ocidente* (Js 1,3-4).

Justamente por relatar fatos que não aconteceram realmente, o livro de Josué tornou-se o livro paradigmático da teologia do domínio e da guerra santa.

Esta teologia atravessa, também, os livros das Crônicas – últimos livros e ponto de chegada da bíblia hebraica - que se preocupam de “limpar” as memórias de Davi e de Salomão³. Estes livros apresentam a aliança feita por Deus com Moisés como só um prelúdio à verdadeira aliança que Deus fez com Davi.

3. As guerras santas apocalíticas do pós-exílio

Esta teologia de um Deus “nacional e nacionalista” vai se manter também em importantes textos pós-exílicos como no livro de Ezequiel e nos livros de Esdras e Neemias. Só que, naquele período, Israel não existia mais como estado; só existia Judá como parte da satrapia da Transeufratênia, no império persa ou, no império grego, como província, violentamente disputada pelos lágidas do Egito e os selêucidas da Asia/Síria.

Esta realidade provocou diferenças na teologia do domínio teocrático. Mudou o centro da unidade nacional que non foi mais o palácio do rei, mas foram o templo do Sumo Sacerdote e a *Torah* que, do templo, recebeu sua redação final.

Isso vai ter dois efeitos colaterais muito importantes: o primeiro é que o governo do Deus Altíssimo ultrapassa as fronteiras geográficas da terra de Judá para alcançar todo israelita, aonde for que ele viva. “*Há um povo espalhado por todas as províncias do teu reino, separado entre os povos e obedecendo a leis estranhas, que os outros não conhecem*” (Est 3,8). É a realidade da diáspora.

O segundo efeito colateral é que Israel não incomodará mais os impérios de turno que viverão sempre em paz com Jerusalém⁴, até a revolta dos Macabeus e o breve período do reino Asmoneu.

Foram séculos com bem menos guerras e, talvez por isso, tenhamos tão poucas informações sobre este período. A conquista do poder teocrático pelos sadocitas significou um projeto de manutenção eterna do seu poder religioso. Assim termina o texto hebraico do Sirácida ao falar do sumo sacerdote Simão, no fim do segundo século a.C. “*Que sua graça permaneça fielmente com Simão. Que ele realize nele a aliança de Fineias, que ela não seja retirada nem a ele nem a sua posteridade, enquanto durar o céu*” (Sir 50,24)⁵.

³ Na narrativa cronista das memórias de Davi não constam os seguintes episódios: o adultério com Betsabea e o assassinato de Urias; o “incesto” de Amon; a revolta de Absalão; a memória de Semei e de sua crítica; a velhice de Davi; o complô de Adonias; a articulação de Natã e Betsabea em favor de Salomão; Adonias que pede perdão. E das memórias de Salomão desaparecem as informações sobre o assassinato de Adonias; a expulsão de Abiatar; o assassinato de Joab e de Semei; o casamento de Salomão com a filha de Faraó; o julgamento do filho das prostitutas; a edificação dos palácios reais; as 1000 mulheres e a idolatria de Salomão

⁴ Vale, neste sentido, a declaração do rei selêucida Antíoco III, pouco antes das guerras macabaicas, trazida por Flávio Josefo: *Estou persuadido de que os judeus serão bons guardiões de nossos interesses, por causa de sua piedade para com Deus e sei que meus antepassados conheceram a sua fidelidade e a sua pronta obediência às ordens recebidas... a eles prometemos que poderão viver de acordo com suas próprias leis* (AJ 12,147-153).

⁵ Pouco tempo depois, o filho de Simão, o sumo sacerdote Onias, será morto pelo rei Antioco e terminará

A guerra santa será, então, deslocada ao fim da história: será uma guerra santa apocalítica, conduzida pelo messias enviado, quando as nações todas serão derrotadas e serão definitivamente restauradas as sortes dos “eleitos”, dos que viveram fielmente, segundo os preceitos da Torah.

Enquanto este tempo não chegar, os unguídos/messias serão os sumos sacerdotes que, em nome e no lugar de Deus, exercem o poder. Até que vieram as guerras santas religiosas dos Macabeus e dos zelotes.

4. As guerras santas em defesa da religião

Precisamos reafirmar que, nos tempos bíblicos, era impossível separar o religioso do político: guerra santa pela religião era, também, sempre, guerra política e vice-versa.

A bíblia grega nos lembra a única guerra santa desencadeada para defender a religião judaica, ameaçada e proibida por Antioco Epifanes: *O rei mandou decretos a Jerusalém e às cidades de Judá, para que adotassem as leis das nações da terra: ficavam proibidos os holocaustos e sacrifícios e expiações no templo de Deus, e deviam profanar os sábados e as festas, e macular o Santuário e as pessoas consagradas. Por outro lado, deviam levantar altares e templos e ídolos, e imolar porcos e outros animais impuros. Deviam também deixar seus filhos incircuncisos e profaná-los com todo tipo de impureza e contaminação, de modo que viessem a se esquecer da Lei e a mudar todas as observâncias. E todo aquele que não agisse de acordo com a palavra do rei, seria morto* (1Mc 1,44-50).

Muitos foram os mártires que não se sujeitaram às ordens do rei.

Matatias, porém, ao ver um judeu sacrificar sobre o altar dos ídolos, reagiu com “*ira santa*”: matou o judeu e o funcionário do rei e movido *pelo zelo da Lei, saiu gritando pela cidade: “Todo aquele que tem o zelo da Lei e quer permanecer na Aliança, saia daqui e me siga!”* Fugiu, então, ele e seus filhos, para as montanhas (1Mc 2,1-28)

Iniciou uma “guerrilha santa”, conduzida por Judas Macabeu, sob as bênçãos de Deus (1Mc 3,22. 43-54), e que culminou na purificação e dedicação do templo (1Mc 4,36-61) e na recuperação da liberdade religiosa (1Mc 6,55-59).

Alcançados os objetivos, e depois da morte em batalha de Judas, os *has-sidiim*/piedosos e os sacerdotes conservadores abandonaram a guerra santa. As façanhas de Jônatas e de Simão, irmãos de Judas o Macabeu, já têm uma característica de guerras políticas pela busca e manutenção do poder: Jônatas se autoneomeará Sumo Sacerdote e, mais tarde, Simão, assumirá o poder de sumo

assim a dinastia sadocita. O texto grego, então, mudará este final da história: *Agora, bendizei o Deus do universo que faz maravilhas em toda a terra, exaltando nossos dias desde o ventre de nossas mães e agindo conosco segundo a sua misericórdia. Que ele nos dê a alegria do coração e que haja paz em nossos dias, em Israel, para dias sem fim; e Israel acredite que está conosco a misericórdia de Deus, para nos libertar em nossos dias.*

sacerdote, *etnarca* /chefe da nação e *estratego*/chefe militar. Só não se chamou rei, como irá fazer o neto dele, dando início à dinastia dos Asmoneus e ao retorno da opressão sobre o povo.

A segunda guerra santa em defesa da religião será a guerra dos zelotes que, movidos pelo mesmo zelo de Elias e de Matatias, queriam eliminar os sacerdotes sadocitas, ricos e poderosos, considerados detentores ilegítimos e indignos desta função sagrada e além do mais, aliados dos romanos que deviam ser definitivamente combatidos e afastados da terra santa; era preciso purificar, uma vez mais, o templo de Jerusalém.

Uma guerra santa que terminou, como sabemos, no ano 70, com a destruição de Jerusalém, por parte das legiões de Tito e com o extermínio dos zelotes sobreviventes em Massada. Em 132, houve mais uma guerra santa, sob a condução de *Simão Ben Koseba*, cognominado *Bar Kôkeba* (filho da estrela) em alusão à profecia de Nm 24,17. Este chefe, no qual o célebre Rabi Aqiba viu o Messias, ocupou, com seus partidários, boa parte do país e a sua capital durante cerca de dois anos. O culto foi restabelecido nas ruínas do santuário. Roma interveio, então, com quatro legiões. Depois de três anos de combates, que deixaram muitos mortos de ambos os lados, a revolta foi total e cruelmente esmagada, em 135. A sorte dos vencidos foi pior do que em 70.

O imperador Adriano proibiu a todo circunciso o acesso a Jerusalém, que se tornou *Colonia Aelia Capitolina*.

5. A guerra santa para que o nome do SENHOR seja santificado

Até aqui vimos que as guerras santas, apesar de suas diferentes origens e motivações, tinham duas características bem definidas em comum: a divindade era, sempre, o “Deus de Israel” e a nação - santa ou política – era sempre “Israel, o povo de Deus”. Isso vale, também, quando a guerra de Deus é feita “contra” o Israel, infiel, traidor, idólatra e pecador. É uma guerra santa, pois tem o objetivo de “santificar” o nome de Deus que o seu povo profanou no meio das nações.

Vejamos a leitura do exílio de Babilônia feita por Ezequiel, ele, também, exilado, em Tel Aviv:

Filho do homem, quando a casa de Israel habitava na sua terra, então a contaminaram com os seus caminhos e com as suas ações... Derramei, pois, o meu furor sobre eles... E espalhei-os entre as nações, e conforme os seus feitos, eu os julguei. E, chegando às nações para onde foram, profanaram o meu santo nome, porque se dizia deles: Estes são o povo de SENHOR e saíram da sua terra. Mas eu os poupei por amor do meu santo nome, que a casa de Israel profanou entre as nações para onde foi. Dize, portanto, à casa de Israel: Assim diz o SENHOR: Não é por respeito a vós que eu faço isto, ó casa de Israel, mas pelo meu santo nome, que profanastes entre as nações para onde fostes. E eu santificarei o meu grande nome, que foi profanado entre as nações; e as nações conhecerão que eu sou o SENHOR, diz o SENHOR, quando eu for santificado aos seus olhos (Ez 36,17-23).

O mesmo Ezequiel nos dirá, muitas vezes, que a violência divina foi descarregada contra o povo para que ele “conhecesse” que ele é o SENHOR: *E porei a minha face contra eles; do fogo sairão, mas o fogo os consumirá; e conhecereis que eu sou o SENHOR, quando tiver posto a minha face contra eles* (Ez 15,7). O conhecimento do Senhor salva.

A violência sofrida por Babilônia tem o mesmo resultado da libertação do Egito: conhecer o Senhor: *Eu vos tomarei por meu povo, e serei vosso Deus; e conhecereis que eu sou o SENHOR vosso Deus, que vos tiro de debaixo das cargas dos egípcios* (Êx 6,7).

Este é o objetivo que santifica a guerra de Deus contra o seu povo e provoca o arrependimento e o perdão.

6. O dia do SENHOR em defesa dos direitos dos pobres

Tudo que vimos até aqui refletir o que escreveram os escribas do palácio, do templo e da sinagoga. Escritos que eles chamaram Sagradas Escrituras. Jesus de Nazaré, porém, nos alertou que os sábios o Pai escondeu as suas coisas e as revelou aos pequeninos.

Os pequeninos, com efeitos, nos falam de maneira bem diferente de Deus e de sua “violência”. Eles e elas nos disseram que quando Deus fala “meu povo” não fala de uma nação, nem aquela santa, nem aquela política, ele fala dos oprimidos, dos injustiçados, das vítimas da violência dos poderosos que esmagam o pobre: juízes, magistrados, reis, nobres, ricos, falsos profetas, sacerdotes coniventes. Basta abrir as páginas dos profetas pré-exílicos para encontrar os fortes invectivas contra as classes dominantes que, sem o mínimo escrúpulo, usam até o culto e o nome da divindade para legitimar suas violências contra os mais fracos.

O “*dia do SENHOR*” está perto, vira em breve e destruirá os que destroem o seu povo:

Silêncio diante de Adonai SENHOR, pois está próximo o dia do SENHOR! O SENHOR já marcou um sacrifício, já separou seus convidados. “No dia deste sacrifício do SENHOR, acertarei as contas com os chefes, com a corte do rei e com todos os que se vestem à moda estrangeira. Naquele dia acertarei as contas com todos os que saltam a soleira da porta e enchem de violência/hamas e de trapaças a casa dos seus senhores. Naquele dia – oráculo do SENHOR – um clamor se levantará... pois acabaram os mercadores, foram eliminados todos os cambistas. Naquele tempo, com lanternas, esquadrinharei Jerusalém, para acertar as contas com aqueles que, encharcados de vinho, dizem para si mesmos: “ O SENHOR não faz o bem nem o mal!” Pois suas riquezas serão confiscadas e suas casas, demolidas. Construirão casas, mas nelas não vão morar, plantarão vinhedos, mas de seu vinho jamais beberão.

Está próximo o grandioso dia do SENHOR, está próximo e avança com grande rapidez. Um grito: ‘É amargo o dia do SENHOR! Ai o valente soluça!’ Aquele dia

será um dia de ira, dia de angústia e aflição, dia de devastação e ruína, dia de trevas e escuridão, dia nublado e tenebroso, dia de trombeta e gritos de guerra contra cidadelas fortificadas e torres da muralha. Atormentarei esses indivíduos até fazê-los andar como cegos, pois pecaram contra o SENHOR. Seu sangue será derramado como se fosse pó, suas vísceras como lixo. Nem sua prata nem seu ouro serão capazes de livrá-los. No dia da ira do SENHOR, ele incendiará a terra inteira, sim, ele exterminará todos os que se sentam sobre a terra (Sf 1,7-17).

É uma guerra santa de classe: contra os opressores, a favor dos oprimidos:

Seus chefes são como leões a rugir; seus juízes são lobos do campo que hoje nada comeram. Seus profetas são uns fanfarrões, mestres na traição; seus sacerdotes profanam as coisas santas e violentam a lei de Deus. Mas, no meio dela estão SENHOR Justo, que jamais pratica uma injustiça... Por isso – oráculo do SENHOR – espera pelo dia em que ficarei de pé como testemunha. Pois decidi reunir as nações para despejar contra vós todo o meu furor; o ardor da minha ira. A terra inteira será consumida pelo fogo da minha paixão... Nesse dia tirarei do teu meio teus arrogantes fanfarrões... Em teu meio deixarei apenas um povo humilde e pobre” – um resto de Israel, que buscará apoio no nome do SENHOR. Ninguém mais praticará a injustiça, nem contará mentiras, nem mais sairão de suas bocas palavras enganadoras e, assim, todos poderão comer e descansar sem que ninguém os incomode (Sf 3,3-13).

A experiência dos pequeninos e das pequeninas, faz com que o povo de Deus ultrapasse os limites dos descendentes de Abraão e de Jacó, para se identificar com todas e todos que gritam e sofrem pela opressão, pela dor e cobram o amor misericordioso de um Pai, de um Redentor:

Olha com atenção desde o céu, desde tua morada santa e majestosa! Onde está o teu ciúme e a tua valentia? Teu coração comovido, tua paixão para comigo estão recolhidos? Tu és o nosso pai. Abraão não nos conhece, Jacó não faz caso de nós. Tu SENHOR és nosso pai, o nosso redentor; desde o princípio este é teu nome (Is 63,15-16).

O projeto de “*implantar a justiça e o direito no meio das nações*” está entregue ao Servo do SENHOR que, por causa disso, será perseguido pelos poderosos que o torturarão e o matarão, mas, mesmo assim “*verá seus descendentes, prolongará sua existência e, por meio dele, o desígnio do SENHOR se realizará*” (Is 53,10).

As comunidades de Mateus vão ver em Jesus de Nazaré mais uma concretização deste “servo| cuja missão é “*anunciar o direito às nações*” e que não descansará “*até que faça triunfar o direito*” (Mt 12,18-21). Logo vamos voltar a Jesus.

7. Como disfarçar de “guerra santa” uma brutal vingança pessoal

Ao falar de guerra santa, não consigo deixar de trazer a memória a denúncia feita pelas mulheres do que significa para seu corpo a relação com o sagrado que chega até a provocar uma guerra santa para vingar o levita que perdeu a propriedade do corpo de sua concubina⁶.

Os absurdos da guerra santa aparecem logo, quando um “levita” confirma em nome de Deus o projeto dos Danitas de conquistar a cidade de Lais, onde vivia um povo que “à maneira dos *sidônios*, vivia tranquilo, sossegado e confiante. Não faltava nada à região, que era próspera. Viviam longe de Sidônia e não tinham a ver com ninguém” (Jz 18,7). Foi este povo e esta terra que Deus entregou aos Danitas (Jz 18,10) que “passaram à espada aquele povo sossegado e confiante e incendiaram a cidade” (Jz 18,27) e lá ergueram um santuário, dirigido por um descendente de Moisés e onde colocaram a imagem de escultura⁷, roubada da casa de Micas (Jz 18,30-31; 17,17-25).

A narrativa seguinte nos relata uma guerra santa ainda mais absurda. Um levita foi pegar de volta uma concubina que o tinha deixado. Voltando para casa, pernoitaram em Gabaá, onde uns “filhos de Belial” quiseram abusar dele. O dono da casa onde se hospedavam se dispôs a entregar suas próprias filhas, mas o levita “pegou da sua concubina, e a tirou para fora e eles a conheceram e abusaram dela toda a noite até pela manhã, e, ao amanhecer, a deixaram” (Jz 19,25). A mulher voltou para casa, mas caiu morta à soleira da porta.

O levita, “chegando à casa, pegou uma faca e, segurando o cadáver da concubina membro por membro, cortou-o em doze pedaços, que enviou por todo o território de Israel. Todos que viam comentavam: “Jamais aconteceu, jamais se viu uma coisa assim desde que os israelitas saíram do Egito até hoje. Refleti sobre isso, tomai uma decisão e pronunciai-vos!” (Jz 19, 29-30).

É a convocação para a “guerra santa” à qual respondem todas as tribos de Israel, menos a de Jabes de Galaad, para vingar a honra do levita ao qual foi tirada a sua propriedade que ele mesmo entregou à violência. A guerra foi contra todos os benjaminitas que se recusaram de entregar os responsáveis pela violência feita à mulher.

A narrativa tem todas as características da guerra santa: o compromisso de participar e combater até o fim (Jz 20,8); a escolha do percentual dos que irão combater (Jz 20.10); a ida ao santuário para consultar Deus sobre o como

⁶ Anna Maria e eu já escrevemos longamente sobre este assunto. Nossa hipótese é que os capítulos de 17 a 21 do livro dos Juizes e os capítulos de 1 a 4 do Primeiro livro de Samuel, formassem, na origem, um livreto de denúncia, por parte das mulheres, dos absurdos do poder sagrado, contra a mulher e seu corpo. Ver: Gallazzi, Sandro e Rizzante, Ana Maria. “Mulher: fé na vida”. In: *Coleção Palavra na Vida*, nº35/36, CEBI, 1990, 58p. “Templo x mulher”. In: *Estudos Bíblicos*, No. 29. Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 64-78. “E violentaram também sua memória”. In: *Ritba 41*, Vozes, Petrópolis, 2002.

⁷ Este texto tem sabor de antiguidade pois esta imagem fundida era do SENHOR. Ainda não vigorava a disposição de não fazer imagens de fundição.

fazer (Jz 20,18). Apesar disso, os israelitas foram derrotados e deixaram 22.000 mortos no campo de batalha (Jz 20,21).

Subiram os filhos de Israel, e choraram perante o SENHOR até à tarde, e perguntaram ao SENHOR, dizendo: Tornaremos a pelejar contra os filhos de Benjamim, meu irmão? E disse o SENHOR: Subi contra ele. (Jz 20,23). Foram novamente derrotados e foram mortos mais 18.000 homens. Segue-se outra celebração em Betel: *choraram perante o SENHOR, e jejuaram até à tarde; e ofereceram holocaustos e ofertas pacíficas perante o SENHOR... pois a arca da aliança de Deus estava ali e Finéias, filho de Eleazar, filho de Arão, estava perante ele naqueles dias (Jz 20,26-28).* A presença extemporânea da Arca e de Finéias tornam este texto um paradigma da guerra santa: *Quando a arca da aliança se punha em movimento, Moisés dizia: “Levanta-te, SENHOR, que se dispersem os inimigos! Fugam diante de ti os que te odeiam (Nm 10,35).*

No dia seguinte, obedecendo à ordem divina e por uma estratégica emboscada, Israel, finalmente, venceu a guerra: matou 25.000 benjaminitas, *passando à espada tudo o que encontravam, tanto homens como animais, e também incendiaram todas as cidades que encontravam (Jz 20,46-48).* Por causa da falsa honra de um levita que entregou sua mulher à morte, foram massacrados, na guerra santa, mais de 40.000 israelitas e 25.000 benjaminitas!

Mas o absurdo não termina aqui, uma vez que sobraram 600 benjaminitas que tinham conseguido fugir. O capítulo 21 de Juízes nos diz que, então os israelitas voltaram a Betel *elevando seu clamor e derramando muitas lágrimas.* O motivo? *Ah! SENHOR Deus de Israel, por que sucedeu isto, que hoje falte uma tribo em Israel?* Para que a tribo de Benjamin voltasse a existir era preciso que os 600 sobreviventes tivessem uma mulher, mas todos tinha jurado perante Deus: *Nenhum de nós dará sua filha por mulher aos benjaminitas.*

Outro altar, outros sacrifícios e, finalmente, a decisão: visto que a tribo de Jabes de Galaad não participou da guerra santa, incorrendo, assim, na pena de morte jurada a quem não fosse participar da guerra santa, *a comunidade enviou para lá doze mil homens de guerra, ordenando: “Ide, matai à espada os habitantes de Jabes de Galaad, inclusive mulheres e crianças: votai ao interdito/herem todo homem e toda mulher já casado, mas deixai em vida as virgens”.*

Foram capturadas 400 moças que foram entregues aos benjaminitas.

Ainda faltavam 200. *O povo continuou com pena de Benjamim, porque o SENHOR causou um rombo entre as tribos de Israel.* Foi, assim, que os anciãos decidiram que, não podendo dar suas filhas aos benjaminitas, eles seriam autorizados a raptar, durante a festa sagrada, as 200 virgens que faltavam. Os pais deviam se conformar pois, não havendo eles entregado diretamente as filhas, não tinham desrespeitado o juramento feito.

Punidos por terem violentado uma mulher, os benjaminitas, agora, eram liberados para tomar 200 garotas e durante a festa de Deus em Silo.

Para que houvesse tanta violência, nos repetem as mulheres, não foi preciso esperar os abusos da monarquia: *Naquele tempo não havia rei em Israel; cada qual fazia o que lhe parecia melhor* (Jz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

Ao santuário de Silo são associadas mais memórias de violência, sobretudo por parte dos filhos do velho sacerdote Eli, verdadeiros *“filhos de Belial que não conheciam o SENHOR”* seja porque abusavam das ofertas dos sacrifícios rituais, seja porque abusavam das *“mulheres que serviam à entrada da tenda da congregação”* (1Sm 2,12-22).

O contraste é dado por Ana que, no templo, proclama a memória do SENHOR como era guardada pelos pequeninos, pelas mulheres e pelos pobres (1Sm 2, 1-10). Um Deus cuja causa é a causa dos fracos, dos famintos, das mulheres estéreis; um Deus que *“levanta o pobre do pó, e desde o monturo exalta o necessitado, e o faz assentar entre os príncipes, o faz herdar o trono de glória; porque do SENHOR são os alicerces da terra, e assentou sobre eles o mundo”*. Um Deus que quebra o arco dos fortes e despreza os arrogantes e os ricos.

Samuel, como mais tarde Jesus, serão criados por suas mães nesta verdadeira teologia.

O culto oficial do templo não tem serventia nenhuma e a narrativa termina com mais uma “guerra santa” quando Israel *“saiu em guerra contra os p^olistiim”* (1Sm 4). Israel é derrotado e são mortos 4000 homens. Precisa, então, que a guerra seja santificada: *Vamos trazer de Silo a arca da aliança do SENHOR, e venha no meio de nós, para que nos livre da mão de nossos inimigos*”. Quando chegou a arca do SENHOR DOS EXÊRCITOS, explodiu a alegria no meio do povo e o pavor no meio dos p^olistiim que, conhecendo as antigas façanhas deste Deus, temiam a derrota. A presença da arca não adiantou. Foram mortos 30.000 israelitas, entre eles os sacerdotes filhos de Eli. Os p^olistiim se apoderaram da arca de Deus.

Ao saber do acontecido morreu, também, o sacerdote Eli, caindo do trono e batendo a cabeça e morreu de parto a mulher de um dos filhos de Eli, dando ao recém-nascido o nome de Icabod: *foi banida a glória de Israel*.

8. Guerra nenhuma é santa⁸

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus; porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos... Sede vós pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está nos céus (Mt 5,43-48).

⁸ Sugerimos, para completar esta reflexão, a leitura do nosso artigo *“Eu vos entrego o shalom/prosperidade”* publicado em RIBLA No. 88.

Amai, pois, a vossos inimigos, e fazei bem, e emprestai, sem nada esperardes, e será grande o vosso galardão, e sereis filhos do Altíssimo; porque ele é benigno para com os ingratos e malvados (Lc 6,35).

O Evangelho anunciado por Jesus: “*metanoieitê/mudai vosso pensamento*” não pode ser reduzido só a algo relativo ao nosso comportamento ético e traduzir, como se costuma fazer, com “arrepender-se”, “converter-se”.

É muito mais: trata-se, sobretudo, de mudar nossa maneira de pensar Deus. O antigo dito profético “*o dia do SENHOR se aproxima*” é substituído por Jesus com “*o reino de Deus se aproximou*”. Cabe a nós, ao “*filho do homem*”, buscá-lo, encontrá-lo, torná-lo visível.

Jesus quebra o paradigma da guerra santa ao proclamar que o “Altíssimo” não deve ser pensado como um juiz interventor que destrói seus inimigos, mas como um “Pai” que ama a todos e garante a vida (sol e chuva) a maus e bons, a justos e injustos ou, como mais radicalmente diz Lucas, um Pai que é benigno com os ingratos e os malvados. Aliás, ele privilegia os impuros e os pecadores, escandalizando os que continuam pensando no Deus juiz ameaçador, castigador, separador, excludente.

O seu Espírito invade as nossas vidas para que os filhos do homem sejam os sujeitos capazes de lutar contra toda forma de morte, de violência, contra tudo que ameaça a vida, contra tudo que é o antirreino: *curai os enfermos e expulsai os demônios*.

Jesus é a encarnação de um judaísmo sempre presente na história de Israel e que, como já dissemos, teve suas páginas mais expressivas no texto do Segundo Isaias e de alguns salmos, fruto da revelação do Pai aos pequeninos e, de maneira especial, às pequeninas.

Um judaísmo centrado na fidelidade ao Deus dos pobres, na fidelidade aos pobres de Deus e na fidelidade à terra cujos bens são de todos e para todos, sem distinção. É o que afirma a Comissão Pastoral da Terra, como sua identidade e sua “missão”. É a identidade de tantas e tantos mártires que morreram sem que Deus fizesse nada para salvá-los das mãos de seus assassinos. É o judaísmo de quem, na cruz, grita sua esperança, mesmo gritando sua dor maior: *meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?* (Mc 15,34; Sl 22).

Perdoar, fazer o bem, amar, rezar pelo inimigo, não significa, porém, abandonar a luta, não quer dizer ficar em cima do muro, não é evitar o conflito. Não podemos esquecer que Jesus, na memória de Lucas, está na cruz, quando invoca o perdão para os que o estão matando. Quantas vezes, pelo contrário, nós usamos a desculpa do perdão para não acabar na cruz!

É preciso assumir o conflito, provocar o conflito, contra todos que fazem violência ao pequenino, porque queremos, como Jesus, que “*todos tenham vida e vida ao máximo*”, sabendo que, para que isso aconteça, temos que estar dispostos a dar a vida.

Precisamos ter a fé de quem não duvida em seu coração que “*este monte*”, o monte do templo, do palácio, do mercado, do quartel, o monte de toda opressão, injustiça, exclusão e violência, “*vai embora e se vai jogar no mar*” (Mc 11,23). Sabendo, porém, que não queremos trocar um monte por outro monte, uma violência por outra violência, mas acreditamos em novas relações. É por isso que não bastam as orações: *quando estiverdes orando, perdoai se tendes algo contra alguém, para que vosso Pai, que está nos céus, vos perdoe as vossas quedas* (Mc 11,25-26).

Perdoa como nós perdoamos: poderíamos dizer, por absurdo, que a guerra santa é só contra quem faz guerra santa.

Quero reparar um detalhe da paixão de Jesus, presente nos quatro evangelhos canônicos, e que ajuda concretizar o que estamos dizendo: *Um dos que ali estavam, puxando a espada, feriu o servo do sumo sacerdote e cotou-lhe uma orelha* (Mc 14,47).

Marcos só relata o acontecido. Mateus, mais tarde, ao lembrar o fato, vai fazer teologia e acrescenta: *Então Jesus disse-lhe: Embainha a tua espada; porque todos os que lançarem mão da espada, à espada morrerão. Ou pensas tu que eu não poderia agora orar a meu Pai, e que ele não me daria mais de doze legiões de anjos? Como, pois, se cumpririam as Escrituras, que dizem que assim convém que aconteça?* (Mt 26,52-54). Lucas vai modificar ainda mais e revolucionar o texto: *Respondendo Jesus, disse: Deixai-os; basta. E, tocando-lhe a orelha, o curou* (Lc 22,51). João muda mais ainda e, depois de dizer que quem cortou a orelha foi Simão Pedro e o servo que perdeu a orelha era Malco, acrescenta: *Jesus disse a Pedro: Põe a tua espada na bainha; não beberei eu o cálice que o Pai me deu?* (Jo 18,10-11).

É o momento da decisão. Qual é a vontade do Pai? Não é a reação de quem, com a espada, luta para não se deixar prender, como nos diz Lucas: *os que estavam com ele, vendo o que ia suceder, disseram-lhe: Senhor, feriremos à espada?* (Lc 22,49)⁹. Não é a guerra santa messiânica, nem mesmo aquela feita pelas doze legiões de anjos, enviadas pelo Pai. Não é isso que Jesus pediu em sua oração; o que ele quis é que tudo acontecesse segundo a sua vontade, que “*se cumprissem as escrituras*” (Mc 14,49; Mt 26,54.56).

Quais Escrituras? Não as inúmeras páginas narrando e justificando a violência divina contra os inimigos do seu povo, fossem eles, as “nações” ou os “ímpios” ou os “ímpuros e pecadores” ou os “ricos e poderosos” que esmagavam o pobre ou até os “sacerdotes e os falsos profetas” que eram coniventes com todas as violências.

⁹ Há quem diga que Judas, ao beijar Jesus, queria provocar uma sua reação messiânica, como faria entender o texto de João ao nos dizer que Jesus espontaneamente se deixou prender, depois de ter demonstrado a sua força: *Sabendo, pois, Jesus todas as coisas que sobre ele haviam de vir, adiantou-se e disse-lhes: A quem buscais? Responderam-lhe: A Jesus Nazareno. Disse-lhes Jesus: Sou eu. E Judas, que o traía, estava com eles. Quando, pois, lhes disse: Sou eu, recuaram, e caíram por terra* (Jo 18,4-6).

O gesto de Jesus curando a orelha cortada nos fala de outras escrituras, as que o crucificado que vive para sempre fez questão de nos dizer desde a Galileia, como disseram os dois homens às mulheres que tinham ido ao memorial: *Lembrai-vos do que ele vos falou, quando ainda estava na Galileia: 'É necessário que o Filho do Homem seja entregue nas mãos dos pecadores, seja crucificado e, no terceiro dia, ressuscite'. E elas se lembraram de suas palavras*" (Lc 24,6-8).

Aos dois que estavam indo a Emaús e que não acreditaram nas mulheres, foi o próprio Jesus a falar: *"Insensatos e lentos de coração para crer tudo o que os profetas falaram! Não era necessário que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse na sua glória?" E, começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou lhes, em todas as Escrituras, o que a ele diziam respeito*" (Lc 24,25-27).

É o que Jesus terá que repetir aos demais discípulos ainda assustados: *"São estas as palavras que eu vos falei quando ainda estava convosco: era necessário que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos". Então abriu-lhes a mente para que entendessem as Escrituras, e disse-lhes: "Assim está escrito: o Cristo sofrerá e ressuscitará dos mortos ao terceiro dia, e no seu nome será anunciada a mudança de pensamento, para a remissão dos pecados, a todas as nações, começando por Jerusalém. Vós sois as testemunhas disso* (Lc 24,44-48).

É isso e só isso que vale a pena tomar de todas as escrituras.

É o que fizeram, Dorothy, Josimo, Santo Dias, Margarida Alves, Adelaide, Ezequiel, Gringo, Rose, Romero, Angelelli e a multidão das e dos que *"branquearam suas vestes no sangue do cordeiro"* (Ap 7,14) e que continuam presentes em nós, conosco e por nós, como o Jesus vivo.

Bibliografia

- De Vaux, Ronald, *Instituições de Israel no antigo testamento*, Editora Teológica, 2003.
- Gallazzi, Sandro, *A mão do Senhor contra o Egito* (Uma reflexão sobre as dez pragas). In: *Estudos Bíblicos*, No. 6. Petrópolis, Vozes, 1985, pp.11-20.
- Gallazzi, Sandro e Rubeaux, Francisco (1993), *Primeiro Livro dos Macabeus. Autocrítica de um guerrilheiro*. Comentário Bíblico. Ed. Vozes, Metodista, Sinodal, Petrópolis, 263p.
- Gallazzi, Sandro e Rizzante, Ana Maria (2001), *Judite: a mão da mulher na vida do povo*. Comentário Bíblico. Ed. Vozes e Sinodal, Petrópolis, 143p.
- Gallazzi, Sandro e Rizzante, Ana Maria (1990), *Mulher: fê na vida*. In: Coleção Palavra na Vida, No. 35/36, CEBI, 1990, 58p.
- _____, (1991), *Templo x mulher*. In: *Estudos Bíblicos*, No. 29. Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 64-78.

- _____, *E violentaram também sua memória*. In: RIBLA 41, Vozes, Petrópolis, 2002.
- Instituto Metodista de Ensino Superior, *Ciências da Religião* No. 2: “Os excluídos”, São Bernardo, 1996.
- Pastoral Universitária UNIMEP, *Violência e paz. Uma conversa a partir da Bíblia com Jorge Pixley e Sandro Gallazzi*, Piracicaba, 2000.
- Rizzante, Ana Maria, *Salmos. Uma oração violenta?* In: *Estudos Bíblicos*, No. 6. Petrópolis. Vozes, 1985, pp. 31-39.

El otro como enemigo y la alternativa de Jesús Una tensión ineludible en las narrativas bíblicas

*The Other as Enemy and Jesus' Alternative.
An Inescapable Tension in Biblical Narratives*

Resumen

A lo largo del tiempo de composición bíblica surgieron distintas trayectorias teológicas en Israel. Entre ellas, propuestas de justicia y paz, pero también una corriente claramente excluyente, etnocéntrica, endogámica y agresiva hacia los pueblos circundantes. En tiempos del 'segundo Templo' el judaísmo retornante elaboró una 'teología de la pureza' que, sin embargo, mantenía una alianza de hecho con los sucesivos imperios que se instalaron en la región. Vemos en esa trayectoria 'de la pureza' antecedentes de la política genocida que hoy despliega el estado de Israel. Esa corriente fue hegemónica en tiempos del surgimiento del cristianismo —que buscó instalar una ética del amor y la justicia— y su principal opositor. Este artículo procura, en una visión a vuelo de pájaro, mostrar esa trayectoria y la respuesta del mesianismo de Jesús.

Palabras clave: Judaísmo; Etnocentrismo; Prejuicio racial; Pureza; Ética de la justicia.

Abstract

Throughout the time of biblical composition, different theological trajectories emerged in Israel. Among them calls for justice and peace, but also a clearly exclusionary current, ethnocentric, endogamous, and aggressive towards the surrounding peoples. At the time of the 'Second Temple', returning Judaism elaborated a 'theology of purity' which, however, maintained a *de facto* alliance with the successive empires that settled in the region. We see in this trajectory of 'purity' precursors of the genocidal policy that the state of Israel deploys today. This current was hegemonic at the time of the emergence of Christianity – which seeks to install an ethic of love and justice – and is its main opponent. This article attempts, in a bird's-eye view, to show that trajectory and the response of Jesus' messiahship.

Keywords: Judaism; Ethnocentrism; Racial prejudice; Purity; Ethics of justice.

¹ Néstor Oscar Míguez. Nacido en Rosario, Argentina. Doctor en Teología (Nuevo Testamento) y Magister en Antropología Social. Profesor emérito en las áreas de Nuevo Testamento y Teología Sistemática. Conferencista a nivel internacional y autor de numerosos artículos y libros. Ex-Presidente de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas y Presidente honorario de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, nestormiguez@gmail.com

Introducción y contexto

“Dios es amor”, dice la Primera carta de Juan (4,8) ... pero pareciera que no siempre. Al menos a lo largo de los textos bíblicos nos encontramos, así como llamados al amor, la justicia, la paz y la concordia, también con textos discriminatorios, condenas plenas de prejuicios, enemistades y anatemas, violencias y exclusión. Esta tensión se manifiesta más abiertamente en los textos de la Biblia hebrea, aunque no desaparece totalmente en el Nuevo Testamento. Y ciertamente, a lo largo de la historia podemos ver que tanto Israel como el cristianismo han protagonizado (y lo siguen haciendo) esa ambigüedad, como se han mostrado proclives a citar e interpretar textos bíblicos para justificar sus violencias, sus odios, incluso genocidios. Nuestra América puede proveernos abundantes ejemplos de ello, desde los días de la conquista hasta hoy². Esta tensión se sigue manifestando en múltiples formas, sea en temas propiamente religiosos como también en políticos, económicos y étnicos. Toda la llamada “cuestión Israel/Palestina”, y el actual genocidio que sufre la población palestina en Gaza nos muestra la conjunción de todos estos factores en la construcción de las dinámicas de venganza, la desmesura de la violencia desatada y los discursos de odio.

Por ello no es ocioso explorar en los propios textos bíblicos los antecedentes de cómo se formulan y desarrollan las argumentaciones y dinámicas con que se encienden estas pasiones destructivas. La exclusión y denostación del otro, de la otra, de la otredad en sí misma, de sus culturas y modos de vida, llegando a la eliminación total del enemigo, incluyendo el infanticidio, forman parte de esos textos que muchas veces nos gustaría ignorar, pero que están ahí, y que sin duda han sustentado ideológica y políticamente empresas imperiales, conquistas a sangre y fuego, opresiones y explotación, persecución, sometimientos crueles y cautiverios. Ambigüedad más dolorosa aún porque nos muestra a quienes los han padecido ejerciendo esa misma práctica destructiva sobre otros, haciendo a otros y otras lo que sufrieron y no quisieran que les volviera a ocurrir. A ir en la venganza más allá del “ojo por ojo, diente por diente y vida por vida”, y desatando saña homicida e infanticida sobre inocentes y población indefensa. Lo mismo que condenan cuando lo sufren lo exaltan cuando lo aplican.

Sin pretender abarcar la totalidad de los textos que nos muestran esta tensión, tomaré algunos pasajes del Antiguo Testamento y algunos del Nuevo donde se ponen en juego estos dispositivos de negación del prójimo, y los contrastaré con aquellas expresiones, quizás más recurridas, que nos invitan a superarlos en la construcción de una humanidad solidaria.

² Las “teologías de la conquista” han hecho uso y abuso de textos bíblicos, especialmente de la ‘conquista de Canaán’, para auto justificarse. Lo hicieron los ‘peregrinos’ reformados que invadieron lo que hoy es Norteamérica, exterminando a los pueblos originarios de esa región tanto como el catolicismo ibérico en la parte Sur del continente. También fue argumento de la conquista de África por parte de los imperios europeos, base posterior del ‘apartheid’.

La violencia contra los hermanos: algunas lecturas del Génesis

Desde sus páginas iniciales la Biblia nos muestra episodios de violencia fratricida. El episodio de la muerte de Abel a manos de su hermano Caín (Gen 4) inaugura una cadena de muertes violentas, exclusiones, desencuentros y odios que no cesan hasta el propio Apocalipsis. Violencias condenadas, pero también, en muchos casos sustentadas y justificadas, hasta demandadas, por una cierta comprensión de lo divino. No es mi intención en este acápite dar cuenta de todos estos hechos de violencia ni hacer un análisis de la etiología de los pueblos en estos primeros pasos de la narrativa bíblica. Menos aún inmiscuirme en la discusión sobre los orígenes de Israel y la historicidad o verosimilitud de la cronología de los hechos³. Mi interés aquí es mostrar como el texto que tenemos ha construido, imaginado, sentado las bases y propuesto una narrativa canónica sobre ello, y las diversas corrientes teológicas que lo informan. Lo que muestran algunos de estos textos, madurados durante el exilio/posexilio⁴, es como se marcan los caminos de cierta violencia excluyente, del etnocentrismo elitista, la endogamia y la xenofobia que caracterizará a una vertiente histórica, una trayectoria, una cierta teología y ciertas líneas de pensamiento del judaísmo posterior.

Hay una violencia ya en el propio concepto de sacrificio en esas primeras ofrendas que presentan Caín y Abel: lo que se ofrece a la divinidad es un ‘holocausto’ (todo quemado), es decir, muerte⁵. Von Rad llega a señalar que la ofrenda de Abel es preferida por ser “una ofrenda de sangre”⁶. La idea de que el sacrificio de sangre es lo que redime se verifica en los textos bíblicos, en los rituales prescritos en el culto israelita, especialmente en el libro del Levítico, y aparece en la argumentación de la Epístola a los Hebreos (9,22). Aunque, cabe reconocer, esto será cuestionado en algunos textos proféticos, fundamentalmente en Isaías, y también en el Salmo 50.

Esa primera “ofrenda de sangre” aceptada, convoca a otro derramamiento de sangre, el del homicidio. Caín mata a su hermano, y esa sangre derramada en tierra es la que alerta a Dios. Posiblemente detrás de este relato mitológico

³ Hay una amplia discusión sobre cuándo y cómo datar los orígenes de Israel, una verdadera ‘historia de la historia de Israel’. Un buen resumen sobre estas discusiones puede verse en Julio Treballe: “Origen de Israel: ciencia y mito”, accesible en <https://www.revistadelibros.com/origen-de-israel-ciencia-y-mito/>

⁴ El análisis histórico-crítico buscó, como principal interés, distinguir las fuentes detrás de la actual composición del Pentateuco, y especialmente en el Génesis. Las tensiones, incongruencias y las diversas trayectorias teológicas que configuran el texto son inescapables. Sin embargo, más allá de que hacer estas distinciones ayuda a una buena exégesis, lo que hoy tenemos es un relato unificado, y es también imprescindible para una buena hermenéutica tomar el texto como se nos presenta actualmente. La integridad de estos textos, y cómo fueron ubicados en la redacción final, el modo en que se entretajan y la dinámica narrativa que proponen es indicativa del momento y tendencia dominante al momento de la construcción final, canónica, y la proyección de estos en la continuidad histórica.

⁵ Sobre la relación violencia-sacrificio, y el derramamiento de sangre como expiación, ver R. Girard: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2006

⁶ Von Rad, G.: *Genesis. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961, 101: “The only clue we can find in the narrative is that the sacrifice of blood is more pleasant to Yahweh”.

se encuentra la lucha entre pastores y agricultores. En los hijos de Lamec se inician otros oficios, pero unos pocos versos más adelante la llamada “canción de Lamec” (4,23-24) exalta nuevamente la acción vengativa, llevándola a su máxima expresión. Hay como un *crescendo* de la violencia: la soberbia de querer ser como dioses lleva a la expulsión y la enemistad con la tierra de la cual el ser humano fue creado (*Adam/adamah*), luego el sacrificio cúlctico, el fratricidio primario que derrama sangre sobre esa misma tierra, y luego la desmesura de la venganza.

No será el único fratricidio, tanto material como simbólico. La exclusión del hermano será una figura que se repite en la narrativa hebrea. Lo veremos en la sucesión abrahámica y en la sucesión davídica. Para afirmar una descendencia unívoca de la herencia, tanto material como emblemática, una y otra vez se niega la sucesión a los hermanos, a través del engaño, desconociendo el derecho de primogenitura, o abiertamente eliminándolos.

La descendencia de Noé explica el origen y ordenamiento de las naciones que posteriormente entrarán en contacto con Israel. La extensa genealogía que propicia las etiologías étnicas (Gen 9-11) tiene por objeto destacar el lugar de los semitas –la descendencia de Sem– y de alguna manera circunscribir, y eventualmente desconocer, o condenar a las otras naciones. Es en ese contexto (donde hay ciertas inconsecuencias en la trama narrativa) que los hijos de Noé maldicen a su hermano Canaán y le auguran una perpetua esclavitud (Gen 9,24-27). Por otro lado, los descendientes de Jafet aparecen vinculados con los reinos expansivos de Egipto, Asiria y Babilonia, aquellos que se constituyeron en opresores de Israel.

El desconocimiento, la denostación o exclusión de los otros pueblos se profundiza a medida que avanza el relato. Enumera los otros descendientes de Sem (11,10-31) pero sólo se nombran a los ascendientes de Abram. La genealogía culminará con Terah y su descendencia para introducir la figura emblemática de Abram, y abrir el particular estatuto privilegiado de sus descendientes.

Pero no de todos. Así, mientras en la bendición abrahámica se augura una amplitud “para todas las naciones de la tierra” (12,3), la secuencia se centra exclusivamente en su descendencia directa... pero no toda. La primera exclusión es la de Lot, su sobrino, a quien se lo presenta como alguien pendenciero, y se lo pone en la condenada Sodoma, para ser el origen incestuoso de moabitas y amonitas (19,33-38). De esa manera aparecen en la narrativa bíblica estos pueblos, luego considerados enemigos e impuros.

Agar e Ismael serán las próximas víctimas de esta visión excluyente que una larga tradición etnocéntrica nos acostumbró a tomar como normalizada. Ya el anuncio del ángel adelanta una visión negativa de los ismaelitas (16,11-12). Agar, la esclava, y su hijo Ismael son expulsados, incluso con el dolor del propio Abram (Gen 21). El capítulo 25 de Génesis nos señala el supuesto origen de otros pueblos vinculados con la descendencia del patriarca, así como una

pluralidad de descendientes de Ismael. Descendencia plural pues al renombrarse como Abraham se anuncia que de su seno saldrá una multitud de pueblos (17,4-8). Después de la muerte de Abraham, ya que a su sepultura aún concurren conjuntamente Isaac e Ismael, así como sus otros descendientes (Gen 25), esa diversidad será desconocida, a medida que el relato se centra en un único heredero, Isaac, y se establece una enemistad que se profundiza.

Una nueva exclusión se da en la sucesión de Isaac, con el engaño en la bendición de la primogenitura (Gén 27). La “bendición” que se le reserva a Esaú (27,39-40) contempla nuevamente un proceso de dificultades, conflictos y esclavitudes. Las amenazas que continúan y el mandato endogámico del cap. 28 no hacen sino mostrar la profundización de esos conflictos y las formas de las sucesivas alianzas bélicas. Desde estos relatos de la formación de pueblos ya se percibe un escenario de los sucesivas exclusiones, odios, guerras y matanzas que marcarán un aspecto inescapable de la narrativa bíblica, una narrativa necesariamente parcial y parcializadora.

Sin embargo, no terminan allí los conflictos entre hermanos. Los hijos de Jacob planean matar a su hermano José, y si bien no ejecutan el asesinato lo venderán como esclavo a los ismaelitas (37)⁷. Aquí los hermanos mayores esclavizan a su hermano menor y lo presentan a su padre como muerto. En términos actuales, lo ‘desaparecen’. La consecuencia final, destacada al principio del libro de Éxodo, será su propia esclavitud.

Un esclavo que esclaviza

La historia de José ocupa la cuarta parte final del libro de Génesis; es una fuente sustantiva para entender el modo en que se conforma la concepción histórica de los orígenes de Israel como nación. Más allá de la verosimilitud de esta narrativa como fuente histórica y su concordancia o no con otras fuentes, es significativa en la construcción de la teología israelita, al menos en algunas de sus variantes. Es allí donde se plantea su paso de pueblo nómada a una primera experiencia sedentaria, ocupando una tierra que le es otorgada como propia por el favor del Faraón a José.

No debe desconocerse que en la entrevista de Jacob con el Faraón (Gen 47,7-9) Jacob responde a la pregunta por su edad con la idea de ‘mi peregrinación’ (גֵּרִי Gen 47,9) y la de sus padres. Era un pueblo pastor y peregrino, que carece de tierras propias, y por primera vez tiene un lugar estable, en los bordes de Egipto, y con anuencia del Faraón. Esa tierra será, luego, el lugar de su esclavitud, pero persistirán en reclamarla como propia (Josué 10,41;11,16).

⁷ El texto presenta ciertas incongruencias, pues por un lado señala a los madianitas (descendientes de Abraham y Cetura) y por el otro a los ismaelitas como quienes compran a José y lo venden en Egipto (Gen 37,28.36). En todo caso, son siempre sus ‘primos’.

Pero antes de eso, José mismo hará de Egipto y del Faraón la potencia esclavizadora, propiciando la grandeza de Egipto.

José, en tanto favorito y administrador del Faraón, y a partir de la revelación de los sueños del rey, diseña la estrategia económica mediante la cual saca provecho de esta posibilidad de conocer anticipadamente las condiciones venideras en la producción agrícola. En primer lugar, acumula toda la producción en los graneros del Rey adquiriéndola en los años de bonanza (Gen 41,48-49), para posteriormente recuperar el dinero mediante su venta (Gen 41,56-57). Luego, en sucesivos pasos (Gen 47,13-26)⁸, mediante la extorsión del hambre, al haberse acabado la provisión de dinero (literalmente ‘plata’ – פְּרָה – Gen 47:14)⁹, se apropia del ganado de los pueblos que constituían la población del espacio denominado, en términos amplios, Egipto—מִצְרַיִם.

Siguiendo ese mismo esquema, al año siguiente se apropia, para el Faraón, de toda la tierra de las comunidades y pueblos que las habitaban y los reduce a esclavitud. Quedan exceptuadas las tierras de los sacerdotes, mostrando efectivamente la distribución de tierras y sometimientos propios del tiempo llamado ‘Imperio nuevo’ en Egipto (siglo XVI - siglo XI a.C.). Así, la gestión de José aparece como el instrumento mediante el cual, a través de la conquista económica, y no bélica, se sometió a esclavitud por parte de Egipto a la población circundante y la corona faraónica se apropió de sus territorios.

Lo llamativo para nosotros, en nuestra lectura posterior del relato en su conjunto, es cómo se presenta como un acto de astucia y sabiduría la capacidad de someter a otros pueblos a esclavitud. El José que fue vendido como esclavo al Faraón y liberado por el favor divino, es ahora el instrumento mediante el cual el Faraón esclaviza a otros pueblos y se apropia de sus recursos, ganados, tierras, gentes, y establece el sistema impositivo que en realidad es un ‘doble diezmo’. El que será el Dios liberador de Israel aparece aquí como el mentor del autor de otras esclavitudes.

La destrucción total: conquista y anatema

La liberación de la esclavitud en Egipto inicia otra saga, la de la conquista de las tierras de Canaán. Es lo que algunos historiadores han llamado el proto-Israel, que, en términos históricos, abarcaría el tiempo de los siglos XI-

⁸ En la continuidad del relato la secuencia lógica del cap. 41 parece ser el cap. 47. Sin embargo, como señalamos, es necesario considerar que la inserción de la narrativa de los caps. 42,1-47,12 no es azarosa. Busca destacar el lugar privilegiado que ocupará Israel en sus primeros tiempos en Egipto, y cómo, cuando todo el resto de la población de esos territorios es esclavizada, estos son los únicos que escapan a esa suerte.

⁹ La referencia a ‘plata’ en este contexto es extraña. El uso de una moneda o su equivalente no es conocido en Egipto hasta el S. V a.C. Hay alguna constancia del uso de anillos de plata u oro con figuras de animales como piezas de intercambio, pero no en grandes cantidades o como formas de pago, como sugiere el texto. Algunas investigaciones indican la existencia de algunas medidas de valoración de mercaderías para el intercambio, pero no necesariamente acumulables como moneda (ver: Schafik Allam: “Comprar y vender en el antiguo Egipto”, accesible en <https://www.aedeweb.com/assets/9-COMPRAR-Y-VENDER-EN-EL-ANTIGUO-EGIPTO-DURANTE-EL-IMPERIO-NUEVO.pdf>)

II-X a. C. Es probable, como señalan los estudios de G. Mendenhall¹⁰ y N. Gottwald¹¹ que lo que se encuentra por detrás de estos relatos es un largo proceso de conformación social, cultural, religiosa e ideológica, que no necesariamente es unívoco. Entre otras variantes, puede considerarse una rebelión campesina y de tribus nómades frente a las ciudades-estado feudales de la región. Pero también da cuentas de alianzas, acuerdos, la formación de ciertas ‘federaciones’ parciales, algunas sumamente transitorias y otras más duraderas, algunas con una continuidad que dio lugar a ciertos sincretismos en la formación de las deidades, pactos e identidades de lo que luego se denominó Israel (GOTTWALD, 67-71).

Es plausible que nos encontremos nuevamente con otro conflicto ancestral: el de las poblaciones rurales con los enclaves urbanos. Ya en el relato del Génesis Caín, el homicida, será visto como el constructor de la primera ciudad, exponiendo otra enemistad: la del mundo rural y los enclaves urbanos. Es claro que a través de este trasfondo mítico pone en evidencia un conflicto posterior, que toma cuerpo en la llamada ‘conquista de Canaán’. El control militar por parte de las ciudades y sus fortalezas sobre el entorno rural, el llamado feudalismo asiático cananeo, generaría un malestar y principio de rebelión, que al confluir con los grupos nómades de los ‘*apiru*’ habría desencadenado una serie de alzamientos que, a lo largo de cierto tiempo, modificó la composición social de la región, y dio lugar a nuevas formas de organización, probablemente más igualitarias y donde las tribus, que en realidad incluirían sectores variados de población, gozaban de cierta autonomía. Esto se habría prolongado hasta que adviene el proceso de la monarquía y la creación de Israel como ‘estado’¹².

Esta confrontación es lo que seguramente estará a la base del anatema a las ciudades-estado en la conquista de las tierras canaanitas “que fluyen leche y miel” (Josué-Jueces)¹³. Y si bien el libro de Jueces reconoce que no todo el territorio queda bajo el poder israelita, que subsisten los otros pueblos, y que hay una exogamia y sincretismo religioso (Jue 3,1-6), esto es para “probar a Israel” y eventualmente justificar sus derrotas por “la ira de YHWH”. Pero lo que quiero llamar la atención es el nivel de violencia y destrucción que supone y que hemos naturalizado y justificado teológicamente. Esa violencia aparece como una virtud, una forma de fidelidad, que se aplica tanto a las ciudades feudales conquistadas como en las luchas inter tribales en el propio Israel.

Josué 10 es el punto culminante de esta historia de conquistas y destrucción, con prácticas crueles y sanguinarias, tortura y humillación de los derrotados y donde una y otra vez se repite que “mató a todo lo que en ello tuviera

¹⁰ The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition. Johns Hopkins, 1973.

¹¹ Gottwald, N. *Las tribus de Yahveh*. Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia, 1989.

¹² Para el proceso de la formación de Israel como un estado, ver mi artículo: “Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo. Aproximación desde la antropología política”, en *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVI, 2007.

¹³ Ver Gottwald, 253 y 568-570.

vida”. Claramente marca una mirada que desconoce la realidad de la presencia de los otros pueblos, sino que asume una victoria total de Israel, su derecho de conquista. Es posible argumentar que eso refleja las dinámicas bélicas de aquellos tiempos. Pero el punto en el que quiero hacer énfasis es que todo esto es atribuido a la voluntad de YHWH, quien es el verdadero protagonista de estos actos, quien los promueve y aprueba, o rechaza y “enciende su ira” cuando no se cumplen exactamente según este ritual destructivo. Cuando, siglos después, al darle redacción final en los tiempos exílicos y post-exílicos se registra y canoniza esta teología, no es un acto inocente, o de simple “respeto por la memoria”: es como todo acto de memoria, una construcción de sentido, una manera de entender el origen y la identidad judía, la forma de la relación del judaísmo con su deidad, con la tierra, con los otros pueblos.

La pureza como principio excluyente

No voy a extenderme sobre otros episodios y momentos de la narrativa veterotestamentaria que ya han sido presentados en este y otros números de RIBLA y por una abundante literatura al respecto. Como señalara, mi propósito es mostrar la presencia de algunos ‘teologúmenos’ que han dado lugar al etnocentrismo y agresividad del judaísmo posexílico, y que se extienden hasta el presente. Y ver qué hace con ello el mesianismo ‘a la Jesús’.

Una de las consecuencias de las invasiones asiria y babilónica es la pérdida de la identidad de un Israel completo. En el posexilio será el judaísmo quien se asuma como el único heredero legítimo del legado abrahámico. El judaísmo del segundo templo elige ‘la pureza’ como condición de identidad. Para ello es necesario construir como impuro y enemigo, no sólo a los otros pueblos sino también al resto de las tribus, denominados ‘samaritanos’¹⁴.

Los extensos elencos genealógicos y listados de ‘retornantes’ que encontramos en los libros de Esdras y Nehemías tienen por objeto identificar a los puros (por ejemplo, Esd 2) y a los transgresores (Esd 10, 18-44), obligando a estos últimos a despedir a sus esposas y negar a sus hijos. Nehemías llega a torturar a sus propios compatriotas (Neh 13:25) para que expulsaran a sus esposas¹⁵. Es interesante que menciona a la lengua de Israel como ‘judaico’ – יהודית – (Neh 13,24). Israel es ahora sólo Judea, las tribus del sur. Los que mantienen contacto con el ‘pueblo de la tierra’ son los enemigos, los impuros, y deben ser expulsados.

¹⁴ Sobre ello ver mi trabajo “The Samaritans and the Empires of yesterday and today. A history of election, exclusion and inclusion of the people” en J. Havea y M. Melanchthon (eds.) *Bible Blindspots. Dispersion and Othering*. Eugene, Or: Pickwick Publication, 2021. Hay copia en español: “Los excluidos y los imperios de ayer y hoy - Los samaritanos” accesible en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Los-excluidos-y-los-imperios-de-ayer-y-hoy-samaritanos.pdf>

¹⁵ No deja de resultar interesante notar el contraste con el episodio de la acusación de Myriam y Aarón a Moisés de haber tomado una mujer ‘cusita’ y el favor de YHWH por Moisés (Num 12, 1-12). ¡Nehemías habría torturado a Moisés!

No es desacertado destacar que esta política se desarrolla con el favor y cierta alianza con el imperio persa. Sin ese sostén, y sin las negociaciones y concesiones llevadas a cabo con el poder imperial no sería posible la supuesta pureza étnica y cultural, la identidad ritual y la confrontación con sectores internos y los otros pueblos; todo ello se apoya en el acatamiento de los mandatos imperiales. Para mantener la ‘pureza’ identitaria hay que renunciar a la autonomía política y aceptar los condicionamientos de la potencia imperial de turno.

Más adelante, aunque no examinaré esto con profundidad en este momento, algo similar ocurrirá con el movimiento macabeo. Se inicia como un movimiento de purificación, agrediendo en primer lugar a los propios judíos que amenazan la pureza a través del sincretismo cultural. Pero al final del ciclo terminan acordando y forjando alianzas con las fuerzas romanas. Una vez más, un ciclo purificador étnico y doctrinal, dogmático, se vuelve instrumento de la presencia imperial. Esa será la realidad que encontraremos en los tiempos del surgimiento del movimiento de Jesús. El fariseísmo y los saduceos mantienen el culto y la pureza mediante negociaciones con los poderes imperiales. La propia muerte de Jesús, al estar de los evangelios, será el resultado de esa confluencia de fuerzas.

Cabe reconocer que no toda la teología israelita¹⁶ surgida en estos tiempos tiene ese mismo carácter. De hecho, encontraremos una distancia crítica a esta teología y a las prácticas culturales del posexilio en el llamado Trito Isaías y las tradiciones proféticas que inspiraron las líneas de una religiosidad ‘de los justos’ en el campo religioso judaico posterior, especialmente en el ámbito rural¹⁷. Por otro lado, lo que podemos llegar a conocer de otros movimientos que se dieron en el judaísmo posexilio y diaspórico nos muestra una gran dispersión teológica, en algunos casos, siguiendo el esquema de la pureza, pero con una fuerte impronta apocalíptica, o, como en el caso de Filón de Alejandría, acercándose a un cierto diálogo con la cultura greco-romana. O, ampliando a todo Israel, también en las teologías samaritanas, cuya influencia podría percibirse, por ejemplo, en el Evangelio de Juan¹⁸.

¹⁶ Aunque sé que es discutible, distingo la teología judía de la ‘israelita’. Si bien, como he afirmado, la reconstrucción de la escritura proto-israelita y del tiempo monárquico se hace en tiempos posexilicos, es posible verificar la existencia de una serie de diversas trayectorias, como claramente puede verse en el contraste entre la ley del Deuteronomio con la de los textos sacerdotales. Mientras que la construcción posterior sostiene un remanente exclusivamente de las tribus de Judá y parcialmente Benjamin, desechando a ‘los samaritanos’ no por ello desaparece la idea de la reconstrucción de un Israel total. Ejemplo de la persistencia de una expectativa del restablecimiento del todo Israel es visible en Ezequiel.

¹⁷ Ver mi propuesta sobre este tema en: “Cristianismo Primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas?”, en Zurutuza, H. Botalla, H. y F. Bertelloni (comp.) *El Hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedieval*, Homo Sapiens, Rosario, 1996 pp. 19-35 (accesible en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Sinagogas-cristianas-rurales.pdf>). Sobre la pluralidad de tradiciones israelitas en tiempos de Jesús: “Contexto sociocultural de Palestina”, en RIBLA No. 22, 1996.

¹⁸ Ver, por ejemplo, Pietrantonio, R. *El Mesías Asesinado. El Mesías ben Efraim en el Evangelio de Juan*, Buenos Aires: ISEDET, 2004.

En nuestro caso nos interesaba hacer este recorrido, aunque sea a vuelo de pájaro, porque nos encontraremos con la fuerte presencia de estas teologías de la pureza, etnocéntricas, y justificatorias de la violencia y el asesinato como parte del judaísmo hegemónico en tiempos de Jesús, pero también en ciertos sectores del judaísmo actual, que ocupan el gobierno del estado de Israel en el presente. También las podemos encontrar en ciertos sectores del cristianismo, especialmente en el fundamentalismo norteamericano, que constituye su principal aliado estratégico imperial.

La alternativa mesiánica

Entre las distintas corrientes de las teologías judaicas de fines del periodo del ‘segundo templo’, hay por cierto una variedad de comprensiones de ‘lo mesiánico’. Si bien se ha popularizado la idea de que el judaísmo esperaba un mesías guerrero liberador, hoy sabemos que las distintas vertientes teológicas alimentaban una variedad de concepciones de la mesiánico, algunas con un fuerte tono apocalíptico. Como es posible ver en las variantes traídas a la luz en los textos de Qumrán, son en sí mismas plurales en este sentido¹⁹. También están aquellas otras vertientes que se construyen con desatención a las figuras mesiánicas, con una casi total oposición entre la prioridad de la ley y la expectativa mesiánica. Los saduceos y los fariseos deben inscribirse fundamentalmente en esta última variante.

Con Jesús de Nazaret nace una forma de mesianismo distinta, lo que he llamado el mesianismo ‘a la Jesús’. Este movimiento del mesías (justamente será llamado ‘mesiánicos’— *cristianos*, Hch 11,26) tomará diferentes elementos de estas tradiciones y desechará otros. A su vez se diferenciará por características propias, y de alguna manera elegirá más claramente con cuáles establecer la mayor distancia y oposición. Y es claro, especialmente en el Evangelio de Mateo, que esa polémica se establece con el movimiento fariseo, que aparece desde el principio como quienes cuestionan y se oponen a Jesús, y a su vez a quienes Jesús señala como los principales adversarios de sus enseñanzas y misión (Mt 23). En el Evangelio de Juan ya se extiende esta generalización y quedan marcados dentro de la expresión “los judíos”²⁰, indicando que ellos representan la totalidad de los que se entiende, al tiempo de la redacción de este Evangelio, como la postura dominante en el judaísmo.

De esa manera se enciende una nueva postura conflictiva que dejará sembradas semillas de discordia que luego brotarán en algunos de los más criminales prejuicios. También dentro de la comunidad de los seguidores de Jesús nacen

¹⁹ Ver, entre otros, Barreda, J.J.: *La comunidad de Qumrán y los dos Mesías: esperanzas mesiánicas en los textos del Mar Muerto*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2020. También el mencionado texto de R. Pietrantonio sobre el Mesías Ben Efraim.

²⁰ Ver, entre otros: R. Pietrantonio: “Los ‘ioudaioi’ en el Evangelio de Juan”, en: *Revista bíblica*, Vol. 47, No. 1-2, 1985, pp. 27-41.

tensiones, y las cartas de Juan nos muestran cómo se generaron diferencias y exclusiones, tanto por cuestiones éticas como doctrinales, si bien es claro que, al menos en ese primer momento, no se buscará resolverla mediante la violencia.

En los escritos de Pablo y de Lucas en el Nuevo Testamento se nos ofrece una lectura del mesianismo de Jesús que constituye una alternativa a estas teologías. Y si bien no podemos ignorar que, como señalaremos, hay nuevos conflictos y tensiones, se puede decir que se procura desarmarlos a través de una ética que ya no pone su fuerza en los conceptos de pureza sino en los de justicia y solidaridad.

La justicia como igualdad: un camino distinto

Es dato común que ‘Lucas’²¹ posiblemente sea el único escritor no israelita de los textos canónicos. Nos muestra su propia versión de cómo entiende el mesianismo de Jesús. Y si bien sus fuentes coinciden en gran medida con los otros dos evangelios sinópticos, no por ello deben desconocerse sus particularidades, y lo que significa el modo en que nos lo presenta, su ‘poner en orden estas cosas’ (Lc 1,3). La continuidad y las discontinuidades de su obra en Hechos son también fuentes hermenéuticas para entender la intencionalidad y sentido de su postura teológica.

Es claro en todos los Evangelios, pero especialmente en Lucas, que el discurso de la pureza ha sido reemplazado por el discurso de la justicia. Quizás el texto dónde esta inversión es más visible sea el discurso ‘anti-fariseo’ que Mateo incluye en el largo sermón final (Mt 22-25), y que Lucas ubica, por el contrario, a la mitad de su escrito. Lo más significativo es que este discurso, en Lucas, es dicho en la casa de un fariseo (Lc 11, 37-12,12) y lo que enciende la arenga de Jesús es justamente el reproche del fariseo por no cumplir con el ritual purificador de lavarse las manos antes de comer (11,38). La respuesta de Jesús es presentada como palabras “del Señor” (*ho kyrios* –v. 39) por lo que el redactor quiere darle particular autoridad. En ese contraste entre pureza y justicia, o mejor aún, que la verdadera pureza reside en la justicia, se destaca: “Hagan dádivas de lo que tienen, y entonces todo será puro” (Lc 11,41), texto que sólo se encuentra en Lucas. Recomendación que luego también será dada a los discípulos (12,33-34).

Ya en el llamado “sermón del llano” (Lc 6, 20-49) se marca esta idiosincrasia lucana, al poner el acento en las dimensiones sociales de la justicia. Su versión de las bienaventuranzas (vv. 20-26) son más concisas que las que encontramos en el ‘Sermón del Monte’ de Mateo (5-7); están redactadas en segunda persona plural, dirigiéndose directamente a su auditorio, sus discípulos –que,

²¹ Mantenemos por convención el nombre de Lucas para el autor (autores) de los textos del Evangelio que lleva ese nombre y el libro de los Hechos. Más allá de las diferentes teorías redaccionales sobre estos escritos, lo que es consenso es que son escritos desde una mirada gentil y para un auditorio mayormente gentil.

en este caso, en función de los textos precedentes, debe entenderse no solo por los doce sino por toda la ‘multitud de sus discípulos’ (cf. Lc 19, 37; Hch 6, 2). Son palabras dirigidas sin eufemismos a quienes padecen (pobres, hambrientos, afligidos, perseguidos) equiparándolos con los profetas. Pero, además, en otra divergencia con la versión mateana, Lucas agrega los ‘ayes’ (vv.24-26), también en segunda persona, con lo cual marca su percepción de los contrastes económicos y su ubicación social. Las diferencias no son étnicas ni de pureza ritual, sino en cuanto a la ubicación económica y al *estatus* de poder, señalando así al sentido de justicia, entendida esta como compensación equitativa. Se verifica aquí el alcance que toma el propio ministerio de Jesús según Lucas lo da a entender en su discurso en Nazaret (4,16-21). La variante económica en cuanto a la comprensión de la justicia del Reino de Dios es fundamental en todo el evangelio²².

Este contraste con la teología de la pureza y su correlato en la construcción del enemigo se acentúa aún más en la continuidad de este ‘sermón’: “Pero les digo a ustedes que me oyen: Amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian” (Lc 6,27). Es de notar que también en este caso la aplicación casuística del precepto pasa inmediatamente al plano económico: la vestimenta, la dádiva, el préstamo. En el contexto marcado anteriormente por el contraste entre ricos y pobres, entre poderosos y vulnerables, estas recomendaciones toman un sentido particular: no es la pasividad frente a la agresión, sino que es convocatoria al gesto solidario, a la construcción de un *ethos* comunitario que busca desmontar las agresividades y remediar las desigualdades: no se presta solo a quienes pueden devolver (v. 34), circunscribiendo el circuito económico dentro de la misma clase social, sino de establecer una corriente empática con los otros, porque esa es la actitud divina (v. 36)²³.

Esa actitud de superar el prejuicio económico es seguida inmediatamente en el relato lucano por la superación del prejuicio racial: el siguiente episodio que nos trae el evangelista es la curación de un esclavo de un funcionario gentil (Lc 7,1-10), que además ha establecido una relación de empatía con los judíos²⁴. En la evaluación final del episodio (v. 9) el Jesús de Lucas destaca la confianza (*pistis*) que ha encontrado en este militar romano. Hay en esta actitud una puesta en práctica de lo que había indicado anteriormente, el amor al enemigo, la bendición de los que se oponen. Nuevamente se marca, como lo hará todo el evangelio, una estrategia de no-poder como forma de poder. No está de más destacar que justamente lo que pone en juego Jesús es su poder de curar, frente al poder de oprimir que tiene el centurión. Y que quien es beneficiado, si bien es

²² Ver R. Krüger: *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*. Buenos Aires: LUMEN, 2008.

²³ Aquí Lucas emplea el adjetivo οἰκτίμων, que significa compadecerse, sentirse afectado por el padecimiento ajeno.

²⁴ Si bien esta ‘empatía’ puede visualizarse como una actitud amigable por parte del centurión, no debe ignorarse que eventualmente puede también verse como parte de una política clientelar destinada a condicionar a la dirigencia sinagoga de Capernaún.

el centurión, lo es también el esclavo, una persona que no era considerada como tal en el mundo romano. Más adelante también puede verse esta ponderación de la fe de un samaritano (17, 11-19).

De esa manera la narrativa lucana busca introducir en el mundo gentil la figura mesiánica como una figura superadora de las injusticias sociales y de las enemistades étnicas. La *pistis* puede habitar en los discípulos, pero también en un centurión romano (el caso se repetirá en Hechos con Cornelio) y en los samaritanos (Hechos 8:4-17) lleva a superar las barreras étnicas y sociales, no solo como prejuicio sino como práctica solidaria.

Excede las posibilidades y el espacio de este artículo entrar en profundidad en la continuidad-discontinuidad de esta temática en la totalidad de la obra lucana, abarcando el libro de Hechos. Pero resulta claro, y es consenso entre casi todos quienes han comentado esta obra, que al darle continuidad al relato de la vida de Jesús a través de la expansión de la iglesia ‘hasta los confines de la tierra’ (Hch 1, 8) se busca superar el confinamiento étnico de la propuesta mesiánica. Se cumple así la profecía de Simeón consignada como proyecto mesiánico al principio del evangelio, que el niño presentado en el templo será: “luz para revelación a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel” (2,32).

No en vano será Pablo el artífice de los capítulos centrales de la segunda mitad de la obra.

La libertad para amar

Sería presuntuoso de mi parte resumir aquí todo el debate en torno de la apertura étnica del mensaje paulino²⁵. Más allá de diferentes interpretaciones y posturas, no exentas de improntas ideológicas y políticas, es claro que para Pablo la cuestión étnica solo puede ser un obstáculo para la comprensión del sentido mesiánico del ministerio, la cruz y resurrección de Jesús. Fue un discípulo del propio Pablo, el autor de la carta a los Efesios, quizás quien mejor resumió lo que aparece como el resultado final de su postura teológica: “Pero ahora en el mesías Jesús, quienes en otro tiempo estaban lejos, han sido hechos cercanos por la sangre del mesías. Él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades (la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas), para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo ser humano, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades [...] Por eso, ustedes ya no son extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios” (Ef 2,13-19).

²⁵ Este debate no solo se ha enriquecido con distintas posturas de los teólogos y biblistas cristianos, sino que también ha tomado cuerpo en el ámbito judaico tanto como en la filosofía. Entre otros, P. Eisenbaum: *Pablo no fue Cristiano*. Verbo Divino, 2014; A. Badiou: *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos Editorial, 1999; J. Taubes: *La teología política de Pablo*, Editorial Trotta, 2007; G. Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006. Para un resumen parcial de esta discusión ver mi artículo “Lecturas A-Teológicas de Pablo y Romanos”, en RIBLA No. 87 (2022).

Pero, en esa dinámica, Pablo no deja de reconocer las dificultades y aún las enemistades que se producen según las distintas percepciones culturales de ‘lo mesiánico’. Es que la superación de ciertos conflictos trae nuevos conflictos, pues se trata de deconstruir percepciones arraigadas que han sustentado los prejuicios. Pablo encuentra esto a través de los ‘partidos’ que se han formado en Corinto²⁶. Entre los diversos problemas que enfrenta el que parece indicar las mayores diferencias étnico-culturales tiene que ver con los sacrificios de los cultos locales y la carne que proviene de ellos (1Co 8-10).

Sin embargo, la condena a la idolatría no debe verse simplemente como un problema ‘religioso’ en torno del Dios único, sino que marca una división política: la llamada idolatría, es decir la adoración a las divinidades imperiales –incluido el César– y la participación en las festividades que las celebran, así como el consumo de la carne ofrecida en ellas, aparece como una forma de adhesión al imperio²⁷. Esta actitud produce un quiebre en la comunidad, entre quienes se mantienen solo en el plano ritual, y quienes, precisamente, toman conciencia de lo que significa esta participación como instancia sociopolítica. No se trata de pureza y doctrina, sino de las proyecciones simbólicas y de las relaciones de poder. Son estas relaciones de poder, esta asimetría manifestada en las deidades imperiales las que ponen en entredicho la solidaridad comunitaria. El enemigo no desaparece en una abstracción: sigue poniendo su fuerza destructiva en el seno de la comunidad. Solo que no se lo combate mediante la confrontación violenta o la exclusión, sino, por el contrario, convocando a una solidaridad que revierte las divisiones imperiales: los ídolos que la sostienen no son nada²⁸.

El problema también aparece en la Carta a los Romanos, y si bien uno puede apreciarlo en el sustrato de toda la argumentación, espacialmente al ver la ley como un ‘dispositivo de captura’²⁹, se hace evidente en la argumentación de los capítulos 14-15. Es necesario romper la doble captura, tanto de la ley judaica como de la imperial romana. Es la misericordia y el mutuo reconocimiento lo que permite superar las divisiones impuestas por los poderes gobernantes o las tradiciones rituales: “nada es impuro por sí mismo” (Ro 14,14). Sin embargo, es la autolimitación el camino de la solidaridad (v. 21). Esa solidaridad debe ser también activa y económica, interétnica, como lo muestra el esfuerzo por la ofrenda a favor de los pobres de Jerusalén (2Co 8-9; Gl 2,10, Ro 15,25-29).

²⁶ Un estudio detallado de estos conflictos, sus raíces y significación en Irene Foulkes: *Problemas pastorales en Corinto*, San José de Costa Rica: DEI, 1996.

²⁷ Además del estudio que nos ofrece Irene Foulkes sobre este tema, ver E. de la Serna: “La idolatría, una clave de interpretación de 1 Corintios. La militancia de la fe y sus adversarios”, en RIBLA No. 20, 1995. También Pablo M. Ferrer: *Imperio interno. Discurso, antropología y política en 1º Corintios 10*. Tesis doctoral; Buenos Aires: IUISEDET, 2008.

²⁸ “Notamos que Pablo expresa que ‘para nosotros’ la realidad de la idolatría no existe, Pablo y su grupo se sustraen del poder imperial desde su creer diferente”. Ferrer, *Imperio interno...*, 168.

²⁹ Ver mi artículo “‘Entre la libertad y la justicia: de Gálatas a Romanos’”. *Revista Bíblica*, Año 81/1-2, 2019, pp. 137-153.

También la participación en la Cena (1Co 11,17-33) se ha transformado en un espacio de distinciones que ponen en riesgo ‘el cuerpo del Señor’ y los conflictos que se suscitan a partir de allí cuestionan la solidaridad social y económica en la comunidad³⁰.

Es en el plano simbólico, pero luego también en el económico, que se hacen sentir estas diferencias, y ambos deben ser superados por la actitud de lo que hoy llamamos solidaridad (que para Pablo tiene el peso de la justicia). La argumentación se continua con la metáfora del cuerpo para culminar con la llamada al amor del capítulo 13.

Pero, sin duda, la mayor y más directa expresión del conflicto que trae la superación del prejuicio la encontraremos en el episodio narrado en el capítulo 2 de la carta a los gálatas. Allí es donde más claramente aparece la continuidad de la teología de la pureza al interior de la comunidad mesiánica, a partir del grupo ‘de Jacob’, al pretender separar a los fieles judíos de la parcialidad gentil. El enfrentamiento es claro: “se lo dije a Pedro en su propia cara” (2,14). Lo que está en juego es ni más ni menos que los dos elementos que para Pablo son centrales en el mensaje mesiánico: la libertad frente a la ley y la justicia que es por la fe. Donde persiste una separación ritual, étnica, social o de género la totalidad del mensaje y acción mesiánica queda en entredicho: todas han sido superadas en la dimensión mesiánica (3,27-29). Allí todos son parte de la bendición abrahámica. Las divisiones elaboradas en el devenir histórico del judaísmo deben ser superadas en una nueva concepción de la justicia, que ya no será por la ley.

La libertad es, fundamentalmente, una liberación del pecado y la muerte que instalan el prejuicio y la agresión. No son meros conceptos abstractos: los propios cuerpos se transforman en instrumentos de justicia (Rom 6), o, en espacios de mutuo servicio: esa es la completa manifestación de la libertad (Gl 5,13-15). Los cuerpos deben ser preservados de las agresiones, tanto físicas como simbólicas, pues son los espacios e instrumentos de la manifestación del Espíritu (1Co 6). La ‘solidaridad posible’³¹ es el nuevo espacio donde se manifiesta la nueva humanidad, la nueva creación (2Co 5,17).

Alguna reflexión abierta...

Israel históricamente nos ha provisto de una rica teología de la justicia a través de sus profetas y de muchas de las leyes que constituyen su legado ancestral. Estas y otras tradiciones han generado la variopinta paleta de sus teologías, pasadas y actuales. La fe en el mesías Jesús tiene esa cuna. Pero también, en el devenir del tiempo, ha adoptado formas etnocéntricas y forjado teologías agresivas.

³⁰ Ver P. M. Ferrer: “Cena del Señor”, RIBLA No. 61, 2008.

³¹ El concepto de ‘solidaridad posible’ como superación de las divisiones de clase, étnicas, de género y la destrucción ecológica es desarrollado por G. Rieger en: *Theology in the Capitalocene: Ecology, Identity, Class, and Solidarity*, Fortress Press, 2022.

El actual gobierno de Israel ha optado por las trayectorias que se nutren de la agresión y la guerra. También lo han hecho algunas facciones palestinas. En ambos casos han apoyado sus opciones bélicas en sus interpretaciones religiosas. Y en el caso de Israel, en su alianza imperial. Para ello ha construido una teología de la exclusión, que remeda a aquella teología de la pureza farisea. Al hacerlo desconoce su propia afinidad étnico-cultural de los pueblos que lo circundan. Después de todo, según el propio texto hebreo, muchos de estos también son descendientes de Sem, de Abraham. Al ‘apropiarse’ del concepto de ‘antisemita’ como equivalente de antijudío, no hacen sino dar lugar a una nueva forma de antisemitismo, al negar los vínculos míticos que los religan y el común derecho a la tierra y al gobierno propio (o compartido, según las propuestas que en 1947 consideró las Naciones Unidas para la creación del estado de Israel y el estado Palestino, esta última sin ejecución aún). Y lo más trágico es el desmesurado costo en vidas y la tragedia humana y ética que desencadena.

Pero como contraparte no podemos ignorar que eminentes filósofos del judaísmo, como Martín Buber y Emanuel Levinas, por citar solo dos entre muchos, nos han provisto algunas de las más valiosas reflexiones sobre el otro, los otros y otras, la otredad, y la relación humana de proximidad. Ejemplos como el de la amistad de Daniel Barenboim y Edward Said, y sus propuestas artísticas y políticas, nos muestran que hay alternativas posibles para una convivencia pacífica y más justa, solidaria³². Entendemos que una lectura del mesianismo de Jesús como las que hemos expuesto aquí va en ese sentido.

Bibliografía

- Barreda, J.J., 2020. *La comunidad de Qumrán y los dos Mesías: esperanzas mesiánicas en los textos del Mar Muerto*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- De la Serna, E., 1995. *La idolatría, una clave de interpretación de 1 Corintios*. La militancia de la fe y sus adversarios. En: RIBLA No. 20.
- Ferrer, P.M., 2008. *Imperio interno. Discurso, antropología y política en 1º Corintios 10*. Tesis doctoral; Buenos Aires: ISEDET.
- Foulkes, I. *Problemas pastorales en Corinto*, San José de Costa Rica: DEI, 1996
- Gallazi, S., 1996, *Cristianismo Primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas?* En: Zurutuza, H. Botalla, H. y F. Bertelloni (comp.), “El Hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedievo”, Homo Sapiens, Rosario, pp. 19-35. Disponible en: <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Sinagogas-cristianas-rurales.pdf>, Visitado el: 15 abril 2024.
- _____, *Contexto sociocultural de Palestina*, en RIBLA No. 22, 1996.

³² Ver, por ejemplo, “Orquesta del diván: la concordia soñada por Said y Barenboim”, accesible en <https://sevillaworld.com/barenboim-said/>; también “Músicos de la academia Barenboim-Said, conmocionados por el conflicto en Oriente Medio”, accesible en <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20231029-m%C3%BAsicos-de-la-academia-barenboim-said-conmocionados-por-el-conflicto-en-oriente-medio>.

- _____, 2007, *Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo. Aproximación desde la antropología política*. En: *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVI.
- _____, *Entre la libertad y la justicia: de Gálatas a Romanos*. En: *Revista Bíblica*, Año 81/1-2, 2019, pp. 137-153.
- _____, 2021, *Los excluidos y los imperios de ayer y hoy - Los samaritanos*. Disponible en: <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/Los-excluidos-y-los-imperios-de-ayer-y-hoy-samaritanos.pdf>. Visitado el: 15 abr. 2024
- Girard, R., 2006, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gottwald, N., 1989, *Las tribus de Yahveh*. Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia.
- Krüger, R., 2008, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*. Buenos Aires: LUMEN.
- Mendenhall, G., 1973, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Johns Hopkins.
- Pietrantonio, R., 2004, *El Mesías Asesinado. El Mesías ben Efrain en el Evangelio de Juan*, Buenos Aires: ISEDET.
- _____, *Los 'ioudaioi' en el Evangelio de Juan*. En: *Revista bíblica*, Vol. 47, No. 1-2, 1985, pp. 27-41.
- Schafik, A., *Comprar y vender en el antiguo Egipto*. Disponible en: Von Rad, G., 1961, *Genesis. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Trebolle, J. *Origen de Israel: ciencia y mito*. Disponible en: <https://www.revis-tadelibros.com/origen-de-israel-ciencia-y-mito/>

Néstor O. Míguez
Abril 2024

Desconstruindo antigos preconceitos

Deconstructing Old Prejudices

Resumo

Este artigo oferece informações sobre o contexto de alguns textos bíblicos que ao longo da história geram preconceitos e discriminações. Leituras fundamentalistas da Bíblia, que interpretam estes e outros textos fora dos seus contextos, justificam e estimulam rivalidades, gerando preconceitos, violências e até guerras em nome de Deus. O artigo apresenta também algumas buscas e experiências de superação de preconceitos a partir do evangelho de João.

Palavras-chave: Fundamentalismos; Preconceitos; Contextos; Superação.

Abstract

This article offers information about the context of some biblical texts that, throughout history, generate prejudice and discrimination. Fundamentalist readings of the Bible that interpret these and other texts outside their contexts justify and encourage rivalries, generating prejudice, violence and even wars, in the name of God. The article also presents some searches and experiences of overcoming prejudice, based on the Gospel of John.

Keywords: Fundamentalisms; Prejudices; Contexts; Overcoming.

O “silêncio de Jesus em relação à lei da pureza é muito significativo. A autoridade não está fora da mulher, mas nela mesma. Os sacerdotes não têm que ratificar nada, porque o próprio corpo da mulher é autoridade e reflexo de uma nova proximidade com Deus. Quebrou-se o tabu da impureza. A cura se estende, agora, a todas as mulheres que se abrirem a uma experiência reconciliada com seu próprio corpo” (Estévez López, 1997).

O evangelho de João apresenta um diálogo muito significativo entre Jesus e a mulher samaritana. Quem inicia a conversa é Jesus, pedindo à mulher que lhe dê água para saciar sua sede. A mulher da Samaria fica admirada com

¹ Mercedes Lopes é brasileira, freira das MJC. Desde 1980, participa e contribui com a Leitura Popular da Bíblia nas CEBs, grupos de mulheres e Congregações Religiosas. É licenciada em Teologia pelo SBL da Costa Rica, diplomada em Espiritualidade pela PUComillas de Madrid, Espanha, mestre e doutora em Ciências da Religião, na área de Literatura e Religião no Mundo Bíblico, pela Universidade Metodista de São Paulo - Brasil. É autora de livros e artigos. mercedeslopes302@gmail.com”

a ousadia daquele judeu que, sozinho, se aproxima dela, uma mulher desconhecida, samaritana e sozinha e lhe dirige a palavra. Será que ele não conhece os costumes do seu povo? Ela se pergunta e o desafia: “Como é que tu, sendo judeu, pedes de beber a mim, que sou uma samaritana?” (Jo 4,9).

O diálogo entre os dois continua tenso. Cada um vai se revelando aos poucos, intervindo na conversação com questionamentos, na tentativa de se afirmar. A Samaritana escuta. Ela abre uma brecha no muro de preconceitos do seu ambiente para escutar a um judeu desconhecido. Jesus se apresenta e lhe oferece o bem mais importante para a sobrevivência de um povo que vive naquele clima árido da Palestina. Ele diz: “Quem beber a água que eu lhe der nunca mais terá sede” (Jo 4,14).

Esta oferta de Jesus é uma boa notícia para a Samaritana. Mas, na realidade, seu anúncio é simbólico. Esta “água viva” que Jesus promete vai jorrar do interior de quem a bebe, de quem escuta e acolhe sua Boa Nova. Mas, o desejo da Samaritana é muito concreto, cotidiano e existencial. O que ela mais deseja é não precisar mais ir buscar água em pleno meio dia, naquele antigo e distante poço. Sonha e procura também ser respeitada e reconhecida pelo seu próprio valor de mulher da Samaria.

Através deste bonito e expressivo diálogo, cheio de sentimentos e significados, a Samaritana vai descobrindo que Jesus tem uma notícia boa para sua vida e também para a caminhada do seu povo samaritano. Então, ela faz uma pergunta que revela seu desejo ainda mais profundo: a superação dos preconceitos religiosos que dividem judeus e samaritanos: “Senhor, vejo que es profeta! Os nossos pais adoraram a Deus nesta montanha. E vocês judeus dizem que é em Jerusalém o lugar onde se deve adorar” (Jo 4,20).

Por trás desta observação da Samaritana aparecem vários problemas criados por opções de poder a séculos atrás. Um deles foi a centralização do culto a *Yahweh* no Templo de Jerusalem, pelo Rei Josias (2Re 23,8-14). Esta opção levou os sacerdotes levitas do interior a ficarem sem trabalho e a serem rebaixados na estrutura religiosa do templo. A Samaritana questiona esta concentração religiosa e financeira que mantém um poder religioso central, para garantir a cobrança de tributos, os privilégios da corte, os rituais do culto e as guerras.

Na resposta de Jesus há uma relativização do templo de Jerusalém como único lugar para adorar a Deus: “Vem a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura” (Jo 4,21). Embora Jesus tenha manifestado uma visão anti-templo, próxima da mentalidade dos samaritanos, sua postura de superioridade apresenta aspectos dos preconceitos dos judeus contra os samaritanos. Um dos motivos desses preconceitos se remonta ao tempo do pós-exílio, quando os samaritanos quiseram contribuir na construção do Segundo Templo e os judeus não permitiram (Ne 1,3s; 3,33-37). Depois, os samaritanos se opuseram à construção das muralhas da cidade de Jerusalém. Séculos depois, no tempo de Jesus, ainda

encontramos preconceitos dos judeus em relação aos samaritanos : “Essa gente que não conhece a Lei é maldita” (Jo 7,49). Na conversa entre a Samaritana e Jesus, estes preconceitos não desapareceram, mas foram relativizados.

Depois do diálogo com Jesus, a mulher vai contar aos seus vizinhos da Samaria a grande novidade do seu encontro com um judeu junto ao poço de Jacó. Ela narra, com muita alegria, que encontrou uma pessoa que lhe fez revelações importantes. Ela acha que ele poderia ser o *Tahed*, o salvador que os samaritanos esperavam. Esta notícia comunicada pela mulher despertou a curiosidade dos seus vizinhos samaritanos, que foram depressa ao encontro de Jesus e o convidaram para vir passar um tempo com eles, na Samaria (Jo 4,40). Jesus aceita sem problemas, porque, para ele, não pode haver preconceitos que impeçam as relações de aproximação e diálogos na construção da paz.

O Reino de Deus supõe a participação livre e solidária de todos. Para Jesus, nas famílias e comunidades todas as pessoas devem ser acolhidas e abraçadas, com atenção. Seu anúncio do Reinado de Deus carrega um sonho de que os pobres vão acolher e valorizar suas diversidades, formando uma grande roda. De mãos dadas, assumirão em conjunto as ações necessárias e urgentes para defender a vida fragilizada, desprezada, oprimida.

Aquela mulher samaritana, uma palestina, já faz parte desta roda há muito tempo. Ela animou os samaritanos a entrarem nesta roda. Depois que fizeram a experiência, eles disseram à mulher: “Já não é por causa do que tu falaste que cremos. Nós próprios o ouvimos e sabemos que ele é verdadeiramente o salvador do mundo” (4,42). Desta maneira, a mulher samaritana tornou-se a primeira evangelizadora da Samaria.

Os Judeus no Evangelho de João

Continuando com o Evangelho de João, lembro que a expressão “os judeus” aparece repetida 70 vezes neste evangelho. As narrativas sempre colocam “os judeus” em conflito com Jesus. São conflitos religiosos. Mas, quem são “os judeus” no Evangelho de João? Esta é uma pergunta importante, porque esta expressão “os judeus” tem sido frequentemente interpretada como raça ou etnia judaica. Tal interpretação é equivocada e teve graves consequências antisemitas ao longo da história. Serviu também de argumento contra o movimento antisionista.

Certamente, há argumentos sérios para analisar o sionismo. Um aspecto que precisa ser analisado é a imagem de Deus que este movimento divulga: um Deus todo poderoso e castigador, que ordena cruéis matanças aos diferentes. O momento histórico atual está contaminado de ódios e violências que nos desafiam a viver e articular uma solidariedade lúcida e amorosa. Então, vamos desconstruir esta imagem de Deus dominador e desconstruir os preconceitos que justificam tantas rejeições, violências e até guerra!

A expressão “os judeus” que aparece 70 vezes repetida no Evangelho de João se refere aos fariseus que dirigiam as sinagogas locais e tinham dificuldades na relação com as comunidades joaninas da mesma cidade. Não se tratava de todos “os judeus”, mas das autoridades farisaicas das sinagogas locais. Esta polêmica entre as autoridades farisaicas das sinagogas e a comunidade joanina começou a partir da década de 70, quando as sinagogas locais passaram a ter maioria de fariseus na sua coordenação.

Para entender esta situação, vamos resgatar um pouco da história da “Grande Revolta Judaica”, iniciada em 66 d.C. e encerrada em 70 d.C., com a destruição total de Jerusalém pelo general Tito e as poderosas tropas romanas. Mesmo assim, a luta foi se prolongando até 73 d.C., com a tomada da fortaleza de Massada. Imediatamente depois do final desta guerra, os sobreviventes organizaram uma Assembleia em Jamnia, para definir estratégias de retomada do judaísmo iniciado na Judeia, depois da volta do exílio da Babilônia.

Com a destruição de Jerusalém no ano 70, os fariseus elaboraram um plano para reconstruir o judaísmo. Uma das estratégias foi colocar os fariseus, que tinham uma visão muito restrita da Lei de Moisés, na direção das sinagogas. Este esclarecimento é importante tanto para conhecer a comunidade joanina e situa-la no seu contexto sócio-religioso, como para estimular nossa visão crítica da história e ver melhor as realidades que estão por trás dos textos bíblicos.

Muitas vezes não percebemos que, por trás de guerras e extermínios, tem uma visão de Deus poderoso, dominador, castigador, que discrimina e justifica dominações, violências e guerras em seu nome. Esta imagem de Deus mantém e justifica a concentração das riquezas e do poder e dá suporte teológico a sistemas religiosos e sociais patriarcalistas e excludentes. Assim, em nome desse Deus, o Estado de Israel esmaga palestinos indefesos.

Através das redes sociais, estamos assistindo imagens terríveis da Guerra de Israel em Gaza, contra os Palestinos, através da internet. Como assistir a este massacre de Israel sem fazer perguntas? “De onde veem estas armas tão poderosas? Os países que fornecem estas armas o fazem com que interesse? No caso de Israel, que imagem de Deus está por trás desta absurda e covarde matança? Que antigos preconceitos motivam e justificam este ódio?”

Já vimos que o conflito tão repetido no Evangelho de João entre Jesus e “os judeus” não era entre etnia judaica. Os conflitos eram entre a comunidade joanina e os líderes fariseus da sinagoga local. Agora, podemos ler o Evangelho de João e desconstruir os velhos preconceitos contra os judeus, fazendo perguntas que mostram a realidade que está por trás do texto:

- Jesus era judeu e não iria dizer “tua lei” (8,17; 10,34) ou “vossos pais” (Jo 6,49). Expressões como “Páscoa dos Judeus” (2,13; 11,55), “a festa dos Judeus” (Jo 5,1) ou “a purificação dos Judeus” (2,6) também são posteriores ao tempo de Jesus e manifestam a mistura cultural presente na composição da comunidade joanina. Tais expressões manifestam que a comunidade do discí-

pulo amado tinha uma diversidade de participantes. Nem todos eram de origem judaica.

No Evangelho de João o judaísmo aparece como um bloco, o que demonstra uma situação posterior aos anos 70. Antes desta época, o judaísmo se caracterizava por uma diversidade de grupos, como os fariseus, saduceus, escribas, sacerdotes e doutores da Lei. Depois que os fariseus são apresentados como autoridades nas sinagogas locais (Jo 9,13-17; 7,32,45; 11,45-47,57), as diversidades desaparecem. Em cada cidade onde se formavam pequenas comunidades cristãs, seus participantes também iam aos sábados na sinagoga. Quando os fariseus se tornam autoridade nas sinagogas locais, começa a discussão entre autoridades sinagogais e seguidores/as de Jesus Cristo, que acabam sendo expulsos das sinagogas.

As autoridades judias eram tolerantes com as comunidades cristãs que proclamavam a ressurreição de Jesus (At 5,33-42), porém não aceitavam a crítica que as comunidades faziam ao Templo de Jerusalém. Também não aceitavam que apresentassem Jesus como igual a Deus, nem violassem o descanso sabático (Jo 5,16;7,19.22-24). Havia algumas restrições em relação à Eucaristia (6,52). Tema que está por trás do discurso de Jesus sobre o sentido da Eucaristia como “pão da via”, no capítulo 6 do Evangelho de João.

Em João 8 encontramos uma longa discussão entre fariseus e Jesus na das mulheres do Templo de Jerusalém (Madrigal Rajo, 2023). Jesus estava anunciando a Boa Nova ao povo, quando um grupo de opositores trouxe uma mulher que, segundo eles, foi encontrada em flagrante adultério. Já sabemos que esta ação era uma cilada para condenar a Jesus, por não cumprir a Lei de Moisés. Para aqueles homens religiosos, a mulher tinha que morrer apedrejada porque pecou.

Eles queriam que Jesus desse a sentença da pena de morte, entrando em contradição com seu projeto. Jesus se cala, os fariseus insistem. Jesus diz: “Quem não tiver pecado atire a primeira pedra” (8,7). Aqueles homens foram saindo e Jesus ficou em silêncio. Quando ele levantou os olhos, viu a mulher sozinha, de pé. Jesus se dirige a ela e pergunta. “Onde estão eles? Ninguém te condenou?” Jesus quer que a mulher se expresse e espera sua resposta. Ela disse: “Ninguém, Senhor”. “Então pode ir e não peques mais, diz Jesus” (8,11).

Depois disso, Jesus continuou anunciando a Boa Notícia: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12; Ex 31; Sl 27,1; Is 9,1; 60,19). Os fariseus reagiram: “Não dizíamos com razão que es um samaritano e tens um demônio? (Jo 8,48). Esta crítica dos fariseus nos ajuda a ver que havia a participação de samaritanos na comunidade joanina. Também pode Jesus mostrar a identidade semita comum na Região, ou faz parte de um preconceito religioso, é difícil saber. Cerca de 50 anos depois da morte de Jesus, os fariseus ainda identificam Jesus com os samaritanos. Mostra, também, uma diversidade de procedências entre os participantes da comunidade. Algo novo, diante do ódio do passado, porque o tex-

to mostra nestas diversidades, uma comunidade cristã aberta. As pessoas são atraídas às comunidades, porque nelas há pessoas com dons de curar, escutar, acolher e amar em tempos muito sombrios. Era o final do século 1 e o imperador era o terrível Domiciano.

Mas, uma leitura fundamentalista do Evangelho de João gerou preconceitos contra os judeus e causou muito sofrimento ao povo judeu ao longo dos séculos. As interpretações contaminadas com o fechamento dos cristãos, para se defenderem do imperio romano não ajudaram a perceber esta novidade. Esta interpretação da expressão “os judeus” como raça judia teve dramáticas consequências na história, sobretudo durante a Segunda Guerra mundial. Esta interpretação não foi a causa do “holocausto”, mas deixou as igrejas cristãs da Europa indiferentes ou passivas diante da tentativa de Hitler acabar com o povo judeu. Ao longo dos séculos uma leitura literal e equivocada da Bíblia tomou formas de anti-semitismo e também de anti-sionismo, justificando absurdas exclusões, violências e guerras.

Neste momento de absurda guerra entre o Estado de Israel e o Hamas, em Gaza, nos deparamos com a mais cruel matança de um povo indefeso. Além de um chamado à solidariedade com os PALESTINOS, esta absurda guerra nos desafia a desconstruir junt@s os preconceitos que nos tornam insensíveis e alienados diante da dor, dos sofrimentos, da fome, sem discernir as causas destas situações.

Desconstruindo preconceitos podemos caminhar juntos, intercambiando esperança. Mas, para semear esperança profética precisamos superar a insensibilidade diante do massacre do governo de Israel a um povo empobrecido e sem nenhuma saída política. Seria interessante fazermos uma pergunta sobre o que leva outros governos a aceitarem silenciosamente esta absurda guerra?

Uma leitura fundamentalista da Bíblia pode nos impedir de acolher a Palavra de Deus sendo vivida e anunciada em nosso tempo. Uma postura mais evangélica de abertura e escuta dos pobres, empobrecidos, sem terra, trabalho e teto seria a boa nova libertadora e atraente (Gebara, 2023). Tem muita notícia boa para ser partilhada. Uma delas é o despertar das mulheres como protagonistas de um novo tempo de solidariedade e luta por justiça. Como uma contribuição para este despertar, retomo a pessoa da Maria Madalena.

As Mulheres, protagonistas da solidariedade

As comunidades que escreveram os quatro evangelhos canônicos guardaram memória da sua grande liderança. Ela é a discípula mais citada no Novo Testamento (Lc 8,1-3; Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49; Jo 19,25; Mc 15,47; Mt 27,61; Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-10; Jo 20,1;20,11-8). Das onze vezes em que Maria de Magdala é citada, seu nome aparece em primeiro lugar dez vezes, deixando bem clara a sua liderança no grupo de discípulas de Jesus e discípulos de Jesus.

A mensagem da ressurreição de Jesus foi confiada às mulheres. Esta pode ser uma prova da historicidade dos relatos da ressurreição. Se os relatos tivessem sido fabricados, as mulheres nunca teriam sido escolhidas como testemunhas, já que a lei judaica não reconhecia o testemunho de mulheres (Lopes, 2024). Então, por que foi Maria Madalena interpretada como pecadora penitente, como prostituta, possuída por demônios? (Sebastiani, 1995).

Uma das respostas a esta pergunta pode ser a leitura rápida dos textos bíblicos, sem liga-los com a vida, com o contexto das pessoas em seu ambiente social, religioso e social. Um exemplo da pouca importância que se dá à memória do discipulado das mulheres. Pode ser que a intenção tenha sido a de buscar na figura de Madalena como uma pecadora arrependida, um apelo à conversão, mostrando como todos os pecados podem ser perdoados quando a pessoa se arrepende. No entanto, parece haver uma intenção menos explícita, parecida com estas propagandas que hoje se faz através das novelas na TV. De maneira sutil, a deturpação da figura de Maria Madalena mantém uma velha atitude de suspeita em relação às mulheres, passando a ideia de que sua natureza e seus corpos são espaços perigosos. A possessão demoníaca tem sido identificada com pecado. Os corpos femininos são inferiorizados e culpabilizados para que possam ser mais facilmente submetidos

Mesmo escutando várias exaltações sobre a dignidade e missão das mulheres na Igreja, hoje em dia, o título de “apóstola dos apóstolos” para Maria Madalena fica no esquecimento. Oficialmente, não se escuta nenhuma autoridade eclesiástica falar sobre este assunto. Também a filmografia sobre Maria Madalena, tão superficialmente fundamentada, apresenta Madalena como uma mulher ambigualmente apaixonada por Jesus, porque este roteiro faz mais sucesso do que o testemunho de uma apóstola!

Desta maneira, a discípula fiel, que acompanhou Jesus durante sua vida pública; a amiga e companheira que esteve presente na crucificação e que permaneceu diante do túmulo; aquela que fez a maravilhosa experiência da ressurreição, podendo afirmar com toda convicção: “Vi o Senhor!”, foi transformada em pecadora arrependida.

Mesmo que esta deturpação da figura de Maria Madalena não fosse consciente, ela é um desvelamento do medo que o androcentrismo tem de perder o poder. Se a tradição da discípula e apóstola permanecesse, haveria o perigo de que as mulheres descobrissem a sua importância nas origens do cristianismo e se sentissem animadas a assumir com autoridade, dignidade e pleno direito seus espaços de reflexão e de decisão, lutando também pelo direito ao ministério ordenado das igrejas cristãs. As mulheres estariam lado a lado com os homens, mantendo a memória fiel de Jesus de Nazaré, fazendo circular o amor pleno e sem medo, exercendo o poder de defender e fortalecer a vida.

Então, como foi que transformaram a discípula modelo em pecadora arrependida? Teriam interpretado mal a expressão “Maria Madalena da qual ha-

viam saído sete demônios” (Lc 8,2) ? Esta expressão, que aparece somente em Lucas e no apêndice de Marcos (Lc 8,2; Mc 16,9), criou uma série de preconceitos contra Maria Madalena. Mas para o Evangelho de Lucas, a possessão não significa pecado e sim doença. O número 7, sempre simbólico, parece indicar a gravidade da situação. Dentro do contexto de Lucas, podemos interpretar que Maria Madalena padecia de uma grave doença nervosa ou psicossomática. No encontro com Jesus, ela recupera a harmonia interior e entra em um processo de crescimento e amadurecimento pessoal até atingir a plenitude do seu ser na experiência pascal.

Curiosamente, a Igreja Oriental nunca a identificou Maria Madalena como uma prostituta, mas honrou-a ao longo da história como ‘a Apóstola dos Apóstolos’. Este título tem a ver com a experiência de Paulo. Segundo ele, o que dá base para a missão e a autoridade do apóstolo é o encontro com Cristo Ressuscitado e o fato de ter sido enviado por ele a uma missão específica. É com este argumento que Paulo reivindica seu título e sua função de apóstolo (1Cor 4 9,1 e 15,8).

Termino afirmando que Maria Madalena é apóstola e que ela tem primazia entre os apóstolos, pois foi a primeira a ver o ressuscitado e a ser enviada por Ele com a mensagem da ressurreição para os Onze. Sua mensagem dá base para todo anúncio sucessivo. Se a tradição da discípula e apóstola permanecesse, haveria o perigo de que as mulheres descobrissem a sua importância nas origens do cristianismo e se sentissem animadas a assumir com autoridade, dignidade e pleno direito seus espaços de reflexão e de decisão, lutando também pelo direito ao ministério ordenado das igrejas cristãs. Que acham?

Referências bibliográficas

- Equipe de reflexão bíblica, *Reconstruir relações em um mundo ferido. Uma Leitura de Marcos em perspectiva de novas relações*. Publicações CRB/2006.
- Estévez López, E. *Prácticas compasivas y visibilidad femenina*. En: *Reseña Bíblica*, “La mujer en la Biblia”, Estella: Verbo Divino, No. 14, 1997, pp. 23-34.
- Gebara, I., *Ensaio de Epílogo*. En: RIBLA, No. 91: “Entre ustedes no será así”: Resistencia, Resiliencia...en la violencia, 2023, pp. 194-203.
- Lopes, M. (2004), *Maria Madalena e as outras Marias*, São Leopoldo: CEBI, Série Por Trás da Palavra, No. 143, pp. 17-21.
- Lopes, M., *Encontros para esperar – Mulheres no Evangelho de João*, São Leopoldo: CEBI, 2020, Série PNV 385.
- Lopes, M. e Wanderley, W. (Org.) (2015), *Experiências Femininas de Deus*, São Paulo: Fonte Editorial.
- Madrigal Rajo, L.J., *Ni piedras ni hombres acusadores: la mujer en medio, Jesús y los del montón (Jn 8,1-12)*. En: RIBLA No. 91: “Entre ustedes no será así”: Resistencia, Resiliencia...en la violencia, 2023, pp. 110-132.
- Moya, D. “Guerra e paz em contexto”. Em: *Guerra y Paz*. RIBLA N° , 74, 2017. pp. 11-19.
- Sebastiani, L. (1995), *Maria Madalena de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*, Petrópolis: Vozes.Paulo: Fonte Editorial.

Mercedes Lopes

***Olor a sangre: Colonialismo, Genocidio
- Una lectura de Marcos 15***

***Smell of Blood: Colonialism, Genocide
- A reading of Mark 15***

Resumen

El artículo introduce al tema del colonialismo y el genocidio como claves de lectura de la realidad de Palestina y de los textos bíblicos. Parte de un breve recuento del genocidio en Ruanda (1994), para luego mencionar las raíces coloniales del genocidio en Palestina. El dolor, el sufrimiento, los asesinatos, la sangre, más que palabras, son realidades que atraviesan los cuerpos y nos desafían a releer el texto de la muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos. Una lectura que apunta hacia la necesidad de superación de lecturas espiritualistas, teologías sacrificiales que refuerzan el individualismo y se distancian de la solidaridad y del compromiso para con las víctimas.

Palabras-clave: Genocidio; Colonialismo; Ruanda; Palestina; Evangelio de Marcos.

Abstract

The article introduces the theme of colonialism and genocide as keys to reading the reality of Palestine and the biblical texts. It starts with a brief synthesis of the genocide in Rwanda (1994), and then mentions the colonial roots of the genocide in Palestine. The pain, the suffering, the murders, the blood, more than words, are realities that pierce the body and challenge us to reread the text of the death of Jesus in the Gospel of Mark. A perspective that points to the need to overcome spiritualistic readings, sacrificial theologies that reinforce individualism and distance themselves from solidarity and commitment to the victims.

Keywords: Genocide; Colonialism; Rwanda; Palestine; Gospel of Mark.

Introducción: Despertar

7 de abril de 1994. Ruanda se despierta con la noticia: ¡mataron al presidente! La primera pregunta que surge: ¿Quién fue el asesino? La pronta respuesta: “Fue asesinado por un Tutsi”. El mundo duerme. Siguen las noticias: “Si encuentran a un vecino, que sea Tutsi, deben asesinarlo. Si ve a un desconocido,

¹ Silvia Regina de Lima Silva. Directora del DEI, Docente de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión - Costa Rica. Email: siljai2006@yahoo.es

solicite la cédula de identidad, si es un tutsi, mátenlo. Se multiplicaron las armas, básicamente palos y cuchillos, que pasaron a ser distribuidos por personas del gobierno. La orden es matar. En occidente se sigue durmiendo. “Todos los que encuentren a un Tutsi deben asesinarlo”. En las calles, grupos de personas huyendo, buscando donde refugiarse. Un lugar seguro, ¿Cómo y dónde encontrarlo? Podría ser en las iglesias, allá donde llegamos a orar, a congregarnos los domingos. Sucede que sólo en el templo de Ntarama, 5000 personas fueron asesinadas. Una de las tácticas utilizadas por los asesinos, era conducir a las iglesias y a los estadios, las personas que serían asesinadas alegando que así quedarían protegidos de la violencia que se extendía por el país. Horas o días después estos lugares eran atacados por la misma policía y milicia que supuestamente debían protegerlos. Esa era la típica táctica de los genocidas de Ruanda.

Y así pasó por nuestros ojos uno de los más crueles episodios del pasado siglo XX: el genocidio de Ruanda, donde el 85% de la población hutu² buscó exterminar al 15% tutsi, en un lapso de 3 meses, entre abril y julio de 1994. En 100 días más de 800.000 personas fueron asesinadas, tutsis y hutus moderados, la mayoría mujeres y niños/as. Las mujeres y niñas sufrieron múltiples formas de violencia relacionadas específicamente con su género, como: violación, mutilación genital, amputación de pechos, esclavitud sexual, aborto forzado, matrimonio forzado (Mediavilla, 2024)³. La violencia sexual contra las mujeres y niñas fue parte central de la estrategia genocida. El genocidio, una catástrofe que además de los muertos, resultó en más de dos millones de refugiados (Viana, 2024).

En dado momento, se rompe el silencio con voces que se levantan del occidente para presentar sus juicios e interpretaciones: ¿genocidio? No. Fue una guerra civil. Fueron disputas, conflictos entre ellos. Salvajes. Se matan entre ellos mismos. A lo mejor la enemistad siempre había existido.

Hace algunos meses, visitando el museo de la Memoria del Genocidio, en Kigali, Ruanda, me preguntaba: ¿Dónde estaba cuando todo eso sucedió? ¿Qué pasaba en mi vida en ese tiempo? ¿Cómo me enteré o ya me había olvidado? ¿Qué hice? ¿Qué reacciones surgieron en este otro lado del océano que separa América Latina de África? Yo, el mundo, seguíamos durmiendo, fuimos indiferentes a ese genocidio que avergüenza la historia de la humanidad. Sí, porque es testigo de la humanidad que somos.

² Los batwa (en singular: twa) son uno de los más antiguos de África Central; pueblo pigmeo que tiene como principal oficio la alfarería y la agricultura de subsistencia y representa cerca de 1% de la población de Ruanda. Los hutus habitan en Burundi, Ruanda y República Democrática del Congo. Físicamente, los hutus tienen una estatura media en relación con los twa (tradicionalmente bajos) y tutsis (altos); tradicionalmente ha sido un pueblo de agricultores y constituye el 85% de la población de Ruanda. Los tutsis fueron el último pueblo que se asentó en Ruanda y Burundi. Representan aproximadamente el 15% de la población. Siendo pastores alcanzaron cierta hegemonía política y contaron con el apoyo de Bélgica.

³ Mediavilla en Amnistía Internacional, España. Conmemorando 30 años del genocidio en Ruanda (1994-2024) (amnesty.org)

30 años después – abril 2024

Hoy, 30 años después, se reconoce la pasividad cómplice internacional que se manifestó durante el genocidio de Ruanda. El genocidio fue planificado. La misma Amnistía Internacional reconoce que el gobierno hutu exacerbó las tensiones existentes, demonizó deliberadamente a la minoría tutsi e instrumentalizó el odio sembrado, con el objetivo de exterminar a ese grupo étnico y mantenerse en el poder. Las máximas autoridades no sólo toleraron esas matanzas sistemáticas de tutsis, sino también los ataques a hutus que se opusieron. Los tutsis en general se convirtieron en sinónimo de enemigos y sufrieron ataques por el simple hecho de pertenecer a este grupo étnico. Los extremistas hutus crearon una emisora de radio, RTML (Radio Televisión Libre de las Mil Colinas) y periódicos que hacían circular propaganda y discursos de odio contra los tutsis, instando a la gente a “eliminar las cucarachas”, es decir, matar a los tutsis. La ONU consintió las matanzas durante semanas. El 20 de febrero de 2004, el secretario general de la ONU, Kofi Annan, recordó que “los acontecimientos ocurridos en Ruanda hace diez años fueron particularmente vergonzantes. Evidentemente, la comunidad internacional tenía capacidad para prevenirlos, pero no supo complementarla con la voluntad necesaria” (MEDIAVILLA, 2024). En 2014, 20 años después, reconocieron públicamente su tardía intervención y emitieron una disculpa internacional a las víctimas. Más recientemente, en marzo de 2024, un informe elaborado a partir de archivos oficiales concluyó que París tuvo “responsabilidades, fuertes y abrumadoras“, al implicarse durante “largo tiempo al lado de un régimen que alentaba las masacres racistas” (MEDIAVILLA, 2024).

El cuadro de las responsabilidades internacionales se completa con Bélgica quien administró el país entre 1920 y 1962. Su administración dejó marcado su sello discriminatorio apoyando su gestión en las estructuras locales basadas en un poder feudal de derecho divino dominado por el *mwami*, que significa rey, soberano. Misioneros católicos que llegaron a Ruanda, muchos de ellos impregnados de ideologías raciales, impusieron las “categorías étnicas” e implementaron políticas de discriminación que instauraron conflictos entre la población ruandesa. Esta política discriminatoria era parte de un colonialismo distinto ejercido por Bélgica que creó un sistema burocrático pensado para diferenciar a los hutus de los tutsis, a través de carnés de identidad. La posesión de este carné étnico garantizó favores y privilegios a este sector minoritario de la población. A priori no existían rasgos físicos que permitieran distinguir a un tutsi de un hutu, las diferencias se impusieron. Lo que antes se manifestaba como diferencias entre un grupo de agricultores y otro de ganaderos, ahora, bajo la presencia colonial, se transformaba superioridad de unos sobre otros, donde los tutsis se convirtieron en los transmisores del poder colonial disfrutando de privilegios sociales como el acceso a la educación y el poder político. Alemania, que fue la primera potencia colonial, ya a finales del siglo XIX dividió a

la población indígena en diferentes “razas” llevando a Ruanda el mito de los “hamitas”, una “raza” más próxima a la “raza blanca”. Los alemanes consideraban que los tutsis eran “hamitas” que habían inmigrado del norte de África, por tanto, a los tutsis se les consideraba más desarrollados que la raza “negroide”. Esta narrativa persistió durante mucho tiempo y se convirtió en la perdición de los tutsis. “Me sorprendió darme cuenta de que no fue un error inocente de las potencias coloniales. Había una intención sistemática de difundir esta ideología y dividir a la gente. Trabajaron duro para hacer creer a los ruandeses que ellos eran realmente diferentes” (FRICKEL, 2024). Los colonizadores no sólo trazaron unas fronteras artificiales, sino que también importaron unas teorías de superioridad racial que dividieron a los pueblos y debilitaron el tejido social de la sociedad ruandesa (KAGAME, 2002).

Como sucede en las relaciones coloniales, por detrás de los conflictos está el interés por los recursos, en este caso, los recursos minerales y la posición estratégica del país que llevaron los países europeos anteriormente mencionados a manifestar el apoyo y la financiación a distintas etnias en función de la política que ha estado presente en las relaciones colonialistas, una política de divide y vencerás (VÁZQUEZ, 2017, p. 713). Para analizar este factor es necesario recordar que, en 1885, en la Conferencia de Berlín, se realizó el reparto colonial de África. A los alemanes se les adjudicó Ruanda, un lugar que en principio no despertaba ningún interés entre las grandes potencias, pero que luego, desarrollaría un papel esencial como base de operaciones por su ubicación geográfica. Más tarde, los belgas sustituyeron a los alemanes al ocupar el territorio y brindaron su apoyo a los tutsis, lo que originó un elevado grado de discriminación hacia los hutus y resultó en el genocidio de 1994.

Colonialismo y epistemicidio: de Ruanda a Palestina

El colonialismo deja sus marcas en la vida e historia de los pueblos. Después de tanto dolor, tanta sangre, sufrimientos y traumas, se suma un dolor más proveniente del mismo colonialismo y del genocidio, se trata del poder de quién interpretan, narran y legitima las narraciones de lo sucedido en la historia. Eso es parte de lo que en América Latina y el Caribe hemos llamado de colonialidad epistémica, el poder de interpretar y nombrar la propia historia. Aún persisten los discursos que consideran que lo ocurrido en Ruanda en 1994, fue, como mencionamos anteriormente, manifestación de un conflicto histórico entre dos pueblos, una guerra fratricida, salvajismo de tribus africanas. Las marcas coloniales se borran, se esquivan de las responsabilidades. En medio del pueblo, lagunas, silencios, y hasta mirar hacia otro lado hasta porque mantener la mirada es revivir el dolor. Se levantan Centros de la Memoria, Memorial del Genocidio, que si por un lado podría parecer la hipocresía de un sistema, de organizaciones internacionales que les dieron la espalda, por otro lado, para la misma gente son

lugares que alimentan sus silencios, recogen siempre de nuevo sus lágrimas, lugares de oración, de llorar sus muertos, donde se llega a limpiar las fosas comunes como expresión de cariño y recuerdo eterno.

Tantas líneas dedicadas al Genocidio de Ruanda. Quizá sea un acto de reparación, de reconocimiento y una forma de honrar este lugar, esta parte del mundo, esa gente que “también soy yo”. Pero es más que eso. Es decir, con toda la indignación que el corazón puede soportar, “Genocidios Jamás”. No más genocidios, no más Memoriales y Centros de Memoria 10, 20 o 30 años después de ocurridas las masacres. Recordar y honrar a los asesinados en Ruanda es asumir la actitud crítica y valiente de desvelar los discursos, las palabras que encubren la realidad, minimizan y legitiman las violencias. Es decir, ahora mientras suceden los hechos, Palestina-Israel no es un conflicto, no es una guerra, no es una disputa religiosa, aunque se busque justificar con argumentos religiosos, nos es una batalla de “la civilización contra la barbarie”, como afirmó Netanyahu en un mensaje de navidad (2023) dirigido a los cristianos. Es Genocidio, es *Apartheid*, es colonialismo.

Colonialismos de asentamiento: la situación de Palestina

El colonialismo ha sido comprendido como el régimen político y económico en el que un Estado controla y explota un territorio ajeno al suyo. En otras palabras, nace a partir de los que ejercen la soberanía, el control sobre el otro pueblo. Un ejemplo que ilustra esta definición del colonialismo fue el colonialismo en América Latina y el Caribe (1492), que se articuló con el mercantilismo⁴, la esclavitud, los sistemas productivos, sociales y culturales resultantes de la relación metrópoli-colonia. Pero, la colonización, como afirma Bosi, no puede ser tratada como una simple corriente migratoria: ella es la resolución de carencias y conflictos de la matriz y un intento de retomar, bajo nuevas condiciones, el dominio sobre la naturaleza y sobre las personas y grupos, sus semejantes, lo que ha acompañado universalmente el llamado proceso civilizatorio (BOSI, 2006, p. 13). Se trata un proyecto totalizante cuyas fuerzas motrices remiten a ocupar una nueva tierra, explotar sus bienes, someter a las poblaciones. Pero los agentes de este proceso no son solamente soportes físicos de acción económica; son también creyentes que trajeron en sus arcas de la memoria y del lenguaje de aquellos muertos que no deben morir (...) estos sirven de aguijón, de escudo en las feroces luchas del cotidiano, afirma el mismo autor (p. 15).

Con una mirada atenta y crítica hacia la historia, encontramos que el colonialismo ha tenido diferentes formas de manifestación en los distintos contextos y lugares. Y se ha presentado y justificado bajo diferentes discursos. Por eso la importancia de dilucidar la lógica encubierta que impone el control, la

⁴ Ver: Nardi, J.B. Sistema colonial e tráfico negreiro: novas interpretações da História Brasileira. Campinas-SO: Pontes, 2002.

dominación y la explotación, un razonamiento oculto por detrás de discursos como de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común, como afirma Mignolo (MIGNOLO, 2007, p. 32).

En colonialismo ejercido por Israel sobre Palestina se presenta en un formato distinto al colonialismo latinoamericano. Para comprenderlo es necesario ser sensible al hecho de que existen estas diferentes formas de gobierno colonial y que hay diferencias consistentes que deben ser reconocidas entre el “colonialismo en el que el colonizador establece una base en la tierra colonizada y gobierna desde afuera” y “el colonialismo de los colonos”, en el que el colonizador coloca un número significativo de sus ciudadanos en el territorio colonizado y esa población de colonos regula el territorio desde adentro. Es lo que Patrick Wolfe (2006) define como el “colonialismo de los colonos” y propone que los fundamentos para examinar los procesos de esta forma de colonialismo están definidos por la “lógica de la eliminación”. No se trata de un evento singular. Es una estructura, un conjunto amplio de acciones, una manera profundamente radicada de ver y actuar sobre el mundo que naturaliza el deseo del colono sobre las tierras del pueblo que está siendo colonizado, que define a este pueblo como dispensables y plantea la necesidad de reemplazarlos (Woolford, 2013, 149). Y como define Moses (2008), esta forma de colonialismo está enfocada en “la ocupación de sociedades en términos que les roban su “línea histórica de desarrollo” y las transforma de acuerdo con las necesidades e intereses de los gobernantes coloniales. El colonialismo es totalizador y más que una totalidad; es expansivo y por lo tanto siempre incompleto en sus aspiraciones y proceso. Se difunde a través de regiones y tiempos en una manera frecuentemente irregular y variada, adaptándose a las redes locales que ayudan a darle su forma (WOOLFORD, 2013, p. 148).

Este análisis reafirma que el relato y marco explicativo son fundamentales no solo para entender una situación, como también para posicionarse políticamente. El colonialismo en sus diferentes formas de manifestación es uno de los fenómenos políticos, sociales, económicos y culturales que más ha configurado el mundo desde la época moderna hasta la actualidad (TOLOSA, p. 143).

Tolosa comparte estos últimos planteamientos y además nombra esta forma de colonialismo como “colonialismo de asentamiento”⁵ (TOLOSA, 2021). El colonialismo de asentamiento es un fenómeno relacionado y debe entenderse dialécticamente con el colonialismo de metrópoli, pero al mismo tiempo es diferente y cuenta con sus propias especificidades. El colonialismo de metrópoli comporta la explotación y el dominio económico, epistémico y cultural del territorio y de los sujetos colonizados a través de relaciones asimétricas y

⁵ “Tener en cuenta que los casos modernos y contemporáneos más estudiados de colonialismo de asentamiento, sin olvidar que existen otros muchos y con una diversidad interna importante, han sido los de Australia, Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Sudáfrica. En este último caso, cada vez es mayor el número de investigaciones que establecen una comparación histórica entre el colonialismo de asentamiento bóer y el sionista, y entre el apartheid en Sudáfrica y el apartheid en Palestina-Israel” (Tolosa, 2021, p. 145)

concepciones racistas. En su mayoría se relaciona con la anexión o el control de territorios no europeos por parte de Estados europeos. Por su parte, el colonialismo de asentamiento añade más elementos a los del colonialismo de metrópoli y se centra en otros distintos. El propósito principal del colonialismo de asentamiento es el establecimiento por parte de Estados, movimientos o grupos de colonos, sobre todo europeos, pero no solo, de una sociedad o patria colonial propia que intenta excluir, sustituir, desplazar y/o eliminar a la población nativa o a su mayor parte. En este modelo de colonialismo la “invasión es una estructura, no un acontecimiento”, afirma Tolosa, citando a Patrick Wolfe (TOLOSA, 2021 p. 144).

Como en otros procesos de colonialismo de asentamiento, la tierra y la población son clave. La búsqueda de un Estado “judío”, como era concebido por la mayor parte de los líderes políticos sionistas, se concretó a través del colonialismo de asentamiento (Tolosa, p. 143). La estrategia judía fue la aceptación de una porción territorial para más tarde colonizar la mayor superficie posible con el mínimo de población no judía. Esto fue sintetizado en varios momentos por el gran líder histórico del movimiento sionista David Ben Gurión. En 1937, el dirigente sionista escribió: “Tenemos que expulsar a los árabes y ocupar su lugar [...] y si hay que usar la fuerza [...] contamos con la fuerza necesaria”⁶ (TOLOSA, 2021, p. 142).

Colonialismo y genocidio: matar los cuerpos, sepultar su historia

Existe una conexión entre colonialismo y genocidio, entendiendo el genocidio colonial como un proceso. Y surge la pregunta: ¿qué es lo que hace un genocidio colonial?

El genocidio colonial no se limita a la destrucción física de los miembros individuales de un grupo, aunque sea esto lo que presenciamos hoy en Palestina. Pero, su significado va más allá, lo que nos permite concebirlo como un proceso, pues implica considerar las formas múltiples en que un grupo puede ser destruido. Como afirma Lemkin (1944), el genocidio no significa necesariamente la destrucción inmediata de una nación, excepto cuando se realiza a través de asesinatos masivos de todos los miembros de una nación. Más bien significa un plan coordinado de acciones diferentes destinadas a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de los grupos nacionales, con el objetivo de aniquilar los grupos mismos. La meta de tal plan sería la desintegración de las

⁶ Parte de la Carta de David Ben Gurión (1937). “¿El establecimiento de un estado judío [en sólo una parte de Palestina] adelanta o retarda la conversión de este país en un país judío? Mi suposición (que es por eso que soy un defensor ferviente de un estado, a pesar de que está ahora vinculado a la partición) es que un estado judío sobre sólo una parte de la tierra no es el fin sino el comienzo [...]. Esto es debido a este aumento de la posesión que es de importancia no sólo en sí mismo, sino porque a través de él aumentamos nuestra fuerza, y cada aumento en la fuerza ayuda en la posesión de la tierra en su conjunto. El establecimiento de un estado, aunque sólo en una parte de la tierra, es el refuerzo máximo de nuestra fortaleza en la actualidad y un poderoso impulso a nuestros esfuerzos históricos para liberar a todo el país.

instituciones políticas y sociales, de la cultura, de la lengua, de los sentimientos nacionales, de la religión y de la existencia económica de los grupos nacionales, y la destrucción de la seguridad, la libertad, la salud, la dignidad e incluso de las vidas de los individuos que pertenecen a ese grupo. El genocidio está orientado contra el grupo nacional como una entidad y las acciones involucradas están dirigidas contra individuos no en función de sus capacidades individuales sino como miembros de un grupo nacional. Al analizar la relación entre colonialismo y genocidio, al buscar los actores múltiples y cambiantes de los genocidios, concluimos que los genocidios no se refieren a una intención genocida localizable en las declaraciones de los líderes o los perpetradores del mismo. Por esa razón, es importante trazar la destructividad del colonialismo en el movimiento de la historia y rescatar la resistencia en el marco del proceso genocida, dado que el genocidio nunca es conducido contra una población enteramente pasiva (WOOLFORD, 2013). Se trata de una resistencia que no ha sido suficientemente visibilizada, una historia no escuchada desde la palabra y el grito de quienes la viven y la construyen. Tolosa (2021) enfatiza que tantas personas palestinas y árabes llevan décadas ofreciendo estudios y testimonios escritos, gráficos y orales sobre lo ocurrido en su historia reciente, como los relatos palestinos sobre *La Nakba*, hito fundamental en la memoria colectiva palestina. Pero la ratificación de gran parte o de prácticamente todos los relatos palestinos sobre este acontecimiento ha sido por investigaciones provenientes de la comunidad colonizadora, en este caso israelíes (de la historiografía revisionista israelí). Estos han conseguido validar en numerosos ámbitos académicos internacionales las narraciones y versiones palestinas de 1948. En numerosas ocasiones, a la hora de abordar o comprender la cuestión de Israel-Palestina se ha eludido, minimizado o negado su principal, aunque no único origen, que es un proceso sionista activo de colonialismo de asentamiento (TOLOSA, 2021, p. 142).

No hay duda de que lo que presenciamos en Palestina es un genocidio, concebido como un proceso histórico y llevado a su expresión máxima que es la eliminación de vidas. Mujeres, hombres, niñas, niños, jóvenes, ancianos, son cruelmente asesinados, padres y madres corren gritando por las calles con sus hijas/os en los brazos, ensangrentados o muertos. Y silencian estos gritos, matan sus narrativas e historias. Cuerpos asesinados, historia sepultada. ¿Quiénes escuchan y acompañan a la resistencia Palestina? ¡Y el mundo duerme!

Lectura o lecturas sobre de la muerte de Jesús: memorias de sangre

No podía creer que la memoria del olfato permanece aun cuando no has estado presente en el momento de los hechos que son recordados, aunque seas llamada a testificar con el corazón y con el alma, eventos que no presenciaste. El olfato es uno de los caminos que nos acerca a la realidad. El olor a sangre atraviesa mi cuerpo, al releer la historia del genocidio de Ruanda y al sentirme

tan cercana del genocidio en Palestina. Es el olor de las ropas ensangrentadas, guardadas en aquel Memorial de las víctimas, en la Iglesia de Ntarama (Kigali, Ruanda). Paredes marcadas por la sangre, huesos, calaveras, cráneos, todo “de verdad”, ollas, cuadernos y juguetes de niñas y niños que se escondían en aquella iglesia protegiéndose de la muerte, los machetes y palos utilizados para matar, quedan como testigos de la violencia sufrida, de los gritos y de los silencios, del miedo y de la complicidad. Es desde este lugar, de la muerte, desde la sensibilidad y el compromiso con la sangre que hoy riega la tierra Palestina que nos acercamos para leer el relato de la muerte de Jesús, en Marcos 15, 22-16,7.

El Evangelio de Marcos es el que primero presentó el relato de la pasión y muerte de Jesús y lo hizo de una forma inesperada y novedosa para aquel tiempo. El evangelio surgió como un cuestionamiento y una crítica a los diferentes cristianismos primitivos del primer siglo (VAAGE, 1998). El ministerio de Jesús se presenta en oposición al templo y como una crítica fuerte a las costumbres y tradiciones judías (Mc 2,16; 2,18; 7,1-5) representadas especialmente por el grupo de los fariseos. Su ministerio causa escándalo, provoca, desinstala, rompe prejuicios. Los milagros no presentan un valor soteriológico, sino que buscan el bienestar y la liberación de las personas afectadas por enfermedades que además del malestar, las alejaba del convivio comunitario (5,1-20; 5,25-34). Su práctica buscaba reconstruir el tejido social dañado por las políticas coloniales, imperiales. La concepción de este género literario, el “evangelio” y la forma como Marcos lo desarrolla, expresa la urgencia de este anuncio⁷. Un anuncio centrado en la proclamación del Reino de Dios que conllevaba la crítica con respecto a la teología imperial, ideología legitimadora que sacralizaba las estructuras coloniales del Imperio Romano, divinizaba al imperador y absolutizaba la Pax Romana. Esta se encontraba por todas partes: en las monedas, en las inscripciones, en los monumentos, en las festividades y en las obras de los grandes autores (AGUIRRE, 2002).

Un ejercicio de deconstrucción

Entrar a leer los textos de la pasión y muerte de Jesús implicaría un ejercicio de recuperación de la historia o parte de la historia interpretativa de este texto. Eso por los usos, los abusos, las violencias que se ha cometido, los silencios impuestos y por las teologías que todavía transitan en nuestras iglesias y comunidades que utilizan el texto para invisibilizar el dolor, justificar las iniquidades, juzgar las/los que pensamos diferente y encubrir muertes injustas y genocidios.

⁷ La utilización del presente mismo para referirse a hechos pasados, el modo dramático y directo de los relatos, la utilización de la partícula *kai*, unida al uso del participio, imprimen una velocidad a la narrativa y a los eventos, sin posibilidad de descanso. (VAAGE, 1997, p. 26).

Abramos el texto dejándonos guiar por la memoria del olfato, el olor a sangre y por la solidaridad para con las víctimas.

En el contexto de las primeras comunidades de seguidoras y seguidores de Jesús, la pasión y muerte de Jesús no ocupó un lugar central⁸. Las tradiciones más primitivas como el Evangelio de Tomás y la Fuente “Q” no incluyen textos relacionados a su pasión y muerte. Para el Evangelio de Tomás la memoria de Jesús se relaciona con la vida que él ofrece. Y en los dichos de la fuente “Q”, la mención que se hace a la cruz (Q 14,27) se refiere a las consecuencias, a las dificultades del seguimiento y al destino de los profetas (Q 6,22-23; 11,47-48.49-51; 13,34-35). En este caso Jesús sería visto como un profeta más. Siguiendo con las fuentes más antiguas, encontraremos que en 1 Tesalonicenses se menciona la muerte de Jesús (2,15;4,14;5,19) pero no se le atribuye ningún sentido soteriológico. Será en otros escritos paulinos, como 1Corintios (1Cor 1,23-25), 2Corintios (5,16), Gálatas y Filipenses (Fp 2,8 y 3,18) y Romanos (3,35; 6,4) donde se menciona el Jesucristo crucificado, pero sin profundizar en la experiencia de Jesús en la cruz.

Para Marcos, el relato de la pasión y muerte (Mc 14,1-15,47), fue el mecanismo narrativo utilizado para introducir su propuesta interpretativa frente los diferentes discursos cristianos primitivos acerca de Jesús. Una pregunta que surge en la lectura del texto es, como encontrarnos en el relato con los aspectos que más nos acerca a la experiencia misma de su pasión y muerte. Relacionado a estos últimos momentos de su vida, lo que sabemos es que Jesús sufrió y murió. El relato, presentado por el primer evangelio, es una construcción literaria, como los demás evangelios, que retoma textos de tradición judía, buscando dar un significado a la crucifixión (VAAGE, 1998). Sabemos que su muerte fue consecuencia de su vida, en palabras de Pikaza, su muerte hace juego con su vida. Y este es quizá el mayor descubrimiento teológico de Marcos: vincular el mensaje de Galilea, con el camino hacia Jerusalén, demostrando que son inseparables, (Pikaza, 1998). La muerte de Jesús de Nazaret en una cruz sobre el Gólgota es el dato más indiscutido de su vida. Eso sabemos, y nada más. Los primeros versículos del capítulo anterior, Marcos 14 son una evidencia de su fuerza, del lugar y del estatus público, estatus de honor entre los que lo conocían. Jesús enfrentó las fuerzas del colonialismo, eso no se ha ocultado. El proceso por el que pasó al final de su vida, su juzgamiento, condena, la forma de muerte son parte de un ritual de degradación de su estatus, es tratado con desprecio, es humillado (Fl 2,6-8). Especialmente en este evangelio, Jesús sufre torturas. Marcos incorpora salmos de lamento y referencias a los pasajes del “siervo sufriente”. El Jesús de Marcos grita en agonía: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (15,34), lo que presentará variaciones en los demás evangelios.

⁸ Para este apartado, asumimos los estudios y aportes de Leif E. Vaage (2004).

Con olor a sangre

Pero, rehacemos la pregunta, de nuevo dejándonos guiar por la memoria del olfato, el olor a sangre y por la solidaridad para con las víctimas. ¿Cómo el texto de la muerte de Jesús puede desinstalarnos, movernos, inquietarnos, indignarnos en un tiempo de tantas muertes, por pandemia, por guerras, y por genocidio, específicamente frente el genocidio en Palestina? En el breve espacio de este texto, frente la premura del tiempo, la urgencia de una palabra, aunque sea incompleta, dicha por la mitad, quisiera compartir algunos desafíos que nos dejan esta inconclusa reflexión.

Tal como los relatos del genocidio en Ruanda, las narrativas sobre la indignante realidad de Palestina, los textos sobre la muerte de Jesús necesitan ser rescatados del secuestro colonialista, de interpretaciones espiritualistas, tan manipuladas desde el poder religioso, teológico, académico, que lo que hicieron fue presentar una lectura donde el texto es tan violentado, amansado, domado, aquietado. Una muerte que como otras muertes injustas claman por dignidad y justicia, se ha transformado en justificación del sufrimiento y del dolor, de silencios e indiferencias de los que siguen creyendo y proclamando que esta muerte fue deseada por Dios, parte de un plan, de un camino de salvación. Son interpretaciones que legitiman las iniquidades de un sistema asesino, que vive, que se alimenta de sus víctimas.

Del texto de Marcos, recuperamos el grito de Jesús en la cruz. “Jesús grita y rodeado por su propio grito, emite otro grito, expira y muere. Un grito pidiendo compañía, clamando la presencia de Dios y que vuelve en el momento en que expira y muere (15,33.37). Entre el grito y la muerte, está el silencio, el silencio de Dios. “Jesús llama, pero no escucha la respuesta de parte del Padre. “Llamando al padre muere, como un justo derrotado” (Sab 2; Sl 22). De esta forma asume el destino universal de los que sufren sobre el mundo y así acaban aplastados, oprimidos, fracasados, sin respuesta (Pikaza, p. 216). Las palabras que Marcos pone en la boca de Jesús, sea construcción literaria o no, hay momentos en que eso importa menos, nos impacta y nos mueve, sí nos mueve saber que él gritó. Gritó por el dolor, pero también por la soledad, por el abandono. Y debe haber sido así, abandono de Dios, que no fue cómplice de este asesinato, tenía que ausentarse, no dio su consentimiento, no aprobó lo que pasó en ese momento, tenía que ser así, ese era el único camino para que siguiera siendo el Dios, la Divinidad que está a favor de la justicia, de la vida, y defiende hasta donde puede la vida de las/los que son cruelmente asesinados. El abandono duele, no hay dudas, ¡en eso estamos de acuerdo Jesús!

Me pregunto por otras tradiciones, otras versiones de esta historia sobre la muerte de Jesús. Tenía que haber, quizá de alguien que haya estado un poco más cercana a aquel momento tan duro, de tanta soledad. Y me encuentro con ellas, un grupo de mujeres que acompañaron, presenciaron todo de lejos. Me encuentro con la tradición de las mujeres, que sobre la muerte no me dicen

mucho, pero lo suficiente, allí estaban. Quizá no las veía, Jesús, ellas estaban un poco lejos. Pero insisto, ahí estaban. Y no solo ahí, en el momento de su muerte, habían seguido y apoyado a Jesús en su ministerio en Galilea, y lo acompañaron hasta Jerusalén (Mc 15,40-41). Y la vida es así, sigue siendo así, mientras unos duermen, otras caminan, acompañan, quieren ver, están y no se van, permanecen hasta ver donde lo entierran. Un hombre se preocupa en enterrarlo. Y las mujeres siguen, hasta después de la muerte. Cuidan el cuerpo del muerto, lo que es parte de una tradición cultural, pero también expresión de valentía y de afecto. Como nos ha compartido Elisabeth Schüssler Fiorenza, es difícil probar qué tradición fue primaria, la de la “tumba vacía” asociada con las mujeres o la de la “experiencia de visión” que autorizaba a los hombres. Tampoco podemos saber si el relato narrativo de la muerte, entierro y resurrección de Jesús fueron articulados y transmitidos originalmente por mujeres. Pero sí, esta tradición nos posibilita, nos inspira en nuestra propia construcción de sentido frente a la violencia y las matanzas de hoy. Siguiendo con las reflexiones de Fiorenza, encontramos que esta tradición celebra a las mujeres como testigos fieles que no abandonan su compromiso y solidaridad con los que caen en la lucha en contra de los poderes deshumanizadores (SHÜSSLER-FIORENZA, 2000).

Después de hablar de la muerte de Jesús salta inmediatamente la necesidad, el deseo de mencionar la resurrección⁹. A los cristianos y cristianas nos incomoda la muerte, los asesinatos, el olor a sangre. Preferimos pasar rápidamente estas páginas, para llegar al alegre domingo de la resurrección. Pero hoy no. Hasta aquí, en ese momento, la muerte tiene la última palabra. Permanecemos un poco más con y olor a sangre. Una sangre que no salva. Una sangre que nos condena por nuestra complicidad, por nuestro silencio e indiferencia. Quedemos aquí, con el olor a sangre.

Referencias bibliográficas

- AGUIRRE, R., *El Jesús Histórico a la luz de la exégesis reciente*. Koinonia, 2002. Disponible en: <https://www.servicioskoinonia.org/relat/306.htm>
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- FALLARÁS, C. 2021. *El Evangelio según María Magdalena*. Barcelona: Ediciones B.
- FANON, F. *Los condenados de la tierra* [Trad. Campos, J.], México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- FIORENZA SCHÜSSLER, E. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Madrid: Ed. Editorial Trotta, 2000.
- GALLARDO BRAVO, C. *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en AL*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.

⁹ Cristina Fallarás (2021), en su fascinante libro, “El Evangelio según María Magdalena”, presenta una interesante interpretación sobre las mujeres y la resurrección de Jesús.

- LEMKIN, R. *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*. Washington [D.C.]: Carnegie Endowment for International Peace Division of International Law, 1994.
- MEDIAVILLA, M. *Commemorando 30 años del genocidio en Ruanda (1994-2024)*. Amnistía Internacional. España. Disponible en: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/genocidio-ruanda-1994/> Visitado el: 6 de abril 2024.
- MIGNOLO, W.D., 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- TOLOSA, J. *¿Por qué Palestina-Israel es una cuestión de colonialismo de asentamiento?* Revista Ayer 124 (4): 2021, pp. 135-161.
- VAAGE, L. *El evangelio de Marcos. Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina*. En: *Cristianismos Originarios Estrapalestinos (35-138 d.C)*. RIBLA 29. Ecuador: RECU/DEI, pp. 10-30, 1997.
- VAAGE, L. *La pasión y la muerte de Jesús de Nazaret*. En: RIBLA No. 47. Quito: RECU/DEI, pp. 99-107, 2004.
- VÁZQUEZ, Daniel Rodríguez. *El genocidio de Ruanda: análisis de los factores que influyeron en el conflicto*. Boletín IEEE, ISSN-e 2530-125X, No. 6 (Abril-junio 2017), pp. 704-722. Disponible en: https://www.eldiario.es/desalambre/genocidio-ruanda-anos-despues_3_4937737.html. Visitado el: 06 abr, 2024.
- VIANA, I. *El genocidio de Ruanda: 800.000 muertos en cinco meses*. Disponible en: abc.es: El genocidio de Ruanda: 800.000 muertos en cinco meses (abc.es) <https://www.abc.es/internacional/20140405/abci-genocidio-ruanda-hutus-tutsis-201404041327.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F>. Visitado el: 06 abr, 2024.
- WOOLFORD, Andrew. *La nueva generación: criminología, estudios sobre el genocidio y colonialismo de los colonos*. Revista Crítica Penal y Poder. N.º 5, número especial, septiembre (pp. 138 - 162) OSPDH. Universidad de Barcelona - Universidad de Manitoba, Canadá, 2013.

Silvia Regina de Lima Silva

RESENHA

NANCY CARDOSO. *O clamor das pedras: Uma introdução às teologias palestinas em diálogo com América Latina*

The cry of the stones: An with Latin America



Tent of Nations.

“*Recusamos ser inimigos*” – este é o lema escrito numa pedra na entrada de uma fazenda orgânica nas colinas de Belém, Palestina. A fazenda tem mais de 106 anos e luta para existir contra todo o aparato jurídico, político e econômico da ocupação israelense. De tradição cristã-luterana, a família da Tenda das Nações desenvolve projetos de agricultura, de espiritualidade e educação ambiental,

Na Tenda das Nações, conectamos as pessoas com a terra e com o nosso ambiente comum. Precisamos que eles apreciem este presente maravilhoso que DEUS deu à humanidade e que ajudem a protegê-lo para as gerações vindouras. (TENT OF NATIONS.

A existência e resistência palestina está escrita nas pedras do território assim como as muitas experiências de Deus e as muitas teologias palestinas. Infelizmente na América Latina conhecemos muito pouco das Teologias palestinas – da libertação, contextual, da terra, pós-colonial, evangélica e feminista. Mais que nomes, podemos aprender da experiência viva que move a teologia.

Um horizonte do *compromisso libertador* comum faz com que as Teologias Palestinas sejam uma interlocução importante para nós na América Latina. As extremas direitas no mundo se articulam como uma ameaça real e uma agenda marcada por populismo, nacionalismo, discurso moral e religioso fundamentalistas, xenofobia, racismo, negacionismo, desprezo pela democracia, militarização e uso criminoso das mídias digitais (Castro, 2024). Há uma relação histórica e direta entre a extrema direita e a defesa do Estado sionista de Israel movida por interesses militares e religiosos:

A extrema direita global tem tido essa identificação de apoio irrestrito ao Estado de Israel e às políticas israelenses com relação aos palestinos quase que como uma pauta identitária. (...) Há uma aproximação estratégica do Estado de Israel com partidos de extrema direita na Europa, que possuem um histórico de antissemitismo, agora reciclado em islamofobia (Campos, 2024).

A Palestina vive sob um controle colonial ativo, com um processo histórico de ocupação militar ainda em andamento diferente dos processos de colonialidade pretensamente já assentados e mantidos por práticas de neo-colonialidade (Casanova, 2007). Fazer teologia num contexto como este coloca desafios e alternativas que precisam ser urgentemente conhecidos, não só como um diálogo de solidariedade, mas também como eixo teórico e prático para as lutas de libertação hoje.

A proposta deste número de RIBLA é iniciar um exercício de diálogo e propor um roteiro para se conhecer as teologias palestinas, em especial do Cristianismo Palestino - que não deve ser tratado como uma lembrança histórica de um passado glorioso, mas:

É uma fé viva com a capacidade de se desenvolver e responder ao contexto político, e de afirmar um papel e uma identidade para os cristãos palestinos, sem a ajuda espúria e a interferência colonialista dos evangélicos ocidentais (Irving, 2013).

Infelizmente estes possíveis diálogos estão interditados pela falta de tradução de livros e artigos. Faço aqui um possível caminho dentre muitos citando organizações e nomes.

A Teologia da Libertação na América Latina e Caribe e a Teologia Palestina da Libertação têm muito em comum, mas algumas questões devem ser consideradas e mesmo ampliadas a partir da investigação e crítica de Samuel Kuruvilla, 2014 um teólogo da Índia e estudioso do tema com diversos outros autores e autoras.

1. Na América Latina, a maioria dos pobres são tidos como “cristãos” - mesmo considerando os significados plurais e contraditórios desta afirmação - e as igrejas cristãs são historicamente poderosas, também considerando as variações; na Palestina as igrejas cristãs são historicamente enraizadas e com grande visibilidade, mas os cristãos representam uma minoria muito pequena – apenas 2% da população (Bajec, 2022);

A ocupação militar de Israel da Palestina é o principal fator por detrás da grande migração de cristãos palestinos (Younes, 2017) em especial para América Latina (Raheb, 2012) em especial para o Chile, El Salvador, Honduras e Nicarágua.

Neste sentido é preciso considerar o aspecto de minoria da teologia cristã palestina, mas ao mesmo tempo o caráter internacionalizado e capacidade de socialização, com vozes teológicas em diferentes partes do mundo;

2. A Teologia Latino Americana não trata especificamente da questão nacional: trata das lutas de soberania dos povos, mas numa perspectiva de classe social e cultural e num horizonte comum latino-americano. Neste sentido a opção pelos pobres na América Latina é uma questão de classe. Para Kuruvilla (2014, p.3)

na Palestina, todos os palestinos são oprimidos; falar de “classe social” na Palestina tem o foco na diferença entre cidade e moradores de aldeias nos Territórios Palestinos, e diferenças sócio-religiosas entre árabes muçulmanos, muçulmanos beduínos, drusos, árabes cristãos e outros grupos muçulmanos não árabes.

3. O Êxodo é central na teologia latino-americana; Kuruvilla chama atenção para o fato de que o paradigma do êxodo não se aplica à Palestina: os palestinos são as pessoas despossuídas, de quem se toma a terra, o que coloca dificuldades e um diferencial na leitura da Bíblia hebraica; a terra é tema central e comum nas teologias da libertação com enfoques diferentes e vem exigindo autocrítica constante na América Latina; este é um ponto de diálogo difícil e necessário com o protagonismo camponês de *rosto mestizo, indígena, negro, feminino...* (Cañaverall Orozco, Gutiérrez & Silva, 2023). O desafio que se coloca é de ler o Êxodo desde as populações cananéias, dos povos do lugar.

El segundo libro de la Torá hebrea – Êxodo– es leído por la teología de la liberación como un texto paradigmático de la ruptura con la esclavitud. Más allá de las discusiones interdisciplinarias en las que arqueólogos e historiadores niegan el hecho histórico del éxodo de Egipto allí narrado, la concepción crítica de la esclavitud destaca en la lectura de sus páginas. Para el Êxodo la servidumbre es coyuntural, temporaria, y siempre fija sus miras en la recuperación de la libertad (Rabinovich, 2018).

4. La teologia palestina, de acordo com Kuruvilla, não tem suporte teórico no marxismo como a teologia latino-americana pode ter (Kuruvilla, 2010); para a teologia palestina o marxismo é uma forma estranha de análise; existe um diálogo expressivo da teologia palestina com as teorias ocidentais, mas o desafio da teologia palestina é dialogar com o oriente do sul global (Sul da Ásia, do Extremo Oriente e sub-África sub-Saariana, por exemplo).

Este estranhamento com os possíveis usos do marxismo também na América Latina existe e vem sendo e recolocado numa perspectiva decolonial e *selvagem*, para além do ocidente (Tiblé, 2013). Arti-

cular a radicalidade profética da teologia com a luta por um futuro decolonizado e soberano para a Palestina exige que críticas estruturais sejam feitas para além dos impasses de projetos reformistas da comunidade internacional

A inclusão de palestinos como dignos de direitos e liberdade segue aprisionada por retóricas vazias a partir de uma solução de dois Estados que, em vez de construir caminhos de descolonização, faz parte do arcabouço de normalização das relações com Israel, de fato, um estado único colonial (Huberman; Fernandes, 2023).

5. O autor identifica diferentes abordagens de diferentes grupos de teologia na Palestina *com semelhanças e divergências* de acordo com a relação entre teologia e política: o movimento de teologia contextual ‘Al-Liqa’, o movimento de teologia da libertação ‘Sabeel’ e o movimento educacional, intercultural e ecumênico do ‘Diyar’ que tem, entre seus nomes, Mitri Raheb 1995-2023 expressiva liderança política e teológica que reflete sobre a decolonização de conceitos teológicos - Israel, a terra, eleição divina e povo eleito. A seguir apresento brevemente algumas destas possibilidades traçando uma trajetória de diálogo.

1. “**Al-Liqa**” é a palavra árabe para “Encontro” que expressa os objetivos do *Center for Religious, Heritage & Cultural Studies in The Holy Land* (Centro de Estudos Religiosos, Tradição e Estudos Culturais da Terra Santa): criado em 1982 por vários líderes acadêmicos e religiosos palestinos, muçulmanos e cristãos, abre espaço para um diálogo vivo entre cristianismo, islamismo e o judaísmo na formulação de uma Teologia Contextualizada.

O componente chave da missão da Al-Liqa é o respeito pela dignidade humana, pela diversidade e pelas crenças do outro. O centro dedica esforços sérios e sustentados para promover a cooperação, a solidariedade e a unidade entre o povo palestino. O Centro Al-Liqa rejeita categoricamente o fanatismo, a segregação, o ódio e o desdém entre o povo árabe e apela à abertura, à igualdade e à tolerância (Zaknoun, s/d).

O Centro tem uma revista online - Al Liqa Journal (<https://al-liqacenter.org.ps/?p=1702>) com alguns artigos disponíveis em inglês (<https://al-liqacenter.org.ps/?cat=42>) como por exemplo *Christian-Muslim Arab Dialog in the Holy Land* (Diálogo Árabe Cristão-Muçulmano na Terra Santa) de Geris S. Khoury (Khoury, 2006) em que explica:

A qualidade árabe é original em nós e na nossa história, antes mesmo da ascensão do Cristianismo e do Islã. Uma língua comum e uma história comum nos unem; não existem diferenças sociais, comportamentais ou éticas entre os árabes cristãos e os seus irmãos árabes muçulmanos.

2. Comissão Islâmica dos Direitos Humanos - Em junho de 2005, a Comissão Islâmica dos Direitos Humanos convocou uma conferência de acadêmicos(as), teólogos(as) e pesquisadores(as) intitulada “Rumo a uma Nova Teologia da Libertação: Reflexões sobre a Palestina”, cujos documentos submetidos constituem o conteúdo do livro: *Towards a new liberation theology: reflections on Palestine* (Merali; Sharbaf, 2009).

Na introdução do livro há uma extensa discussão sobre Teologia da Libertação, teologia latino-americana (pp. 11 a 13) e a necessidade de uma teologia da libertação na Palestina.

A contribuição deste livro é a de trazer autores e autoras que não lemos na América Latina, teólogos(as), historiadores e sociólogos(as) de origem no Oriente Médio, de Universidades no Líbano, Irã, Israel entre outros. A insistência em uma “*teologia da libertação universal*” merece atenção e cuidado: o livro discute a libertação da Palestina a partir de realidades e debates fora do eixo ocidental a que estamos acostumados(as).

3. Sabeel - Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center (Centro Ecumênico de Teologia da Libertação) - é um movimento ecumênico de base da teologia da libertação entre os cristãos palestinos. Sabeel significa em árabe ‘*o caminho*’ e também ‘*um canal*’ ou ‘*primavera*’. Fundado em 1989 sob a liderança de Naim Ateek, 1999 sacerdote anglicano palestino, e autor de *Justiça, e somente Justiça, uma Teologia Palestina da Libertação* (1989) e outros livros.

A metodologia teológica de Sabeel tem as seguintes características e motivações (Fosna, s/d): É uma teologia contextual. da libertação, ecumênica; inter-religiosa faz política a partir de uma perspectiva de fé; faz uma leitura da Bíblia a partir do contexto de uma teologia da terra contrariando o mau uso fundamentalista da Bíblia, em especial a leitura do sionismo cristão; É uma teologia da não-violência como caminho em direção à justiça e à paz autênticas.

A equipe de Sabeel organiza conferências teológicas criando um espaço importante de articulação de teologias da libertação. Em 2024 o tema será “Desafiando o Apartheid e o Extremismo Religioso”, a ser realizado de 17 a 21 de novembro em Belém e online (para mais informações envie um e-mail para visit@sabeel.org).

4. Kairos Palestine (2009) – em dezembro de 2009 um grupo de cristãos palestinos representando uma variedade de igrejas e organizações emitiu um manifesto pelo fim da ocupação da Palestina por Israel, conhecido como **Documento Kairos Palestina**: Um momento de verdade: uma palavra de fé, esperança e amor vinda do coração do sofrimento palestino.

Declaramos que a ocupação militar das terras palestinas constitui um pecado contra Deus e a humanidade. Qualquer teologia que legitime a ocupação e justifique

os crimes perpetrados contra o povo palestino está longe dos ensinamentos cristãos.

O Documento articula diversas questões teológicas a partir da realidade concreta num esforço de síntese e comunicação com outras partes do mundo para que haja uma interação não só teológica mas de solidariedade concreta com a Palestina, também com lideranças e teologias judaicas e muçumanas que partilham *a mesma visão de que cada ser humano foi criado por Deus e recebeu igual dignidade.*

Uma publicação em português - *Palestina e Israel. A luta pela Paz* Justa (Magalhães, 2012) reúne muitos dos participantes do *Kairos Palestine* numa rara oportunidade de ler diretamente nomes importantes da Teologia em português.

5. Christ at the Checkpoint - são Conferências organizadas pelo Bethlehem Bible College com o objetivo de fornecer para os cristãos evangélicos um espaço de

oração e uma consciência adequada das questões de paz, justiça e reconciliação. Procuramos renovar o apelo bíblico à justiça e à misericórdia em contextos de opressão e obrigar a uma missão unificada da Igreja global. explorando os obstáculos à paz no nosso mundo e as oportunidades para a pacificação que surgem da nossa fé cristã. Bethlehem Bible College, 2024.

A página da Conferência oferece um blog com textos importantes para entender os temas, a espiritualidade e a metodologia do Christ at Checkpoint, como por exemplo *The False Paradigm of Isaac and Ishmael* - O Falso Paradigma de Isaac e Ismael (Munayer, 2019). Um teólogo importante também do Bethlehem Bible College é Munther Isaac com uma reflexão decisiva sobre *teologia da terra* na Palestina (Isaac, 2012; 2018) em que reformula a Bíblia como um lugar de inclusão em vez de exclusividade, condição para a paz e até mesmo para a reconciliação na terra prometida.

6. Teologias Feministas na Palestina – o impacto devastador da ocupação militar de Israel na Palestina é evidente. No entanto, pouca atenção é dada às intersecções de raça, classe, género e sexualidade dentro do projecto colonial de ocupação. Todos os movimentos acima mencionados têm participação de mulheres mas, reconhecer vozes feministas em meio às teologias palestinas, ainda é um desafio. Lembro aqui de algumas teólogas sabendo que há outras.

Marah Sarji, que é cristã palestina e faz mestrado em Antropologia pela Universidade de Tel Aviv e em 2022 participou de um programa online enfatizando numa perspectiva feminista, que a Teologia da Libertação Palestina não deve apenas buscar a libertação do sionismo, mas também do patriarcado, e também deve buscar a libertação de todos os palestinos, não apenas os cristãos No texto *A invisibilidade, a encarnação e Gaza*, Marah diz:

Maria, como mulher de cultura patriarcal, que engravidou antes do casamento, como mulher cujo papel passou a ser o de mãe que foi definido pelo filho, ela entendeu o que significa invisibilidade... Hoje, ao lermos a história da encarnação, não podemos deixar de afirmar que as mulheres de Gaza são “Marias”... Semelhante a Maria, sob opressão, enquanto desenterram as crianças debaixo dos escombros, a última palavra que sai da sua boca é “Alhamdulillah” , Louvado seja Deus...Esta é a história da encarnação (Sarji, 2023).

A teóloga e biblista feminista palestina Grace Al-Zoughbi (2021) no texto *God’s Surprising Heseed: Reading Ruth as a Palestinian Woman - O amor hesed surpreendente de Deus – uma mulher palestina lendo Rute*) articula gênero e etnia numa teologia inclusiva.

a história de Ruth abre um caminho para a inclusão amorosa de mulheres marginalizadas na igreja, na sociedade e na academia. Estas esferas e círculos onde as mulheres são capazes de influenciar com sabedoria e causar um impacto competente além delas mesmas não devem ser exclusivas apenas das mulheres de determinada cor ou raça. Toda mulher deveria ter a oportunidade de crescer e fazer a diferença sem ter que se sentir estranha, excluída, impedida ou indesejada.

Não se pode ignorar que existe um feminismo árabe (Abdallah, 2011) ou um pensamento e até mesmo uma teologia de mulheres islamistas no Médio Oriente e também na Palestina fruto de uma crítica tanto ao patriarcalismo, bem como do feminismo secular (Tønnessen, 2014). A prática reivindicativa e a sistematização teórica de mulheres faz parte de um debate em curso entre secularistas e islamistas no Médio Oriente pouco conhecido por nós.

O que elas queriam dizer como Mulheres Islamistas Orientais era que os textos religiosos são abertos, tornando possível forjar para as mulheres um espaço legítimo mais amplo nas arenas públicas. A realidade cotidiana da vida das mulheres ávidas por trabalho, educação e participação política formou uma crítica gradual e crescente dentro do movimento (2010).

A realidade cotidiana das mulheres em Gaza exigem um teologia feminista antipatriarcal, anticolonialista e antisionista: *Reafirmamos que a Palestina é uma questão feminista e afirmamos que o feminismo é incompatível com o sionismo* (Palestinian Feminist Collective, 2023).

Por enquanto

Escritas nas pedras do território e nas lutas pela libertação, as teologias palestinas merecem nossa atenção, diálogo e tradução. Esta apresentação introdutória quer ser uma contribuição no esforço de RIBLA por uma hermenêutica libertadora da Bíblia e por uma solidariedade ativa e sentipensante com a Palestina.

Bibliografia¹

- Al-Zoughbi, Grace, *God's Surprising Heseed: Reading Ruth as a Palestinian Woman*, CBE International (Christians for Biblical Equality), July 5, 2021, <https://www.cbeinternational.org/resource/gods-surprising-heseed-reading-ruth-palestinian-woman/>
- Ateek, Naim Stifan (2017), *A Palestinian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- _____, (2008), *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- _____ (Ed.) (2005), *Challenging Christian Zionism*, Melisende.
- Audeh, Ida, *Tent of Nations Farm Under Attack*, Washington Report on Middle East Affairs, 20/8/2021, <https://www.wrmea.org/israel-palestine/tent-of-nations-farm-under-attack.html>
- Bajec, Alessandra, *How Palestinian Christians are being driven out of Jerusalem*, The Nerw Arab, 13/1/2022, <https://www.newarab.com/analysis/how-palestinian-christians-are-being-driven-out-jerusalem>
- Campos, Rodrigo (2024), *Por que a defesa de Israel une parte da extrema direita e o bolsonarismo?* Brasil de Fato, 16/10/2023, <https://www.brasildefato.com.br/2023/10/16/por-que-a-defesa-de-israel-une-parte-da-extrema-direita-e-o-bolsonarismo>
- Cañaveral Orozco, Gutiérrez & Silva, *Hermenéutica campesina de la Biblia*, RIBLA No. 89, 2023/1, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/89.pdf>
- Casanova, Pablo González, *Colonialismo interno (uma redefinição), Colonialismo Interno [uma redefinição]*. In: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina (2007), “A Teoria Marxista hoje: Problemas e perspectivas”. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacionvirtual/20100715084802/cap19.pdf>
- Castro, Ruy, *A ameaça .ainda sem nome*, Folha de São Paulo, 10/4/2024, <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ruycastro/2024/04/a-ameaca-inda-sem-nome.shtml>
- Christ at the checkpoint, *About Christ at the Checkpoint*, <https://christatthecheckpoint.bethbc.edu/about-christ-at-the-checkpoint/>
- _____, Blog <https://christatthecheckpoint.bethbc.edu/catc-blog/>
- Fosna, Friends Sabeel North America, *Ten Characteristics of Sabeel's Theology*, <https://www.fosna.org/palestinian-liberation-theology>,
- Irving, Sarah, *New book recounts living faith of Palestinian Christians*, The Electronic Intifada, 28/6/2013, <https://electronicintifada.net/content/new-book-recounts-living-faith-palestinian-christians/12572>

¹ todos os textos acessados em 16/4/2024.

- Isaac, Munther, *Palestinian Christians and the Promised Land, Churches Together in Britain and Ireland* (CTBI), 2018, <https://ctbi.org.uk/wp-content/uploads/2018/12/Palestinian-Christians-and-the-Land-2017-England.pdf>; Must the Land Divide? A Biblical Theology of the Land for Inclusivity and Reconciliation, Scholar Leaders, 2012, <https://www.scholarleaders.org/must-the-land-divide-a-biblical-theology-of-the-land-for-inclusivity-and-reconciliation/>
- Kairos Document, *A moment of truth -A word of faith, hope and love from the heart of Palestinian suffering*, <https://www.kairospalestine.ps/index.php/about-kairos/kairos-palestine-document>; disponível em espanhol: <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/kairos-palestine-document>;
- Khoury, G., *Christian-Muslim Arab Dialog in the Holy Land*. In: Arab Christians and Muslims: past, present and future, Al-Liqa Center, Bethlehem, 2006, <https://al-liqacenter.org.ps/?p=1715>
- Kuruville, Samuel, *Contextual Theological Praxis as Resistance: Palestinian Christian Peace-building in the Occupied West Bank*. In: Mary's Well Occasional Papers, Nazareth, Israel: Nazareth Evangelical Theological Seminary 2014), https://www.academia.edu/5782901/CONTEXTUAL_THEOLOGICAL_PRACTIS_AS_RESISTANCE_PALESTINIAN_CHRISTIAN Kuruville, Samuel, Radical christianity in the Holy Land: a comparative study of liberation and contextual theology in Palestine-Israel, Theology Department. University of Exeter, UK, 2010, https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/71932/KuruvilleSJ.doc_PEACEBUILDING_IN_THE_OCCUPIED_WEST_BANK
- Magalhães, Thamiris (org.), *Palestina e Israel. A luta pela Paz Justa*, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Nº 408 - 12/11/2012, <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao408.pdf>
- Masalha; Isherwood (eds.), *Theologies of Liberation in Palestine-Israel: Indigenous, Contextual, and Postcolonial Perspectives*, Pickwick Publications, 2014
- Merali, Arzu, Sharbaf, Javad (eds.), *Towards a new liberation theology: reflections on Palestine*, Islamic Human Rights Commission, Great Britain, 2009, https://www.academia.edu/1981027/Towards_a_new_liberation_theology_reflections_on_Palestine
- Munayer, Jack, *The False Paradigm of Isaac and Ishmael*, Christ At The Checkpoint, Blog ,<https://christatthecheckpoint.bethbc.edu/blog/2019/03/25/the-false-paradigm-of-isaac-and-ishmael/>
- Palestinian Feminist Collective, *Shut Down Colonial Feminism on International Day for the Elimination of Violence Against Women*, march

- 2023, <https://palestinianfeministcollective.org/shut-down-colonial-feminism-2023/>
- Rabinovich, Silvana, *De éxodos y esclavitudes. Leer la Biblia con los ojos de los cananeos*. In memoriam Edward Said, Actes du Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité Année 2018 37 pp. 57-62, Persée, https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2018_act_37_1_1277
- Raheb, Mitri, *Decolonizing Palestine*, Orbis BooK, 2023; *Sailing Through Troubled Waters - Christianity in the Middle East*, Diyar Publisher, Bethlehem, 2013, https://www.academia.edu/42158934/Sailing_Through_Troubled_Waters
- Raheb, Viola (2012), *Latin American with Palestinian Roots*, CreateSpace Publishing.
- Sabeel November 2024 Conference “Challenging Apartheid and Religious Extremism”, <https://sabeel.org/category/conferences/> (para mais informações envie um e-mail para visit@sabeel.org).
- Sarji, Marah, *The invisibility, the incarnation and Gaza*, Cornerstone, Issue 86, Christmas 2023, <https://sabeel.org/wp-content/uploads/2023/12/Cornerstone-86-FINAL2.pdf>
- Silva, Wallace Góis, *Teologia palestina da libertação: contextualização e diálogo pela paz justa na Terra Santa*, Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER, GT 1 – Teologias da Libertação, 2016, https://www.academia.edu/32577208/Teologia_palestina_da_liberta%C3%A7%C3%A3o_contextualiza%C3%A7%C3%A3o_e_di%C3%A1logo_pela_paz_justa_na_Terra_Santa
- Tamayo Juan José, *Teología palestina de la liberación: contra el colonialismo y el genocidio*. Boletín Religión digital. Enero 2024. En https://www.religiondigital.org/el_blog_de_juan_jose_tamayo/Teologia-Palestina-Liberacion-colonialismo-genocidio_7_2631706806.html;
- Tiblé, Jean, Marx Selvagem, Annablume Editora, São Paulo, 2013, https://www.academia.edu/29786527/marx_selvagem_primeira_edicao_2013
- Tønnessen, Liv, *Islamic Feminism*, Sudan Working Paper, CMI, Norway, 2022, <https://www.Cmi.No/Publications/File/5289-Islamic-Feminism-A-Public-Lecture-By.Pdf>
- Two Cities Podcast, *Palestinian Theology & Identity from a Feminist Perspective with Marah Sarji*, 12/10/2022, <https://www.thetwocities.com/culture/palestinian-theology-identity-from-a-feminist-perspective-with-marah-sarji-podcast/>
- Zaknoun, Yousef, Message of The Director, Welcome to Al-Liqa Center, <https://al-liqacenter.org/ps/>

LARRY JOSÉ MADRIGAL¹. *Las claves del exterminio: rompiendo la historia tradicional*. Pappé, I. (Ed) *La cuestión Israel/Palestina*. London -New York, Routledge, 2007. Segunda edición. 304 páginas.

The Keys to Extermination: Breaking the Traditional Narrative. Pappé, I. (Ed) *The Israel/Palestine Question*. London -New York, Routledge, 2007. Second edition. 304 pages.

“Este año formativo [1948], personifica para los israelíes el punto más milagroso de su historia nacional, mientras que, para los palestinos, 1948 es el año más trágico y catastrófico en su historia. La mayoría de los mitos fundacionales israelíes giran en torno a la guerra y sus consecuencias. Desafiar estos mitos es más que sólo un debate histórico, arroja dudas sobre algunas de las principales suposiciones morales y percepciones que dominan la agenda nacional israelí”². Este párrafo, incluido en la introducción del libro de Ilán Pappé, no sería extraño de encontrar entre la literatura académica occidental o latinoamericana que sigue el conflicto, pero a los ojos latinoamericanos sorprende que venga de un autor judío, exprofesor de la Universidad de Haifa en Israel.

Este libro, en su segunda edición de 2007, está escrito en inglés, con traducción pendiente al español y ya en portugués. Ilan Pappé es un historiador y académico israelí nacido en Haifa en 1954. Es conocido por su trabajo crítico sobre la historia moderna de Israel y el conflicto palestino-israelí. Pappé es uno de los llamados “nuevos historiadores” israelíes que han desafiado la narrativa oficial de Israel sobre su fundación y la consecuente expulsión del pueblo palestino en 1948. Pappé ha escrito numerosos libros sobre el tema, incluyendo “La limpieza étnica de Palestina” y “Los orígenes del conflicto árabe-israelí: 1881-1947”. Pappé es profesor de historia y director del Centro Europeo de Estudios Palestinos en la Universidad de Exeter, Reino Unido.

El trabajo de Pappé ha generado controversia y debate tanto en Israel como a nivel internacional, ya que ha resultado fundamental para entender las claves históricas y estructurales de la actualidad de la guerra y el exterminio palestino a manos de Israel. Su trayectoria vital como hijo de perseguidos políticos de los nazis y su servicio en los Altos del Golán como parte de las fuerzas israelíes de defensa son pistas importantes para ubicar sus eventuales desarrollos. Varias de sus opciones políticas, por ejemplo, el haber sido candidato por el partido *Hadash*, de orientación comunista y pronunciarse públicamente con su disenso sobre la historia oficial israelí, le han valido condenas del parlamento (*Knesset*) y amenazas de muerte que le hicieron dejar Israel. En su quehacer

¹ Maestro en Teología, Diplomado de la Escuela Bíblica Arqueológica Francesa de Jerusalén. Docente universitario, Investigador y formador en el Programa de Masculinidades del Centro Bartolomé de las Casas de Centroamérica (Email: larryjose@gmail.com).

² This formative year epitomizes for the Israelis the most miraculous point of their national history, while, for the Palestinians, 1948 is the most tragic and catastrophic year in their history. Most of the Israeli foundational myths revolve around the war and its consequences. Challenging these myths is more than just historical debate; it casts doubt on some of the principal moral assumptions and perceptions dominating the Israeli national agenda (Traducción propia, Introducción, p. 5).

académico ha apoyado documentación sobre masacres de palestinos en 1948, con no pocos debates y dudas desde el oficialismo. Todos estos datos de intensa trayectoria aumentan el valor de sus perspectivas sobre Palestina, considerando su biografía.

El libro que comentamos está organizado en cinco partes, cada una de las cuales contiene aportes de varias personalidades y eruditos palestinos e israelíes, especialistas en Medio Oriente y el conflicto. Esto es muy importante porque ilustra el deseo de revisitarse la historia del conflicto por parte de historiadores pertenecientes a las partes en conflicto. El libro también presenta trabajos con desarrollos historiográficos más amplios e interdisciplinarios, así como una saludable visión escéptica de las narrativas históricas, oficiales y más tradicionales de las elites.

La Introducción, “Nueva Orientación Historiográfica en la Investigación sobre la Cuestión Palestina”, de Pappé, vale cada palabra y está completamente actualizada, siendo en sí misma una guía fundamental para la compleja historia y política del Medio Oriente.

El propósito del libro es “introducir una metodología interdisciplinaria en la investigación, así como inyectar una visión más escéptica de las narrativas históricas escritas bajo las poderosas influencias de las élites y las ideologías nacionalistas”. Historia, sociología y ciencia política se entrelazan en esta perspectiva. Para las personas que no están familiarizadas con las historias del conflicto entre Palestina e Israel, las obras anteriores de Pappé, *A History of Modern Palestine* y *The Ethnic Cleansing of Palestine*³ serían un buen lugar para comenzar, ya que la primera sección de esta colección de ensayos puede ser una lectura difícil si no se cuenta con algún conocimiento previo de la situación.

Una de las primeras preguntas abordadas es la identidad nacional palestina ubicada dentro de la geografía del Imperio Otomano. El primer ensayo analiza los escritos sobre “Palestina” concentrándose en la necesidad de examinar problemas básicos a nivel del pueblo, que típicamente han sido previamente ignorados, en lugar de hacerlo a través de los registros oficiales otomanos durante los siglos XVIII y XIX. Esto rompe con la visión “orientalista eurocéntrica” (es decir, la modernidad versus decadencia/tierra vacía, rescatada por los judíos) y las disculpas israelíes sobre su propia historia cultural en la región. El ensayo es un resumen político de eventos en el siglo XIX que ayudaron a dar forma a las ideas de una nación de palestinos. Esto resulta muy diferente a la idea hegemónica en occidente de ver a Palestina como una reacción política para frenar/obstaculizar la posterior inmigración judía.

La historia que presenta el libro es diferente: había una fuerte presencia palestina en la tierra desde el siglo XIX, antes de la llegada organizada de judíos europeos. Un arreglo de ‘apartheid’ fortalecería la presencia judía y el creciente control colonial.

Eventualmente, la necesidad de adquirir y mantener tierras, y excluir o eliminar a la población indígena, llevó a muchas leyes en vigencia en el Israel

³ “Una historia de la Palestina moderna” y “La limpieza étnica de Palestina” (traducción nuestra).

moderno (leyes matrimoniales, leyes de vivienda y zonificación, propiedad de la tierra, derechos de movimiento y transferencias, ley militar, y muchas otras hasta las declaraciones ideológicas sobre un “estado judío teocrático” excluyente).

La sección intermedia explora los problemas que rodean las acciones de 1948, ubicadas en su contexto histórico general con el diseño del movimiento sionista sobre la tierra. La visión cultural mítica contemporánea es que los palestinos resultaron hostiles a un plan razonablemente mandado por la ONU para compartir el país. Aparece el mito de una población judía superada en número y superada en poder que milagrosamente venció probabilidades tremendas para derrotar a los ejércitos árabes combinados que los habían atacado. Finalmente, el tercer gran mito es que los palestinos abandonaron sus ciudades y pueblos por instigación de sus propios líderes, dejándolos vacíos para la ocupación israelí. Los tres ensayos que discuten estos mitos los deconstruyen para presentar una imagen significativamente diferente.

Merece hacerse notar la parte III, en su aporte: “Revisitando la resolución de partición de la AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas]”, Walid Khalidi primero examina la amnesia histórica con respecto a los eventos antes de la partición, eventos que demuestran que *La Nakba* (La Catástrofe) no fue el origen del “problema” palestino sino una catástrofe importante que se había estado construyendo desde hacía mucho tiempo. Khalidi se refiere al Programa de Basilea en el Primer Congreso Sionista en 1897, donde la “agenda oculta” se “explica con brutal franqueza y en un estilo imperialista clásico”. Cronológicamente, se refiere a la era del dominio británico en la que “el principal país democrático occidental suspendió la democracia en Palestina para facilitar, con bayonetas, el establecimiento de la infraestructura del poder sionista”. Contenido dentro de eso está la “desesperada rebelión nacional palestina” contra el informe de partición británico (conocido como Informe Peel, de 1937) que resultó en la consecuente destrucción de todas las organizaciones políticas y militares palestinas efectivas”.

Siguiendo estos eventos iniciales, convenientemente ‘olvidados’ en la amnesia de la historia, Khalidi desarrolla aún más los datos históricos reales sobre el terror judío contra los británicos, la creación de planes de guerra, el apoyo de los EE. UU., la falta de legalidad del plan de partición de la ONU de 1947 (enfaticando que no hay “compromiso” cuando un lado está superado en número y armamento) y su distribución desigual de tierras agrícolas fértiles y acceso al agua, todo a favor de los sionistas en el territorio palestino. El escenario para *La Nakba* estaba establecido mucho antes de la declaración de independencia de Israel. Pappé analiza *La Nakba* a partir del caso “Tantura”, una masacre de aldeanos palestinos, perpetrada por fuerzas de defensa israelíes, acaecida en 1948 en el poblado de Tantura. Dos ideas principales surgen de la discusión. La primera es que *La Nakba* debería examinarse desde el paradigma de la limpieza étnica, en lugar de como parte de la historia militar”, ya que “Tantura se destaca como un caso típico de la realidad de la limpieza étnica”. El segundo punto relacionado se refiere a la validez de la historia oral, con el punto de que “la historia

oral se utiliza extensamente en la historiografía israelí del Holocausto, pero se deslegitima por completo cuando es intentada por historiadores palestinos que reconstruyen La Nakba”. Pappé ve la historia oral “no como un sustituto del material de archivo”, sino como un medio para “llenar vacíos” de los registros oficiales o validados por la historiografía tradicional.

Las partes que pueden resultar más novedosas para el público latinoamericano lector de RIBLA vienen en la Parte 4: “Historia de las Mujeres”, donde Mahmoud Yazbak contribuye con: “Matrimonios de menores” y Khiyar Al-Bulugh con “Palestina Otomana: Una nota sobre las estrategias de las mujeres en una sociedad patriarcal”, para cerrar con “De los salones a los comités populares: mujeres palestinas, 1919–89”, por Islad Jad.

En esta parte, se revisa el papel que jugaron las mujeres dentro de la sociedad palestina y dentro del movimiento nacional, llegando a la conclusión de que, aunque las mujeres fueron activas en un papel político durante la primera intifada, y aunque se hicieron conscientes de los problemas sociales, “la división de género existente en el trabajo continúa colocando a las mujeres en el extremo inferior de la jerarquía familiar”.

La última sección presenta discusiones sobre la población árabe israelí y las diversas fuerzas políticas y legales que se les imponen. En “Crimen y Control Legal”, la visión criminológica israelí de la población árabe palestina requerirá “cierto grado de revisión”. Alina Korn (Universidad Hebrea, Israel) argumenta que el Régimen Militar impuesto a los ciudadanos árabes palestinos de Israel resulta en una tasa criminal atípicamente alta dentro de la población, el “sistema legal israelí fomenta el control político selectivo de la población árabe [aumentando] las posibilidades de que la minoría cometa delitos”. Muchas de las leyes fueron “diseñadas para controlar el movimiento de árabes dentro del dominio del estado” y “para controlar la entrada de árabes al estado, o su salida de este, y que definían su estancia dentro de sus fronteras como ilegal”. Estas leyes vuelven de nuevo al término estándar de “control de tierras” ya que las autoridades militares, que controlaban las áreas pobladas por árabes, usaban restricciones de viaje y áreas militares cerradas para alienar a la población de su tierra y prevenir cualquier organización de protesta. En esencia, la mera existencia del pueblo árabe constituía una amenaza para el estado israelí: el gobierno militar situaba “a toda la población árabe como actuando por definición en el ámbito de la seguridad; sus movimientos eran sospechosos y sus vínculos con la tierra recibían un significado amenazador de peligro para la seguridad nacional”.

La naturaleza etnocrática del estado de Israel presentada por As’ad Ghanem (Universidad de Haifa) identifica la ideología sionista prevalente como la que impide que los ciudadanos palestinos tengan derechos iguales a los disfrutados por los judíos. Aunque Israel puede tener los fundamentos institucionales físicos de la democracia, su lógica étnica niega la igualdad y la democracia a los ciudadanos árabes. No hay posibilidad de igualdad ya que la definición misma del estado indica un “estatus preferencial” para la población judía, resultando en una “discriminación legal básica a favor de los ciudadanos judíos en detrimento de los ciudadanos palestinos.” La conclusión de Ghanem es directa: “un régi-

men etnocrático gobierna en Israel, no uno democrático. Tal régimen se sitúa en un continuo con el régimen del *apartheid* en Sudáfrica y no puede considerarse como un régimen democrático normal”, incluso mientras la academia israelí “trabaja arduamente para promocionarlo en Occidente como una democracia”. El problema del control de la tierra regresa en el último capítulo “Ausentes Presentes y Resistencia Indígena” de Nur Masalha (St. Mary’s University College, Reino Unido), tema que surge bajo la Administración Militar y que “existió solo en las áreas en las que residía la mayoría de la población árabe de Israel”. La definición de “ausente presente” coloca al propietario de tierras palestino en una situación de doble vínculo ya que “la mayoría de los desplazados internos se han convertido en ausentes presentes por virtud del hecho de que se les confiscaron propiedades; muy pocos de ellos han recuperado alguna vez propiedad alguna”. La tierra, una vez confiscada, reside en perpetuidad con el pueblo judío. Superficialmente diseñada para “proteger” la propiedad de los propietarios ausentes, la Ley de Propiedad de Ausentes (1950) ha confiscado millones de dunums⁴ de tierra y miles de millones de dólares en propiedades.

Habiendo resumido los principales hallazgos de este libro, se vuelve muy evidente, que las acciones israelíes, la ley israelí, las instituciones israelíes están diseñadas para acumular tierras para la población judía y al mismo tiempo controlar a las poblaciones árabe-palestinas dentro del estado etnocrático de Israel. La mera existencia del pueblo palestino -desde la primera escritura preparada por el Congreso Sionista de 1897, pasando por *La Nakba* de 1948 y las leyes resultantes de expropiación, hasta las luchas actuales por encerrar a los palestinos en regiones de *apartheid* cada vez más pequeñas- ha sido una amenaza para la causa sionista judía. Es la existencia del pueblo palestino, la que, con sus dolores, resistencias, tierra dividida y su no poder bajo los bombardeos lo que estorba. Allí están las raíces del exterminio, entre más pronto mejor para entonces hablar de una solución de los dos estados o con la que se está escuchando de nuevo de “un sólo estado, compartido e inclusivo”, pero manchado de sangre y olvido.

Finalmente, para el público lector en lengua portuguesa, este estupendo trabajo se encuentra disponible, con traducción de Ana Saldanha, en Editorial Caminho (Portugal).

⁴ “Dunums” se refiere a una medida de área utilizada en Palestina, Israel y otros países. Un dunum equivale aproximadamente a 1,000 metros cuadrados o 0.1 hectáreas y suele medir la superficie de tierras agrícolas o de cultivo.

Volverse Palestina

Become Palestine

Resumen

Este artículo pretende ser un tímido acercamiento al sufrimiento de tantas personas y pueblos que en la actualidad buscan esclarecer y defender su identidad y autonomía, y no lo consiguen. La literatura profana reclama hoy de los creyentes solidaridad, respeto y comprensión de tantas víctimas del egoísmo humano. Tal vez hoy se alzan más voces proféticas por fuera de las estructuras religiosas que dentro de ellas: nos conceda Dios la gracia de saber descubrirlas y valorarlas. “El mismo Señor me ha dado una lengua de discípulo, para que yo sepa reconfortar al fatigado con una palabra de aliento. Cada mañana, él despierta mi oído para que yo escuche como un discípulo” (Isaías 50, 4).

Palabras clave: Identidad; Límites; Autopercepción; Fundamentalismo; Palestina.

Abstract

This article aims to be a timid approach to the suffering of so many individuals and peoples who currently seek to clarify and defend their identity and autonomy, yet do not succeed. Secular literature today demands solidarity, respect, and understanding from believers towards the many victims of human selfishness. Perhaps today, more prophetic voices arise from outside religious structures than within them: May God grant us the grace to recognize and value them. “The Lord GOD has given me a well-trained tongue, that I might know how to speak to the weary a word that will rouse them. Morning after morning he opens my ear that I may hear; And I have not rebelled, have not turned back” (Isaiah 50,4).

Keywords: Identity; Boundaries; Self-perception; Fundamentalism; Palestine.

¹ Gerardo García Helder, argentino, laico, casado, padre de dos hijas y abuelo de un nieto. Teólogo y psicólogo. Coordinador para América latina y el Caribe de la Federación Bíblica Católica (FEBIC LAC). Magister en Sagradas Escrituras (ISEDET) realiza seminarios en vista a obtener el Doctorado en Estudios de Género (UBA). Es miembro de la Asociación Bíblica Argentina (ABA); pero sus intereses son más propios del ámbito pastoral/espiritual que del académico. Vive en Ciudad Autónoma de Buenos Aires; pero acompaña a personas e instituciones de diversos países. Sus temas preferidos, tanto en el ámbito teológico como psicológico, son la inclusión, la comprensión, la conversión (continua) y el acompañamiento de procesos discipulares, ggh.amico@gmail.com

Introducción

Al enterarme que se estaba preparando un número de RIBLA centrado en Palestina, recordé de inmediato un libro que leí ni bien se publicó en español: “Volverse Palestina”², Meruane, 2013 libro que ha pasado a ser la primera parte de “Palestina en pedazos”, publicado recientemente, en 2023.

En realidad, mi interés por la lectura de esta obra no tuvo que ver con la realidad geopolítica de Palestina, ni con la escalada de violencia en el conflicto bélico de esa región, sino con mi aprecio por la literatura del género *relato autobiográfico* que generalmente da cuenta de la identidad del personaje central como una laboriosa y conflictiva construcción psicosocial que solo termina con la muerte.

Pero en estas circunstancias históricas particulares quiero compartir algo de mi lectura con la esperanza de que a alguien le pueda servir como estímulo para leer ese libro y solidarizarse con el sufrimiento injusto de tantos hermanas y hermanos nuestros, que lo mismo que nosotros aseguran que “mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y se refugió allí con unos pocos hombres, pero luego se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa” (Deuteronomio 26,5).

La identidad no viene dada, se construye

La mayoría de nosotros comenzó a internalizar la idea de límites y fronteras entre países a partir de la vista de mapas impresos en los libros escolares. Allí fácilmente se identificaban los contornos ya que de ordinario cada país venía pintado de un color distinto. Pero los que luego hemos tenido el privilegio de sobrevolar varios países no notamos esos contornos, ya que no siempre las más altas cumbres o los ríos dan cuenta de esas divisorias aceptadas, no siempre de modo pacífico, por acuerdos y convenciones.

Hoy, inmersos en una realidad social y cultural asumida cada vez más como *liquida*, los límites y fronteras personales –tanto de individuos como de colectivos o pueblos– no son percibidos como nítidos sino como fluctuantes, porosos y lábiles. El hecho de que una persona fije su domicilio en un territorio determinado, en una cultura o en una tradición religiosa ya reconocidas no le ahorran el sentirse muchas veces un nómada. Tal vez por eso me atraen tanto lo acercamientos desde perspectiva de género, porque permiten descubrir ribetes multicolores donde antes solo se percibían blancos y negros o celestes y rosas.

Entiendo que desentendernos de las construcciones identitarias, que casi siempre son tortuosas, dificulta a los que nos decimos discípulas y discípulos de Jesús tener sus mismos sentimientos.

² Las citas que aparezcan en este artículo irán con el número de página entre paréntesis.

Volverse Palestina

La autora de “Volverse Palestina”, Lina Meruane, es una chilena nacida en 1970, Doctora en Literatura Latinoamericana (New York University), que vive y trabaja como docente en EE. UU., pero que también ha vivido en Santiago de Chile y en Berlín. Ha publicado cuentos, novelas, ensayos, notas de periodismo cultural y crónicas; digo crónicas ya que en el epílogo de “Volverse Palestina” a su relato de viaje la autora lo denomina “crónica” (p. 69). Por esta basta obra ha recibido premios importantes sobre todo en territorio americano; pero el reconocimiento de sus escritos también se nota en que han sido publicados en más de una docena de idiomas.

Calificar de relato autobiográfico a esta obra sería algo reductivo. Yo diría más bien que la autora es al mismo tiempo la protagonista del relato, que usa su nombre propio como si fuera un *seudónimo literario*. Y en su escrito ofrece generosamente a los lectores retazos de su trabajo personal de construcción identitaria al tiempo que acerca al drama de los exiliados y los migrantes.

Tal vez, Meruane conciba todos sus recuerdos como “dar una vuelta de despedida por la noche para terminar este viaje como empezó. En la oscuridad. En el puerto desolado. Repasando todas las contradicciones” (p. 67). En tal sentido la recreación de la propia identidad sería una tarea imposible ya que a uno “no le contaron suficiente o no prestó atención o lo que le llegó era material demasiado reciclado, dudoso” (p. 13).

Sin dudas el relato fragmentado o la tortuosa memoria de la propia historia (sea esta individual o colectiva: la de una nación, por ejemplo) está comúnmente llena de olvidos (inconscientes o consientes: malvados, culpables, inocentes o piadosos), de cientos de agujeros negros que certifican que el “yo” o el “ser nacional” suele ser la más escandalosa de las certezas y la más peligrosa de las ilusiones y que el pasado es una de las realidades que más cambian. Para mí la identidad es un modelo estallado y el pasado una ficción hecha de muchos recuerdos fragmentarios y de un sinnúmero de olvidos.

En una entrevista que le realizaron a la autora para una revista cultural argentina, en 2012, aseguró que: “es cierto que una no es nunca la persona que escribe. Una está parada en un lugar y lo que sucede en los libros es otra cosa. Una está y no está en sus libros”³. Por eso cuando describimos algo, incluso a nosotros mismos, podemos debemos dejar un margen a la duda ya que en realidad: “no sé si recuerdo o me he imaginado” (p. 22).

Porque los relatos nunca son objetivos ni lineales; uno de ningún modo es lo que los otros dicen que somos ni tampoco lo que nosotros creemos ser. En tal sentido, la autora-personaje, entra en pánico cuando su presunta pariente-que-vive-en-Palestina le dice que en realidad ellos (Lina y su clan) no son Meruane sino Saba y se pregunta angustiada: “Si yo no soy Meruane entonces esta mujer

³ https://www.clarin.com/literatura/lina-meruane-entrevista_0_SJw4oShvmg.html.

que dice ser mi pariente no es nada mío. Pero hay algo aun peor: si nosotros no somos Meruane, entonces, quién soy yo” (p. 52).

Todo relato del pasado resulta ser “la incursión en un tiempo que ya no existe. La excursión del presente” (p. 17) y podemos asegurar que “no quedan de esos lugares ya más que imágenes arrugadas que no hay modo de planchar” (p. 15).

Los *individuos* vamos construyendo nuestra identidad en la medida que vamos creyendo nuestros propios relatos, los vamos convirtiendo en nuestra naturaleza. “Mis tías se han encargado de relatarla [a la historia familiar] tal como se la oyeron a su madre, y como se lo han escuchado las unas de las otras a lo largo de los años” (p. 18). Pero toda reconstrucción fidedigna es imposible y como ante la casa del abuelo paterno hay que afirmar que “la puerta está cerrada con una llave que ya no nos pertenece” (p. 22). Solo queda nostalgia del paraíso perdido o ilusión del “yo” porque irremediamente: “Se vendió lo que quedaba de esa casa cuando tu tata, dice [el padre], evitando el cierre de la frase” (p. 15).

El título *Volverse Palestina* habla del trabajoso desarrollo reflexivo de la crisálida humana que no puede reducirse a la cadena retorcida de ADN de mi hermano-el-menor, mi tía-la-primogénita, o la-del-medio. El personaje Hamza, que en principio se presenta como jordano, se presenta luego como “un palestino nacido en el exilio” (p. 34); pero esto no lo vive como algo determinante sino como algo condicionante porque él lo quiere así; al mismo tiempo se apropia de elementos que vienen de otras partes, por ejemplo, de “un inglés tomado como préstamo de algún libro” (p. 34).

La protagonista del relato no acepta, como si fuera una víctima pasiva, la sentencia del taxista: “Usted es una palestina, usted es una exiliada” (p. 28). Ella se irá haciendo palestina a pesar de no hablar el idioma porque sus antepasados “se comerían la lengua antes que legarles [a sus descendientes] el estigma de una ciudadanía de segunda” (p. 20). Y llega a convencerse de que su identidad es una mezcla de azar y de elecciones y que su “vida pudo ser esta [similar a la de la palestina-esposa-del-escritor-judío que vive en Palestina/Israel]. Con o sin pañuelo. Con o sin hijos. Con o sin tierras, o armas” (p. 60).

Pero Lina no se resigna y sigue buscando algo de donde aferrarse. Aunque no logre certezas absolutas no acepta el “Les dije que no tenía sentido” (p. 22) de su padre que ni siquiera quiso volver a pisar suelo patrio.

Hacernos Palestinos

Al asomarnos al drama palestino uno se pregunta: ¿Qué es, en realidad, Palestina? ¿Cuál es el nombre verdadero de cada cosa? ¿Esta ciudad es Yalo, Yalu o Jaffa? ¿Este pueblo se llama Ramla o Ramallah? ¿Pueden convivir dos naciones en un mismo territorio? Cuando alguien dice Palestina “a qué Palestina

se refiere, a qué trocito de esa tierra fracturada” (p. 34). ¿Por qué no aceptar que cada uno de nosotros se parece de algún modo a ese misterioso y mítico *ombbligo del mundo*, a esa Urbe que es “una ciudad que no es una sino muchas” (p. 50)?

Límites artificiales, impuestos, territorios ocupados, zonas arrasadas, franjas, muros, realidades superpuestas, más muros, nuevos muros a veces invisibles y roles y comportamientos que hay que asumir: ser palestino, ser israelí; ser varón, ser mujer, coincidir y comulgar con una geografía hecha de desiertos y de mares, de planicies y de altos. “Jerusalén atravesada por un muro que a trozos es de alambre, que a veces divide entre israelíes y palestinos y a veces entre palestinos y palestinos de un mismo barrio” (p. 50).

Dejarse franquear por la “sutil distancia de la que nunca se hablaba pero que vivía entre nosotros como un pájaro” (p. 24) y tomar consciencia de que eso condiciona nuestro modo de ver y de verme, de entender y de entenderme. Como confesaba el ex sionista con quien Lina se encontró en Palestina: “Fui educado de una manera, en Chicago, y desde lejos esas convicciones eran fáciles. Pero vine a Israel, y vi lo que estaba pasando, y entonces desperté” (pp. 63-64). Opinar desde lejos siempre es fácil, poner los pies en el barro es tarea no siempre posible.

Se consuela la autora-protagonista diciendo al final de su viaje y de su relato: “Mañana regresaré a la tranquilidad de mi sillón a escribir sobre la intranquilidad de Palestina” (p. 65). No creo que fuera de la ficción lo haya logrado. Y espero que nosotros tampoco nos contentemos con solo opinar desde lejos.

Cuando ve acercarse a su parienta Maryam Abu Awad, a pesar de no ver aflorar sentimientos de emoción, decide “representar el rol para el que he viajado de tan lejos y responda a ese beso suyo, a ese apretón y la siga hacia su casa” (p. 51)

Conclusión

En cierto modo todos somos como el fallecido abuelo inmigrante de la protagonista/autora de este libro, cuyo nombre han puesto a una calle. “Las letras [del cartel] anuncian, también blancas pero gastadas, no una calle sino apenas un pasaje que resulta la palabra justa para nuestro abuelo nómada” (p. 25). Todos somos apenas un pasaje, “pero lo nuestro es pasar, pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar” (como dijo Antonio Machado popularizado por Joan Manuel Serrat). Y cada uno de nosotros andamos errantes como los ultrajados palestinos, expulsados de lo que consideran su tierra por los turcos que los supusieron una herética avanzada de Occidente. Lanzados a la buena de Dios con pasaporte otomano que hacía que los que los recibían –fundamentalmente en América– los consideraran “turcos” a pesar de ser, en realidad, árabes.

Por eso hoy, conscientes de los desmadres de la historia pasada y, sobre

todo, reciente, hay que denunciar el atropello y el peligro en lecturas religiosas fundamentalistas que sustentan el reclamo de una posesión territorial no legítima. La mítica promesa: “Yo soy el Señor que te hice salir de Ur de los caldeos para darte en posesión esta tierra” (Génesis 17,7) no puede servir para avalar atrocidades que cercenan vidas. Refutar esas lecturas por otras lecturas fundamentalistas que no aceptan que pueda reunirse Israel en esa tierra hasta que el Mesías no se haga presente tal vez no sea el remedio; o puede ser un *remedio peor que la enfermedad*.

En nombre de Dios, y de una promesa hecha a Abram y a su prole, busquemos la paz a toda costa. Así todos los pueblos de la tierra sentirán la bendición de Dios y lo bendecirán por siempre jamás.

“El Señor dijo a Abram:
Deja tu tierra natal
y la casa de tu padre,
y ve al país que yo te mostraré.
Yo haré de ti una gran nación
y te bendeciré;
engrandeceré tu nombre
y serás una bendición.
Bendeciré a los que te bendigan
y maldeciré al que te maldiga,
y por ti se bendecirán
todos los pueblos de la tierra” (Génesis 12,1-3).

Bibliografía

Meruane, Lina. *Volverse Palestina*, Literal Publishing, USA & Conaculta, México. 2013.

https://www.clarin.com/literatura/lina-meruane-entrevista_0_SJw4oShvmg.html. Visitado el: 16 abr. 2024.

Gerardo García Helder

Un exvoto para Palestina, con amor y digna rabia

An Ex-Voto for Palestine: With Love and Dignified Rage

Resumen

El genocidio en Palestina es ya innumerable y el argumento bíblico que acompaña esta invasión y por lo tanto, esta guerra es inadmisibles. El horror es tanto que cada vez hay menos formas de expresar este dolor y esta rabia, y hay poco que parezca significativo ante tal brutalidad y sufrimiento. Este escrito es una mínima forma de expresar el repudio, pero también de dejar la ternura, la solidaridad y formas de resistir para honrar la lucha y la firmeza del pueblo palestino. Es también una propuesta metodológica: hacer de un elemento de la religiosidad popular, como lo es el exvoto mexicano, un lugar de denuncia y resistencia. Es una metodología que permite hacer una demanda por el despojo de la tierra, de la cultura palestina y de las vidas humanas en manos del estado espurio de Israel. La relevancia del exvoto está en lo accesible de su mensaje y también en recuperar su memoria y uso. Hacer un exvoto para Palestina, significa hacer notar la voz de todas las personas que han sido obligadas al silencio y al despojo.

Palabras clave: Religiosidad popular; Palestina; Resistencia; Tierra y territorio

Abstract

The genocide in Palestine is already unspeakable, and the biblical argument that accompanies this invasion, and therefore, this war, is inadmissible. The horror is such that there are fewer and fewer ways to express this pain and anger, and there seems to be little that appears meaningful in the face of such brutality and suffering. This writing is a minimal way of expressing repudiation, but also of leaving tenderness, solidarity, and ways of resisting to honour the struggle and steadfastness of the Palestinian people. It is also a methodological proposal: to turn an element of popular religiosity, such as the Mexican ex-voto, into a place of denunciation and resistance. It is a methodology that allows for a demand for the dispossession of land, Palestinian culture, and human lives at the hands of the spurious state of Israel. The relevance of the ex-voto lies in the accessibility of its message and also in reclaiming its memory and use. Making an ex-voto for Palestine means highlighting the voice of all those who have been forced into silence and dispossession.

¹ Gabriela Miranda García. Mexicana. Teóloga feminista latinoamericana y marxista. Educadora popular. Realizó estudios en México y en la UBL, Costa Rica. Su quehacer teórico y de formación está enfocado en los aprendizajes disciplinarios que tenemos sobre el amor romántico, la sexualidad y el cuerpo y sus consecuencias. Vive en Guatemala. Dedicó tiempo a la elaboración de artesanías y a escribir poesía. gmirandagarcia@yahoo.es

Keywords: Popular religiosity; Palestine; Resistance; Land, territory.

Introducción

El conflicto histórico por la tierra es una de las razones de las guerras de la humanidad. Y su expresión máxima es el despojo de esta. Lo que tenemos en Palestina es despojo y es invasión. Para que haya paz, la tierra tiene que devolverse a quienes la habitaron y la habitan porque nunca se fueron de ella. Una lectura equivocada, colonial y tendenciosa de la Biblia, nos hace creer que esa tierra le pertenece por derecho divino al Estado de Israel. La tierra en la Biblia es un tema constante, aparece como sustantivo, referencia o metáfora en más de 2500 veces, esto revela su importancia en la historia y la memoria.

La apropiación de las tierras palestinas comenzó en 1948. El 78% del territorio ancestral Palestino conformó el Estado de Israel. Desde 1967, el 22% está ocupado por el ejército israelí, por lo que en realidad ese restante es un territorio ocupado, cercado y hacinado. Las personas palestinas han tratado de hacer su vida, pero la hostilidad del territorio es permanente. La situación se agrava constantemente. El 7 de octubre de 2023, ocurre una nueva respuesta de Hamas, la contraofensiva de Israel ha sido inaudita, desmedida.

Una de las grandes preocupaciones es la justificación de la invasión a la tierra Palestina y aún de la guerra, usando el texto Bíblico. La idea de la Tierra Prometida al Pueblo Elegido ha significado una serie de abusos históricos. Oponerse a este discurso es un deber planetario y una obligación desde la fe y la esperanza.

Hacer un exvoto para Palestina, significa una reflexión subalterna, desde la mirada de las personas ofendidas, y también desde las preguntas y las experiencias populares, es la posibilidad de entrar en una conexión entre el mensaje divino y la resistencia popular. Es sobre todo una propuesta metodológica para releer el texto bíblico y llevarlo a la experiencia comunitaria, barrial, popular y por supuesto de resistencia. El exvoto que aquí se propone, se convierte en un recurso propio, rescatado y resignificado. Pero en este momento, se convierte en un poema, en un cariño, en una caricia para el pueblo Palestino, desde América Latina con amor y digna rabia.

1. ¿Qué es un exvoto?

Un exvoto es un pequeño objeto que testifica la fe, la esperanza y la gratitud por un milagro o protección, es un ofrecimiento a la divinidad bienhechora. La cultura popular religiosa es su principal apoderada. Son ofrendas, principalmente, de la piedad del pueblo empobrecido. Cuando para la mayoría de las personas no hay forma de tener asistencia hospitalaria digna, asesoría legal, justicia, lo único que queda es el milagro. Hay muchos tipos de exvotos, hay los que son pequeñas piezas de latón o de barro, trenzas de cabello, fotos, títulos

universitarios, medallas y que se dejan en las iglesias al pie de las imágenes sagradas. Pero en México, los exvotos son también pequeños dibujos, hechos por artistas populares en láminas de latón, tela o madera, y con una breve descripción, cada uno es la constancia de lo ocurrido y es una forma de agradecer el milagro o la protección, también se llaman retablos. En un exvoto o retablo, se pinta el milagro en el acto mismo en que está ocurriendo: salvarse por gracia de una divinidad de una enfermedad grave, de un ataque violento, de una caída en el trabajo o de un incendio en la cocina.

En un exvoto aparecen tres elementos fundamentales: una rústica epifanía con la imagen del santo, el cristo o la virgen a quien se le atribuye el milagro; la ilustración que relata lo ocurrido y un breve escrito del testimonio y la gratitud. Abarrotado de significados y sin perspectiva espacial, todo ocurre casi en un mismo plano, la distinción entre los elementos un tanto más evidente, es en la epifanía. En este único plano conviven la deidad y la gente común. Incluso su diseño es siempre horizontal, a diferencia de una imagen vertical en donde el arriba y el abajo es evidente y esto permite distinguir el cielo de la tierra, no, el retablo del exvoto reclama por la semejanza. Y aunque a veces hay un segundo momento en donde la persona socorrida aparece dando gracias, casi siempre es como una breve historieta de una sola viñeta².

2. Más allá del arte y lo sagrado: El exvoto como un acto político de insubordinación

Nadie podría pensar que estas laminillas pintadas son obras de arte, porque tampoco es este su propósito, su único propósito es la gratitud y el testimonio. Es la memoria del pueblo socorrido. En ellos se cuenta la historia que no se contará nunca en otros lados. La que no aparece en la Revista Hola, ni en el New York Time's, ni siquiera en Inbobae. Parecen más relatos e imágenes tomadas de la tan despreciada Nota Roja. Ahí y en los exvotos es donde vemos y leemos a quienes sobrevivieron, siempre de puro milagro, a la viruela, al ataque de un perro, a un derrumbe, a una balacera, a un atropellamiento e incluso al cruce del Río Bravo.

Su presencia es rústica y equívoca, tiene errores de perspectiva, de ortografía, su afirmación es imprecisa, sus colores son, bueno, los que se tienen a mano. Es por esto y a diferencia del arte de los museos, que los exvotos no exigen la contemplación sofocante por la belleza o lo cuidado de la obra. Me recuerda mucho a las estampas de Solentiname, del llamado arte primitivista. Sus materiales son precarios, como precario es su entorno. Su mensaje es directo, sin evasivas, sin necesidad de ninguna explicación exhaustiva. Sin embargo, yo

² Para abundar sobre el tema y ver algunos de estos, dejo aquí un par de páginas para consultar: "Exvotos narradores de milagros exvotos" <https://www.amigosmap.org.mx/textos/exvotos-narradores-de-milagros/> y "Exvotos: el arte de dar gracias" <https://www.mexicodesconocido.com.mx/exvotos-cumplir-mandas-reconocer-favores.html>

consideraría que la expresión de un exvoto es arte porque como dice André Malraux, “el arte es una rebelión contra el destino” (El Ciudadano, 2014) y eso hace este ícono: su relato, la certeza del milagro o la protección muestra su rebeldía ante la muerte inminente y su modo de testificar se revela a criterios académicos y teológicos. Por eso su validez no depende del ojo externo, ni de su curaduría, sino de su testimonio.

El exvoto del que hablamos rompe con dos premisas: el arte es para los artistas y la confirmación del milagro para los teólogos doctos. Por eso, el exvoto desde su sencillez rasga, casi sin pretenderlo, con estas grandes obligaciones ilustradas. Tal vez porque no se trata de una reconocida obra de arte, o porque su mensaje es un bien comunitario y no personal, rompe con la premisa de la autoría. Un exvoto es tan jovial en su textura y confección y en sus materiales, que parece que cualquiera podría pintarlo, tan es así que no lleva autoría, contra la modernidad misma, que desarrolló el tema del autor y en contra del capitalismo, que alienta el *copyright*, el exvoto no tiene autor, a diferencia de una pintura, mala o buena, pero pintada por un autor reconocido. El relato del milagro tampoco cuenta con un sustento del Vaticano, las personas sobrevivientes se apropian de su propia experiencia y la confirman.

El relato de un exvoto puede resultar inverosímil, la imagen también, ni aun cuando se trata de un hecho sobrenatural resulta creíble, es más bien sospechoso. Pero al ser un testimonio de fe, el exvoto se apropia de la verdad. Esto es muy significativo en un mundo en donde la verdad está en propiedad de la ciencia, la ley, las cúpulas religiosas o de quienes construyen la hegemonía. Como afirma Ana Paulina Gámez, “El cuidado de los detalles es otra característica de estas obras, como si al plasmar los pormenores no se dejara duda de la veracidad del milagro.” (2013). Es, entonces, que estos retablos son poderosamente realistas y descriptivos.

También rompe otra premisa: la desigualdad ontológica entre el cielo y la tierra, entre la deidad y la humanidad. Como ya dijimos su diseño es siempre rectangular y horizontal, lo que obliga al santo, al cristo o a la virgen a colocarse en un único plano y dejar su verticalidad a un lado, ya que en la verticalidad es fácil exponer el arriba y el abajo. La horizontalidad y el rectángulo, permite dar relevancia al relato, pero no a la distinción entre el arriba y el abajo. A diferencia de un ícono, en el exvoto las personas son parte de la imagen y del relato, con la discreción de colocar a la imagen epifánica en un lugar más destacado: un poco más arriba o un poco más grande o ataviada. Pero la divinidad es cercana, terrena, popular. Y la narración siendo una narración sagrada, está elaborada con un lenguaje comprensible y cotidiano. Es decir, que, en el exvoto, la distancia entre el cielo y la tierra, o lo sagrado y lo profano, se diluyen, o al menos, se acortan. En realidad, para un ojo criminalizador esto es un atrevimiento o una irreverencia.

También el realismo de la imagen contrasta con el relato milagroso. No tiene nada de sublime, es más bien indecoroso, el uso de la sangre, las armas, el desnudo o el dolor de los pequeños protagonistas hacen que la combinación de un relato realista y una experiencia portentosa parezca otra forma de realismo mágico que constituye la filosofía y la historia latinoamericana. Es una combinación arbitraria y turbadora de elementos. Lo que rompe de nuevo con otra premisa: los relatos de las deidades son para hacer de ellas protagonistas y son armoniosos, sublimes y estáticas, en cambio acá se comparte el protagonismo, siempre en medio de la precariedad, el polvo de los senderos, y la poca luz de las casitas. Los relatos místicos de los exvotos se parecen más a los de mártires cercenadas: hay sangre, sustos y golpes, no hay un paisaje totalmente glorioso.

Finalmente, ya dijimos antes, que lo que un retablo como estos registra las historias de las personas de sectores empobrecidos, aquellas historias que más que aparecer en libros de historia o en revistas de moda aparecen en la nota roja. Para muchas personas, la nota roja, es el lugar del populacho, del mal gusto o del morbo y está plasmado en periódicos baratos. Y puede que este género periodístico se aproveche y abuse de la noticia, sin embargo, es también el lugar en donde se registra las historias de las personas comunes, sus palabras, su lugar de vivienda, su entorno y sus desgracias. En la nota roja se registra lo que queda en el olvido. Lo mismo ocurre con los exvotos: registran las desgracias antes de que queden en el olvido, fuera de las estadísticas o del registro oficial. Pero a diferencia de la nota roja, las gentes redactan su propia historia. La memoria de los sectores excluidos de la historia oficial y publicable, de las mujeres violentadas, de las prostitutas, de las trans, de los suicidas, está en la nota roja, y sus milagros en los exvotos, ese es el registro de su memoria y esto es también resistencia.

Para mí, todo esto es una producción epistémica desde la precariedad y es un ejercicio contrahegemónico seguramente no proyectado ni calculado. Es el marco de esta irreverencia, que pintar un exvoto para Palestina es un acto de reclamo de justicia. Porque en realidad los exvotos tuercen la historia oficial, tuercen la ciencia, tuercen la belleza, tuercen el idioma y colocan su relato con total validez y dignidad. Ninguno de ellos pasa por un canon, ni por una curaduría: se pintan, se teologizan, se redactan y se sitúan con toda familiaridad en el ámbito cercado de lo religioso.

3. Pasos que podemos dar para hacer un exvoto con otra mirada del texto bíblico

La idea con rehacer el mensaje bíblico usando el exvoto, es dar relevancia al contexto, releer el texto bíblico y resignificarlo, dar protagonismo a las personas involucradas y a la finalidad del mensaje, todo esto basado en un acto sencillo de ilustrar y escribir, al alcance de todos. Así que las características

principales del exvoto mexicano o retablo, una herramienta que ya de por sí es tan audaz, transgresora, autónoma y contrahegemónica, se usarán para enmarcar el texto bíblico

a. La relevancia del contexto y la identificación del problema

El realismo con el que la imagen de los exvotos es elaborada, como ya dijimos, nos hace caer en la importancia que tiene el contexto en estos testimonios religiosos. A diferencia de otras obras iconográficas, el retablo es fiel a su entorno, a su momento histórico, por ejemplo, usa los vestuarios adecuados de acuerdo con la usanza del momento, al clima, a la clase o a la edad de la persona. El contexto en los exvotos es sumamente importante. Por ellos son “una espléndida fuente para el estudio de los problemas sociales y de salud, así como de la vida cotidiana y de la cultura material vigente en el momento en que se realizaron: el vestuario y la joyería de los personajes están hechos con mucha precisión, y en el caso de escenas de interiores se observa que los muebles y otros objetos están distribuidos según la costumbre de la época.” (Gámez, 2013)

Este punto es muy importante también en el quehacer epistemológico y de teoría crítica de América latina y caribeña, como lo vemos en la pedagogía del oprimido y en el ver-juzgar-actuar. Los elementos que se usaran para el texto y para la imagen deben sacarse de una concienzuda investigación del contexto actual y también de una mirada sensible de este.

El contexto en Palestina es de guerra y por lo tanto severamente agravado, es un contexto que sólo puede ser entendido de manera limitada. Pero lo que se comprende del contexto, más que el detalle enrarecido por la guerra es la comprensión política de éste. Se debe comprender que el pueblo palestino ha sido acorralado desde hace más de 80 años, que su situación empeora y que aumenta su indignación. Es un pueblo que resiste y que se defiende. Es un pueblo despojado y sitiado. Obligado a vivir en hacinamiento, con poca agua y con restricciones de movilidad. Debemos entender que solo en Gaza, en estos últimos meses, han muerto más de 30, 000 personas, hay más de 70 mil personas heridas gravemente y 2,3 millones de palestinos tan solo en Gaza están en riesgo de hambruna (Voz de América, 2024).

b. El texto y el texto bíblico: una relectura cortita

El texto de un retablo es corto, es casi menos que un párrafo, no más de 50 palabras. Casi siempre escrito en presente, como un recordatorio de que está ocurriendo. ¿Pero qué texto de la Biblia es pertinente para Palestina? Pues un texto amoroso, un texto cuyas palabras nos introduzcan a la temida belleza de la poesía. El Cantar de los Cantares es un cántico que honra la fertilidad, el placer, la alegría y los cuerpos, y esto es lo sagrado. Por ello, sus referencias están muy ligadas a la tierra, a sus frutos, sus flores, sus ríos, sus praderas y sus animales.

Es como si la tierra entera fuera el marco de este texto, ni hay un templo, lo que hay son campos de flores. Como dice Alzir Sales Coimbra, citando a Humberto Eugênio Maiztegui, “Quizás algunos de estos poemas fuesen ya “cantados en el reino de Israel, en una época de fuerte influencia cananea y sus rituales de fertilidad” (2005, 80). Por eso es importante usar este texto: por su poesía, por su crisol cultural y por la importancia de reconstruir una tierra fértil.

Es un texto lleno de influencias de varias culturas mediterráneas, es decir que no es un texto meramente hebreo, sino que es un texto que da cuenta de un territorio en donde conviven muchos pueblos. Se cree, por el vocabulario, que existe influencia persa y del periodo helenista, se usan arcaísmos, algunos monárquicos e incluso anteriores. (De Paula y Nakanose, 2000, p. 59) Esto nos lleva a pensar que es un texto que recoge diversos elementos y diversas formas de habitar el mundo en tiempos y espacios diversos.

Pero sobre todo es un texto en donde las mujeres se expresan, expresan su deseo, sus pasiones, sus decepciones. “Cantares es el único texto bíblico donde la mujer habla por sí misma. Narra sus sentimientos, habla de sus pensamientos y de sus actos. Más aún: dos veces habla en lugar de su amado (2,10-14 y 5,2) y éste en ningún momento habla por ella” (De Paula y Nakanose, 2000, p. 60).

Este texto contiene todo lo que puede dañar a la guerra: la fertilidad, la alegría, la diversidad, el placer y la voz levantada de quienes se les obliga al silencio. Son elementos convivientes con lo que hemos hablado de los retablos. Lo sagrado en ambos casos es la capacidad de seguir adelante y de estar presentes. Al igual que en el exvoto, el Cantar de los Cantares, rompe con la desigualdad que hemos creado entre el cielo y la tierra, lo sagrado habita esta tierra.

c. La composición de la imagen: identificar elementos para que estén presentes

La imagen tendrá coherencia entre la relectura del texto bíblico y el contexto. Esto marcará los elementos que compondrán el exvoto.

Las semillas de la sandía. La sandía tiene los mismos colores de la bandera palestina: el rojo, negro, verde y blanco. Por ello, cuando se convirtió en un delito llevar la bandera palestina, la sandía se convirtió en un sustituto obvio. Las rodajas de sandía aparecen en las manifestaciones en contra de la ocupación y de la guerra. La sandía es agua, comida y plato, es hermosa y viene de la tierra: nace, duerme y crece en ella. Además, Palestina es un territorio agrícola, su historia también depende de la conservación de sus semillas nativas, porque las semillas contienen información ancestral, de la historia y la memoria de cada planta. En un espacio tan cortito como la semilla, vienen siglos y siglos de información, mejor que cualquier microchip. Además, sabemos que la semilla es vital para la continuidad de la vida. Por eso y a pesar de la ocupación, el pueblo palestino había decidido seguir cultivando y guardar sus semillas. Por esa recuperación y sobrevivencia fue que organizaron un banco de semillas endémicas,

que segura ahora estará destruido. Para Vivien Sansour, la mejor forma de resistencia es “rechazar el discurso de tu opresor y responder ‘no soy basura y no voy a comer tu basura’”. Creo que todos podemos decidir hacer nuestra vida un poco más soportable en este momento. Porque seremos libres; no ahora, pero lo seremos. Me siento libre cuando tengo estas semillas en las manos”. (Guimarães y Paq. 2019)

Los muros en Palestina. “La construcción del Muro comenzó en 2002 para impulsar las políticas de anexión de Israel y perfeccionar su régimen de *apartheid* sobre el pueblo palestino. No se limita a rodear la Cisjordania ocupada, sino que se adentra profundamente en el territorio ocupado, ampliando el robo de tierras y recursos palestinos por parte de Israel.” (Stop the Wall, 2017). Los muros cercan a la población palestina para asegurar que no se integren el estado de Israel, sus funciones son la segregación y el control de la movilidad. Las personas palestinas se acumulan en áreas cercadas, hacinadas e insostenibles. Los muros tienen su propia historia, como cercos de propiedad, como separaciones, fronteras, límites o como prisiones. Son espacios en donde se percibe el peligro y la vulnerabilidad. De hecho, en el propio libro de Cantares dice, “Me hallaron los guardas que rondan la ciudad; me golpearon, me hirieron; me quitaron mi manto de encima los guardas de los muros.” (Cantar de los Cantares 5:7). Se puede ver el horror de este versículo, el abuso a las mujeres y la denuncia que se hace, no se guarda silencio ante estos hechos. Estos muros son parte del paisaje palestino, ese cercamiento es su contexto cercano y permanente.

La kufiya. La kufiya se ha convertido en un símbolo de la resistencia palestina. Es una prenda tradicional, usada por los pastores nómadas. Tiene patrones geométricos y en general es blanca con bordados en rojo o negro. Dalia Jacobs, dice usar la kufiya en el extranjero es “como llevarla a casa sobre mis hombros” (Sottile, 2023)

La tórtola. Las tórtolas cantan bajito, para escucharlas se requiere de silencio y de prestar atención, el ruido de una guerra no lo permitiría. Llama la atención, que el texto de Cantares se refiera a una sola tortolita, ya que se sabe que son animalitos siempre emparejados. *Ur; ur, urrrr*, hace ella, quedito, bajito. La imagen de la tórtola está tomada directamente del texto de Cantares 2:12, “en nuestro país se oye la voz de la tórtola”. Tal vez se refiera a una especie de tórtola que llega sin falta a tierras Palestinas al inicio de la primavera, en un tiempo propicio en donde los campos son fértiles. Sin embargo, en Palestina existen varias especies silvestres, por lo menos en otro tiempo, abundaban.

En realidad, ningún exvoto tiene un aparato crítico para explicarse. Los elementos son tan cotidianos y realistas que se explican a sí mismos y el remate del texto que lo explica, casi siempre colocado en la parte baja, termina por hacer que se comprenda todo el retablo. En realidad, el texto es una reiteración de la imagen o viceversa.

d. Apintar sin miedo

El último paso es pintar, este suele ser un gran temor. Se debe a que se nos ha hecho creer que es una actividad exclusiva para quienes tienen talento.

Pero ya vimos que no ocurre así en los exvotos, porque no exigen un trabajo erudito o educado. Podría hacerlo cualquiera. Al final se pinta cada letra y cada palabra, se requiere de un trazo más fino, pero siempre se puede usar cualquier cosa antes que un pincel.

4. Un exvoto para Palestina. La relectura

El texto del Cantar de los Cantares:

Levántate, oh, amiga mía, hermosa mía, y ven.
Porque he aquí ha pasado el invierno,
Se ha mudado, la lluvia se fue;
Se han mostrado las flores en la tierra,
El tiempo de la canción ha venido,
Y en nuestro país se ha oído la voz de la tórtola.
La higuera ha echado sus higos,
Y las vides en cierne dieron olor;
Levántate, oh, amiga mía, hermosa mía, y ven.

El Cantar de los Cantares es un cántico que honra la fertilidad, el placer, la alegría y los cuerpos, y esto es lo sagrado. Por ello, sus referencias están muy ligadas a la tierra, a sus frutos, sus flores, sus ríos, sus praderas y sus animales. Es como si la tierra entera fuera el marco de este texto, ni hay un templo, lo que hay son campos de flores. Como dice Alzir Sales Coimbra, citando a Humberto Eugênio Maiztegui, “Quizás algunos de estos poemas fuesen ya ‘cantados en el reino de Israel’, en una época de fuerte influencia cananea y sus rituales de fertilidad” (2005, 80). Por eso es importante usar este texto: por su poesía, por su crisol cultural y por la importancia de reconstruir una tierra fértil.

Es un texto lleno de influencias de varias culturas mediterráneas, es decir que no es un texto meramente hebreo, sino que es un texto que da cuenta de un territorio en donde conviven muchos pueblos. Se cree, por el vocabulario, que existe influencia persa y del periodo helenista, se usan arcaísmos, algunos monárquicos e incluso anteriores (De Paula y Nakanose, 2000, p. 59). Esto nos lleva a pensar que es un texto que recoge diversos elementos y diversas formas de habitar el mundo en tiempos y espacios diversos.

Pero, sobre todo, es un texto en donde las mujeres se expresan, y expresan su deseo, sus pasiones, sus decepciones. “Cantares es el único texto bíblico donde la mujer habla por sí misma. Narra sus sentimientos, habla de sus pensamientos y de sus actos. Más aún: dos veces habla en lugar de su amado (2,10-14 y 5,2) y éste en ningún momento habla por ella” (De Paula y Nakanose, 2000, p. 60).

Este texto contiene todo lo que puede dañar a la guerra: la fertilidad, la alegría, la diversidad, el placer y la voz levantada de quienes se les obliga al silencio. Son elementos convivientes con lo que hemos hablado de los retablos. Lo sagrado en ambos casos es la capacidad de seguir adelante y de estar presentes. Al igual que en el exvoto, el Cantar de los Cantares, rompe con la desigualdad que hemos creado entre el cielo y la tierra, lo sagrado habita esta tierra.

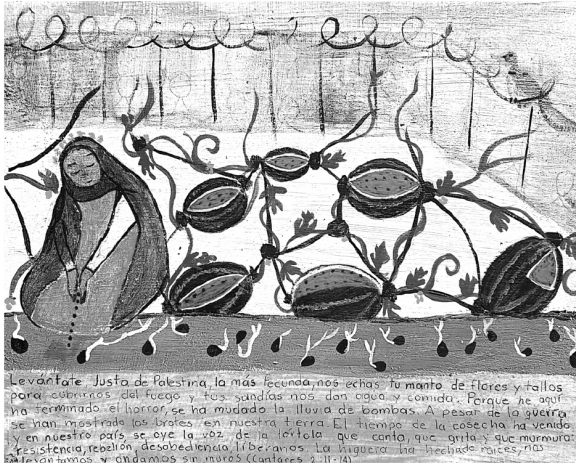


Figura 1: Exvoto para Palestina: Levántate, Justa de Palestina, la más fecunda, nos echas tu manto de flores y tallos para cubrirnos del fuego, y tus sandías nos dan agua y comida. Porque he aquí ha terminado el horror, se ha mudado la lluvia de bombas. A pesar de la guerra se han mostrado los brotes en nuestra tierra. El tiempo de la cosecha ha venido y en nuestro país se oye la voz de la tórtola que canta,

que grita y que murmura: resistencia, rebelión, desobediencia, libéranos. La higuera ha echado raíces, nos levantamos y andamos sin muros (*Cantares 2:11b-14*). Autora: Gabriela Miranda García, 2024.

Bibliografía

- Coimbra Sales, Alzir, *El Cantar de los Cantares*. En: RIBLA No. 52, Quito: Verbo Divino/DEI, (2005).
- De Paula Pedro, Enilda y Nakanose Shigeyuki, *Debajo del manzano te desnudé...una lectura de Cantar de los Cantares 8, 5-7*. En: RIBLA No. 37, Quito: Verbo Divino/DEI, (2000).
- El ciudadano y su región *Malraux, el arte como conquista* Disponible en: <https://www.elciudadanoweb.com/malraux-el-arte-como-conquista/>, Visitado el 2014.
- Gámez, Ana Paulina, *Exvotos, narradores de milagros*. Disponible en: <https://www.amigosmap.org.mx/textos/exvotos-narradores-de-milagros/>. Visitado el 2013.
- Guimarães Sandra y Paq, Anne, *Sembrar la resistencia: la lucha por la soberanía alimentaria en Palestina*. Disponible en: <https://www.equaltimes.org/sembrar-la-resistencia-la-lucha>. Visitado el 2019.
- Sottile, Zoe. *Historia de la kufiya: cómo este pañuelo se convirtió en un símbolo nacional de los palestinos*. Disponible en: <https://cnnespanol.cnn>.

com/2023/11/29/explicacion-que-es-kufiya-panuelo-simbolo-palestino-significado-trax/). Visitado el 2023.

Stop the Wall, “El Muro”. <https://stopthewall.org/the-wall/?lang=es>. Visitado el 2017.

Voz de América, “30.000 palestinos muertos en Gaza” <https://www.vozdeamerica.com/a/mas-de-30-000-palestinos-muerto-gaza-nuevo-ataque-israeli-contra-multitud/7508359.html>. Visitado el 2024.

Gabriela Miranda García

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 apotóxicos
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
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia
92. Diosas, Brujas y Profetisas