



## Contenido

**Presentación**.....3

*Alberto Álvarez Toirac*

**Coronavirus y crisis sistémica  
del capitalismo**.....7

*Wim Dierckxsens y Walter Formento*

**Lectura Popular de la Biblia:  
encuentros y desencuentros de  
palabras y cuerpos que  
transforman**.....22

*Paulo Ueti*

**Tragedia y drama en el  
evangelio de Juan: una  
lectura socio-estética**.....44

*Alberto Álvarez Toirac*

**Fundamentalismos religiosos,  
género y sexualidad:  
Abordajes al tema desde  
las publicaciones de RIBLA**.....70

*Karoline Mora Blanco*





**Una publicación del**  
**Departamento Ecuménico**  
**de Investigaciones**  
**(DEI)**

ISSN 1659-2735

**CONSEJO EDITORIAL**

Silvia Regina de Lima Silva  
Alberto Álvarez Toirac  
Angie Barrantes Rodríguez  
Cristian Castro Hidalgo

**Corrección:**  
Maureen Estela Gonzáles Jones

**Composición tipográfica:**  
Olman Bolaños Vargas

# Presentación

*Alberto Álvarez Toirac*

El actual número de Pasos reúne una serie de artículos elaborados por colegas, quienes han facilitado conversatorios y talleres en los programas de formación e investigación del Departamento Ecu-ménico de Investigaciones (DEI). En esta ocasión, y siguiendo un modo de hacer propio de los diálogos socioteológicos promovidos en las actividades formativas institucionales, se opta por iniciar con un análisis de coyuntura, realizado por el Observatorio Internacional de la Crisis (OIC), cuyo coordinador, Wim Dierckxsens, ha sido parte del equipo de investigadores del DEI a lo largo de los años. Seguidamente, se disponen tres aportes a la reflexión bíblico-teológica vinculados con la trayectoria previa y el quehacer institucional de los últimos ocho años.

Si bien no se pretende conformar un número temático, en sentido estricto, se busca con ello dar cuenta de algunas preocupaciones y abordajes socioeconómicos, sociales y teológicos compartidos con los grupos de talleristas. En este sentido, lejos de ofrecer una muestra completa de las temáticas abordadas, se espera facilitar el acceso a algunas de ellas, a fin de seguir suscitando nuevos diálogos.

En el primer artículo, Wim Dierckxsens y Walter Formento presentan un encuadre de la actual crisis pandémica como crisis sistémica del capitalismo global financiero. Lejos de las narrativas de corriente principal sobre la actual coyuntura, los autores sostienen

la tesis de que la pandemia está siendo utilizada como pantalla para encubrir la crisis de los mercados financieros globales, que ya se avizoraba desde antes, e instalar un Estado de excepción en las dos terceras partes del mundo, como ensayo de las élites para controlar la situación social durante los tiempos de la Gran Depresión que se avecina.

No obstante, al ponerse en evidencia la incapacidad de conectar la economía ficticia del capital financiero globalista con la economía productiva, el manejo fallido de la crisis desemboca en el agotamiento del proyecto neoliberal actual en el mediano plazo, y en la necesidad de dar lugar a una nueva racionalidad económica. Se sigue una argumentación basada en el análisis de las macrodinámicas del sector especulativo, los grandes bancos centrales y megabancos, el papel que juegan las grandes corporaciones digitales, el conflictivo escenario político de los Estados Unidos y las pugnas geopolíticas en curso, que apuntan a una transición de poder en, como insisten en llamarla, la Nueva Formación Emergente.

Si bien algunas de las proyecciones no se han comportado como se prevé en el artículo; no obstante, el esquema de análisis propuesto por los autores ofrece un marco explicativo de la compleja realidad que enfrentamos. Aportando, así, una posición de contraste al debate sobre la crisis, que está aún lejos de ser examinada en su profundidad.

Encabezando la selección de trabajos sobre la interpretación bíblica, se propone el texto de Paulo Ueti, vinculado con el Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos (CEBI) y facilitador de talleres en el Seminario de Lectura Popular de la Biblia entre los años 2012 y 2013. En su artículo, Ueti nos conduce en una reflexión sobre el método y la experiencia de la lectura popular de la Biblia, como una alternativa hermenéutica y pastoral tanto a las interpretaciones de los sectores cristianos conservadores y reaccionarios como a los abordajes académicos propios de la ciencia bíblica.

En este sentido, la lectura popular de la Biblia nos decantaría del fundamentalismo, al mismo tiempo que supera la distancia entre los expertos y el pueblo, provocando una democratización del acceso al conocimiento bíblico y constituyendo a la comunidad como sujeto hermenéutico de los textos. Más que una secuencia de pasos estructurados y herramientas técnicas de interpretación, el autor

concibe la lectura popular de la Biblia como un diálogo entre el texto en su integridad, la vida como punto de partida y lugar de llegada del proceso comunitario de interpretación, así como la realidad de quienes se involucran en este. De tal modo se promueve la resiliencia y cohesión solidaria de las comunidades, empobrecidas y marginadas, necesarias para sus experiencias de emancipación, a la vez que se disputan los discursos religiosos hegemónicos.

En el siguiente texto, Alberto Álvarez Toirac, coordinador del programa de formación institucional, construye un abordaje al evangelio de Juan triangulando los estudios socioliterarios, la teoría estética y la teología política crítica. Como punto de partida del artículo, el autor propone una discusión en torno al erudito bíblico Bruce Malina, conocido por utilizar los enfoques de las ciencias sociales al estudio de la Biblia. Ello permite trasladar el análisis del evangelio a la situación y perspectiva de fe de la comunidad que le da origen, y con ello reflexionar sobre el carácter de las primeras comunidades cristianas.

La deconstrucción de la lectura de Malina y el debate sobre la articulación de categorías estéticas trascendentales, como herramientas para el estudio sociológico del nuevo testamento, ofrece un camino alternativo para la reflexión bíblico-teológica y la comprensión de los cristianismos originarios. Dicha operación termina en un desmontaje ideológico de la hermenéutica cristiana occidental, caracterizada por una perspectiva individualista, conservadora y sacrificial. De este modo, se reconstruye una imagen resiliente de la comunidad, que muestra su capacidad de proyectar la esperanza desde el reverso de la historia.

Por último, se incluye un artículo de la teóloga Karoline Mora Blanco, fruto de su pasantía en el DEI. En su investigación, explora el tratamiento del género y la sexualidad en el discurso religioso contemporáneo mediante un estudio comparativo entre la retórica sobre la llamada “ideología de género”, propia del fundamentalismo evangélico, y el abordaje del género y la sexualidad en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA).

Mora se basa en el análisis del discurso de una de las asesoras del partido de Restauración Nacional, el cual llegó a segundas rondas en los comicios costarricenses del 2017. Mostrando con ello la emergencia de un nuevo actor político con una agenda moral capaz

de incidir regresivamente en materia de derechos sexuales reproductivos y bloquear las demandas de los colectivos LGTBIQ+. Por otro lado, contrapone la lectura crítica y liberadora de la Biblia, recogida en los números de la revista RIBLA, como antídoto teológico a los discursos fundamentalistas.

Esperamos que esta entrega sea de utilidad para quienes se interesan en las reflexiones suscitadas en nuestro quehacer institucional, y ayuden a repensar la coyuntura sociopolítica y los procesos sociorreligiosos que se despliegan en nuestro continente.

# Coronavirus y crisis sistémica del capitalismo

*Wim Dierckxsens<sup>1</sup> y Walter Formento<sup>2</sup>*

## Introducción

Con el gobierno de Trump no solo se manifiesta claramente la crisis agónica, turbulenta y conflictiva del capitalismo, sino también se evidencia con la actual *gran depresión* la imposibilidad de salir de esta. Expresando un nacionalismo industrialista, antioligarquía financiera, Trump está en una confrontación total con las fuerzas del esquema de poder globalista (representadas en EE. UU. por el *establishment* financiero-político globalista en la cúpula del Partido Demócrata). En forma secundaria se enfrenta con el esquema continentalista (el *establishment* financiero-político del Partido Republicano, específicamente el *Tea Party* con el que no tiene su enfrentamiento principal y pudo acordar una coalición de gobierno para garantizar un mínimo de estabilidad).

Las empresas estrellas del globalismo en inteligencia artificial, informática, internet, robótica, supercomputadoras, telecomunicación, etc. (Facebook, Twitter, Netflix, Alphabet, Google, Apple,

---

<sup>1</sup> Demógrafo y economista, coordinador del Observatorio Internacional de la Crisis (OIC), ha sido investigador y colaborador del Departamento Ecuménico de Investigaciones.

<sup>2</sup> Economista, miembro e investigador del Observatorio Internacional de la Crisis (OIC).

Instagram, Amazon y Microsoft), muy a menudo con fuertes inversiones en China (Hong Kong, Shanghái, Taiwán), son atacadas a su vez por Trump, quien ha comenzado una guerra económica no tanto contra China como país, sino en primer lugar contra dichas empresas transnacionales angloamericanas con fuertes inversiones fuera de EE. UU., con la finalidad de que se “relocalicen” nuevamente en territorio estadounidense.

La crisis bursátil de 2008 afectó a los “valores estrella” de la Bolsa, esta manifestación ha hecho bajar la esperanza de un nuevo ciclo tecnológico productivo dirigido por el capital financiero globalista. Con ello se manifestó en primer lugar que el capitalismo actual no estaba en condiciones de generar un ciclo expansivo en el ámbito de la producción. Lo que observamos desde entonces es la baja en las tasas de interés de los grandes bancos centrales, para que los grandes consorcios obtengan crédito prácticamente gratuito para la recompra de sus propias acciones, las cuales no dejaron de subir, generando grandes beneficios para el 1% de la población acentuando una profunda desigualdad en la sociedad.

Al estar lo nacional subordinado al capital transnacional desprovisto de soberanía efectiva, tiene pocas posibilidades de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones si no se entronca con una visión y política de soberanía popular. La imposibilidad de salir de la crisis capitalista en esta *gran depresión* obliga en última instancia a una nueva racionalidad económica a escala global. En esta *gran depresión* el capital se verá obligado prolongar el ciclo de reproducción del capital para bajar el costo tecnológico a transferir al producto final y podrá sacar en el corto plazo a las empresas menos competitivas. Lo anterior es más factible al cerrar las fronteras, es decir, con más proteccionismo, hecho que a su vez lleva la espiral de acumulación hacia abajo y agota la racionalidad económica capitalista.

En la Gran Formación Social Emergente (con potencialidad de estar integrada por diversos países con soberanía nacional recuperada) estas dinámicas ya han cobrado un claro tinte de “desconexión”, con marcados rasgos antiimperialistas como es el caso de China y Rusia. De cualquier forma, es muy probable que el mundo del capital conocido hasta ahora, comandado por el eje anglosajón desde 1700, con sus sucesivas expansiones globalizadoras



unipolares que han abortado cualquier clase de soberanía popular nacional, esté llegando a su fin con esta *gran depresión*. El colapso e implosión de esta última fase de globalización en la actual *gran depresión* afectará también, ya está ocurriendo, la propia existencia de bloques económicos y políticos, basados en el neoliberalismo como la Unión Europea.

Frente a esa decadencia, la Gran Formación Social Emergente (con China como epicentro y el tándem chino-ruso como motor) propone reconectar el capital ficticio a la economía productiva, redes de comercio, inversiones en infraestructuras y aprovechamiento de la energía en curso, de cara a una transición energética. Una Zona de Estabilidad, en definitiva, para posibilitar una alternativa postcrisis al mundo con miras a una posible transición posiblemente gradual al postcapitalismo.

Por su parte, el eje globalista anglosajón se resiste a ceder el puesto de hegemonía mundial. Socava todos los intentos de construcción de la “autopista de la seda”, y son seguramente los responsables de la actual guerra biológica iniciada en China. Trump, por su lado, es consciente del inevitable repliegue del petrodólar frente al petroyuán-oro. Su administración oficialmente no se alinea con la Gran Formación Social Emergente, pero en medio de la *gran depresión* quedará clara su posición al respecto alineándose con el proyecto multipolar y pluriversal.

## **La crisis del coronavirus como causa pantalla de la gran depresión**

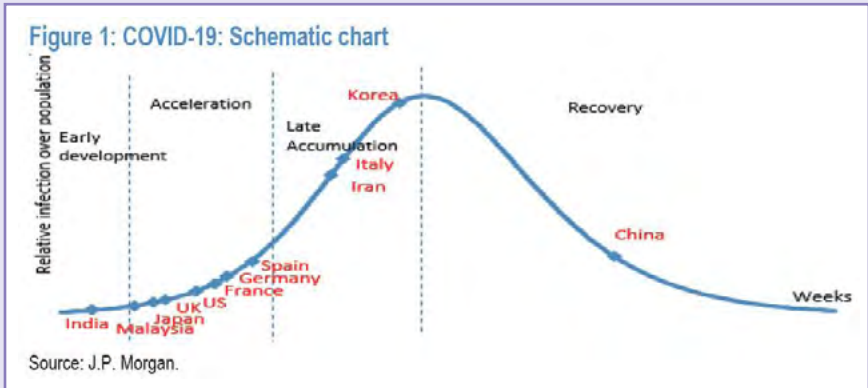
El coronavirus se está usando como excusa para buscar la explicación de la quiebra de los mercados mundiales, cuando esto es algo que empezó mucho antes. La gran crisis económica se anunció antes de la crisis del coronavirus. Desde setiembre de 2019, la Reserva Federal (FED) invertía un billón de dólares al día, creado de la nada o emitida sin respaldo, primero para salvar al megabanco JP Morgan, entre otros bancos, así como diferentes fondos de cobertura (*Hedge Funds*) netamente especulativos y de gran riesgo.

Como hemos señalado durante los últimos años en diferentes publicaciones, era cuestión de tiempo para que la “Madre de todas las Burbujas” (la Bolsa de Valores) explotase y el coronavirus sirvió para “encubrir” a los responsables y dejarla explotar con toda la fuerza. Han sido los bancos centrales, los megabancos y en primer lugar la Reserva Federal (FED) de EE. UU., los que han creado la gran burbuja bursátil otorgando crédito a tasas de interés bajas a los grandes bancos, a costo (casi) cero, para las grandes corporaciones que solían no invertir en la economía real, sino recomprando sus propias acciones obteniendo de esta forma ganancias sin producción ni respaldo alguno. Hubo una megainflación de los precios de las acciones que enriquecieron al uno por mil (0,001%) de la población a costa del 99,999% restante. Estos números son muy gráficos de la situación de los beneficiados, por ello la “confusión” en el seno del gran capital financiero.

El coronavirus, en otras palabras, no es el causante del colapso bursátil sino la cobertura perfecta para los verdaderos responsables de esta gran crisis económica de raíz financiera: la Banca central, la gran Banca privada transnacional y las grandes corporaciones transnacionales. Es difícil no dejarse llevar en la lectura de los hechos en este momento, por todo lo que implica el coronavirus, pero dentro de unos meses ya no habrá pánico en torno al virus pero sí se nos presentará una pesadilla más duradera, una *gran depresión económica* mucho más grande que la de los años treinta. El pánico creado por las grandes plataformas de comunicación global en torno al coronavirus ha sido la perfecta condición para implementar un estado de excepción en dos terceras partes del mundo y de pronto sirva de ensayo para las élites a fin de sostenerlo durante esta *gran depresión*.

Con tres mil millones de personas en cuarentena (al incluir la India) y con la desesperación de averiguar dónde aparecerá el momento cuando la curva de infectados inicie su caída, presentamos aquí una representación gráfica ilustrativa (no científica) de la Universidad John Hopkins para tener una mejor idea de cuánto más hace falta soportar en diferentes países. La información corresponde al 23 de marzo. A partir de la gráfica se observa que China, donde el virus apareció en diciembre de 2019, se encuentra ya avanzada en la fase de recuperación. Corea del Sur está prácticamente en el

pico de la curva para comenzar el descenso. Hacia fines de enero se confirmaron los primeros casos en Italia y podríamos decir que el 23 de marzo se encontró (al igual que Irán) muy avanzada en la segunda fase acumulativa del coronavirus con 4789 nuevos casos en 24 horas.



El coronavirus en su “recorrido” hace su entrada a Italia, vía la Nueva Ruta de la Seda, afectando luego a España (6368 nuevos casos en 24 horas), Alemania (4183 casos), Francia y Reino Unido, países todos que se encuentran en la primera fase de aceleración. La segunda fase de aceleración exponencial es bien crítica, pues al fallar la recuperación, la situación se torna realmente grave para la población y la nación. Finalmente, consideramos que EE. UU. (con 13.060 casos diarios el 23 de marzo), al igual que la India y muchos países latinoamericanos se encuentran todavía en la fase inicial de la llamada pandemia.

Desde que el 26 de febrero se registró el primer caso en Brasil y el virus empezó a propagarse a los demás países de la región. Las experiencias de contención tomadas por China y por Italia sirvieron para tomar medidas de precaución (como en Argentina, entre otros). Italia y España fueron los primeros países europeos sorprendidos por el aumento exponencial de casos. En España, los casos positivos se dispararon a partir del 25 de febrero, pero no fue sino hasta el 15 de marzo cuando se decretó la cuarentena en todo su territorio. El país europeo sumaba el 23 de marzo unos 33.000 casos y más de 2000 muertes.

A nivel global las infecciones aumentaron de un día al otro en un 14%, lo cual significa su duplicación en menos de siete días, lo cual, según la Universidad John Hopkins, implica que el mundo como un todo se encuentra en la primera fase de aceleración. Si bien el coronavirus no entró al mismo tiempo en los diferentes países de América Latina (lo que dificulta el análisis), a partir de los tiempos de duplicación de los casos positivos no es fácil afirmar que tal o cual país tiene mejor control sobre la pandemia. Lo consideramos, sin embargo, un dato indicativo. Los días que tardan los casos positivos confirmados en duplicarse varían durante la segunda semana de marzo, por país, pasando de 1,2 días en República Dominicana a 3,8 días en Venezuela. La velocidad más elevada de la región supera tres veces la de Venezuela. En Brasil los casos se duplican cada dos días y en Chile cada 2,5 días, situación más grave que la de Argentina y México con 2,7 días, Colombia y Costa Rica con 2,8 días y Perú con 3,2 días.

El estudio sugiere que EE. UU. alcanzará a mediados de abril el pico de la curva de infección. Trump, al igual que China, piensa reabrir la economía del país lo más pronto posible y probablemente lo haga el 12 de abril para volver a elevar la producción. Para los demócratas es una iniciativa precipitada y de riesgo, afirman que el país no habrá alcanzado el pico de la curva. Las elecciones presidenciales de noviembre obviamente es el argumento para lo que “define” esta discusión. El presidente sin duda quiere tener el país fuera de la crisis y con empleo aumentando antes de las elecciones. Para los demócratas, que buscan nuevamente sacar al presidente Trump de la Casa Blanca, la prolongación de la salida de la crisis es su aliado principal en la campaña.

Se puede pensar, con casi total seguridad, que nos encontramos ante una *gran depresión* y tal vez la última del capitalismo financiero. Sin pretender decir que la historia se repite linealmente, se debe analizar el comportamiento de la crisis bursátil en los años treinta. El 9 de setiembre de 1929 la Bolsa de Nueva York cayó de su máximo histórico de 381,2 a 198,7 puntos, es decir llegó al 52% de su máximo en un lapso de 71 días.

El 23 de marzo de 2020 el índice S&P de la Bolsa de Nueva York estaba en 2.191, o sea, al 68% de su máximo en menos de 30 días (el día 25 de febrero). En los años treinta hubo luego un repunte

durante 155 días para que volviera a valer el 77% de su valor máximo, es decir, los cinco meses período a los que apuesta probablemente Trump. En apariencia el 17 de abril de 1930 se había salido de la crisis. Sin embargo, a partir de esa fecha, la Bolsa volvió a bajar durante 813 días (dos años y tres meses), alcanzando el 21% de su valor máximo el 27 de febrero de 1933, cuando alcanzó su mínimo histórico equivalente al 10% de su máximo en 1929. Si el 23 de marzo de 2020 el índice estaba apenas en un 68% de su máximo del 23 de febrero, es de esperar, entonces, que ha de bajar aún más antes de llegar a su mínimo histórico.

El 23 de marzo (un mes después del inicio de la crisis bursátil) el Congreso y la Reserva Federal llegan con un gran paquete para salvar de la caída bursátil a los grandes bancos y a las grandes corporaciones, y tratando de mantener a la vez el consumo popular. Es preciso que el consumo represente en EE. UU. el 70% del PIB gracias al enorme déficit en la balanza comercial y las promesas de pago (bonos del Tesoro) a los acreedores. Trump, sin duda, apuesta a levantar las medidas cautelares a partir del 12 de abril (a los 50 días de la crisis) y procurará que no ocurra el segundo desplome bursátil en los próximos siete meses, para poder asegurarse el triunfo en las próximas elecciones de noviembre.

Las fuerzas globalistas (*Big 5*: Facebook, Apple, Microsoft, etc.), en cambio, apuestan a conducir la Bolsa de nuevo hacia su caída, antes del mes de noviembre. Han mostrado ya esta capacidad -explicada en nuestro artículo anterior- por su gran peso en la capitalización de la Bolsa. Sin embargo, también vimos cómo Rusia logró empujarla a una caída en picada, aún mayor que los *Big 5*, al poder “controlar” el mercado de petróleo, en “diálogo” con Arabia Saudita. Por lo tanto, el mercado también podría ser condicionado a la baja. También podría esperarse que Rusia-Arabia Saudita puedan neutralizar un movimiento a la baja impulsado por el *Big 5*.

Las plataformas de comunicación nos “informan” que el *Big 5* ha sufrido fuertes pérdidas, nos engañan de nuevo. Así señalan que el capital bursátil de Apple al día del 12 de febrero fue de 1,4 millones de millones de dólares y el 23 de marzo 987.726 millones de dólares. Aquí olvidan anotar que Apple y los *Big 5* iniciaron la venta masiva de sus acciones causando el “desplome” en la Bolsa. Vendieron sus acciones para iniciar la caída al liderar Sanders como posible

candidato demócrata. Luego que Biden triunfe en el *Big Tuesday*, los *Big 5* son los primeros en comprar sus acciones causando el repunte y obteniendo una ganancia entre la venta y posterior recompra. Cuando Rusia entró diciendo NO al OPEC+ de controlar la oferta de petróleo, mandó el precio de petróleo hacia abajo. Rusia y Arabia Saudita acordaron intensificar la oferta al momento que bajaba la demanda por el coronavirus. El precio se desplomó y la Bolsa se fue en picada. En EE. UU. se vende hoy, a precios negativos incluso, el crudo de baja calidad, pues su costo de bodegaje resulta insostenible ante la bajísima demanda.

Nos preguntamos cuál apuesta a la elección es más probable: Trump o la del *Big 5*. Lo anterior no depende solo de las fuerzas internas en EE. UU. Jugadores externos, y no solo Rusia, como también China podrían influir en el resultado, no así en las elecciones (como dirán los medios) sino en una situación económica más favorable para uno u otro partido. Recordemos que en este momento EE. UU. importa gran parte del producto destinado para el consumo interno desde China, de los conglomerados chinos y de las transnacionales globales ubicadas en China. No hay duda de que Trump hoy es el más interesado en hacer las paces con China, a pesar de expresarse de forma contraria, como es su costumbre. El 26 de marzo tuvo una llamada telefónica con Xi Jinping, la cual fue catalogada como muy positiva pero sin revelar los contenidos.

Trump, para ser reelecto, no solo debería lograr parar el COVID-19 y garantizar la capacidad de compra del consumidor, sino que debería reimpulsar lo antes posible la actividad económica y, para ello, garantizar la importación de productos chinos sin lo cual no habrá oferta para la demanda “creada” con los \$1200 mensuales aprobados para cada ciudadano estadounidense. De no lograrlo, nos encontraremos con el triunfo de los demócratas pero con un gobierno-sombra (*Shadow State o Deep State*) de los globalistas y sus *Big 5* que están “buscando” imponer su proyecto de gobierno global. El 26 de marzo Gordon Brown, Laborista y ex primer ministro del Reino Unido, llamó a crear un gobierno global temporal con poderes ejecutivos en el cual participarían los bancos centrales, el FMI y el Banco Mundial para enfrentar la corona-crisis.

Es un hecho que China, Rusia y Cuba están a la vanguardia de la solidaridad internacional en torno al coronavirus. China ya envió a

89 países los materiales más necesarios para enfrentarse al coronavirus. Semejante diplomacia hace mirar positivamente a cada vez más países hacia el Este, para ver cómo salir de la *gran depresión*. La pregunta, sin embargo, ya no es cómo salir de la crisis capitalista, sino cómo salir de este capitalismo financiero en crisis sin perspectiva para las grandes mayorías.

## **El enfrentamiento con las grandes plataformas de comunicación**

Para tomar mayor consciencia de que otro mundo es posible y necesario es crucial que se cuestione la información de los grandes medios controlados por las grandes plataformas globalistas (CNN, BBC, Deutsche Welle, Washington Post, New York Times, etc.) los cuales no han parado de generar pánico en torno al coronavirus, y son expertos en divulgar día a día *fake news*. La crisis económica actual se debe según nos informan al coronavirus.

A partir de la “crisis del coronavirus” lo que ya aprendió bien la población en Occidente y en EE. UU en particular, es la enorme dependencia económica que se tiene con China y en particular en lo que respecta a productos tan esenciales en la vida, como son los medicamentos. Los fármacos en EE. UU. son básicamente importados de China, de laboratorios de propiedad de China pero también de laboratorios globalistas, y muy necesarios para enfrentar el coronavirus en pleno ascenso. Dichas importaciones bajaron a la mitad cuando hablamos de termómetros y máscaras; guantes e hisopos (bastoncillos de algodón, para tomar una muestra de la nariz o la garganta) bajaron en un tercio. Es obvio que en parte China ocupaba dichos productos para “consumo interno”. Hoy no sería nada de extrañar que Trump y Xi Jinping logren un acuerdo para que con China formen un frente internacional para afrontar el coronavirus en respuesta a la propuesta globalista que presentó Gordon Brown desde Reino Unido.

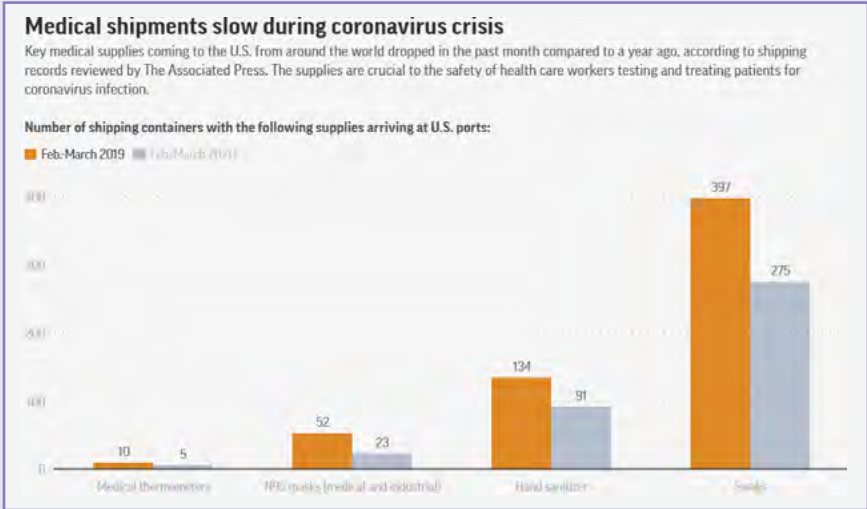


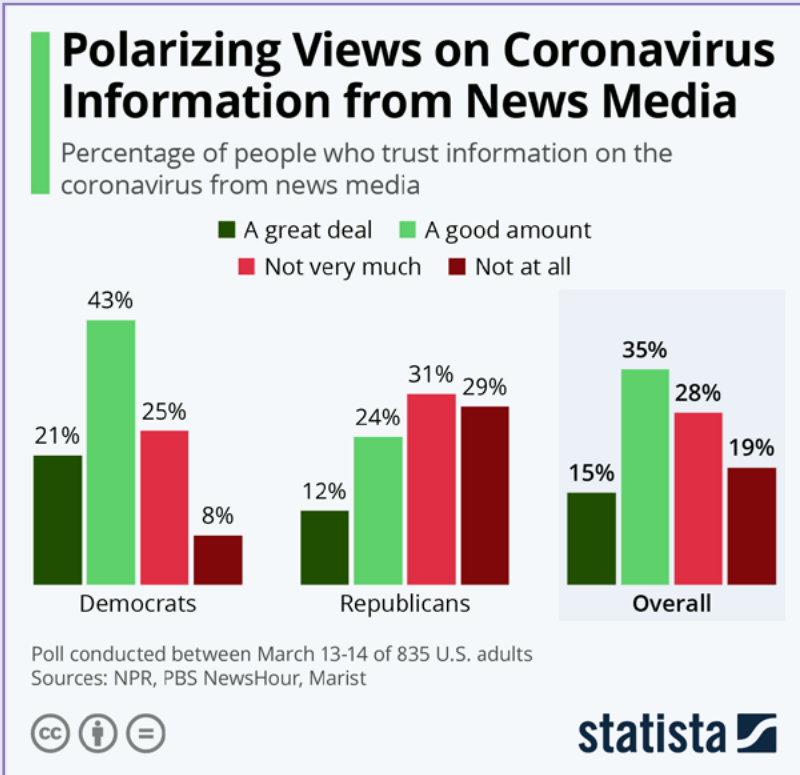
Gráfico y datos a través de Associated Press

Llama la atención que, a finales de marzo, cuando EE. UU. se encuentra en el momento más “complejo” del coronavirus, los comunicadores globalistas no paran de señalar lo poco e inapropiado que está siendo Trump al respecto. Todo parece formar parte de una campaña para “hundir” al presidente como candidato, quien figura como el muy probable ganador en las elecciones de noviembre. Llama mucho también la atención cómo, los propios estadounidenses, muestran la pérdida de confianza en los grandes medios en cuanto a las noticias sobre el coronavirus. Una encuesta llevada a cabo conjuntamente por NewsHour, NPR PBS y Marist, revela que solo 15% de los encuestados cree realmente en los medios y que aproximadamente la mitad de la población no cree mucho o nada de lo que los grandes medios (CNN, Washington Post, New York Times, etc.) informan sobre el virus.

Era de esperar que los demócratas muestren mayor confianza en los medios, pero aun así solo el 21% verdaderamente cree, contra el 33% de sus partidarios que realmente no cree en la información de los medios sobre el particular. Los independientes tomaron una posición intermedia entre ambos partidos. El escepticismo en torno a los grandes medios, en otras palabras, es notorio y con ello se reduce la capacidad de manipular la opinión pública, no solo sobre temas



tan relevantes en la vida como el coronavirus, sino también sobre la gran crisis que está en proceso y las medidas que está tomando el gobierno y por ende la opinión del electorado sobre Trump como candidato.



También llama la atención, que el porcentaje de aprobación de Donald Trump ha alcanzado el máximo en el tiempo de su presidencia, a pesar de la crisis económica y la pandemia del coronavirus. Consultado Gallup sobre cómo evalúan la reacción del presidente ante el brote, el periódico El País del 26 de marzo informa que un 60% la aprueba y un 38% la rechaza. Es notorio que el repunte en la opinión sobre el presidente se debe principalmente a un aumento en el apoyo de los demócratas (+13% y probablemente votantes de Sanders) e independientes (+8%). Pareciera que no hay forma para los demócratas de evitar un segundo período Trump.

Hemos señalado en nuestro trabajo anterior que el coronavirus recorrió el camino de la Ruta de la Seda. Italia fue el primer país europeo duramente afectado por el virus. En este contexto hemos de señalar que Italia fue el primer país del G7 que se adhirió a la Nueva Ruta de la Seda muy a disgusto de EE. UU. La respuesta positiva a este compromiso no se hizo esperar, pues hoy cuentan con la ayuda solidaria de China, Rusia y Cuba en torno al coronavirus. La nueva “Ruta Sanitaria Global de la Seda”, la cual ya ayuda a 89 países, terminaría de posicionar a la China multipolar con su “Nueva Ruta de Seda Económica” podrá mundializarse ante los ojos positivos de los pueblos del mundo e incluso el norteamericano. Será la alternativa ante el *nuevo gobierno global unipolar*, para participar en un mundo multipolar y pluriversal. Conforme la lucha contra la crisis del coronavirus mundializa esta solidaridad podría expandirse después aún más durante la gran depresión en el plano económico.

## **Un gran cambio de paradigma**

Lo que se nos viene encima es una crisis de una magnitud que solo la hemos visto en dos ocasiones en los últimos dos mil años. La primera fue entre los siglos IV y VI (entre los años 300 y 500 d.C.), cuando el Imperio Romano y el esclavismo desaparecieron y surgió el feudalismo. Y el segundo momento vino con el declive del feudalismo y el surgimiento del capitalismo a partir del siglo XVI (año 1500), cada una con su propia racionalidad económica. Lo que estamos viviendo ahora es una crisis de la racionalidad capitalista de escala mundial, es una crisis sistémica del capitalismo y con el coronavirus se vislumbra ante los pueblos la necesidad de otra racionalidad económica. Existe una preocupación fuerte a nivel planetario que los globalistas fomentan para crear miedo y hasta histeria planetaria, como si esta pandemia fuese la esencia de la gran crisis económica. Sin embargo, esto es solo la antesala del primer acto, el cual empezará en septiembre (para los demócratas) o en marzo del año que viene (para Trump). Cuando las empresas abran dentro de un mes (Trump) o después de varios meses (demócratas) estas en muchos casos van a estar quebradas o no van a poder pagar los salarios, o más bien no ven cómo reconectarse con la economía real

y productiva a menos que renuncien a una sola cosa: la ganancia empresarial. La actual *gran depresión* durará años y quedará cada vez más claro que no habrá salida con la racionalidad capitalista. El tiempo duro que nos espera revelará la consciencia necesaria y revelará la posibilidad de cómo implementar una sociedad regida por otra racionalidad económica que ya no pone en el centro al capital sino la sociedad.

El 23 de marzo, el Congreso de EE. UU. aprobó una ley que le permite al Tesoro (*Min-de-Economía*) junto con la Reserva Federal (*Banco Central privado*) salvar todo lo que haya que salvar, sea este capital especulativo o real. El 26 de ese mismo mes Trump firmó la ley y con la coordinación entre Tesorería y Reserva Federal tiene a la FED también bajo su control. La ley permite en el fondo una expansión monetaria sin límite. Otro tanto parecido sucede en la Unión Europea y el Reino Unido. Al salvar una vez más el capital bancario corporativo y hasta especulativo (*Hedge Funds*), podría producir un repunte a la economía especulativa, pero no va a funcionar a largo plazo al no reconectarse con la producción. En el corto plazo Trump espera que la economía se salve.

El plan no solo pretende rescatar el capital corporativo y bancario sino también la capacidad de compra de la población sin trabajo. La ley ofrece (mediante la FED y el Tesoro) en el corto plazo, \$1.200 por mes a los ciudadanos norteamericanos con la finalidad de mantener el consumo. Dicha medida sin lugar a dudas tendrá un efecto positivo también para la campaña electoral de Trump, pues significaría también más dinero para menos productos, mientras esté paralizada la producción, y por lo tanto conllevaría a una inflación segura. Es por este motivo que Trump desea reiniciar la producción a mediados de abril. Al mismo tiempo Trump debe “acordar” ciertos pasos con China porque desde ese país, por Xi Jinping o por vía de los globalistas de Hong-Kong, viene buena parte de los productos de consumo estadounidense. El país se ha tornado en una economía de servicios y ha trasladado la producción a la periferia global, sobre todo a China. No habrá duda entonces, que Xi Jinping está en posición óptima de negociar con Trump, quien ya tuvo comunicación telefónica con el presidente de China.

La esencia del problema de la *gran depresión* es que no hay forma para los grandes consorcios de reconectar la inversión (con ganancia) con el ámbito productivo, economía real (Ver nuestro libro de 2018 al respecto). Desde la crisis de 2008 se consolidó una economía de burbuja y dinero emitido sin respaldo, o por helicóptero, que la infló cada vez más, salvando al gran capital y generando una desigualdad sin precedentes en la historia del capitalismo. Lo cual viene es una *gran depresión* sin salida, dos o tres veces más peligrosa que la de 1929, pues desembocará en una crisis sistémica. Entonces el pueblo, incluyendo esta vez a la clase media, sí saldrá a la calle, porque también se darán cuenta de que no solo están desempleados sino que los bancos se encuentran cerrados para buscar sus ahorros. Ninguno de los doce premios Nobel de Economía desde 2008 ha explicado la crisis sistémica que se nos viene encima, ni previsto la Perestroika en la URSS ni mucho menos la de EE. UU. En síntesis, sus contribuciones no han tenido valor alguno.

Ahora, en febrero-marzo 2020, ya estamos observando una *Perestroika* en EE. UU. y pronto incluso la posible caída del propio sistema capitalista. ¿Qué emergerá de entonces? Nacerá un sistema que aún no conocemos. En la transición hacia un nuevo orden económico mundial, como muchos lo llaman, como fase de transición hacia otra civilización: Putin, Trump y Xi Jinping ya están hablando de sentarse después de las elecciones en Estados Unidos, y decidir las nuevas reglas del juego para este mundo postcrisis. Claro que hay otras opciones que se plantean desde el globalismo unipolar y desde algún otro continentalismo unipolar, etc. La OTAN anunció en estos días hacer ejercicios en la frontera de Europa con Rusia y habría armas nucleares en juego. Hemos de saber que Trump es la única persona que podrá decidir si hacer uso de estas, y como está enfrentado a este brazo militar de las fuerzas globalistas habrá más que un peligro de contaminar aún más gente con el coronavirus, ganándose la OTAN únicamente el desprecio popular.

Si Trump gana las elecciones en noviembre, y es casi seguro que las ganará, se puede decir que el globalismo y el neoliberalismo han llegado a su fin. La Unión Europea, organizada desde Londres y París desde 2009-2013, es el ejemplo marco de este neoliberalismo desenfrenado a nivel continental, y está destinada a desintegrarse en muchos países en esta *gran depresión*. Será entonces la *Peres-*

*troika* para Occidente. A una Europa de muchos países, naciones y pueblos, no le queda otra opción que mirar hacia el Este multipolar. Ya no será una invitación a participar, Xi Jinping reconoce que ya no hay márgenes y tiempo para las indecisiones o la ambigüedad de tener un pie en occidente y el otro en Oriente, sino que los tiempos claman por una definición. Europa no tendrá más opción que participar del mundo multipolar y pluriversal de naciones soberanas, ya no orientadas por el lucro sino regidas por otra racionalidad económica, social, que está por definirse y de la cual presentaremos su horizonte en nuestro próximo artículo.

## Referencias

- Wim Dierckxsens, 1998 *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, Editorial DEI, Costa Rica.
- Wim Dierckxsens y Walter Formento, et al. 2018, *La crisis mundial, unipolarismos, multipolarismos, globalismo, pluriversalismo*, Editorial Fabro, Argentina.
- Wim Dierckxsens y Walter Formento, 2019, *Prospectiva geopolítica para el año 2020*, Ed. FEDUN, Argentina.
- Wim Dierckxsens y Walter Formento, 2019, *Nuevo imperio global u otra civilización, Inteligencia artificial y guerra de Big Data*, Editorial DEI, Costa Rica.
- Wim Dierckxsens, Andrés Piqueras, Walter Fomento, et al. *El Capital frente a su declive a 200 años Marx*, Editorial DEI, Costa Rica. 2018.
- Tyler Durden, Confirmed, *Fed Bailed Out Hedge Funds Facing Basis Trade Disaster*, Zero Hedge, 21 de marzo de 2020
- Brandon Smith, *From Quarantine To Tyranny To Rebellion: Where Is The Line In The Sand?*, Zero Hedge, 21 de marzo de 2020
- Alastair Crooke, *'Helicopter Money': This Is The True Geopolitical Game-Changer*, Zero Hedge, 24 de marzo de 2020
- Tylor Durden, *Half Of Americans Don't Trust Mainstream Media's COVID-19 Coverage*, Zero hedge, 21 de marzo de 2020
- Rafael Bautista, *La pandemia viral como principio del 'panótico global'*, Alai.24 de marzo de 2020
- Tyler Durden, *"Critical Medical Supply Shortage": The Moment US Woke Up To Disaster Of Always Outsourcing To China*, Zero Hedge 22 de marzo de 2020.
- Globalintelhub, *Operation Virtual Dictatorship*, Zero Hedge, 21 de marzo de 2020.

# **Lectura Popular de la Biblia: encuentros y desencuentros de palabras y cuerpos que transforman**

*Paulo Ueti*<sup>1</sup>

*Procuro desvestirme de lo que aprendí,  
procuro olvidarme del modo de recordar que me enseñaron  
y raspar la tinta con que me pintaron los sentidos,  
desencajonar mis emociones verdaderas,  
desempaquetarme y ser yo, no Alberto Caeiro,  
sino un animal humano que la naturaleza produjo.  
Más eso (itriste para nosotros que traemos el alma vestida!)  
eso exige un estudio profundo,  
un aprendizaje de desaprender...  
(Alberto Caeiro)*

El poema epígrafe, de Alberto Caeiro, una de las tantas personas de Fernando Pessoa, explica el proceso que llamamos leer. Leer no implica solamente un acto de decodificar signos, sino también un acto relacional que cambia todo cuando es iniciado.

---

<sup>1</sup> Teólogo, biblista, miembro del Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos (CEBI), facilitador del Seminario de Lectura Popular de la Biblia 2012 y 2013, Departamento Ecuménico de investigaciones.

Eliana Unes (2009), una pensadora de la literatura, afirma que “el acto de lectura no corresponde únicamente al entendimiento del mundo del texto, sea escrito o no. La lectura carece de la movilización del universo de conocimiento del otro – del lector – para actualizar el universo del texto y hacer sentido en la vida, que es el lugar donde el texto realmente está. Aprender a leer es familiarizarse con diferentes textos producidos en diferentes esferas sociales (periódica, artística, judicial, científica, didáctico-pedagógica, cotidiana, mediática, literaria, publicitaria, entre otras) para desarrollar una actitud crítica, en otras palabras, de discernimiento, que lleve a la persona a percibir las voces presentes en los textos y percibirse capaz de tomar la palabra delante de ellos” (p.9).

Cuando leemos nos relacionamos con un universo amplio y complejo y no simplemente con una única realidad. Nunca vamos al texto o a la realidad siendo inocentes y neutros; esas cualidades no existen entre nosotros cuando se trata de relacionarse con los tejidos de los cuales hacemos parte (vida y texto escrito). Y ese orden es importante: primero la vida, después la realidad (lo que entendemos de la vida) y después el texto escrito. Pertenezco a un grupo de pensadores que afirma que la realidad no es lo mismo que lo real. La realidad es lo que conseguimos entender de lo que supuestamente sería real. Lo que conseguimos asimilar o percibir. Tener siempre nuestra perspectiva y comprensión de lo que experimentamos, vemos o leemos (aquí llamo a eso lo “real”).

En este artículo vamos a dedicarnos, juntos y juntas, a hacer una jornada más humilde, pero no menos compleja; nos vamos a enfocar en la Biblia, ya que el artículo trata de la Lectura Popular de la Biblia. Estamos en el tercer milenio de la Era Cristiana, viviendo en medio de grandes desafíos y responsabilidades, tales como la espiritualidad, que es la escucha atenta de la Palabra de Dios en el mundo y en la Biblia para una vida llena de dignidad y esperanza, y la formación bíblica de nuestras comunidades para que todas/os sean *Uno* y para que la vida prevalezca en abundancia.

Es impresionante cómo en estos últimos tiempos somos testigos/as de un despertar en relación con la lectura de la Biblia, especialmente en el sur del mundo pero también en Europa. ¡La Biblia es aún el libro más vendido en el mundo, con el mayor número de traducciones a las lenguas modernas! En la medida en que crece el

interés por la lectura, también crece la demanda de gente que sea capaz de ayudar al pueblo a entender la Biblia. Son necesarias personas que puedan ser facilitadoras, que compartan informaciones, que sugieran caminos, en fin, que ayuden a todos y todas para que al ser consultadas logren “estar prontas para dar razón de la esperanza” (Pd 1: 3-15). Es también impresionante cómo en los países del sur del mundo la Biblia y la interpretación de la Biblia poseen una fuerza ordenadora de lo cotidiano, palanqueando procesos de liberación, como hemos visto y leído en tantos textos en la Biblia, o impidiendo importantes discusiones y avances en las sociedades para que la calidad de vida sea mejor para la población y para el planeta.

La Lectura Popular de la Biblia es resultado de la resiliencia del pueblo empobrecido y marginalizado. Desde su realidad (“*conversaban sobre todos esos acontecimientos*” – Lc 24:14) el pueblo retoma la Biblia y la lee libremente. Cuando las palabras encuentran la Palabra hay una nueva realidad y un nuevo entendimiento. Este movimiento, en el cual se inserta la Lectura Popular de la Biblia, consiguió en todos estos años superar dos abismos importantes: uno corresponde a la distancia entre lo que llamamos ciencia bíblica y pueblo de Dios, y el otro, es la relación entre lo que llamamos sagrado y profano, la religión, su práctica y discurso, con la realidad de donde brota y se inserta, influenciando estructuralmente su ordenamiento.

Desde hace mucho tiempo cuestiones importantes relacionadas con el estudio de la Biblia han sido discutidas ampliamente. Sin embargo, esas discusiones nunca llegaron a las comunidades locales y a los lectores y lectoras comunes. Los estudiosos de la Biblia escriben para otros estudiosos de la Biblia, y aquí el uso de lo masculino es bien específico, para identificar hombres varones.

La Lectura Popular democratizó ese conocimiento y ofreció al pueblo el acceso a los instrumentos y al estudio necesario para visitar, con más tranquilidad y amistad, esta biblioteca que llamamos Biblia. Con ese relacionamiento también los estudiosos se fueron modificando y la exégesis y hermenéuticas académicas fueron haciéndose más pastorales. El estudio y el escrito estaban destinados a ayudar al pueblo a permanecer en la casa que es la Biblia.



Resulta fundamental destacar, para el propósito de este artículo, que en el norte del mundo, la sociedad secularizada y secularizadora, puso de lado la Biblia; eso se dio no por causa de la Biblia en sí, sino por causa de la forma como la Biblia, y más especialmente la lectura de la Biblia, fue usada en estos contextos. Las Iglesias se tornaron espacios fríos y sin sentido para la mayoría de la población en el norte del mundo. Mucha gente frecuenta la iglesia por tradición, otras veces apenas son miembros de la comunidad, sin nunca haber asistido a la iglesia, a no ser para bautizarse, confirmarse o casarse.

Hemos tenido experiencias exitosas cuando vamos a países de Europa, por ejemplo, y cuando leemos juntos (éste es un secreto importante, leer en comunidad, que fue olvidado en aquellos otros contextos). Hay una chispa de pasión e interés; cuando las lecturas son hechas de una forma diferente de como acontece en el servicio religioso, en la catequesis o en los institutos y organizaciones de educación teológica y facultades, hay nuevamente una conexión con el texto de la Biblia y con la Palabra de Dios, que comienza nuevamente a tener espacio y a ser escuchada. Es necesario ajustar el canal correcto, como en un radio o televisión. De esa manera, aquí y allá, el pueblo se ve y se fortalece.

Descubrimos hace mucho tiempo que es fundamental que haya “personas que vengan, no a hacer la lectura y la interpretación en lugar del pueblo o en su nombre, sino a ofrecer ayudas, a funcionar como facilitadoras/es y a leer junto con ellos y ellas; personas que vengan a reconocer que el pueblo es el primer sujeto de la lectura bíblica. No basta estar de acuerdo con la opción ética fundamental del Evangelio, que es la defensa de la vida de las personas más vulnerables, sino más bien ser confrontadas/os con un desafío epistemológico de reconocer que la Palabra de Dios actúa directamente en el pueblo y que *junto con él* podemos encontrar sentido y vocación para que el Reino venga.

En verdad, es de la comunidad cristiana, en cuanto Pueblo de Dios, que brota aquello que el lenguaje teológico llama “*sensus fidei*”, o consenso de la fe. La fe es la fe que se expresa en la Iglesia y especialmente en la sociedad. Obispos, reverendas/os, padres, pastoras/es, biblistas, agentes de pastoral, obreras/os, son solamente funciones ministeriales, servicios al sujeto eclesial que es, en

verdad, la comunidad cristiana (cf. Pd 1: 2; Hb 4:16; Gl 3-4; Jo 2: 2, 27) (Soares, s.f., p.8).

## Razones de un desencuentro

Hoy, cualquier análisis de coyuntura eclesial hace referencia a cierto ambiente de “conservadurismo”, mejor denominado como *reaccionarismo*, que aparece aquí y allí en el mundo entero, en las estructuras de varias Iglesias llamadas históricas. Tanto el mundo católico romano como el mundo protestante tradicional han sufrido un proceso de vuelta a la doctrina y la disciplina, afectando bastante el movimiento bíblico de las comunidades locales y, por tanto, afectando la profecía, la cual es entonces sofocada.

Evidentemente, las razones de tal situación son varias, sociales, culturales y económicas, más, en lo que respecta a la Iglesia, como escribe Aldo Terrin: “No se puede juzgar un fenómeno religioso solamente a partir de las ciencias sociales. La religión tiene una ‘lógica interna’ que necesita de un análisis propio. Es la ‘autonomía de lo religioso’ de la cual hablaba Mircea Eliade y que nos hace considerar importante analizar asuntos teológicos por una mirada no exclusiva, sino más predominante de la teología y de los fenómenos místicos de la mirada interna de quien cree” (1998, p.38).

En relación con el actual fenómeno de conservadurismo eclesial, una de las razones de su presencia es la superficialidad de la formación bíblica en los seminarios, en los institutos de teología y en la vida cotidiana de los ministros, sean o no ordenados. Tanto los contextos vividos como la falta de formación adecuada, han llevado a las sociedades a un momento en el cual el fundamentalismo religioso y bíblico está muy presente.

Aunque en la vida de las/os laicas/os hay movimientos que continúan leyendo la Biblia por pura devoción acrítica y en clave fundamentalista, en todo el mundo se multiplican movimientos y organizaciones que renuevan la lectura y la comprensión de la Biblia y del contexto donde la Biblia es leída en las comunidades cristianas. En la América Latina, en los últimos treinta años, se ha desarrollado un intenso movimiento bíblico que renueva la consciencia de la fe

y del compromiso cristiano en el mundo. En Europa hay chispas de renovación y de deseo de novedad en relación con la Lectura Popular de la Biblia. Desde hace más de veinte años, el CEBI ha sido sistemáticamente llamado en Europa para compartir su forma de leer la Biblia, junto con la epistemología y teologías subyacentes a esa forma.

No siempre la formación bíblica quiere decir exactamente “estudios” o incluso “especialización” bíblica; a veces, la persona se especializa en un árbol determinado y continúa sin conocer el bosque ni cómo recorrerlo. Por otro lado, están los que aprenden a andar por todo el bosque, en este caso ese andar por la Biblia y su tipo de estudios, es tan técnico y tan intelectual que no incide directamente en la pastoral y menos todavía en la forma de ser y de vivir de la persona.

## **El camino se hace al caminar**

Nos gustaría hablar de la Lectura Popular de la Biblia a partir de una de las historias bíblicas más leídas en nuestro contexto, la cual ha sido vista a partir de diferentes lentes en los últimos treinta años. Es una de las principales historias contadas, recontadas, enseñadas, leídas y releídas por el pueblo del CEBI en el Brasil y por los compañeros/as en América Latina, Europa y África. Es la historia de una probable pareja desilusionada que perdió la esperanza en la liberación porque la *forma* como ellos la imaginaron no fue la *forma* como ella se presentó. La *forma* (método, camino, jornada) es fundante y fundamental. El destino, ciertamente, es importante, tenemos que saber hacia dónde ir, a dónde queremos llegar, para dónde apunta el camino y cómo llegar hasta ahí. En el cuento de Alicia en el país de las maravillas, la niña pone al gato una cuestión en la encrucijada: ¿Puedes decirme, por favor, qué camino debo seguir para salir de aquí? - Eso depende mucho de hacia dónde quieres ir - respondió el gato. - Me preocupa poco a donde ir - dice Alicia. - En ese caso, poco importa el camino que sigas - replicó el gato.

Más, por otro lado, la *jornada* en sí parece ser parte importante y estructural de esa caminata. Es en ella que vivimos, participamos, aprendemos y, lo más importante, desaprendemos cosas que nos

permiten continuar caminando y no desistir o ser apartados (al cometer “pecado”, que significa “errar el blanco”).

La comunidad de Lucas está pasando por muchas dificultades. Ciertamente, años después de la muerte y resurrección de Jesús, muchas cosas buenas acontecieron, más muchas dudas e incertidumbres crecieron en el seno de la comunidad. Gente nueva, gente que no perteneció a la tradición de Jesús; gente oprimida y urgida de que la liberación aconteciese pronto; y gente que esperaba que alguien trajese la liberación para el pueblo, un Mesías que hiciese todo el trabajo, así estaban acostumbrados. Jesús no fue y no es ese tipo de Mesías.

Nuestra historia, así como el método que utilizamos para leer la vida y la Biblia, comienza en el escenario de un viaje. Una jornada. Un camino. Pienso que es bueno siempre recordar que método es una palabra que viene del griego *μέθοδος* (a través del camino, por medio de); nuestra historia, así como gran parte del Evangelio de Lucas (capítulos 9:51 hasta 19:28), intencionalmente, se da en un camino *ὁδός*. El método no es simplemente un medio para llegar a un fin, sino parte integral del objetivo al cual se quiere llegar. Entonces, en la Lectura Popular de la Biblia, es crucial interesarse en la manera en cómo vivimos, tratamos la vida, los textos y las relaciones.

Permanecer es tan importante como llegar; por eso, el diálogo que se establece en el camino entre la probable pareja de discípulos de Jesús, la comunidad de Lucas y nosotros hoy, es un sacramento (una señal visible de la gracia de Dios que permanece en nosotros) salvífico y liberador.

## **Desear el camino y asumir sus consecuencias**

Un concepto fundamental de la teología, y que para los y las creyentes es también una importante experiencia de vida, es que Dios siempre toma la iniciativa; porque Dios es amor (Jo 1: 4-19; Os 1: 3-11). Para la Lectura Popular de la Biblia y para aquellas personas que están involucradas en esa lectura está claro (o debería estarlo) que es Dios mismo quien quiere acercarse y manifestarse. Es crucial colocarse en actitud de escucha y de apertura a esa palabra que llega

de una manera nueva, no esperada (cf. R 1:2-19,1-18) y “no vuelve sin haber hecho algo” (cf. Is 55: 10-11). Todo encuentro en sí implica transformación. Para la Lectura Popular de la Biblia el encuentro es intencional, es un deseo de llegar y participar de ese proceso alquímico de transformación.

*He aquí que dos de ellos viajaban en ese mismo día hacia un pueblo llamado Emaús, a sesenta estadios de Jerusalén; y conversaban sobre todos esos acontecimientos. Ahora, mientras conversaban y discutían entre sí, el propio Jesús se aproximó y se puso a caminar con ellos; pero sus ojos estaban impedidos para reconocerlo (Lc 24:13-16).*

En nuestra historia, y en la forma como leemos la Biblia, el primer movimiento que aparece es “desear colocarse en movimiento” e insertarse en el universo del otro – desear participar en la vida de otro y no en la de uno mismo. O sea, toda lectura bíblica es un salir de su zona de confort para dejarse tocar por la Palabra de Dios (camino de cruz y liberación) – desear relacionarse.

## **Asumir el ritmo del otro y de la otra – a partir de la realidad**

Para una gran parte de estudiosos y, ciertamente, para el pueblo de Dios, la teología comienza con la vida. Cuando Dios habla la vida aparece; por eso la Palabra de Dios es la realidad viva en primer lugar. Jesús, en esa historia, y en tantas otras, asume el ritmo de los discípulos; Él no se apresura y no los invita para que sigan Su paso. Él asume el ritmo lento y triste (conforme sabremos después por la historia) de ellos dos. Camina junto. Acomoda su paso al paso de ellos y entra en el universo vivencial, lo que implica también entrar en su universo semántico.

Jesús se interesa por el contenido de la caminata, por las personas y por las conversaciones. Asumir el ritmo del otro también implica una actitud humilde y de equidad en la medida de lo posible. En la experiencia del CEBI con grupos populares, es relevante el hecho de que facilitadores, asesores, académicos y pueblo se

encuentren (deberían encontrarse) en el mismo ritmo a partir del ambiente en que estén, siendo que quien lidera el ritmo es el pueblo, principal sujeto de la lectura bíblica comunitaria.

Interesarse por el contenido de la caminata, si aprendemos de Jesús, implica escuchar. Después de aproximarse y acomodarse al ritmo de los viajantes, parece que Jesús no dice ninguna palabra inicialmente; y cuando abre la boca, él hace una pregunta que demuestra ese interés por el asunto que Ellos están conversando. No es Jesús quien establece el tema de la conversación, Jesús demuestra que quiere insertarse en la conversación que ya existe y está en marcha.

Para las personas que facilitan la Lectura Bíblica comprender esto implica un paso metodológico y un desafío epistemológico, ambos estructurantes y muy difíciles de ser operados. “¿Qué palabras son esas que intercambian mientras caminan?” (Lc 24:17) Jesús está interesado en relacionarse con aquellas personas y con sus vidas, quiere enlazarse en el tejido (texto, cuerpo, palabra, sentimientos) de ellos.

Para el pueblo común que vive y lee la Biblia, parece extraña esa actitud. Ellos encuentran que Jesús, un forastero (se acuerdan que sus ojos estaban impedidos de reconocer en aquel hombre a Jesús) debería saber lo que sucedió. Pero en esta pregunta, la intervención de Jesús, más que pedagógica, se muestra mistagógica: lleva a los dos a analizar y articular una palabra sobre los hechos a partir de sus perspectivas, esperanzas y principalmente desilusiones.

La pregunta por la realidad, por lo “que está sucediendo”, no es simplemente una “técnica de grupo” para hacer participar al pueblo. La idea es, del mismo modo que en nuestra historia bíblica, escucharse sobre la realidad vivida, articular un espacio seguro para que las voces y cuerpos de todas las personas puedan tener lugar de expresión respetada.

Jesús, obviamente, sabe lo que sucedió, porque sucedió con él, históricamente hablando, más él no sabe o desea, terapéuticamente, provocar una charla sobre lo que los discípulos saben, cuál es su experiencia, cómo articularon esa experiencia y ahora la expresan en sus cuerpos y articulan en palabras. Eso nos lleva a una pregunta importante sobre ¿quiénes son las/los interlocutoras/es en el proceso de lectura e interpretación de la Palabra de Dios, que también encontramos en la Biblia?

Para Per Frostin (1988) y muchos de nosotros, “se hace la cuestión de quiénes son las/los interlocutores, y surge una nueva respuesta, llamada ‘opción preferencial por los pobres’” (p. 32). De acuerdo con Gustavo Gutiérrez, Frostin afirma: “el principal interlocutor de la teología occidental ‘progresista’ (...) ha sido el no-creyente académico. La teología de la liberación, por otro lado, escogió las “no-personas” como su principal interlocutor, ‘el pobre, las clases explotadas, las razas marginalizadas, todas las culturas despreciadas’” (1988, p. 33). En otras palabras, para él y muchos de nosotros/as, no todos los contextos son iguales; la teología de la liberación y su hija, la Lectura Popular de la Biblia, privilegian determinados contextos, o sea, aquellos que han sido dominados y marginalizados.

Más esta opción no es solamente ética; no se trata solamente de los pobres como entes por ser ayudados, sino de reconocerlos/as como sujetos de verdad y de revelación. Aquí tenemos un desafío epistemológico muy grande, ¿realmente creemos que las personas comunes que leen la Biblia tienen algo sustancioso y verdadero que decir?, ¿ellas pueden y hacen teología? Defender a las personas en situación de empobrecimiento y vulnerabilidad es diferente a estar donde ellas están y, a partir de su lugar psico-socio-político y religioso, leer la Biblia y la realidad. La solidaridad con los marginalizados tiene consecuencias para la percepción de la realidad. En nuestro método creemos fuertemente lo plateado por Freire en cuanto a que “nadie enseña a nadie, todos aprendemos juntos”.

## **Crear espacios orantes – haciendo circular la posibilidad del texto (cuerpo, escrito y palabra)**

Esa primera parte de nuestra historia bíblica sirve de introducción al proceso de Lectura Popular de la Biblia. Para un estudio bíblico es necesario crear el espacio físico, espiritual y emocional para que todo ocurra bien y para que realmente se alcance un buen resultado.

Todo estudio bíblico debe iniciar con una liturgia, pues “el espacio litúrgico siempre fue un ‘locus’ privilegiado para que expresemos nuestras esperanzas en las ‘cosas nuevas que han de venir,

porque las cosas viejas ya pasaron' (Isaías 65, Apocalipsis 21), bien como un espacio de gratitud liberadora o de pasión avasalladora que transforman todo y a todos/as. En la liturgia, el Padre se da nuevamente a conocer a través de su Hijo, pascua viva y celebrada en la reunión y oración de los que están en servicio (litúrgicos)" (Ueti, 2005).

Las liturgias deben ser preparadas de forma que todas las personas puedan participar y sentirse, desde el inicio, acogidas en un ambiente fraterno de estudio comunitario, donde todas las personas son hermanas de fe y hacen la misma jornada. Es importante garantizar que ese momento sea de hecho un momento orante; esos momentos ayudan a presentar a las personas y a que éstas se conozcan. Silencio y contemplación son importantes. Imitar el gesto de Jesús: encontrarse y silenciosamente, por unos momentos, caminar juntos.

Ese momento de oración en conjunto abre espacio para que las personas participantes puedan conocerse más y puedan decir su palabra libremente. Es importante usar algún elemento litúrgico pedagógico para eso: una vela, un paño, decir una palabra, hacer una letanía. Donde fuera posible y apropiado, sugerir en algún momento un abrazo, encontrar a alguien para decir una palabra buena. Ese tipo de sugestión lo aprendemos de esa iniciativa de Jesús de aproximarse, querer relacionarse, preguntar por la vida cotidiana de los discípulos. Para la Lectura Popular es muy importante ese momento de conexión de la vida cotidiana con la Palabra de Dios (que es Jesús).

El momento litúrgico se configura en rito para ayudarnos a establecer el ritmo en la relación entre nosotros y el texto sagrado. La liturgia larga y con demasiados elementos confunde y dispersa. En la Lectura Popular de la Biblia hay que acomodar, de alguna manera, el ritmo y el rito ya vivido por el grupo, para que se sientan confortables y seguros. Para el estudioso Aldo Terrin, "el rito tiene un valor epistemológico: enseña a actuar de manera ordenada, para pensarse de manera ordenada" (2004, p. 47).



## **Sospechar del silencio – escuchar el silencio: lo que no fue dicho, lo que no aparece**

La Lectura Popular de la Biblia, como se ha mencionado, es una lectura intencional. La Biblia y la vida son leídas para que haya transformación y conversión, en términos cristianos. En esta historia ya sabemos que uno de los dos discípulos se llama Cleofas (o Clopas). Probablemente un nombre masculino. ¿Cuándo escuchamos y leemos la palabra discípulos, escrito en masculino, por qué siempre pensamos y afirmamos, casi categóricamente, que se trata de dos hombres? Descubrimos, ojeando otros textos de la Biblia, que Cleofas (o Clopas) tiene una esposa. En Jn 19:25, entre las mujeres que estaban junto a la Cruz, estaba una María de Cleofás.

Entonces, ¿quién sería el otro discípulo? Como en muchas lenguas, el uso del género masculino en el lenguaje sirve para designar el específico (el género masculino) y también el general (incluye ambos géneros). Partiendo de esa regla y costumbre gramatical, siempre podemos imaginar la posibilidad de que haya una mujer en esa jornada, llamada María, mujer de Cleofás, el discípulo identificado por ese nombre por la comunidad que guardó la memoria. Otros indicios pueden expresar la posibilidad de una pareja heterosexual: ellos viajan juntos y el otro discípulo no tiene voz (o ella fue suprimida con el tiempo), ellos tienen una casa conjunta y sirven una comida al final de la historia, donde Jesús come con ellos (un extraño que encontraron en el camino, pues ellos aún no lo habían reconocido). Claro que también podemos tomar en cuenta la posibilidad de que sean dos hombres. O, por ejemplo, en un contexto de un retiro espiritual, podemos preguntar quién es el otro discípulo que no está mencionado. La respuesta puede ser: tú, que estás leyendo.

## **Oír – dejar al otro expresarse, aprender del otro**

Para la espiritualidad judeo-cristiana y para otras tantas también, oír es actitud fundamental ante lo divino, ante el otro que vive en el mundo donde vivimos. La Lectura Popular de la Biblia es una

lectura comunitaria. Para ser fiel al texto y su mensaje necesitamos estar en el mismo espíritu. La Biblia es un libro hecho en conjunto, donde muchas manos, muchas voces, muchas ideo-teologías, muchas épocas, se juntan. Precisamos llevar eso en cuenta en el proceso de lectura, interpelación e interpretación de textos (cuerpos, escritos y palabras).

La pregunta sobre el asunto de la conversación de los discípulos por el camino provoca una reacción de los mismos. Ellos parecen espantados, quien sabe si incluso ofendidos, sobre la ignorancia del extranjero acerca de los acontecimientos. Aquí es interesante volver al motivo que hace a Jesús preguntar algo que parece tan obvio. Todos sabemos algo, algo diferente, algunas veces a partir de las mismas experiencias. Cada uno de nosotros tiene su propia experiencia de un hecho o acontecimiento, y la articula desde sus propias gafas y perspectivas. Todo punto de vista es, en primer lugar, la vista del punto. Nunca tendremos acceso al completo, al total; siempre tendremos acceso a lo que, en aquel particular momento de nuestra existencia, podemos captar de lo que está aconteciendo. Dependiendo de una gama enorme de variables vamos a ofrecer una interpretación.

Existe una cultura de silenciamiento del pueblo empobrecido y vulnerable. Hace algunos años diríamos que el movimiento social y la vanguardia de la liberación deberían ser (y fueron de hecho) la voz de los sin-voz. Pero, en este proceso de liberación y de empoderamiento del pueblo, fuimos descubriendo y dándonos cuenta de que el pueblo tiene voz, más fue silenciado y/o convencido de que quienes tienen el derecho legítimo de hablar son los que están en el poder (político, económico, académico, religioso, familiar), lo que en nuestra sociedad occidental significa gente en su mayoría blanca, del sexo masculino, y de clase media-alta.

Una observación relevante es que todo proceso de empoderamiento implica un proceso de des-empoderamiento. Alguien pierde o se despega del poder que tiene para que otros tomen el lugar y ocupen el espacio. Las personas que asesoran y facilitan los cursos y encuentros de Lectura Popular de la Biblia son invitadas, por vocación y fidelidad al método, a callarse, a no estar en el centro, a señalar el camino, pero no por sí mismas.

La pregunta de Jesús y el silencio que le sigue, permite a los discípulos revisar su experiencia y articularla con sus propias palabras. Por eso Jesús no explica, en un primer momento, el significado o el entendimiento de Jesús sobre lo que sucede (él hará eso después). Es necesario que las personas en situación de empobrecimiento, vulnerabilidad y sufrimiento cotidiano tengan un espacio garantizado y, encima de todo, respetado, donde su voz pueda ser expresada y oída como algo de valor, poder y contenido.

No es solo la palabra de Jesús la que tiene poder de transformación. La palabra de los discípulos también. Las comunidades del Nuevo Testamento Canónico nos quieren ayudar a entrar en esa conspiración epistemológica revolucionaria. Todos tenemos palabra de poder: en nuestro caso, de gente que lee la Biblia y la vida juntas, académicos, lectoras y lectores comunes, tenemos el mismo espacio de compartir la palabra y ser transformados por ella. Claro que en la Lectura Popular de la Biblia es un imperativo que académicos, asesores o facilitadores sepan callarse y provocar un proceso de educación: sacar lo que ya existe dentro del pueblo.

Recuerdo otro cuento de la Biblia que encontramos en Marcos y Mateo, donde Jesús y las comunidades que escribieron y editaron los textos reconocen que fue por causa de la palabra de la mujer que su hija fue curada (Mt 15:21-28 y Mc 7:24-30).

Los discípulos, en este cuento, son la metáfora de la mayoría del pueblo de todo el mundo. Están desesperados (sin esperanza), desconectándose de la comunidad (perdiendo su religión – re-ligare) y decepcionados (sus expectativas no fueron atendidas). La imagen que ellos tienen de un mesías no era la que Jesús expresó en su vida al final.

El desafío de la Lectura Popular de la Biblia, y al mismo tiempo su riqueza, es que consiste en un ejercicio espiritual, comunitario, popular y académico de estar con las personas así, sin esperanza y con imágenes distorsionadas de la figura de Jesús y su significado. Es en el diálogo que mantenemos la fe y la esperanza vivas y la fidelidad a un proyecto perenne.

## ¿Qué textos y qué teología? – escogencias y posicionamientos

Aún en el camino, lugar de aprendizaje y des-aprendizaje, Jesús toma la palabra, elaborando una catequesis, haciendo resonar un sonido que ya había sido dicho antes; él no habla nada nuevo ni sólo ahora.

Antes, él se aproximó, anduvo con ellos en silencio, asumió su ritmo, entró en su conversación con una única frase (una pregunta – preguntar es muy importante) y escuchó sin interrumpir (difícil para la gente que habla de más, como líderes religiosos o estudiosos en general).

Jesús retoma la historia de los discípulos y hace una interpretación que ellos no habían intentado. Él coloca otra lente en los ojos de los discípulos sobre la naturaleza y la misión del mesías prometido en el pasado. A partir de lo que ellos ya conocían, pero habían olvidado, pues la ideo-teología dominante les había “impedido percibir” otras posibilidades. Ellos esperaban que alguien fuese a resolver su problema. Esa es la expectativa pasiva en la cual mucha gente fue entrenada y enseñada desde la cuna. Alguien más poderoso, más estudiado, más maduro, con más caminar, va a liderar y resolver los problemas.

Lo más interesante es que esa teología del mesías monarca que resuelve todo existe en los profetas (Isaías 1-39). Sin embargo, también hay otra imagen del mesías con la cual Jesús se identificó – la del siervo sufriente (Isaías 40-55) y no del Rey Monarca.

Ésta no es una cuestión solamente de interpretar las Escrituras; ¿cuál es la interpretación, para quién se interpreta, con cuál objetivo y cuáles textos?

Al respecto, dos cosas son importantes para el método: (1) hace parte del proceso de la Lectura Popular posibilitar interpretaciones (en plural), y las personas que facilitan el proceso deben estar atentas para señalar caminos, indicar otros textos bíblicos, ayudar a construir puentes entre las teologías y textos de los dos testamentos; (2) asumir que, cuando leemos un texto en esta metodología, hay siempre una agenda explícita (una intención) que es la transformación de la sociedad y la conversión de las personas. Asumimos

que interpretamos la Biblia y la Vida para “que todos tengan vida y vida en abundancia” y asumimos, de la manera que Jesús asumió, la perspectiva de los más vulnerables, llamados por él “hermanos más pequeños” (cf. Mt 5:1-10, 11, 25 y 25, 31-46).

En nuestro cuento, Jesús recorre la Biblia (Ley, Profetas y Escritos = Biblia Hebraica, TaNaK), pero tiene una agenda, tiene una intención (intencionalidad es una de las más importantes características de la Lectura Popular de la Biblia) y ayuda a los discípulos a revisar la misma mirando lo que dice respecto a esa forma de ser mesías; “Y (...) les interpretó en todas las Escrituras lo que ellas decían al respecto” (Lc 24, 27b). El Centro Ujamaa de África del Sur tiene como frase motivadora de los estudios: Leer textos no conocidos y textos conocidos de una manera nueva (en inglés: *read non familiar texts and read familiar texts in an unfamiliar way*).

Es bueno notar que la Palabra de Dios que encontramos en la Biblia es un acto posterior a muchos otros que le preceden. No se comienza un estudio bíblico explicando el texto de la Biblia; el estudio bíblico ya comienza cuando el grupo se reúne. No se comienza un estudio bíblico con el asesor, profesor o facilitador dominando la palabra y dando informaciones para el grupo. El grupo debe ser llevado a entrar en el texto y a partir de su realidad (del lector y lectora) buscar informaciones, inspiración y fuerza para entender la vida, a través del estudio del texto.

Para que el estudio transcurra bien es importante el papel de la facilitación o de la asesoría. Aquí vale resaltar la diferencia entre dar clases y facilitar o asesorar un grupo. La idea de la Lectura Popular no es dar clases, sino *juntos* (lectoras y lectores comunes y académicos o facilitadores) adentrarse en el misterio de las Escrituras, todos colaborando a compartir. Es claro que quien facilita el estudio necesita estar preparado, tener conocimientos bíblicos específicos y estar dispuesto (*y entrenado*) para compartir lo mismo, de una forma que no intimide al grupo y que no domine el espacio o la palabra. El sujeto del estudio es la comunidad y no la persona que facilita o asesora, quien se integra en el grupo con su particularidad para ofrecer: informaciones técnicas, conocimientos y experiencias que la comunidad puede no manejar muy fácilmente.

Es muy importante para la persona que facilita estar dispuesta a escuchar la realidad y convivir con el grupo; a encontrar

posibilidades hermenéuticas que ayuden a esa comunidad en el momento contextual del estudio. Un mismo texto es obviamente polisémico y debe ser reconocido como tal. Debe ser característica de la persona que facilita observar y ser sensible a temas y necesidades locales para, a partir de eso, ser capaz de ofrecer este o aquel camino de interpretación, y reconocer que hay varios caminos y voces en la Biblia y en el proceso interpretativo que todos juntos nos aventuramos a hacer.

## **Hospitalidad – cuidado como llave hermenéutica para reconocer la Palabra (Jesús)**

Hasta este punto de nuestro caminar con Jesús, él no fue reconocido por los discípulos como Jesús, aquel que fue nombrado como Mesías del pueblo por algunos, alborotador y bebedor por otros, endemoniado incluso por un grupo, y también profeta. Era un extraño que caminaba con ellos y les había compartido una nueva perspectiva hermenéutica sobre el mesías que ellos esperaban.

Ellos esperaban el mesías que “fuese quien iría a redimir Israel” (Lc 24, 21). Parece que esperaban, como algunos de sus discípulos más próximos también, posteriormente llamados Apóstoles o Los Doce por las comunidades de los Evangelios, un rey como David, un libertador como Moisés, que físicamente enfrentarían a los poderosos y tomarían su lugar. No se habían dado cuenta esas dos figuras que, después que “liberaran al pueblo y asumieran el poder”, serían corrompidos por ese mismo y acabarían haciendo y ejerciendo el poder de la misma forma que los faraones y los otros emperadores hacían. Basta recorrer los textos para ver que Moisés y David no fueron buenos modelos de líderes; dominadores al final, corruptos (especialmente David). La institución comandada por una sola persona corre ese riesgo.

Por eso Jesús prefirió (y muchas comunidades desde el tiempo del exilio en Babilonia) otro tipo de mesías. El siervo sufriente. El mesías no será más una persona, sino un grupo, un pueblo que se organiza para transformar su propia vida y la sociedad donde vive.

La imagen que los discípulos tenían del mesías y de su manera de redimir Israel no concordaba con la figura de Jesús y su forma de redimir la vida sufrida y explotada. Por eso los discípulos estaban con los ojos “impedidos” de reconocer aquel Jesús que caminaba con ellos. La revisión de los escritos bíblicos, que Jesús hace con ellos en el camino, debe haberlos ayudado a mirar con otros ojos. Después, ellos van a dar testimonio de que “ardía nuestro corazón cuando nos hablaba por el camino, cuando nos explicaba las Escrituras” (Lc 24, 32).

La Biblia y el estudio bíblico por sí mismos calientan el corazón. Pero todavía falta un elemento en este proceso para que los ojos se abran, reconozcan que aquel extraño era el mismo Mesías (la forma de Jesús de ser mesías y no la de ellos), y la vida cambie (de rumbo, de energía).

La hospitalidad es una de las características más importantes en la espiritualidad de muchas religiones. Obviamente, aquí necesitamos recordar que es parte estructural de la espiritualidad judeo-cristiana. Muchas cosas ruines suceden cuando falta hospitalidad. Tenemos una gama enorme de cuentos bíblicos para confirmar eso. Así, los discípulos hicieron lo que están obligados a hacer por su fe: invitar al extraño a entrar en su casa y compartir la mesa con ellos; ya habían compartido el camino, la tristeza, las incertidumbres y los descubrimientos (aprender y desaprender), ahora comparten la mesa y la casa.

El gesto de acoger y el gesto de Jesús los ayuda a finalmente abrir los ojos. Abrir los ojos aquí es una metáfora para entender y obedecer fielmente su fe. La Lectura Popular de la Biblia quiere, con una intención clara, colaborar para que tenga lugar la hospitalidad, la solidaridad y el compromiso con la vida, con el camino (forma de vivir la vida) y con las personas (y la naturaleza). Por eso, una de las preguntas finales de cualquier estudio bíblico debe ser: ¿qué es lo que este estudio (esta caminata entre nosotros y Jesús) nos llama a hacer?

## **Religión – reconectar con la comunidad – continuar la misión**

El camino a Emaús fue un proceso de conversación que lleva al mismo tiempo a un proceso de conversión, de cambiar de perspectiva (teoría) y de acción.

La Lectura Popular de la Biblia quiere ayudar a las comunidades y al pueblo que lee en comunidad a revisar su vida y los textos sagrados; no para hacer terapia o para obtener más conocimiento, sino para cambiar de vida y recuperar la esperanza perdida, robada o substituida por los valores del mercado y del individualismo.

Ese proceso provocó en los discípulos un deseo ardiente de volver a la comunidad. La comunidad estructura nuestra economía de la salvación; es el lugar del perdón, del cuidado, del encuentro, de la fiesta y de la transformación. Ellos entendieron que para “redimir Israel” eran necesarias organizaciones populares y comunidades reunidas, para mantenerse y dar testimonio (mártir) de la esperanza de que “otros mundos no son sólo posibles, sino que suceden aquí y ahora”. La comunidad compartirá la naturaleza mesiánica de Jesús como parábola del Reino y de la Misericordia de Dios. El Reino de Dios está próximo; y “próximo” aquí no está relacionado con el tiempo sino con la geografía.

## **Resumiendo y continuando**

Vamos a prestar atención cuidadosamente a las acciones de Jesús que necesitan iluminar y ser modelo para nuestro trabajo de Lectura Popular de la Vida y de la Biblia hoy con el pueblo.

Jesús mismo se aproxima a la pareja, él toma la iniciativa; el primer paso es de él. Siempre es Dios quien viene a encontrarnos, él es amor incondicional y constante, “Si buscamos a Dios, es porque Él nos buscó primero” (San Agustín). La palabra “aproximar” significa “estar cerca, ser vecino”, significa, en otras palabras, “vestir el zapato de otra persona”, o sea, entrar en la cultura, en el mundo del otro/a. En el mismo evangelio (Lucas), el más importante símbolo de “ser prójimo” es el samaritano (capítulo 10), símbolo de la



esencia, del deseo y de la práctica de Dios, el “absolutamente otro”.

La segunda acción de Jesús es caminar junto. Lo que es interesante aquí es que Jesús se integra al ritmo de la pareja; él entra en su tristeza; él camina cuando ellos caminan; él para cuando ellos paran.

La tercera acción de Jesús: Jesús pregunta por la vida, por los hechos actuales, cotidianos, lo que estaba sucediendo, por lo que ellos estaban tristes. Normalmente cuando estamos muy tristes, cuando el dolor silencia el alma y el cuerpo, nuestra garganta no consigue decir nada cuando se nos hace alguna pregunta. María y Cleofás no respondieron la pregunta de Jesús.

Jesús insiste preguntando de nuevo. La vida de los discípulos de Emaús es una cuestión central para Jesús. La vida del pueblo, encima de todo, que es silenciado y empobrecido, necesita ser la cuestión central para nosotros que somos seguidores/as de Jesús. Nosotros necesitamos insistir en la cuestión de la vida del pueblo. Ésta es la más importante Palabra de Dios, Palabra Sagrada - la vida; la vida, nuestra cotidianidad, vida simple con luces y sombras, es la primera Palabra de Dios. *La Biblia* es la segunda y fue escrita para iluminar la primera palabra – la vida.

Nosotros necesitamos insistir en la pregunta, la palabra insistir significa “vivir dentro, vivir en la espiritualidad”; solamente cuando se insiste es que algo existe. La vida es abrazada por la espiritualidad, el viento libre, el respiro de Dios.

Entonces, por causa de la actitud de Jesús (estar con – ser Emmanuel, preguntar por la vida), María y Cleofás comparten su vida, su tristeza, sus esperanzas derrotadas, la frágil certeza de la resurrección que surgió a partir de las mujeres.

Para fortalecer la certeza que vino de las mujeres, Jesús recorrió los textos de la Biblia, comenzando con Moisés, pasando por los Profetas y Escritos, y revisó los mismos para que los discípulos entendiesen qué tipo de mesías él escogió ser.

La Biblia, segunda Palabra de Dios, aquí es usada por Jesús para reanimar la vida de mujeres y hombres desesperanzados y desconectados de un grupo social y/o comunidad religiosa. Más el conocimiento de la Biblia no es suficiente para hacer que sus ojos reconocieran a Jesús, no es suficiente para mover a los discípulos de lugar, ellos habían visto, habían percibido, pero aún no lo reco-

nocían. La Biblia solamente quema (hace arder) el corazón. En este texto la cuestión de la comunidad sale a la superficie: ¿dónde está Jesús?, ¿cómo podemos reconocerlo?

La memoria del corazón y la memoria de la práctica resultan en una única actitud: el partimiento del pan, la solidaridad, la vida en comunidad y el cuidado entre hermanos y hermanas en una señal real de unidad, por tanto, de Jesús, el que fue resucitado. En estos caminos es que encontramos la forma de Jesús como modelo para *nuestra propia forma*.

Cómo hacer para que la tristeza, la fuga, el miedo, la imposibilidad de reconocer a Jesús al inicio del camino a Emaús, se torne en un camino de Pascua y podamos llegar a la mesa de la Eucaristía (todos y todas) y nos demos cuenta de que el camino de la Resurrección sólo es posible cuando aceptamos volver a Jerusalén (a los conflictos, a la cruz, a nuestra vida cotidiana – sin huir de ella). Evagrio Póntico – un padre de la Iglesia del segundo siglo (a quien deberíamos leer) retoma la reflexión de las comunidades de Juan y dice que el camino para el encuentro (para el reconocimiento) de Dios se da en el encuentro consigo mismo (en la más pura verdad desnuda de la gente – de nuestro ser) y en el encuentro con el otro/a: el camino del amor a Dios es el camino del amor a los hermanos/as (1Jn).

Los cuerpos tristes de mujeres y hombres, nuevamente de pie y con coraje, vuelven a Jerusalén, a los conflictos, a las crisis, vuelven para reconstruir otro mundo posible, lleno de nuevas relaciones. La noche oscura del pueblo se torna madrugada de resurrección. “Más las tinieblas, no son tinieblas, para ti la noche es luminosa como el día” (Sal 139). Vamos juntos y juntas a rezar el Salmo 86 (85) y el Salmo 139 (138).

## Referencias

- Frostin, P. (1988). *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*. Lund: Lund University Press.
- Soares, S. (s.f.). *Curso Extensivo de Biblistas. Pistas para Análise de Textos*. Ed. Contexto. CEBI.
- Terrin, A. (1998). *O Sagrado Off Limits*. Ed. Loyola, São Paulo.

- Terrin, A. (2004). *O Rito, antropologia e fenomenologia da ritualidade*. Ed. Paulus: São Paulo.
- Ueti, P. (2005). Liturgia: lugar de encuentro – útero de la misión. Espacio de mistagogía y no de obligación religiosa. *Revista Itinerários*. Instituto de Filosofía y Teología São Boaventura. Ed. São Maximiliano Kolbe.
- Unes, E. (2009). Apresentação. *Tecendo um leitor: uma rede de fios cruzados*. Curitiba: Aymarâ.

# Tragedia y drama en el evangelio de Juan: una lectura socio-estética

*Alberto Álvarez Toirac<sup>1</sup>*

## Introducción

Uno de los textos más estudiados del nuevo testamento es el evangelio de Juan; de modo que no sorprende ver renovado el interés por su abordaje en los análisis socio-literarios contemporáneos. Me ha llamado la atención el artículo “The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective” de Bruce Malina, quien encuentra en Juan los rasgos de una tragedia romántica (1985, p.3). Sin embargo, el presente trabajo no está centrado en las afirmaciones de Malina sino en las posibilidades de discusión que ofrece, en tanto dicha lectura implica una determinada percepción de la historia, los procesos sociales y la fe cristiana. A su vez, la discusión en torno a algunos aspectos de esta lectura permite reflexionar sobre el legado espiritual del cristianismo de Juan.

---

<sup>1</sup> Teólogo, sociólogo, investigador docente y coordinador del Programa de Formación del Departamento Ecuménico de Investigaciones.

## 1. Ventana y espejo: la mediación socio-literaria

Podemos celebrar el auge de los estudios socio-literarios como un nuevo giro exegético que ha ensanchado las fronteras tanto de la interpretación bíblica como de la reflexión teológica. Si bien esta última aún no parece haber asimilado del todo el impacto de la primera, sólo después de investigar los textos bíblicos como literatura se puede articular una reflexión teológica bíblicamente fundada. Por otro lado, los enfoques socio-literarios permiten combinar el rigor exegético anclado en la comprensión del trasfondo sociocultural del texto, con la riqueza vital de la subjetividad, proporcionando instrumentos teóricos para una nueva síntesis epistemológica.

Mediante sus distintos perfiles (socio-crítica, socio-lingüística, socio-retórica), los estudios socio-literarios permiten mirar a través del texto y detectar distintos aspectos de su trasfondo social, así como la auto-percepción de los autores. Inclusive es posible mirar hacia delante hasta enfocar la situación del lector actual (teoría de la lectura o *reader response*). Este movimiento múltiple hacia atrás y hacia delante se basa en la estructura (también múltiple) y demás atributos del texto, ubicado en su entorno por medio de evidencias externas y todo tipo de información disponible, lo cual constituye una buena plataforma para la reflexión hermenéutica.

Sin embargo, aunque los investigadores socio-literarios se cuidan de hacer hermenéutica, al menos explícitamente, sus interpretaciones a menudo aparecen intercaladas en medio de sus disquisiciones objetivas o desarrollos teóricos en torno al texto. Al cerrar el portón de la subjetividad, en aras de la rigurosidad científica, aquella entra por la puerta trasera, y una vez adentro acomoda tanto las variables objetivas como los planteamientos de principio. Resulta interesante discutir, precisamente, esta subjetividad de los abordajes exegéticos.

Al abordar en primera instancia los textos bíblicos como literatura, se antepone implícitamente una noción dialéctica de las relaciones entre la objetividad y la subjetividad en un marco metodológicamente riguroso. Esta dialéctica implícita puede inferirse en autores como Alan Culpepper (1983, p.1), quien utiliza, tal vez con excesivo contraste, las metáforas de la ventana y el espejo. De la

lectura de Culpepper puede deducirse que los estudios socio-literarios operan como una *ventana* que permite ver a través del texto las situaciones sociales expresadas de manera más o menos indirecta en la narración. Mientras que su metáfora del *espejo* hace referencia a la manera en que el lector ve su propia situación reflejada en el texto.

A primera vista, el contraste ventana-espejo puede hacernos pensar en la distinción clásica entre *ex-égesis* y *eis-égesis* (Croatto). Pero esta identificación resultaría engañosa, puesto que en ninguno de los dos casos aludidos por Culpepper se toma el texto como un fin en sí mismo. Por otro lado, no se trata de aproximaciones estrechas. Cuando la investigación se acerca al texto como a una ventana, el énfasis se coloca en la reconstrucción de los actores sociales reflejados en la escritura, su entorno, situaciones y conflictos. En este proceso también puede percibirse la imagen del mundo y de sí mismos que los autores proyectan en el texto. Finalmente, se puede inferir un marco interpretativo probable del lector en medio de esta interacción de sentidos. De manera que el trasfondo social del texto nos permite entender la percepción (y auto-percepción) del autor y viceversa, quedando todavía un lugar para el lector en este circuito. Ventana y espejo se comunican; y el espejo es doble (autor-lector).

En cualquier caso, los estudios socio-literarios permiten el manejo, tanto de la objetividad proporcionada por las evidencias internas del texto y las evidencias externas relacionadas, como de la subjetividad del lector (y su marco teórico) en tanto elemento válido de análisis. Sobra decir que la subjetividad del investigador socio-literario queda implicada en este proceso; lo cual permite la discusión de los resultados globales o parciales de los estudios socio-literarios.

## **2. El problema de una interpretación trágica del cuarto evangelio**

El evangelio de Juan es uno de los testimonios más elocuentes de los procesos altamente conflictivos experimentados por las primeras comunidades cristianas. En un caso extremo como el de la

comunidad juánica, las experiencias de conflicto no aparecen únicamente como consecuencia de las posturas adoptadas, sino que forman parte de la interacción social que da lugar a sus posturas e identidad. La historia redaccional del evangelio corre paralela a la historia de la comunidad, de una forma en que una no sólo condiciona, sino que impulsa a la otra. De modo que la comunidad juánica ha dejado por herencia tanto el legado teológico y espiritual de su evangelio como las huellas de su propio devenir convulso y desafiante. Sin embargo, a primera vista pareciera que cada uno desemboca en su propia negación; o al menos suscita en el historiador cierta impresión de ambivalencia.

### **2.1. La perspectiva dialéctica de Brown**

Desde el prefacio de su libro clásico sobre la comunidad juánica, Raymond Brown advierte que el pensamiento del cuarto evangelio “señala un punto muy alto en la cristología y la eclesiología primitiva y que, sin embargo, ofrece *terribles peligros*, incluso hoy día” (1999, p.9 –destacado nuestro). Incluso finaliza definiendo esta teología como “retadoramente diferente, volátil, peligrosa y como *la más llena de riesgos del nuevo testamento*” (1999, p.155 –destacado nuestro). Por un lado, una cristología que provoca no solo la confrontación álgida sino incluso la escisión interna; por otro, un concepto de autoridad que, pese a su defendida diferencia y superioridad, termina siendo incapaz de enfrentar eficazmente sus desafíos, hasta llegar a la fusión posterior de la comunidad con la principal corriente eclesial de su tiempo (Brown 1999, pp.139-140).

Brown nos ha entregado una reconstrucción dialéctica<sup>2</sup> de la historia de la comunidad juánica, donde la elaboración de una alta cristología es el resultado de la interacción de la comunidad con otros grupos, en un sentido complejo que abarca tanto las relaciones de enfrentamiento y conflicto (léase el conflicto abierto con el judaísmo oficial y las sinagogas, grupos helénicos considerados hostiles o cerrados a la propuesta juánica y el conflicto implícito con

---

<sup>2</sup> Aunque este enfoque dialéctico puede apreciarse a lo largo del libro, se hace más patente en el capítulo dedicado a la disolución de los grupos juánicos (Brown 1999, pp.140-156).

el poder romano, englobados bajo la categoría “mundo”, así como otros grupos de judíos y cristianos considerados de fe inadecuada), como las relaciones positivas de asimilación de nuevos grupos, los judíos de tendencias anti-templo y samaritanos conversos (1999, pp. 27-88, pp.158-161)<sup>3</sup>. Las consecuencias de adoptar tal cristología van a hacerse sentir en la agudización del conflicto externo y la consiguiente radicalización de la comunidad, lo mismo que en la gestación del conflicto intra-juánico. Sin embargo, incluso tras la disolución de la comunidad, se evidencia que su conflictiva teología resultará uno de los legados más fuertes del cristianismo juánico a la iglesia posterior. Ciertamente, el desenlace histórico de la comunidad de Juan está cargado de dramatismo. Pero nada nos lleva a pensar ineludiblemente en una tragedia.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta paradoja y desenlace? ¿Fracasó el grupo juánico en su intento de constituirse en la “comunidad de los verdaderos adoradores” (Destro-Pesce)? ¿O se debe interpretar su final más dialécticamente, como una permutación necesaria y enriquecedora?

## **2.2. La perspectiva individualista**

Si bien Brown intenta reconstruir la historia de la comunidad juánica (1999, pp.10-11) reflejada en su evangelio, reorganizando su teología en función de esta historia; Bruce Malina, por su lado, analiza la narración teológica de Juan para caracterizar la situación social de la comunidad (1985, pp.1-2). De este modo, el análisis de Malina se concentra en la situación sincrónica del grupo más que en su devenir. Ambas aproximaciones pudieran ser complementarias en diversos aspectos<sup>4</sup>, pero sus respectivas visiones de la dinámica social difieren en cuanto al enfoque.

---

<sup>3</sup> En este sentido es importante considerar el papel que ocupa en la teoría de Brown la noción de *catalizador* (1999, p.43) para referirse al impacto teológico de la entrada del segundo grupo de judíos anti-templo y conversos samaritanos en la comunidad juánica originaria.

<sup>4</sup> El análisis sobre el anti-lenguaje en Juan (Malina 1985, pp.10-15), por ejemplo, pudiera servir de contrapunto teórico a las incursiones de Brown sobre el lenguaje teológico de Juan y su relación con otros grupos.



Al intentar reconstruir las percepciones de la comunidad juánica, Malina interpreta su radicalización en términos de una opción individualista. Describe el evangelio de Juan como “una escritura con resonancia para los individuos” (1985, p.18). Una de las expresiones socio-lingüística de esta auto-percepción podría detectarse en los repetidos “Yo soy” del Jesús juánico (Malina 1985, p.7). Con esta afirmación Malina avanza sobre uno de los presupuestos de su teoría; según el cual, de los discursos de Jesús en el evangelio puede inferirse la situación del grupo (1985, p.2). De acuerdo con algunos resultados de la teoría de la percepción, esta inferencia se realiza con base en una serie de comparaciones con otras situaciones sociales y la posterior ubicación del texto (cf. 1985, p.2 y p.17). Más adelante, Malina esboza un cuadro general de la situación del grupo juánico, donde el hecho de que este no consiga que sus valores sean compartidos por su entorno social lleva a definirlo como “grupo débil individualista” (1985, p.2).

Como ha mostrado Brown, es cierto que en la medida en que la comunidad se radicaliza aumenta la brecha entre el grupo y su entorno social, haciendo al grupo más vulnerable. Pero ni de la singularidad y consiguiente vulnerabilidad del grupo, ni de la aplicación del método adoptado, por sí mismo, se puede determinar necesariamente una orientación individualista. De hecho, esta afirmación soslaya un presupuesto teórico básico del análisis de Malina, según el cual los discursos de Jesús en el evangelio reflejan o permiten inferir la auto-percepción del grupo. De modo que lo que Jesús predica de sí mismo debe entenderse como algo que engloba a toda la comunidad. Y, en cierto modo, como un predicado de la comunidad sobre sus posibilidades ideales.

En ningún caso se trata de una apelación a individuos, sino más bien de una identidad comunitaria, donde los individuos pueden experimentar una forma más plena de vivir. Jesús aparece como el prototipo personalizado de la nueva experiencia comunitaria, el cual trasfiere sus cualidades a sus seguidores a manera de una auto-donación (Jn. 4. 13-14; 6. 35-40, 53-58; 7. 37-38; 8. 12; 10. 7-9; 11. 25-26; 14. 6-7; 15. 1-6). El propio Malina reconoce, indirectamente, este mecanismo cuando comenta que “los artículos<sup>5</sup> [*items*]

---

<sup>5</sup> Puede entenderse en el sentido de la oscilación semántica *item/thing* que permite

con los que Jesús se identificó a sí mismo en la historia de Juan son artículos [*items*] que ofreció previamente a varias personas en la narrativa” (1985, p.7).

Curiosamente, Malina es conocido por su estudio antropológico del Nuevo Testamento, el cual revela el carácter diádico (*dyadic personality*) de las personas y los grupos de ese mundo. Debe haber una razón para semejante *lapsus* interpretativo, tal vez pueda explicarse por la proyección inconsciente de modelos sociológicos contemporáneos, isomórficos a la situación del autor. En este sentido, llama la atención que Malina cite en el texto comentado al antropólogo Clifford Geertz, quien caracteriza la corriente principal de la sociedad norteamericana como “individualismo institucional” (Malina 1985, p.18).

### 2.3. La perspectiva trágica

Este sesgo también puede verse en conexión con una lectura global del evangelio. Lo más característico del análisis de Malina es su identificación del evangelio de Juan con la *tragedia*. Más precisamente, lo define como “una tragedia romántica” (1985, p.3, pp.7-8), con importantes consecuencias para la interpretación de Juan.

Apoyándose en la tipología de White <sup>6</sup>, sostiene la distinción de sólo cuatro modos de narración (*emplotment*): comedia, tragedia, sátira y *romance* (1985, p.3). Puede objetarse la aplicación de categorías dramático-literarias occidentales a los textos del Nuevo Testamento, sin embargo, el uso que Malina hace de ellas hace pensar menos en categorías de géneros literarios que en categorías estéticas generales. En ese caso podría justificarse el recurso a la tragedia, comedia, sátira y *romance* como el recurso a una tipología

---

el inglés; es decir, entre “artículo” como cosa (*thing*) u objeto material sensible y “artículo de fe” (cf. Alonso 2002: p144) o predicados con carácter de verdad revelada por Dios. Así el lenguaje juánico se caracteriza por las numerosas comparaciones simbólicas que Jesús establece entre sí mismo y otros elementos materiales (agua, vid, luz, pan, etc.) e inmateriales (vida, verdad), con profundas implicaciones teológicas.

<sup>6</sup> Se refiere a *Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins Universe Press, 1973. Como puede observarse, un estudio sobre la cultura europea.

narrativa universal que describe, no tanto los rasgos formales de la narración, sino el carácter global de su sentido. Así, un texto podría ser definido como *tragedia*, independientemente de su origen cultural y características formales o genéricas, siempre y cuando su contenido resulte determinado por el sentido de lo trágico.

Dado que el término “romance” posee connotaciones muy ligadas al género literario del mismo nombre, en lo adelante prefiero traducir *romance* por “drama”, ya que lo que nos interesa es el sentido de las categorías estéticas generales y no el de las categorías estilísticas-formales. La utilidad de esta precisión conceptual se evidenciará posteriormente.

Al definir el evangelio de Juan como *tragedia romántica*, el análisis de Malina es presa de problemas tanto técnico-formales como de contenido (interpretación ideológica). En primer lugar, se trata de un término mixto, resultado del cruce de categorías. Más adelante intentaré mostrar que, en el plano semántico, las categorías combinadas (*tragedia y romance*) establecen *relaciones de contradicción*, lo cual hace ambigua esta lectura. Pero más allá de esto, la descripción formal de Malina implica una interpretación del carácter del evangelio y su mensaje. Si bien ello no se afirma directamente, resulta inevitable que al asumir a Juan como una tragedia se están connotando valores y rasgos ideológicos propios de esta forma de narración (*epitome*), lo cual afecta la interpretación del texto.

El *aspecto trágico* puede verse en la forma en que Jesús logra su fin a través de series de debates/conflictos [contest/conflicts] de creciente intensidad. (...) En lo que él dice y hace en su confrontación [contest] contra el mundo, Jesús como el héroe de Juan, revela por qué la experiencia y los valores no armonizan en el mundo del vivir humano; la humanidad es presa de una subhumana y antinatural condición. Muriendo en la cruz, la mayor humillación de la experiencia social mediterránea del primer siglo, Jesús es exaltado y por eso revela un principio más alto del orden que puede dotar de sentido a la vida. Así la historia de Jesús muestra que *las condiciones bajo las cuales los seres humanos deben vivir en el mundo son inalterables*, por lo tanto, las personas deben mirar más allá de ellos para la liberación, específicamente “creyendo en” (una frase típica de Juan) en el único enviado por Dios, Jesús (Malina 1985, pp.7-8, destacado nuestro).

Pero el sentido de lo trágico en Juan es introducido por el análisis de Malina. El desenlace narrativo en la muerte de Jesús es interpretado como confirmación de la inmutabilidad del mundo, precisamente en lo que el mundo tiene de injusto y absurdo. No se intenta más enfrentar el mundo, sino que se somete a él. Este es el sentido de la fatalidad trágica. Al no poder transformar las condiciones de vida en el mundo, se acepta su inmutabilidad, incluso sus resultados catastróficos y absurdos, y se hace un llamado a salirse del mundo como búsqueda de sentido. Ante el sin sentido del mundo, se busca sentido fuera de él.

Así aparece la sacrificialidad de la cruz como forma de trascender el mundo. Sin embargo, la cruz no trasciende al mundo, porque la cruz es precisamente la reacción del mundo contra quien pretende trascenderlo.

Por ello, discutir la caracterización del evangelio como tragedia va más allá de una discusión técnico-formal. Tal caracterización es inseparable de su interpretación. Se trata de un problema hermenéutico. Habría entonces que preguntarse: ¿debe entenderse el evangelio de Juan como una tragedia?

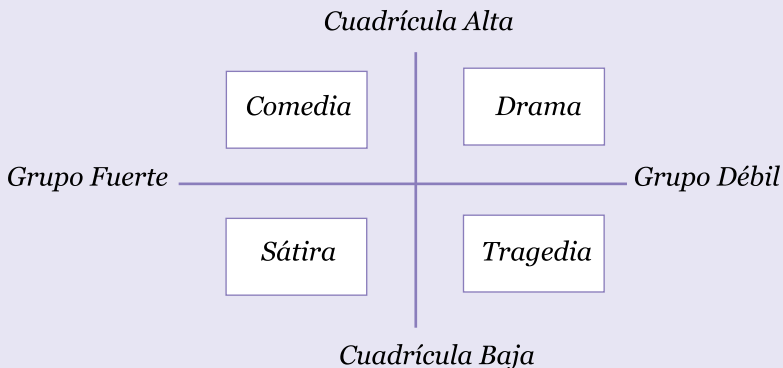
### **3. Tragedia, drama y evangelio de Juan**

Es propio de los estudios socio-literarios explorar las relaciones entre las interacciones sociales y su expresión en el lenguaje, entendido en sentido amplio. Aún más: el lenguaje mismo es comprendido como “una forma de interacción social” (Malina 1985, p.1). De este modo, si los significados codificados en un texto se derivan del sistema social correspondiente, también puede recorrerse el camino inverso y observar con base en el texto aquellos aspectos del sistema social que dieron lugar a tal codificación (cf. Malina 1985, p.1).

Pero ambos procedimientos no pueden realizarse sin la mediación de percepciones sobre el conjunto social. Por ello, la discusión de los métodos y teorías socio-literarias resulta una discusión sobre sus implicaciones sociales.

### 3.1. Modelos de narración: la tipología de White

Pese al trasfondo sociológico de Malina, su análisis se concentra en ese segundo movimiento que va desde el texto hasta el sistema social subyacente. Para ello, se apoya en la tipología de los modos de narración de White (Malina 1985, p.3), de la cual adopta ciertas estructuras de interacción social relacionadas en forma constante con cada modo de narración (*emplotment*). Según esta tipología, a cada uno de los cuatro modos de narración posibles (tragedia, comedia, parodia y *romance*) corresponden cuatro situaciones sociales diferentes, configuradas a partir de la relación del grupo que narra<sup>7</sup> con su entorno social y consigo mismo. Así, se propone un modelo con dos variables o ejes, que expresan los polos de una escala. La primera variable consiste en el grado de correspondencia entre los valores compartidos de un grupo y su experiencia; a esta relación se le denomina cuadrícula (*grid*), y puede ser considerada *cuadrícula alta* o *baja* en la medida en que se dé una mayor o menor correspondencia entre valores y experiencia. La segunda variable se denomina *grupo*, que puede ser fuerte o débil dependiendo del nivel de arraigo o compromiso personal (*personal embeddedness*) de los miembros (Malina 1985, p.2).



<sup>7</sup> La referencia al grupo como autor de un texto no debe ser tomado en sentido literal. Más bien se trata del grupo de referencia del autor, el *lugar social* desde donde escribe o narra.

Al cruzar el eje cuadrícula alta/cuadrícula baja con el eje grupo fuerte/grupo débil resultan cuatro cuadrantes donde luego se ubican los diferentes tipos de narración (cf. Malina 1985, p.3)<sup>8</sup>.

Como puede apreciarse, la comedia es caracterizada como un tipo de narración que surge desde la visión de un grupo fuerte que vivencia una alta correspondencia entre sus valores y la experiencia. Yendo más allá del texto de Malina, puede inferirse que la comedia adopta un punto de vista hegemónico en la sociedad, o bien se escribe desde la visión de grupos cuya situación social es más privilegiada. De ahí el tipo de humor y la estructura narrativa de las comedias<sup>9</sup>. La sátira, en cambio, aunque es expresión de un grupo fuerte, procede de estratos inferiores o medios, o bien se pronuncia contra el punto de vista de mayor consenso oficial; sus valores chocan con la experiencia. Esto explica el sentido social de la burla, el sarcasmo y la parodia, propios de la sátira<sup>10</sup>, así como el tono amargo de sus críticas. Por su parte, el drama, aunque también se orienta a partir de un grupo débil, en relación con la tragedia expresa, sin embargo, una mayor correspondencia entre sus valores propios y la experiencia. Los héroes dramáticos luchan y superan importantes

---

<sup>8</sup> La versión electrónica consultada del texto de Malina no incluía gráfico, por lo que ha sido necesario *reconstruirlo* a partir de las escasas indicaciones del texto, a veces procediendo por inferencia lógica.

<sup>9</sup> Un ejemplo moderno lo podemos encontrar en las llamadas “comedias de enredos” de los años 50, donde la comicidad de las escenas estriba en una ruptura temporal (e ingenua) del código moral vigente para luego restablecerlo al final de la pieza. En *Los caballeros la prefieren rubias*, Jack Lemon, disfrazado de mujer (rubia), mueve a la risa por lo ridículo de su condición frente al ideal de masculinidad. Pero, de hecho, su travestismo no es más que una torpe estratagema que le permite acercarse a las mujeres, lo cual lleva a otra situación de hilaridad: ver lo que “no debe ver” y luchar desesperadamente por resistir sus impulsos masculinos frente a una Marilyn Monroe. En suma, el personaje de Lemon no cuestiona ni los ideales hegemónicos de masculinidad (el viril semental) ni los de belleza (rubias fatuas y voluptuosas), sino que los confirma.

<sup>10</sup> Como ejemplo latinoamericano de sátira social puede citarse la novela *Pantaleón y las visitadoras*, de Vargas Llosa. Dentro de la larga lista de objetos de humor mordaz a los que apunta esta obra, sobresale la institución del ejército, de amplias connotaciones culturales y sociales. También puede citarse a *El Decamerón*, de Boccaccio, colección de 100 cuentos que aprovechan un hecho trágico como la peste, para exponer la descomposición de una sociedad y su sistemática inversión de valores.

obstáculos para conseguir su fin, y al menos lo logran parcialmente. Mientras que, en la tragedia los héroes sucumben ante destinos catastróficos e inexorables, y acaso consiguen un cierto tipo de dignidad en la aceptación resuelta de su desgracia (cf. Steiner 1991, p.14).

El modelo de White empleado por Malina permite, además, una combinación de cuadrantes, correspondientes a tipos mixtos de narración, tales como: “comedias románticas o tragedias románticas, comedias satíricas o tragedias satíricas” (Malina 1985, p.3). En este contexto Malina identifica al evangelio de Juan como una “tragedia romántica”, que podemos entender como el cruce entre el drama y la tragedia. La referencia al carácter ambivalente de Juan implicada en esta clasificación, resulta opacada por la lectura predominantemente trágica que hace del mismo. Sin embargo, explicar esta ambivalencia es importante para entender la relación de Juan con la tragedia y el drama, y por tanto, la teología que de ello se deriva.

### **3.2. Tragedia y drama**

El carácter ambivalente del evangelio de Juan consiste en la oscilación que realiza entre lo dramático y lo trágico. Para entender esta ambivalencia primero habría que dilucidar las relaciones entre el drama y la tragedia.

Las diferencias sustanciales entre la tragedia y el drama pueden exponerse desde la historia del arte, dado que surgieron en épocas y contextos diferentes, siendo el drama posterior a la tragedia. Pero un abordaje de ese tipo, además de exceder los límites del presente trabajo, nos puede enfocar demasiado en la descripción de los géneros. En cambio, nuestro interés es mantenernos dentro de la discusión del la tragedia y el drama como categorías estéticas generales, análogas a los modos de narración (*emplotment*) de White. Una definición global de la tragedia, compatible con nuestros propósitos, ha sido desarrollada por George Steiner en su clásico ensayo *La muerte de la tragedia* (1991).

La tragedia, como tal, constituye un arte y una visión del mundo específicamente occidental:

Todos los hombres tienen conciencia de la tragedia en la vida. Pero la tragedia como forma teatral no es universal. El arte oriental conoce la violencia, el pesar de los embates de los desastres naturales o provocados; el teatro japonés está repleto de ferocidad y muertes rituales. Pero esta representación del sufrimiento y el heroísmo personales a la que damos el nombre de teatro trágico es *privativa de la tradición occidental*. A tal punto ha llegado a ser parte de nuestro sentido de las posibilidades del comportamiento humano, tan arraigadas están en nuestros hábitos espirituales la *Orestíada*, *Hamlet* y *Fedra*, que olvidamos cuán extraña y compleja noción es esta de representar la angustia privada en un escenario público. *Tanto esa noción como la visión del hombre que implica son griegas*. Y casi hasta el momento de su decadencia, las formas trágicas son helénicas (Steiner 1991, p.9, destacado nuestro).

Aunque Steiner enfatiza el origen teatral de la tragedia, apenas se ocupa de describir las características formales del género. Más bien, al principio, su análisis se concentra en la estructura ideológica; es allí donde se encuentra lo específicamente trágico, lo que lo diferencia de otras formas de narración. Esta distinción, precisamente, se establece respecto a la tradición bíblica:

La tragedia es ajena al sentido judaico del mundo. El libro de Job es citado siempre como un ejemplo de visión trágica. Pero esa fábula sombría se halla situada en el borde exterior del judaísmo, e incluso ahí una mano ortodoxa ha afirmado los títulos de la justicia en oposición a los de la tragedia. (...) Dios ha reparado los estragos sufridos por su siervo; ha recompensando a Job por sus infortunios. *Pero, donde hay compensación hay justicia y no tragedia*. Esta exigencia de justicia es el orgullo y la carga de la tradición judaica (Steiner 1991, pp.9-10, subrayado nuestro).

En cambio, la tragedia:

(...) surge, precisamente, de la afirmación opuesta: la necesidad es ciega y el encuentro del hombre con ella le despojará de sus ojos, tanto en Tebas como en Gaza (Steiner 1991, p.10).

El guerrero homérico sabe que no puede comprender ni dominar las acciones del destino. Patroclo recibe la muerte y el vil Tersites navega tranquilamente hacia su tierra. Reclámese justicia o



explicación y el mar responderá atronadoramente con su clamor sin sentido (Steiner 1991, p.11).

La concepción judaica ve en el desastre una falta moral o una falla intelectual específica. Los poetas trágicos griegos aseveran que las fuerzas que modelan o destruyen nuestras vidas se encuentran fuera del alcance de la razón o la justicia (Steiner 1991, p.11).

Pero no se trata sólo del fatalismo del destino. Este destino llega ser interiorizado por el héroe trágico de tal modo que asume su destructividad como una especie de suicidio heroico. Hay una terquedad trágica en los héroes de la tragedia.

Antígona es perfectamente consciente de lo que le sucederá y en las profundidades de su terco corazón Edipo también lo sabe. Pero se apresuran hacia sus feroces desastres, atenaceados por verdades más intensas que el conocimiento (Steiner 1991, p.12)

Sin embargo, en esta terquedad y en su consecuente autodestrucción el héroe trágico alcanza una dignidad especial obtenida mediante su sacrificio.

No obstante, en el mismo exceso de su padecimiento se encuentran los títulos del hombre para aspirar a la dignidad. Impotente y arruinado, mendigo ciego expulsado de la ciudad<sup>11</sup>, él alcanza una nueva grandeza. El hombre es ennoblecido por el rencor vengativo de los dioses. No le vuelve inocente, pero le purifica como si hubiera pasado por las llamas (Steiner 1991, p.14).

Se trata de una visión sacrificial de la historia:

Ya los dioses no cuidan de nosotros.

*Para ellos nuestra muerte es la ofrenda admirable.*

¿Por qué demoramos, pues, rebajándonos ante nuestra suerte? (citado por Steiner 1991, p.12, destacado nuestro)

La tragedia es aquella narración donde el héroe sucumbe ante un destino catastrófico, inexorable y absurdo. El desenlace fatídico es el resultado de fuerzas irracionales, destructivas e inapelables;

---

<sup>11</sup>“mendigo ciego expulsado de la ciudad”, referencia a Edipo.

ya sea la maldad humana, una catástrofe natural o el misterioso designio de los dioses. El héroe trágico no debe esperar justicia ni explicación racional. Su única compensación consiste en aceptar con firmeza su destino, como quien apura una copa de cicuta.

Esto hace de la tragedia un discurso conservador y sacrificial. Ante la fuerza del desastre, la injusticia y el sin sentido, los afirma como destino, ley u orden superior frente a los cuales no es posible resistirse. Esta visión trágico-sacrificial la encontramos en Malina cuando afirma:

Muriendo en la cruz, la mayor humillación de la experiencia social mediterránea del primer siglo, Jesús es exaltado y por eso revela un principio más alto del orden que puede dotar de sentido a la vida. Así la historia de Jesús muestra que las condiciones bajo las cuales los seres humanos deben vivir en el mundo son inalterables, por lo tanto las personas deben mirar más allá de ellos para la liberación, específicamente “creyendo en” (una frase típica de Juan) en el único enviado por Dios, Jesús (Malina 1985, pp.7-8).

Y puesto que Juan es una tragedia, no debe buscarse en él un mensaje de transformación de la realidad.

Estas series de signos, sin embargo, no tiene el propósito en el grupo fuerte/grilla baja de movilizar masas para una revolución, desde que en Juan Jesús rechaza el rol de líder político (Jn 6:15). Más bien los signos de Jesús están en función de un grupo débil/grilla baja donde ellos han intentado dar dirección al lector/oyente de la historia. Ellos buscan provocar compromiso con ese discernimiento en Jesús de las promesas bíblicas de Dios (...) para el individuo el compromiso basado en este discernimiento significa “vida eterna”. (Malina 1985, p.8)

Sin embargo, aunque Malina se inclina por el aspecto trágico del evangelio de Juan, no deja de reconocer su carácter dramático (*romance*): “el modo de narración de Juan, el ‘por qué y cómo hizo girar’ el aspecto de la historia, toma los rasgos de tragedia romántica (*romantic tragedy*) (1985, p.7). Esta descripción es el resultado del cruce del cuadrante tragedia con el cuadrante drama (*romance*) en el modelo de White. De hecho, el comentario alude a rasgos propios

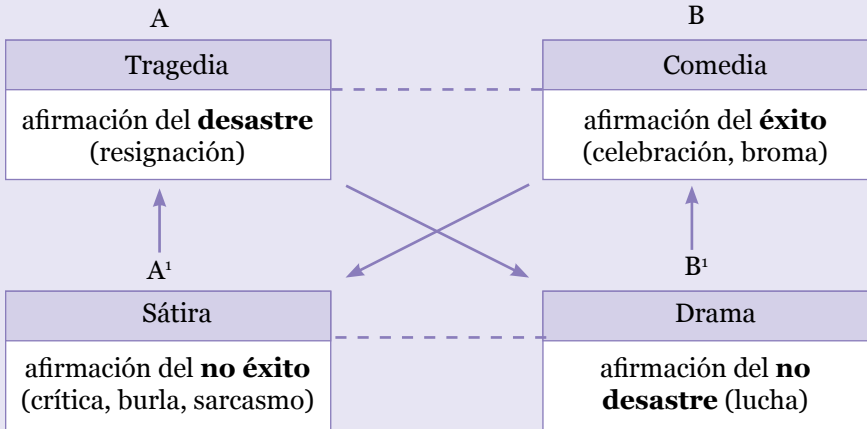
del drama: “El aspecto trágico puede verse en la forma en que Jesús logra su fin a través de series de *debates/conflictos de creciente intensidad* (Malina 1985, p.7, destacado nuestro). Pero, ¿qué relación puede darse entre la tragedia y el drama? ¿Y cómo afecta esta relación a la interpretación del texto? A mi juicio, Malina no toma en serio la dimensión dramática del evangelio de Juan y termina por absorberla bajo el aspecto trágico.

### 3.3. Análisis de discurso y crítica

De nuevo lo importante no es describir la combinación de ciertos elementos formales, sino identificar la estructura ideológica subyacente. Para ello, el análisis debe situarse en el plano semántico. La distinción de las relaciones entre los modos de narración del modelo de White puede realizarse mediante la aplicación del cuadrado semiótico de Greimas.

El cuadrado semiótico es un instrumento lógico que permite desplegar visualmente las relaciones elementales (contradicción, contrariedad, complementariedad) de una categoría semántica (cf. Valles 1997, pp.376-379). Se parte de una categoría inicial que se proyecta en un cuadrado semiótico, para desplegar la red de relaciones que organiza su campo semántico y reconocer las posiciones de sentido virtuales resultantes. En este modelo se establecen tres tipos de relaciones lógicas. Las relaciones de *contrariedad* (- - -), que se dan entre los términos contrarios A (por ejemplo, la categoría inicial “pequeño”) y B (“grande”), y entre los términos subcontrarios A’ (“no grande”) y B’ (“no pequeño”). Se habla de un *eje semántico* de los contrarios (A-B) y uno de los subcontrarios (A’-B’). Siguiendo el ejemplo, el eje semántico de “pequeño” y “grande” sería “tamaño”. En segundo lugar, aparecen *relaciones de contradicción* (X) entre los términos A y B’, y entre B y A’, como resultado de las *operaciones de negación* (“no pequeño” y “no grande”) efectuadas sobre los términos primarios A y B. Y, por último, relaciones de *complementariedad* (↑ ↑) entre los términos complementarios A-A’ y B-B’, derivados de operaciones de aserción efectuadas sobre los términos contradictorios generados (“grande” → “no grande”, “pequeño” → “no pequeño”).

Recurriendo al cuadrado semiótico podemos representar visualmente las relaciones lógico-semánticas que se establecen entre los cuatro modos de narración (*emplotment*) de White. De este modo, si definimos la concepción trágica como una relación positiva con el desastre, podemos desplegar el siguiente gráfico:



La comedia aparece como el término contrario a la tragedia; se establece una *relación de contrariedad* entre ambas. Mientras la tragedia termina mal, con la caída del héroe; la comedia, en cambio, evoluciona hacia la reconciliación, la alegría, o por lo menos un nuevo equilibrio de los conflictos, dándole al héroe un mejor final. Dado que la oposición tragedia-comedia constituye los términos primarios del cuadrado, conviene citar a Steiner cuando recuerda las antiguas visiones de estos conceptos.

Tragedia es una narración que cuenta la vida de algún personaje antiguo o eminente que sufrió una mengua de fortuna para llegar a un fin desastroso. Esta es la definición medieval típica. Dante observó, en su carta a Can Grande, que tragedia y comedia se mueven en direcciones exactamente opuestas. Como su acción es la del alma que asciende de la sombra a la luz de las estrellas, de la duda temerosa al júbilo y la certeza de la gracia, Dante tituló *commedia*<sup>12</sup> a su poema (1991, p.15).

<sup>12</sup> Obsérvese cómo la *Divina comedia* de Dante no es cómica. Esto nos remite una vez más a la utilidad de asumir los cuatro modos de narración de White como categorías estéticas generales en lugar de géneros dramáticos o literarios.

La sátira mantiene una *relación de complementariedad* con la tragedia. Pero el punto de vista es diferente. La sátira opera de abajo hacia arriba, en el sentido de denunciar el fracaso de lo que se considera elevado. A diferencia de la comedia, con su humor reconciliador, la sátira posee un humor cáustico. En el otro extremo, el drama establece una *relación de complementariedad* con la comedia, precisamente dado su negación del desastre. Pero esta negación se expresa a través del conflicto y la lucha por transformar su suerte. Los héroes dramáticos se enfrentan a grandes obstáculos antes de lograr su fin; o mejor, rechazan el desastre, asumiendo el conflicto como medio de superación de las fuerzas destructivas. Así, al igual que entre la comedia y la sátira, entre la tragedia y el drama se dan *relaciones de contradicción*. Tragedia y comedia “se mueven en *direcciones* completamente opuestas” (Steiner 1991, p.15, destacado nuestro). Es decir, representan dos polos dentro de un mismo eje (A-B), que mantienen relaciones de contradicción entre sí. La tragedia y el drama, en cambio, se mueven en *sentido* distinto. Ambas enfrentan el mismo problema (las fuerzas destructivas *amenazantes*) de manera diferente. Mientras que la tragedia acepta esas fuerzas destructivas como inexorables, lo cual lleva al desastre; el drama, en cambio, las enfrenta para superar su destructividad. De este juego de relaciones se desprenden las implicaciones sociales de los modos de narración. Tanto la comedia como la tragedia son conservadoras; siendo la comedia expresión de un conservadurismo desde arriba (*cuadrícula alta*), mientras que la tragedia expresa un conservadurismo desde abajo (*cuadrícula baja*). Pero la sátira y el drama son críticos frente al orden de las fuerzas destructivas; siendo la sátira pesimista <sup>13</sup> y el drama optimista.

Sin embargo, las categorías pueden cruzarse dando lugar a obras de carácter más complejo. De ahí pueden surgir narraciones en forma de “comedias románticas o tragedias románticas, comedias satíricas o tragedias satíricas” (Malina 1985, p.3). Así, podría hablarse de *modos de narración secundarios* (tragedia dramática) surgidos a partir del cruce de los *modos de narración primarios* (tragedia y

---

<sup>13</sup> *Los viajes de Gulliver*, de Jonathan Swift, constituyen un ejemplo clásico de este pesimismo del arte satírico.

drama)<sup>14</sup>. Aquí surge un problema conceptual que Malina no toma en cuenta. Porque el cruce no debe obviar las relaciones mostradas por el cuadrado semiótico. Si en el plano semántico -y por lo tanto ideológico-, entre drama y tragedia se dan *relaciones de contradicción* entonces al combinarse se da una tensión entre ellas. Difícilmente pueden reconciliarse la tragedia y el drama. A mi juicio, lo que se experimenta en los modos de narración secundarios, al menos como tendencia, es una *absorción* de una categoría por la otra.

Para ilustrar este fenómeno puede compararse el drama barroco con la moderna “tragicomedia”, al estilo de las películas de Chaplin, como dos ejemplos contrapuestos del cruce entre la tragedia y la comedia. El teatro barroco de Calderón de la Barca expone un argumento trágico en términos cómicos. Hay un humor que termina con sabor amargo. La tragedia ha absorbido a la comedia. Mientras que Charlot puede ser conmovedor, por momentos patético, pero nunca trágico. El personaje pobre, solo y marginado, nos muestra un nuevo camino de humanidad y felicidad. Nos mueve a la risa y termina en el mismo lugar donde comenzó (no más bajo), incluso un poco mejor. La comedia ha absorbido a la tragedia.

Implícitamente, Malina despliega este mecanismo cuando, una vez que define al evangelio de Juan como una tragedia romántica o dramática (ciertamente un modo de *narración secundario*), termina interpretándola en términos de una tragedia. Su interpretación absorbe el carácter dramático de Juan bajo su aspecto trágico. Sin embargo, siguiendo el argumento de Juan se puede llegar a la conclusión contraria. Dado que en Juan la crucifixión del héroe (aspecto trágico) desemboca en su triunfo y resurrección, puede decirse que *en Juan se opera una absorción de la tragedia en el drama*.

La lectura de Malina va en dirección contraria a donde apunta el texto.

---

<sup>14</sup> Adopto esta terminología con propósito heurístico y exploratorio.

## 4. Reflexiones teológicas: la estructura dramática de la fe juánica

### 4.1. Muertes fundantes y modelos de narración

El arte trágico es griego y su concepción del mundo también. Por detrás de la tragedia se asoma una visión sagrada del orden y un horror resignado ante sus fuerzas destructivas. La idea del sacrificio como ofrenda a los dioses consagra teológicamente esta relación.

Ya los dioses no cuidan de nosotros.

Para ellos nuestra muerte es la ofrenda admirable.

¿Por qué demoramos, pues, rebajándonos ante nuestra suerte? (citado por Steiner 1991, p.12)

Sin embargo, la tradición bíblica surge de una confianza en la justicia de Dios. Se trata de una confianza a contra pelo, dado que Israel apenas conoce situaciones de armonía social.

¿Por qué voy a desanimarme?

¿Por qué voy a estar preocupado?

Mi esperanza he puesto en Dios,  
a quien todavía seguiré alabando.

*¡El es mi Dios y mi salvador!* (Sal. 42. 4, 11; 43. 5, BEDHH, destacado nuestro)

Las fuerzas destructivas del orden (ya sea impuesto por una potencia extranjera o el resultado de la corrupción política de sus líderes) son desafiadas por esta confianza en la justicia divina. Incluso puede soñar con la superación total de las contradicciones y conflictos actuales (nueva Jerusalén, reino de Dios). Esta contradicción entre el *sacrificialismo conservador griego* (o helénico) y el *anti-sacrificialismo profético judío*, se expresa y reafirma a través de las muertes fundantes de estas culturas. La muerte de Sócrates y la muerte de Jesús.

En este punto me parece imprescindible el análisis realizado por Franz Hinkelammert. La muerte de Sócrates es para la cultura e influencia helénica lo mismo que la muerte de Jesús para la fe

cristiana originaria. Ambas son muertes fundantes (Hinkelammert 1998, p.152), en el sentido en que se convierten en modelos que permiten legitimar una civilización. Pero se trata de muertes distintas. Sócrates es condenado a muerte por jueces injustos que distorsionan la ley; pero una vez comunicada la sentencia, Sócrates la acepta como gesto de sumisión ante la ley que dispone que se la cumpla. Aunque se trata de una sentencia injusta Sócrates la acepta, puesto que al hacerlo se hace un justo cumplidor de la ley. Incluso da muestras de firmeza al tomar serenamente la cicuta. La firmeza de Sócrates significa una aceptación de la muerte en manos de la ley, porque para él la ley es la vida.

En cambio, Jesús procede de modo inverso. La ley es dada para la vida, por tanto, en nombre de la vida se la puede interpelar, y de hecho lo hace. Por desafiar la ley lo condenan y le dan muerte. Jesús muere en manos ajenas condenando por la ley. Su condena no es resultado de una tergiversación, sino del cumplimiento de la ley. Por eso su muerte revela el escándalo de la ley. Jesús tiene miedo de la muerte (Getsemaní), trata de consolar (Jn. 19. 25-27) y promete, después del Juicio, una Tierra Nueva sin muerte (Hinkelammert 1998, pp.152-158).

Puede encontrarse un vínculo entre la muerte de Sócrates y la tragedia. De hecho, pese a la serenidad con que la enfrenta, resulta una muerte trágica en el sentido de aceptación del fatalismo como vía de purificación.

(...) es preciso que Dios nos envíe una orden formal para morir, como la que me envía a mí en este día (Diálogo: Fedón, citado por Hinkelammert 1998, p.154).

(...) entonces, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, así lo espero, con hombres que gozarán la misma libertad, y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas; porque quizá la verdad sólo en esto consiste y *no es permitido alcanzar esta pureza al que no es asimismo puro* (Diálogo: Fedón, citado por Hinkelammert 1998, p.156, destacado nuestro)

En cambio, la muerte de Jesús es dramática, en tanto es el resultado del desafío de la ley, del conflicto. Se trata de una muerte como consecuencia de la lucha contra la muerte. Una muerte que revela



la injusticia del orden y apunta a una esperanza de superación de la muerte.

Pero el poderío de occidente ha favorecido su propia muerte fundante. La muerte de Sócrates ha legitimado al imperio romano, y en último término, a la civilización occidental. La muerte de Jesús no ha visto crecer una civilización, pero ha inspirado procesos contraculturales. Sin embargo, la mayor paradoja se encuentra en el hecho de que, tanto el imperio romano (en sus estadios finales) como la civilización occidental no se refieren más a la muerte de Sócrates como su muerte fundante. El discurso explícito de occidente adopta más bien a la muerte de Jesús. Sólo que al hacerlo interpreta esta muerte de Jesús como muerte de Sócrates (Hinkelammert 1998, pp.158-159). En analogía con nuestro análisis: la muerte de Sócrates *absorbe* a la muerte de Jesús.

#### **4.2. La fe que convierte la tragedia en drama**

Occidente ha hecho historia interpretando las tradiciones del cristianismo originario en términos helénicos. Todo el nuevo testamento ha sido releído bajo este punto de vista. Cuando hoy día, dentro de corrientes alternativas de interpretación bíblica, se habla de relectura, a veces se olvida que se releen textos que antes ya han sido releídos. Muchas veces esas relecturas alternativas operan como esfuerzos, más o menos concientes, de restablecer el sentido originario. Al menos de forma aproximativa o, bien, preliminar a una interpretación contemporánea. De modo que toda relectura crítica implica un rescate de los orígenes de la tradición. Es imprescindible que este trabajo posea rigor científico; pero no todo análisis científico consigue distanciarse de los mecanismos ideológicos de occidente.

El evangelio de Juan es un texto clave de nuestra tradición. Como cualquier texto es ambivalente. Esa ambivalencia está dada en su propia naturaleza de texto. Pero también posee una ambivalencia propia de su compleja historia. Como siempre, esa ambivalencia se define por los puntos de vista o enfoques del análisis, el cual también tiene un trasfondo social. Así, el evangelio de Juan puede ser interpretado como una tragedia cuyo mensaje tiene “resonancia para los individuos” (Malina 1985, p.18). Aunque numerosos

estudios lo revelen como un texto escrito dentro y para una comunidad (cf. Brown, 1999).

Siguiendo el análisis anterior, el evangelio de Juan se comporta más como un drama que como una tragedia. Tanto la vida de Jesús como la historia de la comunidad pueden ser entendidas como *dramáticas* si se adopta un punto de vista más dialéctico y global. En cierto modo, puede encontrarse esta analogía entre la historia de la comunidad y el Jesús proclamado. Desde un punto de vista pragmático e individualista, Jesús fracasa en su ministerio al ser crucificado (aspecto trágico), pero su muerte y enseñanzas generan un seguimiento de mayores dimensiones que en vida (aspecto dramático), materializado en el surgimiento de diversos cristianismos originarios. Así también, la comunidad juánica se radicaliza como consecuencia de la dinámica que se da entre su experiencia de seguimiento y los conflictos que enfrenta. De esta radicalización surge el evangelio más extremo, que incluso permite una doble lectura que provoca el cisma de la comunidad (cf. Brown, 1999, pp.91-154s). Pero la disolución de la comunidad juánica puede verse como una evolución dialéctica. Al integrarse en la gran iglesia supera sus propias tendencias<sup>15</sup> sectarias enriqueciendo teológicamente a la corriente principal del cristianismo.

Esta paradoja de la vida de Jesús es captada en sentido teológico por el evangelio de Juan al conectar de manera perceptiva la crucifixión y la exaltación. A su vez, lo que el evangelio afirma de Jesús en gran parte se proyecta sobre la comunidad y la engloba, dado que a los discípulos verdaderos les toca la suerte de su maestro. Así la cristología de Juan debe reflejar, al menos parcialmente, la auto-percepción de la comunidad juánica<sup>16</sup>.

En este sentido, la experiencia y la fe en la resurrección pueden interpretarse como la trasfiguración radical de la tragedia en drama, dado que el desenlace trágico del líder es superado en una nueva esperanza, más profunda. El punto de vista introducido por la fe

---

<sup>15</sup> El hecho de integrarse en la gran iglesia puede interpretarse como una respuesta a sus oraciones de unidad (Jn. 17. 20-23). No se trata de una simple claudicación, sino de una negociación eclesial. El ajuste de autoridades (Jn. 21) es elocuente en este sentido.

<sup>16</sup> Theissen (2002) ha desarrollado una interesante teoría sobre la función del evangelio en la estructuración social del grupo juánico. En este contexto sociológico

transfigura las experiencias trágicas de la historia en una esperanza renovada.

La narración teológica de la cruz no termina con un “consumado es”, en los términos trágico-helénicos de la lectura tradicional, sino en un poderoso y dramático: “No teman, yo he vencido al mundo” (Jn. 16. 33b).

## Conclusiones

El análisis del texto de Malina revela las siguientes limitaciones:

1. No es conciente del condicionamiento cultural que le impide tomar en serio la perspectiva diádica de la comunidad juánica.
2. No identifica el trasfondo cultural e ideológico de las categorías estéticas o modos de narración aplicados al evangelio.
3. No toma en cuenta las oposiciones semántico-ideológicas de los distintos *modos de narración primarios*.
4. No percibe el mecanismo de absorción que se opera en los *modos de narración secundarios*.

Se trata de limitaciones metodológicas que tienen un carácter tanto ideológico (1 y 2) como teórico (3 y 4). Más allá de las intenciones del autor, el resultado compromete una lectura individualista, conservadora y sacrificial del evangelio de Juan.

La tesis presentada sobre la transformación por la fe, de la experiencia trágica en experiencia y horizonte dramáticos, tiene pertinencia política dado que manifiesta el potencial transformador de esta fe.

---

es importante diferenciar entre los redactores del evangelio o escuela juánica -en el lenguaje de Brown- y la comunidad a la cual se dirige el evangelio. La comunidad a su vez estaría compuesta por dos tipos de cristianos: los *simples*, con una fe equiparable a la apostólica, y los *pneumáticos*, que compartirían una fe más propiamente juánica (Theissen 2002, p.163). Es difícil saber la proporción de estos dos grupos. Pero puesto que la intención de los redactores y líderes de la comunidad es propiciar el paso de una fe simple a una fe pneumática, y dado que se espera que los discípulos hagan este proceso bajo la conducción del Paráclito -otro elemento capital de la teología juánica-, se justifica tomar la teología del evangelio como propia de la identidad del grupo, y como tal, como su auto-percepción y visión del mundo.

El abordaje del evangelio (y eventualmente de otros textos bíblicos) desde una perspectiva socio-literaria, permite dilucidar las relaciones entre los textos y los procesos sociales. Lo cual apunta tanto a la pertinencia sociológica de los textos bíblicos, como a la dimensión teológica de la teoría social.

## Bibliografía

- Alonso Campos, Juan Ignacio. 2002. *Gran Espasa ilustrado. Diccionario Enciclopédico*. España: Espasa Calpe.
- Biblia de estudio Dios habla hoy*, tercera edición. 1994. Traducción bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas Unidas. EE UU: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Brown, Raymond E. 1999. *La comunidad del Discípulo Amado*. Salamanca: Sígueme. Quinta edición español, original: NY: Paulist Press, 1979.
- Destro, Adriana y Pesce, Mauro. 2002. *Cómo nació el cristianismo juánico. Antropología y exégesis del evangelio de Juan*. Santander: Editorial Sal Terrae. Original: Roma: Gius. Laterza & Figli, 2000.
- Culpepper, R. Alan. 1983. *Anatomía del cuarto evangelio. Un estudio en diseño literario*. Philadelphia: Fortress Press.
- Hinkelammert, Franz. 1998. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de la globalización al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI. Segunda edición.
- Mateos, Juan y Barreto, Juan. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Malina, Bruce J. 1985. "The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective". <http://www.earlychristianwritings.com/info/john-socioling>. pp.1-21.
- Steiner, George. 1991. *La muerte de la tragedia*. Caracas: Monte Avila Editores. Segunda edición español, original: Georges Borchardt, Inc, 1961.
- Theissen, Gerd. 2002. "Política eclesial en el evangelio de Juan". *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*. Navarra: Editorial Verbo Divino. pp. 135-170.
- Valles, Miguel S. 1997. *Técnicas cualitativas de investigación social*. Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Síntesis.

# **Fundamentalismos religiosos, género y sexualidad: Abordajes al tema desde las publicaciones de RIBLA**

*Karoline Mora Blanco<sup>1</sup>*

## **Introducción**

En nuestro contexto latinoamericano presenciamos un sinnúmero de disputas y acusaciones las cuales van y vienen; todas ellas relacionadas con temas de género y sexualidad. Por un lado, hay quienes aseguran tener una consciencia o perspectiva de género que les permite analizar la realidad y denunciar las muchas violencias que se viven en nuestras sociedades, violencias que tienen como razón última el género o la vivencia de la sexualidad fuera de una norma dominante y preestablecida, y por lo tanto el acto violento se ejecuta como un castigo a quienes no se sujetan a la norma. La diversidad de grupos conservadores y masas que parecen desconocer el tema se “escandalizan” con la perspectiva de género y acusan a los grupos que la representan de buscar corromper la sociedad, mostrando así

---

<sup>1</sup> Pasante de investigación 2017, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

una gran resistencia al cambio social y al abandono de privilegios otorgados por un sistema patriarcal y neoliberal.

Los temas de mujeres, de diversidades y de derechos humanos en general son de controversia en el marco de la creación de políticas públicas, educación, salud, etc. El tema de género y sexualidad se ha querido limitar y presentar como un tema en donde solo existen dos posturas antagónicas posibles y así es como lo reproducen diversos actores sociales (discursos políticos, medios de comunicación, líderes eclesiales) creando aún más debate, morbo y división alrededor. Esta reacción es expuesta por la teóloga brasileña Genilma Boehler cuando en relación con los estudios de género explica:

... el género como herramienta de análisis ofrece la posibilidad de sospechar del orden, de los roles naturalizados como los que son correctos y adecuados bajo la lógica patriarcal... y por supuesto, como los estudios de género ofrecen un método de análisis, el trae consigo la duda metódica, que por principio es incompatible con las creencias religiosas y que en el debate, en las discusiones amplias, públicas y plurales es hostil a las certidumbres de las profesiones de la fe... El gran problema, es que hoy día, los estudios de género ponen en duda las verdades relativas a las posturas éticas, a la biogenética, a los estudios de la sexualidad humana, a las morales cerradas bajo las llaves de los fundamentalismos, a los modelos hegemónicos y naturalmente que en el momento actual... *mantener a la gente desinformada y luchando entre sí, es estrategia planificada y no ingenua, tampoco neutral.* (énfasis añadido) (Presentación en la UNED el 29 de septiembre del 2017)

Anteriormente he compartido mi preocupación con la situación actual en donde pareciera que como sociedad del siglo XXI estamos dando pasos hacia atrás, retrocediendo y buscando restaurar algunos órdenes “arcaicos” que sí deberían ocasionarnos escándalo y deberían ser eliminados como prácticas aceptadas (nuevos tipos de esclavitud “moderna”). Así es como en otro momento he planteado que en nuestros países latinoamericanos lo que está gobernando es el *discurso piadoso/religioso*, el cual termina siendo también ilógico. Esto se da debido a que existe en nuestras sociedades una peligrosa dinámica de complicidad y alianza entre grupos religiosos fundamentalistas, grupos políticos conservadores y medios de co-

municación. Esta dinámica crea un ambiente social el cual impide el avance en políticas públicas y programas de educación. Un ejemplo del poder de estos discursos se ve en Colombia con el gane del NO al acuerdo de paz a través de una campaña del miedo contra la “ideología de género”, término que se utiliza en la retórica fundamentalista para crear un enemigo *inexistente*, pero eficiente.

Este escrito pretende desarrollar una clara narración sobre los discursos fundamentalistas actuales, aquellas formas de hacer discurso o argumentaciones que se vienen retomando en nuestro contexto actual con gran fuerza. Este fenómeno tiene como herencia el fundamentalismo que se originó en el siglo XX en los Estados Unidos y que estableció cuáles eran “los fundamentos” sobre los que reposaba la fe cristiana y que no podían ser cuestionados o modificados. Se estableció de esta manera no solo las bases para actuar y hablar la fe, sino también muchos otros aspectos de la vida (relaciones sociales, políticas gubernamentales, relaciones internacionales, entre otros) comenzaron a ser parte del discurso fundamentalista a partir de las interpretaciones bíblicas y de la realidad que este movimiento creó, y crea hoy, legitimando así desde la fe diferentes situaciones y atropellos. Hoy día este movimiento religioso renueva ante un nuevo contexto su forma de ser y actuar, manteniendo sus principios o fundamentos para interpretar la Biblia y la realidad.

Es mi deseo proponer *otra forma* de acercarse a estos temas desde la fe y desde la Biblia, sin caer en actitudes esencialistas y discriminatorias. Una forma de leer los textos e interpretarlos validando no solo una creencia o fundamento, sino también leer los textos bíblicos desde una fe que no es indiferente a la realidad y no teme hacer uso de las herramientas exegéticas para de esta manera buscar ser más fiel a los principios de la fe en el Jesús de los evangelios y no a los 19 ensayos contenidos en “Los Fundamentos” escritos entre 1910-1915 en Estados Unidos o algún otro dogma o teología previamente creada. Dicho de otra forma, una manera de acercarse al texto bíblico en donde el fundamento que asegura que la Biblia es palabra de Dios en el sentido más literal no sea validado, y así lograr distinguir nuestras realidades diversas y no contenidas en la Biblia, como también lograr distinguir la profundidad de los textos bíblicos y algunas pistas que nos pueden dar para nuestras nuevas realidades hoy.

Sintetizando, en este artículo trabajaré el punto de encuentro o desencuentro entre discursos fundamentalistas, género, sexualidad, y una lectura crítica de la Biblia. Para cumplir con este objetivo recurriré a diferentes situaciones de la realidad actual que nos sirven para ilustrar y entender lo que ahora se vive. Dos fuentes importantes para este propósito serán el discurso fundamentalista expuesto en una charla sobre “Ideología de género” en una megaiglesia en Costa Rica (discurso que sospechamos no difiere mucho de los otros discursos que se extienden a lo largo del continente latinoamericano). La segunda fuente relevante para este artículo es la publicación periódica RIBLA<sup>2</sup> la cual, aunque no trabaja de manera directa e intencionada un lenguaje sobre discursos fundamentalistas actuales, sí trabaja los textos bíblicos a partir de herramientas críticas y liberadoras que finalmente desmienten una teología fundamentalista de los textos.

## **Los fundamentalismos en temas de género y sexualidad**

Creo que ya ha sido evidenciado que el fundamentalismo del cual este escrito trata es el fundamentalismo “cristiano” que se experimenta en América Latina en los últimos años, tanto por parte de la iglesia protestante como de la Iglesia católica (donde el fundamentalismo es más conocido con el nombre de integrista). Para entender mejor a qué nos referimos con fundamentalismos podemos acudir a algunas definiciones básicas:

Integrismos y fundamentalismos tratan de establecer y utilizar unos *fundamentos* que sirvan para organizar a toda la sociedad. Estos fundamentos, conformados por creencias o ideologías, deben servir para toda la sociedad, deben ser asumidos en bloque por todos y cada uno de los miembros de la colectividad, de forma general. Son, de acuerdo con esta visión, universalmente válidos... Hemos visto que los fundamentalismos son todos aquellos planteamientos absolutistas, que sirven para organizar a toda la sociedad, mediante

---

<sup>2</sup> Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana



un sistema impositivo, priorizando lo colectivo sobre lo individual y sin posibilidad de digresión. Por tanto, dentro de esta definición entran muchas ideologías, que incluso a veces son contrarias (Vives Duarte 2003: 1)

Esta definición muestra ya un carácter esencialista y un interés político de ordenamiento social muy peligroso. Se asemeja al absolutismo de la Edad Media, en donde el monarca tenía el poder absoluto y no existía institución o ley que le limitara. Lo más arriesgado de esta forma de gobierno era la idea o justificación de que el monarca obedecía a una ley divina (por eso no debe responder a leyes o instituciones humanas) aunque evidentemente esto lo que quería decir es que él era su propio Dios. Afirmar que el monarca obedece a la ley divina sirve como medio para legitimar y justificar a dicho monarca y quien ponga en duda las acciones de este puede ser eliminado o castigado. Hoy esta es una realidad muy semejante a muchos líderes que en nuestros contextos legitiman sus ideas a través de un discurso religioso fundamentalista.

¿Será que deseamos volver a la Edad Media?, época caracterizada además por enormes injusticias por parte de la iglesia cristiana. Este fue el período de la historia en donde la iglesia cristiana ha tenido más poder económico y más poder político. Una época en la cual quien estuviera en contra de ella o denunciara alguna injusticia era eliminado. Tiempos también de la quema de brujas, práctica que parece querer modernizarse y practicarse en nuestro contexto—como fue ya vivenciado en Brasil cuando la filósofa Judith Butler, quien escribe sobre temas de género y sexualidad, visitó ese país y un grupo de ciudadanos levantó firmas para impedir su visita y quemó de manera simbólica una efigie de ella al mejor estilo de la quema de brujas de la Edad Media—. <sup>3</sup>

En estos días lo que caracteriza mayoritariamente este resurgimiento del fundamentalismo evangélico y católico es su empeño en oponerse a cualquier propuesta que busque mejorar la situación de las mujeres, incluir a las poblaciones diversas o defender y proteger a la niñez y la juventud de una sexualidad enferma y violenta. En cambio, se destaca por defender un sistema patriarcal idealizado

---

<sup>3</sup> [https://elpais.com/internacional/2017/11/18/actualidad/1510970426\\_151092.html](https://elpais.com/internacional/2017/11/18/actualidad/1510970426_151092.html)

como “el modelo de familia diseñado por Dios” ignorando las imperfecciones de este modelo socialmente construido y la violencia con la cual este es impuesto. Es por este motivo que cuando se habla de fundamentalismos religiosos en América Latina, no hay duda de que el tema de género y sexualidad es una prioridad en esta agenda religiosa. Así lo señala la antropóloga argentina Mónica Tarducci:

...uno de los aspectos centrales de la retórica y la práctica fundamentalista, presente en la mayoría de las religiones actuales: el énfasis puesto en las relaciones de género. En todos estos movimientos, más allá de sus diferencias, comparten la preocupación por la esfera doméstica, por los cambios que afectan a la familia, por la educación de los niños, por los roles sexuales, etc., y proponen programas para reestructurar la vida familiar de acuerdo a sus valores religiosos. (Tarducci 1999: 189)

Ahora, para poder entender mejor esta “retórica y práctica fundamentalista” que menciona Tarducci en la actualidad en América Latina, se presentan algunos elementos del discurso expuestos por la abogada Alexandra Loría Beeche en la siguiente sección.

## **Discurso fundamentalista en la actualidad**

La abogada Alexandra Loría Beeche, quien es católica, fue recibida en una megaglesia evangélica en Costa Rica para hablar sobre “Ideología de género” y mostrar que esta sí existe. La charla impartida por la abogada se encuentra en el enlace de YouTube [www.youtube.com/watch?v=4spyaLEpUto&t=658s](http://www.youtube.com/watch?v=4spyaLEpUto&t=658s). Pero antes de referirme a esta charla comentaré un poco sobre el contexto en donde se da para comprender mejor la intervención de Loría. La presentación se da a unos meses de las elecciones presidenciales en Costa Rica, a finales de un año donde nuevamente la educación sexual en escuelas y colegios ha sido un tema de debate (entre otros temas que siguen haciéndose presentes en la agenda política y de movimientos sociales: aborto terapéutico, uniones civiles entre personas del mismo sexo, estado laico, etc.).

Remontándonos muy brevemente en la historia, en el 2010 en Costa Rica, ante un proyecto de “Ley de unión civil entre personas del mismo sexo” existente desde el 2006, se solicitó al Tribunal Supremo de Elecciones que se llevara a cabo un referéndum para que el pueblo costarricense decidiera si se aprobaba o no dicha ley. Una de las personas detrás de la idea de un referéndum era la licenciada Alexandra Loría, quien junto a otras personas comenzó a levantar firmas para solicitar que se diera el referéndum, simultáneamente se dedicaron a malinformar sobre el proyecto manipulando al pueblo en relación con cuál debía ser el voto que emitieran en el referéndum.<sup>4</sup> Lamentablemente el referéndum parecía una realidad, y fue hasta un tiempo después que el Tribunal Supremo de Elecciones negó que este se diera, pues se trataba de un asunto de derechos humanos y consultar al pueblo daba cabida para la discriminación.

La exponente Alexandra Loría, de quien analizaremos su discurso fundamentalista, también ha sido asesora para el partido Restauración Nacional. Este es uno de los partidos políticos más conservadores del país y se define a sí mismo como un partido *cristiano costarricense*. Dicho partido junto con otros (Alianza Demócrata Cristiana y Partido Accesibilidad Sin Exclusión) han conformado un “bloque cristiano” en la Asamblea Legislativa costarricense y su principal tarea ha consistido en impedir cualquier avance en materia de derechos humanos (fertilización in vitro, aborto, uniones civiles entre personas del mismo sexo, educación integral para la sexualidad en las escuelas y colegios, entre otros).

Dicho esto, somos conscientes de que la expositora del tema no es una simple creyente, inocente en su intención política y mucho menos concedora en asuntos de género. Sino que es una militante política con claras intenciones en contra de los avances en temas de equidad de género y diversidades. Vamos a analizar el discurso expuesto por ella en la megaiglesia Vida Abundante Heredia a unos meses de las elecciones presidenciales en Costa Rica. Para hacer esto voy a señalar algunas características de los discursos fundamentalistas para después ejemplificarlos con algunas afirmaciones hechas por Loría.

---

<sup>4</sup> Si desea conocer el discurso utilizado en aquel año por Loría, puede encontrarlo en una entrevista en el siguiente sitio web: <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=7031>

## 1. El lenguaje del discurso fundamentalista religioso

Vean lo que le están diciendo a sus hijos, que podemos ser hombres, mujeres, intersexo, y una gran gama entre uno y otro. Esto es el *seréis como dioses del Génesis*. (Alexandra Loría)

Algo que hoy caracteriza la forma en que se crea y difunde el discurso fundamentalista consiste justamente en su cuidado del poco uso del lenguaje religioso. Aún dentro de la misma iglesia, como es el caso del discurso usado como ejemplo para este artículo, el empleo de “lo religioso” se evita. Esta es una estrategia para convencer, para hacer creer que no es una religiosidad o fanatismo lo que mueve a decir una u otra cosa, sino supuestos datos concretos, experiencias concretas, estudios “científicos” desde las ciencias sociales tales como la psicología o ciencias naturales. Además, se resalta así en estos discursos cuál es el tema de fondo. En el caso de esta charla sobre “Ideología de género” el tema, así como lo indica su título, es *el género*, y este se trabaja desde los intereses patriarcales que buscan mantener un sistema dualista de género con claros roles de sumisión y privilegios, y para lograrlo se acude a diversidad de campos desde los cuales se busca legitimar el interés patriarcal.

En el caso al que nos referimos, se acudió a enfatizarse la legitimidad de Alexandra Loría, presentándola como “la licenciada Loría”, capacitada para hablar sobre género, teología y realidad nacional. Es decir, alguien supuestamente con currículum para hablar con propiedad del tema, obviando la información que de la exponente ya compartimos en este artículo. Así, después de darle credibilidad, no solamente como fiel creyente, sino como una conocedora de otros campos tales como la teología y el género, esta hace uso de algunas frases que vienen desde las ciencias sociales para manipular su contenido y mostrar un punto diferente. Así por ejemplo ella dice que Simone de Beauvoir, Judith Butler y Kate Bornstein son “ideólogas de género”, manipulando algunas frases célebres de ellas y evadiendo que ellas fueron/son filósofas defensoras de los derechos de las mujeres y de los derechos humanos. De estas mujeres comenta las siguientes frases:

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad

la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. (Simone de Beauvoir)

El género es una construcción cultural; por consiguiente, no es el resultado causal del sexo, ni tan aparentemente fijo como el sexo... Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras... En consecuencia, varón y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino y femenino. (Judith Butler)

Loría caricaturiza estas frases y agrega:

Para ellas el sexo biológico no es importante. Entonces es: no tiene nada que ver con el sexo, y no tiene ninguna atadura. Nosotros vamos a poder ser lo que queramos, lo que nosotros queramos. Me suena un poco a aquel 'seréis como dioses' del Génesis. Vas a poder construir, nada te va a limitar. (Alexandra Loría)

Este uso de filósofas nos muestra cómo dentro de la estrategia fundamentalista se hace uso de un lenguaje especializado, hay una pretensión de presentarse como profesionales, analistas, críticos, concedores. Pretensión que sirve para manipular justamente a las mayorías que no conocen de estos temas, con una escolaridad básica y por lo tanto fácilmente manipulables. Así el discurso es "vendido" a las masas como salvador, que orienta, que da a conocer una verdad necesaria. Pero solamente están manipulando la teoría que se ha construido y la caricaturizan. También hace referencia en su charla a Kate Bornstein y su libro "Gender Outlaw, On Men, Woman and the Rest of Us". La cita de Kate a la que apela es la siguiente:

La fluidez de género es la habilidad de convertirse libre y conscientemente en uno o más entre un número ilimitado de géneros, durante cualquier período de tiempo, y con cualquier velocidad de cambio. La fluidez de género no reconoce fronteras ni reglas de género. (Kate Bornstein)

Ante esta frase la abogada no dice nada nuevo, sino que agrega sarcasmo y burla:

Entonces esto hace que hay sitios en internet, sí, tienen razón algunos en reírse en la audiencia, que hablan de hasta 112 géneros. (Alexandra Loría)

Y así no debate realmente lo que dicen las autoras, no profundiza en la teoría de género, pero la presenta como risible y se presenta a ella misma como entendida en la materia.

Además, se apela a otra característica muy presente en estos discursos, esto es el uso de una “retórica del miedo”, pues con el uso del término “ideología” se logra convencer al público de que se trata de un conjunto de ideas las cuales buscan imponerse y que no permitirán el diálogo con otras ideas diferentes, pero sobre todo que son ideas dañinas, opresoras, torcidas y deformantes de lo que es el ser humano. Para reforzar esta idea de una ideología dando una connotación negativa y de conspiración a la palabra ideología, escuchamos por ejemplo a la expositora decir lo siguiente:

Se es hombre o mujer, es un binario, la naturaleza lo puso así no nosotros... Ellos hablan de intersexuales. ¡Los intersexuales son aquellas personas que son ‘X-o’ o XXX o XXY verdad!, que tienen una malformación genética, y para ellos es que como tienen una malformación genética crean un sexo independiente... *Lo que duele es que utilicen a estas personas que efectivamente tienen físicamente una malformación para su agenda.* (Alexandra Loría, énfasis nuestro)

En la cita de Loría resalté la intención de enfatizar en que quienes hablan de teorías de género y derechos humanos lo que hacen es “utilizar” a las personas a las cuales ella califica como físicamente deformes. Otros ejemplos del uso del miedo podemos encontrarlos en las palabras que Loría usa para escandalizar y provocar reacciones, y las cuales continúan dentro de la lógica no solo de provocar miedo sino incluso de ridiculizar las posturas de género al manipularlas de la siguiente manera:

Todo lo que para ellos uno diga esto es lo normal en un hombre, esto es lo normal en una mujer. Voy a poner un ejemplo: es normal que a una niña de 11-12 años le baje la menstruación, ¿verdad!?, para ellos no, eso es heteronormatividad y hay que sancionarlo. (Alexandra Loría)

Todo lo que sea típicamente de hombre o mujer es sancionado.  
(Alexandra Loría)

Imposición Ideológica que se hace desde el Ministerio de Educación. (Alexandra Loría)

El lenguaje usado para hablar de género es presentado por la exponente como informado, sin embargo, lo que hace es reproducir prejuicios en relación con roles de género y sexualidad. En su discurso, de manera muy intencional, usa términos tales como “disforia de género” o “malformación” para reproducir el prejuicio y alimentar la confusión y desconocimiento en temas tales como la intersexualidad, la formación de la identidad, la valoración de lo psicosocial y la composición de la sexualidad humana.

## **2. El uso del texto bíblico en los discursos fundamentalistas**

En la presentación de Loría la presencia de textos bíblicos, como ya hemos dicho, es escasa. No obstante, en un par de ocasiones sí pretende interpelar a los oyentes por medio de una frase religiosa armada. Frases con intencionalidad, pero sin real contenido, referida o autorizada desde una interpretación de la Biblia. Algunos ejemplos de esto son los dos siguientes textos sacados de su contexto literario dentro de la Biblia:

Para ellas el sexo biológico no es importante, entonces es: no tiene nada que ver con el sexo, y no tiene ninguna atadura. Nosotros vamos a poder ser lo que queramos, lo que nosotros queramos. Me suena un poco a aquel ‘*seréis como dioses*’ del Génesis. Vas a poder construir, nada te va a limitar. (Alexandra Loría)

La cita señalada hace alusión al texto de Génesis 3:5, donde la serpiente dice a la mujer en relación con comer del fruto del huerto que “Dios sabe que el día que comáis de él serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y el mal.” Como se puede observar se utiliza la frase bíblica fuera de su contexto, alejada de su significado en la Biblia.

Otro ejemplo. En relación con los análisis que la exponente hace sobre algunas frases de las guías de afectividad y sexualidad del Ministerio de Educación Pública, concluye que

Esto se llama corrupción de menores. Nuestro Señor dice que, Nuestro Señor el Dios de la vida dice, el Dios de la vida que la da en abundancia: “Más te valiera no haber nacido”, ese Dios es increíble lo que dice sobre estas cosas. (Alexandra Loría)

Interesantemente el texto al que hace referencia la cita anterior es el de Mateo 26:24 o Marcos 14:21 donde Jesús está hablando del hombre que le va a entregar, esto es Judas, y es de este hombre que dice que mejor le sería no haber nacido.

Con estos dos ejemplos de la charla de Alexandra Loría se hace una clara referencia al grado de literalidad a la que se ha llegado en los sectores fundamentalistas, que el sacar incluso unas pocas palabras (“seréis como dioses”/ “más te valiera no haber nacido”) de su contexto literario bíblico es válido, como si las palabras tuvieran poder o autoridad en sí mismas, y entonces desde sus propios intereses utilizan estas palabras acomodándolas a lo que desea comunicar.

En otras ocasiones, en la mayor parte de esta charla, se hace uso de ideas religiosas implícitas. Todo el tema de género es controversial debido a una interpretación bíblica o un dogma en relación con la sexualidad humana y su función reproductora, y la exponente no necesita ni siquiera explicar cuál es esta interpretación bíblica o dogma, pues se encuentra entre un público que ya conoce estas interpretaciones.

A pesar de que las referencias bíblicas no sobreabundan en esta presentación, la lectura literalista de la Biblia sí continúa jugando un rol en la imposición de visiones de la sociedad desde los grupos fundamentalistas religiosos. Sin embargo, para analizar a mayor profundidad este uso de los textos bíblicos por parte de los discursos fundamentalistas es necesario entender primero un poco más sobre el rol de la Biblia en ellos. En la siguiente sección me extenderé en relación con esto.



## La lectura fundamentalista de la Biblia

Voy a introducir esta sección con unas palabras del biblista Néstor Míguez en relación con la Biblia y su aparición en nuestro continente:

Cuando Pizarro le entrega la Biblia (Vulgata) a Atahualpa, y le dice “es la Palabra de Dios”, se resume la historia de los malentendidos en torno de las Escrituras. La anécdota lo ilustra: Atahualpa se lleva el libro a la oreja, y tras un momento de silencio le dice: “tu Dios no me habla”. Y arroja el libro al suelo. Fue la excusa para justificar la acusación de sacrilegio que daría lugar al genocidio. Así, en la incompreensión entre el latín y las lenguas nativas, entre una cultura de la escritura y otra de la oralidad, de la ambigüedad de la expresión “la Palabra”, se establece el lugar polémico de la Biblia. ... hoy día contrario a la reacción lógica de Atahualpa, la mayoría del pueblo de Abya Yala se familiariza con una expresión tal como esta “Palabra de Dios”, y aún más peligrosa “la Biblia dice” (2001: 78).

Esta anécdota que relata Míguez ya da pistas de alguna confusión en relación con lo que es “Palabra de Dios” impuesto desde otro, “Palabra de Dios” en un idioma que no nos interpela. Este relato también me recuerda las clases de Biblia con el profesor Gerald West<sup>5</sup> quien hacía el ejercicio en clase de tomar la Biblia en sus manos, levantarla y preguntar al estudiantado “han escuchado con qué frecuencia se usa la frase *la Biblia dice*, bueno alguien me puede decir ¿qué dice la Biblia?”, y se quedaba en silencio con la Biblia en alto esperando que pudiéramos responder a esta pregunta, ¿qué dice la Biblia?, la costumbre de estudiantes, pastores y pastoras parecía moverse dentro y querer salir en forma de respuesta “la Biblia dice”, sin embargo la clase permaneció en silencio. Después de unos minutos, el profesor buscaba ayudarnos a comprender el ejercicio y nos animaba a entender que no *escuchamos* a la Biblia decir nada, porque *la Biblia no dice nada!*, no hay sonido que salga de ella, sino que se requiere de alguien que la *interprete*. Una clave muy importante de entender, especialmente ante nuestro contexto

---

<sup>5</sup> Doctor en Ciencias Bíblicas, docente de la universidad de KwaZulu-Natal. Comprometido con la lectura contextual de la Biblia especialmente a través de su

fundamentalista que nos enseña que la Biblia es la Palabra directa de Dios hablándonos.

Lo peligroso de estas afirmaciones (“la Biblia dice”) es que justamente se ignora el rol de una persona o un grupo de personas que están interpretando la Biblia desde sus intereses y posibilidades, afirmando que lo enseñado es “Palabra de Dios”. Nuevamente, Néstor Míguez explica: “No hay saber bíblico, por docto que se reclame, incontaminado de su entorno eclesial, científico y social”. Sin embargo, una de las principales tesis dentro del surgimiento del fundamentalismo evangélico buscó justamente encubrir esta verdad, encubrir que existe siempre un ejercicio interesado de interpretación del texto bíblico. De esta manera dentro de la publicación sobre los fundamentos de la fe cristiana desarrollado a inicios del siglo XX se desacreditaba a las ciencias bíblicas que usaban métodos histórico-críticos para interpretar el texto y comprenderlo mejor.

Así, en sus inicios el fundamentalismo acusó a la “cristiandad moderna” de ejecutar un ejercicio en el cual movidos por su racionalidad llegaban a ciertas conclusiones en relación con la Biblia rechazando de manera directa la revelación de Dios y de esta manera aseguraban que “*Unbelief was the antecedent, not the consequent, of their criticism*” (La incredulidad era el antecedente, no la consecuencia de su criticismo) (Marsden 1910: 99). Esta continúa siendo una manifestación del fundamentalismo actual en nuestros países que han heredado la concepción mágica de que Dios *nos habla* a través del texto bíblico de una manera directa, clara e incluso personal, aplicando así un mismo texto como “respuesta” a una diversidad de situaciones. Actualmente, se reproducen y difunden estas interpretaciones ya dadas e interesadas como “Palabra de Dios” y por lo tanto no se permite un acercamiento honesto al texto bíblico y a través de este acercamiento un entendimiento de Dios para hoy.

Erasmo Farfán, pastor chileno, comentaba en una breve presentación que elabora al libro de Hans de Wit<sup>6</sup> en relación con las interpretaciones literalistas de la Biblia, y a ese entendimiento de la Biblia como un “mágico libro de recetas”:

---

trabajo en UJAMMA, organización que trabaja con las comunidades.

<sup>6</sup> De Wit, H. (1988). *He visto la humillación de mi pueblo: reflectura del Génesis desde América Latina*. Editorial Amerinda.

sin duda, tal actitud es el fruto de una escuela de interpretación ajustada al orden social imperante y su correspondiente visión del mundo, que ha fomentado una “espiritualización” del significado de los acontecimientos históricos y la salvación del hombre. En este enfoque, pareciera que la Biblia hablara solamente del mundo del más allá; tanto, que la libertad, la justicia, el pan, la vista a los ciegos, han perdido su realidad en este mundo (1988:1)

Estas palabras de Erasmo no solamente recuerdan que *siempre* existe un ejercicio de interpretación y que las lecturas fundamentalistas son una interpretación más y no la única. Sino que nos evoca que esta interpretación fundamentalista no es inocente, se acomodada a los intereses del *status quo*, o como Erasmo lo llama “al orden social imperante”. Es decir, estas lecturas fundamentalistas que pretenden ser entendidas como la Palabra de Dios están alimentadas por *intereses políticos, económicos, raciales, sexistas y clasistas*, por mencionar algunos, correspondientes a nuestros tiempos. Bien lo ejemplifica el teólogo Jaime Prieto cuando desde su investigación histórica muestra cómo el fundamentalismo evangélico en los Estados Unidos participó en la legitimación de la guerra de este país con Irak (2003) a través de una interpretación apocalíptica interesada.

Hoy son otras las guerras, y claramente hay resistencia hacia los derechos humanos, muy particularmente cuando se trata de los derechos de las mujeres o las poblaciones sexualmente diversas. Con esto me permito decir que las lecturas bíblicas que se propagan a lo extenso de nuestro continente son claramente *patriarcales y neoliberales* en cuanto a su interés o lugar de lectura. La socióloga Montserrat Sagot comenta este fenómeno no ya desde el fundamentalismo protestante, sino desde su contraparte católica o neointegrismo:

Este es un fenómeno que surge en siglo XIX como respuesta de grupos católicos a la secularización y a la primacía de la ciencia. Su *objetivo fundamental es instrumentalizar la religión con fines políticos*; es decir, no es la conquista de almas per se lo que interesa, sino el ganar espacios dentro del Estado y de sus instituciones. Su lógica epistémica es que la religión debe manifestarse en el orden público, pero con el discurso de la modernidad (Pace y Guolo, 2006). En ese sentido, es más difícil combatir sus estrategias que

las del fundamentalismo, ya que en su discurso no necesariamente hacen referencia explícita a la Biblia o al pecado, sino que utilizan los instrumentos y el lenguaje de la democracia y de la ciencia. Desde la anterior perspectiva, el proyecto del neointegrismo es la refundación de la sociedad, no de acuerdo al dogma religioso como tal, sino a las consecuencias normativas del dogma (Pace y Guolo, 2006). Por eso, es más importante que el Estado respete, asuma y convierta en política pública el sustrato moral de sus posiciones, que ganar adeptos que crean en Dios y en la Biblia. (Sagot 2012: 91) [énfasis nuestro]

Claramente existen en nuestros contextos grupos religiosos con intereses políticos y económicos muy claros, y estos grupos hacen uso de la religión y de la Biblia para alcanzar sus propósitos. Sin embargo, como vimos anteriormente, la estrategia de estos grupos político-religiosos no necesita incluir interpretaciones bíblicas en sus discursos, porque la religiosidad dominante ya preparó el terreno y la mayoría de creyentes hace sus propias conexiones entre el discurso político y las interpretaciones bíblicas ya conocidas. O incluso ven un vacío de interpretación bíblica, pero hay una identificación con el grupo religioso.

Esto nos hace reflexionar en lo necesario que es facilitar herramientas críticas ante la lectura fundamentalista de la Biblia, que es la base de una religiosidad que perjudica nuestro contexto social. Como se ejemplificó al inicio de esta sección, la Biblia no nos dice nada en cuanto no es Palabra, pero aquello que nos dicen que es la “Palabra de Dios” corresponde a la interpretación de alguien y los intereses de ese alguien en relación con el texto y el contexto actual. Después de recordar que estas interpretaciones están mediadas por intereses políticos, sexistas, económicos y otros, cabe hacernos las preguntas, *¿cuál es el rol de la lectura fundamentalista de la Biblia ante el fenómeno político-religioso de nuestros países latinoamericanos?, ¿cuál es su rol ante la oposición social generalizada hacia los derechos humanos?, ¿hay espacio para una lectura de la Biblia que sea sincera en su interés interpretativo?, ¿cómo podemos leer la Biblia sin reducir su valor a un mensaje literalista?, ¿cómo podemos leer la Biblia ante las situaciones actuales?*

## **Lectura crítica y liberadora de la Biblia**

Que la Revelación y la Biblia son algo solamente del pasado, y de un pasado muy lejano. Esto es una herejía y se la llama normalmente fundamentalismo... El Dios del fundamentalismo es un Dios muerto, o al menos, mudo o lejano. No es el Dios vivo que sigue comunicándose con su pueblo y revelándole en todo momento su Palabra. (Richard 1988, 32-33)

Las preguntas que nos planteamos al final de la sección anterior no son nuevas. Mucho se ha dicho ya sobre la lectura fundamentalista de la Biblia y su función en diferentes contextos político-religiosos; así como mucho se ha dicho también en relación con una lectura clara en cuanto a su interés interpretativo y que busque leer la Biblia a la luz de las situaciones concretas actuales. Sin embargo, se hace necesario revisitarse algunos aspectos de esa lectura crítica y liberadora en América Latina, y conocer cómo hoy día se lee la realidad a la luz de la Biblia.

Para hacer referencia a una lectura crítica y liberadora del texto bíblico discutiré de manera directa sobre la “lectura popular de la Biblia”. Lo primero que debemos recordar es que la lectura popular es una práctica que se origina en las “Comunidades Eclesiales de Base” en sectores populares y sus inicios se dan en los años 60. Esta es una forma de interpretar el texto bíblico tomando en cuenta las experiencias y dinámicas que experimentamos en nuestros contextos, reconociendo que Dios está presente en la historia; sin por ello presuponer un abandono de los métodos exegéticos e históricos.

Para introducir de manera general qué es la lectura popular de la Biblia, voy a hacer referencia a la primera publicación de RIBLA, específicamente al artículo de Pablo Richard, quien escribe sobre la Lectura popular de la Biblia en América Latina, comentaré también algunos otros aspectos a partir de un artículo de Néstor Míguez sobre la Lectura latinoamericana de la Biblia: experiencias y desafíos. En su artículo Pablo Richard nos relata cuál es el origen de esta hermenéutica en Latinoamérica, cuál es su objetivo y cuál es la ruptura que este hace con otras formas de leer la Biblia. A continuación, estos tres elementos.

Lo primero que se debe recordar es que el *origen* de la lectura popular de la Biblia tiene lugar con el sujeto histórico “los pobres”, esto es los marginados y oprimidos, los movimientos populares que entran en contradicción con el sistema económico, político y social dominante y así adquieren una nueva conciencia (Richard 1988: 29). Es este sujeto quien lee la Biblia y comienza a dar una nueva interpretación a la luz de la realidad desde la perspectiva de los pobres, contraria a la teología dominante. Pablo Richard lo presenta como una “nueva experiencia espiritual” en donde hay lugar para la presencia y revelación de Dios, una experiencia espiritual que rompe con “la idolatría, es decir, con la perversión del sentido de Dios” (Richard 1988: 29).

Ante este primer dato sobre la lectura popular de la Biblia, es necesario preguntarnos, en la actualidad este sujeto histórico, ¿tiene los espacios para hacer la lectura popular? ¿Esta lectura viva de la Palabra de Dios, continúa dándose entre este pueblo de Dios, o ha dominado en los sectores empobrecidos y marginados la doctrina neopentecostal, acallando las voces proféticas de los pobres? Y si es así, ¿por qué ha tenido mayor cabida el neopentecostalismo?

Respeto mucho el relato de Pablo Richard, sin embargo, no podemos romantizar sus palabras e imaginar que la ecuación es tan sencilla como poner a la Biblia y a los “pobres” juntos. Néstor Míguez relata este origen de la lectura popular y habla de una “mixtura de experiencias y saberes, de pensamiento crítico y vida cotidiana, de sufrimiento y esperanza” (Míguez 2001:77). Su relato confirma la formación de comunidades de base, pero añade otros eventos de la época relevantes tales como las fuerzas conservadoras y los regímenes militares, Concilio Vaticano II y la constitución dogmática Dei Verbum, la Conferencia Episcopal de Medellín en el 68 y la recepción de estos acontecimientos tanto dentro de la Iglesia católica como en la sociedad con sus movimientos sociales y sindicales (Míguez 2001:81-82).

Entonces no es una cuestión únicamente de que el pueblo popular leyó la Biblia a la luz de las contradicciones de sus vidas, o viceversa, leyó su contexto político, social y religioso a la luz de la Biblia. Sino que hay una serie de situaciones que mueven al pueblo a defenderse y a buscar nuevas opciones ante las ya conocidas opciones opresoras. Hoy, ante el resurgimiento de un fundamentalismo

religioso-político, ¿no estamos ante una coyuntura histórica que nos llama y habilita para hacer nuevamente una lectura popular de la Biblia y de nuestras realidades? Esto lo discutiremos más tarde.

Lo segundo que nos comenta Pablo Richard es el **objetivo** de esta nueva hermenéutica. El objetivo de esta nueva/otra forma de leer la Biblia consiste según el autor en *recuperar el sentido espiritual de la Biblia, esto es discernir la presencia y revelación de Dios hoy teniendo en la Biblia una lámpara que nos muestra el camino. La Biblia es la herramienta que nos ayuda a discernir y comunicar la Palabra de Dios hoy* (Richard 1988: 30). En relación con este objetivo el autor hace la aclaración:

Para evitar confusión, recordemos dos verdades muy simples. *Primero* la distinción entre Biblia y Palabra de Dios. La Biblia no agota la Palabra de Dios y esta trasciende el texto de la Biblia. La Biblia ha sido escrita en un tiempo y espacio bien determinados. La Palabra de Dios trasciende esa historia y llega a nosotros a lo largo de toda la historia, pues creemos en un Dios de vivos y en un Dios vivo que sigue comunicando su Palabra viva a todos los creyentes. La *segunda* verdad obvia es que lo único absoluto es la Palabra de Dios y la Biblia es un relativo, un instrumento relativo al servicio de la Palabra de Dios. (Richard 1988:31)

Discernir la presencia y revelación de Dios en nuestras realidades requiere justamente de no obviar esas realidades, y la mayoría de las veces se requiere valor y buena actitud (o quizás solo actitud) para mirar la realidad y poder buscar en ella, y a través de la Biblia como lámpara, la revelación de Dios. Esto es especialmente difícil cuando la revelación de Dios no nos da un mensaje triunfalista o sencillo (como lo hace el fundamentalismo) sino que a través de la Palabra de Dios vemos necesario denunciar la injusticia, señalar que es otro el camino que debemos tomar, indicar que es necesario el cambio. Se requiere de una sinceridad y una curiosidad transparentes, sin temor a hacer preguntas y buscar respuestas. Hans de Wit escribió que

la Biblia nos decepciona y parece no tener respuesta a las preguntas que le hacemos. Pero, a la vez, debemos admitir que no estamos acostumbrados a hacerle preguntas sobre nuestra condición social

y material. ¿Quién busca el tema cesantía en la Biblia? ¿Quién busca una respuesta al tema democracia-dictadura? Sin embargo, es esta la problemática que vivimos a diario (Hans de Wit 1988)

De Wit dice que debemos hacerle preguntas sobre nuestra condición social y material, sin embargo, más allá de limitar nuestras preguntas a una cuestión socioeconómica, hoy sabemos que es necesario elaborar muchas más preguntas. Y en la coyuntura actual se hace necesario cuestionar por nuestra condición corpórea, por el género, por la raza, por la orientación sexual, por los derechos humanos, y buscar discernir a Dios a través de nuestras experiencias de vida, con la Biblia como una lámpara que nos guía, y buscar esas respuestas de la presencia siempre amorosa de Dios en nuestra historia.

Sin embargo, una lectura popular de la Biblia podría correr el riesgo de ser tan fundamentalista como el fundamentalismo que queremos combatir. Néstor Míguez expresa que es necesario “superar cierto literalismo de izquierda” que tiende a romantizar algunos textos bíblicos así como al sujeto socioeconómico ‘pobre’ (Míguez 2001:90), y para esto las hermenéuticas feministas y poscoloniales han sido de gran ayuda, pues no facilitan la lectura bíblica, pero expone lo complejo del texto bíblico, que es patriarcal y muchas veces imperialista. Así, el texto bíblico no es solamente una lámpara que nos muestra el camino a seguir, pero muchas veces nos presenta justamente la injusticia atestiguada en sus páginas y el camino que NO debemos seguir.

En relación con esto Elsa Tamez señala:

El ver a las mujeres como sujetos doble o triplemente oprimidas exigía nuevas herramientas exegéticas y hermenéuticas que ayudaran a descubrir la revelación de Dios en un mundo bíblico patriarcal. La lectura ingenua y literal de la Biblia puede con facilidad legitimar la violencia y los asesinatos contra las mujeres y los homosexuales. Los textos en los cuales hay un evidente patriarcalismo y homofobia pueden ser instrumentos de sacralización del patriarcalismo actual. (Tamez 2006: 4)

Por lo tanto, el objetivo de la lectura popular (discernir la presencia y revelación de Dios hoy) requiere no solamente de hacer las



preguntas correctas o relevantes para discernir a Dios hoy en medio de nuestra realidad en donde se logra percibir una evidente polarización social a causa de temas de derechos humanos (matrimonio homosexual, aborto, educación sexual, etc.) sino que se requiere también de criticidad y herramientas para leer el texto bíblico y reconocer en él las contradicciones internas, las luchas internas, los diferentes sujetos, incluso los diferentes rostros de Dios o dioses que en el texto se atestiguan.

Por último, Pablo Richard relata que la lectura popular de la Biblia hace una *ruptura hermenéutica*, pues se desliga de la hermenéutica opresora-dominante que ha servido como instrumento de opresión y control y se apropia del texto bíblico. (Richard 1988:36-37). Interesantemente cuando se hace referencia a una hermenéutica opresora, es decir, una lectura dominante de la Biblia; el autor nos habla de la expropiación de la Biblia que se ha experimentado a través del fundamentalismo y de su método que separa el texto de la historia. Como consecuencia de esta expropiación “La Biblia... puede ahora ser fácilmente manipulada por las fuerzas dominantes y opresoras” (Richard 1988:39).

Al repasar estos principios básicos (pero poderosos) de la lectura popular de la Biblia, ilustramos que

1. Es una lectura desde el pueblo oprimido y marginado, hoy ante el contexto que expusimos al inicio de este escrito podríamos decir que esto incluye entre muchos actores a las mujeres, la niñez, la comunidad LGBTIQ+ y otros.
2. Su propósito es discernir la Palabra de Dios en nuestra historia, ya que Dios no se limita a la Biblia, pero es un Dios vivo y presente en nuestras realidades.
3. Es una lectura que necesariamente rompe con la lectura dominante de la Biblia.

Estos son unos principios básicos de una lectura popular de la Biblia que busca ser crítica y liberadora, tal y como lo presenta Pablo Richard en la primera edición de la revista RIBLA. En la siguiente sección haré referencia a los abordajes de RIBLA en relación con los temas que se presenta en las disputas actuales, esto es temas de género y sexualidad.

## Introducción a la revista RIBLA

Antes de mirar los abordajes de RIBLA relacionados con los temas que interesan en este escrito, voy a introducir brevemente esta publicación. La Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana comenzó a publicarse en el año 1988 de manera semestral y su objetivo ha sido siempre atestiguar el estudio de la Biblia en el continente en medio de sus luchas (Ignasi 2002:725-726), actualmente se publican tres números por año. Es importante conocer que la revista se posiciona claramente desde la hermenéutica de la liberación o lectura popular de la Biblia. Milton Schwantes, en la primera publicación de la revista la presentó de la siguiente manera:

RIBLA intenta ser un eslabón que interrelacione las experiencias locales, regionales y nacionales. Pretende ser un camino común, en el cual *compartamos experiencias de lectura bíblica en medio de las luchas de nuestros pueblos y de las comunidades cristianas*. Justamente por desear este intercambio, pensamos que es útil ir en busca de un lenguaje común, en el cual estén incorporados nuestros dialectos locales, nuestra lectura situada en momentos y lugares concretos. (Schwantes 1988: 5) [La cursiva es nuestra]

Siendo RIBLA un espacio de intercambio e interrelación de diferentes experiencias locales, regionales y nacionales; y ante el resurgimiento de fundamentalismos y políticas neoliberales que parecen alejarse de la real democracia y aproximarse a una nueva forma de dictadura o gobierno fascista en los diferentes países latinoamericanos. Es imperativo compartir estas experiencias de lectura bíblica situadas, es por eso que volvemos nuestra mirada hacia RIBLA y buscamos conocer si estos temas presentes en los actuales debates en la región están contenidos en sus publicaciones, para así conocer una lectura alternativa ante el fundamentalismo religioso actual. Para conocer estas lecturas se ha seleccionado diez números de la revista que son dedicados específicamente a escuchar la voz de las mujeres y a temas de género y sexualidad. Los títulos de estos diez números de la publicación son los siguientes:

RIBLA 15: “Por manos de mujer” (1993)

RIBLA 25: ¡Pero nosotras decimos” (1997)

- RIBLA 37: El género en lo cotidiano (2000)  
RIBLA 38: Religión y erotismo (2001)  
RIBLA 41: Las mujeres y la violencia sexual (2002)  
RIBLA 46: María (2003)  
RIBLA 56: Re-imaginando las masculinidades (2007)  
RIBLA 57: Reproducción humana (2007)  
RIBLA 67: Meguilot Enfoque Feminista (2010)  
RIBLA 69: Religión cultura e identidades en la Biblia (2011)

Es importante señalar que las publicaciones a las que hacemos referencia datan de 1993 al 2011, años que no corresponden necesariamente al presente que nos referimos, sin embargo, se han tomado estas publicaciones en consideración porque son un claro testimonio de que estos temas *no son nuevos para la lectura crítica y liberadora de la Biblia*. También es importante entender que el fundamentalismo actual es justamente una reacción ante las nuevas posturas, entre ellas estas lecturas liberadoras del texto bíblico. Recordando el origen del fundamentalismo en Estados Unidos, el cual era una reacción ante los conocimientos de la modernidad, vemos que el fundamentalismo que se ha hecho tan evidente en los años recientes es también una reacción ante las teologías feministas y queer, y sus lecturas de fe críticas y alternativas.

Después de leer estas publicaciones reitero que la lectura de la Biblia que se presenta en RIBLA son lecturas alternativas las cuales dialogan ante las realidades de nuestros contextos latinoamericanos, y entre estas realidades el resurgimiento de los fundamentalismos y su ataque directo a los derechos de las mujeres y personas de la diversidad sexual. Sus abordajes a estos temas se pueden discernir de la siguiente manera:

### **1. A través de la presentación de un método hermenéutico crítico y con perspectiva feminista**

En todos los números de la revista se presenta al menos un artículo destinado a hablar y clarificar el método de lectura y las herramientas utilizadas en la lectura liberadora; le siguen una serie de artículos en donde se aplica de una u otra forma una hermenéutica de liberación. En el caso de temas relacionados al género y la

sexualidad, estos son tomados en cuenta por las autoras a la hora de pensar su proceso de lectura e interpretación del texto. Así, de manera breve, Nancy Cardoso<sup>7</sup> presenta este método a partir de los siguientes puntos:

**a) *El cuerpo como categoría hermenéutica:***

Esta propuesta hermenéutica niega la tradicional teología dualista (cuerpo/alma, materia/espíritu) y enfatiza lo divino hecho carne. Y por ello la importancia de escuchar nuestros cuerpos, denunciar desde los cuerpos, hacer preguntas desde los cuerpos. Ante una teología fundamentalista que niega el cuerpo y sus placeres, sentimientos, necesidades, dolores; una hermenéutica liberadora no puede obviarlos. Nancy reflexiona:

constatamos en la historia, que el cuerpo ha sido el mayor espacio de opresión y apropiación de la mujer: violación, agresión, negación, abuso, manipulación, idealización –así como también lo han sido otros grupos: indígenas, negros–. Por eso mismo, el cuerpo no puede ser dejado de lado en una lectura que se pregunta por las relaciones de género. (Cardoso 1997, 5)

**b) *Los sujetos y sus historias cotidianas en el proceso hermenéutico***

La hermenéutica liberadora, así como no puede negar el cuerpo, tampoco puede negar la historia y los hechos concretos de vida de las diferentes personas del continente. Sus experiencias de vida, la cotidianidad de nuestras vidas está presente a la hora de acercarse al texto bíblico. De esta manera no huimos a las problemáticas presentes en nuestras realidades a través de un discurso religioso o métodos exegéticos rígidos que no responden a nuestras realidades. Se entiende a Dios presente en nuestra cotidianidad.

Así nos acercamos a los textos, con toda esta diversidad y riqueza de nuestras historias cotidianas, con esta aparente ausencia de cientificidad y parcialidad. Lo cotidiano forma parte de la dinámica estructuradora de los textos, de su tejido más profundo y escondido,

---

<sup>7</sup>He tomado el artículo de Nancy Cardoso como referente para hablar del método. Sin embargo, las pistas metodológicas que ella comenta son señaladas en otros

pero que no han sido abordadas por las lecturas súper estructuradas, súper objetivas y súper sociológicas. (Cardoso 1997, 7)

Cuando las experiencias cotidianas de vida tienen cabida, las historias de las mujeres y de las comunidades sexualmente diversas se posicionan, cuestionan y releen el texto bíblico.

### ***c) Hermenéutica de la deconstrucción y reconstrucción***

Las teorías de género han contribuido a hacer un quiebre y desnaturalizar la sumisión de género. A través de estas teorías, explica Cardoso, se implementa una hermenéutica feminista de género que contribuye en el proceso de deconstruir las atribuciones socialmente construidas en los textos bíblicos (Cardoso 1997, 7). Se reconoce en primer lugar que el texto fue genéricamente construido y se procede a desvelar dicha construcción.

En este trabajo de agricultoras/es no basta únicamente limpiar y conocer el texto... es necesario continuar el trabajo preguntándonos por la posibilidad de germinación. Se inicia entonces el proceso de reconstrucción que sería, ante todo, la reformulación de los paradigmas de interpretación, más aún, la novedad de paradigmas que permitan otras conclusiones del mensaje o mensajes del texto. (Cardoso 1997:8)

Una vez expuestas las intenciones genéricas de un texto o de una interpretación tradicional de este, el siguiente paso de una hermenéutica liberadora es la reconstrucción del texto a través de una nueva lectura de él, un nuevo mensaje para hoy.

### ***d) Una hermenéutica que cuestiona el concepto de autoridad bíblica***

Finalmente, una hermenéutica liberadora clarifica que “revelación de Dios” no se iguala a decir “Palabra de Dios” (Cardoso 1997: 9). El concepto de autoridad bíblica es por lo tanto cuestionado así se denuncian los textos opresores y se niega que haya en ellos una

---

números de la revista por diferentes autoras tales como Elsa Tamez, Tania Vieira, entre otras.

norma clara a seguir. Tamez explica: “Proponemos como no-normativos, sino circunstanciales, aquellos textos que oprimen y marginan a las mujeres, y distinguimos como fundantes los textos que promueven su dignidad y liberación” (Elsa Tamez 1993: 9).

En la Biblia como en la tierra hay revelación de Dios... Sin embargo ni la Biblia ni la tierra son Dios. La divinidad es un misterio inescrutable. Nuestros acercamientos a la divinidad son aproximaciones humanas, mediatizadas por la cultura y por nuestra historia cotidiana. Nadie puede definir el misterio y declarar la verdad absoluta. El texto tiene palabra de Dios pero no es la Palabra de Dios; porque la palabra de Dios trasciende el texto escrito. (Cardoso 1997: 9)

## **2. Interpretación de textos que han sido manipulados para la agenda fundamentalista desde los cuerpos y los derechos**

Una vez integrado un método hermenéutico crítico y liberador, la revista expone aquellos textos que han sido utilizados por un fundamentalismo bíblico, misógino y homofóbico y propone así nuevas lecturas de estos textos. En las revistas mencionadas vemos nuevas interpretaciones a textos tan diversos como: 1 de Corintios, Génesis, 1 Timoteo 2.9-16, Cantar de los cantares, Éxodo 21.2-11, Deuteronomio 15.12-18, Génesis 1,28, entre muchos otros.

## **Conclusiones**

Ante la realidad presentada en el inicio de este artículo, esto es la manipulación de lo religioso para beneficiar agendas de grupos políticos conservadores, o elites religiosas (mercaderes de la fe); y después de analizar brevemente el método de la Lectura popular de la Biblia (un poco de su historia) y la aplicación de esta lectura a través de RIBLA nos parece que ha quedado claro la brecha que existe en la actualidad entre los grupos marginados y la lectura popular de la Biblia.

Dicha lectura pertenece al pueblo, sin embargo, actualmente en los contextos más marginados y empobrecidos los discursos que están presentes son los de un neopentecostalismo fundamentalista y

políticamente intencionado. Me parece que es necesario observar este fenómeno y hacernos preguntas oportunas.

¿Cómo empoderarnos ante el resurgimiento de los fundamentalismos? ¿Cuál es el rol de la lectura bíblica en nuestro contexto actual? ¿Cómo puede la lectura bíblica liberadora ser un aporte más al esfuerzo de diversos movimientos sociales?

Mi reflexión final no es mía. Es lo que la realidad nos ha señalado, lo que en conversaciones ya se ha expresado. Las sociedades latinoamericanas modernas, a pesar de ser íntimamente religiosas, comenzaron a discriminar lo religioso como un factor social importante. Por su lado, los movimientos feministas y LGBTIQ+ desarrollaron importantes avances, ignorando nuevamente lo relevante de lo religioso en toda transformación social. Ante esto los fundamentalismos están respondiendo con fuerza, y los diversos movimientos sociales están mirando el factor religioso y buscando respuestas.

La buena noticia es que esta tarea no necesita iniciarse de cero, las teologías de liberación, teologías feministas y teologías queer ya han reflexionado desde la fe estos temas. Es tiempo de compartir las reflexiones y caminos recorridos, y así fortalecernos como creación divina toda, sin discriminación ni violación de derechos.

Esta terminaría siendo una invitación al diálogo entre diversidad de movimientos sociales, una invitación a contemplar el fenómeno político-religioso juntos y juntas, y tender relaciones de soporte unos/as con los otros/as.

## Referencias

- Boehler, G. (2017). Presentación en la UNED el 29 de septiembre del 2017
- Cardoso, N. (1997). Presentación. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación' en *RIBLA N°25*, p. 5-10.
- Costa Rica: La Sala Constitucional anula el referéndum sobre el proyecto de ley de uniones homosexuales. (2010, 13 agosto). InfoCatólica. <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=7031>
- De Wit, H. (1988). *He visto la humillación de mi pueblo: reflectura del Génesis desde América Latina*. Editorial Amerinda.
- Farfán, H. (1988). Presentación en De Wit, H. (1988). *He visto la humillación de mi pueblo: reflectura del Génesis desde América Latina*. Editorial Amerinda.

- Hermida, X. (2017, 20 noviembre). El discurso del odio envenena Brasil. El País. [https://elpais.com/internacional/2017/11/18/actualidad/1510970426\\_151092.html](https://elpais.com/internacional/2017/11/18/actualidad/1510970426_151092.html)
- Marsden, G.M. (1910). *The fundamentals, a testimony to the truth*. Testimony Publishing Company.
- Míguez, N. (2001) *Lectura Latinoamericana de la Biblia Experiencias y desafíos*. Cuadernos de Teología Vol. XX, p. 77-99
- Prieto, J. (2003) “La gran Tribulación premilenarista: Análisis del enfoque bíblico de los fundamentalistas a la guerra del gobierno de los Estados Unidos contra Irak” en *Vida y Pensamiento* Vol. 23 n°1.
- Richard, P. (1988) “Lectura Popular de la Biblia en América Latina” en RIBLA N°1, p.28-44.
- Sagot, M. (2012). ¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica”. *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe*, 75-100.
- Schwantes, M. (1988) Presentación en RIBLA N°1, p. 5-6.
- Tamez, E. (1993). ‘Pautas hermenéuticas para comprender Ga 3.28 y Co 14.34’ en RIBLA N°15, p. 9-18
- Tamez, E. (2006). “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe” en *Pasos* (n° 128, nov-dic), p. 1-5.
- Tarducci, M. (1999). *Fundamentalismo y relaciones de género: “Aires de Familia” más allá de la diversidad*. Ciencias Sociales y Religión, 1 (1), 189-211.
- Vida Abundante Heredia. (2017, 7 diciembre). ¿Qué es ideología de género? - Licda. Alexandra Loría Beeche [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=4spyaLEpUto&t=658s>
- Vives, I. (2003). La mujer y los fundamentalismos. Encuentros Multidisciplinares’, 2003. Revista N°13.