

Edición No. 3 Enero – Junio 2019

Palabra y Vida

Revista de investigación bíblica, teológica
pastoral y testimonial

3

Teología, género y temas relacionados



e-ISSN 2590-5937



Palabra y Vida

Revista de investigación bíblica, teológica, pastoral y testimonial

PALABRA Y VIDA

Revista de investigación bíblica, teológica,
pastoral y testimonial del Programa de
Teología de la Corporación Universitaria
Reformada (C.U.R.)

e-ISSN 2590-5937

Edición No. 3. Enero -Junio 2019

Rector

HELIS BARRAZA

Editor

CESAR CARHUACHÍN

Director de Programa

LUIS ROMERO

Comité Editorial

Mg. MILTON MEJÍA
Docente/investigador OIDHPAZ

Mg. LUIS ROMERO
Docente/investigador OIDHPAZ

Mg. ADELAIDA JIMÉNEZ
Docente/investigadora OIDHPAZ

Dr. CÉSAR CARHUACHÍN
Director grupos de investigación OIDHPAZ

© 2019 CORPORACIÓN
UNIVERSITARIA REFORMADA

Dirección Postal: Carrera 38 No 74 – 179
Teléfono: + 57 5 3226100 Barranquilla,
Colombia.

Página web.
www.unireformada.edu.co

Email:
palabrayvida@unireformada.edu.co

Comité Asesor Internacional

RENÉ KRÜGER, Pontificia
Universidad Católica de Argentina,
Buenos Aires, Argentina

DEIVIT MONTEALEGRE,
Clobethics, Ginebra, Suiza

MARCELINO BASSETT, Centro
Intereclesial de Estudios Teológicos y
Sociales. Managua, Nicaragua

RUBEN “TITO” PAREDES, Centro
Evangélico de Misiología Andino
Amazónico. Lima, Perú

HUNTER FARRELL, Pittsburgh
Theological Seminary, PA, USA

Diseño

PAULA CALDERA
Diseñador Gráfico CUR

CONTENIDO

Presentación	1
---------------------------	---

Primera parte: artículos productos de investigación bíblica, reflexiones teológicas y perspectivas pastorales

Judá y Tamar: una crítica a la sociedad establecida desde los grupos excluidos	2
(César G. Carhuachín)	
Textos en la literatura intertestamentaria sobre la sexualidad en la pareja	11
(Juan José Barreda Toscano)	
La perspectiva de género y los desafíos para nuestro actual contexto en la región	27
(Adelaida Jiménez Cortés)	
El olvido de la Sofía en la teología	40
(Patricia Urueña Barbosa)	
Hermenéutica bíblica y equidad de género. Análisis hermenéutico de la subordinación revolucionaria en John Howard Yoder	51
(César Moya)	
Makaríoi: una invitación a recordar el amor de Dios	65
(Paulo C. M. Pereira, Jr.)	

Segunda parte: Testimonios

Diversidad sexual: desafíos culturales, eclesiológicos y teológicos. Entrevistas a los pastores Jhon Boitia y Luis Laborde	74
(Luis Berner Romero)	
Aportes para una política de inclusión y de incidencia en temas de sexualidad humana género y diversidades. Conclusiones de la Consulta internacional sobre sexualidad humana, género y diversidades	91
(Iglesia Unida de Canadá- Corporación Universitaria Reformada)	

Normas para autores	103
----------------------------------	-----

PRESENTACIÓN

Con gran alegría presentamos la Revista Palabra y Vida, Volumen 1, Número 3, en formato electrónico. El presente número está enfocado al tema de *Teología, género y temas relacionados*, con el fin de reflexionar con apertura y ofrecer una amable invitación al diálogo constructivo sobre diversos temas relacionados con la teología y género, que, en nuestras regiones, sociedades y comunidades de fe, son tan necesarias.

El presente número, en su primera parte presenta seis artículos, algunos de los cuales son producto de investigación bíblica, otros son reflexiones teológicas y perspectivas pastorales: a) Judá y Tamar: una crítica a la sociedad establecida desde los grupos excluidos, del Dr. César G. Carhuachín, profesor de Biblia y Teología en la CUR; b) Textos en la literatura intertestamentaria sobre la sexualidad en la pareja, del Dr. Juan José Barreda Toscano, profesor de Biblia en la Universidad del Centro Latinoamericano y Bíblica Virtual; c) La perspectiva de género y los desafíos para nuestro actual contexto en la región, de la Dra. (c) Adelaida Jiménez Cortés, Directora académica de la CUR; d) El olvido de la Sofía en la teología, de la Mg. Patricia Urueña Barbosa, Asistente de capellanía del Colegio Americano de Barranquilla, Colombia; d) Hermenéutica bíblica y equidad de género. Análisis hermenéutico de la subordinación revolucionaria en John Howard Yoder, del Dr. César Moya, profesor de Teología de la CUR; y, e) Makarioi: una invitación a recordar el amor de Dios, del Mg. Paulo C. M. Pereira, Jr., de Vancouver School of Theology de Canadá.

En la segunda parte de este número incluimos la interesante sección titulada: “Diversidad sexual: desafíos culturales, eclesiológicos y teológicos. Entrevista a los pastores Jhon Boitia y Luís Laborde”. La entrevista de 10 preguntas abiertas fue realizada por el profesor Mg. Luís Berner Romero en el marco de la Consulta internacional sobre sexualidad, género y diversidades, realizada en Barranquilla. Agradecemos la gentileza de los pastores Boitia y Laborde por aceptar responder a las preguntas. Esta segunda parte también incluye una sección titulada “Aportes para una política de inclusión y de incidencia en temas de sexualidad humana género y diversidades. Conclusiones de la Consulta internacional sobre sexualidad humana, género y diversidades”, auspiciada por la Iglesia Unida de Canadá y la Corporación Universitaria Reformada.

De este modo, la Revista Palabra y Vida en su Vol. 1, No 3 se involucra en los actuales temas sociales, eclesiales y teológicos, sobre los cuales hay más de una perspectiva. Por eso, la Revista de teología busca contribuir a la producción de conocimientos sobre estos tópicos con el fin de alimentar la reflexión académica sobre ellos.

César G. Carhuachín, Editor

JUDA Y TAMAR: UNA CRÍTICA A LA SOCIEDAD ESTABLECIDA DESDE LOS GRUPOS EXCLUIDOS¹

César G. Carhuachín, DMin, ThD. – c.carhuachin@unireformada.edu.co
Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Resumen

El presente trabajo es un estudio sobre el relato judío de Judá y Tamar en Génesis 38, desde una perspectiva de los grupos excluidos de la sociedad establecida tales como los migrantes y las mujeres y no precisamente como tradicionalmente ha sido interpretado desde la ley judía del levirato. El estudio refiere a temas tabúes como la prostitución y el onanismo en el Israel antiguo, con el propósito de esclarecer cómo se entendían socialmente en ese tiempo, para una interpretación del texto más acorde a su referente histórico. Se concluye con algunas reflexiones teológicas relevantes para nuestro tiempo referidas al tema de la sexualidad.

Palabras claves: Judá y Tamar, Biblia y migración, La mujer en la Biblia, Onanismo, La ley del levirato.

Abstract

The present work is a study on the Jewish narrative of Judah and Tamar of Genesis 38 from a perspective of the excluded groups of the established society such as the Migrants and Women, and not from the traditional view of the Jewish law of Levirate. The study includes some taboos issues such as prostitution and onanism in the Ancient Israel with the purpose to clarify how those themes were understood in that time, to do a Biblical interpretation of these issues according that culture. This study concludes with some Theological reflections related to our times, particularly, on the Sexuality theme.

Key words: Judah and Tamar, Bible and Immigration, Women in the Bible, Onanism, Levirate law.

Introducción

El relato de Judá y Tamar del capítulo 38 de Génesis, de tradición Yavista (J), ha sido clásicamente interpretado como un relato sobre la ley del levirato (Dt. 25,5-10), desde la perspectiva legal judía, que protege “la solidaridad corpórea” o “la solidaridad familiar”², es decir, del deber del hermano menor de proteger el nombre de la familia, tomando por esposa a la

¹ Presentación hecha en la “Consulta internacional sobre sexualidad humana, género y diversidades” realizada por la Iglesia Unida de Canadá y la Corporación Universitaria Reformada (Barranquilla, Colombia), del 21 al 25 de mayo de 2019 en las instalaciones de la Corporación Universitaria Reformada.

² Otto J. Baab, “Family”, en *The Interpreters Dictionary of the Bible, E-J*, editado por George Arthur Buttrick (Nashville: Abingdon Press, 1962), 240.

viuda del hermano mayor para que éste tenga descendencia. En este caso, el varón redime (**go'el**) a la mujer viuda. En este sentido, la lectura del texto es hecha desde la institución de la familia, **bet ab**, “la casa del padre”, propio del sistema y cultura patriarcal.

Sin embargo, el relato de Judá y Tamar trata también otros temas tales como el matrimonio mixto (Judá y su esposa, una cananea hija de Súa), el castigo con la muerte para las dos personas implicadas en un adulterio (Lv. 20,10; Dt. 22,22 y en el *Código de Hammurabi*³) y la inclusión de cananeos en la genealogía de David (Tamar y Ruth), además de conectar temática y lingüísticamente el capítulo 38 con los capítulos 37 y 39 y los siguientes.

En esta oportunidad leeremos el texto en estudio desde la experiencia de migración, de las minorías étnicas, minorías sociales, es decir, desde los grupos minoritarios excluidos de la sociedad establecida que trabajan por una sociedad pacífica.

El relato leído desde las minorías sociales: la migración de Judá como narrativa teológica y política

El relato de Gn. 38 es un relato de un migrante (**gur**) llamado Judá, quien es un desplazado interno, de la región de Siquén a Adulán, una ciudad ubicada 26 km al suroeste de Jerusalén (entre Belén y Lakis)⁴. En la toma de Canaán, la ciudad de Adulán quedó bajo el control de la tribu de Judá, como ciudad fronteriza al suroeste (Jos. 15,35). Años más tarde, el rey David huyó de la persecución de Saúl hacia la ciudad de Adulán, a refugiarse en una cueva (1 Sa. 22,1-2). Años después, Roboán, el hijo de Salomón y primer rey de Judá (después de la división del reino de Israel), mandó a fortificar varias ciudades para cuidar el acceso a su reino, siendo Adulán una de ellas (2 Cró. 11,5-12).

Para los lectores judíos de este relato, Adulán fue un lugar de refugio para migrantes como Judá y David. Adulán parece no haber sido un lugar malo para vivir. Inclusive, 1 Sa. 22,2 dice que en la cueva de Adulán se refugiaron con David otros 400 hombres (entre los que había delincuentes, desadaptados sociales y rebeldes al sistema). De esa manera, el Génesis posiciona a Judá en la misma línea de los otros patriarcas, los migrantes (**gerim**) Abraham, que vivió como semi-nomada en Hebrón (sur de Judá), pero construyendo altares en el norte y sur de Judá en Siquén, Betel y Hebrón; Isaac en la región de Berseba (suroeste de Judá); y Jacob al norte de Judá y la Transjordania. En este caso, Judá se mueve a Adulán, a 26 kms al suroeste de Jerusalén. La intencionalidad del texto es clara: posicionar a Judá en una región que luego le “será dada”, como parte de la promesa hecha a Abraham.

Judá, migrante (**gur**) se desplazó internamente hacia el suroeste, alejándose de sus hermanos a causa de lo ocurrido en el capítulo 37 (la venta de José), donde él suplica a sus hermanos que no maten a José a causa del enojo, sino que lo vendan como esclavo a unos viajeros que iban a Egipto. Es decir, el texto J sugiere a Judá distanciado de los otros hijos de Jacob, con el propósito de mostrar a Judá como protector de sus hermanos. Con esa intención

³ W. J. Martin, “The Law Code of Hammurabi”, en *Documents from Old Testament Times*, editado por D. Winton Thomas (New York: Harper & Row, Publishers, 1958), núm. 170.

⁴ Adulán ha sido relacionada con Tell esh-Sheikh Madhkur (Horvat 'Adullam). Khirbet 'Id al-Ma.

teológica del J hay que interpretar la propuesta de Judá de vender a José y no matarlo (37,26-27), aunque el resto del relato diga que fue Rubén, el hermano mayor, quien hizo esa propuesta (37,21-22; 42,22); así también el liderazgo y la abnegación de Judá para llevar y rescatar a Benjamín y alegrar a Jacob (43,1-10; 44,18-34), aunque el texto presenta a Rubén con esa disposición (42,37). En ese mismo sentido, hay que interpretar el incesto de Rubén con la concubina de su padre (35,22); y la preeminencia de Judá en la bendición de Jacob (49,8-12).

Así, el desplazamiento de Judá al suroeste de Jerusalén es presentado para el redactor final del Génesis como una imagen convocante del patriarca de la tribu, que justifica el retorno de los judaítas exiliados en Babilonia a la tierra de Judá para repoblarla y reconstruir la ciudad; además de posicionar al reino de Judá como protector del resto de los territorios de las otras tribus, como intención teológica del J para legitimar la reforma geo-política del rey Josías en el siglo VII a. C.

Las relecturas del judaísmo y cristianismo del s. II d. C.,⁵ como *Testaments of the Twelve Patriarchs*, en el Testamento de Judá, se pone a Jirá como el pastor principal de los rebaños de Judá y al mismo Judá en los círculos de Barsán, rey de Adulán.⁶

La ley del levirato y la doble justicia social: la solidaridad familiar y la viuda sin hijos

En Adulán, Judá conoce a una mujer cananea, hija de Súa, con la cual tuvo tres hijos, Er, Onán y Selá. El Testamento de Judá acomoda el relato con la intención teológica de proteger la reputación de Judá por casarse con Saba, una mujer cananea, señalando que el padre de ella era el rey Barsán, quien lo embriagó en un banquete, de modo que él pidió la mano de su hija producto de su estado de embriaguez (núms. 8 y 13).

Su hijo mayor Er se casó con Tamar, pero él murió. Judá pidió a Onán honrar el nombre de su hermano mayor y tomar a Tamar como esposa para darle descendencia a Er, pero Onán también murió. El texto señala que Er y Onán pierden la vida porque Dios lo dispuso. En el Testamento de Judá, con la misma intención teológica de justificar el matrimonio exogámico de Er como uno endogámico, se cambia el medio y el origen de Tamar, de ser una cananea y dada por mujer por Judá a su hijo Er, a ser una mujer de Mesopotamia, hija de Aram, buscada por su mismo hijo Er (núm. 10).

El texto de Génesis 38 no dice por qué murió Er, pero suponemos que fue porque era violento. En todos los relatos previos al capítulo 38, la violencia, el tomar la vida del otro, la falta de cuidado al extranjero, es violentar la **imago Dei** en la humanidad. Estos actos son considerados malos y pecados contra Dios, frente a lo cual Dios no se queda inmóvil, sino que actúa y castiga a los violentos, como fue la expulsión de Caín por matar a Abel, el diluvio por la

⁵ El libro apócrifo *Testamentos de los doce patriarcas* ha sido interpretado tanto como libro judío con interpolaciones cristianas (Grabe y Schnapp) y como un libro cristiano basado en documentos judíos (De Jonge y Cortés); cf. Alejandro Diez Macho, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo 1* (Madrid: Cristiandad, 1984), 265-266.

⁶ H. C. Kee, "Testaments of the Twelve Patriarchs", en *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, editado por James H. Charlesworth (Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1983), Judah, the fourth son of Jacob and Leah, núm. 8.

violencia de la generación pre-diluviana (ejemplificada en Lamec, que mataba a otros por ofensas menores y otros que vivían como violentos y pensando en hacer daño a los demás -4,23-23; 6,5-7), la confusión de lenguas y dispersión de la población en Babilonia por la explotación y opresión a los pueblos más pequeños, destruyendo su cultura, su idioma, sus costumbres, etc. (cap. 11), el incendio con fuego y azufre a Sodoma, Gomorra, Admá y Seboín por el pisoteo al código de la hospitalidad de los sodomitas (caps. 18-19), etc.

Pero, el texto sí dice porque Onán murió, porque durante el acto sexual con Tamar, justo antes de eyacular, Onán derramaba su semen en el piso (**coitus interruptus**), para no dar descendencia a su hermano mayor fallecido. El acto de Onán fue interpretado por varios moralistas cristianos como una condena a la masturbación, quienes en su afán de fundamentar bíblicamente su visión sobre la sexualidad humana usaron este relato de manera equivocada. El texto condena la búsqueda del beneficio personal de Onán por sobre el beneficio comunitario, es decir, la ley del levirato, o “la solidaridad corpórea”, “la solidaridad familiar”. Otro pecado social será presentado más tarde con Acán, descendiente de Judá en Jos. 7,1, que en la conquista de Jericó se quedó con un manto de origen babilónico, 200 siclos de plata y un lingote de oro de 50 siclos de peso, los cuales tenían que ser destruidos.

El Testamento de Judá relea el episodio de Er y Onán desde la misoginia, porque culpa de las acciones de Er y Onán a su madre Saba, porque ella no quería que sus hijos tengan descendencia con una mujer no cananita. Inclusive, señala que Saba no quiso que Judá diese a su tercer hijo Sela como esposo a Tamar. Es decir, hace responsable a la madre por la falta de aplicación de la ley del levirato hecha por Judá (núm. 10).

Pero, ¿qué beneficio personal buscaba Onán? Él era el segundo hijo en orden de sucesión para la herencia. Él no quería levantar descendencia a su hermano mayor ya muerto, de modo que no haya obstáculos para que él recibiera la principal herencia de Judá a su muerte. El pecado de Onán fue buscar su propio beneficio, saboteando el bienestar común de toda la unidad social que él representada (**bet ab**).

El pecado social de Onán fue negarse a mantener vivo el nombre de su hermano y no consumir así el rescate de Tamar (**go’el**), quien era viuda, sin hijos⁷ y herencia, porque la herencia era patrilineal. En consecuencia, el texto dice que Dios le quito la vida a Onán.

La astucia de Tamar para la solidaridad familiar

Pero, ante la muerte extraña de sus dos hijos mayores, Judá decide no darle a Tamar a su hijo menor Sela, por temor a que también muera (asumiendo que algo maléfico pasaba con Tamar como Sara la hija de Raquel en Tob. 3,7-8), excusándose porque Sela era todavía pequeño, por lo cual manda a Tamar a vivir a la casa de su padre hasta que su hijo crezca. El redactor del Génesis sutilmente sugiere que la decisión de Judá se justifica porque él quería proteger así la familia de Jacob, **mishpahah**, que ya había mermado con la desaparición de José en 37,28-36 y que mermaría con la separación de Simeón en 42,24. Puesto que el libro de

⁷ Terence F. Fretheim, “The Book of Genesis. Introduction, Commentary, and Reflection”, en *The New Interpreter’s Bible, Volume One* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 607.

Génesis fue escrito en el s. VII en la Reforma de Josías y editado en el exilio, este relato tiene como agenda política el posicionamiento de Judá como protector de los hijos de Jacob.

Con el paso de los años, cuando Sela tuvo la edad para tomar a Tamar como su esposa, Judá no hizo nada. Esta falta de aplicación de la ley del levirato de Judá, fue vista por Tamar como una burla y una injusticia. El Testamento de Judá, continuando su perspectiva de misoginia, culpa a Saba del hecho, señalando que ella, aprovechando que Judá no estaba en casa, consiguió una esposa cananea para su hijo Sela. El Testamento lo condena, para justificar indirectamente la acción que cometerá Judá al unirse con Tamar (núm. 11), ya que la ley judía prohibía la unión sexual con una nuera (Lv. 18,15).

Al enterarse Tamar que Judá viajaría cerca de la casa de su padre, ella se dispuso a hacer justicia por mano propia. Ella se disfrazó de prostituta (**zoná**) y se puso en el camino. Este fue un rol legítimo en la sociedad cananita, babilónica y asiria,⁸ las cuales, aunque las respetaban, no recomendaban casarse con ellas, porque ellas tenían muchos esposos, y porque ellas eran rebeldes y no se dejaban dominar por el hombre de la casa y porque los hombres no se podrían imponer sobre ellas. Es decir, porque eran de carácter fuerte y bien definido. La restricción para realizar esta ocupación fue para la mujer casada, porque sería una gran ofensa para su esposo. Sin embargo, el esposo no tenía ninguna restricción de estar con una prostituta, ni tampoco un soltero.⁹

La condenación en el Antiguo Testamento (Dt. 23,18-19) a la prostitución sagrada, o los **q'deshim** o sacerdotes del perro, que eran sacerdotes que se vestían de mujeres, pero que estaban activos y vivían durante la monarquía de Judá, en el monte de Sión e inclusive en el templo (1 Re. 15,12; 22,47; 2 Re. 23,7),¹⁰ fue para no recibir las ofrendas en el templo producto de esa práctica. Esta reforma fue parte de la Reforma política y religiosa de Josías.

El texto no dice, pero está claro que Tamar sabía que Judá iba a querer estar con ella al verla, sea porque ella era atractiva o porque la esposa de Judá había muerto hacia algún tiempo.

Al ver Judá a la prostituta, **zona**, en el camino le ofreció un pequeño cabrito de su rebaño para estar con ella. Ella aceptó, pero le pidió como garantía su sello, cordón y bastón. Él aceptó y tuvieron relaciones sexuales. Después, Judá envió a su amigo Jirá, el adulanita con un pequeño cabrito como pago a Tamar y recuperar sus prendas personales, pero ella ya no estaba en el camino. Los vecinos le dijeron a Jirá que no había ninguna prostituta en el camino cerca de ellos. Judá quedó sin sus pertenencias que determinaban su identidad. Judá es presentado como un hombre honorable que cumple con su palabra con la **zoná**.

El Testamento de Judá, continúa su intención teológica de acomodar el relato de Génesis 38 para proteger la reputación de Judá, diciendo que Tamar siguió la costumbre amorrea que la mujer prometida en matrimonio se sienta por siete días a la puerta de la ciudad; y que Judá no la

⁸ W. G. Lambert, "The Babylonian Moral Teaching", en *Documents from Old Testament Times*, editado por D. Winton Thomas (New York: Harper & Row, Publishers, 1958), líneas 72-80.

⁹ Ibid. Ver las notas explicativas de Lambert a las líneas 72-80.

¹⁰ Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos. El libro de Génesis* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1969), cap. 51.

reconoció porque estaba embriagado (motivo de la embriaguez de nuevo) por lo cual fue cautivado por la hermosura de Tamar. Más, aún, el Testamento de Judá, pasa por alto la acusación hecha a Tamar en Génesis 38, que estando prometida a Sela quedó embarazada de otro hombre. En lugar de eso, señala que Tamar quedó embarazada como producto de la unión sexual con Judá, por lo cual él quiso matarla, pero ella le envió sus tres prendas personales para anunciarle así que él era el autor de su embarazo. Esto último avergonzó a Judá. De este modo, la relectura del Testamento de Judá del relato suaviza la acción de Judá, de no cumplimiento de la ley del levirato a una falta que embriaguez que le produjo avergonzamiento (núm. 12).

Tamar la cananita devuelve la identidad a Judá y actúa como la go´el

Tamar había quedado embarazada y esa noticia llegó a oídos de Judá, quien decidió aplicar la ley de matar a las mujeres infieles. Él pidió que la quemaran hasta morir, como el castigo tradicional para las mujeres infieles (Lv. 20,10; Dt. 22,22). Ella estaba prometida a su hijo Selá, era su nuera (**zaná**). Un doble estándar es mostrado por Judá, porque él fue atraído por la **zoná**, pero cuando vio a su **zaná**, él la condenó. Este juego de palabras en hebreo es usado para llamar la atención sobre el doble estándar de Judá.¹¹

Pero, antes de ser ejecutada, Tamar le envió las prendas personales a Judá, afirmando que el hombre que la embarazó era el dueño de esas prendas. Tamar le devuelve el sello de identidad a Judá, quien reconoció sus prendas y también reconoció que Tamar fue más justa en la aplicación de la ley del levirato. Judá como el patriarca incumplió deliberadamente la aplicación de dicha ley y Tamar deliberadamente buscó con sus propios medios la aplicación de la misma. Entonces, Tamar llega a ser la **go´el** de su propia redención y por extensión a la casa de Judá. Ella, siendo cananea aplicó la ley del levirato según lo establecía la norma, “que al quedar sin hijos una mujer, la despose su cuñado o el pariente más próximo, y que el primogénito que ella dé a luz reciba el nombre del difunto, para que su nombre no desaparezca” (Dt. 25,5-6).¹²

Al tiempo del parto, Tamar traía dos hijos en su vientre. Al sacar la mano el primero, la partera le ató una cinta para identificarlo como el primogénito, pero, el bebe retiró la mano y salió el otro. Entonces, el segundo, fue llamado Peres y el primero fue llamado Zéraj. Sin embargo, por medio del segundo, Peres, se realizó la promesa de un descendiente mesiánico, David (Ruth 4,18-22) y luego a Jesús (Mt. 1,3-16).

Así, el redactor de Génesis destaca a Tamar por su astucia y la búsqueda de justicia, siendo igualada a las matriarcas Lea, Raquel y Ruth (Ruth 4,11-12). El tema del engaño ha sido señalado por Jon Levenson como tema conector con los otros capítulos de Génesis. Así, el tema del “engaño” de Tamar a Judá para conseguir aquello que se conforma a la ley, retoma el tema del engaño de Jacob a Isaac para conseguir la bendición de primogenitura (cap. 27). El “pequeño” cabrió del relato, resuena al engaño a Jacob sobre el “pequeño” joven José vendido por sus hermanos (37,31-35). El “examinar/reconocer” las pertenencias de Judá, retoma la

¹¹ Fretheim, “The Book of Genesis”, 606.

¹² Julián Cantera, “Go´El”, en *Enciclopedia de la Biblia, Tercer Volumen En-Hi* (Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1963), 927.

imagen de Jacob examinando/reconociendo la ropa de José para comprobar su identidad y cómo José reconoció a sus hermanos en su primer viaje a Egipto (37,32; 42, 7-8).¹³

Walter Brueggemann señala que esta “nueva justicia” hecha por Tamar, una mujer cananita llama la atención. “El cambio dramático en la narrativa (del v. 24- al v. 26) es como aquel de Natán y David (2 Sa. 12,1-6). Judá es sorprendido en el v. 25 por la información que lo condena a él. En el v. 24, Judá proclama la antigua justicia del doble estándar y moralidad convencional. Pero, la mirada del verso 25 lleva (v. 26) a una nueva y radical percepción de justicia.”¹⁴ Esta nueva justicia se mueve más allá de las reglas y los cálculos al libre compromiso comunitario.

Conclusiones a modo de reflexión teológica sobre la nueva justicia de Tamar

El relato desafía los estándares burgueses de moralidad, de aquello que es malo, de aquello que es considerado pecado. Dice Brueggemann: “Lo que es tomado más seriamente no es la violación de la convención sexual, sino el daño a la comunidad, la cual incluye al pobre, a la debilitada mujer”.¹⁵ Es decir, el relato subraya y privilegia la búsqueda del bienestar colectivo, comunitario, por sobre los intereses personales o individuales. Las lecturas contemporáneas de textos como Génesis 38 pueden ser apologías de ciertos personajes bíblicos, dejando de lado la opción de una relectura desde los grupos excluidos de la sociedad, como las mujeres, la comunidad migrante y LGTBQ que visibilizan a esos sectores sociales y las empoderan. Esto último es un mínimo de contribución social de la interpretación bíblica para incidir en la creación de una sociedad democrática inclusiva.

El relato proveyó una fuente de resonancia de la astucia de Tamar con Judá a la astucia de la mujer sirofenicia con Jesús. Así como Tamar fue astuta en su acto para forzar a Judá en la aplicación de la ley del levirato, la mujer sirofenicia fue también astuta en retomar las palabras de Jesús y devolvérselas para exigir la aplicación de la gracia a toda la humanidad y conseguir la sanación/salud/salvación para su hija.¹⁶ Ambas mujeres, no se conformaron con el sistema, sino que jugaron con éste a fin de que la justicia llegue también a sus vidas. Esta fuente de resonancia debe llevarnos a identificar hoy a grupos humanos en nuestras llamadas democracias, que exigen justicia y trato igualitario ante la ley y la sociedad, como una traducción política de la gracia de Dios para la humanidad.

El relato afirma la presencia de extranjeros y cananitas en la familia de Judá y expresa la visión positiva de los judíos durante la monarquía respecto a los matrimonios mixtos, entre judíos y cananeos. Esta visión llegó a ser en el texto una visión opuesta al proyecto étnico-centrista de los judíos exiliados en su retorno a Jerusalén, que se impuso en varios sectores judíos como se evidencia en el Testamento de Judá en los *Testaments of the Twelve Patriarchs*. Exogamia versus endogamia es el tema social y teológico en conflicto. El desafío teológico es la

¹³ Así también el nacimiento de los mellizos Perez y Zeraj resuena el nacimiento conflictivo de Esaú y Jacob (25,19-26), cf. Jon Levenson, “Genesis”, en *The Jewish Study Bible*, editado por Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (Oxford: University Press, 2004), 76-78.

¹⁴ Walter Brueggemann, *Genesis* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 311.

¹⁵ Brueggemann, *Genesis*, 311.

¹⁶ César G. Carhuachín, “Hermenéutica desde un contexto de inmigración”, *Cuadernos de Teología* Vol. XXVI (2007), 7-19.

cuestión de asumir la elección bajo parámetros étnico-centrista y nacionalistas, que deja de lado el propósito de la idea de la elección: la bendición a todas las familias de la tierra. La exogamia, como afirmación teológica de la inclusión de toda la humanidad en la construcción de la justicia social, desafía actualmente los discursos fundamentalistas que no aprueban los matrimonios mixtos para sus miembros.

La nueva justicia de Tamar lleva a revisar el concepto pasivo de la redención social, de ser salvados por Cristo y meros receptores de la gracia que viene “desde arriba” a la nueva justicia, de ser colaboradores con Dios en el ministerio de la reconciliación (2 Co. 5,18-20) y llegar a ser forjadores “desde abajo” de modelos sociales de redención construidos con los excluidos del sistema, que hagan visible y posible otro mundo. Es decir, la nueva justicia es aquella acción receptora de la gracia que dinamiza y moviliza a la persona a unirse a Dios en su obra redentora en la sociedad.

Como una nueva justicia, el relato tendría que llamarse la justicia de Tamar. No obstante, el relato de Génesis 38 nos lleva a reflexionar como pueblo creyente, como miembros de nuestra sociedad civil sobre nuestra propia realidad actual. Algunas preguntas para esta reflexión son:

¿Qué situaciones o experiencias de nuestras ciudades toca este relato? ¿Qué temas del relato tienen que reinterpretarse o rechazarse? ¿Qué temas del relato pueden ser rescatados hoy para nosotros? ¿Qué temas ausentes en el relato tendríamos que escribir o re-escribir para inspirar, empoderar y guiar a nuestras comunidades a vivir con dignidad y disfrute de sus derechos humanos?

Sin lugar a dudas, las respuestas a estas preguntas variarán de acuerdo a los contextos sociales donde estemos y a los grupos sociales a los que pertenezcamos. Cada una de estas respuestas, tienen que llevarnos a tratar temas relegados y encubiertos por los intereses de los sectores sociales dominantes. Es decir, a una toma de conciencia sobre ciertos temas. Pero, la toma de conciencia sin un horizonte, sin un sentido, puede hacer infructífera el nuevo aprendizaje. Es necesario pasar la acción, a la búsqueda de nuevas justicias de los grupos excluidos, como las mujeres, la comunidad LGTBQ, la comunidad migrante y otros.

Referencias

Baab, Otto J. “Family”. En: *The Interpreters Dictionary of the Bible, E-J*. Editado por George Arthur Buttrick. Nashville: Abingdon Press, 1962.

Brueggemann, Walter. *Genesis*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

Cantera, Julián. “Go’El”. En: *Enciclopedia de la Biblia, Tercer Volumen En-Hi*. Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1963.

Carhuachín, César G. “Hermenéutica desde un contexto de inmigración”. En: *Cuadernos de Teología* Vol. XXVI (2007): pp. 7-19.

- Diez Macho, Alejandro. *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo 1*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Fretheim, Terence F. “The Book of Genesis. Introduction, Commentary, and Reflection”. En: *The New Interpreter’s Bible, Volume One*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Graves, Robert y Patai, Raphael. *Los mitos hebreos. El libro de Génesis*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1969.
- Kee, H. C. “Testaments of the Twelve Patriarchs”. En: *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*. (pp. 775-828). Editado por James H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1983.
- Lambert, W. G. “The Babylonian Moral Teaching”. En: *Documents from Old Testament Times*. Editado por D. Winton Thomas. New York: Harper & Row, Publishers, 1958.
- Levenson, Jon. “Genesis”. En: *The Jewish Study Bible*. Editado por Adele Berlin y Marc Zvi Brettler. Oxford: University Press, 2004.
- Martin, W. J. “The Law Code of Hammurabi”. En: *Documents from Old Testament Times*. Editado por D. Winton Thomas. New York: Harper & Row, Publishers, 1958.

TEXTOS EN LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA SOBRE LA SEXUALIDAD EN LA PAREJA

Juan José Barreda Toscano, PhD. - director@biblicavirtual.com
Universidad del Centro de Estudios Latinoamericanos y Bíblica Virtual

Resumen

Los aportes de la literatura judía intertestamentaria son importantes para la comprensión del Nuevo Testamento. Antiguamente se pensaba que por esta literatura se podía conocer "el" pensamiento judío de la época. Hoy los estudios son más cautelosos y reconocen que éstos escritos representan la "voz" de ciertos grupos religiosos y sectores sociales de la población. El tema de la sexualidad en la pareja es importante en esta literatura que se desarrolló en un contexto de vasallaje cultural griego y romano. Se expresa una concepción negativa de la sexualidad humana. Se llega a afirmar que el mero deseo sexual y la búsqueda del placer en las relaciones sexuales en la pareja son fornicación. Es muy posible que la mayoría de la población no pensara así, sin embargo, esta literatura fue influyendo paulatinamente en algunos judaísmos y en la iglesia cristiana primitiva.

Palabras claves: intertestamento, sexualidad, pareja, fornicación, belleza.

Abstract

The contributions of the Intertestamental Jewish Literature are important to understand the New Testament. Formerly it was thought that through this literature we could know "the" Jewish thinking of that era. Current studies are more cautious and recognize that these writings represent the "voice" of certain religious groups and social sectors of the population. The issue of sexuality in the couple is important in this literature. It was developed in a context of cultural vassalage of Greek and Roman empires. A negative conception of human sexuality is expressed in these texts. It is said that the mere sexual desire and the pursuit of pleasure in sexual relations in marriage, for example, are "fornication". It's quite possible that the majority of the population did not think this way, however, this literature was gradually influencing some Judaism and the early Christian church.

Key words: Intertestament, Sexuality, Couple, Fornication, Beauty.

Introducción

La literatura intertestamentaria o pseudoepígrafa, los textos de Qumrán y la literatura rabínica temprana comparten contextos comunes, en algunos casos, en material espacio-temporal. La mayoría de los especialistas están de acuerdo que esta literatura se compuso entre los años 350 a. C. y 150 d. C. Se trata de escritos de diversos movimientos del judaísmo o judaísmos de aquel período, algunos de los cuáles fueron descubiertos apenas hace setenta años. Cuando leemos estos escritos debemos de tener presente algunos aspectos de ésta, que de

ignorarlos nos llevarán a interpretaciones erradas. En primer lugar, debemos recordar que en esas épocas la extensa mayoría de la población cultivaba creencias generadas, transmitidas y contextualizadas de forma oral. Estamos hablando de una cultura de "oralidad primaria", es decir, una cultura incontaminada por cualquier conocimiento de la escritura o la imprenta.¹ Esta cultura carece, por ejemplo, de "memoria externa" (el texto escrito), se tiene conocimiento solamente de lo que se puede "recordar", la comunicación está unida a la acción (cultura "verbomotora"), y quienes "poseen" los relatos y los transmiten son referentes y catalizadores de las creencias del pueblo.² A diferencia de las culturas escritas, las enseñanzas y creencias no se transmitieron por el análisis de un escrito, tampoco en una "escuela" formal, esto no sucedió al menos con las mayorías, sino que se dieron en las conversaciones hogareñas, en las reuniones de clanes, en las festividades, en experiencias diversas como el trabajo, y por diversas personas de grupo familiar o el grupo, especialmente los ancianos.³

En segundo lugar, y esto está vinculado con lo dicho arriba pero más aún a nuestro tema, muy probablemente las mujeres tuvieron más lugar en la generación y transmisión de prácticas y creencias del que se puede percibir, tanto en la interpretación bíblica como en los mismos textos bíblicos. En esta labor, las relaciones de poder establecidas con ellas las pusieron en un lugar de influencia, sus puntos de vista y opiniones –en algunas comunidades más que en otras– debieron aportar significativamente en la identidad y en sus ideales. Y respecto a los espacios en los cuáles las mujeres tuvieron influencia, es probable que no fuera exclusivamente "la casa", sino que debieron tener lugar en las decisiones públicas y en el relato contextualizado de viejas tradiciones religiosas.⁴

En tercer lugar, la mayoría de la población nació y murió sin tener mayor contacto, directo o indirecto con un texto escrito, ni siquiera con uno de los que más tarde conformarían la Biblia hebrea. Es menos probable aún que tuvieran contacto con uno de los que vamos a estudiar. La producción de un texto era muy costosa para la época, tanto en cuanto al material como en la formación de una persona que supiera leer, escribir, copiar y corregir textos extensos. Se sabe que aldeas y pueblos poseían una Torah y otros escritos sagrados, pero eran muy pocos los que sabían leer. Como se dijo ya, la comunicación oral fue la principal vía de comunicación.⁵

Por último, y, en cuarto lugar, es importante advertir que los escritos del período intertestamentario no representan la totalidad de los grupos y filosofías existentes en la época. En muchos de los casos, sus descubrimientos son fortuitos y recientes. Tener consciencia de esto nos ayudará a ser prudentes, advertir las limitaciones de la información con la que contamos y tener

¹ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 11.

² Mateo Maciá, *El bálsamo de la memoria. Un estudio sobre comunicación escrita* (Madrid: Visor Dis., 2000), 15-35. El análisis de Maciá se basa fundamentalmente en el trabajo del antes citado W. Ong.

³ Susan Niditch, *Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature*, especialmente, 60-77, 99-107.

⁴ Para el período del Antiguo Testamento, ver el trabajo de James L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel* (New York: Doubleday, 1998), 85-114. Aunque la educación en materia de fe no estuvo circunscripta a la *sinagoga*, en el período intertestamentario ésta fue ocupando un lugar importante en la población. El estudio de Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (Atlanta: Scholar Press, 1982), demuestra que, a pesar de las opiniones de otros investigadores, las mujeres sí ocuparon puestos de liderazgo en algunas sinagogas de la antigüedad.

⁵ Karel van der Toorn, *Scribal Culture and Making of the Hebrew Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 9-16.

la mente abierta para oír otras posibles interpretaciones sobre el tema en el mismo período que, por ejemplo, incluyan los datos que está aportando la etnoarqueología, o que hagan estudios comparativos con literatura contemporánea proveniente de otros pueblos vecinos.

Los escritos que vamos a analizar son reflejos, sin embargo, del pensamiento de un sector de la población o de algunos grupos letrados en particular dentro de los judaísmos de la época.⁶ ¿Qué nivel de influencia tuvieron en la gran masa de la población? No se sabe con certeza. Lo que sí está claro es que la literatura intertestamentaria no representa el pensamiento del pueblo judío de la época, y muy posiblemente ni siquiera el de las mayorías no letradas. Debido a la cultura de la época y a las dinámicas sociales que se desarrollaban, debe pensarse que coexistieron diversas prácticas y puntos de vista sobre la sexualidad de la pareja. Pero sí puede decirse que con el correr de los años y siglos esta literatura fue difundida en diversos sectores de la población debido a la gran influencia de los escribas y ciertos grupos del judaísmo. Vale pensar solamente que la mayoría de estos escritos se han conservado por su uso en las iglesias cristianas primitivas de diversas procedencias. Del mismo modo, grupos como el fariseo, por ejemplo, tuvo mucha influencia en la población rural israelita ya desde el siglo I a. C. debido al gran apoyo que tuvo de los reyes asmoneos, así como también, a sus prácticas proselitistas que los llevaron a recorrer las aldeas de todos los pueblos. La influencia del movimiento apocalíptico en el cristianismo primitivo nos dice que tales perspectivas tuvieron gran difusión en la población. Dicho esto, es de pensar que, si bien es cierto que esta literatura no llegó ni fue accesible materialmente a toda la población, es posible que sus enseñanzas influyeran en el pensamiento del pueblo por transmisión oral, y, por lo tanto, también fuera influido por las preocupaciones y vivencias de este.

Con relación a lo dicho arriba, debe pensarse que la literatura intertestamentaria estuvo atravesada por el influjo de la cultura griega, y más tarde la romana. Esto incluyó sus visiones sobre las relaciones de género y las familiares, y en particular sobre la sexualidad de la pareja.⁷ La lucha contra la invasión cultural griega, y romana, se dio también en el ámbito de las costumbres sobre, por ejemplo, la desnudez y el cuerpo como lo relata 1 Macabeos 1,15, pero también sobre el placer, las libertades femeninas, etc. Es posible que las miradas tan radicales, y negativas, sobre la sexualidad femenina se suscitara como reacción a las "libertades" que existían al respecto en las culturas griegas y romanas, las cuales en parte fueron adoptadas por el pueblo judío. Pero, aunque estos escritos no hubieran querido reconocerlo en buena medida, reflejan en sus perspectivas teológicas y culturales la influencia del mundo helénico del cual formó parte.⁸ Debido a la brevedad del espacio concedido no se podrá trabajar cada texto con relación a su contexto cultural. Sin embargo, ayudará que tengamos presentes estos aspectos mencionados arriba para aprovechar los aportes de los escritos que analizaremos.

⁶ Richard Horsley, "The Origins of Hebrew Scriptures in Imperial Relations", en *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, editado por J. Draper (Atlanta: SBL, 2004), 107-134.

⁷ Sugiero la lectura de Marguerite Johnson y Terry Ryan, *Sexuality in Greek and Roman Society and Literature* (Londres: Routledge, 2005). También los trabajos de Paul Veyne, *Sexo y poder en Roma* (Barcelona: Paidós, 2010), 27-161, del mismo autor "El imperio romano: placeres y excesos", en *Historia de la vida privada*, Vol 1, Editado por Ph. Ariés y G. Duby (Madrid: Taurus, 1991), 181-202.

⁸ Ver el clásico Martin Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 Vols. (Philadelphia: Fortress, 1974). Una introducción a este período desde perspectivas más actuales y que consideran las posiciones de Hengel y sus críticos la hace Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism* (Londres: T. & T Clark, 2010).

1 Enoc 1-36 (Libro de los Vigilantes)⁹

En 1 Enoc 6 y 7 se hace una relectura de Génesis 6,1-2. Interpreta que los "hijos de Dios" son ángeles que "desean" a las hijas de los hombres y deciden descender a la tierra para unirse a ellas. Producto de su unión nacen los "gigantes" (Gén 6,4-5) que son relacionados con la maldad en la tierra. Algunos versículos de 1 Enoc 6 y 7 son:¹⁰

6:1 En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. 2 Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron:
-Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos.

7:1 Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas (texto griego: "tomaron para sí mujeres y comenzaron a mancharse con ellas"), enseñándoles salmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas. 2 Quedaron encinta y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. 3 Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. 4 Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. 5 Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre. 6 Entonces la tierra se quejó de los inicuos.

Algunos detalles que deben señalarse son: los "hijos de los cielos" son sexuados, y son de sexo masculino. Siguiendo con perspectivas en los que el hombre es "víctima" de la seducción femenina, se dice que los ángeles decidieron descender y unirse a las mujeres por su belleza y hermosura guiados por su "deseo". En el contexto se puede ver que el deseo es visto como lascivia.¹¹ Un verbo que señala cómo se establecía la relación en el matrimonio es precisamente que "tomaron" mujeres (7,1). En esta última expresión se sigue la usanza del Antiguo Testamento referente a la sexualidad en la pareja donde el poder lo tiene el hombre ("llegarse a ella", "conocerla", "tomarla"). La iniciativa es masculina.

Es importante observar la expresión que usa la versión griega de este libro en 7,1. Se dice que los ángeles comenzaron a "mancharse", refiriéndose a relaciones sexuales con las mujeres.

⁹ 1 Enoc es un libro compuesto por varios escritos procedentes de una tradición enóquica, un movimiento apocalíptico que tomó la figura de Enoc (Gén 5:18-24) como emblemática. Dentro de este escrito está el "Libro de los Vigilantes" (de los ángeles) que comprende los capítulos 6 al 36 de 1 Enoc. Este libro tuvo un largo proceso de composición en el que recoge varias tradiciones orales y escritas. Su composición final fue a principios del siglo II a.C. El escrito refleja los cuestionamientos de la época respecto a la invasión cultural helénica (¿los gigantes?), las diversas opciones tomadas por el pueblo, la posibilidad humana de seguir a Dios a pesar de tales avasallamientos y la intervención divina para ponerle fin a esta era de padecimientos. Ver las introducciones de E. Isaac, "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch", en *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, Vol. 1, Editado por J. Charlesworth (Nueva York: Doubleday, 1983), 5-12; F. Corrientes y A. Piñero, "Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego)", en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. IV, editado por A. Díez Macho (Madrid: Cristiandad, 1984), 13-37.

¹⁰ Los textos del 1 Enoc los tomaré de la traducción de F. Corriente y A. Piñero, 39-143.

¹¹ William Loader, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, The Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 9.

Se trata de relaciones sexuales con las que se degradan en vista al origen de las mismas: la atracción sensual; a la condición de superioridad y santidad: hijos de los cielos. Debe señalarse que la perspectiva con que se aborda el tema es androcéntrica. Los ángeles son varones, ellos se contaminan con las mujeres, ellos las toman, y las perspectivas de las mujeres son vistas como pasivas ante las decisiones masculinas.

Un dato teológico muy importante es que, según 1 Enoc, el pecado entra en el mundo por un pecado sexual, y lo que tentó a los ángeles fue la belleza de las mujeres. Varios escritos intertestamentarios comparten esta perspectiva: Oráculo Sibilinos 1,90-103; Testamento de Neftalí 3,5; Jubileos 5,1-3, entre otros. Los ángeles son presentados como seres superiores, masculinos, cuya caída debe servir de ejemplo a los hombres para no caer por los deseos sexuales que se despiertan al apreciar la belleza femenina. Así, la hermosura femenina viene a ser un problema.

2 Baruch 56,12-16 sigue la misma tradición de interpretación para Génesis 6:

Porque (los ángeles) poseían en el tiempo en el que fueron creados libertad. Y algunos de ellos cayeron y se mezclaron con mujeres. En aquel tiempo estos quienes actuaron así fueron atormentados en cadenas. Pero el resto de la multitud de ángeles, cuyo número era inconmensurable, se contuvieron a sí mismos. Y estos que vivieron en la tierra perecieron todos juntos a través de las aguas del diluvio.

La idea de la sexualidad como un deseo que hay que controlar está presente. El castigo por la incontinencia es alto según nos muestra el ejemplo de los ángeles que "cayeron". Estas tradiciones sobre la belleza de la mujer como problema y el llamado a la continencia, parece estar detrás de 1 Corintios 11,10. Y si así no lo expresó Pablo,¹² fue así como lo interpretó un siglo y medio más tarde Tertuliano, *Sobre el velo de las vírgenes*, 7,3-8,1:

Por consiguiente, un rostro que es peligroso y que ha causado escándalos desde aquí hasta el cielo debe de ser ocultado... más aún el de las vírgenes debe de ser velado "por causa de los ángeles", puesto que el pecado de los ángeles fue grande debido a que ellas eran vírgenes... (Pero) el hombre no debe de usar velo en su cabeza... porque no fue por causa de los hombres que los ángeles se desviaron.

¹² Por ejemplo, Richard Horsley, *1 Corinthians* (Nashville: Abingdon, 1998), 155, niega rotundamente que la frase "por causa de los ángeles" aluda a la tradición de la caída de los ángeles por lascivia.

Libro de los Jubileos¹³

En Jubileos 23,12-14 se afirma que las malas prácticas sexuales tienen como consecuencia que la vida de los seres humanos se reduzca significativamente:

12 En esos días, si un hombre vive un jubileo y medio (75 años aprox.), dirán de él que vivió mucho, siendo la mayor parte de sus días de dolor, aflicción y tribulación, no de salud. 13 Azote tras azote, herida tras herida, tribulación tras tribulación, malas noticias tras malas noticias, enfermedad tras enfermedad y todo tipo de castigos: enfermedad, cataclismo, cautiverio y toda penalidad y dolor, 14 alcanzarán a la mala generación que peca en la tierra, cuyas obras son polución, fornicación, abominación y actos detestables. 15 Dirán entonces: "Los antiguos fueron longevos hasta los mil años, y éstos buenos, mientras que nuestra vida, cuando se vive mucho, es de setenta o a lo sumo ochenta, y éstos malos, sin gozar de ninguna salud la vida de esta generación".¹⁴

De la "mala generación que peca en la tierra" se mencionan pecados del orden sexual. Uno de los mayores problemas es la unión con "mujeres extranjeras" (cf. Jub 23). Este pasaje hace una interpretación aún más radical de textos del Antiguo Testamento como Levítico 18. La polución (Jub 23,14) puede ser una crítica a la masturbación, o bien, a la práctica del *coitus interruptus*.¹⁵ La fornicación, según se puede ver en otros textos del mismo libro (cf. Jub 22,20; 30,7.13-14), se refiere a la unión con mujeres extranjeras. Sin embargo, no debe entenderse esto como el mero hecho de casarse con una mujer de otra etnia, ni tan solo al peligro que corre el esposo en caer en la idolatría por influencia de su esposa. La fornicación incluyó la idea de tener relaciones sexuales en formas y tiempos que romperían con los preceptos de pureza según lo entienden los autores de Jubileos. El Libro de Jubileos estuvo estrechamente vinculado al movimiento esenio.¹⁶ Con relación a los esenios y la sexualidad en la pareja, Flavio Josefo, *Guerra de los Judíos*, II 120-121 y 161 afirma:¹⁷

¹³ El Libro de Jubileos fue un texto con una gran difusión entre ciertos judaísmos del mundo intertestamentario, y aún en tiempos de la iglesia cristiana fue considerado dentro del canon del Antiguo Testamento. Hasta antes de los descubrimientos de los Textos de Qumrán a mediados del siglo pasado se contaban con versiones en griego, latín y etiópico. En las cuevas de Qumrán se hallaron copias en hebreo que demostraron que este escrito fue compuesto en ese idioma, a más tardar, a mediados del siglo II a.C. Ver las introducciones de O. S. Wintermute, "Jubilees", en *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, and others*, Vol. 2, editado por J. Charlesworth (Nueva York: Doubleday, 1985), 35-51; F. Corriente y A. Piñero, "Libro de los Jubileos", en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. II, editado por A. Díez Macho (Madrid: Cristiandad, 1982), 67-80.

¹⁴ Los textos del Libro de los Jubileos lo tomaré de la traducción de F. Corriente y A. Piñero, 81-188.

¹⁵ Un buen estudio sobre la polución en el Antiguo Testamento lo hace Eve Levavi Feinstein, *Sexual Pollution in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2014), en el que sostiene que el lenguaje de la polución o impureza es vinculado generalmente a la sexualidad, y fundamentalmente, a la sexualidad femenina. El hombre es quien contamina, y la mujer es la contaminada.

¹⁶ Incluso en un texto normativo para la comunidad esenia de Qumrán como el Código de Damasco XVI 3-4 lo cita. J. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (Washington: CBQMS, 1987), 10-15. Entre los Textos de Qumrán se han hallado 15 copias hebreas de este escrito, lo cual demuestra la alta estima que tuvo este escrito en esta comunidad esenia del Mar Muerto. F. García Martínez, "Textos de Qumrán", en *Literatura judía intertestamentaria* (Navarra: Verbo Divino, 1995), 131.

¹⁷ J. Thackeray, ed., *Josephus*, Vol 2, *The Jewish War Books I-III* (Massachusetts: Harvard University Press, 1956), 368-369, 384-385.

Se apartan (los esenios) del placer como un vicio y alcanzan el dominio propio y el control de las pasiones como una virtud especial. Desprecian el matrimonio, pero adoptan los niños de otros padres cuando son todavía dóciles. Entonces los crían como si fueran su familia y los instruyen de acuerdo a sus principios. Sin embargo, no condenan en sí mismo el matrimonio y la procreación, sino que desean protegerse contra la procacidad de las mujeres, puesto que están persuadidos de que ninguna mujer puede ser fiel a un solo hombre.

...solo se casan con sus mujeres después de tres períodos de purificación cuando queda demostrado que son fecundas. No tienen relaciones sexuales con ellas durante su embarazo, así muestran que sus motivos para casarse no son el placer sino procrear hijos.

Por su parte, Filón de Alejandría, *Hipotética*, 11.14-18¹⁸ comenta sobre los esenios al respecto:

Y aún más, rechazan el matrimonio, porque con suma claridad ven en él el único o principal obstáculo para mantener los vínculos de la vida de comunidad, y a la vez porque practican con particular celo la continencia. Ninguno de los esenios, en efecto, toma esposa, entendiendo que la mujer es una criatura egoísta, celosa por demás y capaz de tender sus redes a las costumbres del hombre y seducirlo con sus incesantes fascinaciones. Poniendo en juego las palabras lisonjeras y los demás modos de fingir, como si representase un papel teatral, primero atrapa a los ojos y los oídos, para luego, engañados ya estos súbditos de la soberana inteligencia, engañar a esta también... Porque aquel que ha quedado preso de los atractivos de una mujer o centra su preocupación en los hijos obedeciendo a un imperativo de la naturaleza, ya no es el mismo que antes para con los demás, sino tórnase distinto sin darse cuenta, un esclavo en vez de un hombre libre.

Sin perder de vista que las opiniones de valor citadas podrían pertenecer a Flavio Josefo y Filón de Alejandría, no debe desvincularse del todo de la de los esenios ni de la de escritos como Jubileos que tienen una visión semejante. Como puede notarse, estos textos expresan una visión bastante negativa de la sexualidad de las mujeres. Se habla de ellas como procaces, es decir, atrevidas y descaradas, que no controlan su apetito sexual e inducen a los esposos desprevenidos o que caen en la misma condición. ¿Cómo debe interpretarse esto? ¿cuál es el parámetro que tienen para hablar de esta manera? Debe surgir la pregunta si en realidad estos textos no se están refiriendo a mujeres que desarrollan con libertad sus deseos sexuales hacia sus esposos, y no, como parece ser por el lenguaje usado, mujeres lascivas que manipulan con su sensualidad a sus esposos.

Una nota importante es que tanto los textos de Jubileos como los de Josefo y Filón hablan de fornicación como una práctica de la pareja matrimonial, no fuera, ni previo a éste. Por fornicación entienden a las prácticas sexuales por placer, aquellas que generan el apego en una pareja mal formada, aquella relación sexual que genera pertenencia y exclusividad, que no se somete al control del cuerpo "apropiado" o continencia según ciertas visiones de pureza establecidas. ¿Por qué los textos citados no se dirigen a las mujeres? Las citas de Josefo y Filón

¹⁸ Texto tomado de Eusebio de Cesarea *Preparación del Evangelio* 8.5.11. Versión J. María Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. V, *Hipotéticas* (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976), 281-282.

nos muestran las concepciones negativas que había sobre la "naturaleza" de la mujer. Por ello toda la exhortación recae sobre el hombre que sí puede contenerse.

4Q270 (4D^c) frag 7 col 1 línea 12b-13, un texto de Qumrán, dice:

vacat Y cualquiera que se acerca por lujuria a su mujer; no de acuerdo con la norma, saldrá y no retornará más.¹⁹

De este texto puede verse dos cosas: que, la búsqueda de placer en las relaciones sexuales en la pareja es vista negativamente, y, que en algunos grupos esenios sí existieron normas que regulaban la vida sexual de la pareja.

La relectura que hace Jubileos 25,4-9 respecto a Jacob esperando por una mujer israelita y evitando la unión con una extranjera es llamativa. Se relaciona la unión sexual con una mujer extranjera, no solo con la fornicación, sino también con la lascivia. Así, podemos ver que la unión con mujeres extranjeras como impureza estuvo vinculado al hecho que se ejercieran vínculos sexuales ilícitos que, a la vista de Jubileos, una mujer israelita y observante de la ley no consentiría o buscaría:

4 Respondió Jacob a su madre, Rebeca: –Aquí me tienes, madre, con nueve septenarios, y no conozco ni he tocado ninguna mujer, ni me he desposado, ni pienso tomar mujer de las hijas de Canaán. 5 Recuerdo, madre, las palabras de nuestro padre, Abrahán, que me ordenó no tomar mujer de las hijas de Canaán, ya que de la descendencia de la casa de mi padre y de mi linaje debo tomar mujer. 6 Hace tiempo he oído que tu hermano Labán había tenido hijas, y en ellas he puesto mi corazón para tomar mujer. 7 Por eso me he guardado en mi espíritu de pecar y corromperme en mi conducta todos los días de mi vida, pues mi padre, Abrahán, me dio muchos mandamientos acerca de la lascivia y la fornicación. 8 Y, con todo lo que me mandó, hace veintidós años que mi hermano discute conmigo e insiste en decirme: "Hermano, toma una mujer, hermana de mis dos mujeres", pero yo no quiero actuar con él. 9 Te juro, madre, no tomar en todos los días de mi vida mujer del linaje de Canaán, ni obrar mal como ha hecho mi hermano.

Ahora bien, se toma la historia de Jacob casándose casto a los sesenta y tantos años como una práctica de santidad, pero no se dice nada que más tarde se casara con ¡dos hermanas!, hecho explícitamente prohibido en Levítico 18,18. El diálogo con la madre es llamativo. Se trata de Rebeca, esposa única de Isaac y madre del hombre cuya descendencia conformaría el pueblo de Israel. La exhortación de Abrahán es llamativa. Se ignora la historia de Agar y su hijo abandonados, además de las concubinas y la esposa de Abrahán luego de la muerte de Sara. La relectura de la historia y de la figura de Jacob y Abrahán selecciona perspectivas y hechos

¹⁹ Texto tomado de Francisco García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Vol. 1 (Leiden: Brill, 1997), 616-617. En el mismo CD (Documento de Damasco) existen otros textos que hablan de prohibiciones respecto a mantener relaciones sexuales, como, por ejemplo, en el sábado, o que una viuda tenga relaciones sexuales, o que se tenga relaciones sexuales con la esposa embarazada mientras ella tiene un sangrado vaginal (cf. 4Q270 2 1 16-19; 4Q270 2 2 15-17). Cecilia Wassen, *Women in the Damascus Document* (Atlanta: SBL, 2005), 107-112.

funcionales a la intención de exaltar la castidad e ignora otros hechos, de materia sexual, en la vida de estos patriarcas.

Las sanciones por tener relaciones sexuales que rompen con las normas establecidas fueron sancionadas fuertemente. Así Jubileos 50,8 dice:

8 Muera el hombre que haga cualquier trabajo en él (el sábado), el hombre que profane el día, el que yazca con mujer, el que ordene que se haga alguna cosa con él después de amanecer acerca de venta o compra, el que saque agua que no haya sido preparada el viernes, el que levante cualquier cosa para sacarla de su casa: muera.

Y Jubileos 34,8-10 dice:

8 No haya nunca jamás fornicación ni impureza en Israel, pues santo es Israel para el Señor: todo hombre que lo profane muera apedreado sin remisión. 9 Así está establecido y escrito en las tablas celestiales acerca de la descendencia de Israel: quien la profane muera apedreado. 10 Esta ley no tiene término de días, ni perdón ni remisión, sino que se exterminará al hombre que hubiere profanado a su hija en Israel, pues dio su linaje a extranjero y pecó, contaminándolo.

La visión que expresa el Libro de Jubileos respecto a la sexualidad en la pareja tiene matices sociales y políticos. Lo que se vive en privacidad tiene repercusiones públicas. Se lleva la vida sexual de la pareja a un plano ético social dentro de la teología retributiva "obrar bien" - "bendición" y "pecar" - "castigo".²⁰

Testamentos de los Doce Patriarcas²¹

En estos Testamentos se puede ver una especial inclinación a considerar la compañía de mujeres, y a las mujeres mismas, como una fuente de pecado. Nos basaremos en algunos textos puntuales del Testamento de Rubén debido a la falta de espacio. Vale decir, sin embargo, que en otros testamentos se puede ver perspectivas similares. En el Testamento de Rubén 3,10-6,4 se desarrolla el comentario hecho en Génesis 35,21-22 respecto al incesto cometido por Rubén:

3:10 No concedáis importancia al aspecto exterior de la mujer; no permanezcáis solos con mujer casada ni perdáis el tiempo en asuntos de mujeres. Si yo no hubiera visto a Bala bañándose en un lugar apartado, no habría caído en tan gran impiedad. Desde que mi

²⁰ Es propio de la teología de Jubileos que las acciones traen consigo consecuencias. Endres, *The Book of Jubilees*, 230-231.

²¹ Los Testamentos de los Doce Patriarcas es una compilación de testamentos que tomó forma tal cual se conoce actualmente con un largo trabajo de edición. Este libro tiene muchas y sutiles incersiones cristianas por lo que para varios investigadores es casi imposible conocer con certeza el texto judío en ciertas partes. Con todo, en lo que respecta a nuestro tema, conocer algunos de sus textos serán de referencia para tener una idea del pensamiento vertido originalmente en este escrito. Sugiero las introducciones de H. C. Kee, "The Testaments of the Twelve Patriarchs", en *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, Vol. 1, 775-781; A. Piñero, "Testamento de los Doce Patriarcas", en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. V (Madrid: Cristiandad, 1987), 11-28.

mente concibió la desnudez femenina, no me permitió conciliar el sueño hasta que cometí la abominación. 13 Mientras mi padre Jacob estaba ausente en casa de Isaac, su padre, y nosotros, en Gader, cerca de Efratá, en la región de Belén, Bala, ebria, yacía durmiendo desnuda en la alcoba. 14 Yo entré, vi su desnudez, cometí la impiedad y, dejándola dormida, salí fuera. 15 Inmediatamente un ángel del Señor reveló a mi padre Jacob mi impiedad. Volviendo a casa, comenzó a llorar mi pecado y no la tocó más.

5:1 Perversas son las mujeres, hijos míos; como no tienen poder o fuerza sobre el hombre, lo engañan con el artificio de su belleza para arrastrarlo hacia ellos. 2 Al que no pueden seducir con su apariencia lo subyugan por el engaño. 3 Sobre ellas me habló también el ángel del Señor y me enseñó que las mujeres son vencidas por el espíritu de la lujuria más que el hombre. Contra él urden maquinaciones en su corazón, y con los adornos lo extravían comenzando por sus mentes. Con la mirada siembran el veneno y luego lo esclavizan con la acción. 4 Una mujer no puede vencer por la fuerza a un hombre, sino que lo engaña con artes de meretriz. 5 Huid, pues, de la fornicación, hijos míos, y ordenad a vuestras mujeres e hijas que no adornen sus cabezas y rostros, porque a toda mujer que usa de engaños de esta índole le está reservado un castigo eterno. 6 De este modo sedujeron a los Vigilantes (ángeles) antes del diluvio...

6:1 Guardaos de la fornicación y, si deseáis mantener limpia vuestra mente, guardad vuestros sentidos apartándolos de las mujeres. 2 Ordenadles igualmente que no frecuenten la compañía de los hombres para mantener también su mente pura. 3 Los abundantes encuentros, aunque en ellos no se comentan impiedades, son para las mujeres una enfermedad incurable y para nosotros mancilla perpetua ante Beliar. 4 La lujuria no posee ni sabiduría ni piedad y la envidia habita en su deseo.²²

El texto, como otros, está dirigido puntualmente a los hombres y refleja una mirada machista sobre las relaciones sexuales en la pareja. Inclusive cuando aconseja cosas sobre las mujeres se dirige a los hombres (6,2-5). Una obviedad que no es tan obvia: los Testamentos están dirigidos a los hijos de Jacob, se ignora a Dina. En Testamento de Rubén 3,10-6,4, una vez más, la belleza femenina es presentada como problema, su exposición como ocasión de pecado, y al hombre se le asume como un pasivo tentado. La mujer casada parece ser presentada como una adúltera potencial (cf. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos*, II 121). Rubén relata su historia de manera tal que parece ser la mujer Bala la culpable de la violación. El patriarca aconseja no acercarse a la mujer casada, y a pesar que en el relato deja en claro que él la vio desnuda, que luego entró en la habitación de Bala, y que estando ella ebria tuvo relaciones sexuales con ella dejándola cuando estaba dormida (¡una violación!), en el capítulo 5 se dice que son las mujeres las perversas que tientan sexualmente a los hombres para tener poder sobre ellos. El concepto de la sexualidad humana es presentado de forma negativa, y la fuente de dicha perversión está en las mujeres, de las cuáles, por tanto, se deben de cuidar los hombres. Si bien es cierto este texto no relata puntualmente una relación de pareja, es llamativo cómo se percibe la sexualidad femenina con relación a la masculina. La belleza de una mujer se lee en términos de provocación hacia el hombre, de búsqueda traicionera de controlarlo.

²² Los textos del Testamento de Rubén los tomaré de la traducción de A. Piñero, 29-36.

En los tres versículos citados (6,2-4) sobre el comportamiento de las mujeres, como se dijo arriba, está dirigido a los hombres (padres, hermanos, familiares cercanos) quienes tienen la responsabilidad sobre la conducta femenina que está bajo su autoridad. Las "faltas sexuales" que ellas cometen son motivo de vergüenza para los hombres. La atracción sexual es vista de forma negativa, más aún en una mujer. Ellas son presentadas como proclives a la fornicación por lo que se aconseja no permitirles mantener vínculos con hombres. El atractivo sexual es visto como lujuria, una perspectiva que presenta a la sexualidad humana como un mal. Cuando se trata de la procreación sería un mal necesario, y cuando se desarrolla una relación marital despojada de *eros*, esta es vista como una relación "santa".

Libro de Eclesiástico o Ben Sirac²³

Si bien este escrito no pertenece a la literatura intertestamentaria, sino que se trata de un deuterocanónico, me ha parecido valioso incluirlo puesto que fue compuesto en el mismo período, alrededor del siglo II a.C. En los capítulos 25 y 26, especialmente este último, se presenta la relación matrimonial.

25,1 Tres cosas desea mi alma
que agradan al Señor y a los hombres
concordia entre hermanos, amistad entre vecinos,
y marido y mujer bien avenidos.

2 Tres tipos de persona detesta mi alma,
y su conducta me llena de indignación:
pobre orgulloso, rico embustero
y viejo adúltero e insensato.

20 Cuesta arenosa para pies de anciano,
la mujer charlatana para un marido pacífico.
21 No te dejes cautivar por los encantos de una mujer
ni te apasionen por ella.

26,5 Tres cosas hay que teme mi corazón,
y una cuarta me espanta:
desunión de ciudad, motín de plebe, y falsa acusación:
todo ello más penoso que la muerte;
6 pero dolor de corazón y duelo es una mujer celosa de otra,
látigo de lengua que con todos se enzarza.

9 La lujuria de la mujer se ve en la procacidad de sus ojos

²³ Una valiosa presentación del libro la hace G. Boccaccini, "Where Does Ben Sira Belong? The Canon, Literary Genre, Intellectual Movement, and Social Group of a Zadoquite Movement", en *Studies in the Book of Ben Sira*, editados por G. Xeravits y J. Zsengellér (Leiden: Brill, 2008), 21-41, quien sostiene que el libro fue compuesto en el siglo II a.C. por quienes apoyaban el judaísmo sadoquita, un grupo de escribas que sostenían su filiación al viejo orden de Sadoc.

y en sus pupilas se reconoce la desvergüenza de una mujer.

10 Redobla la guardia ante una joven atrevida,
no sea, al menor descuido, se aproveche de ti.

11 Cuídate de las miradas provocativas
y no te sorprendas si te incitan al mal.

12 Ella abre la boca como un viajero sediento
y bebe toda el agua que se le ofrece;
se sienta ante cualquier estaca
y abre su aljaba a todas las flechas.

13 La gracia de una mujer deleita a su marido
y su buen juicio lo llena de vigor.

14 Una mujer discreta es un don del Señor
y no tiene precio la esposa bien educada.

15 Una mujer pudorosa es la mayor de las gracias
y no hay escala para medir a la que es dueña de sí misma.

16 Como el sol que se eleva por las alturas del Señor,
así es el encanto de la buena esposa en una casa ordenada.

17 Como una lámpara que brilla sobre el candelabro sagrado,
así es la belleza del rostro sobre un cuerpo esbelto.

18 Columnas de oro sobre un zócalo de plata
son las piernas hermosas sobres talones firmes.

Se ha hablado de cierta visión misógina que tiene el Libro de Eclesiástico.²⁴ Los destinatarios de este escrito sapiencial son jóvenes varones. Esta parcialidad en los destinatarios no es fortuita, se dirige a los hombres en tanto que ellos son quienes deciden en la vida social, y particularmente para nuestro tema, en la pareja. El texto que citamos, y en general el libro entero, habla muy poco de cuál debe de ser la conducta del esposo hacia la esposa. La gran mayoría de las veces desarrolla quejas contra la mala esposa y hace advertencias contra la mujer. Mientras que la belleza de la mujer sí importa al momento de elegirla como esposa (cf. Ecle 36,21), la hermosura no debe de ser importante en las cualidades que una mujer debe de buscar de un esposo. La mención a un rostro bello, un cuerpo esbelto y a las piernas hermosas parecen ser usados metafóricamente, la verdadera belleza que debe buscarse de una mujer: el que realice las tareas domésticas como "corresponden" (Ecle 26,16-18).²⁵ Así, se vincula el erotismo con la obediencia y sujeción de la mujer. Con todo, si tal descripción es literal, debe saberse que la belleza de la esposa es peligrosa para otros hombres, y para el esposo que puede ser engañado por ella (Ecle 25,21). Como en otros textos, aquí también el hombre se presenta como un pasivo ante los embates del apetito sexual de la mujer.

²⁴ Ver, por ejemplo, el estudio de H. McKeating, "Jesus ben Sira's Attitude to Women", *Expository Times* 85 (1973), 85-87. Una posición más suave la tiene M. Gilbert en su "Ben Sira et la Femme", en *Ben Sira. Recueil D'Études - Collected Essays* (Leuven: Peeters, 2014), 249-264.

²⁵ Esta es la perspectiva que le da la versión griega de este texto. I. Balla, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality* (Berlin: De Gruyter, 2011), 222.

Una crítica, quizás vinculada a la prostitución, es aquella destinada al "viejo adúltero" (Ecle 25,2). En una cultura polígama, tener relaciones sexuales con una prostituta es igualmente criticado. Sin embargo, la figura del "viejo adúltero" también tiene que ver con la dignidad con la que debería de vivir a su edad. En Eclesiástico 23,16-21 se critica el adulterio del hombre y se dice que será castigado por el Altísimo. No son muchos los textos bíblicos que explícitamente señalan el adulterio por parte del hombre como pecado. Esta mirada de Eclesiástico es significativa por ello. ¿En qué consiste su insensatez? Puede ser una crítica a dañar una prolongada relación matrimonial, pero también es posible que se critique veladamente la falta de lucidez de un hombre que tiene apetitos sexuales que, a la vista del Eclesiástico, son propios de los jóvenes. La mirada sobre la sexualidad masculina es medida por normas que se le imponen como propias del liderazgo social y familiar que le demandan continencia.

El texto de Eclesiástico 26,6 parece referirse a la disputa entre dos esposas,²⁶ o bien, entre una esposa y una concubina del mismo hombre. Si bien es cierto no se explicita la razón de los celos, debe decirse que la vida sexual en la poligamia tuvo repercusiones en las relaciones intrafamiliares. Sin embargo, las tensiones entre las esposas se ven como el problema y no se critica en sí a la poligamia y el poder de un hombre sobre las esposas. Venido el caso, no se trataba meramente de una vinculación utilitaria, sino de afectos, del desarrollo de sentidos de pertenencia, de amor, los que estaban en juego en una relación polígama, aunque éstos no fueran desarrollados de manera justa.

La subjetividad con la que se describe la presencia de lujuria en la mujer se corresponde a los otros textos que hemos visto hasta aquí. Se sugiere cuidarse de la joven "atrevida" y su belleza. Se la contrapone con la mujer discreta, bien educada y pudorosa (Ecle 26,14-15), aquella cuya gracia deleita al marido (Ecle 26,13). Por el contexto debemos pensar que tal discreción y pudor se desarrollan también en el ámbito sexual marital. Pero, ¿qué se entiende por pudor y discreción? El texto no lo señala en sí, aunque por las críticas a la mujer adúltera tildada de prostituta, la advertencia contra su belleza, el llamado a cuidarse de la mujer casada, y la crítica a la joven que se maquilla los ojos, parecen indicar que la mujer educada y pudorosa es una que reprime sus deseos sexuales, más aún con su esposo. La esposa seductora puede ser tildada también de lujuriosa, y la lujuria en el matrimonio como un pecado. Como se dijo antes, no hay mayores consejos hacia el esposo de cómo cultivar una buena relación con su esposa, menos aún en el área sexual, salvo advertencias negativas.

A manera de síntesis

Un primer punto que debemos tener en cuenta es que esta literatura no expresa las creencias del pueblo judío en su totalidad, sino que reflejan las perspectivas y prácticas de algunos grupos o movimientos dentro de los judaísmos del período intertestamentario. Su influencia en la población en general pudo darse a través de la enseñanza oral, pero no se sabe cómo se aceptaron estas ideas en el pueblo, y más aún, en las vidas privadas.

Es importante advertir que algunos de estos textos, como Jubileos, por ejemplo, procedieron de grupos religiosos radicales que vieron en el control del cuerpo una manera de

²⁶ Gilbert, "Ben Sira et la Femme", 257-258.

fortalecer la fidelidad a Dios y la identidad del pueblo judío. En un contexto de crisis social, política y religiosa como lo fue el período intertestamentario, se apeló a la observancia de las enseñanzas de las Escrituras sagradas en diversas áreas de la vida, entre las cuales estuvo la sexualidad de la pareja. El control del cuerpo demarca, histórica y socialmente, opciones de vida, una identidad social, pertenencia, entre otros. De allí que se observen cómo se relacionan las expectativas sociales y políticas con la sexualidad de la pareja, la pureza, la fidelidad a Dios. Respecto a esto último, hubo grupos religiosos que desarrollaron una teología de la pureza con la esperanza que su santidad moviera el obrar de Dios en favor de Israel.

La mirada hacia la sexualidad humana en estos escritos es, por lo general, negativa. Se habla de ella como una fuerza incontrolable de la que hay que temer. Especialmente, se puede ver una mirada negativa hacia la sexualidad de la mujer. En varios textos se la presenta como "naturalmente" lujuriosa, una persona que no tiene continencia salvo por el control de los hombres sobre ella. Sin embargo, la "voz" que se oye es de un hombre machista y las perspectivas son claramente patriarcales. Por estos textos no se puede conocer la opinión de las mujeres en general. Cuando en la narrativa hablan mujeres lo hacen en perspectivas tales que no problematizan las creencias instaladas, sino que reproducen la "voz" patriarcal. Así, las perspectivas sobre la sexualidad de la pareja que se desarrollan son asimétricas y buscan reproducir el poder de los hombres sobre mujeres. En sus propuestas, queda claro que la mujer debe satisfacer los deseos del hombre, también en materia sexual, y, por otro lado, no se cuestionan prácticas como la poligamia ni el concubinato, mientras que se critica la exposición o el resalte de la belleza femenina, y se trata de "ligera" a una mujer que socializa con los hombres.

La belleza de la mujer está en continua sospecha, no así la de los hombres. Estos reciben consejos para la continencia en el contexto de ser tentados por la belleza de las mujeres. Así, la belleza femenina es vista como un constructo social que debe controlarse para el bien social: el bienestar del hombre –puesto que es una víctima de los embates de la belleza femenina–, el bien del matrimonio en tanto a su "pureza" sexual y a salvaguardarlo de ser afectado por el adulterio, y en tanto a las consecuencias que el pecado sexual en el pueblo traería al enfadar a Dios. Por ello, en los textos en los que se dirige a la mujer, se la exhorta a ser pudorosa y educada, ya sea, alejándose del trato con otro hombre que no sea su esposo u otros familiares cercanos, o bien ocultando su belleza por medio, por ejemplo, de la vestimenta "apropiada". Los hombres deben velar porque las mujeres de su familia no los avergüencen excitándolos. La lujuria de la mujer, a los ojos de estos textos, está vinculada a sus insinuaciones sexuales a través de la exposición de su belleza. Para tal caso, el maquillaje, su vestimenta, sus gestos, su exposición corporal y la interacción con los hombres están bajo una lupa examinadora y controladora. La vinculación del resalte de la belleza con la lujuria expresa las perspectivas coercitivas de algunos de estos textos. La crítica a la lujuria incluye también a las relaciones sexuales de la pareja por placer, y no exclusivamente para la procreación.

La fornicación son relaciones sexuales llevadas fuera de las normas establecidas en cuestiones de tiempo, formas y motivaciones, dentro y fuera del matrimonio, con esposas extranjeras, pero también con esposas israelitas. La fornicación y el placer están vinculados. El placer parece ser visto como un estado en el que el control sobre la mente, el cuerpo y el comportamiento social se pierden. La castidad es vista como un estado ideal, un valor ético lo mismo que la continencia. La terminología de pureza e impureza se usa a menudo para referirse

a seguir o no seguir las normas establecidas, implícita o explícitamente, sobre la sexualidad en la pareja. Términos como "mancha" son utilizados para describir con la imagen de suciedad la lujuria. La fornicación se suscita en las relaciones sexuales que no apuntan a la procreación: masturbación, sexo oral, eyaculación extra vaginal. En muchos textos se condenan la unión matrimonial con mujeres extranjeras con la calificación de fornicación. Aparentemente, esto no tiene que ver solamente con problemas étnicos, sino también con prácticas sexuales diferentes a las que supuestamente una mujer judía fiel a Dios tendría. Sin embargo, no se llama fornicación a las uniones con concubinas, a situaciones de abuso sexual o violación, y en las re-escrituras de las Escrituras no se incluyen historias que contradicen las actuales propuestas sobre la sexualidad en la pareja.

La gran cantidad de consejos para evitar a la "prostituta" nos advierte de posibles prácticas sexuales fuera del matrimonio, pero que lo afectaron. Se habla de la mujer adúltera como prostituta, pero al hombre adúltero se le llama insensato. En un contexto de poligamia y concubinato, se puede observar la asimetría con la que se ve el desarrollo de la sexualidad en hombres y mujeres. Es posible que por prostituta se hable de una mujer que disfruta de su sexualidad, aún dentro del matrimonio; o bien, de una mujer que resalta su belleza o que la expresa en la vía pública. Es importante ver desde quiénes y desde qué "lugar" se hacen las calificaciones en estos textos. Se trata de escritos que reflejan la mirada del ser humano de una forma tal que explican su proceder como respuesta a la "naturaleza" con la que fueron creados, o bien, por los designios divino para cada persona. El machismo en estos casos es una mirada arbitraria, una construcción social que se fundamenta en ciertos elementos y desconoce, arbitrariamente, otros para llegar a sus conclusiones. La prostituta es contrapuesta a la mujer pudorosa. Esta última debe serlo también en sus relaciones sexuales conyugales. En casos extremos, como se dijo ya, las relaciones sexuales deben reducirse a la procreación y en tiempos cuando se puede procrear.

El punto de vista patriarcal de estos textos, así como su carácter de texto escrito, nos hace preguntar sobre las prácticas de la población. ¿Qué pensaban las mujeres al respecto, qué pensarían los hombres al respecto, cómo se construía la vida sexual de la pareja que convivía sin el control o la influencia de perspectivas como estas? Por otro lado, hay perspectivas, voces, que no se incluyen: la de las esposas en un matrimonio polígamo, o bien, el de las concubinas en la misma familia; la opinión y las experiencias de las esposas extranjeras. Las prescripciones y expresiones que encontramos para las mujeres israelitas y libres, ¿regirían también en el trato con esclavas y extranjeras? Y las mujeres, ¿estarían sujetas a estas normas e ideales de mujer pudorosa y santa que se presentan en estos textos? Si estas miradas tuvieron gran aceptación, ¿por qué entonces tanta radicalidad en los mandamientos de tener cuidado de las mujeres? Vinculado a esto, cabe preguntarse, si los seres humanos, de antes al menos, rigieron sus vidas sexuales por los preceptos de grupos como los que están detrás de estos textos. Que las aspiraciones de varios de las prescripciones sobre la sexualidad analizadas eran políticas y sociales es evidente, pero ¿se cumplieron? Quizás la puesta por escrito y su radicalidad refleja que muchos no lo hacían, que discrepaban con ellas, o aún, que nunca llegaron a oír de ellas. Este es un tema de estudio sociopolítico de los textos que se está desarrollando en las últimas décadas.

Quedan por investigar otros escritos, por revisar viejos análisis aceptados, revisar metodologías de análisis, seguir incursionando en la arqueología y la antropología cultural y difundir estudios desde temáticas como estas que hacen a la vida de la gente en su cotidianidad. Espero que este breve ensayo despierte en el o la lectora el interés por seguir estudiando al respecto.

LA PERSPECTIVA DE GÉNERO Y LOS DESAFÍOS PARA NUESTRO ACTUAL CONTEXTO EN LA REGIÓN

Adelaida Jiménez Cortés, Ph.D (c) - ajimenez@unireformada.edu.co
Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Resumen

El artículo trata sobre la perspectiva de género en contextos socio-culturales y políticos en Colombia y en relación con otros países de América Latina. Plantea que los avances tecnológicos, la educación y el trabajo se deben mirar en términos de brechas de género manifiestas en el contexto. En este sentido, las relaciones de poder y las posibilidades de accesos a los desarrollos tecnológicos resultan difíciles para las mujeres, lo cual acrecienta las relaciones de desigualdad social. La perspectiva de género y sus desafíos serán direccionados desde el actual contexto, su diagnóstico y la aproximación al patriarcalismo, el androcentrismo y la colonialidad. Las alternativas demuestran la perspectiva de género desde lo cotidiano, como la necesidad a presentar retos que nos ayuden a pensar en nuevas relaciones entre los seres humanos fuera de los principios patriarcales de poder y control.

Palabras claves: género, brechas sociales, pobreza, estructura patriarcal, colonialidad.

Abstract

The article deals about the gender perspective in socio-cultural and political context of Colombia in relation with other countries in Latin America, from which it is proposed that technological advances, education and work should be viewed in terms of Gender border manifest in the context. In this sense, the power relations, the possibilities access to technological developments for women is difficult and this will increase the relations of social inequality. The Gender perspective and its challenges will be addressed from the current context, from the approach of the diagnosis, the approaches to patriarchy, androcentrism and coloniality. The alternatives demonstrate the perspective of gender from the everyday, as the need to present challenges that help us to think of new relationships between human beings outside the patriarchal principles of power and control.

Key words: Gender, Social border, Poverty, Patriarchal structure, Coloniality.

Introducción

Reflexionar sobre la perspectiva de género en los actuales contextos socio-culturales y políticos de nuestro país, y en conexión con varios países de América Latina, se constituye en un gran desafío, más aún cuando sentimos sinsabores en cuanto a las luchas ganadas por la defensa de la vida de las mujeres y sus sueños por construir un mundo libre de violencias. Esto se

evidencia en los fortalecimientos de los principios androcéntricos que han dado legitimidad al sistema patriarcal, en las formas de pensamiento conservador y en los nuevos fundamentalismos que emergen de nuestros gobernantes y que apelan a la moral con una profunda influencia religiosa evangélica.

Por otra parte, si conectamos el tema de género con los avances tecnológicos, la educación y el trabajo, debemos pensar en cómo nuestro mundo está controlado por la economía, la tecnología y las comunicaciones, ciencias desde los cuales se presentan nuevas convergencias entre la física y la biología. Esto plantea al mismo tiempo que estamos en un mundo que corre a pasos agigantados, que requiere nuevas dinámicas en las formas de relacionarnos, así como en las organizaciones de las sociedades.

Igualmente, plantea profundas preocupaciones por las innegables brechas existentes, no sólo entre los ricos y pobres, sino entre quienes pueden acceder a los desarrollos científicos y tecnológicos, a una educación y a un trabajo digno, y quienes no. Estos últimos, por sus situaciones de pobreza y vulnerabilidades social, quedan excluidos de estos procesos de innovación tecnológica, acrecentando de este modo las iniquidades de género entre hombres y mujeres, especialmente en aquellos grupos sociales no visibilizados en nuestra sociedad. Además, un análisis es requerido por cuanto la igualdad de género es uno de los objetivos aprobados por 193 países en el quinto objetivo del desarrollo sostenible (ODS) en la agenda 2030.

Trabajar en la región los ODS nos garantiza poder leer las estructuras socio-culturales, políticas y económicas para evidenciar las inequidades en cuanto a género que se presenten en las sociedades. Nos permitirá analizar también las relaciones de poder, las posibilidades de accesos a los desarrollos tecnológicos, revisar las relaciones de desigualdad social, las posibilidades de acceso a la educación consagrada en el objetivo cuatro de la agenda 2030 y el objetivo ocho (ODS), que enfatiza el trabajo decente y el crecimiento económico. Es decir, si entendemos el sentir de la agenda 2030, todos los objetivos de desarrollo sostenible deberán ser trabajados desde la perspectiva de género o el enfoque de género, lo que garantiza que realmente pueda existir una reflexión profunda de las estructuras patriarcales que han cimentado las violencias, las desigualdades y la iniquidad de género en la región.

Abordaremos brevemente la perspectiva de género y sus desafíos desde el actual contexto, a partir del abordaje del diagnóstico y los acercamientos al patriarcado, los androcentrismos y la colonialidad lo que nos llevará a plantear alternativas que evidencien la perspectiva de género desde lo cotidiano y sugerir nuevas epistemologías. Finalmente, se brindarán algunas recomendaciones que nos ayuden a tomar mayor consciencia de la incorporación de la perspectiva de género como una oportunidad de revisar las relaciones de poder en un mundo globalizado y desde la perspectiva de los ODS.

Diagnóstico

Cuando analizamos desde la perspectiva de género cómo estamos frente a la pandemia de las violencias contra las mujeres, podemos advertir que, pese al gran desarrollo existente en la

construcción de leyes, políticas en cada país y tratados para erradicar las violencias²⁷, lo cierto es que la violencia contra las mujeres no cesa. Todo lo contrario, percibimos y sentimos desde las realidades cotidianas, que estas tienden a crecer en cada uno de nuestros territorios. Estas violencias cimentadas en una cultura patriarcal van arrebatando como una locomotora la vida de las niñas, adolescentes, mujeres jóvenes y adultas, dejando a su paso, dolor en las familias e historias de vidas inconclusas.

Un estudio realizado en Colombia por el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, en su informe de octubre de 2017, nos plantea la situación de las mujeres según el contexto y sexo. El panorama muestra lo siguiente:

Tabla 1. Violencia Intrafamiliar según el contexto y sexo. Colombia, comparativo 2016 y 2017 (enero-octubre)						
Contexto de violencia	2016			2017		
	Hombre	Mujer	Total	Hombre	Mujer	Total
Violencia a niños, niñas y adolescentes	4.191	4.547	8.738	4.182	4.681	8.863
Violencia al adulto mayor	679	703	1.382	760	842	1.602
Violencia de pareja	5858	36.290	42.148	5758	35.690	41.448
Violencia entre otros familiares	4.476	8.172	12.648	4.358	8.212	12.570
Total	15.204	49.712	64.916	15.058	49.425	64.483

Tabla 1. Fuente: Instituto Nacional de Medicina Legal y ciencias forenses –INMLCF. Octubre 2017.

En la tabla 1, se evidencian las violencias que las mujeres viven en cada uno de sus entornos. Dichas violencias están enraizadas desde sus referentes socio-culturales, sin contar la marginación social, las desigualdades salariales en relación al pago que reciben los hombres por su trabajo y la afectación directa del conflicto armado colombiano en la vida de las mujeres; el conflicto armado de los territorios se trasladó a los cuerpos de las mujeres considerándolos botín de guerra. Según el informe, se interpreta que las violencias son sistemáticas, y que van desde las niñas hasta las mujeres adultas, sin embargo, la violencia más frecuente es la causada por el esposo o la expareja.

²⁷ Tales como los lineamientos emanados del Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos, el Sistema de Naciones Unidas, ONU –Mujer, la Convención Interamericana para prevenir, erradicar y eliminar las violencias contra la mujer, la Convención de Belem do Pará, 1994, la Declaración y la Plataforma de acción de Beijing, las acciones impulsadas desde UNFPA y el Consejo Latinoamericano de Iglesias, sobre los Derechos sexuales y Reproductivos en la región, el Propósito de los objetivos de desarrollo sostenible (ODS) en el objetivo quinto para trabajar desde todas las agendas de los gobiernos la perspectiva género, y muchos otros acuerdos más que surgen de las mesas de seguridad de nuestros países.

Las mujeres y las niñas son el 51% de la población en Colombia y representaron en 2016:
El 59% de los casos de la violencia intrafamiliar según el *INML-CF y el 82% según la *DIJIN.
El 86% de los casos de violencia por parte de la pareja o expareja según el INML-CF.
Entre el 85% y el 87% de los casos de violencia sexual según el INML-CF y la DIJIN, respectivamente.
El 65% de los casos de violencia sexual según el SISPRO.
Las niñas y los adolescentes fueron la población de mujeres más afectadas por la violencia sexual puesto que representaron el 85% según la DIJIN.
El 81% de los casos de la violencia sexual en el contexto de la violencia socio-política según el INML-CF.
El 52% de las víctimas de hechos victimizantes en el marco del conflicto armado y el 89% de los casos de violencia sexual en este contexto según RUV.
El 74% de las víctimas de homicidios perpetrados por la pareja o expareja según el INML-CF.
El 75% de los casos de maltrato físico según el SISPRO.
El 61% de los casos de maltrato emocional según el SISPRO.

Tabla 2. Fuente: Boletín No. 13. Informe especial comportamiento de las violencias contra las mujeres durante 2016, Corporación Sisma Mujer, noviembre 25 de 2017.

- * INML-CF: Fuente: Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses – INML-CF. octubre 2017.
- * DIJIN: Dirección de Investigación Criminal e Interpol.
- * SISPRO: Sistema Integral de Información.

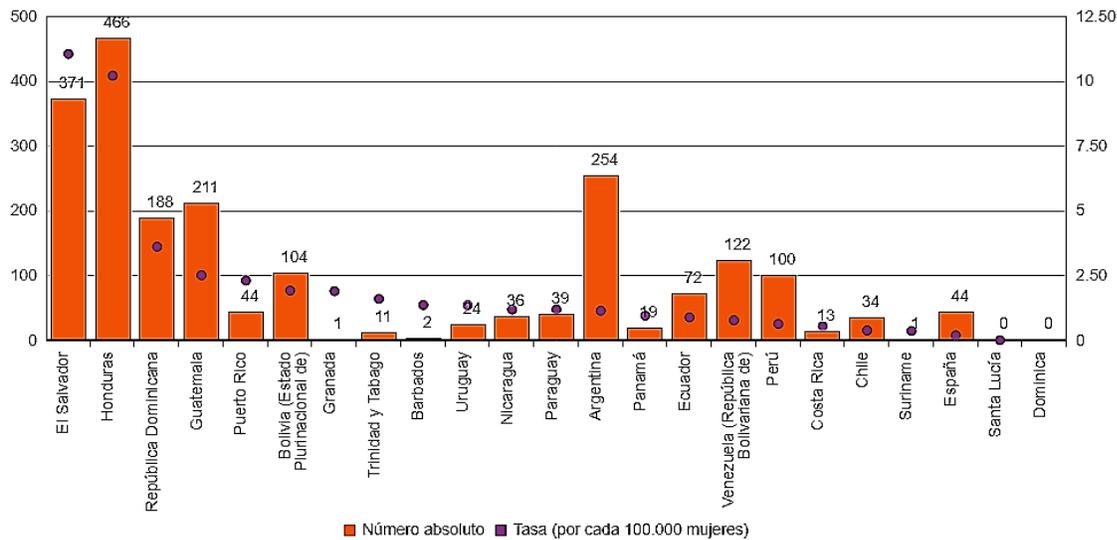
En la tabla 2, podemos evidenciar otras cifras que nos ponen en contexto de la difícil situación que viven las mujeres en el país, pese a todos los esfuerzos por intentar erradicar la violencia y fortalecer el trabajo desde la perspectiva de género desde muchas iniciativas.

El informe de la corporación Cisma Mujer, de noviembre 25 de 2017, manifiesta que las mujeres y las niñas son el 51% de la población en Colombia; y que las mujeres no sólo son afectadas por la violencia física, psicológica, emocional, patrimonial, económica, sino también por la violencia sexual que tiene sus causas en el conflicto y debe ser reconocida como violencia socio-política.

A lo anterior, se suma el incremento de los feminicidios, que no solo van en aumento en Colombia, sino en otros países de América Latina, afectando la vida de las niñas, las mujeres y otras personas por causa de la violencia de género. Claro está que cuando se pretende abordar el tema del género y la diversidad sexual también hay que tener en cuenta las violencias que sufren las personas que profesan una orientación sexual diferente.

Desde el contexto de la región, de acuerdo al informe del Observatorio de igualdad de género de América Latina y el Caribe - CEPAL, las cifras no son alentadoras en cuanto a las

violencias contra de las mujeres. La gráfica 1 presenta cifras que corresponden a la cualificación anual de los homicidios de 15 años de edad y más, asesinadas por razones de género, por cada 100.000 mujeres. Esto devela profundas preocupaciones en torno a las políticas públicas de los países para garantizar la vida de las mujeres. Estas estadísticas nos están reflejando las diversas clases de violencia que sufren las mujeres y que se derivan también de las relaciones patriarcales y las dependencias económicas entre otras.



Grafica 1. Fuente: <https://oig.cepal.org/es>

A todo el ciclo de violencias que viven las mujeres desde su cotidianidad se suman las preocupaciones frente a la ineficacia de nuestras las instituciones en la región, que tienen la tarea fundamental de brindar protección a la vida y a los derechos de ellas. En este sentido, necesitamos realizar las relecturas del contexto, desde las cuales se pueda plantear la necesidad de la revisión de los patrones patriarcales y de las reconfiguraciones patriarcales. Capra (1992), cuando se refiere a los modelos culturales manifiesta que frente a estos se ven cambios y que “la más profunda de esta transición es el resultado de la lenta y reacia decadencia del patriarcado” (p. 30). Sin embargo, en nuestro contexto percibimos que el patriarcado como sistema se reconfigura y se muestra reacio a cambiar frente a las luchas de las mujeres.

Por otra parte, aunque el movimiento social de mujeres viene dando luchas importantes en el país y en América Latina, todavía observamos que en los espacios de poder el sistema patriarcal se reconfigura de una manera sutil, utilizando a las mujeres dentro de sus escenarios políticos, y marginándolas, excluyéndolas y subordinándolas.

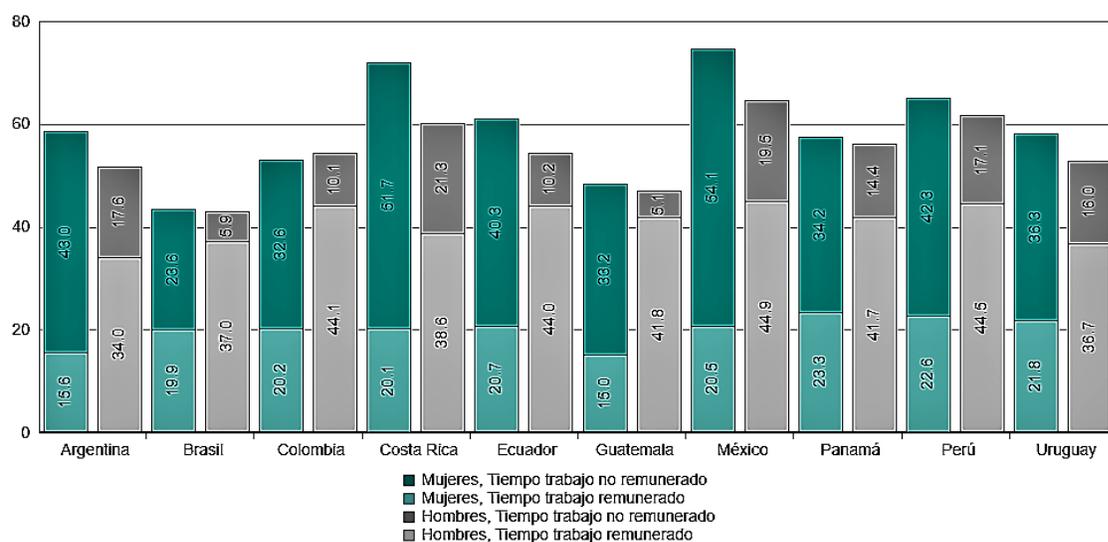
En este sentido, se hace urgente analizar el rol de las mujeres en la participación política, en la construcción de nuevo conocimiento, en la educación y en la tecnología, de tal manera que los procesos de formación que pueden emprenderse desde los ODS ayuden a clarificar las situaciones de violencia y brinde nuevas herramientas de análisis para revisar cómo las estructuras patriarcales siguen intactas en nuestras instituciones.

Cuando miramos estos aspectos del contexto colombiano y de la región surgen varias preocupaciones. Una de ellas es cómo avanzar en la deconstrucción de las formas violentas que

se han aprendido y que se reconfiguran como las únicas salidas a los conflictos entre las personas. Otra es cómo romper con los paradigmas tradicionales que a través de un pensamiento homogéneo y patriarcal legitiman los modelos educativos de occidente.

Además, cómo avanzar cuando en el ambiente de los países de América Latina se pretende instalar por gobernantes y grupos de corte evangélicos, de pensamiento conservador y fundamentalista, “la ideología de género” como una estrategia para contrarrestar en trabajo que se viene haciendo desde la perspectiva de género. Éstos tienen como excusa la defensa de la familia natural o tradicional, como si al hablar de género se pusiera en peligro la estabilidad de la sociedad con estructuras patriarcales. También, estos grupos quieren hacer ver que los proyectos de ley, que favorecen la erradicación de las violencias contra las mujeres y los acuerdos de paz en Colombia, fueron creados para destruir la familia y legitimar las diversas orientaciones sexuales de las personas. Tal estrategia de parte de dichos grupos obedece a que ven el enfoque de género como una herramienta para visibilizar y analizar cómo las estructuras patriarcales afectaron directamente e indirectamente la vida de las mujeres y de los grupos sociales en situaciones de vulnerabilidad.

Y en cuanto a las posibilidades laborales de las mujeres en la región, también el Informe del Observatorio de igualdad de género de América Latina y el Caribe –CEPAL, nos muestra esa realidad en relación con un empleo digno.



Gráfica 2. Fuente: <https://oig.cepal.org/es>

Las cifras revelan unas brechas enormes en cuanto al trabajo remunerado y no remunerado entre hombres y mujeres. Sin contar que muchos de estos empleos pasan por la economía informal, el subempleo y empleos en los cuales las mujeres ganan menos que los hombres por realizar el mismo oficio o trabajo. Según, el informe presentado por la oficina regional ONU Mujeres sobre las realidades de América Latina y el Caribe, en Santo Domingo el 2 de agosto de 2017, en coordinación con el Centro de estudios de género y la escuela de economía tecnológico (INTEC), las brechas continúan dadas las relaciones de desigualdad laboral en la región. En este informe se enfatiza que alrededor de 60% de mujeres participan del mercado laboral, frente al 85% de hombres. También, advierte que el desempleo de las mujeres

es del 50% en relación con las cifras de desempleo de los hombres. Esto es sin contar que son las mujeres que siguen empleando mayor tiempo al trabajo doméstico, el cual no es remunerado.

Acercamientos al patriarcado, androcentrismos y colonialidad

Repensar en los procesos de colonialidad expresados en una educación occidental que están vigentes, nos remonta a la historia, a los tiempos de la colonia, cuando se vivieron diversos procesos de dominación no sólo territorial sino de la mente y la vida de las personas, con mayor fuerza hacia las mujeres. En este sentido, esta conquista, este vasallaje se instaló en la vida de las mujeres. Esto, se evidencia en la internalización de la colonialidad, desde la cual se ha justificado la violencia de género y las relaciones del poder patriarcal, expresadas en los diferentes espacios sociales y a través del modelo económico y la cultura de violencia. Así lo afirma Mignolo (2010):

La colonialidad del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, la colonialidad del ver, la colonialidad del hacer y del pensar, la colonialidad del oír (...), la colonialidad del sentir, etc. (p. 12).

Por lo tanto, el sistema patriarcal impuesto visibilizó formas de control social a través del arte, la educación, la ciencia, el lenguaje, los conceptos de moral, confinando la ética y estética dentro de conceptos cerrados. Junto a estos, los acercamientos a las comprensiones sobre salud, vida, educación, sociedad, economía, sustentabilidad y autonomía del aprendizaje se fueron construyendo de forma fragmentaria, que hizo difícil la articulación de todos estos dentro de las dinámicas propias de la vida. De ese modo, instaló todo un sistema de dominación hacia las personas a las cuales consideró débiles e inferiores a través de un proceso de colonialidad, que ha permitido que las estructuras construidas bajo principios androcéntricas permanezcan intactas en la sociedad; y que, por otra parte, el sistema patriarcal se reproduzca en la vida cotidiana.

Además, el patriarcado se ha fortalecido y sigue enraizándose a través de las construcciones de sistemas de valores, construcciones sociales que marcaron las diferencias desde el género por el sexo, generando una nueva división sexual del trabajo. El patriarcado construyó creencias, principios androcéntricos que los expresó muy bien a través de la educación. Hathaway y Boff (2009) señalan al respecto que, “la linealidad fragmentada del conocimiento dominante se cuele por las fracturas de la fragmentación (...). Así, el conocimiento científico dominante cría un monocultivo de la mente haciendo que desaparezca el espacio de las alternativas locales” (p. 84).

Esto es lo que ocasiona que en muchos momentos nuestra mente y nuestra vida sean como unas parcelas o como bloques cerrados. Además, convertimos nuestro entorno en pequeños feudos, que controlamos y los hacemos objetos de nuestras investigaciones y construcciones de verdades absolutas, por medio de las relaciones del poder dominante sobre el cosmos y las vidas de las personas. Por esto, Hathaway y Boff (2014), mencionan que:

(...) las estructuras políticas y económicas del mundo están destruyendo activamente la tierra (...) y que estamos dentro de un sistema patológico (...) comprobaremos al hacerlo

cómo el capitalismo transnacional tiene sus raíces en el patriarcado (la dominación de las mujeres por lo hombres) y en antropocentrismo (la dominación de la naturaleza por la humanidad) (p. 36).

Lo anterior implica que los cambios que hay que hacer incluyen repensar nuestro quehacer en el mundo y las concepciones epistemológicas que han servido como base para la construcción de las sociedades. Se puede decir entonces, que el cambio sobre los imaginarios es urgente, porque de otra manera se seguirán perpetuando las dicotomías entre discurso y práctica y la visión de un ser humano fragmentado. Igualmente, se hace necesario indagar, repensar desde la pedagogía, las relaciones no solo entre los seres humanos, sino también con la naturaleza, con el medio en el cual coexistimos, hacia la conformación de comunidades cuánticas, develando como lo hace Bohm (2008), que hay que “poner en relieve, ante todo en la investigación científica” y más tarde, en un contexto general, es que la fragmentación produce continuamente la costumbre casi universal que el contenido de nuestro pensamiento es una “descripción del mundo tal como es” (p. 22).

Lo anterior, no sólo nos plantea que el mundo requiere cambios profundos en referencia a los procesos de descolonialidad para construir nuevos referentes de relacionamiento a partir de la perspectiva de género, sino que, además se necesita nuevas relecturas de la realidad para entender cómo en nuestros diversos contextos se está dando un giro hacia el pensamiento conservador desde el cual se fundamenta la cosificación de la mujer y se continúa repitiendo los patrones patriarcales que generan la exclusión social. De igual forma, se hace necesario buscar formas de conectarnos con los nuevos movimientos en nuestro mundo a través de la economía, la tecnología y las comunicaciones. Según, Schwab (2017): “Nos encontramos al principio de una revolución que está cambiando de manera fundamental la forma de vivir, trabajar y relacionarnos unos con otros” (p. 13). Entonces, en la forma como entendamos nuestro accionar como seres humanos ante estos cambios, acortaremos o ampliaremos las desigualdades sociales, étnicas y de género.

Alternativas para evidenciar la perspectiva de género desde lo cotidiano y construcción de nuevas epistemologías

Partiendo de lo anterior, retomar la idea de Gutiérrez y Prieto (1991) de expresar la educación, “significa ante todo dar sentido a lo que hacemos, compartir sentidos, impregnar de sentido muchas prácticas de la vida cotidiana y comprender el sin sentido de muchas otras” (p. vii). Implica uno de los puntos de partida para abrir nuestro pensamiento a los cambios. La innovación en la educación, como proceso vital desde la perspectiva de género, puede brindar nuevas alternativas tales como trabajar de forma articulada por la eliminación de las violencias en contra de las mujeres, garantizar el acceso de las mujeres a la tecnológica, a la educación y a los desarrollos económicos en la región, reconociendo las tareas expresas de la agenda 2030 y tomando conciencia que la pobreza, los conflictos armados y la injusticia de género tienen rostros de mujeres.

Esto a su vez nos permite reafirmar que no estamos luchando contra algo sencillo, sino que los:

(...) orígenes del capitalismo están íntegramente relacionados con varios procesos históricos: la expansión del colonialismo y de la esclavitud, la persecución de las mujeres durante las grandes casas de brujas habidas en Europa, y el auge de la ciencia y de la tecnología modernas que condujo a la revolución industrial. (Hathaway y Boff, 2014, p. 111).

Esto facilitó todos los cambios en las relaciones de producción, en las diversas manifestaciones del patriarcado, en el sistema de creencias religiosas y en la manipulación de la tierra. Por lo tanto, estamos hablando de miles de años de historia. Además, esto fundamentó un sistema patriarcal bajo epistemologías que forjaron un pensamiento fragmentado, que legitimó verdades absolutas e hizo pensar que sólo había una forma de llegar al conocimiento, un conocimiento basado en el dominio y la explotación.

El cambio que se requiere no es fácil, antes bien, es la necesidad de pensar en nuevas epistemologías, que ayuden a poner en las agendas públicas la reflexión sobre las relaciones de poder, es decir, esas relaciones que se han fundamentado bajo la pretensión del dominio y la explotación de las mujeres, de la naturaleza y de todo aquello que pensamos está bajo nuestro poder y control. En este sentido, pensar en la ciencia, la tecnología, la economía en el trabajo debe llevarnos a discusiones epistemológicas sobre lo que hemos venido aprendiendo y cómo lo hemos aprendido. Aún más, tiene que generar una revisión de los discursos y prácticas existentes en cada ámbito de la vida.

Para esto, se requiere un esfuerzo grande para mostrar que es posible nuevos abordajes a la vida desde la perspectiva de género, que genere una nueva conciencia cultural y unas nuevas formas de reconfigurar la vida desde las relaciones sociales, políticas y económicas. Esto, a su vez, implica repensarnos desde los papeles sociales relacionados con el trabajo y el género, entendiendo que:

(...) hablar de género es hablar a partir de un modo particular de ser en el mundo, fundado por un lado en el carácter biológico de nuestro ser y por otro en el hecho de la cultura, (...). El desafío actual consiste en ver cómo deben ser redefinidas las relaciones de género para que, junto con otras fuerzas, nos ayuden a construir una alternativa salvadora para la humanidad y para la propia tierra (Boff y Muraro, 2002, p. 17).

Ante lo anterior, se hace necesario tomar consciencia, no solo de la difícil situación por la que atraviesan las mujeres y el tema de género, sino también crear nuevas pedagogías para incorporar el género como una categoría de análisis pertinente para el desarrollo de los ODS y para entender, no sólo nuestros contextos locales, regionales, nacionales e internacionales, sino también para comprender que:

La profundidad de los cambios globales que con tanta rapidez suceden en esta primera década del siglo, la acumulación tecnológica basada en la intensidad del conocimiento; la automatización y robotización de la producción, la transnacionalización del comercio, la revolución informática, de la biotecnología y de las telecomunicaciones ponen de manifiesto que la historia de la humanidad ha entrado en una etapa sin precedentes y con imprescindibles repercusiones para las sociedades del siglo 21 (Gutiérrez, 2011, p. 15).

Por lo anterior, se hace importante pensar en nuevas epistemologías, que a partir del aprendizaje puedan aportar cosas tales como nuevas concepciones de la vida y de la realidad cotidiana desde la perspectiva de género; nuevas formas de aprender y de recuperar la integralidad del ser humano; rompimiento con los modelos de educación, de la vida que fue fragmenta por la educación de occidente, que reproduce el sistema patriarcal en cada uno de los ámbitos de la vida de las personas y que al mismo tiempo nos coloca a vivir en un dualismo existencial. En este sentido, Hathaway y Boff (2009) hacen referencia a:

(...) vivir una vida antroarmónica significa desarrollar un respeto y un amor profundo por el conjunto de la vida; significa dejar de dominar, manipular y contaminar la tierra como si fuera propiedad privada, y significa no consumir más de lo necesario para una vida dignificada y saludable (p.102).

Este planteamiento nos sitúa en otro horizonte, es decir, con la esperanza de nuevos cambios, como lo escribe Boff (2000):

(...) que, los seres humanos tenemos una existencia condenada... condenada a abrir caminos siempre nuevos y siempre sorprendentes (...), el ser humano es un ser creativo que piensa alternativas. Y si no consigue pensar, se resiste y se rebela, se alza y protesta, ocupa tierra y funda otro orden, otro derecho ligado a la vida, ligado a la libertad (pp. 41-43).

En esta fuerza tenemos la posibilidad de cambiar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Una búsqueda profunda con los seres humanos y de los seres humanos con el cosmos es lo que hace posible que se pueda reflexionar sobre las configuraciones del patriarcado y sus manifestaciones en la cultura de violencia con el fin de reconocer los principios androcéntricos que han dado las bases a nuestras sociedades. De esta manera, si deseamos generar modificaciones en las relaciones desde las dinámicas del género, se deben generar transformaciones a partir del análisis y de los nuevos cambios epistemológicos que se requieren.

Es aquí donde tenemos que integrar la subjetividad, la espiritualidad, los sentimientos en nuestra vida diaria y reinventar nuevas formas para construir la esperanza desde la incertidumbre. La incertidumbre hace posible otra forma de vida, una vida construida desde lo cotidiano, donde no hay certezas, ni verdades absolutas, sino que esta incertidumbre brinda la posibilidad de construir, desde la creatividad, una vida interconectada. Esto sería repensar la construcción dialógica conectada a las dinámicas propias de reconocernos desde las relaciones de género para generar comunidades que se atreven a soñar un mundo sin violencias.

Igualmente, si queremos avanzar en el análisis de las estructuras patriarcales y cómo estas generan violencia de género, se hace urgente repensar el acto educativo más allá de los modelos de investigación científica clásica que, de acuerdo con Capra (1992, p.32) “la revolución científica, el siglo de las luces y la revolución industrial, incluyeron el concepto del método científico como único enfoque válido para llegar al conocimiento”. Quizás es por esto, todavía se busca afirmar verdades como si estuviéramos en compartimentos cerrados, aunque vivamos en un mundo de incertidumbre. Otra pregunta que surge es cómo construir alternativas pedagógicas

que faciliten la construcción de puentes dialógicos desde los cuales sea posible el reconocimiento de la diversidad y de las diferencias, dentro de los escenarios interculturales para abrirnos a la complejidad.

Estas reflexiones nos ayudan a comprender cómo se dieron las fragmentaciones a través de la investigación clásica. Éstas fueron como una parcelación que redujo al ser humano como objeto, a la naturaleza como objeto de investigación, a la mujer no sólo como objeto, sino como posesión y objeto del deseo sexual del varón dentro de la estructura patriarcal. Otro aspecto es el lenguaje. A través de éste se ejerce un control social, dominación y manipulación, creando representaciones simbólicas sobre qué es ser una mujer en medio de una sociedad colonizada y fragmentada, que a su vez usa los medios de comunicación para ponerlos a su servicio y de esta manera legitimar los modelos de comunicación y exclusión social.

La deconstrucción del lenguaje y el uso que hacemos en nuestros discursos verbales, escritos, gestuales y simbólicos es importante. Así lo plantea Bohm (2008): “Lo que podemos hacer es introducir un nuevo modo en nuestro lenguaje (...), el remodo servirá principalmente para averiguar si es posible crear una estructura nueva que no tienda a la fragmentación como la que ahora tenemos” (pp. 57-58). Estos nuevos aportes ayudan a comprender la necesidad de revisar las acciones que el sujeto realiza en interconexión con su entorno, lo que nos permita salir de la forma del lenguaje dominante, que fija su atención en el sujeto, y que, por lo tanto, nos fragmenta generando un discurso excluyente, sexista y machista desde el cual se controla al ser humano y a la naturaleza.

Conclusiones a modo de recomendaciones

El reto es asumir procesos de descolonialidad desde los aportes de los nuevos paradigmas que conecten una visión holística de la vida, la ética del cuidado. Por lo tanto, religar la vida misma con todo lo que somos, para darle nuevos sentidos a la educación, la economía, la tecnología y a las formas de relacionarnos y comunicamos, y a los que somos como personas en una interconexión con los demás y la naturaleza, intentando dar salida a uno de los problemas pendientes de la biología, como lo devela Sheldrake (2009) “la teoría predominante de la vida es mecanicista. Desde esta perspectiva, los organismos vivos son máquinas. No tienen alma ni principios vitales (...)” (p. 42). Asumir una nueva postura, entonces, nos vislumbra nuevas y creativas formas de concebir a los seres humanos desde los cuales emana lo espiritual, lo ético y los sentimientos y no solo la razón.

Esto beneficiará la posibilidad de establecer puentes desde la educación para dialogar sobre los problemas cotidianos, lo que sería comprender que, “El conocimiento no es algo que esté en las cosas o en nuestra cabeza, el conocimiento es fruto de la interacción sujeto – mundo” (Najmanovich, 2008, p. 94). Si pensamos en esto, entonces se podrán generar escenarios propicios para la creación de una nueva pedagogía que facilite las relaciones de equidad y género.

Por un lado, es importante continuar de forma sistemática procesos de incidencia que faciliten la incorporación de la perspectiva de género o el enfoque de género en la política

pública de los gobiernos de América Latina y cada uno de los países firmantes de la agenda 2030. También, es fundamental que se establezca, o si existe, se dé a conocer, el sistema de monitoreo para hacer posible que cada uno de los objetivos de desarrollo sostenible incorpore la perspectiva de género en cada una de las acciones que se realicen en el proceso de implementación.

Por otro lado, esto también implica, que se plantee cambios profundos en el sistema de educación de tal manera que se pueda incorporar nuevos contenidos desde la perspectiva de género, nuevos métodos y nuevas tecnologías que favorezcan las relaciones de equidad y de género. Además de esto, se requiere procesos de despatriarcalización de la educación y, por lo tanto, tomar una opción por una educación que rompe con los paradigmas tradicionales que se basaron en métodos repetitivos, abstractos, mecánicos, fragmentarios y que construyeron categorías, estereotipos referentes a fortalecer la visión de un ser mujer, débil, frágil y reconocida con un objeto el cual se puede poseer. En esta parte, como lo advierten, Hathaway y Boff (2014), “si somos incapaces de realizar un cambio semejante no será por la falta de tecnología, de información suficiente o incluso de alternativas creativas, sino más bien por falta de voluntad política” (p. 29). Este planteamiento nos alerta para incidir fuertemente para que el tema de género sea puesto como prioridad en las agendas de nuestros gobiernos.

Igualmente, se hace necesario reconocer, dentro de lo que se viene discutiendo de la cuarta revolución industrial, que “el empleo crecerá en puestos de trabajo cognitivos y creativos de altos ingresos y en ocupaciones manuales de bajos ingresos, pero disminuirá la fuerza para los empleos rutinarios y repetitivos de ingresos medios” (Schwab, 2017, p. 57). Este aumento del empleo en estas dimensiones deberá analizarse desde la perspectiva de los ODS, de tal manera que se puedan hacer estudios para mirar los impactos de estos crecimientos; y aún más cuando sabemos que muchos de los empleos repetitivos y rutinarios los hacen las mujeres en la región. Esto debe alertarnos porque, como lo expresa el mismo autor, se aumentarían “las brechas de género y sería más difícil para las mujeres aprovechar sus talentos en la fuerza laboral del futuro (p. 63).

Finalmente, la perspectiva de género debe constituirse como ese lente para mirar desde los ODS las posibilidades de nuevos ambientes de comunidad, de nuevas concepciones de lo que es el llamado desarrollo de los países, la responsabilidad socio-ambiental, pero también de nuevas relaciones en términos de justicia de género, que garanticen accesibilidad a la educación, al empleo digno, a las tecnologías a las mujeres en la región y a los grupos sociales en situaciones de marginación.

Referencias

Bohm, D. (2008). *La totalidad y el orden implicado*. Buenos Aires: Editorial Kairos.

Boff, (2000). *Tiempo de la trascendencia, el ser humano como un proyecto infinito*. Santander: Sal terrae.

Boff, L. y Muraro, R. (2004). *Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el*

- encuentro de las diferencias*. Madrid: Editorial Trotta.
- Capra, F. (1992). *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Hathaway, M. y Boff, L. (2014). *El tao de la liberación: una ecología de la Transformación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, la lógica de la colonialidad y gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____ (2011). *Conversar de conversar. Implicaciones educativas del paradigma emergente*. Costa Rica: Ediciones del CRC.
- Najmanovich, (2008). *Mirar con ojos nuevos. Nuevos paradigmas en la Ciencia y el pensamiento Complejo*. 1era ed. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Gutiérrez, Francisco. Prieto, Daniel. (2002). *Mediación Pedagógica*. Guatemala: Colección Programa EDUSAC
- Schwab, Klaus. (2017). *La Cuarta Revolución industrial*. Primera reimpresión, Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U.

EL OLVIDO DE LA SOFÍA EN LA TEOLOGÍA

Patricia Urueña Barbosa, MTh. - uruenapat15@gmail.com
Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

Resumen

Este artículo trata de la experiencia y reflexión teológica desde las mujeres quienes han rescatado a la *Sofía* del olvido a que ha sido sometida en la investigación teológica. Redescubrir el significado de la *Sofía* en la tradición del Antiguo y Nuevo Testamento como el otro nombre y la otra cara de Dios, como la fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz, puede empoderar a mujeres y hombres para superar todos los males que ha causado el patriarcado.

Palabras claves: Perspectiva de género, patriarcado, androcentrismo, *Sofía*, *Logos*.

Abstract

This article deals with experience and theological reflection from the women who have rescued the Sophia from oblivion to which she has been submitted in theological research. Rediscover the meaning of the Sophia in the tradition of the Old and New Testaments as the other name and the other face of God, as the saving force, life-giving, restorer of Creation, of love, of justice and peace, can empower to women and men to overcome all the evils that patriarchy has caused.

Keywords: gender perspective, patriarchy, androcentrism, Sophia, Logos.

Introducción

Nos proponemos en este artículo profundizar en el entendimiento de la *Sofía*¹, desde la perspectiva de género², para redescubrir su significado como el otro nombre y la otra cara de Dios, de tal manera que sea incluyente, liberadora, que nos ayude a superar los estereotipos de

¹ La *Sofía* es un término griego que utilizan los escritores bíblicos para referirse a la Sabiduría celestial del A.T. En hebreo es *hokmah*, la personificación femenina bíblica de la Sabiduría/*Sofía*. La *hokmah-Sofía* es la personificación de la presencia y acción de Dios en la escritura hebrea, más que el Espíritu, la Torá o la Palabra. Su descripción es netamente femenina como hermana, madre, amante, cocinera, anfitriona, predicadora, jueza, liberadora y muchas otras funciones a través de las cuales muestra su poder trascendente al establecer el orden y el bienestar del mundo (Johnson, 2002, p. 122).

² La perspectiva de género es una categoría de análisis que cuestiona los estereotipos de género, devela la desigualdad y subordinación de las mujeres en relación a los varones, y propone una construcción de identidad de manera que asegure la igualdad de las personas en todos los aspectos de la vida, independientemente de su orientación sexual.

género, los males que ha causado el entendimiento androcéntrico³, patriarcal⁴ acerca de Dios y del mundo, y que traiga pleno bienestar para toda la humanidad. Para lograr este objetivo iniciaremos considerando cómo la sofología⁵ ha sido olvidada en las investigaciones teológicas, llegando a ser la “cenicienta de la teología”. Luego veremos que la figura de la diosa está detrás de la imagen de la *Sofía*, pero en el pensamiento hebreo se convirtió en un atributo dependiente del trascendental Dios masculino. Después analizaremos el proceso del paso de *Sofía* a *Logos* en la reflexión teológica filosófica de Filón, resultando en la represión de lo femenino de Dios, lo cual influyó el pensamiento de los escritores del Nuevo Testamento, quienes optaron por el término *Logos* para referirse a la acción de Dios a través de Jesús. Desde la experiencia y reflexión teológica de las mujeres esto representa una pérdida para el género humano y para la creación al no identificar en Jesús a la *Sofía* como la fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz.

Por lo anterior y en el esfuerzo de redescubrir el significado de la *Sofía*, la perspectiva de género rescata lo femenino de Dios de manera que se superen los dualismos de género⁶ y no se refuercen las estructuras patriarcales de dominación. Para contrarrestar el patriarcado en los ámbitos económico, social, cultural y religioso, las mujeres se han encargado de articular la reflexión teológica en las luchas que llevan a cabo contra las relaciones de poder, es decir, contra la supremacía masculina. Lo han hecho bien sea a través de la producción teológica, o a través de las cátedras de género en las universidades, o bien, a través de las enseñanzas en las iglesias. También, las mujeres han hecho resistencia al esquema de pensamiento y a la estructura patriarcal organizándose a través de los movimientos feministas en el mundo o en las charlas improvisadas en los barrios populares donde trabajan con otras mujeres.

³ La categoría “androcéntrico” que se deriva del griego *aner* significa literalmente “el varón como centro” y determina no sólo las diferencias socialmente construidas entre sexos, sino también las relaciones de poder entre éstos. En las sociedades, culturas y religiones androcéntricas el ser humano paradigmático que ocupa el centro de todas las cosas es el varón, mientras que la mujer es lo otro. El androcéntrico se perpetúa a través de las lenguas occidentales antiguas y modernas, como el hebreo, griego, latín, inglés o el castellano (Fiorenza, 2004, p. 155). Este condicionamiento de usar el masculino como el determinante del ser humano se deriva de la filosofía griega de Platón y Aristóteles y se cristaliza luego en la doctrina cristiana con Agustín y Tomás de Aquino. Esta forma de percibir el mundo ha influenciado la sociedad occidental. La percepción androcéntrica predispone a las mujeres a adoptar comportamientos que subordinan sus deseos y necesidades a los de los hombres y al de los hijos sobre sus propias vidas. Esta misma perspectiva lleva a los hombres a desarrollar comportamientos de dominación o posiciones de poder. La estructura social androcéntrica transforma las diferencias entre hombres y mujeres en desventaja para las mujeres y disfraza la norma masculina como neutralidad de género (Bem, 1993, en Rossi, 1996, p. 5).

⁴ Patriarcal viene del término patriarcado que significa literalmente “poder del padre sobre sus hijos e hijas, así como sobre otros miembros del clan u hogar”. En la teoría feminista, el significado de “patriarcado” no se restringe al poder del padre sobre su parentela, como ocurre en la antropología social. Este concepto se desarrolla, más bien, como instrumento para identificar y cuestionar las estructuras sociales e ideologías que han permitido a los varones dominar y explotar a las mujeres a lo largo de toda la historia, al menos desde que tenemos noticia de ella (Fiorenza, 2004, p. 156). Además, advierte que “el patriarcado no debe ser entendido como supremacía masculina y sexismo falocrático, sino como la inter-estructura multiplicativa de racismo, sexismo, explotación de clases, colonialismo militar y exclusión deshumanizadora, sea religiosa o cultural” (Fiorenza, 1996, p. 257).

⁵ La sofología es la rama de la teología que se encarga de estudiar la Sabiduría de Dios.

⁶ La crítica feminista levanta su voz contra la supremacía de la élite masculina y señala al género como una construcción social, no como algo innato u ordenado por Dios (Fiorenza, 2003, p. 12).

Razones del olvido de la *Sofía*: la falta de profundización en su estudio

A pesar de la fuerte presencia de la *Sofía* en la antigua tradición judía del Antiguo Testamento, especialmente en la literatura sapiencial, no se ha hecho justicia ni en la profundización de su estudio ni en el reconocimiento de lo femenino que actúa en la Divinidad. Para Fiorenza, la *Sofía* ha sido prácticamente olvidada en la teología occidental, no obstante, su amplia y activa labor en medio de los pueblos, las culturas y las religiones del mundo.

Ella enseña la justicia, la prudencia y el bienestar. Está presente como la pícara ingeniosa, la guía del pueblo y la mujer sabia de la antigüedad y de los pueblos indígenas. Ella abraza la creación en su belleza viviente y en su variedad múltiple y se deleita con sus maravillas. La Divina Sabiduría contiene y sostiene todas las cosas. Mientras que en sus prácticas de adoración, la tradición ortodoxa oriental siempre ha retenido la memoria de Ella como *Hagia Sofía*, en la teología occidental cristocéntrica ha sido virtualmente olvidada... No obstante su hora ha llegado. Durante la década pasada las teólogas feministas cristianas han redescubierto la divina Sabiduría-*Sofía* y han hecho oír su voz entre los pueblos (Fiorenza, 2003, p. 10).

Por su parte, la *Sofía* sí aparece en el discurso judío, pero disfrazada en el lenguaje patriarcal, por ejemplo, a través de las instrucciones de un padre a su hijo varón o a través de un discurso a un joven rey. Esto nos lleva a pensar que “la literatura sapiencial fue moldeada para servir los intereses... de los varones de la clase dominante” (Fiorenza, 2000, p. 188).

Son muchos los textos en la literatura sapiencial alusivos a la *Sofía*, mientras que son pocos los rastros directos en el Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento, la reflexión cristiana temprana adaptó los elementos “femeninos” derivados de la teología sapiencial del Antiguo Testamento al término gramatical masculino “*Logos*” (Fiorenza, 2000, p. 217).

Ruether señala que el lado femenino de Dios no quedó completamente fuera de las Escrituras, sino que la figura del Espíritu Santo recoge varias de las tradiciones hebreas de la femenina *Sofía*, *Hokmah* (1994, p. 136). De igual manera, Elizabeth Johnson considera que la presencia universal de *Sofía* es análoga o se identifica con el Espíritu Santo, lo que da soporte al uso de imágenes femeninas para hablar del Espíritu, porque simboliza a la *Sofía*. Johnson afirma que al igual que la *Sofía*, el Espíritu Santo ha sufrido un penoso olvido en la teología: en la historia de los Concilios fue el último en ser declarado divino, después del Padre y del Hijo, no se le ha prestado la atención debida, es tratado en tercer lugar en los escritos patrísticos y en los tratados medievales occidentales. Quizás su olvido se deba al haber sido ampliamente tratados los temas de Dios y su relación con el mundo y con la humanidad, quizás por enfatizar la trascendencia divina más que la inmanencia y sus aspectos relacionales. Johnson señala que la tradición pneumatológica de occidente es más bien pobre y parece un accesorio de la doctrina de Dios, y ha sido descrita por muchos teólogos como el Dios olvidado⁷. Para ella este olvido se

⁷ Como dice Walter Kasper, el Espíritu “no tiene rostro”; es “como una sombra”, según John Macquarrie; incluso de “fantasmal”, como un algo u otro impreciso, lo define Georgia Harkness. En palabras de Norman Pittenger, de las tres personas divinas el Espíritu es la más “anónima”, el “pariente pobre” en la Trinidad. Muchos han hablado del Espíritu como del Dios “desconocido”, o por lo menos del “medio-conocido”, como observa Yves Congar. Según el análisis de Joseph Ratzinger, la doctrina sobre el Espíritu Santo “ha carecido de hogar” en

debe a la relación simbólica de la *Sofía* (de connotación femenina) con el Espíritu Santo (Johnson, 2002, pp. 130, 174-177).

Además de la relación simbólica o análoga entre la *Sofía* y el Espíritu Santo, existe otra relación simbólica entre el olvido que ha sufrido la *Sofía*, en la teología y en la falta de significación de lo femenino de Dios, con la marginación que sufre la mujer en la iglesia y en la sociedad. Como ya dijimos, la reflexión desde las mujeres ha sido la encargada de rescatar a la *Sofía* de este olvido. Por lo tanto, rescataremos su función, rescataremos lo femenino en Dios, a la vez que encuentre su análogo humano en las mujeres, para que la Divinidad sea el apoyo solidario de la lucha de las mujeres en ser también reconocidas y ser valorados sus derechos y los derechos de todas y todos quienes sufren exclusiones. La *Sofía* puede animar a las mujeres a superar los males del patriarcado, superar los roles de género que la sociedad les ha impuesto, se autodefinan, sean sujetos históricos y alcancen su realización y plenitud de vida. Entonces, ¿cuáles han sido otras razones para el olvido que ha sufrido la *Sofía*?

El paso de diosa a Dios en el monoteísmo judío

Como el monoteísmo judío no podía aceptar más que una divinidad, lo que hizo fue atribuirle a Dios cualidades maternas junto a las cualidades masculinas. Textos como Is. 42:13-14, 16-17 son ejemplo de cómo se mezclan las imágenes femeninas y masculinas para Dios (Ruether, 1994, p. 135). También en la literatura sapiencial abunda la imagen femenina que aparece como secundaria a la imagen de Dios,

El libro de Proverbios describe a la Sabiduría como vástago de Dios, traída por Dios, parida por Dios antes de la creación de la tierra, y que cooperó con Dios en la creación del mundo, gozando y deleitándose en el trabajo de la creación. En la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría es la manifestación de Dios a través de quien Dios media el trabajo de la creación, la conducción provincial y la revelación. Ella es la fuerza sutil de la presencia de Dios (Sab. 7:25-26) (Ruether, 1994, p. 135).

La figura de la diosa está detrás de la imagen de la *Sofía*, pero en el pensamiento hebreo esa manifestación autónoma de la *Sofía*, o de la diosa⁸, pasó a convertirse en un atributo o expresión dependiente del trascendental Dios masculino (Ruether, 1994, p. 136).

El Nuevo Testamento hace eco de la tradición de la *Sofía* para explicar la identidad de Jesús. Pero se prefiere usar la palabra *Logos* en vez de *Sofía*, como lo hizo el filósofo judío Filón. Esto es notorio en Hebreos 1:3, 1 Co. 1:23-24 y en varios himnos cristológicos. Por tanto, el uso de la palabra masculina *Logos*, cuando se identifica con la identidad masculina de Jesús y se une al hecho que es el Hijo (varón) de Dios, desplaza el concepto femenino de Dios⁹ que después es

occidente; cuando aparece, dice Wolfhart Pannenberg, lo hace curiosamente como “aligerada” de su plenitud bíblica. G. J. Sirks llega a llamar a la doctrina del Espíritu la “Cenicienta de la teología” (Johnson, 2002, p. 176).

⁸ Sallie McFague considera que la tradición hebraica estaba interesada en separarse de las religiones de la diosa y de los cultos de fertilidad (1994, p. 165).

⁹ Joan Chamberlain Engelsman considera que la represión de lo femenino en la religión se debió en parte a la naturaleza divisiva del monoteísmo patriarcal del judeo-cristianismo, caracterizada por la ausencia de símbolos femeninos para Dios. “El judaísmo antiguo expresa el concepto de la *Sofía* como una figura arquetípica femenina” (1979, p. 41), que no es adorada en un culto aparte ni tiene un estatus independiente como deidad, sino que emerge

recogido en la figura del Espíritu Santo (Ruether, 1994, p. 136), como se mencionó anteriormente.

Resulta fascinante el hecho que la *Sofía*, como representación de la Divinidad, incorpore el lenguaje y tradiciones de la diosa. Fiorenza observa similitudes entre los inicios de la *Sofía* de Pr. 8:22 con el nacimiento de Atenea, hija de Zeus y de Metis (la diosa más sabia entre todos los dioses), de la mitología griega. La diosa Atenea nació aparentemente de la cabeza de su padre, pero su madre real es la diosa Metis. Además, “Zeus, el padre de todos los dioses, mantenía una relación de rivalidad con Metis, a la que la Biblia denomina Chokmah-*Sofía*-Sabiduría” (Fiorenza, 2004, p. 41). El mito, en síntesis, dice que

Metis estaba esperando a Atenea, pero Zeus por temor a que diera a luz a una criatura más sabia y poderosa que él, convirtió a Metis en mosca y se la comió para asegurarse que siempre iba a disfrutar de su sabio consejo. Este relato mítico no sólo manifiesta el miedo que el Padre de los dioses tenía a que la hija (femenina) de la Sabiduría fuera más sabia que él (masculino), “sino que también revela cuáles son las condiciones en que las mujer*s¹⁰ se ven obligadas a ejercer la sabiduría y producir conocimientos en las culturas y religiones *kyriarcales*¹¹ (Fiorenza 2004, p. 102).

En contextos como el de América Latina las mujeres también deben luchar contra concepciones y estructuras androcéntricas patriarcales injustas de dominio, exclusión y muerte.

como una hipóstasis, o personificación de un atributo de Dios, en el periodo heleno. Según esta autora, las hipóstasis fueron comunes en el judaísmo y como la *Sofía* hablaba en su propio nombre, la hizo a ella única. La *Sofía* fue una influyente figura en el judaísmo helénico, en el primer siglo a. de C., que funcionó virtualmente como una diosa en esta cultura, aunque reconocida con poderes restringidos. Reconoce que hay desacuerdo en determinar si la *Sofía* fue modelada sobre Isis o cualquier otra diosa semítica de los países vecinos de los israelitas. Algunas posiciones plantean que hay una línea directa entre las diosas y *Sofía* y otras no. No obstante, pensar en la *Sofía* como una Divinidad y rival separada de Dios no es posible en el judaísmo ya que el monoteísmo es muy fuerte. Sin embargo, algunos especialistas consideran que los judíos mantuvieron a propósito la creencia en la *Sofía* como alternativa a Asera, y otras diosas cananeas, y a Isis, muy popular en el judaísmo heleno de la diáspora, pero Filón prontamente reprimió a la *Sofía* en sus escritos. Sin embargo, el arquetipo femenino tanto en el judaísmo como en el cristianismo fue reprimido tempranamente (pp. 40-41, 74-75).

¹⁰ Esta expresión “mujer*s”, junto a otras como D**s, hace parte de las innovaciones lingüísticas usadas por Fiorenza en su propuesta de encontrar nuevas palabras que concienticen acerca de las exclusiones del sistema patriarcal hegemónico. En este caso, se refiere a que el término “mujer*/mujer*s” es una construcción social y que no es un grupo social, sino que entre ellas hay grandes diferencias de raza, clase, etnia, cultura, religión, ubicación geográfica, nivel educativo, profesión, edad, entre otras, fruto de las hegemonías inequitativas de género, clase, raza, edad, nivel educativo y de todas las demás fragmentaciones de los sistemas patriarcal-hegemónico de nuestras sociedades.

¹¹ Fiorenza ha introducido el término *kyriarcado* como una categoría de análisis social en la teología feminista. Considera que el *kyriarcado* difiere del patriarcado ya que supera el dualismo sexo/género y lo conceptualiza como estructuras interrelacionales de dominación. A este tipo de estructuras interrelacionales de dominación las define como “*Kyriarcales*, de aristocracia masculina, relaciones de dominio” (1996, p. 23). Insiste en que los discursos feministas definen el patriarcado en el sentido de sexismo, entendido como la opresión universal de todas las mujeres, y como dualismo de género, entendido como la opresión de las mujeres y hombres por parte de todos los varones por igual, o bien se utiliza en términos generales inespecíficos. Esta autora ha denominado al patriarcado como “*kyriarcado*”, es decir, “la dominación del padre/señor/patrón/esposo”. “El *kyriarcado* es un sistema sociocultural, religioso, político y económico de poder masculino de la élite, que no sólo consuma la deshumanización forjada por el sexismo, el hetero-sexismo y los estereotipos de género, sino también engendra y multiplica unas con otras las estructuras de opresión de las mujeres, tales como el racismo, la pobreza, el colonialismo y el exclusivismo religioso” (2003, p. 26).

Para lograr su reivindicación ante siglos de marginación, para visibilizar su valioso rastro y su aporte como protagonistas de la historia, las mujeres no sólo se basan en la diferencia de género, sino en la justicia, ya que la justicia es una característica de la presencia del reino de Dios en la tierra. Y éste es el aporte que hace la sofología feminista a la causa de las mujeres:

La sofología-feminista estudia críticamente los mitos, textos, tradiciones y prácticas religiosas masculino-mayoritarias intentando poner de relieve hasta qué punto marginan, hacen invisibles o distorsionan la experiencia, la tradición, el lenguaje, el conocimiento y la sabiduría con el fin de eliminar de la conciencia y de los documentos culturales y religiosos todo rastro de las mujer*s. La aportación positiva de tal sofología no consistirá en sacar a la luz un conocimiento divina o naturalmente dado que, todavía oculto, espera ser descubierto, sino en producir una sabiduría práctica que debe ser vivida y ejercida (Fiorenza 2004, p. 102).

Continuando con la integración de lo masculino y femenino en Dios, de *Sofía* e Isis, *Sofía* y Dios, Fiorenza dice que no es de extrañarse que una sociedad patriarcal como la judía tratara de hacer esta integración para lograr sus propósitos teológicos. El propósito era hablar del cuidado amoroso de Dios con su pueblo, así como con toda la creación, utilizando el lenguaje y los elementos mitológicos de su propia cultura egipcio-helenística, como los de la diosa, e integrarlos en la teología judía monoteísta (Fiorenza, 2004, p. 194). Consideramos que precisamente por ser el contexto judío un contexto patriarcal el propósito también era desplazar a la diosa. En estos contextos donde se menospreciaba a la mujer, sólo lo masculino podía representar lo divino. A consecuencia de esto, la imagen femenina de la Divinidad se perdió, como podemos constatarlo a través del desarrollo histórico del entendimiento masculino y patriarcal del misterio de Dios.

Teniendo en cuenta lo anterior, no cabe duda que el judaísmo tomó mitos de otras culturas y los adoptó teológicamente. Encontramos muchos atributos y símbolos de Isis, Asera y otras diosas asignados en la literatura bíblica no sólo en a la figura femenina de la *hokmah*, sino también en la *shekinah* y *ruah*. Como es el caso de las adaptaciones del relato de la creación, donde el árbol, la serpiente y los pájaros son símbolos asociados a la diosa (Lerner, 1990, p. 227). Lo que hacen es disminuir y subordinar todos estos símbolos de la diosa. Otros ejemplos de esta asociación de la diosa en los escritos bíblicos los encontramos en la paloma que representa a la figura femenina del Espíritu Santo¹² o en la tradición de la iglesia en donde María usurpa el título de la diosa como “Reina del cielo”, junto a sus símbolos de luna y estrellas, así que no pueden ser consideradas “coincidencias”¹³. Veamos más detenidamente como también influyó Filón en la represión de lo femenino, en la represión de la diosa.

¹² Los cuatro evangelios han conservado la tradición más inclusiva referente a la *Sofía*, como lo es el relato del bautismo de Jesús. Por ejemplo, en la tradición pre-marcana (Mc 1:11), el Espíritu desciende sobre Jesús en forma de paloma, acompañado por una voz que dice: “Tú eres mi hijo amado, en quien tengo complacencia”. La paloma es el pájaro mensajero de la diosa del Amor del Próximo Oriente. Filón identifica a la paloma con la *Sofía*, por lo tanto: “El evento bautismal revela que Jesús es el Humano en quien y sobre quien encuentra descanso la Sabiduría-Espíritu. La voz del cielo es la voz de la Divina *Sofía* que ha encontrado a Su elegido. Como símbolo de *Sofía*, como mensajero de Su amor y como señal de Su presencia, la paloma de la D**sa *Sofía*-Pneuma viene sobre Jesús”. Esto indica que Jesús no es solamente el profeta de la Divina Sabiduría, lleno del Espíritu Santo, sino también como Su encarnación, puesto que identifica a la Sabiduría con el Espíritu (Schroer, 1986, p. 213 en Fiorenza, 2000, p. 204).

¹³ Pistas ofrecidas por las reflexiones de la Dra. Janet Woodward Horton.

Represión de lo femenino en Filón

La obra teológica del filósofo y teólogo judío Filón está determinada por el dualismo de género androcéntrico que entiende positivamente a la masculinidad y evalúa negativamente la femineidad¹⁴. Para Filón “La masculinidad y la condición de varón, pero no la femineidad y la condición de mujer, son cualidades que pueden expresar lo Divino”¹⁵ (Fiorenza, 2000, p. 194). Aunque Filón habla de la Sabiduría como la hija de Dios, sostiene que es masculina y que debe ser llamada padre. El cambio gramatical fue respuesta a una tradición sapiencial existente que veía a la Divina *Sofía* como figura femenina que tenía un gran atractivo para muchos judíos, especialmente para las mujeres (Fiorenza, 2000, p. 195). El proceso y los niveles de relacionamiento entre la *Sofía* y el *Logos* de Filón se da como sigue.

Filón extiende su sistema teológico de dualismo de género asimétrico hasta llegar a un sistema de dualismo cosmológico. Esta maniobra teórica le permite transferir los atributos de la femenina Sabiduría al *Logos*, quien, en Sb. 18:14-19, todavía está subordinado a *Sofía*. Según Filón existen dos mundos: el mundo celestial de *Sofía* de la vida y la salvación y nuestro mundo terrenal de mortalidad y lucha. Mientras que la Divina Sabiduría está en el mundo celestial de Dios, su hijo, el *Logos* (la Palabra) vive en el mundo histórico para poder abrir un camino para que el alma vuelva al cielo. En la medida en que Filón restringe la esfera de la Divina Sabiduría al mundo celestial, vacía su lugar como mediadora de salvación y como defensora del pueblo en el mundo histórico, de manera que su hijo¹⁶, el *Logos*, pueda ocuparse de sus funciones y títulos.

¹⁴ “No debe pasarse por alto, sin embargo, que la especulación sapiencial y apocalíptica judías a menudo combinaban esta visión positiva de la figura femenina divina de la Sabiduría con una comprensión negativa de las mujeres históricas reales” (Fiorenza, 2000, p. 194). Esto se debe al condicionamiento de la familia patriarcal que relaciona las figuras de autoridad: padre-hijo varón a las que las mujeres deben subordinación y que garantiza la continuidad de este estatus de relacionamiento de poder.

¹⁵ Como filósofo y judío, Filón quiso conciliar la tradición judía con la concepción griega acerca de Dios, de la materia, del hombre y de la mujer. Mantuvo la tradición hebrea acerca de Dios, pero adoptó de la cultura griega el dualismo entre materia y espíritu, entre cuerpo y mente y la supremacía de lo masculino frente a lo femenino. Filón privilegió, como lo hicieron los griegos siglos atrás, la mente y lo masculino. Identificó a la razón o a la mente con el hombre, adjudicando a la mujer el cuerpo, la materia (Johnson, 2002, p. 134), subordinando de esta manera lo femenino a lo masculino. De la tradición patriarcal hebrea de Dios, identificó lo divino con lo masculino, subordinando lo femenino, muy similar con lo que ocurrió en el *Enuma Elish*, donde Marduk (lo masculino) subyuga (mata) a Tiamat (lo femenino).

¹⁶ Filón no sólo fue influenciado por la filosofía griega sino por la mitología egipcia que tenía en Isis a una de sus diosas preferidas. Las similitudes entre Isis y la *Sofía* del libro de Sabiduría preparó el camino de Filón para la separación entre *Logos* y *Sofía*, y para establecer a la *Sofía* como la madre del *Logos*. Visto de esta forma, ya no son lo mismo, además el *Logos* puede proveer lo que provee la figura mitológica egipcia. Al *Logos* le reasigna las funciones en la creación y en la salvación. No sólo esto, sino que la *Sofía* se convirtió en la madre del *Logos*, la sacerdote altísima, otra reminiscencia de Isis. Mientras la madre está en el cielo, el Hijo asume sus funciones en la tierra. El *Logos* asume varias capacidades y funciones de la *Sofía* al testificar, disciplinar, juzgar y como mediador en los misterios del cosmos y de Dios. Pero ahí no queda todo, Filón sublima lo masculino, lo racional y rebaja lo femenino, ya que lo relaciona con lo material, con el mundo, propio del pensamiento filosófico griego. Con esto se abre una mayor hostilidad hacia lo femenino, hacia la subordinación y hacia la futura devaluación de la mujer. Transforma los significativos atributos femeninos en masculinos, cambiando el sexo a la poderosa actividad de la *Sofía* de la literatura sapiencial. La personificación del *Logos* llena ahora las funciones que fueron asociadas con la diosa. Sin embargo, las comparaciones entre Isis y *Sofía* en el entendimiento de Filón no son correctas. Esta *Sofía* es una delicada, pálida y enferma copia de Isis, una robusta y poderosa diosa. Esta *Sofía* sólo podría vivir en los cielos, sin contacto con lo terreno, no sería la *Sofía* de Proverbios que clama en las calles (Engelsman, 1979, pp. 101-106).

En un primer nivel, Filón aplica al *Logos* títulos similares: “hijo de Dios”, el “mayor”, el “comienzo” y el “primogénito de Dios”, así como aplica a la Divina *Sofía* los nombres y predicados de Isis: “hija primogénita de Dios”, la “mayor”, la “primicia” y el “comienzo”. En un segundo nivel de reflexión teológica o mitológica reflexiva, Filón identifica al *Logos* con la Divina Sabiduría (Fiorenza, 2000, pp. 195-196).

Así, los discursos teológicos del comienzo del cristianismo construyeron el significado teológico acerca de Jesús uniendo las tradiciones de la *Sofía* junto a otras tradiciones judías tempranas acerca de Jesús (Fiorenza, 2000, p. 197) como la de Filón. La teología de Filón aparece en el primer siglo a. de C. cuando la *Sofía* es relegada a un segundo término complementario de Dios. En el libro de Sabiduría, anterior a Filón, en 9:1-2, aparece Palabra y *Sofía* juntas, como sinónimas. Así, luego Filón no escogió *Sofía* sino Palabra, como intermediario entre Dios y el mundo. En los escritos de Filón se pueden ver la elaboración del concepto de *Logos*, desarrollado bajo la tensión de la antigua y establecida figura de la *Sofía*. Tanto *Sofía* como *Logos* aparecen en sus escritos y no siempre es clara la distinción entre ellas. Sin embargo, la preferencia por *Logos* influyó tanto a la cristología de los posteriores teólogos (Engelsman, 1979, pp. 94-95), como a los escritores del Nuevo Testamento.

El paso de *Sofía* a *Logos* en el Nuevo Testamento

En un orden patriarcal hegemónico lo femenino no podía representar a lo divino, lo válido era lo masculino. El lenguaje androcéntrico fue una vía que permitió sostener este tipo de orden injusto. Por ello se hace tan importante analizar el cambio lingüístico para referirse a lo divino, del uso de términos de uno de connotación femenina, *Sofía*, a otro de connotación masculina, *Logos*.

No podemos minimizar el impacto de la represión de lo femenino a través del paso de términos como sucedió con la *Sofía* y el *Logos*, sino también de la traducción de otros términos al griego y al latín. Por ejemplo, términos como espíritu, morada y sabiduría, en sus respectivos términos hebreos *ruah*, *shekinah* y *hokmah* y el griego *sophia*, tan fuertemente asociados al Espíritu Santo con significado femenino, fue olvidada (Johnson, 2002, p. 177), al ser traducido Espíritu Santo al latín como el masculino *spiritus*. Se perdió cualquier identificación del Espíritu Santo con lo femenino¹⁷, por el uso generalizado del latín, acompañado del consiguiente olvido del hebreo y del griego, con la producción de escritos teológicos en latín por parte de San Agustín de Hipona, con la traducción de la Biblia al latín y con la introducción del latín al culto.

Indudablemente hubo un cambio del término femenino *Sofía* por el término masculino *Logos*. Algunas teólogas feministas, como McFague¹⁸ y Engelsman¹⁹, resaltan el acaparamiento,

¹⁷ Estas reflexiones surgen de las conversaciones con la Dra. Janet Woodward Horton.

¹⁸ Para McFague (1994, p. 194) la tensión entre *Logos* y *Sofía* tuvo como consecuencia la desaparición de la *Sofía*. Señala que las características asignadas a Jesús y al *Logos* son cualidades de la *Sofía*, como el beber, comer con los marginados o servir como agente de Dios en la creación, redención y conservación de la creación.

¹⁹ De acuerdo con Engelsman los escritores del Nuevo Testamento, al igual que Filón, escogieron Palabra en lugar de *Sofía*. Los atributos de *Sofía* fueron trasladados a la Palabra o *Logos* y fue remarcada y subsumida en Jesucristo el *Logos* encarnado. De esta manera la figura divina femenina desapareció de la tradición judeo-cristiana.

disminución o desaparición de lo femenino²⁰ con la asignación de los atributos de *Sofía* a Jesús. Ruether señala el carácter androcéntrico de la definición del *Logos* y de Dios²¹, mientras que otras teólogas como Fiorenza, Ringe²² y Johnson enfatizan que Jesús es la *Sofía* encarnada²³.

“Aunque muchos de los atributos de *Sofía* fueron retenidos en la cristología, el acceso directo a la dimensión femenina de lo divino fue efectivamente obstruido por la masculinidad de Jesús. Las figuras femeninas que aparecieron en la cristiandad, por ejemplo, la Madre Iglesia o la Virgen María, no pueden calificar como reemplazos de *Sofía*, así como ellas no tienen la capacidad o sus atributos y poderes, ni su divinidad” (Engelsman, 1979, p. 95). Por lo dicho, no cabe duda que la Madre Iglesia o la Virgen María han acaparado los símbolos de *Sofía*, aunque no su fuerza. En los escritores del Nuevo Testamento, según Engelsman, se completó la transformación de *Sofía* a *Logos*-Cristo en dos formas: por un lado, típico de Pablo y Mateo directamente sustituyeron la *Sofía* por Cristo. Por otro lado, Juan favoreció más indirectamente la sustitución de Cristo por *Sofía*. Juan continuamente presenta a Jesús, cuidando, alimentando a la gente. Esta dimensión femenina es expresada en muchas historias de Jesús que sólo aparecen en este evangelio. Igual que en su relación con las mujeres, Jesús las cuida, respeta, reconoce, se sensibiliza y muestra compasión, actitudes que causaron sorpresa y hostilidad por ser actitudes fuertemente unidas a las mujeres (1979, pp. 108-109, 118).

²⁰ Engelsman desarrolla el paso de *Sofía* a *Logos* en la teología paulina de la siguiente manera: para Pablo, Cristo es el “fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1 Co. 1:24, BJ) a quien Dios “hizo para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención” (1 Co. 1:30, BJ), llama a Cristo, *Sofía* de Dios, ligándolo a la antigua tradición judía de la *Sofía*. Entonces Pablo está entendiendo que Cristo estuvo con Dios desde el principio (Pr. 8:22-31), es enviado a Israel (Eclo. 24:11-34), es el salvador (Sb. 10), es protector (Pr. 4:6), la ley (Eclo. 24:23), la vida misma (Pr. 8:35). Paralelos son los pasajes de Col. 1:15-16, Pr. 8:22-31 y Sb. 7:26 donde Cristo y *Sofía* tienen los mismos nombres, primogénito de la creación, por quien todas las cosas fueron creadas, imagen de Dios. También iguala a Cristo, la Roca espiritual en 1 Co. 10:1-4 con la Roca espiritual de Sb. 10:17, o sea, con la divina *Sofía*, indicando que ahora Cristo ha asumido sus funciones. Pablo presta del lenguaje de la sofología y lo aplica a Cristo, desarrollando formas de la *Sofía* del judaísmo heleno y apropiándolo a la fe cristiana. Para Mateo el origen de las referencias a *Sofía* viene de Q, que identificó a Jesús y a Juan Bautista como “mensajeros de *Sofía*”, quienes fueron enviados a Israel por *Sofía* en el modo de Adam, Abraham, Jacob y Moisés, que se refleja en 11:18-19. Cristo asume también el papel de la *Sofía* al enviar profetas, Jesús envía a sus discípulos, como ovejas en medio de lobos. Como mensajeros de la *Sofía* también pueden ser perseguidos y si pierden su vida por causa de Cristo la encontrarán, similar a Pr. 8:35, quienes encuentran a la *Sofía*, encuentran la vida y obtienen el favor del Señor. Juan identifica a Cristo como *Logos* encarnado y pasa los poderes de *Sofía* a este *Logos*, Palabra hecha carne. Aquí emerge en el judaísmo como un disfraz de la antigua tradición de la *Sofía*, derivada del estudio del arquetipo femenino y de la diosa. Ese “Yo soy” y otros simbolismos como agua viva, pan de vida, vino verdadero, el buen pastor, que transcurre en el evangelio, el mundo heleno reconocería estas declaraciones como propias de la oración a Isis y los judío-helenos las atribuirían al discurso de *Sofía* en Proverbios y Eclesiástico (Engelsman, 1979, pp. 109-118).

²¹ Tal como señala Ruether, la antigüedad cristiana asumió al *Logos* como presencia del Dios trascendente encarnado en Jesús como inmanencia de Dios. A través de este *Logos* Dios crea al mundo, lo guía, se revela y lo reconcilia consigo mismo. Por tanto, el *logos* debería ser un término que vinculara a toda la humanidad con Dios. Pero la tradición judeo-helena cristiana patriarcal definió al *Logos* y Cristo desde el androcentrismo, que Cristo masculino en un *logos* masculino revela la masculinidad de Dios. Este Dios masculino presupone las cualidades racionales y soberanas, supuestamente presentes en los hombres y carentes en las mujeres. Por consiguiente, lo adecuado eran las metáforas masculinas para hablar de Dios y no las femeninas. Lo que esta autora considera es que la concepción de la presencia de Dios en el mundo a través de la *Sofía* es la misma que se expresa en el *Logos* o Palabra de Dios en la tradición cristiana (Ruether, 1997, en Loades, 1997, pp. 193-197).

²² Ringe se aparta del planteamiento que tanto el masculino *Logos* como el masculino Jesús eclipsaron a la femenina *Sofía*. Ringe asegura que en este proceso de cambio de términos tanto *Sofía* como Jesucristo fueron transformados. La *Sofía* sufrió su transformación al encarnarse en Jesús y Jesús fue transformado adquiriendo cualidades femeninas que identificaron su identidad divina (Ringe, 1999, p. 62). Nos identificamos con Ringe en este rescate de la expresión femenina de Dios a través de Jesús, consideramos que éste es uno de los puntos que deben ser rescatados por la teología feminista.

²³ En la acción de Jesús está la acción de la *Sofía*. El evangelio de Juan señala la historia de la *Sofía* como la prehistoria de Jesús, activo en la creación, estableciendo su tienda entre la gente, también rechazado, dadora de vida,

Pero Jesús, el Hijo, integra o manifiesta la presencia divina materna y paterna en su identidad, y supera los prejuicios de género. Podemos rastrear la *Sofía* en la cristología en himnos como 1 Ti. 3:16; Col. 1:15-20; Ef. 2:14-16; Heb. 1:3; 1 Pe. 3:18 o Jn. 1:1-14, que relacionan la tradición sapiencial con Jesús. Por ejemplo, en Fil. 2:6-11, la misión y el significado de Cristo el “Señor” se entienden, en función de la Sabiduría-Isis (Fiorenza, 2000, p. 207). Por medio de su exaltación y entronización, Cristo-*Sofía* asumió el gobierno sobre todo el cosmos, sobre los poderes celestiales y terrenales. Esto es lo que se proclama en Fil. 2:6-11 en lenguaje que hace alusión a Is. 45:23 y al culto contemporáneo de Isis. Como Isis, Cristo-*Sofía* es adorado/a por todos los poderes cósmicos y recibe un nombre “que es sobre todos los nombres”. Así como la aclamación de la diosa Isis le otorga a Isis el título masculino “Señor”, así también la verdadera aclamación cristiana es “Jesucristo es el Señor” (Fiorenza, 2000, p. 208).

Esta clase de entendimiento de Cristo-*Sofía*, que es rescatada por la crítica feminista, no permaneció en la tradición de la iglesia patriarcal, lo que permaneció fue el entendimiento de Jesús-varón²⁴ y no de Jesús-*Sofía*. Fiorenza asegura que “el desplazamiento de la *Sofía* al *Logos*, proveniente del contexto social patriarcal no sólo es un desplazamiento lingüístico, sino también un desplazamiento teológico en las tradiciones en torno a Jesús (2000, p. 203). En consecuencia, el propósito de este desplazamiento de género garantiza la continuidad de los varones en el poder y la continuidad del sistema social y religioso patriarcal-*kyriarcal* que subordina y excluye a las mujeres.

En fin, el desplazamiento de la *Sofía* en el Nuevo Testamento no sólo silencia las tradiciones de la diosa (Fiorenza, 2000, p. 215), sino que representa una pérdida para el género humano y para la creación al no identificar en Jesús-*Sofía* como la fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz. Para la crítica feminista las consecuencias que vemos actualmente como son las concepciones acerca de las mujeres, junto a la opresión, exclusión, violencia y muerte que experimentan las mujeres, la pobreza en el mundo, la destrucción del ecosistema, la lucha de clases, el racismo, son consecuencias de esta forma de entendimiento patriarcal-*kyriarcal*. No podemos dejar de mencionar que rescatar el lenguaje sofiológico para referirse a Jesús nos ayuda a comprender su misión histórica y su destino en términos teológicos (Fiorenza, 2000, p. 222) y nos brinda pistas para entender su identidad como hijo de *Sofía*, el hijo que refleja a su madre, aspectos de la *Sofía* que merecen también ser tratados en otro momento.

luz en medio de las tinieblas, alza su voz en las calles, ambos son la Torá, la luz del mundo y la vida de los seres humanos. Sin embargo, es posible que el uso de *Logos* se deba al uso mezclado entre *Logos* y *Sofía* en el libro de la Sabiduría, muy presente en el evangelio, por la influencia de los escritos de Filón. Lo que es cierto es que termina sustituyendo a la *Sofía* por el *Logos* (Johnson, 2002, pp. 133-134).

²⁴ Centrarse en Jesús como figura masculina establece teológicamente la identidad cristiana como identidad masculina en una contextualización cultural del tipo masculino-femenino. Concentrarse en la masculinidad de Jesús cuando se leen los evangelios, pues, “duplica” la alienación de las mujeres. No sólo nuestra experiencia no se articula, sino que las mujeres también padecen “la impotencia que resulta de la interminable división del yo contra el yo”. Ser masculino significa ser universal, significa ser divino, significa *ser no femenino* (Fiorenza, 1996, p. 255).

Conclusión

Con el desarrollo y establecimiento del patriarcado se afirmó lo masculino como norma y representación de lo divino, se reprimió lo femenino, acaparando la comprensión, el lenguaje y la experiencia del misterio de Dios sólo desde la perspectiva centrada en los varones. El sistema patriarcal-kyriarcal excluye las articulaciones teológicas sofiológicas, excluye el lenguaje y entendimiento femenino acerca de Dios, de Cristo, de la humanidad y de la creación. A la vez, este sistema patriarcal-kyriarcal determina las concepciones acerca de las mujeres, las invalida como representantes de la Divinidad, las considera inferiores, las margina, por lo tanto, las hace susceptibles de toda forma de dominación, violencia y muerte.

Es por esto que la crítica feminista denuncia los siglos de marginación que han sufrido las mujeres, que las ha excluido y las excluye todavía de los puestos de responsabilidad en la iglesia y de la producción teológica. Este sistema patriarcal-kyriarcal continúa engendrando ideologías dualistas que se reproducen en la cultura, en el sistema económico, educativo y religioso; a través de ellos legitima el racismo, el clasismo, el colonialismo, el militarismo, la guerra y la explotación de la tierra y sus recursos. Lo anterior trae como consecuencia dicotomías que generan dominación, violencias, guerras, pobreza, hambre y destrucción ecológica. Sólo un proceso de concientización y denuncia de tales males podrá erradicar sus malévolos efectos. Por esto es necesario la conformación de sociedades igualitarias con ideologías, estructuras y religiones que traigan el bienestar para todos, para todas y para la creación.

Ahí radica la importancia de la perspectiva desde las mujeres, ya que permite ver el mundo de una forma diferente, pues las mujeres a través de su experiencia y su reflexión teológica han rescatado a la *Sofía* de la marginación y olvido, han encontrado en la sofiología una rica fuente de lenguaje femenino acerca de Dios, que favorece la lucha para superar el patriarcado, que sustenta una teología ecológica y que afirma la identidad de las mujeres también como imagen de Dios.

Referencias

Engelsman, J. C. (1979). *The feminine dimension of the divine*. Philadelphia: Westminster.

Fiorenza, E. S. (1996). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Traducido del inglés por Eva Juarros Daussá. Madrid: Trotta.

_____. (2000). *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Traducido del inglés por Nancy Bedford. Madrid: Trotta.

_____. (2003). *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*. Traducido del inglés por Cristina Conti y Severino Croatto. Buenos Aires: Lumen-ISEDET.

_____. (2004). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Traducido del inglés por José Manuel Lozano Gotor.

Santander: Sal Terrae.

Johnson, E. A. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Traducido del inglés por Víctor Morla. Barcelona: Herder.

McFague, S. (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Traducido del inglés por Agustín López y María Tabuyo. Cantabria: Sal Terrae.

Ringe, Sh. H. (1996). *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico. Imágenes para la ética y la cristología*. San José: DEI.

Rossi, M. A. (1996). “Androcentrism”. En: Isherwood y McEwan. (pp. 5-6).

Ruether, R. R. (1994). “El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino”. En: Ress, Seibert-Cuadra y Sjurup (pp. 127-148).

Sirks, G. J. (1957). “The Cinderella of theology: The Doctrine of the Holy Spirit”. En: *Harvard Theological Review* 50: 77-89.

HERMENÉUTICA BÍBLICA Y EQUIDAD DE GÉNERO

Análisis hermenéutico de la subordinación revolucionaria en John Howard Yoder

Por César Moya, Ph.D. – c.moya@unireformada.edu.co
Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Resumen:

Este artículo cuestiona la interpretación que hace John Howard Yoder de la subordinación revolucionaria en su obra *Jesús y la realidad política*, por medio de un análisis de su lectura hermenéutica y teniendo en cuenta algunas perspectivas de la teología feminista como herramienta útil para hacer una hermenéutica bíblica en América Latina comprometida con la equidad de género.

Palabras claves: hermenéutica, género, subordinación revolucionaria, no violencia.

Abstract:

This article questions the interpretation made by John Howard Yoder about revolutionary subordination in his work *The Politics of Jesus*, through an analysis of his hermeneutic lecture and having in mind some perspectives of feminist theology as a useful tool to do biblical hermeneutic compromised with gender equality in Latin America.

Key words: Hermeneutics, Gender, Revolutionary subordination, Non-violence.

Introducción

Un tema cuestionado en la teología del famoso teólogo pacifista del siglo XX, John Howard Yoder¹, es la subordinación revolucionaria, esto es, el sometimiento sin hacer resistencia a quienes están en posición de supremacía, como expresión del seguimiento a Cristo, tal como parecieran plantearlo los textos que usan las tablas domésticas o *Haustafeln*. Cuando se creía, después de muchos años, que dicha interpretación refutaba la tesis de que en la Biblia hay una ética que apoya las revoluciones violentas, varias mujeres denunciaron el inadecuado comportamiento sexual del teólogo hacia ellas y el peligro de su interpretación sobre la subordinación revolucionaria como invitación al silencio y al sometimiento como señales del seguimiento fiel a Cristo².

¹ John Howard Yoder (1927-1997) fue un teólogo menonita nacido en Estados Unidos. Realizó sus estudios doctorales en la Universidad de Basilea, Suiza, al lado de reconocidos teólogos de ese momento como Karl Barth. Fue profesor de *Anabaptist Menonite Bblical Seminary* en Elkhart, y *University of Notre Dame*, en Indiana, Estados Unidos, siendo impulsor del Instituto Kroc para estudios internacionales de paz. Para una biografía de Yoder consúltese, entre otros, Thiessen Nation (2006) y la introducción realizada por Stanley Hauerwas y Alex Sider en Yoder (2002).

² Para información acerca de la conducta sexual de Yoder consúltese, entre otros, el artículo de Waltner Goossen (2015).

El problema con dicha interpretación no está en que lo diga el texto bíblico, sino en cómo éste es leído en contextos de injusticias y de violencia contra las mujeres, donde los victimarios no dan muestras de arrepentimiento por los actos cometidos y mucho menos de asumir la reparación por el daño causado. Por lo anterior, el propósito de este artículo es presentar un análisis a la relectura realizada por Yoder sobre la *subordinación revolucionaria*. Para lograr tal propósito iniciaremos con una reseña del pensamiento del teólogo sobre la subordinación revolucionaria, posteriormente presentaremos un esbozo de su método hermenéutico, luego evaluaremos su relectura sobre el tema en cuestión. Finalizaremos con una reflexión, a manera de conclusión, sobre hermenéutica bíblica y equidad de género.

La subordinación revolucionaria en John Howard Yoder

No hay mejor obra para conocer el pensamiento de Yoder con respecto a la subordinación revolucionaria que *Jesús y la realidad política* (1985). Dicho escrito, surgido como una respuesta teológica a las revoluciones violentas en diferentes partes del mundo y considerado como uno de los diez libros de más influencia en la teología del siglo XX, además de haber sido traducido a diez idiomas, pretende demostrar que hay una ética social y política no violenta en la Biblia.

En el capítulo nueve, “Subordinación revolucionaria”, se argumenta que la ética de la iglesia primitiva siguió la ética de Jesús. Esta posición es diferente de aquella que se expresa en favor de una enseñanza ética judía y griega venida del *estoicismo*, que se basa en las *Haustafeln* y ve tal ética reflejada en pasajes tales como Col. 3:18-4:1, Ef. 5:21-6:9 y 1 P. 2:13-3:7. Yoder postula que la subordinación revolucionaria con una promesa escatológica es central en las *Haustafeln* y que ésta fue la enseñanza original de los Apóstoles en la iglesia primitiva. Era la manera de imitación de Cristo, quien “asumió libremente la esclavitud de la historia en nuestro lugar (...) [porque] los poderes esclavizantes o alienantes de este mundo ya han sido quebrantados” (Yoder, 1985, p. 136).

El modelo para la subordinación revolucionaria es la transformación creativa, sin resentimiento, abandonando cualquier actitud dominadora, coexistiendo de esta manera el orden antiguo y el nuevo. Por lo tanto, para Yoder, el Nuevo Testamento sí ofrecía una guía específica para su propia época, la cual confirmaba y aplicaba la ética mesiánica de Jesús. No obstante, la interpretación brindada por el profesor de Notre Dame es problemática para quienes sufren violencia en diversas situaciones de abuso como las mujeres.

Para el teólogo menonita, este patrón de subordinación revolucionaria, que también se encuentra en 1 Co. 11:2ss, demuestra que, por un lado, hay un impacto liberador del evangelio, pero, por otro lado, hay una aceptación del orden social establecido. Además, invita a la persona a permanecer en el estado en que se encuentre sin lamentarse, tal como lo registra 1 Co. 7. Sin embargo, aclara, el patrón de subordinación mutua no se sigue en el campo político, tal como se ve en 1 P. 2, 1 Ti. 2 y Ro. 13, donde hay un orden jerárquico. Es decir, allí no se invita al que está en autoridad a que se considere así mismo como si estuviera en sujeción. Veamos ahora un esbozo de su proceso hermenéutico.

El proceso hermenéutico de Yoder

En el capítulo nueve de la obra en mención, Yoder inicia su proceso hermenéutico³ teniendo en cuenta las diferentes lecturas que se han hecho sobre los textos en mención: “la ética de Jesús es inadecuada (...) para llenar las necesidades prácticas de la iglesia” (p. 122); hay que condenar a los Apóstoles y a Pablo “por tener una visión tan baja de las mujeres” (p.123); no se deben ver estos textos como una reincidencia de la “teología natural” (p. 124). Él sospecha de esas lecturas y propone encontrar la influencia de la ética de Jesús en la iglesia primitiva, tal como se refleja en los evangelios. Es decir, Jesús es su clave para interpretar toda la Escritura.

Después, Yoder compara los énfasis de los textos de las *Haustafeln* (pensamiento apostólico) con los del estoicismo. Su conclusión es que aquellos son una propuesta revolucionaria: “la traducción del término *hypotassesthai* no debe ser arrojarse al suelo y dejarse pasar por encima, ni es sumisión (...) [sino] aceptar el orden como es, pero es una aceptación voluntaria y cargada de sentido” (p. 128). Se trata de una subordinación revolucionaria debido a que los miembros de la comunidad cristiana tenían una nueva experiencia de donde surgió la tentación de rebeldía que les proveía una nueva clase de dignidad y responsabilidad.

Ahora bien, en su interpretación de los textos de subordinación revolucionaria se aprecia una *doble actitud de lectura*.⁴ Por un lado, Yoder trata de leer los textos con una actitud crítica, similar a la que usa la teología de la liberación. Pero, por otro lado, conservadora, es decir, que preserva el orden social establecido y que opera según sus raíces pietistas, las cuales están estrechamente relacionadas con una actitud de lectura escatológica. Esto connota que el texto no puede leerse sin tener en cuenta el triunfo de Cristo sobre los poderes en la cruz, como el Señor de la historia y en quien se ha inaugurado una nueva era por medio de la resurrección. Por lo tanto, su actualización implica no resistir a quien hace el mal, porque el triunfo sobre el mal ya está asegurado en Cristo.

Esa lucha con el *doble status* del texto bíblico lleva a Yoder a considerar que el mismo debe ser recuperado, porque se ha leído con ojos de dominación. Es por esto que, él aplica a los textos bíblicos una hermenéutica de recuperación, es decir, una hermenéutica que busca recuperar el carácter y contenido original de la Escritura, tal como sucede en el tema de la subordinación revolucionaria. Allí busca recuperar el texto bíblico porque sospecha que las interpretaciones occidentales clásicas y dominantes no han considerado toda la evidencia exegética y no han tenido en cuenta todas las preguntas y posibilidades que brinda el texto, especialmente para los lectores de esa época. De esta manera, para él, una vez recuperado el texto bíblico en su propósito original se vuelve liberador, en el sentido de una posible transformación no violenta.

³ Entendemos la hermenéutica como el proceso por medio del cual buscamos encontrarle sentido a un texto. Aunque clásicamente se ha definido la hermenéutica como interpretación, preferimos entenderlo como la reflexión científica acerca del camino elegido por un intérprete o lector de un texto, que tiene en cuenta todas las etapas del proceso de comprensión. Por lo tanto, la hermenéutica, como proceso, incluye la explicación y la comprensión.

⁴ Es la actitud asumida frente al texto antes de que el texto haya podido hablar por sí mismo. Es una combinación de lo que es el *status* del texto para el lector y la expectativa que siente el lector con respecto a lo que el texto le dará. Véase Hans de Wit (2010, p. 192).

No obstante, este *doble status* del texto pareciera estar en un nivel diferente de cómo se manifiesta en la teología de la liberación o las teologías del genitivo (teología negra, teología feminista y la indígena, entre otras). En dichas teologías se sospecha de las interpretaciones bíblicas que son opresoras y dominantes, y trata de reconstruirse un contenido originalmente liberador y revolucionario de ciertos textos. Así como Yoder, tales teologías consideran que esas lecturas frecuentemente no tomaron en cuenta toda la evidencia textual. Por eso, a veces creen necesario reconstruir el texto. Consideran que el texto fue “robado” y “redactado” por la clase dominante de Israel. Es decir, dado que el texto actual es producto de este robo sus capas liberadoras originales deben ser excavadas⁵.

Sin embargo, el planteamiento de Yoder es que ciertas lecturas del texto no son necesariamente liberadoras de situaciones de opresión. Más bien, el texto invita a vivir bajo contextos de opresión, pero con inconformidad y bajo el entendimiento escatológico de una nueva comunidad que vive bajo otros principios. Dicha invitación es con el fin de sobrevivir sin oposición violenta, guerra o revolución sangrienta; pero también a ser fieles a la ética de Jesús testimoniada en los relatos del evangelio, viviendo ya a la luz de la esperanza del reino. Deducimos que, aunque para Yoder el texto no es necesariamente “buenas nuevas” para quienes viven bajo opresión, no siempre es posible liberarse de tal condición pacíficamente. La opción, entonces, es cambiar nuestra manera de pensar con respecto al opresor y verlo con los ojos del amor redentor a la espera del cumplimiento de la venida del reino en plenitud. No obstante, en este planteamiento de Yoder queda pendiente cómo enfrentar el desafío que representa solidarizarse con el oprimido.

Para Yoder, la *opción por la no violencia* se convierte en condición *sine qua non* para leer el texto de manera diferente. Aunque el significado del texto, al ser recuperado, parece ser opresor, él insiste en que hay que someterse a las autoridades, hay que subordinarse, etc.; porque ese es el mensaje del texto después de una exégesis cuidadosa. Su sospecha en estos casos es que otras lecturas han evitado recuperar el texto para no reconocer lo que realmente dice, aunque lo que diga sea contrario a los deseos de retaliación y liberación violenta. Por eso, para él, los creyentes deben seguir el camino de la no violencia de Jesús en la comunidad con la que está comprometido el texto bíblico. Dicho de otra manera, el intérprete del texto debe tener coherencia entre su teoría y su participación en la comunidad. Es una comunidad que, aunque sufra, practica la resistencia de manera no violenta. Y esa comunidad, fiel al camino de la cruz, no es otra que la iglesia de Cristo. Entonces se puede concluir que Yoder plantea que la Biblia debe leerse desde la experiencia del sufrimiento y la no violencia, desde la cruz y la esperanza.

La lectura así propuesta tiene un tinte de radicalismo. Al pensar en las diferentes revoluciones violentas que se estaban dando, en tiempos de Yoder, no sólo en América Latina sino en otras partes del mundo, como África, y ante las lecturas dominantes que justifican tales acciones, él busca reconstruir el texto en su forma más aproximada al original y presentarlo como la alternativa cristiana. Para él, el texto no inspira una teología de liberación tal como fue formulada por Gustavo Gutiérrez y otros; es decir, como un compromiso por abolir la injusticia

⁵ Véase Hans de Wit (2002, pp. 269-278).

por medio de la lucha de las clases explotadas contra sus opresores y en la que la no violencia no es el último recurso⁶.

Yoder propone radicalmente, de principio a fin, la alternativa no violenta frente a las situaciones de injusticia y represión que hay en el mundo. Sin embargo, esa alternativa tiene costos para quien la siga y, de forma directa e ineludible, para quien sea discípulo de Cristo. Por eso, para él, contrario a las interpretaciones dominantes y contemporáneas, hay que identificar no sólo lo que el texto dice sino también lo que no dice. No se puede obligar al texto a decir lo que no dice, aunque lo que diga sea contrario a las lógicas de las sabidurías convencionales y las éticas de moda. Entonces, la tarea por hacer, de acuerdo al teólogo pacifista, es tratar de ser fiel a lo que dice el texto; de esta manera no hay cómo evadir la ética que propone el mismo texto, esto es, la ética del camino de la cruz. Así lo explica de manera amplia en el capítulo diez de su obra.

En su relectura sobre subordinación revolucionaria Yoder acude al *diálogo de relaciones*⁷. Él dialoga con la tradición que ve la subordinación revolucionaria como causa de la injusticia social:

Una tradición muy difundida, presente ya desde la época de Lincoln, pero propagada aún más con la aparición de los derechos civiles y con la retórica de la liberación femenina, ve en la enseñanza de Pablo acerca de la subordinación, una de las causas de que el cristianismo haya fracasado en la búsqueda vigorosa, o más efectiva, de una justicia social (1985, p. 128).

En este sentido, Yoder interpreta que la subordinación tiene como finalidad la dignidad de cada hombre y cada mujer y no, como algunos piensan, la negación de ella; como un llamado a estar libres gracias a la resurrección del crucificado. Para Yoder, esta práctica de la subordinación debe darse en las relaciones entre las personas dentro de las estructuras de la sociedad, la familia y la economía. Esto es una propuesta que, por supuesto, cuestionamos en contextos de violencia, impunidad e injusticia.

Igualmente, en su afán por apropiarse⁸ del texto, Yoder relaciona inversamente los términos “libertad en Cristo” y “esclavitud”. Así, su relectura de 1 Co. 7:21-22 es una invitación

⁶ No nos atrevemos a decir, sin embargo, que Gustavo Gutiérrez proponga directamente usar la violencia para lograr la liberación del oprimido, pero sí que entiende el conflicto como una lucha de clases y como expresión de la voluntad de Dios, y que supone el establecimiento de la justicia para lograr la paz. Por lo tanto, para Gutiérrez no se puede ser pasivo ante los hechos de injusticia contra el pobre, porque tal comportamiento no sería ético ni cristiano. Para ampliar esta información consúltese Gutiérrez (2004, pp. 287-320). El problema que vemos en Gutiérrez al cuestionar la pasividad es que deja abierta una amplia gama de posibilidades para actuar contra el opresor, que podrían, incluso legitimar la violencia, así sea en un mínimo grado. No obstante, reconocemos que esta posición cuestiona profundamente una propuesta de no resistencia ante el mal.

⁷ El modelo de *diálogo de relaciones* surge de reconocer que “no le corresponde a la teología práctica tomar todo el trabajo de la hermenéutica de la correspondencia de relaciones y el juicio hermenéutico ya que éste es un trabajo de todas las disciplinas de la teología incluyendo literaria, histórica, práctica y especialmente sistemática”. Lo que debe hacerse entonces es mantener un diálogo con las otras disciplinas teológicas. Véase Johannes A. van der Ven (como se citó en de Wit, Jonker, Kool and Schipani eds., 2004, p. 124).

⁸ La apropiación del texto es su misma actualización o aplicación en el mundo histórico de cada intérprete y su comunidad. Es decir, la nueva praxis, la encarnación del mensaje en la vida social, política y religiosa. Sin embargo, como expresa Severino Croatto, debemos recrear el mensaje bíblico y no sólo actualizarlo, (1994, p. 110).

al cristiano a permanecer libre, pero no a una persona libre volverse esclava de alguien: “el cristiano está llamado a ver su condición social desde la perspectiva de aumentar su libertad (...) porque a libertad es que hemos sido llamados en Cristo” (p. 134). A pesar de esta diferencia notable, relaciona directamente la libertad y la subordinación como una condición positiva: “la libertad también puede ser ejercitada en otras condiciones, al aceptar voluntariamente la subordinación, en vista de la relativa falta de importancia de tales condiciones sociales, cuando se las ve a la luz de la plenitud futura de los propósitos de Dios” (p. 134).

Finalmente, en esta relectura, Yoder pareciera estar de acuerdo con la jerarquización dentro de una familia heterogénea, es decir donde hay cónyuges creyentes y no creyentes: “Es porque sabe que en Cristo no hay hombre ni mujer, que la esposa cristiana puede aceptar libremente la subordinación actual a su esposo incrédulo” (p. 137), pero aclara que por la libertad en Cristo “la relación entre ellos puede ser honesta y humana” (p. 137). Insistimos que planteamientos como este nos resultan peligrosos.

En definitiva, el proceso de lectura hermenéutica seguida por Yoder en los textos sobre la subordinación revolucionaria sustenta firmemente sus conclusiones al respecto. No obstante, en contextos de violencia, tal interpretación amerita ser revisada, tal como lo haremos en el siguiente apartado.

Cuestionamientos a la relectura de Yoder sobre la subordinación revolucionaria

La relectura realizada por Yoder sobre el tema de la subordinación parece ambigua para ser llevada a la práctica en nuestros días. Por un lado, su interpretación parece consistir en que debemos vivir sin congoja aceptando el orden social y ejerciendo el rol que nos corresponde. Aquí, no obstante, su relectura pareciera entender que los roles sociales y, concretamente, los de las personas consideradas en desventaja de poder (mujeres, esclavos, hijos), deben cumplirse, como si esto fuera lo natural. En otras palabras, que dicho orden social no se debe discutir.

Por otro lado, también está de acuerdo con que el esclavo debe procurar la libertad y que el que esté libre no debe transformarse en esclavo. E igualmente, considera que los cristianos deben aceptar la subordinación de manera voluntaria y como una manera de vivir en libertad. Sin embargo, para Yoder la subordinación revolucionaria no se da con respecto al ámbito político. Por eso, la aceptación de la subordinación debe ser parte del compromiso en el bautismo. De esta manera la sujeción de la iglesia al orden social es concedida como testimonio ante el mundo, abandonando toda actitud dominadora, interpreta el teólogo pacifista.

Teniendo en cuenta lo anterior, evaluaremos la lectura que hace Yoder de los textos sobre subordinación revolucionaria con base en tres aspectos: (1) lectura contextual y liberadora; (2) equidad de género e igualdad social como claves de lectura; (3) enfoque androcéntrico y patriarcal de la lectura.

Lectura contextual y ¿liberadora?

Cuando hablamos de *lectura contextual* nos referimos a que tiene en cuenta el contexto o lugar social desde donde se lee nuevamente el texto. Es decir, donde hay un nuevo referente de interpretación, la situación actual de quien interpreta y también la cultura. Así, la lectura no se queda en el pasado del texto, ni en el contexto del autor que escribió, sino en la biografía del lector, sus experiencias de vida, su precomprensión (Heidegger y Gadamer, 2010, pp. 63-70), su lectura ingenua (Ricoeur, 2010, pp. 127-195). Cada nueva lectura tiene nuevo significado, generando de esta manera una *polisemia* en un nuevo contexto que el mismo autor no conoció.

Ahora bien, no podemos afirmar que la lectura de Yoder fue contextual y al mismo tiempo liberadora. Él quiso ser contextual: tuvo en cuenta los desafíos postmodernos a las iglesias, en especial los que dejó la postguerra a nivel de economía, relación con el Estado, la obediencia a las autoridades, los nacionalismos, las revoluciones sangrientas en diferentes partes del mundo, entre otros. Pero, en el tema de la subordinación revolucionaria se quedó en el pasado del texto. Él quiere defender a toda costa el texto y la intención original del autor para, de esta manera, ser obediente a la Escritura como principio de seguimiento de Jesús.

Creemos que seguir ese proceso interpretativo significa clausurar el significado del texto y no permitir otra interpretación, aunque tal interpretación no sea exegéticamente comprobada. Esto demuestra la ausencia en la lectura de Yoder, en el tema de la subordinación, del elemento comunitario de la hermenéutica. Este vacío se refleja en la inconformidad que años más tarde expresaron algunos lectores, especialmente mujeres que habían sufrido abusos como consecuencia, deducimos, de haber sido presionadas a seguir tales enseñanzas de pasividad frente al sufrimiento. De ahí que tal interpretación ha sido rechazada de manera radical por quienes fueron víctimas y, al mismo tiempo, despertado el interés de leer textos similares con unos lentes diferentes, los de la justicia y la no violencia activa⁹.

La hermenéutica comunitaria confirma que el texto bíblico es autónomo y por lo tanto se abre a nuevas interpretaciones, que podrían ser no sólo contextuales y no violentas, sino liberadoras. Es decir, que no lo dejan en el pasado, sino que lo liberan de él y le dan vida hoy para que sea liberador. Es una exploración de su reserva de sentido que cada vez se renueva. Esto tiene que ver con una lectura existencial y espontánea. Pero esto no es lo que ha sucedido con Yoder en el aspecto de la subordinación revolucionaria. Yoder vive la tensión de defender el texto mediante la exégesis realizada por los profesionales y la aplicación que él desea dar, pero que, insistimos, no logra ser liberadora. Al contrario, pareciera legitimar el sufrimiento de las víctimas a manos de sus opresores.

No desconocemos que Yoder quiere releer los textos bíblicos en su propio momento histórico. Que llega a articular una ética no violenta como resultado de su lectura de los textos bíblicos. Que su relectura hermenéutica es contextual y dice mucho a nuestros días. Entonces, ¿por qué falló su interpretación contextual en este punto concreto de la subordinación revolucionaria? ¿Por qué no aceptar tal subordinación si fue el camino a seguir por Cristo y otros grupos cristianos pacifistas, como los anabautistas del siglo XVI? La falla está justamente en la ausencia de la hermenéutica comunitaria. ¿Qué hubiera pasado si Yoder hubiera puesto este texto

⁹ Al respecto véase Soto Albrecht (2009, pp. 35-36).

en manos de su comunidad eclesial, especialmente en personas que han sufrido opresión, mujeres violentadas y otras víctimas? Seguramente el *status* de los textos sobre subordinación revolucionaria hubiera sido distinto. Por eso, estamos de acuerdo con las palabras de Hans de Wit “sin una comunidad interpretativa, el texto queda huérfano” (de Wit y López, 2013, p. 107). Y al quedar huérfano, agregamos, cualquiera lo adopta según sus conveniencias.

Equidad de género e igualdad social, ¿claves de lectura?

El análisis realizado sobre la lectura que hizo Yoder lleva a concluir que él no tuvo en cuenta la equidad de género ni la igualdad social¹⁰. Inferimos que esto se debió a sus intereses particulares y su incoherencia de vida, particularmente en su relacionamiento con algunas mujeres. Este hecho nos lleva a identificar un carácter fundamentalista en la interpretación que hace Yoder de la subordinación revolucionaria. Él quiere clausurar el significado del texto basado en una posición de poder en relación con el género y la clase social.

Dicha práctica interpretativa lleva a poner en peligro la vida y atenta contra la dignidad humana. Para que esto no suceda se debe prestar atención no sólo a que tal lectura sea no violenta, sino también liberadora, es decir, que el principio de la no violencia no sea pretexto para dominar a otros, sino para que otros no se dejen violentar en su dignidad. Una lectura que no induzca a la equidad de género y la igualdad social es problemática para contextos como el latinoamericano.

Entendemos que en su lectura hermenéutica el teólogo pacifista, fiel a su intención de ir a lo que el autor quiso decir originalmente y de dejar decir al texto lo que quiere decir, así como a que debemos liberarnos de los prejuicios al momento de aproximarnos al texto, defiende la subordinación revolucionaria con base en la influencia de las *Haustafeln* sobre los textos en referencia. Como lo hemos mencionado, su argumento es que ésa era la ética apostólica en el seguimiento a Cristo, como un mensaje emancipatorio en medio de una cultura opresiva, y que eran tácticas cristológicas análogas al modelo de la cruz. Sin embargo, con el paso de los años Yoder reconoció la posibilidad de que la subordinación revolucionaria también haya obedecido a las estrategias misioneras de la iglesia de entonces¹¹, las cuales buscaban acomodarse al sistema para ganar adeptos.

¹⁰ Las lecturas feministas nos ayudan a ver con sospecha el planteamiento de Yoder con respecto a la subordinación revolucionaria. Gracias a ellas se puede establecer una relación entre la lectura que hace Yoder de Romanos 13, Col. 3:18-4:1; Ef. 5:21-6:9; 1 P. 2:13-3:7, entre otros textos, y su ética sexual. La hermenéutica feminista, especialmente la latinoamericana, se ubica en las experiencias de opresión y empobrecimiento de las mujeres, así como en sus logros y reivindicaciones. Es decir, desde la vivencia de las mujeres se interpreta el texto bíblico, las tradiciones religiosas y los discursos teológicos. Es una vivencia que tiene en cuenta las relaciones sociales de poder y su interrelacionamiento con el sexo, el género, la raza, la cultura y la clase social. Véase, entre otras obras de teología y hermenéutica feminista desde América Latina: Aquino y Tamez (1998); Tamez (2001); Ajo y de la Paz (2004); de Lima, Deifelt, Pintos y otras (2004). Entre las obras de contextos diferentes al de América Latina están: Fiorenza (1989, 1994, 2000); Johnson (2002); Russell (1995); Gómez-Acebo (1998, 2000).

¹¹ Yoder está de acuerdo con Fiorenza en que dentro de un corto tiempo la visión emancipadora se había perdido, a tal punto que el significado moral de “subordinación” era revertido. Aunque Yoder entiende que, como dice Fiorenza, la subordinación obedeció a tácticas misioneras, insiste en que también obedeció a tácticas cristológicas, análogas al modelo de la cruz. Véase las notas a pie de página 60 y 61 en Yoder (1994, p. 190). También está de acuerdo con Fiorenza y Schweitzer en que la visión original de igualdad del primer siglo fue reemplazada por

Enfoque androcéntrico y patriarcal

Los aspectos analizados anteriormente se corresponden con el lenguaje usado por Yoder en la primera edición de *Jesús y la realidad política*. De principio a fin de su obra el profesor de Notre Dame usa un lenguaje androcéntrico y patriarcal¹². Expresión de esto es el uso repetido del término “hombre”: “doce hombres claves (...)” (1985, p. 36), “los hombres tienen derecho a considerar su reino (...)” (p. 48), “Jesús tenía que morir para (...) librar al hombre de la esclavitud” (p. 76), “la intención del Sermón es (...) preparar a los hombres para la gracia” (p. 78), “Dios reconcilia clases de hombres” (p. 164), “comprensión ética (...) accesible a los hombres de buena voluntad” (p. 175), “(...) una visión cristiana de la naturaleza del hombre (p. 178), entre otros. Igualmente, la expresión “hombre” es usada enfáticamente en el capítulo sobre justificación por la fe (pp.154-165).

Relacionado con su lenguaje androcéntrico está su lenguaje patriarcal; es decir, un lenguaje que hace referencia a los parámetros y orden social del patriarcado. Esto es más claro en sus explicaciones brindadas en el capítulo sobre la subordinación revolucionaria. Por ejemplo, él no hace ninguna propuesta diferente de la lectura tradicional de Ef. 5:22: “la disposición del esposo de darse a sí mismo por su esposa está motivada (...) en la ofrenda de Cristo por su iglesia” (p. 130), “La esposa está motivada a subordinarse por la preocupación de ganar por la fe en Cristo a su esposo incrédulo” (p. 130). Asimismo, la expresión “retórica de liberación femenina” (p. 128) usada por Yoder, para argumentar en contra de las tradiciones que ven la enseñanza de Pablo acerca de la subordinación como una causa del fracaso de la búsqueda de una justicia social, contiene un tono patriarcal. De esta forma, pareciera que Yoder está en contra de aquellos discursos que promueven la equidad de género. Sin embargo, no es justo catalogar al teólogo menonita en este aspecto solamente por las citas mencionadas en uno de sus escritos. También tendríamos que revisar otras de sus obras.

Reflexión final: hermenéutica bíblica y equidad de género

Dado el contexto de violencia e injusticia, la hermenéutica bíblica desde América Latina debe estar comprometida con la equidad de género. Para eso, es necesario leer los textos teniendo en cuenta al Jesús histórico, es decir, al Jesús que se mueve en un contexto conflictivo,

interpretaciones menos revolucionarias del evangelio, dándole sentido a la subordinación. De esta manera, la dilución de la igualdad era básicamente una preocupación “apologética” dada la opinión por parte de los de afuera de que el movimiento cristiano era desordenado. Sin embargo, dice Yoder, esta explicación no se contrapone a que también hubiera un componente cristológico (p. 192).

¹² En la edición de su obra en inglés de 1994, Yoder usó un lenguaje inclusivo de género. Allí la palabra en inglés “man”, usada en repetidas ocasiones en la primera edición en inglés de 1972, así como “hombre”, en la versión en español de 1985, es traducida, de acuerdo a cada contexto temático de su obra, como: mensajeros (p. 33), escuchas o lectores (pp. 52, 105, 215), otros (pp. 62, 63), humanidad (pp. 65,99), gente (pp. 66, 105, 116, 237, 214, 225), israelitas (p. 83), siervo (p. 98), humano (pp. 99, 102, 105, 107, 113,114, 198, 236, 240), humanidad (pp. 144, 156), persona (pp. 108, 117), criatura (pp. 141, 144, 218), nosotros (pp. 142, 144, 230, 232), creyente (p. 216), todos (p. 216), contemporáneos (p. 234), víctimas (p. 154). Así también, en la misma edición en la nota 25, que se corresponde con la nota 22 de la edición en español de 1985, ya no dice “mujer” sino “cualquiera” (p. 174). Estos cambios de lenguaje, reconocidos por Yoder en su prefacio a la edición de 1994, se dan por “razones de tono y para tomar en cuenta las sensibilidades de hoy con respecto al género” (p. viii).

que está comprometido con la transformación de las situaciones de opresión, violencia e injusticia, que se manifiestan en inequidades; que sigue la ética no violenta, y que como consecuencia de su opción es llevado a la cruz por los poderes reales, pero que después resucita y se hace visible en la comunidad de creyentes que vive un estilo de vida diferente del que imponen los sistemas por seducción o por la fuerza; una comunidad donde se vive y se trabaja por la equidad.

La subordinación revolucionaria nos lleva a un doble problema hermenéutico: la autoridad de la Biblia y el entendimiento escatológico. La primera, porque es vista desde quienes hacen hermenéutica de liberación feminista y negra como generadora y sustentadora de la injusticia social, porque pareciera estar de acuerdo con jerarquizaciones. La segunda porque concibe el fin del mundo y el triunfo de Cristo y sus seguidores sobre los poderes del mal como algo inminente. Pero, asumir la subordinación revolucionaria en esta perspectiva, que ha influenciado a muchos en diferentes latitudes, es peligroso porque parecería afirmar que el orden social que tenemos es natural y es el que debemos seguir por causa de Cristo.

La explicación dada por Yoder acerca de la subordinación revolucionaria está ligada no sólo a la imagen de un Cristo no resistente, sino de un Cristo que se sacrifica para evitar el castigo de Dios sobre nosotros, o sea la doctrina de la satisfacción expiatoria. Esta hermenéutica, por supuesto, está basada en una enseñanza que entiende la Biblia en términos de revelación divina y autoridad canónica con su consecuente inerrancia, tal como lo afirman el fundamentalismo¹³ y el evangelicalismo¹⁴.

La interpretación de Yoder ignora, y por lo tanto justifica implícitamente la violencia contra las mujeres y los débiles, contradiciendo de esta forma una hermenéutica que tiene como condición *sine qua non* la no violencia. Además, tal relectura de Yoder desentona con su llamado de atención a desobedecer el mandato a someterse -del griego *υποτασσω*- al Estado y correr con las respectivas consecuencias (Yoder, 1985, pp. 139-152), énfasis que no hace en el tema de la subordinación. De esta manera su relectura deja abierta la posibilidad, dado el caso, de que las mujeres consientan ser violentadas por sus compañeros. O que sufran otro tipo de violencia como la de ser marginadas de los cargos de liderazgo decisivos en las iglesias, como propone el texto de 1 Ti. 2:8-12¹⁵.

¹³ El fundamentalismo es un fenómeno complejo que amerita una explicación más profunda. Sin embargo, en este trabajo nos referimos a él como un fenómeno en el contexto evangélico de final del siglo XIX y principios del XX, pero que persiste hasta hoy, como una reacción de quienes sienten amenazada su fe por el avance del secularismo y por la ciencia, que cuestiona lo sobrenatural. Es entonces cuando el literalismo y la inerrancia bíblica adquieren importancia como criterios de interpretación. Este fundamentalismo es parte de un sector del protestantismo evangélico latinoamericano, ha influenciado a las iglesias causando división, tanto en las tradicionales como en las pentecostales y originando nuevas conferencias. Para profundizar en el origen, desarrollo y características de este fenómeno en América Latina consúltese Míguez Bonino (1995, pp. 35-56).

¹⁴ Entendemos por evangelicalismo al movimiento de origen norteamericano que ha permeado a las iglesias evangélicas en América Latina y cuyos énfasis están en: 1) la autoridad de las Escrituras, 2) la experiencia personal de regeneración o segundo nacimiento, 3) la obra de Cristo como expiación en la cruz por los pecados de la humanidad, 4) la necesidad de predicar el evangelio a los no creyentes a través de las organizaciones misioneras, y 5) los valores morales tradicionales, especialmente los que tienen que con la vida sexual. Para profundizar en este tema véase, entre otros, González (2010, p. 118), Krauss (1979), Míguez Bonino (1995, pp. 35-56).

¹⁵ Véase una explicación sobre cómo las mujeres fueron marginadas de los cargos de liderazgo en la iglesia en Moya (2008).

En la raíz de tales interpretaciones están arraigados el patriarcalismo y el androcentrismo, tendencias que promueven la imagen de un Dios rey, guerrero, mago y amante, imágenes que se han encarnado en las lecturas bíblicas de las iglesias, además de promover un testimonio con ánimo proselitista y misionero dominante. Por eso, dudamos que tales relecturas traduzcan una cristología basada en el Jesús histórico y no violento que fue llevado a la cruz. Si el Jesús no violento de los evangelios hubiera estado de acuerdo con la subordinación -de las mujeres- entonces su historicidad perdería relevancia. Más bien, lo que vemos en los evangelios es una lucha permanente de Jesús contra la opresión y su opción por los vulnerables y marginados, aunque por la vía no violenta.

Por lo tanto, un reto no menor que debe enfrentar la hermenéutica bíblica latinoamericana es cómo leer los textos bíblicos teniendo presentes las desigualdades e inequidades de raza, sexo, género y clase social. Las hermenéuticas, tales como la negra, indígena, campesina, feminista, latinoamericana de liberación, entre otras, han brindado respuestas mediante la sospecha exegética, aunque las respuestas no son uniformes: algunos optan por extraer los textos de terror o los patriarcales de la Biblia, y otros por deconstruirlos y reconstruirlos. En dicha tarea nos ayuda una perspectiva de la teología feminista¹⁶. Veamos.

Una manera de enfrentar tal situación es que, tanto los hombres como las mujeres, y la comunidad de creyentes, evalúen críticamente los textos y las tradiciones con el fin de desenmascarar las hermenéuticas que perpetúan la violencia, la discriminación, la exclusión, la opresión de las mujeres; que impiden su liberación y ser tratadas en igualdad. Esto puede significar, por un lado, asumir un canon que tenga como filtro la liberación y la no violencia. En consecuencia, los textos bíblicos que condonan la opresión de las mujeres conforman el canon y tienen la autoridad teológica para no continuar la opresión contra la mujer. Por otro lado, suponer que los textos que contienen violencia están allí para llamar la atención al lector de una realidad que debe ser transformada con su participación, que existe una función hermenéutica de los textos de terror y patriarcales. Con esto queremos decir que, una lectura responsable de tales textos, en vez de continuar la opresión, podrán prevenirla. Es leer en memoria de las víctimas.

Hay que reconocer que el abuso y acoso a las mujeres consentido por algunas comunidades cristianas patriarcales, que encubren al victimario -dentro de ellos líderes, pastores y teólogos- y acusan a las víctimas, se ha fundamentado en textos como los de 1 Ti. 2 y 1 Co. 14 que prescriben el silencio de ellas. Por eso el desafío es ¿cómo hacer una lectura no reproductiva, sino productiva de tales textos? Una manera de hacerlo es relativizando la inerrancia e inspiración de la Escritura, enfatizar -como expresamos arriba- la liberación como eje temático de la Biblia y apuntar al elemento contextual: estos textos también fueron escritos dentro de una cultura y sistema social específicos. Por supuesto que también hay textos bíblicos que demuestran claramente al Espíritu inclusivo, tales como Gálatas 3:28.

La invitación, entonces, es a ver la Biblia no sólo como arquetipo sino como prototipo, es decir, que se abre hacia adelante para encontrar un nuevo significado. Así superamos uno de los obstáculos que no son superados en interpretaciones como las de la subordinación revolucionaria. No es necesario defender el texto, como lo pretenden hacer quienes plantean la subordinación revolucionaria. En otras palabras, lo existencial se sobrepone a lo histórico. De

¹⁶ Tendremos en cuenta la propuesta de Fiorenza (1986, pp. 358-381).

esta manera los textos adquieren un nuevo *status* y un nuevo *locus*. Un *status* de advertencia para no repetir lo que (de acuerdo a su exégesis) dicen y quieren promover en contextos de violencia. En otras palabras, invita a leer contracorriente, a leer la Biblia de manera no fundamentalista, a tomar la recepción de los textos como punto de partida para evaluar su valor. Así, habría que tomar distancia del texto y leer con los ojos de quienes por siglos han sido violentados y oprimidos.

Una hermenéutica latinoamericana debe llevarnos a evaluar no sólo el contenido de los textos, sino el lenguaje que usan los lectores y lectoras en la interpretación de los mismos, así como su compromiso político y la confianza en la guía del Espíritu. Se precisa, entonces, crear conciencia de la existencia de textos bíblicos patriarcales con los que se ha victimizado a la mujer y rebajado aún más a quienes están en sujeción a autoridades; reconocer que la doctrina de la satisfacción ha influenciado nuestra lectura llevándonos a cerrar el significado del texto en lugar de abrirlo para un momento histórico concreto. Según tal teoría, es necesaria la muerte violenta del Hijo para que haya redención de la humanidad¹⁷, lo cual pareciera encajar bien con la invitación a que la víctima sufra en silencio.

Para finalizar, hay que revisar también el lenguaje androcéntrico y patriarcal que usamos en la interpretación de los textos y que refuerza las tendencias misóginas; evaluar la función política que han tenido las interpretaciones bíblicas que se han hecho desde las respectivas tradiciones de fe, su relación con el uso del poder, los intereses políticos personales y comunitarios en las iglesias y cuál ha sido su incidencia pública y eclesial. En medio de tales interpretaciones deben esconderse intereses políticos personales y comunitarios en las iglesias. Por eso este punto es importante para confrontar interpretaciones como la de la subordinación revolucionaria. Además, se hace necesario rescatar la hermenéutica comunitaria guiada por el Espíritu.

Referencias

- Ajo, C. L. y De la Paz, M. (ed.). (2003). *Teología y género*. La Habana: Caminos.
- Aquino, M. P. y Tamez, E. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Pruriminator.
- Croatto, J. S. (1994). *Hermenéutica bíblica. Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*. Buenos Aires: Lumen.
- De Lima, S. R.; Deifelt, W.; Pintos de Cea-Naharro, M. y otras (2004). *Teología y Género. Alternativas: Revista de análisis y reflexión teológica*, (26).
- De Wit, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.

¹⁷ Para ampliar la información sobre cómo surgió la doctrina consúltese González (1994, pp. 422-425).

- _____. (2010). *Por un solo gesto de amor: lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET.
- De Wit, H.; Jonker, L.; Kool, M. and Schipani D. (eds.) (2004). *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies.
- De Wit, H. y López, E. A. (Ed.) (2013). *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fiorenza, E. S. (1986). "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology". En: McKim, D. (1986). *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- _____. (1989). *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- _____. (2000). *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta.
- _____. (Ed.) (1994). *Searching the Scriptures: A feminist Commentary*. New York: Crossroad.
- Gadamer, H. (2010). *Verdad y Método II*. Octava edición. Salamanca: Sígueme.
- Gómez-Acebo, I. (Ed.). (2000). *Mujeres y ¿sectas? ayer y hoy*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- _____. (Ed.) (1998). *Mujeres que se atrevieron*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- González, J. (1994). *Historia del cristianismo. Tomo I*. Miami, FL.: Unilit.
- _____. (2010). *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: CLIE.
- Gutiérrez, G. (2004). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Johnson, E. A. (2002). *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.
- Moya, C. (2008). *Mujeres y obispado. A propósito de Primera de Timoteo*. Quito: CLAI, 2008.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Segunda edición en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, L. M. (1995). *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Soto Albrecht, E. (2009). *Hacia una teología de la no violencia desde el testimonio de Jesús: enfrentando la violencia familiar desde la no violencia de Jesús*. Guatemala: SEMILLA.

Tamez, E. (2001). *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José: DEI.

Thiessen Nation M. (2006). *Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Waltner Goossen, R. (January 2015). Defanging the Beast: Mennonite Responses to John Howard Yoder's Sexual Abuse. *Mennonite Quarterly Review*, 89 (1), pp. 7-80.

Yoder, J. H. (1994). *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Second edition. Grand Rapids, Mich. and Cambridge, UK.: Eerdmans.

_____. (1985). *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza.

_____. (2002). *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Grand Rapids, Mich.: Brazos.

MAKARIOI: UNA INVITACIÓN A REMEMBRAR EL AMOR DE DIOS¹

Paulo C. M. Pereira Jr, MDiv.- pcmpereirajr@gmail.com
Vancouver School of Theology, Canadá

Resumen

El presente trabajo es un estudio bíblico y teológico a partir del concepto griego de *makarioi* en el texto de las Bienaventuranzas (Mateo 5: 1-12, NVI), que busca contribuir de forma crítica a la comprensión más amplia del rol profético del pueblo de Dios en defender la justicia plena y los derechos para todos y todas a partir de la dignidad humana, fundamentada en la universalidad del Jesucristo encarnado. En el contexto contemporáneo brasileño de injusticia de género, sufrimiento y marginalización de las voces LGBTI+, y el surgimiento de movimientos sociales y políticos de extrema derecha, la reflexión misiológica y eclesial reformada es desafiada a imaginar nuevos constructos sociales a partir del concepto de la reconciliación en Cristo Jesús. El presente trabajo concluye con reflexiones personales sobre caminos hacia un replanteamiento imaginativo para la actuación reconciliadora de comunidades cristianas locales.

Palabras claves: *makarioi*, justicia de género, voz profética, grupo LGBTI+, ética cristiana.

Abstract

The present work is a biblical theological study based on the Greek concept of *makarioi* present in the biblical passage of the Beatitudes (Matthew 5: 1-12, NIV), which aims to contribute critically to the broader understanding of the prophetic role of God's people in defending the full justice and rights for all, based on human dignity grounded on the universality Jesus Christ incarnated. In the contemporary Brazilian context of gender injustice, suffering and marginalization of LGBTI+ voices, and the rise of far-right social and political movements, the Christian reformed missiological and ecclesiastical reflection is challenged to imagine new social construes based on the concept of reconciliation that is in Jesus Christ. The present work concludes with personal reflections on possible routes towards an imaginative rethinking for reconciling action of local Christian communities.

Key words: *Makarioi*, Gender justice, Prophetic voice, LGBTI+ group, Christian ethics.

¹ Texto presentado en la Consulta Internacional sobre Sexualidad humana, genero, y diversidades organizado por la Corporación Universitaria Reformada (CUR) y la Iglesia Unida de Canadá. Barranquilla, Colombia, mayo 2019.

Introducción

La reciente situación política en Brasil es tensa. En los últimos cinco años, una ola de corrupción política se ha apoderado de las noticias. En este período, la expresidenta, la señora Dilma Rousseff, se ha sometido a un proceso de destitución; dos expresidentes fueron arrestados; importantes constructoras brasileñas fueron condenadas a pagar multas millonarias; y varias figuras políticas de diversos partidos fueron investigadas a través de la operación Lava-Jato. En 2018, el Partido de los Trabajadores (PT) perdió las elecciones presidenciales, y el Sr. Jair Messias Bolsonaro, del Partido Social Liberal (PSL), se convirtió en el nuevo presidente. En los primeros meses de 2019, el escenario político se volvió aún más tenso como resultado del debate legislativo sobre la Reforma Pública de Pensiones y las declaraciones y decisiones polémicas tomadas por el nuevo presidente y por algunos de sus ministerios gubernamentales sobre temas como la dictadura militar brasileña (1964-1984) y, en especial, sobre las cuestiones de género y diversidad sexual.

A lo largo de este período, hombres y mujeres participaron en discusiones sobre estos temas en espacios públicos y privados. Desde las redes sociales, estas discusiones polarizadas se expandieron a las calles por movimientos sociales que acumularon más de 1 millón de participantes en ambos los lados. Sin embargo, un porcentaje importante de estas personas se muestra intolerante a diferentes perspectivas de género y diversidad sexual. Un estudio global del Grupo Ipsos (2018) mostro que 32% de los brasileños afirman que no vale la pena el dialogo con aquellos que piensan de manera diferente (de los 27 países, sólo dos tuvieron un porcentaje mayor). Una encuesta sobre la temática de genero realizada por el Instituto Avon y el Instituto Papo de Homem (2019) clasificó que 35% de los brasileños están cerrados para personas con diferentes perspectivas sexuales. Naturalmente, cristianos y cristianas de diversas denominaciones forman parte de este entorno virtual y también se involucraron en discusiones políticas y de sexualidad diversa a través de las redes sociales. Desafortunadamente, no pocos han publicado textos ofensivos hacia el otro, descalificándolo e incluso atacándolo. En este contexto, la Escritura se acomodó a los sesgos ideológicos personales con el objetivo de descalificar el discurso de aquellos que piensan de manera diferente. ¿Podrían estas declaraciones de los cristianos, publicadas en las redes sociales, considerarse como voz profética? ¿Podría ellos entenderse como una forma de obediencia profética a la voluntad de Dios? En referencia al contexto en el que algunos cristianos apoyaron la caída de la primera bomba atómica, el monje estadounidense, Thomas Merton, afirmó:

La tragedia de nuestro tiempo no es tanto la maldad de los malvados como la inútil indefensión de las mejores intenciones de los buenos... nosotros mismos, en nuestros mejores esfuerzos por la paz, nos encontramos maniobrando inconscientemente en posiciones donde también actuamos como criminales (Merton, 1980, p. 15).

A través de este breve estudio se pretende demostrar que la voz profética que desconsidera el papel de reconciliación que está en Cristo es incompatible con el mensaje del Evangelio; por lo tanto, los ataques personales a través de las redes sociales que deshumanizan al "otro" no son una señal del Reino de Dios. La elaboración del presente estudio bíblico teológico se basa en el concepto de *makarioi* del texto de Mateo 5:1-12 y pretende expresar la fe en el contexto sociopolítico actual de Brasil. Según Collin Greene, "la iglesia tiene que aprender cómo

vivir en esta narrativa (bíblica) y reconfigurarla en torno a los temas claves que la cultura debe ver y escuchar para su propia salvación"(Green y Martin, 2008, p. 189). ¡Makarioi!

Makarioi: los desafortunados son bendecidos

Cuando vio a las multitudes, subió a la ladera de una montaña y se sentó. Sus discípulos se le acercaron, y tomando él la palabra, comenzó a enseñarles diciendo: “Dichosos los pobres en espíritu, porque el reino de los cielos les pertenece. Dichosos los que lloran, porque serán consolados. Dichosos los humildes, porque recibirán la tierra como herencia. Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados. Dichosos los compasivos, porque serán tratados con compasión. Dichosos los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios. Dichosos los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios. Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque el reino de los cielos les pertenece. “Dichosos serán ustedes cuando por mi causa la gente los insulte, los persiga y levante contra ustedes toda clase de calumnias. Alégrese y lléngense de júbilo, porque les espera una gran recompensa en el cielo. Así también persiguieron a los profetas que los precedieron a ustedes (Mateo 5:1-12, NVI).

Hace dos mil años, Jesús se paró en medio de la multitud en Israel y dijo: *makarioi*. En medio de personas no consideradas bienaventuradas en su tiempo, Jesús reimagina la vida humana a partir de su presencia viva. ¿Quiénes eran los que escuchaban el sermón de Jesús? ¿Fueron los sanos, las intrépidas o las satisfechas? No. Los evangelios muestran que las personas que siguieron a Jesús fueron los publicanos, las prostitutas, los leprosos, las enfermas y indefensas. La audiencia de Jesús era formada por personas desafortunadas. Sin embargo, en el versículo 3, la primera palabra del Mesías es "benditos sean" o “dichosos”. La palabra griega para el término es *makarioi*, un término que no se usaba para indicar cualquier tipo de realización terrenal, sino exactamente la felicidad que la gente esperaba durante siglos y que debería aparecer en la tierra con la llegada del Mesías prometido. Cuando Jesús se encuentra en medio de la multitud y dice *makarioi*, su presencia reconfigura la percepción de la presencia de Dios entre la humanidad en la medida en que la salvación se torna disponible a todos y todas. ¿Ha llegado el gran momento de la salvación? ¿Ha llegado el momento en que Dios inyectaría su gracia en su pueblo y transformaría vidas? Makarioi. ¿Lo es? Después de todo, sólo Dios puede traer este tipo de felicidad a la tierra.

Una lectura de esta perícopa bíblica a partir de la reflexión meramente moralizante empobrece y reduce la grandeza de esta enseñanza a la que se refiere Jesús. Según el texto bíblico, la humanidad no es bendecida por merecimiento. *Makarioi* significa que, aunque nuestra condición existencial sea precaria, somos alcanzados por la bendición de Dios porque el Mesías ha llegado. Por lo tanto, no es que Dios quiera que “yo” sea moralmente pobre en espíritu o pacificador para que pueda recibir su bendición. La segunda parte de la oración no es una recompensa. La segunda parte de cada verso muestra que no importa quién eres o en qué condiciones vives, eres bendecido porque Él está aquí. El Dios vivo encarnado. Entonces, ¿eres pobre de espíritu, en bancarrota, descalificado, alguien que dejó de creer en ti mismo? La bendición está disponible para ti. ¿Eres misericordioso, quién no siempre recibe misericordia? La bendición está disponible para ti. ¿Eres un pacificador que no siempre vive en paz? La bendición

está disponible para ti. Bienaventurados todos estos, no por lo que son, sino porque aun siendo quienes son, o incluso estando en la condición de que se encuentren a sí mismos, la bendición de Jesús es accesible y disponible para ellos.

En el contexto del Brasil del siglo XXI, ¿quién sería la multitud en medio de la cual Jesús se hace presente? Bendecidos son los físicamente repulsivos, las que huelen mal, los poderosos, las enfermas y deformadas, los muy delgados o muy gordos, bendecidos los de apariencia ofensiva, los travestis, bendecidas las viejas y niñas, los que sólo piensan en dinero, los dueños de multinacionales, los drogadictos, los epilépticos, las ricas, las enfermas, bendecidos los divorciados, los que no consiguen casarse, bendecidas las solitarias, las incompetentes, los estúpidos, los arrogantes, las vengativas, los calumniadores, las pacificadores que son tratados como cobardes, los de puro corazón que son tratados como fanáticos, las misericordiosos que son como las débiles, los perseguidos sólo porque quieren hacer lo correcto. Eres bendecido, no por tu éxito o desgracia (a los ojos humanos), sino porque incluso en medio a tu situación el ser humano no eres olvidado por el amor de Dios.

No hay duda de que compartimos espacios con personas distintas, en diferentes camadas sociales, personas que usan camisetas y banderas diferentes. Sin embargo, toda acción cristiana debe estar circunscrita al *makarioi* de Dios, el Jesús encarnado. Lo que nos mueve no puede originarse en la palidez de esta vida, sino en la luz viva y eterna de Cristo. Ningún éxito o desgracia está más allá del alcance de la bendición de Dios. Ni la mía ni la de mi prójimo. *Makarioi*, porque Él está entre nosotros.

El *makarioi* de Dios en el contexto de creciente desigualdad y no respeto a los derechos humanos en términos de género y de diversidad sexual

Lo que está en la base del embate cristiano contemporáneo en las redes sociales brasileñas en cuanto a cuestiones políticas, sociales y de diversidad sexual y de género, es la cuestión sobre la ética. La ética es la evaluación de lo correcto y lo incorrecto en la sociedad que requiere algún canon o cosmovisión para medir - ¿Por qué deberemos comportarnos de cierta manera y no de otra? ¿Qué fuentes justifican nuestros posicionamientos e identidades?

La ética cristiana reformada, históricamente, busca su fundamento en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, el argumento de que las Sagradas Escrituras tienen autoridad no resuelve por sí solo la cuestión. La única voz que dice que las Escrituras tienen autoridad para decisiones morales se convierte en muchas voces cuando es usada para la toma de decisiones éticas. Áreas como el método y el contenido, por ejemplo, generan problemas en la interpretación de las Escrituras. Hay también la realidad de que la Biblia no era un libro de texto ético que intentaba cubrir sistemáticamente todos los problemas de su tiempo. Además, hay la cuestión del problema exegético de determinar el significado exacto del texto y la aplicación del texto en diferentes contextos. Así, cada vez más existen diversas voces cristianas cuestionando percepciones previas sobre la vida religiosa. Por ejemplo, sobre la realidad africana, Teresa M. Hinga afirmó: “Durante el período de expansión colonial e imperial, la imagen predominante de Cristo fue la del conquistador. Jesús fue el Rey guerrero, en cuyo nombre y estandarte (la cruz)

nuevos territorios, tanto físicos como espirituales, serían combatidos, anexados y subyugados. Un cristianismo imperial tenía así un Cristo imperial para igualar. El Cristo de los misioneros fue un Cristo conquistador” (Hinga, 2004, p. 196).

Desafortunadamente, en el actual contexto de creciente desigualdad y no respeto a los derechos humanos en términos de género y de diversidad sexual en Brasil, muchas voces, incluso cristianas, están al servicio de sus propios ideales. En un contexto donde "yo" y "mi comprensión" es lo que tiene sentido y donde la Biblia se usa como una herramienta para legitimar lo que uno ya piensa, la voz profética debe ser esta que presenta e imagina un mundo en el que Dios está presente. Según Walter Brueggemann, Dios asume un papel en la historia y no es el objeto de la investigación humana, sino un agente de quien dependemos. Brueggemann afirma que la proclamación profética es imaginar al mundo con Dios como un agente real en él y "un esfuerzo por demostrar que el relato de la realidad de YHWH es más adecuado y, finalmente, más confiable que el relato narrativo dominante" (Brueggemann, 2012, p. 3). La Palabra del Señor no puede ser domada para que esté al servicio de uno. La voz profética, que es la comunicación de la Palabra viva, es salvaje en el sentido de que no puede ser controlada por hombres y mujeres, sino que se establece en la soberanía y libertad divina.

En Mateo 5: 1-12 es posible ver que los desafortunados son bendecidos porque Cristo está entre ellos. Según Willimon y Hauerwas: “Las Bienaventuranzas no son una estrategia para lograr una mejor sociedad, son una indicación, una imagen. Son indicativos, promesas, ejemplo... (y Jesús lo hace) para ilustrar lo que está sucediendo entre nosotros” (Hauerwas & Willimon, 1989, p. 84). El deber profético en este contexto brasileño, por lo tanto, es de invitar al oyente a volver a imaginar a Dios y al "otro" desde la perspectiva de la reconciliación que hay en Cristo. La Dra. Ellen Davis afirma: "El principio de Agustín, establecido en *De doctrina christiana*, se basa en el entendimiento de que toda la Escritura, cuando se interpreta correctamente, conduce al amor a Dios y a su vecino” (Davis, 2003, p. 164). El desafío radica precisamente en este proceso de redirección imaginativa, que busca ampliar la conciencia de la presencia de Jesús. En el texto de las bienaventuranzas, el *makarioi* de Dios no está vinculado a cuestiones personales (como la identidad de género o sexual), sino a la nobleza de la presencia Jesús. Así, reafirmo las palabras de Leonardo Boff que dice que "nadie es más perjudicial para el cuidado del ser que la crueldad con la propia muy similar" (Boff, 1999, p. 140). El rechazado, sin importar de qué lado esté, ha sido (y continúa siendo) excluido como sujeto social y ha perdido la comprensión de quién es él al interiorizar el mensaje de "no actor". Gregory L. Jones (2003) afirma:

Construimos a las personas como enemigos para ser derrotados, no como compañeros hijos de Dios con quienes debemos comprometernos... Estoy sugiriendo que podemos hacer una diferencia importante al abordar estas preguntas desarrollando hábitos de lecturas y realizaciones efectivas y fieles de las Escrituras. Estos hábitos son esenciales para una viva imaginación escritural (pp. 145-146).

La interpretación de la Biblia, que es viva, debe ser hecha con seriedad y temor delante de Dios, porque lo que importa es la vida. En los últimos dos mil años, cristianos y cristianas, han ido a las Sagradas Escrituras buscando sabiduría para responder a las cuestiones de su tiempo. Una sabiduría que no viene meramente de esfuerzos humanos (o a partir de ideologías

humanas), sino de la iluminación del Espíritu de Dios, que está entre su pueblo, conforme nos enseña el apóstol Pablo en 1 Corintios 2.12-14 y 3.1-7. En nuestro tiempo y contexto latinoamericano, diferente de las búsquedas cristológicas patrísticas o de la búsqueda del Jesús histórico, que fueron intentos que desmembraron a Cristo diseccionando su humanidad, divinidad y historicidad; nuestros intentos son más para recordar a Cristo en contextos de desigualdad de género, recordando a los no recordados a través del cuerpo de Cristo.

Así, es deber cristiano profetizar que la violencia contra las mujeres o contra las personas LGBTI+ no es un asunto privado, sino un pecado que hay que enfrentar. Actualmente, los teólogos son desafiados por sus contrapartes femeninas en que un enfoque unidimensional en el origen racial y étnico de Jesús no es suficiente, siempre y cuando la masculinidad de Cristo quede sin examinar. Los hombres heterosexuales son la mayoría porcentual y absoluta en las instituciones importantes de la sociedad latinoamericana y establecen las políticas y prácticas que otros deben cumplir. Así, ellos pueden estar en contra de la homofobia o de la desigualdad de género, pero aun así ellos se benefician de este sistema que los privilegia – normas y acciones que crean ventajas para algunos y desventajas para otros. Comprender el mundo meramente de una perspectiva masculina, heterosexual, puede hacer que los otros sean objetos más que sujetos. Puede resultar en ginopia, la invisibilidad femenina. Es deber cristiano darse cuenta de estas desvirtuaciones, criticarlas y comprenderlas a la luz de la vida y obra de Jesucristo. En los evangelios, por ejemplo, se dice que María Magdalena y las mujeres fueron las primeras en ver al Jesús resucitado, pero cuando el apóstol Pablo se refiere a eso en I Co 15: 5-6, lo omite por completo. Otro ejemplo simple es la forma como la iglesia nombra el milagro de "la alimentación de los cinco mil" (Mr. 6:44), aunque el texto dice "cinco mil hombres, además de las mujeres y los niños".

Como cristianos y cristianas debemos cambiar este sistema opresivo de toda persona visible, para que éste sea confrontado y transformado. Según Brueggemann (2012), "los profetas no están comprometidos con un conjunto único o normativo de imágenes, sino que ofrecen imágenes que atestiguan la contradicción y que subvierten todas las suposiciones fáciles" (p. 61). En el contexto de la polarización en Brasil, la voz profética es la que enfatiza la empatía de Dios por la humanidad. La ira conduce a la indignación y la empatía a la inclusión. El momento político inestable en Brasil empuja a la gente a buscar a un culpable, a una persona, una institución o a los partidos, y termina distorsionando la perspectiva del mal. Hauerwas y Willimon (1989) afirman: "Desde el punto de vista de la iglesia, la izquierda política no es notablemente más interesante que la derecha política; ambas partes tienden hacia soluciones que actúan como si el mundo no hubiera terminado y comenzado en Jesús" (pp. 27-28).

Reconciliación como concepto bíblico teológico clave

El concepto bíblico teológico clave es la reconciliación. Reconciliación con nosotros mismos y con el otro. Veli-Matti Kärkkäinen (2003) declaró:

Cristo es el agente de la reconciliación. En Cristo, Dios ha reconciliado el mundo consigo mismo, el mundo que a causa del pecado estaba en enemistad con Dios, para que

podamos convertirnos en la justicia de Dios... Este patrón de reconciliación se describe como el modelo para superar las divisiones (p. 34).

Inspirada por las narraciones del Evangelio, la ira no es la palabra final; la palabra final es *makarioi*. *Makarioi* porque Dios se encarnó. *Makarioi* se convierte en un símbolo a través del cual Jesús da un significado más amplio a la vida. No es sólo un *makarioi* teórico, es una Persona que se acerca (Juan 11:25; Isaías 54:7-8). Con las Bienaventuranzas, Jesús vuelve a significar el concepto de *makarioi*. Anteriormente, el Sanedrín monopolizaba el poder y el impacto de la palabra *makarioi*, ya que eran ellos quienes entendían cómo el Señor traería su Reino. En Jesucristo, *makarioi* está al alcance de todos, porque la bendición fue accesible a todos y todas a través de Jesús de Nazaret. En la comunidad judaica para la cual Mateo dirige el Evangelio, el lugar de la salvación estaba limitado por el Sanedrín, y con Jesús, el lugar de la salvación se vuelve accesible para los sencillos y los pobres. La constante repetición de la palabra *makarioi* en el texto apunta a la grandeza de la gracia de Dios. Todo buen regalo presentado en la parte "b" de las líneas bíblicas está directamente vinculado a Jesús, como el Cristo.

Opuesto a la ideología de la meritocracia, *modus operandi* del mundo occidental (Diangelo, 2018, p. 21), el valor humano está vinculado a la presencia de Dios. Por lo tanto, la percepción hacia el otro no debe ser corrompida por patrones idealizados de dignidad, sino que por la percepción que refleja la mirada de Jesús hacia la humanidad. Según Hauerwas y Willimon, "siempre nos confundimos al pensar que las Escrituras son principalmente sobre lo que se supone que debemos hacer en lugar de una imagen de quién es Dios. Si Jesús hubiera presentado comportamientos como poner la otra mejilla cuando alguien te golpea como una táctica útil para sacar lo mejor de otras personas, se podría acusar a Jesús de una ingenuidad ética. Pero la base de la ética del sermón del monte no es lo que funciona, sino la forma en que Dios es" (Hauerwas & Willimon, 1989, p. 85).

Mateo 5:1-12 trata de la vida y presencia de Jesucristo y, por lo tanto, Jesús se convierte en un ejemplo para su pueblo. El desafío de los cristianos y las cristianas en su rol profético en el contexto de la reciente crisis política y social brasileña, es tomar conciencia de aquello que desentraña la narrativa que divide a los pueblos en lados opuestos, e involucrar a los cristianos en una narrativa que dibuja a Jesús en el centro de toda la humanidad. Como afirma George Schner: "La vida de Cristo es un prototipo, la imitación es nuestra respuesta." (Schner, 2000, p. 28).

Conclusiones

Hemos encontrado en la Biblia un mundo nuevo, Dios, la soberanía de Dios, la gloria de Dios, el amor incomprensible de Dios. ¡No la historia del hombre sino la historia de Dios! ¡No las virtudes de los hombres, sino las virtudes de aquel que nos llamó de la oscuridad a su luz maravillosa! ¡No puntos de vista humanos sino el punto de vista de Dios! (Barth, 1957, p. 45).

El Brasil contemporáneo es compuesto no sólo de una narrativa dominante, sino de narraciones plurales que compiten por la prominencia. En medio a estas disputas, hay sufrimiento humano. En este contexto, ¿cuál es la voz profética? ¿cómo expresar entre nosotros la presencia viva de Jesucristo, el *makarioi* de Dios? La presencia de Cristo es aquella que abarca toda humanidad y reconcilia el mundo en sí mismo. Como Hauerwas y el Willimon afirman: "Buscamos la reconciliación con el prójimo, no porque nos sentiremos mucho mejor después, sino porque la reconciliación es lo que Dios está haciendo en el mundo en Cristo" (Hauerwas & Willimon, 1989, pp. 86-87).

La cruz de Cristo no es un bien adquirido y regionalizado. Cuando Juan el Bautista señala a Cristo y dice: "He aquí el cordero de Dios que vino a salvar al mundo" (Juan 1:29), está universalizando el mensaje para todas las personas y para todas las localidades. El "otro" debe ser considerado como un actor social y no simplemente como objetos de conversión religiosa, por lo tanto, una persona con ideas e ideales. La singularidad de cada persona debe entenderse hacia una experiencia colectiva de cambio de la vida.

Pensar en la reconciliación como un recuerdo del amor de Dios por mí y por los demás en este contexto brasileño de falta de respeto a la diversidad sexual y de género es un esfuerzo imaginativo construido colectivamente en el entorno de la iglesia y, por lo tanto, enfrenta a la perspectiva narcisista y binaria de los exitosos y los desafortunados. Pensar en la reconciliación como recordar el amor de Dios por mí y por los demás es trabajar en el poder de ser inconveniente. Según Brueggemann, "La narrativa dominante del mundo no es adecuada y, por lo tanto, no puede ser cierta. No puede ser adecuado porque omite la determinación y capacidad definitorias de YHWH, el personaje principal en la vida del mundo" (Brueggemann, 2012, p. 12). Así, uno de los espacios vitales para estudiar narrativas bíblicas hacia un replanteamiento imaginativo es la comunidad cristiana local. Según Timothy Johnson:

La recuperación de una imaginación de las Escrituras por parte de la teología debe provenir de una relación con las Escrituras que está mediada, no por un gremio académico comprometido con la reconstrucción histórica, sino por una comunidad de fe cuyas prácticas están ordenadas para la transformación de los seres humanos según el mundo imaginado por las Escrituras: un mundo, activo de fe, que expresan la mente de Dios (Johnson, 1998, p. 171).

Makarioi es una invitación a imaginar, juntos y juntas, una sociedad de solidaridad amplia, en la que diferentes grupos construyan la vida en común, bajo la gracia y presencia redentora del creador, en quien todo subsiste, Jesús Cristo.

Referencias

Instituto Avon & Instituto Papo de Homem (2019). *Volcando muros y construyendo puentes: cómo hablar con personas que piensan muy diferente a nosotros*. Visto en 19 de abril de 2019. www.papodehomem.com.br/pontes

Barth, K. (1957). *The Word of God and the Word of Man*. New York: Harper.

- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Brueggemann, W. (2012). *The Practice of Prophetic Imagination: Preaching an Emancipating Word*. Minneapolis: Fortress.
- Davis, E. F. (2003). *Critical Traditioning: seeking an inner biblical hermeneutic*. In *The art of reading Scripture*. Editado por Ellen F. Davis and Richard B. Hays. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Diangelo, R. (2018). *White Fragility: Why it's So Hard for White People to Talk about Racism*. Boston: Beacon Press.
- Green, C. & Robinson, M. (2008). *Metavista: Bible, Church and Mission in an age of Imagination*. Colorado Springs: Paternoster.
- Hinga, T. M. (2004). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Editado por Peter Scott y William T. Cavanaugh. Hoboken: Blackwell Publishing.
- Grupo Ipsos S.A. (2018) *¿Un mundo aparte? Estudio global para la temporada de BBC Crossing Divides*. Visto en 19 de abril de 2019. www.ipsos.com/en/worlds-apart
- Johnson, L. T. (1998). "Imagining the World Scripture Imagines". En: *Modern Theology*. (pp. 165-177). Hoboken: Blackwell Publishers Ltd.
- Jones, L. G. (2003). *Embodying Scripture in the Community of Faith*. In *The art of reading Scripture*. Editado por Ellen F. Davis and Richard B. Hays. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kärkkäinen, V. M. (2003). *Christology: a global introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Merton, T. (1980). *The nonviolent alternative*. New York: Farrar Straus Giroux.
- Schner, G. P. (2000). *Metaphors for Theology*. En: *Theology after Liberalism: A Reader*. Editado por George P. Schner and John B. Webster. Oxford.
- Willimon, W. H. & Hauerwas, S. (1989). *Resident Aliens: A provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for people who know that something is wrong*. Nashville: Abingdon Press.

DIVERSIDAD SEXUAL: DESAFÍOS CULTURALES, ECLESIAÍSTICOS Y TEOLÓGICOS

Entrevista a Jhon Boitia, primer Pastor laico homosexual de la Iglesia Metodista en Colombia y a Luis Laborde, Pastor homosexual de la Iglesia “Comunidad Metropolitana” de la ciudad de Bogotá.

Entrevista por: Mg. Luis Berner Romero, Coordinador del Programa de Teología, Corporación Universitaria Reformada.

Introducción

Esta entrevista es un diálogo abierto con dos pastores homosexuales sobre la comunidad LGBTI, la diversidad sexual y la manera en la que ellos perciben, se relaciona la iglesia cristiana y la sociedad colombiana en general, con los grupos que expresan abiertamente su diversidad sexual. Así mismo, indaga sobre su postura frente a la legislación colombiana, el respeto a los derechos humanos y los desafíos que, según ellos, tiene la iglesia en términos teológicos e institucionales. Esta entrevista permite conocer, desde sus perspectivas, las mayores injusticias, maltratos y actos discriminatorios que experimenta la comunidad LGBTI en Colombia y los mayores desafíos y obstáculos que tiene esta comunidad en América Latina para disfrutar de todas las libertades individuales que gozan los demás grupos sociales. Esta entrevista se realizó en el marco de la Consulta internacional sobre sexualidad humana, género y diversidades, que se desarrolló en la ciudad de Barranquilla durante los días 23, 24 y 25 de mayo de 2019, bajo el auspicio de la Iglesia Unida de Canadá y la Corporación Universitaria Reformada.

Luis Romero: (1) ¿Cómo ves a la sociedad colombiana con respecto a la comunidad LGBTI?

Luis Laborde: Bueno, pues digamos que el tema es largo, pero vemos una base con respecto a cómo estaba hace unos años, actualmente por lo menos hay una apertura y el tema LGBTI está puesto en la palestra, ya la gente sabe por lo menos lo que significa LGBTI, ¡sí! o por lo menos tienen noción de lo que eso significa. En años anteriores era muy complicado hablar de ese tema, porque estaba satanizado. La influencia del catolicismo romano fue nefasta en la sociedad y desde allí se había satanizado a la comunidad LGBTI, como algo pecaminoso, como algo malo. Aún personas que no son de ninguna fe, formadas por nuestra cultura, muy católica romana, han satanizado el tema de la condición sexual diversa. Hoy en día hay una apertura, nosotros estamos en la metrópolis, pues tenemos una percepción de pronto más amplia que la que tiene la gente de provincia. En la provincia el tema sigue siendo muy álgido, aunque, gracias a la globalización y a los canales de televisión, el tema se ha puesto en la mirada pública, en las novelas y en los programas de variedades. Entonces, la gente está muy relacionada con el tema y sabemos que es una etapa previa, a unos alcances ya plenos de los derechos con los que soñamos todos. Nosotros soñamos con que algún día hallan derechos plenos para la comunidad LGBTI legalmente establecidos.

He tenido la oportunidad de participar en los procesos que se iniciaron con Colombia Diversa; con Marcela Sánchez, desde el año 2006, metimos la primera demanda ante la Corte Constitucional para reclamar los derechos civiles de las parejas de mismo sexo. Fuimos 34 comunidades LGBTI, quienes, acompañados por religiosos de todo tipo, firmamos una demanda ante la Corte Constitucional y eso dio pie a que se legislara con respecto a los derechos de la comunidad LGBTI. Entonces ha sido un camino largo. Yo empecé mi actividad en el 2005 como pastor, el primer pastor que obtuvo una iglesia organizada, porque hubo otras iniciativas por ahí, pero la iglesia que perduró durante 8 años fue la iglesia que yo fundé, dirigida específicamente a la comunidad LGBTI.

Creo que estamos en un momento importante, debido a que hemos avanzado, como decía Don Quijote de la Mancha: “ladran los perros y luego avanzamos”, ¡es una señal! Entonces, la iglesia está sacando toda su fortaleza contra la comunidad LGBTI, eso significa que se sienten amenazados, eso significa que nosotros hemos avanzado un poco con relación a los derechos, sin embargo, falta una difusión teológica con respecto al tema.

Jhon Boitia: Pues yo creo que Colombia tiene unos derechos muy similares a los de países nórdicos, los países de Europa... ¡en leyes estamos bien!, como lo dice Luis Camilo, desde el año 2004 al presente hemos avanzado de una forma impresionante, gracias, ¡no a los legisladores!, si no a la Corte Suprema de Justicia y a los diferentes activismos políticos que se han levantado. Hay que agradecer mucho y hay que nombrar al Dr. German Humberto Rincón; a la organización Colombia Diversa que ha estado ahí acompañando los casos particulares que se han llevado a esta instancia de justicia, y de los cuales han salido ciertas resoluciones que se concretaron en derechos para toda la población LGBTI, ¡aquí hay un afirmativo! Pero tener leyes no significa que hayamos tenido un avance en la comprensión de lo que significa ser LGBTI o una transformación en el imaginario colombiano, es allí donde sigue nuestra lucha, por eso es importante comenzar a desarticular... ¡ese es el reto que tenemos ahora!, es comenzar a desarticular esa serie de paradigmas que han sido inculcados a través de generaciones... a través de toda la historia. Entonces estamos en eso, para resumir, hemos avanzado, pero nos queda deconstruir todos esos paradigmas, todas esas comprensiones e interpretaciones bíblicas y sociales que surgen a partir del tema de la diversidad sexual, ¡estamos en eso!

Luis Romero: (2) ¿Cuál es el porcentaje de la comunidad LGBTI, con respecto a la población colombiana?, si existen datos oficiales ¿se ajustan estos a la realidad?

Luis Laborde: Bueno, para mí es muy complicado, porque yo no soy contador o como se llama, estadístico... pero bueno, uno lee las estadísticas que publican y se dice que el 5% de la población está en diversidad sexual, pero también depende cómo definas tú, diversidad sexual, porque aún los personajes heterosexuales tienen diversidad dentro de su vivencia sexual y yo pienso que la sexualidad es muy amplia. Pues yo diría que los datos se quedan cortos. ¡¿Qué es la diversidad sexual?!, yo digo que todos somos diversos sexualmente, porque todo el mundo tiene una sexualidad distinta y lo que no hacen algunas personas es levantarse frente a los paradigmas que se han cimentado acerca de lo que debe ser la sexualidad. Se dice que existe de un 5% a un 10 % de las personas con orientación diversa, pero yo diría que todos somos diversos

sexualmente. La comunidad LGBTI puede llegar a representar un 10 %... incluso un 15%, ¿¡pero la diversidad sexual!?... ¡todos somos diversos!

Jhon Boitia: Bueno, como lo decía Luis Camilo, de verdad es muy muy difícil saber exactamente qué población en Colombia no pertenece a la población heterosexual cisgénero. Hay que entender qué es el cisgénero, primero, es la persona, que fue asignada al nacer con determinado sexo biológico y que al crecer asumió eso como parte de su vida, osea hay una coherencia entre lo que le asignaron y su construcción psicológica, entonces hay una comprensión. A esas personas se les llama cisgénero, porque también nosotros podemos encontrar chicos trans o chicas trans, que cuando se enuncie a sí mismo como hombre o como mujer y se enamoren de una pareja heterosexual, se debería decir que es heterosexual, ¿¿no sé si me explico?!.... Entonces es importante la palabra cisgénero para tratar de comprender...

Toda esta carreta es para decir que es muy complicado, la verdad, entender el tema de la diversidad sexual, porque conforme va avanzando el tiempo, tenemos más y más estudios, y nos damos cuenta que no hay una sola forma de ser heterosexual. Un estudio que se hizo en los años 60 en los EE. UU, decía que más o menos el 8.2% de la población en lo EE. UU era homosexual, pero esas estadísticas son irreales actualmente. Desde lo que yo puedo vivir, desde la cotidianidad, a mí me parece que los chicos son más libres ahora, salen del “closet” a más temprana edad, no tienen miedo y yo podría decir que el número no ha aumentado. Siempre hubo personas de la población LGBTI, lo que pasa es que ahora hay menos temor a salir del “armario”, yo no creo que hay una estadística concisa que logre abarcar la complejidad de la sexualidad humana. Sin embargo, yo puedo decir que, si nosotros comenzamos a ver lo que significa una persona heterosexual, cisgénero, las disidencias sexuales podrían ser mayores, yo creo que sería de un 30 % hablando de todas las disidencias sexuales. Conozco varones que tienen sexo con otros varones, pero no se enuncian a sí mismos como personas homosexuales, si no que sus prácticas sexuales ¡es tener sexo! y lo dejan hasta ahí, no mezclan sentimientos. Lo mismo sucede con mujeres, lo mismo sucede con hombres y mujeres que por determinadas circunstancias (porque les gusta) se travisten, eso es también una disidencia, entonces sería muy complicado.

Luis Romero: (3) ¿Cómo ves a la iglesia cristiana (católica, evangélica y pentecostal) frente a la comunidad LGBTI en Colombia?

Luis Laborde: Bueno, yo veo a la iglesia cristiana en una postura bastante radical, bastante anacrónica, tradicionalista, conservadora y sin mucho ánimo de cambio. El catolicismo romano viene con “ventanitas” a raíz de la presencia del papa Francisco, pues coquetea a veces con la comunidad, dice cositas y suelta ¡sí! Sabemos que para él es muy complicado, digamos, poner a caminar ese animal paquidérmico que es la Iglesia católica romana hacia la inclusión, pero vemos que está dando como pasos y ya unas personas, algunos sacerdotes, tienen actividad de inclusión en sus iglesias; se ve cierta libertad, pero no dejan de ser experimentos aislados. No hay una postura oficial de la Iglesia, no es lo mismo que a uno le digan bueno ven a la iglesia, no hay problema con el homosexual, pero, ¿¿van a orar por mí?! ¿¿Me van a casar con mi pareja?! ¿¿Con otro hombre?! ¿Van a bendecir mi hogar con otro hombre? No hay una inclusión plena, sino “siéntate ahí”, “no hagas nada”, “quédate calladito”, y en la iglesia evangélica es peor.

En la iglesia evangélica hay un ataque frontal a la homosexualidad sin argumento bíblico, y no hay una discusión teológica seria entre las posturas extremas que hacen parte de esa discusión, que se ponga a la palestra y que salgan argumentos, pero sí hay muchas personas como los que estamos reunidos acá (Consulta sobre diversidad sexual y género) que nos hemos preocupado por estudiar el tema de la homosexualidad y saber si realmente es pecado o no es pecado. Nos encontramos con un Cristo incluyente, un Cristo de amor, con un Cristo que no está metido en temas sexuales, si no que vino a predicar amor y no sexualidad. Pero veo que la Iglesia católica está dando pasitos mínimos y la iglesia evangélica absolutamente agarrada a su postura tradicional y aterrada, además porque ni siquiera entiende que “el amor echa fuera al temor” como dice la Palabra, y ellos ni siquiera cumplen ese principio, están aterrados que pongan el tema a la palestra. Tengo amigos pastores de las iglesias tradicionales en Bogotá que, uno me dijo: “mira, le dije a la junta directiva, vamos a hablar del tema LGTBI, y alguien de la junta me dijo: ¿usted se quiere ir de aquí?, ponga ese tema y lo vamos a sacar de una vez”, porque la postura es radical con respecto a esto.

Jhon Boitia: A mí me gustaría diferenciar la institucionalidad, de los católicos, o incluso de los sacerdotes o pastores que pertenecen a la institución mundial. Sí puedo ver un avance en los diferentes sacerdotes católicos que han reflexionado la fe y ahora han abierto espacios de inclusión, lo digo porque en Bogotá conozco varias experiencias desde la Iglesia católica romana, porque ellos se identifican como católicos romanos, pero no son tan románticos con la institucionalidad. Creo que la Iglesia católica antes de abrirse, lo que ha hecho es ponerle más ¡qué sé yo! gasolina, madera para encender el fuego del debate contra las personas de la población LGTBI. Yo no me como el cuento de Francisco, él pertenece a la institucionalidad, él sabe que tiene población “marica” dentro de sus iglesias y que tiene también que ser muy diplomático ¡sí!, pero la realidad es que muchísimos de sus curas, obispos, siguen dando muchísimos mensajes desde sus estatus, mensajes discriminatorios, homofóbicos, así que yo no veo... Pero si veo un cambio desde las bases, mínimo lo que celebro por parte de la Iglesia católica y celebro que otras personas comiencen a hacer ese trabajo de base, porque al final eso es lo que va a transformar la Iglesia.

Creo que hay un diálogo bien interesante dentro de las iglesias que llamamos históricas y reformadas, creo que hay un diálogo bien interesante. Pero tampoco me atrevo a decir, que pues ya la panacea y todo está dicho, porque si bien es cierto que hay algunas prácticas de inclusión como, por ejemplo, decir a la gente “venga hermano pues usted es ‘marica’ siéntese acá a mi lado” no es tan inclusiva cuando la persona no se siente tan cómoda de ir con su pareja a la iglesia y tomarlo de la mano, tal como lo hace un heterosexual; no es tan inclusiva cuando esta persona no puede participar de un ministerio; no es tan inclusiva porque el solo hecho de pertenecer a la población LGTBI dice: “pero ¡ay! es que si yo lo pongo con niños de pronto la gente va a pensar que los va a violar”. Hay muchas cosas que trabajar, no me atrevería a decir que hay tanta inclusión. Pero, nuevamente aquí, a diferencia de la Iglesia católica, sí puedo decir que hay un diálogo y una intención desde la institucionalidad que hay que celebrar, casos muy específicos que los hay desde la institucionalidad, por supuesto está aquí la iglesia de la “Comunidad Metropolitana”, que presenta el pastor Luis Camilo Laborde, que llegó a Colombia y que son una institucionalidad completamente inclusiva, allá yo puedo “mariquiar” y puedo ser yo mismo. Casos específicos, la Iglesia metodista. Y, por supuesto también hay pastores dentro

de estos diálogos, ¡pero ojo!, comunidades específicas. También en la Iglesia presbiteriana, en la Iglesia luterana, pero, pues hay que decirlo, no es toda la iglesia nacional, hay que celebrar eso, pero hay que seguir trabajando. En la Iglesia pentecostal ¡que Dios nos ampare!, porque es la gente más “cerradita” porque no reflexionan su fe, porque todo lo sienten a través de la piel, son más emocionales ¡y los pastores lo saben! Así que es a través del miedo que ellos enseñan, es a través de la lectura literal de la biblia, sin una exégesis, sin una hermenéutica de las Escrituras, y por eso creo que los más cerrados en el país son los pentecostales, y por desgracia es lo que más le gusta a la gente; por el show y por el baile, llegan a las clases populares, y las clases populares son mayoría en Colombia, así que son manipulables y aquí podemos hablar de intenciones de poder, de unos intereses particulares. Aquí no hay un diálogo abierto, preciso y conciso, con unas particulares excepciones que también conozco, pero son más del ámbito personal, con los pastores que yo conozco, que no representan la iglesia institucional.

Luis Romero: (4) ¿Percibe algún trato diferenciado, entre las iglesias históricas (protestantes-reformadas) y las iglesias evangélicas pentecostales y neo-pentecostales, frente a la comunidad LGBTI en Colombia?

Luis Laborde: En líneas generales son la misma postura. La iglesia protestante tiene una madre que es la Iglesia católica romana, a ellos se les olvida y la niegan, así como los mormones y testigos de Jehová niegan a los protestantes, nosotros los protestantes negamos nuestra madre católica romana y tienen los mismos vicios del medioevo católico, las iglesias evangélicas con un elemento radicalizado, además, por lo menos la Iglesia católica ha tratado de avanzar en algunos temas. Bueno yo tengo un término un poco fuerte para las iglesias que tú llamas los pentecostales, yo les digo “iglesias de garaje”, entonces estas iglesias normalmente no tienen una teología muy fuerte, es una teología muy superficial, muy emocionalista, muy basada en la manipulación de las emociones, del afecto y de las necesidades de las personas... Bueno, la necesidad no está mal, porque realmente todos vemos a Dios por nuestras necesidades y tratamos de que se vea el poder de Dios en nuestras vidas. Pero la diferencia entre las iglesias históricas y la iglesia no histórica, la iglesia pentecostal, es el acercamiento a la academia y eso marca una diferencia radical. Entonces, la iglesia que ha permitido acercarse a la academia y a todo el conocimiento, como la Iglesia anglicana, por ejemplo, tiene posturas muy abiertas con respecto al sacerdocio femenino, con respecto al celibato, con respecto al aborto, con respecto a otros temas; mientras que las iglesias pentecostales están radicadas y fundamentadas en el tradicionalismo... no tienen esa capacidad de acercamiento, porque ven el conocimiento y la ciencia como un enemigo demoníaco, que va a destruir la doctrina. Esa diferencia que hay entre unos y otros es importante.

La ICM (Iglesia Comunidad Metropolitana) no es una iglesia nueva, tampoco hace parte de las iglesias históricas, pero que sí tiene trascendencia histórica. Las iglesias de Canadá y New York son iglesias que parecen presbiterianas o bautistas...traemos esa tradición, pero depurada; de pronto en formas nos parecemos mucho, pero en contenido somos muy diferentes, entonces pienso que falta que las iglesias depuren la doctrina, depuren la tradición e incluso revitalicen el rito. La iglesia de ICM se ha dedicado a revitalizar el rito, a hacer un rito más participativo y más cercano al cuerpo, pues no podemos volver el cuerpo un instrumento de satanás, sino un instrumento de Dios. La diferencia entre estas dos comunidades, la histórica y la no histórica,

están en el acercamiento a la academia y la posibilidad de cuestionamiento hacia el interior de la iglesia.

Jhon Boitia: Luis Camilo tiene toda la razón, yo creo que las iglesias históricas que se consideran a sí mismo católicas y reformadas, tienen una gran ventaja y es que nosotros somos parte de una tradición y esa tradición nos invita a no dar todo por sentado, si no a investigar... y en ese proceso de investigación las iglesias han creado universidades. Al llegar alguien a la universidad, debe entender el carácter de universalidad y es escuchar las contra partes, es abrir un diálogo, es hacer debates. Las iglesias históricas tienen eso, que invitan al debate, invitan a la reflexión profunda de las creencias, llegando hasta Dios, así que es totalmente diferente a las iglesias pentecostales y neopentecostales donde la lectura es muy superficial.

La mayoría de los pastores de las iglesias pentecostales y neo pentecostales son ministros laicos, son personas no formadas académicamente, no saben ni siquiera de dónde viene la Biblia; o cómo se formó; o cuál fue el proceso que se dio; quiénes escribieron los libros o en qué contexto... A ellos no les interesa eso. A ellos les dijeron que era “Palabra de Dios” y no surge una reflexión por eso, ya lo dan todo por sentado y aunque hay muchos que sí lo han estudiado, lo estudiaron a partir de su dogma de fe. Por ahí hay algunas instituciones y unos institutos bíblicos, que como lo decía ayer el pastor bautista de Cuba “dentro de mi pensum académico había uno que se llama guerra espiritual”, pero yo decía ¡Dios mío que es esto!, cómo es eso que les den en un instituto bíblico “la guerra espiritual”. Aquí, más que educación, tenemos un adoctrinamiento más, que busca ser replicado para que sustente la institucionalidad. ¡Así que celebro a la iglesia protestante histórica y reformada!

Luis Romero: (5) ¿Cómo trata y como experimenta el liderazgo cristiano y pastoral, la diversidad sexual en las iglesias?

Luis Laborde: Las iglesias más abiertas creemos tener un componente de empresa, porque la iglesia es una empresa, mas no un negocio y algunos piensan que la iglesia es un negocio. Tiene que ser una empresa, tiene que ser manejada como empresa para que pueda funcionar, en eso los mormones nos dan sopa y seco, ellos funcionan como empresas y han crecido. Mas no como negocios, porque incluso los pastores mormones no ganan dinero, no tienen sueldo. Lo que veo es que la comunidad LGBTI, empieza a tener presencia y poder, el trato ha cambiado en las iglesias, pero no hay una aceptación plena, ¡no hablamos del tema en sí!... lo evadimos y por ahí, de vez en cuando, como para saldar un poquito la culpa, como para manipular un poquito, sacan el tema de la culpa, de los LGBTI, los preceptos homofóbicos. Pero todavía existe un gran rechazo en las iglesias, allí se ve la diversidad sexual como pecado, porque la iglesia tradicional sigue aferrada a los principios judaicos.

Hay una carta que los pastores creo que no leen y es la carta a los Gálatas, ésta es muy clara al decir: “el judaísmo ya pasó” y “el cristianismo es otra cosa” y se resume en Gálatas 5:4 “de cristo se desligaron aquellos que por la ley judía se justifican...de la gracia han caído”. Este texto es muy claro y no necesita más explicación, o soy judío o soy cristiano. Ellos se han dedicado a mezclar cosas del judaísmo con el cristianismo para manipular a través de la culpa y para tener un poder y ganancia. Yo no veo una apertura sincera de las iglesias hacia este tema. Escuchamos

ayer un caso cercano de la iglesia metodista aquí en Malambo, donde el pastor un día se dio cuenta de que en la iglesia debía haber inclusión, llegó gente homosexual y llenaron las puertas de la iglesia de manera muy inocente. Cuando se les formó un caos en toda la iglesia y la gente dijo ¡nos vamos, no queremos estos homosexuales aquí!, rompieron la iglesia y ésta quedó reducida a cenizas... una iglesia de trecientas personas, quedó con quince, veinte, no sé cuántos y eso es lo que pasaría con cualquier otra iglesia que tuviera un cambio radical hacia la inclusión.

Yo veo que lo que se está tratando de hacer es manipular al grupo LGBTI para poder obtener cierta ganancia, cierto poder sobre ellos, pero no para incluirlos plenamente. Un homosexual en una iglesia no tiene derecho a ejercer un ministerio; no tiene derecho a que oren por su pareja o por su hogar, el que haya formado; no tiene derecho a que le den claridad sobre su propia homosexualidad. Creo que hace falta mucho todavía, como decía Jhon, tenemos que seguir trabajando más que luchando, no me gusta la palabra luchar, me gusta la palabra “trabajar” en la iluminación de las personas, para que se de esa inclusión plena.

Jhon Boitia: Dentro de la Iglesia metodista, nosotros tenemos un cuadrilátero con el cual hacemos nuestra teología, la Escritura, la tradición, la razón y la experiencia... y es en esa experiencia donde nos damos choques así “taa” y aprendemos del totazo, en esa experiencia mucha gente piensa... ¡ustedes cómo llegaron a hacer una iglesia inclusiva?! Fue en el camino... nosotros no lo pensamos, nosotros somos más de corazón... a veces somos hasta ingenuos en ese aspecto, no somos tan sistemáticos, si no que nos dejamos llevar por ese sentimiento profundo de que Jesús ama a todos, pero de qué forma vamos a responder a ese amor de Jesús que llama a todos, llama y llama y todo lo demás. Cuando la iglesia decidió, en Bogotá, abrirse a la población LGBTI, desde mi comunidad, la comunidad lógicamente lo tomó muy mal y no solo la comunidad de fe, si no nuestra parroquia, la que nosotros denominamos la parroquia ¡porque es lógico que lo tomen mal!, nosotros pensamos que no lo iba a tomar mal, pero no habíamos hecho un estudio. Pero al menos en esa experiencia vamos aprender, a mí me preguntan ¿cómo lo experimentaron?... Lo experimentamos con rechazo, así que el solo hecho de que a mí me nombraran, las personas encasillaron la iglesia como la iglesia de los “maricas”. Aun cuando iban heterosexuales era la iglesia de los “maricas”, las personas dejaron de participar de la vida comunitaria porque tenían miedo de que yo les homosexualizara a los niños; había un temor real de que yo le homosexualizara a los niños, pero en medio de esa experiencia me di cuenta de que yo tenía que darme a conocer, porque lo desconocido nos trae temor, no sabemos cómo afrontarlo, allí me dije: ¡tengo que abrirme más! y utilicé mecanismos que crearon puentes o abrieron una ventana en medio de ese muro. Y ¿cuál fue mi experiencia?, valerme de líderes sociales o comunitarios del sector, para decirles ¡mire, esta es la iglesia de Jesucristo y nosotros queremos que ustedes puedan utilizar nuestros espacios! y fue un “boom”; llegaron más niños, con el tiempo las personas iban viendo que ¡este muchacho! “no llegaba aquí borracho, ni sube a la iglesia con uno y con otro, ¡no!, él tiene su pareja y es normal y comparten y vienen agarraditos de la mano a la iglesia y yo los veo como muy puestecitos y no dicen groserías, por ahí de vez en cuando los veo que se pueden fumar un cigarrillo, pero eso lo hacemos hasta nosotros. Entonces ellos comenzaron a decir... ¡a no!, ¡no tienen ninguna diferencia!, lo único es que tendrán unas prácticas sexuales diferentes a la de nosotros, pero no, no hay mucha diferencia, seguimos siendo comunidad y la iglesia comenzó a sufrir una transformación, pero eso no llegó con un discurso teológico; si no por la práctica de fe... porque a veces vamos de discurso a discurso. No, las personas me veían, me saludaban y yo ¡que hubo

veci!, ¿cómo está?... ¡Ah pastor ¿cómo está?! ¡¿Cuándo viene y se toma un cafecito?! Yo decía: ¡estos días! Hasta que fueron llegando. Muchos padres empezaron a llegar porque sus hijos también iban. Comenzamos a hacer adecuaciones en la iglesia, los vecinos venían y me ayudaban, me hacían preguntas y yo, mientras iba pintado, respondía... Ese cruce social que tuvimos fue transformador. A veces la comunidad LGBTI nos apartamos tanto, que no dejamos que los heterosexuales también puedan entender nuestra realidad y entender la de ellos también. Allí aprendí a tener ese liderazgo pastoral, comenzamos a dar una respuesta bíblico-teológica a las necesidades particulares; porque lo hacemos, porque decimos acá que ser LGBTI no es pecado y comenzamos a organizarnos. Pero ha sido un proceso de error-aprendizaje-error-aprendizaje, y así es como vamos todavía.

Luis Romero: (6) ¿Qué situaciones en la vida le llevaron a ser un defensor de la comunidad LGBTI en Colombia?

Luis Laborde: Bueno pues, fue precisamente el ejercicio de mi espiritualidad, y fue un ejercicio de vida. El día que tuve que hablar aquí en la universidad dije “yo estaba buscando poder ejercer mi espiritualidad, yo no andaba buscando ser pastor de nadie, sino simplemente poder vivir mi espiritualidad con otras personas que quisieran también vivir la espiritualidad”. Estuve quince años en la iglesia evangélica y ocupé todos los cargos menos el de pastor ¡Sí! fui músico, fui maestro de escuela dominical, fui predicador y bueno, fui todos los puestos que tú pudieras ser en la iglesia, y vivía bajo la premisa que Dios me iba a cambiar la homosexualidad (yo no tenía lío con eso), o sea, yo nunca tuve trauma, ni me sentía raro, me sentía tranquilo; pero la iglesia me acogió, me guardó, me dio amor y eso, digamos que, adormeció la parte sexual; me metí en la idea de que, sí podía haber un cambio, no porque yo me sintiera mal, sino porque me habían vendido la idea de que Dios me iba a cambiar y la vida iba a ser más fácil, ya iba a dejar de estar en pecado, entonces yo me metí en esa idea y luego de quince años seguía sintiendo exactamente lo mismo.

Entendí que en las experiencias que había tenido con mujeres realmente las estaba crucificando, las estaba instrumentalizando para lograr aceptación social, hasta que dije “no, las mujeres no merecen eso, a mí no me gustaría que se lo hicieran mi hermana, ni a mi amiga, ni a mi madre”. Entonces dije: “no puedo crucificar a una mujer como el instrumento para ser aceptado dentro una iglesia y asumí mi sexualidad como tal. Después de quince años de estar en una iglesia del Centro Bíblico... ¡tú sabes! mucho dinero, muchas promesas de pastoral exterior etc., me tocó decir no, que pena ¡No! No, porque es que mi integridad está por encima de lo que la iglesia pueda decir.

Tuve la fortuna de ser bien educado en cuanto a valores, mis padres me enseñaron a ser íntegro, a ser ¡yo! Eso fue cuchillo para la garganta de mi padre, porque ¡claro! él, siendo un hombre machista no podía aceptar que yo fuera gay, no podía ponerme una máscara. Estos principios me llevaron un día a decir “¡yo no puedo estar en la iglesia!” y le dije al pastor: “pastor me tengo que ir”, entonces pasó algo muy chistoso que siempre lo menciono y es que (como yo no soy afeminado) entonces empezaron a decir que eso debía ser un caprichito, que me alejara de esa vaina. Pensaban que era una cosa muy simple de cambiar, pero no fue así, no fue simple de cambiar. Un día me acerqué a Dios en oración y le dije: “bueno Dios, aquí ¿qué pasó?, tengo quince años esperando un cambio y no ha pasado nada”; sentí que Dios dijo a mi corazón: “mira, yo te amo como tú eres... yo te amo”, entonces hablé con el pastor y le dije: “pastor muchas

gracias, hablé con Dios ¡me voy de la iglesia!”. Entonces, me fui de la iglesia y empecé esta locura, que no es más que una búsqueda espiritual, así como cuando Dios lanzó a Moisés al desierto; de las promesas, la estabilidad y la grandeza en la iglesia, a salir a la nada, fue una situación muy complicada... Luego estuve un tiempo con un grupo en Santa Marta, en mi casa; luego vine a Bogotá y empecé la búsqueda de grupos que estuvieran en esa dinámica de la aceptación de la comunidad LGBTI y encontré otras ovejas en la universidad Javeriana. En el contexto de la charla de Jhon Dollard (EE. UU), allí me presentó la Comunidad Metropolitana. Sin embargo, la Comunidad Metropolitana me ponía ciertas restricciones, póngase a estudiar y después lo nombramos pastor en cuatro, cinco años. ¡Están locos!, dije yo. O sea, lo que yo quiero es ejercer mi espiritualidad ¡ya! Yo necesito un grupo para unirme. Entonces les dije: “muchas gracias, no me voy a poner a estudiar”, como buen artista soy muy caprichoso. Entonces dije: “¡no voy a estudiar!” Yo me reunía en un grupo que se llamaba “Comunidad del Discípulo Amado”, era una comunidad bogotana de hombres gays¹ que se reunían a estudiar temas diversos, se reunían los domingos en la iglesia Carmelita o Santa Teresita. Se prestaba un salón ¡ahí todo camuflado!, como que no hablen mucho de esto, y siempre invitaban a alguien de la comunidad a llevar un mensaje, una enseñanza, un escritor, un abogado, un psicólogo, incluso un cura iba a llevar charlas. No tenía que ser un tema espiritual, pero unas cinco personas dijimos vamos a reunirnos; había como cuatro evangélicos y los evangélicos somos muy del grupo, muy de la alabanza, del estar reunidos en grupos, y decidimos empezar con el grupo los domingos, y empezamos a reunirnos... La iglesia “La Puerta” fue un proceso exitoso a todo nivel, con el pastor Jhon bromeamos a veces porque hablamos del reinado, entonces, “yo empiezo a reinar como el pastor de la comunidad LGBTI de 2005 hasta 2010”.

Luego, el padre Iván tomó ese liderazgo porque tuve que irme a Santa Marta. Entonces, lo que realmente me motivó a empezar esta comunidad fue mi propia búsqueda espiritual y saber que había personas como yo que estaban necesitados de un espacio para desarrollar su espiritualidad. Siento que eso no empieza como un propósito o como un proyecto, sino que es algo que se da espontáneamente. La iglesia funcionó ocho años y luego hubo un receso, estuve en Santa Marta haciendo otro tipo de cosas; volví a la ICM, me contactó, y me dijeron: “pasa un proyecto que te vamos apoyar”. Estuve en Barranquilla un año y dos meses, fue muy difícil, tú sabes que la provincia es bastante árida en el tema de la inclusión y, además, la religión mucho más. Allí fue muy complicado y decidimos volver a Bogotá donde tengo una fundación cultural abierta, más que todo a la comunidad LGBTI, donde otros grupos LGBTI hacen actividades y ahí funciona también la iglesia de la Comunidad Metropolitana, allí tenemos nuestro espacio de reunión, además del grupo que tenemos por fuera. Entonces todo empieza por un deseo de no dejar morir mi propia espiritualidad como homosexual.

Jhon Boitia: Bueno, yo soy de una familia de tradición católica, nací siendo católico y a mí no me preguntaron, ¡me fueron bautizando!, pero yo siempre tenía muchas preguntas, yo era muy curioso de la fe. Me acuerdo que le preguntaba a mi profesor de religión si Adán y Eva habían existido y a la edad de los doce años comencé a buscar una iglesia que me ayudara a resolver estas preguntas. Para bien o para mal conocí a la Iglesia mormona o la iglesia de “Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”, y allí serví con devoción durante poco más de trece años. Siendo así estuve desde mi infancia, desde mi niñez, pasando por mi adolescencia y mi juventud. Pero resulta que en todo este proceso yo sabía que yo era diferente a los demás, porque mientras

¹ Según la RAE, el plural de la palabra “gay” es gays y no gays.

iba creciendo mis amigos tenían sus novias, salían y yo decía ¡yo no puedo, no me nace!, y comencé a descubrir mi cuerpo. En la adolescencia comenzaron a ocurrir muchas cosas que yo no entendía, así que comencé a sufrir, sobre todo cuando escuchaba los sermones. Entonces yo lloraba “¡ay señor Dios mío, porque me pones esto a mí!”. Recuerdo que ayuné dizque porque los malos espíritus salen con ayuno y oración, y yo ayunada pero no, no pasaba nada, y yo me sentía defectuoso como que no había cura para mí. Al final dije: “¡Dios es amor!”, y como en el mormonismo hay una comprensión de tres cielos, yo dije, aunque me manden al más bajo de los cielos, donde va todo el desecho, que es similar a un jardín a un edén, no importa, por lo menos si soy casto no me voy quemar en las llamas del infierno, en esas tinieblas horrorosas como le llamaba.

Siempre serví en la iglesia, fui líder de jóvenes, y estuve ahí para los que estuvieran, incluso yo hacía trabajo que era de mujeres, como estar pendiente de las obras sociales de la iglesia. Lo hacía porque me encantaba. Yo esperaba que mi día de descanso llegara porque me fascinaba visitar las casas, y saber las necesidades de mis hermanos para poder responder a ellas. Siendo así, yo me enfermo a la edad de 20 años con una serie de problemas gastrointestinales y estuve hospitalizado mucho tiempo, y a mí no me fueron a visitar. Eso fue un proceso doloroso que me llevó a replantearme la teología. Cuando yo descubro eso y me encuentro en total soledad yo dije: “¡¿pero Dios mío, yo que estoy haciendo?!, le he servido tan fielmente a esta iglesia, a mis hermanos y hoy no hay nadie conmigo”. Entonces comencé a hacerme preguntas ¿¿realmente el libro del mormón fue escrito e inspirado por Dios?! y ¿¿será que sí es necesario tener todos estos templos lujosos?! ... y comienzo a preguntarme por los dineros que yo donaba a la iglesia, por la estructura de la iglesia y comienzo a alejarme, no por ser gay, ¡ojo!... y en ese proceso de replanteamiento dije: ¿¿Será que yo soy el único marica creyente?! Y comienzo a buscar en las redes sociales, creé un perfil y comencé a utilizar *hashtags* alusivos a la comunidad LGBTI y dije: “pues yo quiero reunirme con algunos” y por ahí me comenzaron a contactar.

La primera reunión fue en mi casa (por el año 2015) y llegaron tres personas más, había uno que era católico, uno adventista y uno de una religión brasilera que utiliza la santería. Este grupo comenzó a crecer y nosotros si teníamos prácticas espirituales, pero también se convirtió en un grupo de apoyo. Como lo dijo el pastor Luis Camilo, eso se dio de manera espontánea, yo solamente quería saber si había otros como yo. Este grupo fue creciendo hasta que se logró consolidar como una organización, pero yo decía: “a mí me hace falta algo más. Yo aquí no puedo compartir la Cena del Señor, quiero todavía nutrirme.... ¿Estoy realmente en pecado?”

Llego a conocer la Iglesia metodista y lo que me transforma no es esa comprensión bíblico-teológica del ser gay no es pecado, sino que el pastor esa mañana del domingo dice: “ésta es la mesa del Señor, no es mí mesa, ni la mesa de la iglesia, es la mesa del Señor y hoy...si usted se ha sentido discriminado y ha sido marginalizado, sepa que Jesús está acá y le hace un lugar en la mesa, él ha traído una silla para usted”... y cuando yo paso a recibir la Cena y sumerjo ese pan en ese vino y la consumo... es una experiencia mística, epifánica... ¡Dios! hacía dos años no tomaba la Santa Cena... fue muy lindo (voz quebrada)... eso sanó mi corazón, realmente sentí que el amor de Dios había tocado mi vida, y dije: “yo quiero que otros conozcan esto que acabo de sentir y que no lo han vivido, no tienen esa paz” ... porque antes cuando yo en esa silla escuchaba esos sermones... ¡era tan doloroso!, de verdad yo quería cambiar pero no podía. Yo quiero que la gente viva esto... y yo decía: “pero tengo que prepararme, tengo que estudiar,

hablar el lenguaje que hablan ellos” y en la iglesia me dieron la oportunidad, no sólo en el Instituto Bíblico Metodista, sino en distintas capacitaciones y a partir de allí surge una organización que le da la bienvenida a todos, que se llama “Reconciliarte” en la ciudad de Bogotá, a la que acuden muchas personas de distintas denominaciones a compartir, a educarnos y a seguir aprendiendo, hasta que se da la oportunidad mía. Dios ha sido bueno, nunca fue mi intención ser un pastor, pero por gracia de Dios estoy acá. Esas son las experiencias que me han marcado.

Luis Romero: (7) ¿Qué piensa de la actual legislación en Colombia con respecto a la diversidad sexual y a los derechos de la comunidad LGBTI?

Luis Laborde: Colombia es el país de las leyes y gracias a eso tenemos muy buenos legisladores, personas muy formadas y académicas... Un día dije que me iba a arrepentir de no ser un académico... ¡No quiero ser académico!, quiero ser una persona buscadora de espiritualidad, porque a veces siento que la academia se enreda, y se queda en la rama de los árboles, y se olvida del tronco... entonces yo soy muy del tronco y de ahí que salga lo que quiera salir. Siento que se ha hecho un avance gracias a los activistas LGBTI académicos, acompañados también por personas religiosas que buscamos una espiritualidad... Digamos que la legislación está bien encaminada, el problema es la avanzada de la ultraderecha, que quiere revertir muchas de las cosas que ya se habían logrado en la normativa... Las premisas religiosas a la final hay que respetarlas, si una iglesia es homofóbica, pues hay que respetarla, ¡la ley no debe meterse en eso!, la ley sí debe regular lo que es la violencia, pero fuera de ahí, el Estado no tiene por qué decirle nada a la iglesia. Sí debe regular las practicas, pero no la teología, entonces, lo que sí debemos lograr es que la legislación cubra, proteja y les asegure a las personas LGBTI un desarrollo libre de su personalidad y que garantice las seguridades sociales.... La herencia y todo lo que tenga que ver con los derechos sexuales y reproductivos, el respeto social... que la policía respete, cuide y entienda a las personas de la comunidad LGBTI. Que el Estado no tenga ninguna injerencia en ese tipo de cosas. Como dato extra, te comento que mi tatarabuelo firmó la primera constitución colombiana, a nombre de Magdalena Grande, era una constitución conservadora, donde se pretendía una sola religión y unos esquemas muy religiosos del comportamiento... Él logró sabotear muchas cosas, incluso trajo un carnaval de Francia hasta Riohacha, que hoy en día permanece “El Carnaval de los Embarradores”, un festival que hacen en Bayona- Francia, y todavía en la Guajira se practica. Él era muy conservador, pero también muy festivo, como es la comunidad LGBTI, pero bueno, yo estoy parado en otra realidad. Digamos que mi bisabuelo hizo eso, pero yo carismáticamente vine a atacar todo lo que él estableció, entonces, pienso que los derechos civiles son lo más importante; que la iglesia debe tratar a los demás como quieren que la traten; que respeten nuestra doctrina como comunidad LGBTI, como también debemos respetar la doctrina de otros, sin dejar de reclamar los derechos para todos.

Pienso que la legislación colombiana tiene ciertos alcances, estamos casi al nivel de los países desarrollados en cuanto a legislación, falta ahora la práctica. Y ahí sí tiene que intervenir la televisión, los medios globales, los Youtubers, personas que pongan en la palestra lo que es la vida gay, pastores como yo que publican fotos, pasean con su pareja, publican cosas que pasan en sus iglesias, ponen como a la palestra ese tema y la gente comienza a hablar y a relacionarse hasta que ya no lo ven como algo raro, sino como algo normal. Pienso que el problema es de

tradicón, la gente está aferrada a unas tradiciones y a unas formas que no quieren soltar. A mí a veces me parece raro ver a una pareja gay en la calle dándose un beso, ¡a mí!, y yo digo: “¡si yo me siento raro, imagínese una persona que no está relacionada con el tema!”. Pienso que hay que cuidar los derechos que se han logrado y pienso que hay que trabajar las tradiciones, para que se vuelva normal ver a la comunidad gay interactuando.

Jhon Boitia: Yo tengo que dar las gracias a nuestra Honorable Corte Constitucional y no a esa serie de holgazanes del Senado y del Congreso de la República. Valoro lo que la Corte ha hecho para defender los derechos de la comunidad LGBTI. Colombia tiene y está gozando de unas leyes maravillosas respecto a la diversidad sexual y de género, que como decía el pastor Luis Camilo, ahora hay que hacerlo cotidiano, eso que está sucediendo hay que volverlo cotidiano, que se muestre en los medios, tal y como se muestra una familia heterosexual sonriendo, una familia compuesta por dos hombres, por solo mujeres, o el abuelito y la abuelita cuidando a su nietecito por diferentes circunstancias. Creemos que hay que visibilizar esa variedad de clases de familia y de construcciones, pero también creo que, aunque hemos ganado mucho, podemos también retroceder mucho por la nueva ola del conservadurismo que ha surgido en toda América. Tenemos que estar vigilantes a decir ¡ni un paso atrás en nuestros derechos!, tenemos que seguir manifestándonos y haciendo redes para cualquier eventualidad.

Luis Romero: (8) Según tu opinión, ¿cuáles son las mayores injusticias, maltratos y actos discriminatorios que experimenta la comunidad LGBTI en Colombia?

Luis Laborde: Yo diría que no hay un mayor maltrato que el aislamiento social, por ahí hay un vallenato que dice: “la sociedad que te corrompe, luego te margina” y habla de la prostitución, una canción que se grabó en los 80 ¡avanzadísima para esa fecha! que se volvió moda, y ese pedacito de canción a mí me dice tanto; la misma sociedad te corrompe y luego te dice: “mira donde estás metido...”, juzga a las personas por lo que hizo de la persona. Entonces, pienso que la discriminación, la exclusión, invisibilización, son las peores cosas que se le pueden hacer a la comunidad LGBTI, peor que hasta la violencia física. ¿Por qué? Porque si yo soy invisibilizado, me callan, no existo, no tengo derecho a opinar..., “no te expreses”, “no hables”, y si yo no tengo derecho a hablar no me puedo defender... y el arma que nosotros tenemos, nuestra arma es el verbo... y los logros que se han tenido en la comunidad LGBTI vienen de la palabra, del verbo, desde la negociación con el Estado... desde la exigencia. Entonces, para mí, el tema de invisibilizar a la gente, y callarla, me parece el peor maltrato que puede haber, y en lo personal también es así...; mi frase preferida es: “Tú, no me mandes a callar...”; yo digo lo que a mí se me antoje. Entonces, para mí, lo peor es callar a la comunidad LGBTI e invisibilizarla, como decirle “usted no tiene derechos, no diga nada”.

Jhon Boitia: Hay muchísimas injusticias en el campo laboral, voy a hablar por mis compañeras trans, porque conozco mucho de su realidad. Es muy difícil ver a una persona trans en espacios académicos, pues su acceso es casi nulo a la educación, es casi nulo a los trabajos cotidianos, es que ni siquiera estamos hablando de trabajos profesionales, como de aseo o las personas que nos ayudan a cuidar un recinto, es muy difícil trabajar, para las personas trans, en la educación, en la salud...; es difícil para nosotros, cuánto más para ellos, para que se les reconozca en la salud, y no sean objeto de un maltrato verbal y se les reconozca por su nombre

“identitario”, en el caso de personas que no han cambiado sus papeles pero que dicen: “es que mi nombre es Gabriel, pero quiero que me llamen Susana”, allí también hay un maltrato, presente en nuestro lenguaje, tal y como nos dirigimos a las personas trans.

Creo también que la invisibilización de las personas bisexuales e intersexuales es como disminuirles, decir que esto no existe... “yo lo que creo es que usted está es confundido”. Tenemos que hablar más ampliamente desde nuestros colectivos y de nuestras comunidades... ¡porque lo que no se enuncia, no existe! Y no hay cómo trabajarlo, pero sí existen personas bisexuales, sí existen personas intersexuales y hay muchas formas de ser y de construirse. Creo que hay unos grandes desafíos dentro de nuestra misma población lesbiana y gay, porque no hay solo una forma de construirse como gay y como lesbiana. Lastimosamente hay etnodiscriminación dentro de nuestra población, siendo así que los gais más masculinos desean que los gais más femeninos lo dejen de ser. Las chicas lesbianas desean que una chica lesbiana siga construyéndose como la sociedad dice debe ser mujer. Entonces, tenemos que empezar a deconstruir una serie de cosas, para construirnos ¡como se nos da la gana! Tenemos que replantearnos lo que es ser mujer y ser hombre, para poder hallar esa solución. Entonces, hay un maltrato verbal, hay un maltrato a través del acceso a los diferentes mecanismos y espacios que nos permiten desarrollarnos como personas. También hay exclusión por parte de nuestras familias por el desconocimiento a la diversidad sexual.

Luis Romero: (9) ¿Cuáles son los mayores desafíos y obstáculos que tiene la comunidad LGBTI, en América Latina, para disfrutar de todas las libertades individuales que gozan los demás grupos sociales?

Luis Laborde: Yo creo que un obstáculo es la idiosincrasia, somos machistas por definición y eso hace que el comportamiento social sea discriminativo hacia la comunidad LGBTI, y eso hay que combatirlo, y eso se logra con educación orientada hacia el tema. Lo que ha pasado ahora con ese invento que se ha hecho de la “ideología de género”, ¡que eso no existe!, eso es un ataque a la educación sexual, un ataque a la libertad de ser... hay que decirle al muchacho “tú puedes ser lo que tú quieras, como tú quieras, no tienes que meterte en un esquema preconcebido por la tradición” y que fue un legado de la religión, nosotros los religiosos tenemos culpa... ¡mea culpa!... y tenemos que trabajar para que esas premisas que nosotros como religiosos, digamos, no como individuos sino como religiosos, porque hacemos parte, y hemos instituido en la sociedad, y que yo, en lo personal, en parte de mi vida lo sostuve también...el heterosexismo, el patriarcalismo... ¡Todo eso!... hay que deconstruirlo. Entonces, una barrera que hay, es la barrera de la cultura y de las tradiciones.

Otro obstáculo sería el de los derechos... En Latinoamérica no todos tienen la legislación maravillosa que tenemos en Colombia. La Corte Constitucional parece libre de prejuicios y de ciertos compromisos, no totalmente, pero por lo menos tiene un nivel de libertad, para establecer leyes que favorezcan la inclusión. Entonces, pienso que las normas son otra barrera y que hay que tener en claro, a manera de estrategia, de los activistas LGBTI que hay que cambiar las normas legales. Esto sería lo principal... ¡y la religión obviamente!, la religión sigue apalancando discursos excluyentes y machistas tomados desde las costumbres primitivas de los judíos, que no están vigentes en Cristo ni en muchas religiones. Estos serían los elementos por trabajar.

Jhon Boitia: Yo sí creo que hay algunos avances en los distintos grupos sociales, y que la población LGBTI también está avanzando en esos derechos, pero creo que hay un problema de fondo y es que hay una pirámide de poder. Lo decía Luis Camilo, es una comprensión “patriarcal” del mundo, y en esa pirámide de poder, los únicos que gozan de plenos derechos son los hombres blancos, de clase media, alta, y heterosexuales. Así que, de ahí para abajo, todos los grupos tienen que seguir trabajando. Pero para que las personas de la población LGBTI gocen plenamente de sus derechos, tenemos que transversalizarlos a otros derechos. El hecho de ser gay no significa que yo no pertenezca a otras poblaciones... y por supuesto, si ustedes se dan cuenta yo no soy blanco, o sea que yo también hago parte de un mestizaje, también hago parte de una población, que no tiene suficiente acceso económico, ni a la educación ¡ha sido un desafío poder educarme! ni tampoco me he emancipado. Entonces, a ¿qué voy con todo eso? Que tenemos que seguir trabajando, pero no solo por la población LGBTI, es un trabajo integral... porque también conozco mujeres lesbianas negras, conozco personas trans que son judías. Siendo así, creo que debemos comenzar a deconstruir esa pirámide de poder. El desafío es que los grupos sociales, tengamos acceso a ese poder, y sólo lo vamos a lograr deconstruyendo, como lo decía el pastor Luis Camilo, esa imagen hetero-patriarcal del mundo y esa imagen machista; tenemos que reevaluar nuestros conceptos bíblico-teológicos de la vida... esos son los desafíos que tenemos... actualmente yo conozco grupos que no están tan mal como nosotros... de personas gays que viven en “gringolandia”, viven en Canadá, viven en Inglaterra, que ellos son otro mundo, son unos hombres blancos con dinero... ¿Tú crees que a Ricky Martin le importa?, obvio, no, porque Ricky Martin tiene millones de dólares y si le dicen “es que usted no puede adoptar”, dirá: “pues no me importa, yo tengo dos hijos y yo con mi plata hago lo que se me da la gana”. Sí, él es gay, pero su realidad es totalmente distinta a la nuestra, y así con el hombre gay y el heterosexual hombre blanco de clase media, no es nuestra misma realidad.

Luis Romero: (10) ¿Qué desafíos eclesiológicos y teológicos tenemos las iglesias cristianas, frente a la comunidad LGBTI?

Luis Laborde: Si la iglesia cristiana quisiera conocer la voluntad de Dios, se movería a estudiar el tema de la sexología a la luz de la Palabra y no quedarse con una interpretación tradicionalista. Pienso que el desafío sería tentar a las iglesias a hacer ese cuestionamiento, hacer esa revisión teológica para llegar a unas conclusiones mucho más sensatas, mucho más a la altura de los tiempos. Necesitamos un Dios incluyente, que no incluya lo sexual solamente... un Dios que incluya la ciencia, un Dios que incluya la tecnología... necesitamos un Dios que incluya la economía, y que todos quepamos dentro de ese evangelio. Entonces, pienso que el desafío queda en revisar la doctrina sexual, pero el desafío mayor es convencer a las iglesias tradicionalistas a que hagan esto. Por lo menos en la Iglesia católica se oye que hablan de esos temas, por lo menos lo pone a la luz pública, aunque no llegue a unas grandes conclusiones, pero por lo menos tiene el tema ahí. Pero, la iglesia evangélica, y la iglesia protestante, ni siquiera se atreve a eso. La iglesia anglicana, por ejemplo, a la que yo pertenezco, bueno, yo fui ordenado en la iglesia anglicana como sacerdote. La Iglesia anglicana tuvo una división hace unos años porque un obispo dijo “Yo soy homosexual, y me voy a casar con mi pareja, y me voy a casar en la Catedral de New Jersey” e hizo una celebración monumental, donde invitó a su ex esposa, a su hija, y todo mundo fue. El entonces obispo, coordinador de Canterbury, que es como el pequeño

papa de los anglicanos, dijo: “pues no encuentro fundamento teológico para prohibirle esto... que lo haga entonces, aquí está mi bendición, que le vaya muy bien” y la iglesia se dividió, y el 80% de la Iglesia anglicana dejaron de ser anglicanos y quedó el 20% con la línea, digamos, liberal, progresista... Y ese, digamos, es el problema que tiene la iglesia, y los pastores. Y las iglesias se han vuelto muy sociales, de carácter religioso, donde yo encuentro música bonita, encuentro gente chévere, donde el ambiente es mágico, donde yo me voy a sentir bien, pero, realmente, la gente no entiende que por encima de eso hay que meterse en el camino estrecho y seguir el camino que siguió Jesús.

Entonces, pienso que el tema es ese, que la gente realmente empiece a entender que a Dios no lo hemos entendido en su totalidad todavía, y que tenemos que tomar el camino estrecho de la verdad cristiana, revisando incluso el tema de la sexualidad. Entonces, ese es un compromiso que tenemos la iglesia del ICM (Iglesia Comunidad Metropolitana), iglesia a la que pertenezco... Tiene incluso un instituto bíblico, donde estudian personas que no pertenecen a nuestra comunidad, pueden estudiar ustedes también y la teología es *queer*, muy abierta al tema LGBTI, y tomamos de lo teológico, lo que dice la Palabra sobre el tema de la homosexualidad y la diversidad sexual. Entonces, el desafío es revisar la doctrina, y el desafío práctico es convencer a los pastores tradicionales y a las iglesias tradicionales que tienen que revisar su doctrina sexual.

Jhon Boitia: En cuanto a los desafíos eclesiásticos que tenemos... primero, que nos dejen de leer, a la población LGBTI, del ombligo para abajo, porque somos seres humanos.... No solamente es con la población LGBTI, sino con todo mundo, se hace la lectura del ombligo para abajo y de ahí para abajo todo es pecado, eso es un desafío. Debemos empezar a ver nuestras particularidades, nuestras diferencias, porque todos somos diferentes y con nuestras particularidades permitarnos el acceso, al poder, a la educación, a la formación, a estar en todos los ámbitos de la vida de la iglesia... Es un verdadero desafío, que las personas puedan, si tienen los dones, los carismas, el deseo de participar en el ministerio cristiano... Si sentimos que tenemos el llamado de Dios, que esa persona tenga acceso al pastorado, por qué no al obispado, a la erudición... a la presidencia de la iglesia. El otro desafío que tenemos, es que, en medio de esas grandes diferencias, no reconocemos que todos somos seres humanos y podemos trabajar en conjunto, y con esto qué quiero decir, que a una persona gay ¿qué le impide dirigir un ministerio de niños? ¿o de mujeres?, sin dejarnos de volver un gueto, y empezar a tratarnos todos como seres humanos y que todos podemos participar de la vida de la iglesia de una forma integral.

Hay muchos desafíos teológicos, creo que tenemos que hacer una revisión de nuestra doctrina, que ha sido escrita de manera sistemática a través de los siglos y la seguimos leyendo por unos intereses particulares y eso tiene que ver con la institucionalidad, tiene que ver con la identidad y... así le gusta a la mayoría, entonces así lo debemos seguir enseñando... entonces, de qué forma vamos a seguir enseñando para generar ese debate, pues surge a partir de revisar nuestra doctrina, y como doctrina, algo tan básico como el concepto de salvación, como el concepto del bautismo... el concepto de la Santa Cena. Tenemos que revisar las metáforas que estamos utilizando para enseñar esas doctrinas, porque es a partir de esas metáforas que agotamos la realidad de Dios y puede que tu metáfora de Dios no me sirva a mí... y nos casamos con una sola lectura y con una sola metáfora. Y es que como Dios es tan grande, pero ser tan grande es también ser tan absoluto y como que nada se dice, lo hemos resumido en que es padre o que puede ser madre, pero Dios es mucho más que eso y no lo podemos o la podemos encasillar ahí.

Es simplemente ser conscientes de que la metáfora que yo utilizo, no le sirve al otro y tengo que también reevaluarme, la clase de teología que estoy manejando.

Yo no quiero casarme con teologías, a mí me dicen: “es que usted es de la teología de la liberación” y yo digo: “¡uy no!, no me metas con la teología de la liberación, porque no hay libros más caros que los de la teología de la liberación...”, dizque a favor de los pobres y uno dice: ¿cuánto? “sesenta lucas” ¡ay no! Yo creo que tenemos que reevaluarnos esas cosas, a esa formación. El desafío es educar a nuestras iglesias a través de las escuelas dominicales, a través de un lenguaje sencillo, porque parece que a los líderes religiosos les gusta “masturbar” la mente de sus oyentes con unos sermones elocuentes, que fascinan el intelecto y uno dice: “wow, ¡este pastor se echó un sermón! ...” y sigo siendo la misma “porquería” afuera... Yo prefiero decirle a la persona en mis sermones: “oiga hermano, si ustedes ven que alguien está pasando hambre... oiga no sea “mierda” dale algo de comer...” si es su hermano, estamos hablando de misericordia, de sentirlo. Entonces, de qué forma estamos enseñando... porque es que nos complicamos... necesitamos una teología desde el pueblo y para el pueblo. Por supuesto que yo entiendo también que cuando hay los espacios académicos se utilicen estas “series” para resumir conceptos. Pero cuando estamos hablando al pueblo ¡hombre ya!... y ese gran trabajo lo tienen los pastores, porque los desafíos vienen del púlpito, porque cuando tú lo dices desde el púlpito eso es “Palabra de Dios”, y la gente lo entiende así. El desafío es que lleguemos a los púlpitos; que lleguemos a la revisión doctrinal y metafórica y al acceso del poder de la población LGBTI.

Luis Laborde: La iglesia debe abrir espacio a la comunidad LGBTI. Luego de que hagamos esa revisión teológica, buscar los mecanismos de inclusión, que tienen que ver con una reconceptualización de lo que es Dios. Esta mañana se hablaba de algo muy interesante y es que Jesús se presenta de forma masculina, vino como hombre, porque era más fácil en el contexto en el que él estaba, ser hombre y que lo escucharan, a que fuera una mujer, diez veces más complicado, cien veces más complicado. Pero Jesús se muestra como hombre cuando se enfrenta a la Torá, a la sinagoga... se presenta muchas veces como mujer, su rol de vida fue muy femenino, él no tenía un trabajo, él no tenía una casa, él no tenía una familia, él andaba como la mujer que, en ese entonces, pues buscaba a un hombre... él andaba a la deriva, digamos de alguna manera socialmente. Y se presenta como homosexual en su relación con Juan... Juan se le recostaba en el pecho y los otros discípulos decían: “mira tú discípulo amado...” entonces, ese Jesús que en su físico era masculino, en su rol de vida fue hombre y fue mujer, fue homosexual, y si seguimos indagando pues sería trans y un montón de cosas que no queremos ver y que no se enseñan ahora... Entonces la iglesia tiene que abrir el espacio a ese Jesús multifacético y no abrirle espacio a la comunidad LGBTI desde la misericordia, sino desde el derecho. “ustedes pueden estar aquí porque Jesús gana para ustedes un espacio, de ser como ustedes quieran ser”, ese es también un reto que tenemos, después que logremos revisar la teología... abrir el espacio, así como el niño tiene el espacio en la iglesia, las mujeres, los hombres, las parejas, los adolescentes, abrirle paso a la diversidad sexual también.

Jhon Boitia: Los ministerios surgen a partir de un carisma y de una necesidad o de una realidad dentro de las iglesias... Por qué tenemos ministerio de niños, pues porque hay niños y porque hay alguien que quiere trabajar con los niños, pues hay un carisma, y porque ellos necesitan un trato a necesidades particulares. Lo mismo con las mujeres, lo mismo con los jóvenes, los jóvenes adultos, los varones, los varones mayores, las mujeres... ¡tatatatata!... Yo a eso no le

veo problema, ojalá haya más ministerios, pero sin olvidar que todos somos transversales... podemos seguir abriendo ministerios, pero sin olvidar que seguimos siendo iglesia.

APORTES PARA UNA POLÍTICA DE INCLUSIÓN Y DE INCIDENCIA EN TEMAS DE SEXUALIDAD HUMANA, GÉNERO Y DIVERSIDADES

Conclusiones de la Consulta internacional sobre sexualidad humana, género y diversidades

Iglesia Unida de Canadá – Universidad Reformada 22 a 25 de mayo de 2019

1. Antecedentes

El presente documento es fruto de la elaboración colectiva de un conjunto de personas provenientes de iglesias, organizaciones LGBTI y del ámbito académico, convocados por la Corporación Universitaria Reformada en Barranquilla, Colombia, y la Iglesia Unida de Canadá, para reflexionar sobre la situación acerca de inclusión en las iglesias, y las violaciones a los derechos humanos de la población LGBTI.

La Iglesia Unida de Canadá comenzó a defender los derechos humanos de las minorías sexuales en los años 70, resolvió en los 80 derribar las barreras de membresía y ministerios de gays y lesbianas, y decidió a favor del matrimonio igualitario en los 2000. A partir de 2016 convocó a su Consejo de Contrapartes a reflexionar acerca del significado de la inclusión de personas de orientaciones sexuales e identidades y expresiones de género diversas en la vida de las iglesias y organizaciones. El Consejo está formado por contrapartes ecuménicas, interreligiosas y de movimientos sociales provenientes de distintas regiones del mundo, así como de organizaciones de actuación global. En 2017, dicho Consejo organizó junto con *Affirm United/S’Affirmer Ensemble*, un grupo de personas LGBTI y aliadas de la Iglesia Unida, una consulta global para comprender en mayor profundidad la situación real de los temas que afectan a la población LGBTIQ y Dos Espíritus en Canadá y en el mundo.

Considerando las múltiples respuestas positivas recibidas desde la región latinoamericana y caribeña a los resultados de las consultas convocadas por la Iglesia Unida de Canadá, se organizó la Consulta internacional sobre sexualidad humana, género y diversidades junto a la Corporación Universitaria Reformada. La Consulta, realizada del 22 al 25 de mayo de 2019, tuvo como objetivos profundizar en el conocimiento de la realidad de las personas LGBTI en América Latina y el Caribe, realizar propuestas en los ámbitos pastoral y de incidencia pública para la inclusión en las comunidades de fe y el respeto a los derechos humanos, y el compartir espacios

de diálogo con los sectores del ámbito académico -docentes y estudiantes-, así como pastores (as) de la ciudad de Barranquilla y otras localidades en Colombia.

El documento, titulado “Aportes para una política de inclusión e incidencia en temas de sexualidad humana, género y diversidades” tiene como propósito ser un insumo para los procesos internos de las iglesias, organizaciones ecuménicas, entidades educativas y organizaciones basadas en la fe, en su camino de inclusión y testimonio público en favor de los derechos y la dignidad de las personas. También sirve como un facilitador del diálogo y la cooperación entre las iglesias, las organizaciones sociales, en particular las LGBTI, y el sector académico, para la promoción de los derechos humanos de las personas LGBTI.

2. Objetivos de la política

Los propósitos del documento presente son:

- Proporcionar un marco de análisis en relación a temas de género y diversidad sexual en América Latina y el Caribe.
- Presentar los estándares mínimos a nivel internacional sobre derechos en justicia de género y en relación a población LGBTI a nivel internacional y regional.
- Definir principios bajo los cuales las iglesias y organizaciones basadas en la fe fomentan la inclusión y el respeto a la diversidad humana.
- Delinear propuestas de acción pastoral y de incidencia pública y política en favor de la dignidad humana y el pleno ejercicio de derechos.

3. Situación de las personas LGBTI en América Latina y el caribe

América Latina y el Caribe se encuentran en una coyuntura donde se evidencia la disputa política entre sectores económicos, políticos y religiosos de posiciones fundamentalistas y otros favorables al pleno ejercicio de derechos. En esta disputa política se ponen en riesgo avances en derechos para las mujeres y la población LGBTI que fueron conquistados en la última década, pudiéndose ya observar retrocesos en algunos países de la región.

América Latina muestra una realidad marcada por la desigualdad, la violencia, el riesgo para la convivencia democrática, el impacto social y político de movimientos religiosos conservadores y fundamentalistas, las restricciones para la acción de la sociedad civil organizada, y la persecución de defensores y defensoras de los derechos humanos. Al mismo tiempo, vemos signos de esperanza en iglesias, organizaciones ecuménicas y organizaciones sociales que dan testimonio ante la sociedad en favor de la dignidad humana y el pleno ejercicio de derechos, en particular de las mujeres y de la población LGBTI.

A la hora de elaborar un diagnóstico desde la perspectiva de género y las diversidades, no existen estadísticas confiables a nivel de los Estados por las categorías cerradas de los instrumentos de medición. Esto invisibiliza necesidades de las personas LGBTI, refuerza estereotipos, y dificulta la toma de decisiones en políticas públicas orientadas hacia la población

LGBTI. La falta de información tanto cuantitativa como cualitativa, especialmente que permita cruzar datos de identidad de género, orientación sexual, edad, raza, etnia, nivel económico, entre otros, dificulta reflejar la discriminación sufrida por la población LGBTI.

Si bien en la última década en muchos países de la región hubo un avance en derechos, con la aprobación de legislaciones en contra de la discriminación y a favor del matrimonio igualitario e identidad de género, convivimos con la realidad de la restricción en el acceso a derechos por parte de la población LGBTI, reforzados por la aplicación de políticas de recorte del gasto público social en toda la región. La población LGBTI abandona tempranamente el sistema educativo, sufre discriminación en el acceso a los servicios de salud, y tiene menos oportunidades de inserción laboral por causa de su visibilidad o expresión de género.

El siguiente cuadro grafica el estado actual de derechos de la población LGBTI en América Latina y el Caribe⁸⁵:

LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN			CRIMINALISATION			PROTECTION						RECOGNITION			
N	CN	COUNTRY	SAME-SEX SEXUAL ACTS LEGAL	GENDER	MAX PENALTY	CONST.	BROAD PROT.	EMPLOY.	HATE CRIMES	INCITEMENT	BAN ON CTS	SAME SEX MARRIAGE	CIVIL UNIONS	JOINT ADOPTION	SECOND PARENT ADOPTION
55	1	Antigua and Barbuda	NO	ANY GENDER	15	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
56	2	Argentina	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	YES	NO	NO	YES	NO	YES	YES
57	3	Bahamas	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
58	4	Barbados	NO	ANY GENDER	FOR LIFE	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
59	5	Belize	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
60	6	Bolivia	YES	DNA	DNA	YES	YES	YES	YES	YES	NO	NO	NO	NO	NO
61	7	Brazil	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	NO	NO	YES	YES	YES	YES	YES
62	8	Costa Rica	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
63	9	Chile	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	YES	NO	NO	NO	YES	NO	NO
64	10	Colombia	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	YES	YES	NO	YES	YES	YES	YES
65	11	Cuba	YES	DNA	DNA	NO	NO	YES	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
66	12	Dominica	NO	ANY GENDER	10	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
67	13	Dominican Republic	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
68	14	Ecuador	YES	DNA	DNA	YES	YES	YES	YES	YES	YES	NO	YES	NO	NO
69	15	El Salvador	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	YES	NO	NO	NO	NO	NO	NO
70	16	Grenada	NO	MALE ONLY	10	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
71	17	Guatemala	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
72	18	Guyana	NO	MALE ONLY	FOR LIFE	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
73	19	Haiti	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
74	20	Honduras	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	YES	YES	NO	NO	NO	NO	NO
75	21	Jamaica	NO	MALE ONLY	10	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
76	22	Mexico	YES	DNA	DNA	YES	YES	YES	NO	NO	NO	YES	NO	NO	NO
77	23	Nicaragua	YES	DNA	DNA	NO	NO	YES	YES	YES	NO	NO	NO	NO	NO
78	24	Panama	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
79	25	Paraguay	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
80	26	Peru	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	YES	YES	NO	NO	NO	NO	NO
81	27	St Kitts & Nevis	NO	MALE ONLY	10	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
82	28	St Lucia	NO	ANY GENDER	10	NO	NO	YES	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
83	29	St Vincent & the Gren.	NO	ANY GENDER	10	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
84	30	Suriname	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	NO	YES	NO	NO	NO	NO	NO
85	31	Trinidad and Tobago	YES	DNA	DNA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
86	32	Uruguay	YES	DNA	DNA	NO	YES	YES	YES	YES	YES	YES	YES	YES	YES
87	33	Venezuela	YES	DNA	DNA	NO	NO	YES	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO

⁸⁵ Ramón Mendos, Lucas. Homofobia de Estado 2019, ILGA, Ginebra, 2019, p. 551

Observamos en toda América Latina y el Caribe el avance del discurso de odio y de acciones concretas de violencia alimentadas desde el poder político y económico, que se refuerza

y legitima por la teología y acción de grupos religiosos de corte fundamentalista que denuncian la llamada “ideología de género”. Dichos grupos religiosos, argumentando la inexistencia de una agenda moral pública, han instalado una sensación de pánico moral señalando a los movimientos por el respeto de la diversidad sexual y de la justicia de género como una amenaza a la salud psíquica de las personas, a la familia tradicional, a la religión establecida, al orden social tradicional y a la democracia, y como causa de la corrupción de la sociedad.

Bajo este argumento, se han incrementado las situaciones de violencia contra las mujeres, los y las migrantes, líderes sociales y sindicales, periodistas, miembros de pueblos indígenas, personas que se identifican ideológicamente con la izquierda en el plano político, y la población LGBTI. El número de casos, y la crueldad con la que se ejerce la violencia ha ido en aumento en América Latina.

Las formas tempranas en que las personas LGBTI experimentan la violencia es en rechazo en sus familias, y sus comunidades de pertenencia (incluidas las iglesias) a través de la estigmatización, la discriminación, el maltrato, la violencia física, psicológica y sexual, y la explotación económica. Las situaciones de vulnerabilidad aumentan al pertenecer a otros grupos excluidos de origen étnico, regional o económico, o de estar en una situación de conflicto armado.

La violencia contra la población LGBTI se ejerce en el ámbito familiar, en el público, y a nivel institucional, incluyendo las instituciones de salud, las educativas, y también las iglesias. Muchos casos de violencia se vinculan a la acción de las fuerzas de seguridad pública. Las formas en las que se ejerce la violencia incluyen la descalificación pública, las violaciones al derecho a la integridad personal, la violencia sexual, la presión para el sometimiento a terapias de reconversión, el feminicidio. Hacemos énfasis en que esta violencia es en la mayor parte de los casos silenciada y banalizada, agravando así sus efectos.

Estas múltiples formas de violencia y exclusión refuerzan la pobreza, es decir, la privación tanto de recursos económicos como de capacidades que permitan a las personas LGBTI acceder a ingresos para responder a necesidades básicas. En la práctica los y las jóvenes LGBTI (en particular la población trans) es empujada a la economía informal, el trabajo sexual y la violencia. Asimismo, la falta de ingresos económicos limita el acceso a otras formas de trabajo, educación y vivienda.

Además de difundir mensajes a nivel de opinión pública que refuerzan elementos misóginos y homofóbicos de la cultura (aparte del racismo y la xenofobia), los grupos religiosos fundamentalistas tienen una acción electoral y política con impacto a nivel de políticas públicas. En varios países de América Latina asistimos a la designación de funcionarios con altos cargos en el Poder Ejecutivo con posiciones contrarias a los de los movimientos LGBTI y de mujeres.

En el nivel legislativo se incrementan las bancadas evangélicas de corte conservador, cuya acción legislativa y ejecutiva incluye la sanción y aplicación de leyes contra la sodomía, contra la indecencia seria o grave, o de protección de la moral pública, la desaparición y desfinanciamiento de políticas de salud sexual y reproductiva y de atención a personas HIV positivas, de negación de servicios a la población LGBTI migrante, y de ataque a las políticas de

educación sexual integral. Asimismo, observamos un reforzamiento de políticas que restringen la participación de la sociedad civil organizada mediante leyes restrictivas, cierre de espacios de participación estatal, controles fiscales, y desprestigio público de sus líderes.

A nivel del poder judicial las decisiones abarcan la exclusión en el acceso a servicios básicos, la falta de acceso a la justicia para investigar y dictaminar sobre crímenes de odio, a lo que se suma la falta de estadísticas judiciales que permitan analizar las situaciones de impunidad contra la población LGBTI.

También debemos mencionar la importancia de incluir a las personas LGBTI en el ámbito de protección en situaciones de conflictos armados, debido a su orientación sexual o identidad de género. En este sentido, la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas posterior al Acuerdo de paz en Colombia, da cuenta de dos mil personas LGBTI víctimas del conflicto. Esto significó en su momento un avance en derechos, pero la movilización de sectores políticos y religiosos incidió en la votación negativa del referéndum del acuerdo de paz, y en la actualidad pone en riesgo la implementación integral de los acuerdos.

Las iglesias de corte fundamentalista tienen también una acción de incidencia en el espacio de sociedad civil de la OEA, incluyendo en su agenda temas como la ideología de género, la oposición a los derechos LGBTI, posiciones contrarias al matrimonio igualitario y el aborto, así como acusaciones a organismos de la OEA de extralimitarse en sus funciones al incluir temas de orientación sexual e identidad de género.

Ante todo, estamos ante la movilización del sector religioso fundamentalista, que tiene llegada a amplios sectores populares por parte de grupos políticos y económicos conservadores, para crear así puentes entre grupos políticos y la sociedad civil, promover posiciones de rechazo a la inclusión, capitalizar una crisis de representación política, con los efectos de negar la expresión de voces plurales en la sociedad y restringir libertades.

Resaltamos además los efectos negativos que tiene el uso de tecnologías en la difusión de mensajes difamantes, discriminatorios y de odio, que además de desinformar refuerzan el estigma y los estereotipos. Quienes se manifiestan públicamente a favor de los derechos sufren respuestas agresivas en las redes sociales, y por los servicios de mensajería instantánea se distribuyen mensajes gráficos de incitación a la violencia sin posibilidad de control.

Esta realidad de aumento de la inequidad y de la violencia contrasta, por otra parte, con la experiencia de iglesias, movimientos y organizaciones sociales, que animan la vida plena y defienden la dignidad de las mujeres y personas LGBTI. Para esto, recuperan la historia de las organizaciones y sus estrategias, no abandonan su labor educativa, crean espacios de escucha mutua, tejen redes de solidaridad, plantan la semilla de la paz y de la justicia en cada comunidad, y alzan su voz por un mundo más solidario.

4. Estándares mínimos nacionales e internacionales.

El presente escrito se basa, además de los documentos elaborados por la Iglesia Unida de Canadá y las declaraciones hechas por su Consejo de Contrapartes, en la Política de Justicia de Género de ACT Alianza, aprobada en junio de 2017. Según dicha política:

ACT Alianza está comprometida a respetar, potenciar y proteger la dignidad, la singularidad y el valor intrínseco y los derechos humanos de cada ser humano. ACT Alianza no acepta ninguna discriminación basada en la identidad de género y la orientación sexual, la discapacidad, la nacionalidad, la raza, la religión o la creencia, la clase o la opinión política de modo que todas las personas tengan el mismo poder para formar sociedades, comunidades de fe y sus propias vidas (ACT Alianza, p. 2).

En América Latina y el Caribe, deben mencionarse las declaraciones hechas por la Comunidad de Práctica de Género de ACT Alianza en ocasión de su 4ª Asamblea General en 2018, y en ocasión de la Consulta internacional sobre democracia, derechos humanos y fundamentalismos (Guatemala, 2019).

Por otra parte, las diversas fuentes de derecho internacional sobre población LGBTI se basan en la obligación de los Estados de no discriminar a las personas en razón de su orientación sexual e identidad de género. Los organismos de Naciones Unidas, así como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), organismo vinculado a la OEA, reconocen garantías de igualdad y no discriminación basada en los puntos mencionados anteriormente, así como consideran ilegítimo cualquier distinción respecto a derechos por el hecho de ser gais, lesbianas, bisexuales, trans o intersex.

El no reconocimiento social no justifica la violación de derechos de las personas LGBTI, por lo que los Estados están llamados a garantizar el pleno respeto de dichos derechos y dar protección ante toda forma de discriminación, exclusión y violencia. La obligación de los Estados de dar protección implica compilar estadísticas sobre violaciones de derechos humanos, identificar prácticas culturales que las provocan, prevenir, investigar, castigar dichas violaciones, formar a quienes tienen a su cargo hacer cumplir la ley, brindar apoyo y reparación a las víctimas.

Debemos mencionar asimismo como documentos fundamentales en el campo del desarrollo sostenible, el compromiso asumido en la Agenda 2030, Objetivo de Desarrollo Sostenible 5, que apunta a la igualdad de género y el empoderamiento de mujeres y niñas, y los principios de Estambul para el trabajo de las organizaciones de la sociedad civil como actores del desarrollo, que promueven la equidad de género.

Asimismo, destacamos los posicionamientos del Banco Mundial, así como de la OMS y la OPS sobre la despatologización de la homosexualidad y la transexualidad, y el rechazo a las terapias de reconversión.

5. Principios desde la perspectiva de fe que sostienen la política

Los principios desde la perspectiva de fe que sostienen la política sobre sexualidad humana, género y diversidades son:

- a. **Diversidad de la vida:** en un contexto de aumento de los feminicidios, de crímenes de odio contra la población LGBTI, de denuncias de casos de abuso y maltrato en las familias y en las instituciones, incluyendo la iglesia, recordamos que fuimos creados y creadas personas heterosexuales, gais, lesbianas, transexuales y transgénero, intersexuales, a imagen y semejanza de Dios. Somos también bienaventurados por la presencia de Jesús, que anuncia el Reino de Dios, un cielo nuevo y una tierra nueva, al cual somos convidados y convidadas para proclamar la vida en plenitud en toda la Creación.
- b. **Hospitalidad e inclusión:** iglesia como comunidad y espacio seguro donde las historias de género y diversidad sexual se comparten y escuchan en empatía, en un marco de diálogo y respeto. Sabemos que muchas de esas historias vienen con las marcas de la discriminación, de la exclusión y la violencia. La iglesia, como comunidad de reconciliación, sanación y resiliencia, contribuye a la restitución de la dignidad y de los derechos. En una perspectiva de inclusión y justicia de género, la pastoral es espacio de encuentro donde todos y todas se transforman.
- c. **Koinonia:** comunión que se construye a partir del reconocimiento y valoración de la diversidad humana y de los dones de aquellos y aquellas excluidos de sus familias, sus comunidades e inclusive de sus iglesias. En una América Latina donde debemos comprender la diversidad en contextos de violencia, pobreza e inequidad crecientes, la iglesia debe no solamente reafirmar identidades en la diversidad, sino también crear entornos amorosos en los que relaciones de mayor equidad y no violencia sean posibles. Imaginamos comunidades de fe donde se confían responsabilidades a personas LGBTI para edificación de toda la comunidad, y para su empoderamiento a los fines de ser testimonio público de la vida en su plenitud.
- d. **Shalom:** paz integral que libera, en favor de los pobres y excluidos desde múltiples categorías que se superponen y refuerzan: las económicas, étnicas, o las vinculadas a la regionalidad o la situación de migración. La justicia para con las mujeres y personas LGBTI víctimas de conflictos sociales diversos es condición necesaria para una paz sostenible, y las iglesias que trabajan con mujeres y personas LGBT víctimas de conflictos deben guiarse por este principio.
- e. **Esperanza de un mundo donde la diversidad de la vida y humana sea valorada y respetada:** una lectura bíblica y teología que ayude con nuevos imaginarios y utopías que resignifique las relaciones humanas y con la naturaleza que construya un nuevo futuro, en el contexto apocalíptico de resistencias que vivimos en la actualidad.

6. Orientaciones de estrategias pastorales

- a. Las iglesias son lugares donde los conceptos, los espacios y los símbolos pueden deconstruirse, resignificarse y reconstruirse para permitir a las personas de sexualidades e identidades diversas interpretar su realidad de género, a partir de una lectura liberadora de la Biblia. De esta manera, las comunidades de fe pueden romper los paradigmas tradicionales de interpretación que han legitimado y aún legitiman la injusticia y la opresión, para fundamentar nuevas formas de relacionamiento basadas en la dignidad de la persona, la paz y la justicia.
- b. Las comunidades de fe deben ser espacios seguros y de acogida donde se valoricen las historias de las personas desde sus contextos. Para las mujeres y personas LGBTI víctimas de discriminación y de violencia, las iglesias pueden ser el refugio (a veces el único), necesario para reconstruir sus vidas y proyectarse en una existencia en plenitud. La acción pastoral puede facilitar espacios de escucha y de diálogo, de mediación y reconciliación donde hoy existen estereotipos, estigma, desentendimiento y exclusión.
- c. El acompañamiento pastoral de las iglesias debe partir del reconocimiento de que las personas LGBTI tienen necesidad de dicho acompañamiento, y que es la propia iglesia la que muchas veces por temores y prejuicios no sabe atender a esta demanda. El ministerio del acompañamiento, que es ante todo comunitario, permite reconstituir la vida en la integración a la vida comunitaria, siempre que se haga desde el respeto a la dignidad e integridad de la persona independientemente de su sexualidad o identidad de género.
- d. La formación bíblico-teológica y pastoral del liderazgo de las iglesias debe incluir temas de género y diversidad sexual, apoyada en recursos educativos orientados a la inclusión en las comunidades de fe, y a la defensa de derechos a nivel público. Esta formación, además de aportar a las prácticas pastorales concretas, deben dar insumos para una reflexión teológica y desde las espiritualidades a favor de la vida en todas sus diversidades.
 - e. Desarrollo de una diaconía con perspectiva ecuménica, interreligiosa y profética, que desde el servicio comunitario atienda a las necesidades y demandas de las mujeres y de la población LGBTI, que defienda la dignidad de las personas, el goce de la vida en su plenitud, y el pleno ejercicio de derechos. En particular, las iglesias en su acción de servicio comunitario pueden promover espacios educativos, de salud, de esparcimiento y de inclusión laboral adaptado a las capacidades y condiciones de las personas LGBTI en situación de vulnerabilidad social. De igual manera, pueden fortalecer las oportunidades de acceso a recursos para el desarrollo de alternativas de trabajo digno, que mejore los ingresos económicos y el acceso concomitante a otros derechos.

Asimismo, llamamos la atención a que las iglesias, en acciones intencionadas a mejorar la calidad de vida de las personas LGBT, pueden generar daños no previstos

o intencionados. Por esto, es necesario adoptar un enfoque orientado a evitar, mitigar o reparar estos daños como parte de una acción coherente, responsable y ética de la acción pastoral.

- f. En las acciones de comunicación, las iglesias pueden visibilizar buenas prácticas pastorales, que muestren que los contextos de muerte sí se pueden transformar, y que animen a otras comunidades de fe a emprender caminos de diálogo, entendimiento, inclusión comunitaria y voz pública en favor de la defensa de la vida de las mujeres y personas LGBTI en situación de vulnerabilidad y violencia.

7. Orientaciones de estrategias de incidencia voz profética

Desde este documento de política entendemos que las iglesias y organizaciones basadas en la fe tienen el compromiso ético de elevar su voz profética ante la sociedad, denunciando las causas fundamentales de la injusticia y exigiendo el pleno ejercicio de derechos, de manera que se creen condiciones para una vida digna para todas las personas. Para esto, las iglesias pueden persuadir a quienes toman decisiones, influenciando la vida de las personas, las prácticas en las instituciones, los sistemas y estructuras para lograr un mundo con justicia y paz.

No podemos separar la acción pastoral de la incidencia. La primera apunta a transformar la vida de las comunidades y de las personas en su integridad, pero la significatividad y sostenibilidad de los cambios son posibles únicamente si las raíces de la desigualdad, la pobreza y la violencia son transformadas.

La incidencia debe desarrollarse en tres ámbitos:

- Incidencia política, dirigida hacia los Estados, para la exigencia del cumplimiento de las obligaciones en defensa de los derechos humanos, en términos de políticas públicas.
 - Llamar a la reflexión y a la acción sobre los servicios y la protección que los Estados están obligados a brindar.
 - Promover el cumplimiento de directivas de los Ministerios de Educación a nivel de instituciones educativas.
 - Promover una educación sexual integral como obligación de los Estados en una línea de respeto de los derechos humanos y de los tratados internacionales.
 - Colocar como temas de agenda pública la tipificación de los crímenes de odio.
- Incidencia social, dirigida a organizaciones de la sociedad civil, en particular hacia las iglesias y comunidades de fe, que es uno de los ámbitos donde la negación de derechos se verifica con más fuerza. Esta incidencia apunta a transformar los espacios comunitarios a nivel territorial, con llegada a los sectores populares. Por este motivo, este nivel de incidencia debe poder diferenciar contextos específicos, en particular las diferencias entre el actuar en las grandes ciudades y los centros urbanos de menor población.

- Introducir en los currículos de formación teológicas temas de derechos humanos, género y diversidad sexual, a nivel de seminarios teológicos y asociaciones de los mismos, así como en programas promovidos por los Consejos de Iglesias.
 - Promover una cláusula generalísima de no discriminación para ser votada en el CMI.
 - Identificar liderazgos aliados y progresistas en los ámbitos religiosos y eclesiales para generar diálogos
 - Ayudar a la construcción de espacios seguros de diálogo entre teología y diversidad sexual.
 - Ofrecer capacitación sobre temas como diversidad sexual y derechos sexuales y reproductivos a las comunidades.
- Incidencia pública, apuntando a transformar la opinión pública y la cultura que sustenta la discriminación y la exclusión, orientando los discursos hacia nuevas valorizaciones de la diversidad y de caminar efectivamente hacia relaciones de género más justas y equitativas.
 - Promover discursos de inclusión y no discriminación con fundamentos teológicos.
 - En la medida de lo posible y evitando riesgos, levantar la voz a favor de la diversidad sexual y los DSR.
 - Invitar a la comunidad a la construcción de una paz inclusiva.

Desde el punto de vista estratégico:

- Realizar un mapeo de aliados y visibilización de experiencias de incidencia en favor de derechos en perspectiva de género y de diversidad sexual. A partir de éste, mantener un proceso de investigación que permita tener información actualizada para la incidencia.
- Promover coaliciones y alianzas entre iglesias y organizaciones que luchan por la justicia de género y los derechos LGBTI.
- Tener en cuenta la complejidad de los espacios donde se desea hacer incidencia.
- Manejar adecuadamente la comunicación y la visibilidad.
- Realizar intercambios de experiencias positivas de OBFs, iglesias inclusivas y sectores sociales de población LGBTI.
- Incluir estrategias de formación, que incluyan espacios para compartir experiencias de incidencia social y política en justicia de género y diversidad sexual.
- Incorporar elementos éticos, teológicos y de la ciencia que permita a los públicos eclesiales comprender desde la perspectiva de fe la diversidad humana.
- Implementar estrategias de protección, acompañamiento y blindaje para salvaguardar la vida de defensores y defensoras de derechos humanos.

8. Palabras finales

Las propuestas realizadas en este documento son resultado de un diálogo fructífero entre personas provenientes de iglesias, organizaciones LGBTI, y personas del ámbito académico. Este

diálogo ha permitido reafirmar la idea de que una persona LGBTI no tiene por qué abandonar su fe. Tampoco las iglesias tienen por qué abandonar la diversidad. Continuar este diálogo no puede sino enriquecer al movimiento social y al movimiento ecuménico, incluyendo a las instituciones de educación superior vinculadas a las iglesias.

Invitamos a las iglesias y organizaciones ecuménicas a trabajar en una acción pastoral que reconozca la dignidad y espiritualidad de las personas LGBTI, su compromiso con el evangelio y necesidad de acompañamiento pastoral como parte del pueblo de Dios, así como su anhelo de tener como compañeras a las iglesias en su lucha por el ejercicio de derechos sin discriminación y exclusión. Es la aspiración de quienes trabajaron en la elaboración de este documento, que sirva como un aporte para la reflexión interna de las iglesias y organizaciones en su caminar hacia comunidades y sociedades más justas, inclusivas y solidarias.

Barranquilla, mayo de 2019

Equipo redactor:

Jim Hodgson – Iglesia Unida de Canadá

Horacio Mesones – CREAS, miembro del Consejo de Contrapartes de la Iglesia Unida de Canadá

Milton Mejía – Corporación Universitaria Reformada

Bibliografía fundamental sobre derechos de las personas LGBTI

Caribe Afirmativo. (2019). *Cuerpos convertidos en territorios de confrontación Manual de Seguridad y Autoprotección para personas LGBT*. Recuperado de http://caribeafirmativo.lgbt/wp-content/uploads/2019/05/A-0685_OS_Manual-seguridad.pdf

CIDH. (2018). *Reconocimiento de derechos de personas LGBTI*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LGBTI-ReconocimientoDerechos2019.pdf>

CLADE. (2014). *Diversidad sexual e identidad de género en educación*, Recuperado de <https://redclade.org/wp-content/uploads/Diversidad-Sexual-e-Identidad-de-G%C3%A9nero-en-la-Educaci%C3%B3n.pdf>

IPPDH, LGBTI. (2017). *Compendio regional de buenas prácticas gubernamentales de garantía y protección de derechos*. Recuperado de <http://www.raadh.mercosur.int/wp-content/uploads/2017/05/Editorial-LGTBI-Digital.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos. (2017). *Informe del Experto Independiente sobre la protección contra la violencia y la discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género*. Recuperado de <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G17/095/58/PDF/G1709558.pdf?OpenElement>

Naciones Unidas. (2016). *Vivir libres e iguales*. Recuperado de https://www.ohchr.org/Documents/Publications/LivingFreeAndEqual_SP.pdf

Principios de Yogyakarta. (2007). Recuperado de http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf

Ramón Mendos, L. (2019). *Homofobia de Estado*. Recuperado de https://ilga.org/downloads/ILGA_Homofobia_de_Estado_2019.pdf

Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe OREALC/UNESCO. (2013). *Respuesta del sector educación frente al bullying homofóbico*. Recuperado de http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Havana/pdf/Educacion_bullying.pdf

Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe OREALC/UNESCO. (2015). *La violencia homofóbica y transfóbica en el ámbito escolar: hacia centros educativos inclusivos y seguros en América Latina*. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244840>

Norma para autores - Revista Palabra y Vida

PROGRAMA DE TEOLOGÍA Corporación Universitaria Reformada

Presentación

La *Revista Palabra y Vida* del Programa de Teología de la Facultad de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la Corporación Universitaria Reformada (Barranquilla, Colombia) es una publicación semestral electrónica que tiene un carácter doble: de investigación bíblica, teológica y pastoral, y de testimonio, con el propósito de conectar el espacio académico con la Iglesia y la sociedad. La Revista está dirigida a pastores, pastoras, líderes cristianos y miembros de iglesias, así como a estudiantes, profesores y profesoras de teología. La Revista tiene dos partes: a) la primera parte tiene tres secciones: Investigación Bíblica, Análisis Teológico y Ético, y Perspectivas Pastorales; b) la segunda parte tiene testimonios de participación académica y eclesial relevante con el fin de la revista, conectar el espacio académico con la Iglesia y la sociedad.

La revista “Palabra y Vida” busca ser un medio de publicación de investigaciones, ensayos, reseñas y artículos de opinión, con fundamentación bíblica, teológica y pastoral, que respondan a las problemáticas contemporáneas y desafíen a las comunidades eclesiales y teológicas de la academia.

Secciones:

- **Artículos de investigación bíblica:** son aportes que exhiben las herramientas de la investigación bíblica que sean producto de avances o proyectos ya finalizados. La estructura de estos artículos será la siguiente:
 - a) Introducción
 - b) Desarrollo
 - c) Desafíos
 - e) Conclusiones
 - f) Referencias

- **Artículos de reflexión sobre pastoral:** buscan abordar temas y situaciones pastorales que se presentan en las iglesias y la sociedad. La reflexión debe incluir:
 - a) Introducción
 - b) Descripción y ubicación de situación o tema pastoral a trabajar
 - c) Perspectiva nueva que desea aportar
 - d) Desafíos y conclusiones
 - e) Referencias

- **Artículos o ensayos teológicos académicos sobre temas de actualidad:** estos consisten en el desarrollo de posiciones personales sustentadas bíblica y teológicamente sobre tópicos de actualidad, que sean de interés general.

- **Reseñas de libros, eventos y experiencias:** consisten en informes de lectura sobre el contenido de libros preferiblemente con resultados de investigación o libros especializados en el área de influencia de la revista. Se trata de un trabajo breve donde se realiza una descripción formal del libro, eventos y experiencias reseñada señalando sus diferentes partes y el resumen de sus contenidos. Se debe señalar la importancia del tema en cuestión. Las reseñas en general, serán de único autor.

Normas para la publicación

Las contribuciones podrán ser presentadas por investigadores (as), docentes y estudiantes con filiación institucional o con quienes se tiene convenios, en calidad de investigadores (as) independientes, de acuerdo con las siguientes disposiciones:

- a) Los trabajos para publicación deberán ser enviados como archivo adjunto al Comité Editorial de la revista, al siguiente correo electrónico: palabayvida@unireformada.edu.co
- b) Los trabajos deberán ser redactados en formato de procesador de texto (Word office.), con márgenes de 2,54 cm en todos los lados, hoja tamaño carta, letra Times New Roman de 12 puntos, interlineado espacio sencillo (1.0).
- c) La extensión de los artículos de investigación debe tener entre 8 a 12 páginas incluyendo mapas, cuadros, fotos y figuras. Los artículos de opinión o ensayos académicos tendrán entre 6 a 8 páginas. Las reseñas informativas tendrán un máximo de 3 páginas. En todos los artículos el total de páginas incluyen la hoja de presentación, resumen y referencias. Los trabajos, tanto de investigación como teóricos deben tener entre 10 a 20 referencias dando evidencia de aporte al conocimiento teórico y práctico.
- d) La primera página del trabajo deberá contener:
 - Título del artículo (en español), este debe ser específico y conciso. Se sugiere una extensión máxima de 14 palabras.
 - Nombre de los autores (as).

 - Títulos académicos y adscripción institucional.
 - Datos de contacto de los autores (as), tales como dirección postal, teléfono y correo electrónico permanente.
 - Los nombres de los autores (as) deberán incluirse en el orden que desean que aparezca en la publicación.

- e) El trabajo deberá estar precedido de un resumen en español e inglés, con extensión no superior a 140 palabras, en las cuales se debe reflejar con claridad el objetivo del artículo, el método y los resultados (si aplica), y además estará acompañado de las palabras claves correspondientes (mínimo 3, máximo 5).
- f) Los mapas, cuadros, fotos y figuras, deberán estar en formato JPG, las cuales irán con numeración indo arábica secuencial e independiente, y deben estar anunciadas en el texto antes de su presentación.
- g) Los artículos deberán estar presentados conforme a las normas de citación de la Asociación Americana de Psicología (APA, por su sigla en inglés) acorde a su última edición vigente (se recomienda revisar los siguientes links para su orientación:

- <http://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/01/>
- <http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>.

Ejemplos de normas APA:

- a) **Libro:** Zacchetto, V. (1999). *La danza de los signos*. Buenos Aires: La Crujía.
- b) **Capítulo de libro:** Frankfurt, H. G. (2007). Sobre el preocuparse. En: H. G., Frankfurt. *Necesidad, volición y amor*. (pp. 243-278). Buenos Aires: Katz.
- c) **Revista especializada:** Testa, M. & Simonsom, D. C (1996). Current concepts: Assesment of Quality-of-life Outcomes. *New England Journal of Medicine*, 334 (1), 835-840.
- d) **Revista especializada de acceso virtual con DOI:** Jaffe, P., Wolfe, D., Wilson, S. & Zak, L. (2010). Similarities in behavioral and social maladjustment among child victims and witnesses to family violence. *American Journal of Orthopsychiatry*, 56 (19), 142-146. DOI: 10.1111/j.1939-0025.1986.tb01551.x
- e) **Revista de acceso electrónico:** Bertrand, M., Guzzi-Heeb, S. & Lemercier, C. (2011). Introducción: ¿en qué punto se encuentra el análisis de redes en Historia?

REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales, 21 (1). Disponible en: http://revista-redes.rediris.es/pdf-vol21/vol21_1.pdf

- f) Si los artículos usan otras normas, éstas necesitan tener consistencia en su aplicación.
- g) Los contenidos de los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores (as).

Aviso de derechos de autor

Los autores que contribuyen en la Revista Palabra y Vida no reciben compensación económica por ello, conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona. El proceso de revisión es de tipo doble ciego, se realiza de forma anónima y la única persona que conoce las identidades tanto del autor como del revisor es el editor de la revista, quien se encarga de enviar la correspondencia

Palabra y Vida

Revista de investigación bíblica, teológica, pastoral y testimonial